جامعة الخليل
كليَّة الدِّراسات العُليا
برنامج اللُّغة العربيَّة وآدابها

التَّقديسُ والتَّدنيسُ في شعرِ أبي نواس

إعداد
رُبى بلال عز الدِّين الزَّغل
إشراف
الدُّكتور حسام محمَّد جلال التَّميميّ
أُستاذ الأدب العبَّاسيّ المُشارك

قُدِّمَت هذه الرِّسالة استكمالًا لمتطلّبات درجة الماجستير في برنامج اللُّغة العربيَّة وآدابها بكليَّة الدِّراسات العُليا في جامعة الخليل –فلسطين.

٢٠٢٣م–١٤٤٤هـ

نوقشت هذه الرسالة يوم الأربعاء بتاريخ: 2023/7/19م، وأجيزت.

أعضاء لجنة المناقشة:		التوقيع
الدكتور حسام محمد عمر التميمي	مشرفًا ورئيسًا	.....
الدكتور عدوان نمر عدوان	ممتحنًا خارجيًّا	.....
الدكتور نسيم بني عودة	ممتحنًا داخليًّا	.....

الإهداء

إلى من علَّمني ألف باء الحياة، وغرس حُبَّ العلم في نفسي..

أبي الغالي.

إلى من حثَّتني على الصَّبر في مشواري، وأزالت الأشواك عن دربي..

قُرَّة عيني أُمي الحبيبة.

إلى من ساندني بكلّ حبّ في مسيرتي العلميّة، فكان الرَّفيق والحبيب..

زوجي خالد.

إلى حُلمي الصَّغير الَّذي يكبر بين يدي..

ابني جهاد.

إلى رياحين حياتي، وبلسم جِراحي، ومن زرعوا التّفاؤل في دربي..

إخوتي.

وإلى كلّ مُحبٍّ للعلم أُهدي هذا البحث

الشُّكرُ والتَّقدير

أحمد الله –عزّ وجلّ– حمدًا طيبًا كثيرًا مُباركًا فيه، مِلء السّـــماوات، ومِلء الأرض، ومِلء ما بينهما، اللَّهمَّ لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سُــلطانك، على أن هديتني ووفَّقتني لإنجاز هذه الرّسالة العلميّة، وأُصلي وأسلّم على النّبيّ محمّد –صلّى الله عليه وسلم– المبعوث رحمةً للعالمين.

مُشــرفي الدّكتور حســام جلال التَّميميّ، اعترافًا بعظيمِ فضــلك، وعِرفانًا بما أبديتَهُ من رعاية، وما قدّمتَهُ من إرشادٍ وتوجيهٍ وملاحظاتٍ قيّمة في أثناء إنجاز هذا البحث، أتوجّهُ إلى حضرتِكَ بِعظيمِ شكري وبالغِ تقديري، لقد كنتَ موجّهًا نافعًا، فجزاكَ اللهُ كلَّ خيرٍ، وأدامك للعلمِ ذُخرًا ومُرشدًا.

كذلك أتوجّه بخالص الشّــكر لأعضــاء لجنة المناقشــة الّذينَ تفضّــلوا بقبول هذا الموضــوع قراءةً ومناقشةً، ولم يبخلوا عليّ بتصويباتِهم المنهجيّة والموضوعيّة.

ولا يفوتني شُـــكر خليّة النّحلِ الّتي لا تهدأ؛ أســـاتذة قســـم اللَّغة العربيَّة في جامعة الخليل، على جهودهِمُ الجبَّارة في توجيه الطّالب والارتقاء بفكرِه، وفي الختام أتقدّم بخالص شـــكري وتقديري لكلِّ من أعان بنصيحةٍ أو إرشادٍ أو توجيهٍ.

المُلخَّص

يُسلِّط هذا البحث الضَّوء على ظاهرة نقديَّة حديثة، وهي ظاهرة التَّقديس والتَّدنيس في شعر الشَّاعر العبَّاسيّ أبي نواس، إذ استعرض فيه أشكال التَّقديس وخصائصه، وصور التَّدنيس ومراجعه، وما فيهما من صور جماليَّة ولغويَّة أعانت الشَّاعر على تحقيق رؤيته تجاه المقدَّس والمدنَّس، وساعدته على إيصال أفكاره ومعتقداته للمتلقِّي. إذ حفلت نصوصه الشّعريّة بالكثير من الأقنعة والرّموز الّتي تنطوي على تقديسٍ لمدنّس، أو تدنيسٍ لمقدّس، واستقام البحث في ثلاثة فصول، وتمهيد، وخاتمة تضمّنت أبرز النّتائج الّتي توصّل إليها البحث، فقد برزت الظّاهرة في ديوانه على النّحو الآتي: الشّخصيّات بما فيها من شخصيّة رجال الدّين والشّيطان والسّاقي والأنا والآخر والمحبوبة، وكذلك ظهرت في الأماكن خاصّةً الأماكنَ الدّينيّة والصّحراء والمدن والحانات، وجاءت في الدّين وعباداته، والحضارة ونتاجها، والخمر وما يتعلّق به. ولتقصّي الظّاهرة والبحث في دلالاتها الكامنة اُستعين بالمنهج الوصفيّ التّحليليّ.

وقد خَلُصت الدّراسة إلى مجموعة من النّتائج، أبرزها: تمحور شعر الخمر والغزل أساسًا على الظّاهرة، كذلك دنّس الشّاعر بعض الشّخصيّات الدّينيّة، على حين أنَّه غالى في تقديس الشّيطان والمحبوبة والخليفة الأمين، كما حطّ من قيمة المدن المقدّسة في الشّرائع السّماويّة، وعشق الخمر عشقًا إلهيًّا، وأعلى من شأن المُدن الّتي تشتهرُ ببيع الخمر وإنتاجها، وتفاعل الشّاعر مع محيطه بإيجابيّة، على حين ضجِرَ من كلّ ما يُخالف رأيه، فانتقد النّظام القبليّ وهجى كُبرى القبائل العربيّة.

الكلمات المفتاحيّة: الشّعر العربي العبّاسيّ، أبو نواس، التّقديس، التّدنيس.

المُحتويات

الإهداء ..... أ
الشُّكرُ والتَّقدير ..... ب
المُلخَّص ..... ج
المُحتويات ..... د
المُقدِّمة ١
التَّمهيد ٣
(التَّقديس والتَّدنيس –المُصطلح والفَلسفة والنَّقد) ٣
الفصل الأوّل– تقديس الشّخصيّات وتدنيسها. ١٢
المبحث الأوّل– رجال الدّين. ١٣
المبحث الثّاني– الشّيطان. ٢٠
المبحث الثَّالث– السّاقي. ٢٤
المبحث الرّابع– الأنا والآخر. ٢٩
المبحث الخامس– المحبوبة. ٣٤
الفصل الثّاني– تقديس المكان وتدنيسه. ٣٨
المبحث الأوّل– الأماكن الدّينيّة. ٣٩
المبحث الثّاني– الصّحراء والأطلال. ٤٨
المبحث الثّالث– المُدن. ٥٤
المبحث الرّابع– الحانات. ٥٩
الفصل الثّالث– تقديس الدّين والحضارة وتدنيسهما. ٦٢
المبحث الأوّل– تقديس الدّين وتدنيسه. ٦٣
المبحث الثّاني– تقديس الحضارة وتدنيسها. ٧٦
المبحث الثّالث– تقديس الخمر. ٨٣
الخاتمة ٩٠
مصادر البحث ومراجعه ٩٣
Abstract ١٠٤

المُقدِّمة

تُمثّل ظاهرة التّقديس والتّدنيس صـــراعًا بين قطبين مُتنافرين، قطب يرتكز على الدّين وما فيه من أوامر ونواهٍ، وعلى المجتمع وما فيه من أعرافٍ وتقاليدَ، وعلى الحضــارة وما فيها من نتاجٍ فكريٍّ وثقافيٍّ، وقطب آخر تحمل لواءَه شخصيّةٌ اختارت العبث منهجًا لحياتها والانفصال عن الماضي وتفاصيله طريقًا تسلكه لعيش حاضرها، فكان أبو نواس أُنموذجًا لهذه الشّخصيّة، ومن هنا جاء البحث موسومًا بعنوان: **(التّقديسُ والتّدنيسُ في شعرِ أبي نواس)**.

لقد صـوَّر أبو نواس في شـعره أُمورًا جوهريّةً في حياة الإنسـان، تتعلق بالدّين والمجتمع والأخلاق والموت والحياة والفرح والحُزن، وهذه الثُّنائيَّات الحياتيَّة تَصــبُّ في دائرة التّقديس والتّدنيس، وتكمن أهميَّة البحث في تسليط الضَّوء على ظاهرة نقديَّة حديثة في شعر الشَّاعر العبَّاسيّ أبي نواس.

والمُتعمّق في شــعر أبي نواس يجد أنَّ التَقديس والتّدنيس ملمحٌ لم تجرِ به أقلام الباحثين مُفصَّــلًا ومتكاملًا، وفي الوقت نفسـه ذو أثر فعَّال في دراسـة الحالة الشّـعريّة النُّواسـية، ولتحقيق هذا الغرض اتَّبع البحث المنهج الوصــفيَّ التّحليليَّ عن طريق اســتخراج مواضــع التَّقديس والتَّدنيس في شــعر الشَّــاعر وتحليلها اعتمادًا على المخزون المعرفيّ والدِّينيّ والاجتماعيّ والثَّقافيّ والأسطوريّ واللُّغويّ.

واشــتمل البحث على ثلاثة فصــول وتمهيد، وُســم **الفصــل الأوَّل** بعنوان (تقديس الشّــخصــيّات وتدنيسها)، فتضمَّن أبرز الشَّخصيّات الَّتي أُسقطت عليها ظاهرة التَّقديس والتَّدنيس المُتمثّلة في شخصيَّة رجال الدّين والشّيطان والسّاقي والأنا والآخر والمحبوبة، أمَّا **الفصل الثَّاني** فتناول تقديس المكان وتدنيسه في شــعر الشــاعر مُفصّــلًا في الأماكن الدّينيّة والصّــحراء والأطلال والمُدن والحانات، وتطرّق **الفصــل**

الثَّالث إلى عرض ظاهرة التّقديس والتّدنيس عند أبي نواس في مجال الدّين والحضـــارة والخمر، وذُيّل البحث بخاتمة تضمّنت أبرز النّتائج.

ولقد استند البحث إلى مجموعة من الكتب والأبحاث المتنوِّعة، بعضها يتَّصل بالموضوع مباشرةً، وبعضها الآخر يتّصل به جزئيًّا إلَّا أنَّه فعَّال ومفيد، وهذه الكتب كانت متنوِّعة الموضوعات، فمنها كتب أدبيَّة ونقديَّة ودينيَّة وفلسفيَّة وحضاريَّة ساعدت على الإلمام بالظَّاهرة وإنجاز البحث، ومن أهمِّها: ديوان أبي نواس الَّذي شكَّل محور البحث، والإنسان والمُقدَّس لروجيه كايوا، والمُقدَّس والمُدنَّس لمرسيا إلياد، وأدب الحداثة وتجريح المُقدَّس لمحمّد رُستم، وبُنى المُقدَّس عند العرب قبل الإسلام وبعده ليوسف شلحد، وجدليَّة الخفاء والتَّجلي لكمال أبي ديب.

ولم يُعثر على دراسة مُفصَّلة حول التَّقديس ومظاهره والتَّدنيس ومراجعه عند أبي نواس –حسب علم الباحثة– على الرُّغم من كثرة الدِّراسات المتمحورة حول شعره، بل كان أغلبها يبحث في الظَّاهرة بعمومها دون تسميتها أو تفصيلها في مَعْرِض البحث عن نرجسيَّة الشَّاعر وحداثته، أو في دراسة خمرياته، مرتكزةً على البُعد الدِّينيّ (وخاصَّةً الإسلاميَّ) والبعد الاجتماعيّ، فجاء هذا البحث مُفصِّلًا الظَّاهرة من عدَّة جوانب، آخذًا إياها بالدِّراسة والتَّحليل.

وبعد أن استوى هذا البحث بعد توفيق من الله تعالى، أقول: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ**﴾(١).

---

(١) **سورة الأعراف**، آية ٤٣.

التَّمهيد

(التَّقديس والتَّدنيس –المُصطلح والفَلسفة والنَّقد)

سـعت الأمم منذ القِدم إلى رفع القيمة الوجوديَّة لبعض الأفكار والموجودات والمخلوقات والأماكن، وجعلها في منطقة خاصَّـة مقدَّسـة مليئة بالمحظورات والمحرَّمات، مُنشئين بعض الشّـعائر الخاصَّـة الّتي تعينهم على عمليَّة التَّبجيل تلك. وعلى النَّقيض من ذلك دنَّسـت الشُّـعوب بعض الأفكار والمخلوقات والأماكن ووضعتها في الدَّرك الأسفل من الفكر الإنسانيّ، وكان ذلك بغرض الوصول إلى إرضاء الآلهة، وهذا يُمثِّل علاقة الإنسـان مع الزَّمان والمكان والمادَّة والطَّبيعة والمجتمع من جهة، وعلاقته مع الله من جهة أخرى.

وورد معنى التَّقديس في معجم لسـان العرب بمعنى "الطَّهارة والتَّبريك، وقد خُصَّ بتبجيل الله –عزّ وجلّ–، ومن أسماء الله المُتقدِّس والقدُّوس، والأرض المُقدَّسة المطهرة"(١). أمّا معنى التَّدنيس فهو "الدَّنس في الثِّياب، لطَّخ الوسـخ ونحوه، حتَّى في الأخلاق، والجمع أدْناسٌ، ودَنِسَ: توسَّـخ، وتدنَّسَ: اتَّسـخ... ودنَّس الرَّجل عِرضه إذا فعل ما يُشينه"(٢).

ولقد اختلف العلماء في تعريف المقدَّس اصـطلاحًا، فهو يشـكِّل ناحيةً عميقةً وجوهريَّةً في حياة الإنسـان، والمُقدَّس هو كلّ ما أُسـبغ عليه صـفة القداسـة، وهذه الصِّـفة تُعطى للأشـياء بحكم العلاقة الرُّوحيَّة الَّتي تربطها معها(٣)، كذلك عُرِّف بأنَّه: "كلّ ما لا يمكن تدنيسـه أو تلويثه، ويمتلك المقدَّس قوَّةً غامضـةً تجذب أحيانًا، وتُنفِّر أحيانًا، وتجذب وتُنفِّر في أحيان أُخرى. ويثير المُقدَّس في النَّفس الخوف

---

(١) ابن منظور، مادّة (قدس).

(٢) **نفسه**، مادّة (دنس).

(٣) يُنظر: بركاني، رابح، بركاني، محمّد أمين، **المقدس في فلسفة ديفيد هيوم**، مجلة أنثروبولوجيا، العدد الأوّل، المجلد السّابع، ٢٠٢١م، ٩٦.

والرَّهبة، والاحترام والخشــوع الَّذي يُبعدنا عنه ويرغِّبنا فيه في الوقت نفســه. وتنتج عن هذه مجموعة من المشاعر المُختلطة والمُرتبطة من الاندهاش والرَّغبة والانجذاب والفضول، والتَّحفظ والقلق والفزع والخوف، ما يجعلنا نحبُّه ولا نجرؤ على تناوله في الوقت نفسه"[١]. وتنظّم الطّقوس وتروّض هذه العلاقة التّعارضيّة التّكامليّة[٢]. والقيمة العالية للأشياء مستمدّة من فضائل اجتماعيَّة، ودينيَّة، وسياسيَّة، وفكريَّة، ورمزيَّة، وأُسطوريَّة، سواء أكانت في الثَّقافة العربيَّة أم في غيرها من الثَّقافات.

وهناك تداخل كبير بين المقدَّس والدِّين، إلَّا أنَّ التَّفاصـــيل تختلف من ثقافة إلى أُخرى، فالمُقدَّس يُحيل على الأشياء أو الموضوعات، أمَّا القداسة فتُشير إلى علاقة بين ذوات، مثل: ذات إلهيَّة وذوات المؤمنين، ويعانق المُقدَّس في الوقت نفسه كُلًّا من الطَّاهر والنَّجس، أمّا الدِّين فموجَّه نحو القداسة[٣].

والمدنَّس اصــطلاحًا: كلُّ ما انتزعت منه صــفات التَّبجيل والتَّعظيم، لأبعاد دينيَّة أو اجتماعيَّة أو سياسيَّة أو تاريخيَّة أو حضاريَّة، مثل: تدنيس التِّين والشَّيطان عند كثير من الشُّعوب، وقد تكون أمورًا ذات بعد أخلاقيٍّ، مثل: الكذب والخيانة والخداع. والحُكم على الأشياء بالقداســة أو الدَّناســة يعتمد على الدِّين الَّذي يتَّبعه المرء والثَّقافة الَّتي يتبنَّاها.

ويتَّضــح وجود حالة من التَّعارض والتَّضــاد بين المقدَّس (السَّماويّ) والمُدنَّس (الدُّنيويّ)، فالمقدَّس الفكرة الأمُّ الَّتي يتمحور حولها الدِّين، وليس صفة تملكها الأشياء في حدِّ ذاتها، بل هو عطيَّة سريَّة قد تكون سرمديَّةً أو مؤقَّتةً، فتبعث في النَّفس مشاعر الرَّهبة والإجلال والعزّة، والشّعائر الدِّينيَّة تُعين على نجاح عمليَّة التَّعظيم، والإنسان بطبعه يميل نحو النّشاط الحرّ الّذي لا يُلزمه إلَّا بقدر ما يختار هو نفسه الإلزام، ويمكنه بذلك الانسحاب منه متى شاء، والمحرّم دائمًا ما يمسّ النِّظام الكونيّ الشَّامل في الطَّبيعة

---

(١) زيادة، معن، **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، ٧٧٣.

(٢) يُنظر: كايوا، روجيه، **الإنسان والمُقدّس**، ٦١.

(٣) يُنظر: الزّاهي، نور الدّين، **المُقدّس الإسلاميّ**، ٢١.

والمجتمع[١]. أمّا في الدِّين الإســلاميّ فالعلاقة بين المُقدَّس والدُّنيويّ تمتاز بالمطاطيَّة والحركيَّة وليســت علاقة تعارضيَّة[٢].

وباب المقدَّس والمدنَّس ليس دينيًّا فقط وإن كانت جذوره دينيَّة، فالمقدَّس يكمن في العادات اليوميّة والاعتقادات، وفي التّفاؤل والتّشـاؤم، وفي النُّظم الّتي تحكم الأفراد، وفي العلاقات ضـمن العائلة والعمل، وحتَّى في المؤسّسة الزّوجيّة، وفي البديهيّات والمُسلّمات والحكايات[٣].

وظاهرة التَّقديس والتَّدنيس موجودة في الأشــعار القديمة والحديثة، إذ كان الشّــعراء يلجؤون إليها من أجل التّمرد على القوانين الاجتماعيّة ورفض التّعاليم الدّينيّة الّتي تُقيّد نشـاط الإنسـان الحُرّ، أو نوعًا من التّفريغ النّفســـيّ والاجتماعيّ. فهذه الظّاهرة قديمًا "لم تكن قد أخذت بُعدًا فنيًّا ودلاليًّا كما هي عليه الآن في الشّعر العربيّ المُعاصر، فظلّت قبلَ هذا العصر تعبيرًا عن حالة تمرّد ورفض يشوبها شيء من السَّـلبيّة، لأنّها لم تقدّم تفسـيرًا لهذا الاحتجاج، ولم تُعطِ أو تُشِـر إلى بدائل محتملة، فهي في المجمل ردّ فعل انفعاليّ على حالة السّـكون في كلّ المســتويات"[٤]، أمّا كونها ظاهرة نقديّة تُؤخذ بالدِّراســة والبحث فهي جديدة لم يُنظَّر لها ولم تُؤسّس قواعدها، وتفتقر إلى الكتب النّقديّة المتخصّصـة الّتي يلجأ إليها طلبة العلم –حســب علم الباحثة–، ولعلّها تدخل في باب الحداثة الأدبيّة، "فالحداثة خروج عن الأصــول"[٥]، والتّحرر من أَسر القوالب والمضامين الّتي مضى عليها الزّمان.

وقضيّة العلاقة بين الشّعر والأخلاق قضيّة نقديّة قديمة اختلف الفلاسفة والنّقاد فيها، فانقسموا إلى فريقين: فريق يدعم القول بضـرورة الحكم على الشّـعر بواسـطة الدّين والأخلاق، وكان أكثرهم من الفقهاء

---

(١) يُنظر: كايوا، روجيه، **الإنسان والمقدّس** ١٨، ٣٦، ٣٧، ٤٢.

(٢) ينظر: **نفسه**، ٢١–٢٢.

(٣) يُنظر: عبد الرحمن، عبد الهادي، **عرش المُقدّس**، ١١–١٢.

(٤) الصبح، رائد، **تقديس المدنس في الشّعر العربي المُعاصر**، ٣٣.

(٥) أدونيس، أحمد، **الشّعريّة العربيّة**، ٨٣.

والحكّام والسّـــاســـة، وفريق آخر من النّقاد العرب يرى أنَّ المقياس الدّينيّ والأخلاقيّ لا يؤثّر في تقويم الشّـعر والحكم عليه بالرّداءة أو الجودة، فمقياس الصّـواب هو القيمة الجماليّة للنّصّ الشّـعريّ والصّـورة الفنيّة وتوظيفها فيما يخدم الموضوع(١).

فالعلاقة بين الأدب والدّين علاقة وثيقة قائمة على أســاس إنســانيّ متين، إلّا أنَّ طبيعة الشّــعر وطبيعة الدّين تختلفان، فالشّـعر ليس مصـدرًا من مصـادر المعرفة ولا دليلًا على صـاحبه، فجوهر الدّين هو الحقّ والخير والهداية، وجوهر الشّـــعر هو التّخيّل وإيهام المتلقّي ومحاولة تحريك قواه غير العاقلة وإثارتها(٢)، وهذا ما أشـــار إليه عبد العزيز الجرجانيّ بقوله: "ولكنَّ الأمرين مُتباينان، والدِّين بمعزل عن الشّعر "(٣).

ويتميّز الأدب باختراق الرّاكد والمألوف التّقليديّ وكسـر كلّ ما يُقيّد، فالفنّ يمثّل المجال الأخصـب لممارســة الحريّة، ففي الرّقص تحرّر من قيود الجســد، وفي الفنّ التّشــكيليّ تحرر من قيود المادّة، وفي الشّـــعر والأدب تحرّر من اللّغة التّداوليّة، وبهذا يتجاوز الفنّ بكلّ تجلّياته اللّغويّة والتّصـــويريّة والأدبيّة الفضاء الدّينيّ، لذلك لا يجوز محاسبة الفن على أساس المعيار الأخلاقيّ أو الدّينيّ أو اللّغويّ(٤).

وكان دأب بعض الشّـــعراء والمفكّرين والنّقاد خرق المقدّس وإنزاله عن عرشـــه، ورفع المدنّس وإعلاء قيمتـه، مُتّخـذين اللّامبـالاة والتّمرد مَنهجًـا لهم في التّعـامـل مع الموروث، وذلـك بهـدف "تقليص المسافة المهولة بين (المُقدّس –المُحرّم) بأنواعه من جهة، و(الإنسان –الحريّة) من جهة أخرى، متوسّلين في كلّ ذلك أساليبَ وأشكالًا مُتعدّدةً، فالفن سعي مُتواصل في سبيل ارتياد آفاق مجهولة من أجل اجتراح

---

(١) يُنظر: بوقفة، عبد المالك، **الشّـــعر –الدّين –الأخلاق الماهيّة العلاقة والوظيفية–قراءة في التّراث**، مجلة ميلاف للبحوث والدّراســات، العدد الأوّل، ٢٠١٥م، ١٢٨–١٢٩.

(٢) يُنظر: فضل، السّيد، **تُراثنا النّقديّ دراسة في كتاب الوساطة للقاضي الجرجاني**، ٢٦–٢٧.

(٣) **الوساطة بين المتنبي وخصومه**،٦٤.

(٤) يُنظر: حامد، نصر، **التّجديد والتّحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير**، ٩١–٩٤.

طرائق تعبيريّة ومعانٍ وصورٍ ودلالاتٍ جديدة"[١]، فالمقدّسات والأفكار الموروثة أصبحت في حِقبة معيّنة بمنزلة قيود تكبّل الإنسان المُبدع، والإبداع يُخلق من رحم الحريّة.

أمّا بواعث تجريح المقدّس وتدنيسه بعامّة فمتنوّعةٌ، منها: **تبنّي نظريّة فصل الدّين عن الآداب والفِكر** على أساس أنَّ الثّقافة الدّينيّة قائمة على إيمان الفرد بمجموعة من الغيبيّات وارتكازها على الطّاعة لا الحريّة والتّلقين، فالأديب فنّان فوق سُلطة الدّين، كذلك **الفَهم الخاطئ لحريّة الإبداع** ورفع لواء تحطيم كلّ قَيد أيديولوجيّ وثقافيّ، إذ نُقل مفهوم الإبداع من الاقتدار الفنّيّ إلى الاختراق والتّجاوز المُستمر ورفض الماضي، إضافةً إلى **الدّعوة إلى فَهم جديد للدّين** عن طريق تطويعه وجعله دينًا يُساير العصر، وذلك بالتّحرر من أقوال رجال الدّين، أيضًا **حثّ المسؤولين والأمراء والخلفاء على ما يُدعى بحَصانة المُثقّف**، ودعمهم فيما يكتبونه من أفكار على مرّ العصور القديمة والحديثة، وأخيرًا **التّأثّر بنظريات الغرب الأدبيّة والانفتاح الثّقافيّ على الحضارات المتنوّعة**[٢]، وإن كان الكاتب يُنظّر لتجريح المُقدّس في أدب الحداثة، فهذه البواعث تنطبق أيضًا على شعر العصور السّابقة، ومنها شعر العصر العبّاسيّ.

ولم تكن ولادة ظاهرة (تدنيس المقدّس –وتقديس المدُنّس) في الشّعر وليدة اللّحظة، بل جاءت بعد تراكمات تاريخيّة وأدبيّة كانت شعلتها الأولى في العصر الجاهليّ، عندما ارتقت منزلة بعض الشّعراء المتمرّدين على كلّ ما قدّسه الدّين والعرف والمُجتمع، أمثال: امرئ القيس وطرفة بن العبد والشّعراء الصّعاليك، وهذا التّمرّد امتدّت جذوره في كلّ العصور اللّاحقة، ففي العصر الأمويّ ظهر الكُميت بن زيد الأسديّ، والوليد بن يزيد، وحمّاد بن عَجْرَد، ومطيع بن إياس، وغيرهم من الشّعراء الماجنين، ونهضت

---

(١) الصّبح، رائد، **تقديس المُدنس في الشّعر العربيّ المُعاصر**، ٢٦.

(٢) يُنظر: رُستم، محمّد، **أدب الحداثة وتجريح المُقدّس**، ٧-١٤.

الظّاهرة على عوامل عدّة، منها: خلفاء بني أُميّة أنفسهم، والشُّعراء والجواري، والقِيان، ومجالس الخمر وما يدور فيها، والأديرة، وظهور طبقة جديدة في المجتمع من ناحية جنسها وثقافتها، إذ كانت مزجًا بين العرب والأجناس الأخرى الّذين دخلوا تحت راية الإسلام في بداية القرن الثّاني(١).

ويُمثّل العصر العبّاسيّ شعلة التّمرد الأدبيّ، فانقلبت الموازين عند الشّعراء فقدّسوا ما يدنّسه الدّين والمجتمع ودنّسوا ما هو مقدّس، وأحلّوا الحرام وحرّموا الحلال، ومن أهم حاملي لواء هذا التّمرّد بشار بن برد وأبو نواس وأبو تمام، وكان دافع النّزوع إلى التّدنيس رفض السّلطة بكلّ أشكالها، ورفض التّبعيّة للماضي بكلّ تفاصيله وتجلّياته، وخلق حالة شعريّة جديدة واعية بالزّمن الّذي تعيشه، وتخطيطًا لمستقبل أفضل يمثّل حالةً خاصّةً منفصلةً عن الماضي، "فالشّعر تجاوز دائم للعاديّ، والمُشترك، والموروث، فلا يهاب أن يخرق الإجماع"(٢).

ولم ينتهِ هذا الامتداد الرّافض للقديم حتّى العصر الحديث، فظهرت جماعة الدّيوان وأبوللو وجماعة المهجر وصولًا إلى النّهضة المُعاصرة المتمثلة في حركة الشّعر الحرّ التي تزعّمها شعراء من بلاد الرّافدين(٣)، إلّا أنَّ الحالة الشّعريّة الّتي كانت عند أبي نواس وأبي تمّام تمثّل خلخلةً في بنية الثّقافة العربيّة، على عكس التّجربة الشّعريّة الحداثيّة المُعاصرة فهي تمثّل انشراخًا عميقًا عمق الهاوية، وانسلاخًا يكاد أن يكون كُلّيًّا ضمن بنية هذه الثّقافة(٤).

---

(١) يُنظر: بربر، أماني، **الخلاعة والمجون في العصر الأموي (دراسة وتحليل)**، مكتبة المنهل، ٢٠١٠م، ٢٦.

يُنظر: منتظري، آزاده، **قراءة سوسيولوجيّة في تجديد أبي نواس الشّعريّ**، مجلة إضاءات نقديّة، العدد الرّابع والعشرون، كانون الأوّل ٢٠١٦م، ١٠٦.

(٢) أدونيس، أحمد، **الشّعريّة العربيّة**، ٥٥.

(٣) يُنظر: مختارية، صالع، **ابستمولوجية الحداثة الشّعريّة: مُقاربة تحليلية لشعريّة السّياب**، (أطروحة ماجستير)، جامعة السانيا، وهران، ٢٠١٥م، ٣.

(٤) يُنظر: أبو ديب، كمال، **الحداثة السّلطة النّص**، مجلة فصول، العدد الثّالث، إبريل ١٩٨٤م، ٣٨.

وأبو نواس يمثّل حالةً شعريّةً فريدةً من نوعها، وقد أعانه على ذلك سعة الثّقافة، فهو دارس للقرآن والفقه والحديث، ومطالع بالفلسفة والمنطق، وعارف بأيّام العرب ومآثرهم وشعرهم، وكان على اطّلاع واسع بعلوم الحضارات الأخرى، هذا التّنوّع الثّقافيّ أتاح له فضاءً واسعًا من المعرفة وفتح آفاق عقله نحو الكثير من القضايا الجدليّة، وقد انعكس هذا كلّه على شعره، فكان يُجادل ويُناقش تارةً مُتّخذًا من المنطق منهجًا له، ويتمرّد ويرفض ما يأتي به الدّين والمجتمع تارة أخرى قالبًا موازين الأشياء، ويزهد في الدّنيا ويناجي الله عبدًا خاشعًا متذللًا لإله الكون.

وعند تتبّع مسوّغات بروز هذه الظّاهرة في شعره، وجد أنّها متنوّعة وكثيرة، وأهمّ هذه الأسباب: البيئة الحضاريّة الّتي سادت في العصر العبّاسيّ الأوّل، هذه البيئة الّتي جمعت بين الكثير من المُتناقضات، فهذا عصر الإيمان والإلحاد والحكمة، "فإذا أنتَ قرأت الأغاني ظننت أنَّ الحياة كلّها لهو ومجون وإباحة، وإذا قرأت طبقات المحدثين والمتصوّفة خِلْت أنَّ الحياة كلّها دين وورع وتقوى، وتُنصف إذا أنتَ اعتقدت أنَّ الحياة كانت ذات صنوف وألوان"[1]، ففي المدينة العبّاسيّة يوجد مسجدٌ وحانة، وقارئ وزامر، ومتهجّد يرتقب الفجر، ومصطبح في الحدائق، وساهر في تهجّد، وساهر في طرب، وشكّ في الدّين، وإيمان في يقين[2]. وأبو نواس في شعره يشكّل أُنموذجًا للمجتمع العبّاسيّ بتناقضاته ومفارقاته. وكذلك الانفتاح الثّقافيّ، فانتشرت الثّقافة الفارسيّة واليونانيّة والهنديّة وغيرها من الثّقافات الأخرى، إذ شاعت التّرجمة من الفارسيّة واليونانيّة إلى العربيّة، وقد ساد التّرف والإسراف والرّاحة، وظهرت المذاهب الدّينيّة المتنوّعة فاتحةً المجال أمام الحريّة الفكريّة.

---

(١) إسماعيل، عزّالدين، **في الأدب العبّاسي الرّؤيّة والفنّ**، ٢٥١.

(٢) يُنظر: أحمد، أمين، **ضحى الإسلام**،٢٥١.

إضـافةً إلى الظّروف الصّـعبة الّتي كان يعيشـها الموالي –وأبو نواس منهم–، وانتمائه إلى النّزعة الشّـعوبيّة، أدّى ذلك إلى محاولة الشّـاعر الدّؤوبة إظهارَ فضـل الفرس وغيرهم على العرب، والحطّ من شـأنهم وتفضـيل الأمم الأخرى عليهم، فهو "يرفض قيم الحياة العربيّة البدويّة، ويرفض التّعليميّة الدّينيّة وبخاصّـة في شـكلها الأخلاقيّ، ويدعو إلى الحياة المدنيّة وقيمها، وإلى تجاوز هذه التّعليميّة وممارسـة المُحرّم أو الحرام"(١).

أمّا التّحرر الاجتماعيّ فكانت شـعلته في هذا العصـر، إذ انتشـرت حركة اللّهو والمجون، ما أدّى إلى شيوع ظاهرتين أساسيّتين في المجتمع، أثّرتا كثيرًا في الحياة الأدبيّة والشّعريّة، فانتشر الخمر وكانت ظلاله في شـعر الخمريّات، وسـطع نجم الجواري والقِيان فعبّر الشّـعر عنها بالغزل الماجن والإباحيّ(٢)، وبذلك فإنَّ حركة التّجديد الأدبيّ كانت أمرًا حتميًّا تبعًا للظّروف الّتي سادت في العصر العبّاسيّ، فتطوّر الشّعر وجاء ليواكب الازدهار الّذي حصل في مختلف نواحي الحيّاة.

وتبعًا لهذا التّحرر الاجتماعيّ، ظهرت في العصـر العبّاسـيّ جماعةٌ من الظّرفاء والمجّان والمتزندقين، الّذين وجدوا السّـعادة في ممارسـة اللّهو العابث إعلانًا لحرّيّتهم في السّـلوك وفي العقيدة، وكانوا يجاهرون بالقول والفعل، وقد تقبّل المُجتمع سلوكهم وأشعارهم الماجنة في إطار معنى الظّرف، بل أصبح مُحبّبًا عندهم(٣).

ويمتاز النّصّ الشّعريّ النّواسيّ بأنّه فكريّ وتخيليّ، يخترق حقول المعرفة في عصره، وينتج القلق المعرفيّ تجاه الدّين والقيم والأخلاق، وتجاه الله والغيب والحياة الموت، وتجاه مُختلف المشـكلات الّتي

---

(١) أدونيس، أحمد، **الشّعريّة العربيّة**، ٦١–٦٢.

(٢) يُنظر: سـارة، مزياني، فتحية بلخيري، **إرهاصـات الحداثة في الشّـعر العبّاسـي (أبو تمّام أنموذجًا)**، (أطروحة ماجسـتير)، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي،٢٠١٨م، ١١–١٢.

(٣) يُنظر: إسماعيل، عزّالدّين، **في الأدب العبّاسي الرؤية والفن**، ٢٦٢.

يواجهها الإنســان، لأنّه يصــدر عن هاجس الكشــف عن الحقيقة، ومعرفة الذّات والعلم[1]، وقد وصــل الشّـاعر إلى أوج مجونه واستهتاره في عهد الرّشـيد، إذ انتقل من مجرّد وسـيلة للإضـحاك والتّظرّف، إلى مرحلة التّطاول على العقيدة الدّينيّة والتّبجّح بعبارات الكُفر، دون أدنى خوف أو رهبة من السّــلطان[2]، مُتحدّيًا خصومه من الأدباء والعلماء والفقهاء.

(١) يُنظر: أدونيس، أحمد، **الشّعريّة العربيّة**، ٦٩.

(٢) يُنظر: إسماعيل، عزّالدّين، **في الأدب العبّاسي الرّؤية والفن**، ٢٦٨.

الفصل الأوّل- تقديس الشّخصيّات وتدنيسها.

المبحث الأوّل- رجال الدّين.

المبحث الثّاني- الشّيطان.

المبحث الثّالث- السّاقي.

المبحث الرّابع- الأنا والآخر.

المبحث الخامس- المحبوبة.

يُعدُّ أبو نواس شـاعر المُغامرة والخمر والغزل أو شـاعر الحوادث، لذلك ارتكز شـعره على النّزعة الدّراميّة، وكانت مكتملة العناصـر، فتعدّدت الشّـخصـيّات في شـعره وتباينت نواياها، فظهرت ثلاثة أنواع من الشّخصيّات: "شخصيّة المتكلّم والمخاطب والغائب"[(١)]، وشخصيّة المتكلّم غالبًا تتمثّل في أنا الشّاعر، أمّا المُخاطب والمتكلّم فجاءت على النّحو الآتي: شـخصـيّة النّدماء والغلمان وصـاحب الخمّارة والجواري والحبيبات والأصـدقاء والممدوح، وهناك شـخصـيّات فرعيّة، مثل: شـخصـيّة رجال الدّين، والشّـيطان، والصّالحين، وغيرها.

واستندَ الشّاعر إلى الدّراميّة الشّعريّة في تقديس بعض الشّخصيات وتدنيس بعضـها، بناءً على ما في داخله من نزعة لحبّ الخمر والملذّات وكلّ ما يتعلق بها، وكره من يحاول أن يثنيه عن ذلك، وجاء هذا الفصـل ليعالج قضـيّة تقديس الشّـخصـيّات وتدنيسـها في شـعر أبي نواس، مُتناولًا أُنموذجًا من الشّـخصـيّات الّتي أُسـقط عليها التّقديس والتّدنيس، ومنها: شـخصـيّة رجال الدّين، والشّـيطان، وشـارب الخمر، والنّديم والسّاقي والممدوح وأنا الشّاعر والمحبوبة.

المبحث الأوّل- رجال الدّين.

ظهرت في العصـر العبّاسـيّ طائفةٌ من المثقّفين الّذين ترجموا كتبًا لعقائد دينيّة قديمة، مُحاولين دسّ هذه المُعتقدات في الدّين الإسـلاميّ على الرُّغم من أنّها مُنافية لجوهره، أضِـفْ إلى ذلك محاولة عقد الصّـلة بين الدّين والعقل، إذ أراد بعضـهم طرح العقيدة الإسـلاميّة طرحًا فلسـفيًّا، متأثّرين بالفكر اليونانيّ ومنطقه الفلسـفيّ، باذلين الجهد في إسـقاط طريقة رجال الدّين -في الأديان الأخرى- على احتجاجهم

(١) مسبوق، سيد مهدي، شهرام دلشاد، **الحوار في شعر أبي نواس صيغه أنواعه وظائفه- التّحليل الأسلوبيّ والسّرديّ**، مجلة الجمعيّة الإيرانيّة للغة العربيّة وآدابها، العدد الثّامن والثّلاثون، ٢٠١٦م، ١٢.

لأديانهم بالفلسفة والمنطق[١]، وعلى خطاهم أراد أبو نواس أن يطوّع الدّين لدين يُساير العصر، عن طريق التّحرّر من القيود الّتي كان يفرضها رجال الدّين على المجتمع ككل وعلى الشّاعر بخاصّة، "فلا يقف رجال الدّين عثرةً في سبيل الأديب وتطوّر فهمه الدّينيّ، حتى لا يعوقه عائق في تفسير الدّين كما يراه هو"[٢].

ويعمد أبو نواس إلى تدنيس شخصيّةٍ دينيةٍ واجتماعيّةٍ ذات مكانة مرموقة في المجتمع الإسلاميّ، فيقول في شخصيّة الشّيخ[٣]:

طَرِبَ الشَّيخُ فَغَنَّى وَاصْطَبَحْ ... مِن عُقارٍ تُنْهِبُ الهَمَّ الفَرَحْ

أَخَذتْ من كُلِّ شيءٍ لوْنَها ... فَهيَ في ناجودِها قَوسُ قُزَحْ

شيخُ لَذّاتٍ نَقِيٌّ عِرْضُهُ ... تَحْسُنُ الأشعار فيهِ والمِدَحْ

لا تَراهُ الدَّهْرَ إلّا ثَمِلًا ... بينَ إبريقٍ، وزِقٍّ، وقَدَحْ

يفتتح الشّاعر نصّه الشّعريّ بمفارقة صادمة (طَرب الشّيخ)، مُعلنًا ثورةً وتدنيسًا لشخصيّة الشّيخ المعروفة في المجتمع الإسلاميّ بالوقار والجدّيّة والعفّة والتّقوى، وما يرتبط بهذا اللّقب من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وجعلها شخصيّةً مليئةً بالحركة، فهذا الشّيخ يتمايل طربًا لشدّة نشوته بالخمر، بعد ذلك يرسم لوحةً حيويّةً تُصوِّرُ الحالة المزاجيّة والنّفسيّة الّتي يعيشها الشّيخ الثّمل، عن طريق تفعيل عنصر الصّوت في النّصّ، مُستخدمًا الفعل الماضي (غنّى) للدّلالة على مدى الانسجام والسّعادة، فبدلًا من ترتيل الشّيخ القرآنَ تراه يصدح بالغناء، مستبدلًا بقلمه قدحًا من الخمر.

---

(١) يُنظر: إسماعيل، عزّالدّين، **في الأدب العبّاسي الرّؤية والفن**، ١٩١.

(٢) رستم، محمّد، **أدب الحداثة وتجريح المُقدّس**، ٨.

(٣) **الدّيوان**، ٩٩.

وهذه الصّورة الضّديّة مُتمثّلة في جانبين: الجانب الأوّل: صورة الشّيخ المُقدّسة المحفورة باللّاوعي الجمعيّ، والجانب الآخر صورة الشّيخ اللّاهي المطروحة في النّص، ولإقناع المُتلقّي بأنَّ الأمر واقع لا محالة، عَمد إلى تَكرار الفعل الماضي مُتتاليًا في صدر البيت الأوّل (طَرِبَ –فغنّى –اصطبحَ)، وبهذا يُزيل الشّك والرّفض.

وأضفى الشّاعر ألوانًا زاهيةً تمثّل انعكاسًا لتأثير لون الخمر في نفس شاربها، فاصطبغت صورة الخمر بألوان الطّبيعة كلّها، مُشكّلةً تمازج ألوان مُشعّة ومُبهجة في الوقت نفسه، فهي ذات قوّة فاعلة مستمرّة تسلب الهمّ سلبًا، وتَهبُ السّعادة السّرمديّة له. وجاء البيت الثّالث بمنزلة جملة مُعترضة، إذ قدّم حبّ الشّيخ للملذّات (شيخُ لذّات)، على عفّته وحسن أخلاقه، وكان ذلك لمحةً سريعةً وخاطفةً لا تمثّل حجرًا أساسيًّا في معالم الشّخصيّة المرسومة.

وجمع الشّاعر بين شيئين مُتباينين: أوّلهما: غرق الإنسان في الملذّات وحياة اللّهو، وثانيهما: الأخلاق ونقاء العِرض، واختتمت المقطوعة بأسلوب الشّرط المقترن بأداة النّفي (لا تراه الدّهر)، ليأتي بعدها جواب الشّرط مليئًا بعبارات تحيط جلسة الشّيخ الثّمل بالخمر والطّرب بدلًا من الكتب والتلاميذ.

ويقول في نصٍّ آخر[1]:

يا ابنةَ الشّيخ اصْبحينَا ... ما الّذي تنتَظرينَا!

قَدْ جَرى في عودكِ الماءُ؛ ... فأجْرِي الخَمْرَ فِينا

إنّما نشربُ منها ... فاعْلَمي ذاكَ يَقِينَا

يُقحمُ الشّاعر في النّصّ السّابق شخصيّة (ابنة الشّيخ) في عالم الخمّارات، ويجعلها ساقيةً تسقيه وأصحابه الخمر صباحًا، "فهي السّاقية، وهي ابنة التّراث الأخلاقيّ، فهي تحمل توتّرًا حادًّا لانتسابها إلى

(١) الدّيوان، ٤٢.

هذين العالمين النّقيضين، وهي لا تشكّل توسّطًا بين الأنا والآخر، بل تشكِّل انتهاكًا من جانب الأنا لقيم الآخر"[١]، وباستخدام رمزيّة ابنة الشّيخ يُدنّس الشّاعر كلّ ما يرتبط بالتّراث الدّينيّ، ويقيم علاقةً مُخلخلةً بين المُجتمع والطّبقة الّتي تتصدّر الدّين والأخلاق.

وظهرت طائفة من الفقهاء في العصر العبّاسيّ تتصدّر مواجهة أيّ تهديد للعقيدة أو للقيم أو للمبادئ الإسلاميّة، بإمكانه أن يهزّ القناعات الفكريّة والدّينيّة للفرد والمجتمع المسلم[٢]، وفي حوار مُغاير مع فقيهٍ يقول[٣]:

قُل للعذولِ بحانةِ الخمّارِ ... والشُّرْبُ عندَ فصاحةِ الأوْتارِ

إني قصدْتُ إلى فقيهٍ عالمٍ ... مُتنسِّكٍ، حَبْرٍ من الأحْبارِ

مُتعمِّقٍ في دينه، مُتَفَقِّهٍ ... مُتبصّرٍ في العلمِ والأخبارِ

قلتُ: النَّبيذ تُحلُّهُ؟ فأجاب: لا ... إلّا عُقارًا تَرْتمي بِشرارِ

قلتُ: الصّلاة؟ فقال: فرضٌ واجبٌ ... صلّ الصّلاة، وبتْ حليفَ عُقارِ

يُعلن الشّاعر ثورته وتمرّده على الدّين ورجاله، فاختار شخصيَّة العالم الفقيه، ووسمه بصفات دينيّة شتّى تعزّز الثّقة عند المتلقّي (عالمٍ –مُتنسّكٍ –مُتعمّق في دينه –متفقّهٍ –متبصرٍ)، وتَوَّجها باستخدام أسلوب التّوكيد (إني قصدْتُ إلى فقيهٍ عالمٍ)، وانتقاه يهوديًّا يُفتي في أمور الدّين الإسلاميّ (حَبرٍ من الأحبار)، وفي ذلك دعوة مفادها أنَّ الدّين إنسانيّ لا يقتصر على الفرائض والشّرائع، "الدّين

---

(١) أبو ديب، كمال، **جدليّة الخفاء والتّجلي دَراسات بنيويّة في الشِّعر**،١٧٣.

(٢) يُنظر: سجاني، سهيلة، محمّد نور، **دور الفقهاء والأدباء في مواجهة مهددات الأمن الفكريّ في العصر العبّاسيّ الأوّل(١٣٢هـ–٢٣٢هـ)**، مجلّة الدّراسات الإسلاميّة والإنسانيّة، العدد الثّاني، المُجلد الأوّل، ٢٠٢١م، ٢٢٩.

(٣) **الدّيوان**، ١٦٤.

عبادة الإنسانيّة والعقل"[١]، لهذا لا يُهمّ كون الفقيه مسلمًا أو يهوديًّا أو مسيحيًّا أو حتّى بوذيًّا، إنّما المُهمّ إيجاد مُسوّغات تُحلّ له شرب الخمر.

واستخدم الشّاعر أسلوب الحوار القوليّ الاستفهاميّ تعبيرًا فكريًّا نقل بواسطته أفكاره المُتهاونة في أداء فرائض الدّين الإسلاميّ وما يحثّ عليه من أخلاق (الصّلاة –والصّيام –والصّدقة –والحجّ –والصّدق –والأمانة[٢])، بطريقة مثيرة، وذلك باستخدام أدوات الحجاج المنطقيّ، مُشكِّلًا دينًا جديدًا يُناسب أهواءه وطريقة عيشه، وجاء الحوار بين طرفين: أنا الشّاعر، والآخر الفقيه، وطغى استخدام فعل الأمر الّذي يفيد الالتماس على لسان الفقيه (قُلْ –صلّ –بتْ –اجمع –فاقضه)، بانيًا جسرًا متينًا أعمدته الثّقة والجزم بصحّة ما يفتي به. وفي صدر الأبيات الحواريّة الأولى يقول الفقيه ما يُحبّ المتلقّي سماعه (قلتُ: النَّبيذ تُحلُّهُ؟ فأجاب: لا –قلتُ: الصّلاة؟ فقال: فرضٌ واجبٌ)، ثمّ بعدَ ذلك يُدخله في حالةٍ من الصّدمة عن طريق تطويع هذه الفرائض لما يصبّ في مصلحة الإنسان اللّاهي. وبناءً على ذلك دنّس الشّاعر في النّصّ السّابق مكانة الفقيه الثّقة، وحطّ من قُدسيّة الفرائض الدّينيّة، وبطريقة خفيّة قدّس أهواءه وشهواته.

وكذلك استهزأ بالنُّساك قائلًا[٣]:

---

(١) رستم، محمّد، **أدب الحداثة وتجريح المقدّس**، ٥.

(٢) ورد هذا في باقي أبيات القصيدة. يُنظر: **الدّيوان**، ١٦٤–١٦٥.

(٣) **نفسه**، ٢٤٥.

خلعْتُ مُجونِي فاســـترحْتُ من العذْلِ وكنــتُ ومَــا بي، والتّمــاجنُ من مثلي

أيا ابْن أبانٍ هل ســـمعْتَ بفاسِـــقٍ يُعَدُّ من النُّســـاكِ فيمنْ مضَـــى قبلي

ألم ترَ أنّي حينَ أَغْـدُو مُســـبِّحًـا بِسَـــمْـتِ أبي ذرٍّ وقلْـبِ أبي جهـلِ

وأخْشَـــعُ في نَفْسِـــي وأخْفِضُ ناظِري وســـجَّادتِي في الوجهِ كالدّرهمِ المَطْلِي

أؤمُّ فـقـيـهًـا لـيـس رأيـي بِـفـقْـهِـهِ ولكنْ لربِّ المردِ مجتمع الشَّـــمْـلِ

ويُظهر الشّــاعر الإيمان إلّا أنّه يُبطن الكفر والعداء للإســلام، فعزف عن مجونه عزوفًا شـكليًّا وإجباريًّا بهدف التّخلّص من لوم لائميه، ففعْلُ الخلع أقوى من فعل النّزع، ويسـخر من كونه ناسـكًا على الرُّغم من فسقه، فتسبيحه شكليّ يأخذ هيئة الصّـحابيّ الزّاهد أبي ذرّ الغفاري (بسمت أبي ذرّ)، إلّا أنّه خالٍ من الإيمان القلبيّ، فأشار إليه بـــ(قلب أبي جهل)، فهو يميل إلى المجون أكثر من ميله إلى التّقوى والورع، كما أنّه يؤدّي الصّلاة أداءً حركيًّا، فأثر السّجود في وجهه زائف، فاختار الدّرهم المطليّ استهزاءً، فلبس الشّاعر قناع الإيمان وظهر ذلك في سيمياء صيغة اسم المفعول (مَطلي). فيكون قد دنّس التّسبيح والسّجود وقدّس جحود قلب أبي جهل.

وقد انتشـرت دور النّصـارى في العصـر العبّاسـيّ في بغداد في جانبيها الغربيّ (الكرخ) والشّـرقيّ (الرّصـــافة)، فلا يكون الدّير في المُصَـــر بل يكون بعيدًا عن ضـــوضـــاء المدينة، فوُجدت الدّور في الصّــحاري ورؤوس الجبال، وبُنيت في مواضــع النّزهة حيث الشّــجر والرّياض، فشــملت الحانات، فهي بمنزلة محطّة اسـتراحة، يعرج المُسـافرون والخارجون للصّـيد والنّزهة إليها، وكان الشّـعراء يجلسـون فيها

على سجيّتهم، لِمَا عُرف به الرّهبان من لُطف وكرم الضّيافة، ولا سيَّما تقديم الخمر المُعتّق للزّائرين[١]، فيقول الشّاعر في وصف راهب في دير الأُكيراح بالحيرة[٢]:

دعِ البساتينَ من وردٍ، وتُفّاحِ ... واعدِلْ-هُديتَ- إلى ذاتِ الأُكيراحِ

اعدِلْ إلى نَفَرٍ، دَقَّتْ شخوصُهُم ... من العِبادَةِ، إلى نِضْوَ أشباحِ

يا طِيبَهُمْ، وعَتِيقُ الرّاحِ تُحْفَتُهمْ ... بكلّ نوعٍ من الطّاساتِ رَحْرَاحِ

يَسْقيكَها مُدْمَجُ الخَصْرَينِ، ذو هَيَفٍ، ... أخو مدراعِ صوفٍ فوقَ أَمْساحِ

دنّس أبو نواس شخصيّة الرّاهب بقصر عمله على سقاية الخمر، وإفراغه من كلّ عمل دينيّ أو روحيّ، فرسمه بصورة حسيّة خالصة، واصفًا جماله الجسديّ، فالخصر دقيق والبطن مضمر، ورمز عنه بما يرتديه من ثياب (أمساح)، فهو يلبس ملابس الرّهبان السّوداء[٣]، مكوّنًا صورةً لونيّةً لها أبعاد دلاليّة، "فهو رجل دين يلبس الأمساح السّوداء الّتي تمتصّ هموم الشّاربين وأحزانهم وذنوبهم وتستوعبها، وهو قبلتهم في المعرفة والإخفاء والامتصاص"[٤].

وبذلك فإنَّ أبا نواس قد شكّل صورةً مُغايرةً للصورة التّقليديّة للفقهاء ورجال الدّين، إذ جعلهم ينطقون بأحكام مُخالفة للشرع، إلّا أنّها مُناسبة لنمط الحياة الّذي يعيشه الإنسان اللّاهي، فدنّس الرّمزيّة الّتي يمثّلها رجل الدّين في المجتمع المُحافظ، مُقدّسًا مسرحيّته الخمريّة وما يتّصل بها، كما جرّد الرّاهب من وظائفه الدّينيّة وقصره على تقديم الخمر له ولأصدقائه، أمّا رجل الدّين اليهوديّ (الحاخام) فلم يُذكر في مواضع تقديس أو تدنيس.

---

(١) يُنظر: الأصفهاني، **الدّيارات**، ١٣-١٦.

(٢) **الدّيوان**، ١٠٩.

(٣) يُنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة(مسح).

(٤) النتشة، أحلام، **صورة الساقي في خمريات النواسي**، (أطروحة ماجستير)، جامعة الخليل، الخليل،٢٠١٣م، ٧.

المبحث الثّاني- الشّيطان.

تدعو الشّرائع السّماويّة إلى وحدانيّة الله وخيره وعدله، وتعزو الشّر إلى الشّيطان، فهو شخصيّة ماورائيّة كُبرى ذات أصل سماويّ، وهو ليس أزليًّا بل مخلوقٌ من قِبَل الله الّذي أعطاه الحريّة مُنذ البَدء، فقام وبكلّ وعي وحريّة برفض التّبعيّة لخالقه والاستقلال عنه، وأدّى الشّيطان دور المُعارض والمُناقض لإرادة الله، فعمل على إفساد الخلق وخصوصًا الإنسان الّذي هو مركز الخليقة وسيّد الأرض[١]. والمعيار في تحديد درجة قدسيّة الشّخصيّة هو تأثير فعلها في المحيط العامّ للإنسان[٢]، وبذلك يمثّل الشّيطان الجانب المُدنّس، لما له من تأثير سلبيّ في المجتمع الإنسانيّ، فهو عدوّ الإنسان الأوّل الّذي يُضلّه عن طريق الحقّ.

والشّاعر مُدرك أنَّ الشّيطان يُزيّن له المعاصي ويغويه باتّباع شهواته، على الرُّغم من سعادته بهذا الإغواء، فوسمه في شعره بصفات عدّة، منها: الخُبث والعلم والحيلة والظّرف، وورد تقديس الشّيطان في شعر أبي نواس في مواضع عدّة، فيقول في قصيدة (طاعة إبليس)[٣]:

يا ليلةً طَلعتْ بالسَّعْدِ أنْجُمُها ... فباتَ يفتِكُ بالسّكرانِ سكرانُ

بِتنا نَدِينُ لإبليسٍ بطاعَتِهِ ... حتّى نَعَى اللّيْلَ بالنّاقوسِ رُهْبَانُ

فيجسّد الشّاعر انفعالاته الدّاخليّة باستخدام أسلوب النّداء (يا ليلةً)، كاشفًا مدى السّعادة الّتي أضافتها الخمر على ليلته، ويشكّل صورةً ضوئيّةً مقتبسةً من مصادر الكون الضّوئيّة (النّجوم)، ما يمدّ النّصّ الشّعريّ بشعاع من الضّوء يُضفي عليه بُعدًا جماليًّا رائقًا، وتظهر الحركة الأفقيّة المُتتابعة في الأبيات بالفعل المُضارع (يفتكُ)، كذلك فإنّ تَكرار الصّفة المُشبّهة باسم الفاعل (بالسّكران سكران)،

---

(١) يُنظر: السّواح، فراس، **الرّحمن والشّيطان**، ٤.

(٢) يُنظر: كايوا، روجيه، **الإنسان والمقدّس**، ٣٧.

(٣) **الدّيوان**، ١١٣.

يُضـفي لمحةً من المُبالغة والفاعليّة على جوّ السّـكر الّذي سـاد في المكان، وكأنّ هناك حالة من القتال المعنويّ السّرمديّ بين السّكرة والسّكرة الّتي تمثّل إكسير حياة وسعادة، لا يريد شاربها الصّحوة منه.

والشّـاعر اتّخذ من الإبليسـيّة نهجًا، فأفشـى بالطّاعة المُطلقة لدين إبليس كأنّه خالقه وإلهه، فليلة الشّاعر مليئة بالملذّات والخمر، وأينما ذُكر الخمر وُجد إبليس وإغواؤه، واستمرّ هذا الإذعان طوال اللّيل، إلى أن قُرعت أجراس الكنائس صَباحًا.

ويقول في معنى الطّاعة لإبليس(١):

وحَبَّـذا حـانـةٌ بـالـكَرْخِ تـجْـمـعُنَـا ... نطيعُ فيهـا بشُـرْبِ الخَمْرِ إبْليسَـا

ويقول في حوارٍ له مع إبليس(٢):

دعـوتُ إبـلـيـسَ ثُـمّ قـلـتُ لَـهُ: ... "قَـدْ أعْجَزتْنـي مـذاهـبُ الـحِيَـلِ

حَـبْـلـي، وحـبْـلُ الّـذي كَـلِـفْـتُ بـه ... عـلـى تَـدانـيـهِ غـيْـرُ مـتَّصِـلِ

فـردَّهُ الشَّـيْـخُ عـن صُـعُـوبَـتِـهِ ... وصـارَ قـوّادَنَـا ولـم يَـزلِ

فالدّعاء عبادة يتوجّه بها العبد إلى الله، ولا يجوز أن يصـرفها الإنسـان لغيره، وفيما سـبق يتوجّه الشّاعر لإبليس بالطّلب والدّعاء، فتراه يُعلي من مكانته ويقدّسه، فهو عنده الشّيخ الّذي يرعاه، وهو المثل الأعلى الّذي يجب اتّباعه، فهو مطيع له طاعةً عمياء، وكأنّ أبا نواس التّلميذُ والشّيطانَ المُعلّمُ والقائدُ.

---

(١) **الدّيوان**، ١٦٦.

(٢) **نفسه**، ١٢٧.

ويشكو في قصيدة فراق من يحبّ، فيقول[1]:

لمّـا جَفـانـي الـحبيـبُ، وامْتَنَعَـتْ ... عَنّـي الـرّسـالاتُ مـنْـهُ والـخَـبَـرُ

دعـوتُ إبـلـيـسَ، ثـمَّ قـلْـتُ لـه ... فـي خـلْـوةٍ، والـدُّمُـوعُ تَـنْـهَـمِـرُ

أمـا تَـرى كـيْـفَ قـد بُـلـيـتُ، وقـد ... أقْـرحَ جـفْـنِـي الـبـكـاءُ والسَّـهـرُ

إنْ أنْـتَ لـمْ تُـلْـقِ لـي الـمـودَّةَ فـي ... صَـدْرِ حـبـيـبـي، وأنـتَ مُـقْـتَـدِرُ

لا قُـلـتُ شِـعـرًا، ولا سـمعْـتُ غِنًـا ... ولا جَرى فـي مفَـاصِـلـي السّـكـرُ

ولا أزالُ الـقـرآنُ... أدرُسُـه ... أرُوحُ فـي درسِـهِ وأبْـتَـكِـرُ

وألـزَمُ الصَّـوْمَ، والصَّـلاةَ، وَلا ... أزالُ-دهْـرِي- بـالـخـيْـرِ أَأْتَـمِـرُ

فـمـا مَضَـتْ بـعـدَ ذاكَ ثـالِـثـةٌ ... حـتّـى أتَـانِـي الـحَـبـيـبُ يَـعْـتَـذِرُ

فعندما اشتدّ على الشّاعر العاشق ما يُعانيه من هجر الحبيب وانقطاع أخباره ومراسلاته، توجّه إلى إبليس شاكيًا مُبتهلًا والدّموع تنهمر من عينيه حُزنًا، آمِلًا استعطافه وكسب رأفته ورحمته، وجاءت شكواه مُغلّفةً بأسلوب الاستفهام التّقريريّ (أما ترى كيفَ قد بُليتُ)، مؤكّدًا معاناته باستخدام حرف التّحقيق (قد) وتكراره مُتتاليًا مرّتين (قد بُليت –قد أقرحَ)، ومن الملاحظ أنّ المقطوعة السّابقة بدأت بصوت خافت وهامس يُناسب حالة الشّاعر النّفسيّة، فهو يشكو ويئنّ.

وأخذت نبرة الحديث في العلوّ تدريجيًّا عن طريق تضمينه معاني الوعيد والتّهديد، مُستعينًا بأسلوب الشّرط (إن أنتَ لم تُلقِ لي المودّة) أداةً من أدوات الضّغط، مُراوحًا بين التّرغيب والتّرهيب، فالتّرغيب عندما نعت إبليس بصفة (مُقتدر)، وهذه من الصّفات الّتي يختصّ بها الله –سبحانه وتعالى– ويحاول

(١) الدّيوان، ٢٤٣

إبليس منازعته فيها، والتّرهيب تجلّى في جواب الشّرط الّذي جاء بإشارات التّحدي، وكرّر أسلوب النّفي ثلاث مرّات في البيت الواحد دلالة على العصيان بترك كلّ الملذّات (لا قلتُ شعرًا –ولا سمعت غنًا –ولا جرى في مفاصلي السّكر)، وانكبابه نحو العبادات وحبّ الخير، فالشّاعر ليس لحظيًّا بإنذاره، إذ جاء بالأفعال المُضارعة الدّالة على الدّيمومة والاستمراريّة (أدرسه –أروحُ –أبتكِرُ –ألزمُ –أأتمرُ)، وقد رسم نهاية مأساته بسرعة استجابة إبليس لدعائه، فانتصر في تحقيق رغبته وعودة المحبوبة إليه مُعتذرةً، وبذلك يكون قد أنزل إبليس منزلة الله تعالى بالاستعانة والقدرة.

ويقول في المعنى نفسه، طالبًا من إبليس أن يكفّ عنه عذّاله[1]:

دَعوْتُ إبْليسَ، ثمّ قلتُ له: لا تسْقِ هذا الشَّرابَ عُذَّالِي

ويقول في معنى الاستعانة بإبليس الظّريف[2]:

لَمْ يَرْضَ إبليسُ الظّريفُ فِعالَنا حتّى أَعَانَ فسَادَنا بفَسادِ

أكثر أبو نواس من ذكر الشّيطان في شعره، فألبسهُ عباءة التّقديس والوقار وأنزلهُ منزلة الإله، وكان صديقه في لياليه الدّاعرة وقائده في أيّامه السّاهرة، إذ جمّل له طريق الحرام ورغّبه فيه، وبهذا أثبطَ الأنا الأعلى عنده، "إنَّ شيطان أبي نواس هو الشّيطان الّذي يريده أبو نواس، أو هو الشّيطان الّذي يلزم أبا نواس"[3]. ولعلّ الشّاعر أقام ثورةً على ذاته وما يحمله من قيم ومبادئ تربّى عليها، نوعًا من أنواع التّمرّد على البيئة الأسريّة والاجتماعيّة الّتي عاشها.

---

(١) **الدّيوان**،١٢٤.

(٢) **نفسه**، ٧٩.

(٣) العقاد، عبّاس، **أبو نواس**، ٨٧.

المبحث الثَّالث- السّاقي.

ويحتلّ السّاقي مكانةً جوهريةً في خمريّات الشّاعر، فقد اتّكأ عليه في رسم لوحته الخمريّة النّابضة بالحياة واللّذة، وتحمل صورة السّاقي أبعادًا غنيّةً بالجمال والحضارة والتّدلّل، تُعين مرتادي مجلس الشّرب على التّمسك بالمكان وإطالة مكثهم فيه(١)، فاعتمد في وصفه على بُعدين: بُعد معنويّ، وبُعد جنسيّ، ويبدو أنَّ السّقاة حظوا بمكانة عالية في نفسه، فتراه يتغزّل بهم ويصفهم بأجمل الأوصاف وأبهاها، فهم تعدَّوا كونهم مجرّد خادمين على الشّاربين، إنّما أثّروا في نفسيّة الشّارب وقلبه، وقد عني أبو نواس بالسّقاة حدّ التّقديس، وكان ذلك بعقد الصّلة بينهم وبين الأجرام السّماويّة من جهة، والرّموز الدينيّة من جهة أخرى.

إنّ كلّ الأفعال الديّنيّة القديمة عند السّاميين لها تجسيد ماديّ، يرتكز في مجمله على عبادة المحسوسات، مثل: الأجرام السّماويّة على أساس أنّها المُدبرة لهذا العالم، ويتكوّن الثّالوث الكوكبيّ المُقدّس من الشّمس والقمر وكوكب الزّهرة(٢)، وكلّ واحد منها يُمثّل رمزيات ميثولوجيّة اعتقدها النّاس وقدّسها في قديم الزّمان، والشّاعر في رسم صوره البصريّة للساقي نهل من معجم السّماء، فيقول(٣):

وغادةٍ هاروت في طرفها ... والشّمسُ في قَرْقَرِها جانحهْ

تسْتقْدحُ العُودَ بأطرافها ... ونغمة في كبدي قادِحهْ

فرسم الشّاعر ملامح السّاقية الشّابة والنّاعمة، وأضفى عليها سيمياء من القداسة السّماويّة الّتي تُظهر مكنوناتها الجماليّة، مُستخدمًا رمزيّة (هاروت) وما تحيله هذه الرّمزيّة على ملائكة السّماء، ففي

---

(١) ينظر: عزام، محمود، مصطفى الدّهون، **صورة السّاقي في الشّعر العبّاسيّ**، مجلة دراسات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، العدد الأوّل، المجلد السّادس والأربعون، ٢٠١٩م، ٢١٨.

(٢) يُنظر: الحوت، محمود، **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، ٩١. سميث، روبرتسن، **محاضرات في ديانة السّاميين**، ٨٩-٩١.

(٣) **الدّيوان**، ٣٣.

طرفها سحرٌ يخطف الأبصار والأفئدة، أمّا الوجه فربطه بالشّمس راسمًا صورةً بصريّةً ضوئيّةً تُبرز مدى الوضـــاءة والنّقاء والنّور الّذي ينبعث منها، وما تُضـــفيه هذه الصّـــورة على الإنســـان من طُمأنينة، فالحضارات القديمة اليونانيّة والرّومانيّة قدّست الشّمس ونصّبت لها إله هليوس[١]، كذلك المُتأمّل لصور السّيد المسيح ومريم العذراء والأنبياء والقديسين في الموروث المسيحيّ، يجدها غالبًا ملتحفةً بالشّمس الذّهبيّة، فهي "رمز للقداسة الّتي تنبعث من النّور الإلهيّ، ومن أشعّة الشّمس واللّون الأصفر الذّهبيّ، إلى المجد السّماويّ الّذي رمز لجسد الإله"[٢] ﴿**أنا هو نور العالم من يتبعني فلا يمشي في الظّلمة بل يكون له نور الحياة**﴾[٣].

وكذلك ربط الشّاعر وصف السّاقي بالقمر، فيقول[٤]:

يُديرُهَا قمرٌ في طرفه حَوَرٌ كأنّما اشْتُقَّ منه سحرُ هاروتِ

يحيل النّصّ المتلقّي على القمر وما يحمله من دلالات مقدّسة في تاريخ الشّعوب القديمة، فهو "سيّد الكواكب السّيّارة"[٥]، وعند العرب "بنات الله الثّلاث مَناة واللّات والعُزّى، إنّما هي آلهة القمر، فمَناة القمر المُظلم، واللّات القمر المنير، والعُزّى الاثنان معًا"[٦]، ومن القمر تنبعث إشعاعات من أنوار الطّمأنينة الّتي يبحث الشّاعر عنها في رحلة حياته، فالسّاقي بجماله القمريّ يصرفه عن همومه النّفسيّة ولوم عذاله، ما يجعله يعيش في استقرار وراحة. ولم يكتفِ بوصف الكل (الوجه)، فينتقل من الكلّ إلى

---

(١) يُنظر: الصّاوي، سماح، **تصوير هالة النّور في الفن القبطي القديم**، مجلة دراسات في آثار الوطن العربي، العدد الثّاني عشر، جامعة دمنهور، مصر، (دون تاريخ)، ٥٢١.

(٢) **نفسه**، ٥٢٨.

(٣) **إنجيل يوحنّا**، ١٢\٨.

(٤) **الدّيوان**،٥١.

(٥) الحوت، محمود، **في طريق المثيولوجيا عند العرب**، ٩٥.

(٦) **نفسه**، ٩٧.

الجزء واصـفًا لغة العيون السّـاحرة ونظراتها المشـحونة الّتي تنقل الإنسـان من عالمه الواقعيّ إلى عالم الخيال.

وكذلك فإنّ مُحيّا السّاقي يُحاكي صورة الصّنم المعبود، فيقول[1]:

نـراهُ قـمـرًا يـجْـلـو الـ ـدُّجَى قـد فَـتَـنَ الـنّـاسَـا

يُـحـاكـي الصّـنـمَ الـمـعـبُـو ـدَ والـغُصْـنَ إذا مَـاسَـا

ويرسم الشّاعر في وصفه الحسّي للسّاقي صورةً قريبةً من النّموذج الجماليّ المثاليّ، فيقول[2]:

يسْـقِيكَها أحورُ العينين، ذو صُـدُعٍ مُشـمِّرٌ، بِمَزاجِ الرّاحِ قَـدْ حَـذِقَـا

مـا البـدرُ أحسـنُ منـه حين تنظرهُ سـبحـان ربي لقـد سـوَّاهُ إذ خلقَـا

لا شـيءَ أحسـن منه حين تبْصـرهُ كـأنّـه من جِنـانِ الخُلْـدِ قـد سُـرِقَـا

بدأ الشّـاعر في وصـف جمال العينين وما فيهما من تضـاد لونيّ، فالعين الحوراء تجمع بين لونين متناقضـين هما (الأبيض والأسـود)، والسّـاقي إلى جانب جماله فهو متقن عملَه حاذق فيه، وقرن جماله بالبدر بل يزيد عليه بهاءً باسـتخدام أسـلوب النّفي الاسـتنكاريّ (ما البدرُ أحسـن منه)، مُحتجًّا بالأدلة والبراهين على كمال الحالة الجماليّة عنده، فجماله لا مثيل له في الأرض، وإنّما مسـتمد من الفردوس. وبذلك وضع الشّاعر السّاقي في مكانٍ عالٍ مقدّسٍ لا يستطيع أحد بلوغه، فعندما ربطه بالبدر الّذي يُمثّل اكتمال القمر، أضفى عليه حالةً من الكمال المعنويّ والحسّيّ.

---

(١) **الدّيوان**، ١٧٥.

(٢) **نفسه**، ٨٧.

كما ربط الفتية بالكواكب، فيقول[1]:

وفتيــةٍ كمصـــــابيح الــدُّجَى غُرَرٍ ... شُـــمِّ الأنوفِ، من الصّـــيدِ المَصَـــاليتِ

صــالُوا على الدّهْرِ باللّهو الّذي وصَـلُوا ... فـلـيـس حَـبْـلُـهُـمُ مـنــهُ بـمـبْـتُـوتِ

دار الزّمــانُ بــأفلاكِ السّـــعُودِ لـهمْ ... وعَــاجَ يحنُو عليهمْ عــاطفَ اللّيــتِ

جمع النّصّ السّــابق بين مُتناقضــين هما: النّور(المصــابيح)، والظّلام (الدُّجى)، ففي المســيحيّة "عالم النّور هو عالم الله"[2]، وفي الإســلام ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[3]، والإشــارة هنا إلى أنَّ عالم السُّقاة والخمر يُخرج الشّاعر من الظُّلمات إلى النّور، أي من القداسة إلى الدّناسة. كذلك تعقد صلة في تناقض عوالم نفس الشّـــاعر، فحياته داخل الحانة تمثل الهُدى والنّور (القداســـة)، أمّا خارجها فيمثّلها الظّلام والكآبة (الدّناسة)، ويؤكّد هذا الضّياء بوصف السّاقي بِــ(غُررٍ)، فيُخيَّل للمتلقّي كوكبٌ تنبعثُ منه إشعاعات نوريّة تنشر في المكان بهجةً وطمأنينةً. وقد منح السُّقاة قدرات خارقة لا يقوى عليها الإنسان العاديّ، فأســـبغ عليهم طاقةً إلهيةً تتمثّل في ســـلطانهم على الدّهر والزّمان، وقدرتهم على تطويعه كما يشاؤون، وفي هذا تقديس جليّ.

ويقول في وصف محمّد بن سَيَّار بن يعقوب أحد القِيان[4]:

يــا ظَـبْـيَ يــا ابْـنَ ســـــيَّـارِ ... وزيْـــنَ صَـــــفِّ الـــقِـــيـــانِ

خُـلِـقْـتَ فــي الـحُسْـــنِ فـردًا ... فـــمَـــا لِـــحُسْـــنِـــكَ ثـــانِ

كـــأنَّـــمـــا أنْـــتَ شـــــيءٌ ... حَـــوى جـمـيـعَ الـمـعـانـي

---

(١) **الدّيوان**، ٤٩-٥٠.

(٢) المسكين، متّى، **في اللاهوت ألقاب المسيح**، ٢٤.

(٣) **سورة النّور**، آية٣٥.

(٤) **الدّيوان**، ١٩٦.

فاستهلَّ الشّاعر قصيدته باستخدام أسلوب النّداء، وقد عمد إلى تَكراره متواصلًا (يا ظبي –يا بن سيَّار)، راسمًا لوحةً تكراريّةً توحي بمركزيّة الموصوف في القصيدة، واعتمد أسلوب الاختزال في وصفه مبتعدًا عن التّفاصيل، إذ اختزل وصفه الحسيّ في لفظ (ظَبيَ)، وفي هذا إيفاد بالملاحة والرّشاقة وخفّة الحركة، فقد شكّل لوحةً جماليّةً مثاليّةً لابن سَيَّار عن طريق تقديسه وتشبيهه بكتاب الله –عزّ وجل– (حوى جميع المعاني).

ويقول في نصٍّ آخر[1]:

كَثيبٌ علاه غُصْن بانٍ إذا مشى تكادُ له صُمُّ الجبالِ تُنيبُ

قدّس الشّاعر السّاقي بجعل الطّبيعة الصّامتة المُتمثّلة في الجبال تخشع لشدّة جماله.

وبرصد صور تقديس السّقاة في شعر أبي نواس، تبيّن ربطهم في بعض النّصوص بالأجرام السّماويّة المُقدّسة في الحضارات القديمة، مثل: (الشّمس والقمر والكواكب)، وفي نصوص أخرى ربطهم برمزيات قُدسيّة مُستمدّة من الفكر الدّينيّ والإنسانيّ، إذ تزاحمت الرّموز التّقديسيّة في إخراج صورة السّاقي النّموذجيّة الّتي تستهوي الشّاعر.

---

(١) الدّيوان، ١٠٢.

المبحث الرّابع- الأنا والآخر.

ظهرت الأنا في قصائد أبي نواس بعمق، فكانت أساس الخطاب السّرديّ، وقد منح الأنا حضورها الفاعل سواء على مستوى البناء الفكريّ أو على مستوى الحدث، فكانت صورة الذّات الغالبةُ في أنساقه الشّعريّة مُتشبّعةً بثقافة الثّورة والرّفض والتّمرد، ممزوجةً برغبته الدّفينة والعلنيّة في الحطّ من قيمة الآخر الّذي لا يتماهى مع فكره، ومن هنّا تشكّل الصّراع بين أنا الشّاعر والآخر المُخالف، وتشكّل الانسجام بين أنا الشّاعر والآخر المُتشابه، فيقول[1]:

وبادَرَ نحوَ البابِ سعْيًا مُلَبِّيًا ... له طَرَبٌ بالزَّائرين عجِيبُ

فأطْلَقَ عن نابيْهِ، وانكبَّ ساجدًا ... لنا، وهو فيما قد يظنُّ مُصِيبُ

وقالَ: "ادْخُلُوا حُيّيتُمُ من عِصابةٍ ... فمنزلكُمْ سهْلٌ لديَّ، رحيبُ"

في النّصّ السّابق تشهد أنا الشّاعر تصاعدًا زائدًا والتحامًا مع النّديم، فالضّمير المُستخدم دلّ على نحن، ويبدو جليًّا تقديسه لذاته والآخر المُشابه، فأسقط فعل السّجود من قبل صاحب الحانة له ولأصدقائه احتفاءً بقدومهم، ويمضي في مراسم التّقديس بأسلوب الحوار (قال)، والفعل الأمر الّذي تلاه (ادخلوا)، وهذا يحيل المتلقّي مُباشرةً على قوله تعالى: ﴿**ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ**﴾[2]، وبذلك قدّم نموذجًا تقديسيًّا، فصاحب الحانة على أنّه رضوان خازن الجنّة، والحانة على أنّها الجنّة، والمُرتادون على أنهم أصحاب الأعراف، فأنا الشّاعر مُتفاعلة مع الآخر المُحيط بها، ومنسجمة معه.

---

(١) **الدّيوان**، ١٠١-١٠٢.

(٢) **سورة الحِجر**، آية ٤٦.

ويقول في قصيدته (خمّار يهوديّ)[1]:

وفتيانِ صِـــدْقٍ قد صَـــرَفْتُ مَطيَّهمْ إلى بيـتِ خمَّـارٍ نزلْنـا بـه ظُهْرَا

فلمّـا حكى الزّنَّـارُ أنْ ليس مُســلمًـا ظَنَنّـا بـه خَيْرًا، فظنَّ بنَـا شَـــرَّا

فقلنـا: على دينِ المســيح بنِ مَرْيمٍ؟ فَـأعْـرَضَ مُـزْوَرًّا وقـالَ لـنـا كُـفْـرَا

ولـكـن يـهـوديٌّ يُـحـبُّـكَ ظـاهـرًا ويضْـــمِرُ في المكْنُونِ منْـه لـكَ الخترَا

فقلنا لـه: ما الإســمُ؟ قال: سَـــمَوْأَلٌ علـى أنّـنـي أُكنَّـى بـعمـرٍو ولا عَمْرا

ومـا شـــرّفَتْـنِـي كُـنْـيَـةٌ عـربـيّـةٌ ولا أكْسَـــبَتْنِي لا ســـنـاءً ولا فَخْرَا

رسم الشّاعر الملامح الأوليّة للحدث الشّعريّ، فحدّد عناصر القصّة الأساسيّة، فالمكان (بيت خمّار) ويقع خارج المدينة، والزّمان (وقت الظّهيرة)، بعدها أشـــار إلى هويّة الخمّار الدّينيّة فشـــخّصّ الزّنّار، وهذه الإشارة بعثت الطّمأنينة في نفس أبي نواس ومن معه بأنَّ الخمّار (ليس مُسلمَا)، فيبدو أنَّ شخصيّة المُسلم كانت مذمومةً ومدنّسةً عند الشّاعر وأصحابه من جهة، وعند الخمّار من جهة أُخرى (فظنَّ بنا شَرًّا). ويبدو أنَّ عمليّة التّعارف لم تكتمل بين شخصيّات الحدث الشّعريّ، فكلّها قائمة على التّخمين، وهذا يُفسّر تكرار أفعال الشّك الّتي تدلُّ على الرّجحان (ظنَّ –ظنَنَّا)، ويُظهر التّضاد (خيرًا – شرًّا) مدى القبول والرّفض النّفسيّ عند أنا الشّاعر والآخر الخمّار.

والحوار في هذه الأبيات قائم على أساس القول الاستفهاميّ الّذي أسدل السّتار شيئًا فشيئًا عن طبيعة الشّخصيّات، فقد ظهر اشمئزاز الخمّار من شخصيّة المسيحيّ بواسطة لغة جسده بعد سماعه السّؤال الأوّل، وقد كشفها الفعل الماضي أعرضَ، وكذلك لغة العين الّتي بدورها كشفت عمّا لم ينطق به اللّسان (مزورًا)، وبذلك قد تشكّلت الهويّة الدّينيّة للخمّار بأنّه يهوديّ. وقد أبدى الشّاعر الملامح النّفسيّة

---

(١) **الدّيوان**، ٦٦.

لشـــخصـــيّة اليهوديّ المُنافق والغدّار بقوله: (يُحبُّكَ ظاهرًا ويضْـــمر في المكنونِ منه لكَ الخترا). وبعد السّـؤال الثّاني ظهر فخر الخمّار بكنيته اليهوديّة (سـموأل)، وكرهه كنيته العربية (عمرو)، وقد أكّد كرهه للعرب وبغضـه لهم، فعمد إلى تكرار أسلوب النّفي أربع مرّات في البيت الواحد (وما شرّفتني كنيةٌ عربيّةٌ -لا أكسبتني -لا سناءً -ولا فخرًا).

ويقول في خمّار يهوديّ آخر[١]:

سُـــمْـتُـهـا عـنـد يـهـود ... يٍّ خصـــيـبِ الـمسْـــتـرادِ

قصـد الشّـاعر الخمّارة طالبًا الخمر من صـاحبها اليهوديّ، وقد أضـفى عليه صـفات القداسـة (خصيب)، وفي هذا إحالة على إله الخصب الّذي يُضفي على حياة الإنسان الخير وسعة العيش، وما تحمله هذه الكلمة من دلالات على الكرم والسّـخاء والعطاء اللّامحدود، فقد قدّسـت الشّـعوب القديمة مظاهر الطّبيعة من الأمطار والعواصـف والبرق والرّعد والخصـوبة، وفي ذلك تجسـيد لعلاقة السّـماء بالأرض[٢].

ويُظهر الشّاعر التّوتر في قوله[٣]:

مـا لِي ومـا لَـكَ، قـدْ جزَّأتَنِي شِـــيَعًـا ... وأنـتَ ممَّـا كســـاني الـدّهرُ عُرْيَـانُ

أراك تـعـمـل فـي قـتـلـي بـلا تِـرَةٍ ... كـأنَّ قـتْـلِـي عـنـدَ اللهِ قُـرْبـانُ

غَـادِ المـدام، وإن كـانـتْ مُحرَّمـةً ... فـلـلـكـبـائـرِ عـنـد الله غُـفْـرانُ

---

(١) **الدّيوان**، ٦٩.

(٢) يُنظر: سمار، سعد، جاني، علاء، **آلهة الخصب في المُعتقدات السّوريّة القديمة**، مجلّة كليّة التّربيّة، جامعة واسط، العراق، العدد التّاسع والثّلاثون، الجزء الأوّل، أيّار ٢٠٢٠م، ٢٧٣.

(٣) **الدّيوان**، ١١٢.

يُبدي الشّـــاعر الأنا اليائســـة الفاقدة للأمل، فيأتي الحوار مع الآخر (الحبيب) مليئًا بالخضـــوع والشّكوى من حوادث الدّهر الّتي ألمّت به، وقد مثّل البيت الأوّل حالةً حركيّةً بطيئةً جدًّا تناسب إحساسه النّفسيّ المُضطرب. أمّا البيت الثّاني فيُحدِث تحوّلًا جوهريًّا بإحساسه بكبريائه، فيقدّم نفسه على أنّه قربان مُقدَّس ممنوح لله، فتقديم القرابين والأضـاحي من الأفعال المُقدّسـة في الفكر الدّينيّ[١]، ولا ينبري الشّـاعر من ذلك حتّى تعلو وتيرة التّمرد على المحرّمات طمعًا بغفران الله.

ورمز الشّاعر لصراعه مع الله بقوله[٢]:

والـبَـاعِـثِـي، والـنّـاسُ قـد رقـدوا حـتّـى أكـونَ خـلـيـفـةَ الْـبَـعْـلِ

تجلّى في الشّـــطر الأوّل إقرار أبي نواس باســـم الله الباعث والإيمان به، فالحلف يؤكّد العظمة والمنزلة (والباعثيّ)، واسـتخدام الفعل الماضـي الدّال على التّحقيق (رقدوا)، أمّا في الشّـطر الثّاني فقدّس نفسـه فهو خليفة الصّـنم بَعْل (ملك الآلهة)[٣] الّذي عبده الكنعانيون، وتظهر هذه الرّمزيّة صـراع الشّـاعر مع الله من جهة ومع الدّين من جهة أخرى؛ ففي الأسـاطير القديمة برزت صـراعات بَعْل مع الإله القديم إيل (الاسـم السّـاميّ لكلمة الله)، إذ انتصـر بَعْل تدريجيًّا ليقوم بالسّـيطرة على الصّـفات العليا لله وعلى الكون[٤]، وجاء بالقرآن الكريم ﴿**أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ**﴾[٥].

ونادم أبو نواس الخليفة الأمين، إذ اشتهر الأمين بميله إلى اللّهو على الرُّغم من محاسبته للشّاعر وسـجنه إذا غالى في اسـتهزائه بالدّين أو سـخريته من العرب وحياتهم، فكان شـاعره لذلك ذُكر كثيرًا في

---

(١) يُنظر: الزّاهي، نور الدّين، **المُقدّس الإسلاميّ**، ٩٩.

(٢) **الدّيوان**، ٥٣.

(٣) يُنظر: الضّيفاوي، السّاسي، **ميثولوجيا آلهة العرب قبل الإسلام**، ٨٤.

(٤) يُنظر: الماجدي، خزعل، **المعتقدات الكنعانيّة**، ٧٠.

(٥) **سورة الصّافات**، آية١٢٥.

مدحيّاته، فمدحه في كرمه وحسن سياسته وقيادته وذكائه ونسبه، وقد هجاه عندما أطال مدّة حبسه[١]، فيقول مادحًا الأمين[٢]:

ألا يا خيْرَ من رأتِ العيونُ ... نظيرُكَ لا يحسُّ ولا يكونُ

فأنتَ نسِيجُ وحْدِكَ لا شبيهٌ ... نحاشيه عليك، ولا خدينُ

خُلِقْتَ بلا مُشَاكلةٍ لشيءٍ ... فأنتَ الفوقُ والثَّقلان دونُ

لقد عبّر أبو نواس عن إعجابه بالأمين فدخل في باب المبالغة والإفراط، إذ وصل في مدحه إلى حدّ التّقديس والتّبجيل، فهو على يقين بأنْ لا شبيه له، فلا أحد مثل الأمين، جاعلًا الممدوح في مكانة سامية وعالية تترفع عن مكانة الإنس والجن على حدّ سواء (فأنت الفوق والثّقلان دون).

ويقول فيه أيضًا[٣]:

لقدْ قامَ خيرُ النّاسِ من بعدِ خيرهمْ ... فليسَ على الأيّامِ والدّهرِ معْتَبُ

فأضحى أمير المؤمنين محمّد ... وما بعده للطّالب الخير مطلبُ

فالشّاعر أنزل الأمين منزلة الرّسول محمّد –صلّى الله عليه وسلّم–، إذ ألصق به صفة (خير النّاس)، ومن المعروف أنَّ الرّسول هو أفضل البشر لما عُرف به من فضائل عظيمة وصفات حميدة.

إنّ أنا الشّاعر متذبذبة بين التّقديس حينًا والتّدنيس أحيانًا أُخرى، فكان يُعلي من شأن نفسه في أشعاره الّتي يتحدّى بها المجتمع، ويحطّ من شأنها في أشعاره الموجّهة للمحبوبة، وكذلك أبدى احترامًا لأصدقائه وندمائه، كما بالغ في مدح الأمين فأنزله منزلة أحسن الخلق.

---

(١) يُنظر: الفروخ، عمر، **أبو نواس شاعر هارون الرّشيد ومحمّد الأمين**، ١٣١٢.

(٢) **الدّيوان**، ٣١٨.

(٣) **نفسه**، ٣١٨.

المبحث الخامس- المحبوبة.

تُقســـم غزليّات أبي نواس إلى نســـائيّ وغلاميّ، وغلمان متأنثين، وغزل خمري، وغزل تقليديّ، والغزل عنده بدأ طبيعيًّا من حيث العاطفة الّتي تتســـم بالاعتدال إلى المرأة، فالحب الأوّل له كان مع جَنان، وأنتج هذا الحب بعض المشكلات الجنسيّة والمذهبيّة عنده، إضـافةً إلى مؤثّرات البيئة وغيرها[١]. فيما يأتي تحليل لظاهرة تقديس المحبوبة وتدنيسها في شعر الغزل.

ألبس الشّاعر جَنان عباءة الألوهيّة، فيقول[٢]:

بكمَـالِ صُـــورَتـكِ الّتي في مثْلِهَـا ... يَـتَـحَـيَّـرُ الـتَّشـــبـيـهُ والـتَّـمـثِـيـلُ

فالمحبوبةُ مُتّصـــفة عنده بالكمال المُطلق، وقد أجمع العلماء على أنّ الله هو المثل الأعلى فلا يوصف بغير صفة الكمال، ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[٣]، فالله لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه، بل يُخالفها من كلّ وجه[٤]، وهذه الصّفة أسقطها الشّاعر على محبوبته، فالخيال الإنسانيّ عاجزٌ عن تشبيهها وتحديد مثالها.

ويقول في تقديس محبوبه وتعظيمه[٥]:

مُـتَـتَـايـهٌ بـجـمَـالـهِ صَـــلِـفٌ ... لا يُسْـــتَـطَـاعُ كـلامُـهُ تـيـهـا

لـلْـحُسْـــنِ فـي وجـنَـاتِـهِ بِـدَعٌ ... مـا إنْ يَـمَـلُّ الـدرْسَ قَـاريـهـا

لـو كـانـتِ الأشـــيـاءُ تـعْـقِـلـهُ ... أجْـلَـلْـنَـهُ إجـلَالَ بـاريـهـا

---

(١) يُنظر: شلق، علي، **غزل أبي نواس**، ١٠-١٢.

(٢) **الدّيوان**، ٢٠٣.

(٣) **سورة الشّورى**، آية ١١.

(٤) ينظر: ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بِدعهِمُ الكلاميّة**، ٣٢٣\٣٤٩١٢.

(٥) **الدّيوان**، ٢٢٨.

ويقول في موضعٍ آخر[1]:

أنـا أبصـــرْتُ صـــاحِ الشّـــمْـ ... سَ تـمْشِـــي لـيـلَـة الـجـمـعَـهْ

فـمـاجَ الـنّـاسُ فـي الـنّـاسِ ... وظـنّـوا أنّـهـا الـرَّجْـعَـهْ

إلـى الله وقـالـوا: الـحشْـ ... رُ -لـمّـا عـايـنـوا- بِـدْعَـهْ

إذا الشّـمـسُ تُـرَى لـيـلًا ... وحـيـنَ الـنّـاسُ فـي خَشْـعَـهْ

ومـاجُـوا أنْ رأَوا شـمْسًـا ... بـلـيـلٍ يـا لـهـا فَـزْعَـهْ

ولـكـنَّ الـفـتَـى أحـمـ ... ـدَ يجلو اللّيلَ بالطَّلْعَهْ

عـلـى جـبْـهـتـه الشِّـعْـرَى ... وفـي وجْـنَـتـهِ الـهـنْـعَـهْ

لقد طغت على النّص السّابق حالةٌ من التّوتر، فالألفاظ الواردة تدلُّ على الحركة العشوائيّة (ماجَ -ماجوا -فزعه)، وتُناسب هذه الألفاظ الهلع الّذي سيشهده النّاس من مجرّد طلعة المحبوب أحمد، يتزامن معها خشوع النّاس إيمانًا عند رؤية الشّمس ليلًا (المحبوب)، مُشيرًا إلى اضطراب كونيّ، فالشّمس ستجلي الظّلمة عند شروقها ليلًا يوم الجمعة، واختيار اليوم ليس اعتباطيًّا، فإن يوم القيامة سيكون في يوم الجمعة كما ورد عن الرّسول مُحمّد -صلّى الله عليه وسلّم-، وبذلك فإنَّ الشّاعر قدّس المحبوب وجعل بيديه قوّةً إلهيّةً كامنةً يستطيع بها التّحكم في الكون ومفاتيحه، "فقدرة الله تعالى كاملةٌ تامّةٌ لا نقص فيها، ليست مثل قدرة العباد"[2].

---

(١) **الدّيوان**، ٢٦٩.

(٢) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بِدعهِمُ الكلاميّة**، ١٢/٣١٠.

وكذلك أعلن الشّاعر عبوديّته وعبوديّة آبائه للمحبوب قائلًا[١]:

العبْـدُ عبـدُكَ حقًّـا، وابنُ عَبْـدَيْـكَ فكيفَ يعصـــيـكَ عبـدٌ طوْعُ كفَّيْـكَ

إنْ قـالَ لـبَّيْـكَ لـم تـقْـنَـعْ بـواحـدةٍ حتّى يُضِـــيفَ إلى لبيّـكَ ســـعْـدَيْـكَ

يـا شـــاغلي بهواهُ مُـذْ بُليـتُ بـه أســـخنـتَ عيني، أقرَّ اللهُ عينيْـكَ

قدّس أبو نواس محبوبه وأنزله منزلة الله، فأقرّ بالعبوديّة له وتوجّه له بإعلان الطّاعة المُطلقة (لبيك)، وثنّى الكلمة للتّوكيد، ولم يكتفِ بذلك بل أضـاف إليها (سـعديك)، فأصـبحت إسـعادًا لك بعد إسعاد، والمعنى طاعةٌ بعد طاعة[٢].

عَبَدَ الشاعر محبوبته عبادةً كونيّةً كتلك الّتي شاعت في الحضارات القديمة، فيقول[٣]:

تمَّـتْ وتمَّ الـحُســـنُ في وجهِهَـا فـكـلُّ شـــيءٍ مـا خـلاهَـا مُـحَـالْ

لـلنّـاسِ فـي الشّـــهرِ هلالٌ، ولـي فـي وجْـهـهـا كـلَّ صـــبـاحٍ هِـلَالْ

عبد الإنســان الأجرام السّـماويّة، لأنها توجد بطريقة مطلقة من الارتفاع واللّانهاية والقوّة الطّبيعيّة والأزليّة في نظر البشـــر، فقد كان عجز الإنســـان أمامها عاملًا لاتّخاذها آلهةً ليحافظ على شـــعوره بالأمان[٤]، فاستثمر الشّاعر عنصر القمر في تقديس محبوبته.

ويقول في جارية[٥]:

ســـمّاهُ مولاهُ لاســـتملاحه السَّـــمَجَا فـاختـالَ عُجْبًـا لِمـا ســـمّـاهُ وابتهجَـا

ظـبـيٌ كـأنَّ الـثُّـريـا فـوقَ جـبـهـتـهِ والمُشـــتري في بيوت السَّـــعدِ والسُّـــرُجَا

---

(١) **الدّيوان**، ٢٩٣.

(٢)يُنظر: البغدادي، الحافظ، **شرح حديث لبّيك اللهم لبّيك**، ٢٣.

(٣) **الدّيوان**، ٢٢٦.

(٤) ينظر: العلي، بلال، **قصّة الرّمز الدّيني**، ٧٩.

(٥) **الدّيوان**،١٩١.

أحبّ أبو نواس الجاريّة سَمجة حبًّا جسديًّا[1]، فاستوحى وصفها من مصادر سماويّة مقدّسة، وهذه المصادر السّماويّة هي (النّجوم وكوكب المُشتري)، فالمشتري من الكواكب الدّائريّة الّتي تشكّل رمزيّةً للمقدّس، فهي من الأشكال الدّالة على الكمال لدى الشّعوب القديمة[2].

وشكّلت المحبوبة عند أبي نواس بوصلةً دينيّةً أساسيّةً، فقد أحبّها إلى حدّ التّقديس والعبادة، وعشقها عشقًا إلهيًّا مُسقطًا عليها بعض صفاته، كما عمد في وصفها إلى الأجرام السّماويّة المُقدّسة في بعض الحضارات القديمة، ما أكسبها هالات من القداسة.

لقد أحدثَ أبو نواس تغيرًا جوهريًّا في الحكم على قداسة الشّخصيّات ودناستها، بناءً على شعوره النّفسيّ تجاه الأشخاص وقبولهم بما يتّصف به من حبٍّ للهو والعبث، إذ دنّس رجال الدّين والفقهاء واستهزأ بهم، على حين قدّس الشّيطان وعبده، وقدّس السّاقي وعشقه، وقدّس ذاته ومُحيطه الاجتماعيّ الّذي يُشبهه، كذلك قدّس الأمين ونزّهه، وجعل محبوبته بمنزلة إله يُعظّمه، وعرج في تقديسه إلى مصادر عدّة بعضها دينيّ وبعضها الآخر أسطوريّ وحضاريّ، وقد عبّر الشّاعر عن تلك الثّنائيّة باستخدام وسائل لغويّة وفنّيّة مكّنته من نقل أفكاره ومعتقداته للمتلقّي بأدوات مختلفة أعانته على خلق النّصّ التّقديسيّ أو التّدنيسيّ.

---

(١) يُنظر: شلق، علي، **غزل أبي نواس**، ٣٦.

(٢) يُنظر: العلي، بلال، **قصّة الرمز الدّيني**،٨٣.

الفصل الثّاني- تقديس المكان وتدنيسه.

المبحث الأوّل- الأماكن الدّينيّة.

المبحث الثّاني- الصّحراء والأطلال.

المبحث الثّالث- المُدن.

المبحث الرّابع- الحانات.

جاء في المعاجم العربيّة تعريف لفظ المكان لغةً في باب المادّة (مكن)، وأظهرت هذه التّعاريف اللّغويّة ماهيّة المكان، واتّفقت على معنى الموضـــع للكينونة على وزن (مَفْعل)، وجمعها أمكنة وجمع الجمع أماكن[١]، أمّا اصـــطلاحًا فاختلف تعريف المكان وفقًا للحقل المَدروس، فالتّعريف الدّينيّ مختلف عن التّعريف الهندسيّ والفيزيائيّ والجغرافيّ والاجتماعيّ والنّفسيّ والفلسفيّ.

وللمكان أهمّيّة في الدّراسـات الأدبيّة، "فالعمل الأدبيّ عندما يفتقد المكانيّة فهو يفقد خصـوصـيّته ومن ثَمَّ أصالته"[٢]، فالمكان بمنزلة ساحة للأحداث تُقدّم فيه الصّور والشّخصيّات، فيكوّن المتلقّي حالات نفسيّة خاصّـة بداخله، فيصـوّر الواقع أو الخيال الفكريّ بإنتاج فنّيّ يُحفّز القارئ إلى مواصـلة القراءة[٣]، وفي الشّعر العربيّ ورد المكان بأنماط متعدّدة، فالمكان الأليف والفضاء الإيجابيّ الّذي يُسْبِغ على النّصّ بواسطة اللّغة إطارًا من التّقارب والتّعويم والمودّة على تفاصيل الحدث الشّعريّ وحالته الرّوحيّة[٤].

في هذا الفصل مُعالجة لظاهرة تقديس المكان وتدنيسه في شعر أبي نواس، وقد برزت الظّاهرة في الأماكن الدّينيّة، والصّحراء والأطلال، والمُدن، والحانات.

المبحث الأوّل- الأماكن الدّينيّة.

تشـــكّلت علاقة قويّة بين الإنســـان والمكان منذ قديم الزّمان؛ فالمكان يتأجّج في أغوار الذّات الإنسـانيّة، لذلك فإنَّ الإنسـان يتشـبّث به ويعظّمه، والقداسـة شـملت المكان أيضًـا، ففي الشّـرائع جميعها هناك مواضـــع مُقدّســـة يُعبد فيها الله، مثل: القدس ومكّة، وينبغي مُراعاة بعض الطّقوس أمام هذه

---

(١) يُنظر: الجوهري، **الصحاح**، مادّة(مكن). الفراهيدي، **كتاب العين**، مادّة(مكن). ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة(مكن).

(٢) باشلار، غاستون، **جماليّات المكان**، ٦.

(٣) يُنظر: شلاش، غيداء، **المكان والمُصطلحات المُقاربة له(دراسة مفهوماتيّة)**، مجلة أبحاث كليّة التّربيّة الأساسيّة، العدد الثّاني، المجلد الحادي عشر، ٢٠١١م،٢٤٩.

(٤) يُنظر: صدّام، جميلة، **المكان في شعر أبي نواس مدخل نظري**، مجلة كليّة الأدب، بغداد، العدد التّسعون، (دون تاريخ)، ١٧٩.

المقدّسات[١]، فهذه الأماكن الّتي تجلّت فيها الآلهة تغدو مُحرّمات وأماكن عبادة، يؤكّد فيها الإنسان بفعل إراديّ تبعيّته لقوّة تهيمن عليه[٢].

وعرّف بعضهم المكان المُقدّس على أنّه: "مجال أرضيّ، معزول عن العالم المُدنّس، يُحظر على الإنسان دخوله عمومًا، لأنَّ روحًا خفيّةً تجلّت فيه واتخذته مسكنًا لها، وتؤْثر الآلهة الإقامةَ في قمّة جبل أو في واحة أو في وادٍ"[٣]، وفي تعريف آخر: "هو موضع تجلي قوّة خفيّة، يتألّف من ثلاث دوائر مركزيّة، ذات أبعاد وقداسة غير متكافئة، فالمركز موضع تجلِّي الخارق بالذّات، يُعدُّ بمنزلة مقام الألوهة قدس الأقداس، إذ لا يستطيع أحد الدّخول إليه، وتاليًا يُبنى فيه حرم أو كعبة أو بيت أي منزل يكون في آنٍ مقامًا للآلهة وحجازًا يحمي المؤمن من غواية الاقتراب مما يتعدّى المسموح أو الممكن"[٤].

إنَّ الحديث عن الأماكن الدّينيّة يُحيل على المكان المُقدّس والمكان الدّنيويّ، فهناك علامات ذات دلالات دينيّة تدلُّ على قداسة المكان، فالإنسان ليس حُرًّا في اختيار المكان المُقدّس، بل عليه أن يبحث عنه ويكتشفه بواسطة الآيات المُساعدة، فالمكان المُقدّس هو حقيقيّ بامتياز ويمتلك قوّةً وفاعليّةً ومصدرًا للحياة والخصب[٥].

واللّجوء الرّوحيّ إلى المكان المُقدّس أمر جوهريّ في طبيعة الشّرائع، فاليهود يتبرّكون بحائط البراق (حائط المَبكى) ببيت المقدس، والمسيحيّون يحجّون إلى كنيسة القيامة وكنيسة المهد، والمسلمون يلجؤون إلى مكّة المُكرّمة والقدس، وهناك تباين واختلاف في نشأة الأماكن المُقدّسة بين الشّرائع السّماويّة الثّلاث،

---

(١) يُنظر: زيادة، معن، **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، ٧٧٤.

(٢) يُنظر: شلحد، يوسف، **بُنى المُقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، ١٤١.

(٣) **نفسه**، ١٤٢.

(٤) **نفسه**، ١٥٣.

(٥) يُنظر: إلياد، مرسيا، **المُقدّس والمُدنّس**، ٢٧-٢٩.

على الرُّغم من التّشـــابه في الفكرة والجوهر، فليس مكان نزول الدّين فقط من يُحدّد قدســيّة المكان، إنّما جوهر الفكرة[١].

ويمكن تعريف المكان المُقدّس بحسب الدّين الإسلاميّ بِــ: المكان الّذي يجتمع فيه النّاس ليتوجّهوا بقلوبهم إلى الله بالشّـكر والاسـتغفار، فيقبل الله فيه توبة التّائب من آثامه بعدما حجبت الشّـهوات وأهواء الدّنيا روح الإنسان عن الله، فتعود لطهارتها الأولى[٢]، فصفة البركة صفة مكتسبة لا صفة ذاتيّة أكسبتها إيّاها إرادة الذّات الإلهيّة، حين شرّفتها باصـطفائها دون غيرها من المعالم العمرانيّة لتحمل شـرف النّسـبة إلى الله (بيت الله)، وإلّا فإنّ البيت من حيث مكوّناته الذّاتية لا يمتاز من غيره[٣]، فالله حاضـــر في كلّ مكان، لكنّه يتجلّى في الحرم بقوّة أعظم، وهو لا يحتاج خارج بيته المقدّس إلى أيّ حرم خاصّ ليتلقّى دعوات المؤمنين به[٤].

والأماكن الدّينيّة من العناصـــر البارزة في شـــعر أبي نواس، وقد برزت متنوّعةً في باب الخمر والغزل والزّهد، والمُتفحّص في الدّيوان يلحظ تناقضًـــا في رؤياه تجاه المكان المُقدّس في شـــعر الخمر والغزل عنه في شـعر الزّهد، وبما أنَّ الخمريات شكّلت مصـدرًا لقلب موازين الأشـياء، فقد تناول الأماكن الدّينيّة بطريقة خاصّـــة تناســب تجربته الحياتيّة اللّاهية، وبناءً على توجهه الفكريّ والدّينيّ، مُحدثًا تحوّلًا جذريًّا في دلالات الأماكن الدّينيّة، كاشفةً الغطاء عن علاقة الشّاعر بذلك المكان.

يقول أبو نواس في مكّة المُكرّمة[٥]:

لا تـأْتـيَـنَّ بـلادَ مـكّـةَ مُـحْـرِمًـا ولَـو أنَّ مـكَـة عـنْـدَ بـابِ الـدّارِ

---

(١) يُنظر: هيكل، محمد، **الامبراطوريّة الإسلاميّة والأماكن المُقدّسة**، ١١٥.

(٢) يُنظر: **نفسه**، ١١٦.

(٣) ينظر: الحمداي، جلال، **العدول في صيغ المشتقات في القرآن الكريم دراسة دلاليّة**،(أطروحة ماجستير)، جامعة تعز، تعز، ٢٠٠٧م، ٢٢٧.

(٤) ينظر: شلحد، يوسف، **بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، ١٥٧.

(٥) **الدّيوان**، ١٦٥.

استخدم الشّاعر أسلوب النّهي (لا تأتينَّ) عتبةً لإعلان التّمرّد على قدسيّة مكّة المُكرّمة الّتي تُعدّ المكان الأكثر رِفعةً في الأرض بحسب الدّين الإسلاميّ، فقد أعلن رفضه بصوت عالٍ الدّخولَ في حرمة الله والتّجرّد من شهوات النّفس بما تقتضيه رمزيّة الإحرام الّذي "يعدُّ بوابة عبور من مجال دنيويّ ماديّ إلى مجال مقدّس طاهر يتطلب الدّخول إليه ممارسات تطهيريّة"[١]، وتعلو وتيرة التّكبّر عند رفضه إقامة الشّعائر الدّينيّة الخاصّة بالحجّ، فجاء بأسلوب الشّرط المَبدوء بِـ(لو الامتناعيّة)، فهو لا يسعى إلى إقامة ما يقتضيه المكان وإنْ كان قريبًا من باب داره، ضاربًا عُرْض الحائط بقوله تعالى: ﴿**وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**﴾[٢]، فالمسلمون يقصدون مكّة المكرّمة من كلّ حدب وصوب، وكلّهم شوق لرؤية الكعبة المشرّفة ولتأدية المناسك فيها.

وعند الوقوف على دلالة (باب الدّار) الّذي مثّل نقطةً فاصلةً بين حدّين: حياة رغيدة وهادئة في عالم الشّاعر الخاصّ، وحياة اجتماعيّة مليئة بالجلد النّفسيّ، فالباب "مرور من عالم دنيويّ إلى عالم مُقدّس"[٣]، غير أنَّ الشّاعر أقام مُفارقةً بجعل مكّة مكانًا دنيويًّا لا يسعى إليه، والدّار مكانًا مقدّسًا ينتمي إليه.

---

(١) العلي، بلال، **قصّة الرّمز الدّيني**، ٤٦.

(٢) **سورة الحجّ**، آية٢٧.

(٣) إلياد، مرسيا، **المُقدّس والمُدنّس**، ٢٨.

ويقول في مغامرة غراميّة بالقرب من الحجر الأسود[1]:

وعَـاشـــقَـيْـنِ الْـتـفَّ خَـدّاهُـمَـا ... عِـنْـدَ الـتـثَـامِ الـحـجَـرِ الأســـودِ

فـاشـــتَفَيـا مِنْ غَيْرِ أنْ يَـأْثَمـا ... كَـأنَّـمَـا كـانَـا عـلـى مـوْعِـدِ

لـولا دِفـاعُ الـنّـاسِ إيّـاهُـمَـا ... لَمَـا اسْـتَفـاقَـا آخرَ المُسْـنَـدِ

نَفْعَـلُ في المَسـجـدِ مَـا لمْ يَكُنْ ... يَـفْـعـلْـهُ الأبـرارُ فـي الـمَسْـجِـدِ

يُمثّل النّص السّابق مشهدًا دراميًّا مُتكاملًا من حيث البناء والعناصر، غير أنَّ هذا المشهد يحمل في ثناياه الكثير من التّدنيس، إذ وصف الشّاعر حال العاشقين الحِسيّ، فخدّاهما مُتلاصقان، وهما في حالة شهوة جامحة، وقد حدّد مكان الحدث (عند التثام الحجر الأسودِ)، إذ يشكّل الحجر الأسود أبعادًا مُقدّسةً تُحيل على قدسيّة المكان الموجود فيه، فهو من حجارة الجنّة وجوهرة من جواهرها[2]، ففي البيت الأوّل ظهر المَعْلم الأوّل للتّدنيس.

بعدها يؤكّد لذّة العاشِقَيْن بالقُبَل على الرُّغم من وجودهما في مكان مقدّس، نافيًا الإثم عنهما طمعًا في مغفرة الله للعبد في الكعبة المُشرّفة، وبلغ العاشقان حالة من التّماهي والانصهار الجسديّ لولا تدافع النّاس الّذين شكّلوا إزعاجًا وإرباكًا، وجزم تدنيسه لحرمة المَساجد باستخدام الفعل المُضارع الّذي يدلّ على الاستمراريّة (نفعلُ)، وأسلوب النّفي المُقترن بالفعل المُضارع (ما لم يكن يفعله الأبرار في المسجد)، كما نفى عن نفسه وعن أصدقائه التّحلّي بصفات الأبرار، فقد صرف نفسه عن كلّ ما يُدخل المؤمن الجنّة ﴿**إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ**﴾[3]، وتكرار لفظ (المسجد) في البيت الأخير بطريقة غير مُتتالية يدلُّ على وعيه لقدسيّة هذا المكان داخل منظومة العقل الجمعيّ الإسلاميّ، عازمًا على تدنيسه دون أن يأبه لذلك.

---

(١) **الدّيوان**، ١٨٨.

(٢) يُنظر: الزّبيدي مُرتضى، **تخريج أحاديث إحياء علوم الدّين**، ١٣٣\٢.

(٣) **سورة المُطفّفين**، آية ٢٢.

وأخرج أبو نواس قصـــر المحبوبة من معناه الجغرافيّ إلى معنى روحيّ، فقال في مقطوعة بعنوان (كعبة الحبّ)[1]:

أطُـوفُ بـقصْـــــركُـمْ فـي كُـلِّ يـومٍ كـأنَّ لِـقَصْـــــرِكـمْ خُـلِـقَ الـطّـوافُ

ولـولا حُـبّـكـمْ لـلـزِمـتُ بَـيـتـي فـفـي بـيـتـي لـيَ الـرَّاحُ السُّـــــلَافُ

أنـا الـعـبْـدُ الـمـقِـرُّ بـطـولِ رِقٍّ ولـيـس عـلـيـكِ مـن عَـبْـدٍ خـلافُ

فقد شكّل قصـر المحبوبة حيّزًا ماديًّا ربط الشّـاعر روحيًّا بمن يُحب، فقدّسـه ونصّـبه كعبةً يطوف حولها يوميًّا مُتلاحمًا مع المكان بجسـده وقلبه ولسـانه، وبدا الانسـجام كبيرًا بين اللّغة وحركة الطّواف، فدلالة الفعل المُضارع (أطوفُ) الاستمراريّة وعدم التّوقف، وحركة الطّواف الدّائريّة تُحيل على حركة غير متناهية وعلى ارتباط روحيّ بالمحبوبة وتفكير دائم فيها، فقد جعلها محورًا مركزيًّا لطوافه، ويُشـــير إلى العزلة والوَحدة، ودلالة ذلك سـيطرة صـوت الشّـاعر على النّصّ، كما رمز إلى قداسـة قصـرها بربطه بمعجزة الخلق الّتي ينفرد بها الله (خُلق الطّواف).

وطواف الشّـاعر حول القصـر له دلالة رمزيّة، فهو طواف خضـوع وخشـوع في حضـرة المحبوبة، فكان حواره معها حوارًا فيه مناجاة واستعطاف، مُتمثّلًا في استخدام أسلوب الشّرط المبدوء بِـــــ(لولا حبّكم للزمت بيتي)، ويُظهر تضـحيته في سـبيل من يحبّ بتركه ما يحب (الخمر)، وكذلك فإنّ البيت الأخير في النّصّ يشهد تراجعًا ملحوظًا في الأنا الاستحقاقيّة، فهو يرضـى بالعبوديّة (أنا العبد المقرُّ بطول رقّ)، مقابل كسـب ودّ محبوبته ووصـلها، وإن كان قد جعل بيت المحبوبة مقدّسًـا، إلّا أنَّ التّقديس الفعليّ ليس للحيّز المكانيّ فحسب، إنّما انصـهار بين المكان والإنسان الّذي يعيش فيه ومن ثَمَّ تقديس للمحبوبة الّتي تمثّل مركز حياة الشّاعر.

---

(١) **الدّيوان**، ٢١٣.

وقدّس أبو نواس بيت ممدوحه وجعله واقعًا بين الحطيم وبئر زَمزم، "كنايةً عن سموّ الحبّ، وعراقة المَحْتِد"[١]، فيقول[٢]:

ولـي حُـرَمٌ فـلا تَـنْـتـطَّ عـنـهـا ... فـتـدْفَـع حـقَّـهـا دفْـعَ الـغَـريـمِ

تـغـافـلُ لـي كـأنّـكَ واسـطـيٌّ ... وبـيـتُـكَ بـيـنَ زمـزمَ والـحـطـيـمِ

ويقول في تدنيس المسجد وتقديس منازل الخمر[٣]:

عفَـا الـمُصـلَّـى وأقْـوتِ الـكُـثُـبُ ... مِـنِّـي فـالـمِـرْبِـدانِ، فـالـلَّـبَـبُ

فالمسـجدُ الجامعُ المُرُوءةِ والـ ... ـدّينِ عَفَا، فالصِّـحَانُ، فالرَّحَبُ

مـنـازلٌ قـد عَـمَـرْتُـهـا يَـفْـعًـا ... حَـتّـى بَـدَا فـي عِـذاريَ الشَّـهَـبُ

قُطْرُبُّلٌ مَرْبعي ولي بِقُرى الـ ... ـكَرْخِ مَصـيفٌ وأُميَ العنبُ

فوقف أبو نواس على أطلال المكان مُستذكرًا أيّام الشّباب وحنينه لمجالس الخمر، وأعلن انصرافه عن مساجد البصرة ومعاهدها، فكّرر الفعل الماضي (عَفا)، ونفى عن نفسه تحلّيه بمحاسن الأخلاق وجميل العادات (المروءة والدّين عفا)، جاعلًا المسجد مكانًا قَفرًا خاليًا من الحياة والعُبّاد، وعلى النّقيض من ذلك جعل منازل الخمر واللّهو عامرةً بالحياة والرّواد، وقد شكّل رحلته الرّبيعيّة والصّيفيّة إلى مواضع القُرى الّتي تُنسب إليها الخمر لشدّة تعلّقه بها (قطربل –الكرخ)، وختم النّصّ بالإشارة إلى وطنه الآمن وأمّه الرّوحيّة (أُمي العنب).

---

(١) ابن معتز، عبد الله، **كتاب البديع في البديع**، ١٥٨.

(٢) **الدّيوان**، ٣٤٧.

(٣) **نفسه**، ٢٥.

ويقول في دير بَهْراذان[١]:

بـديْـرِ بـهْـراذانَ لـي مـجـلِـسٌ ومَـلْـعـبٌ وسْـطَ بسَـاتـيـنِـهِ

رُحْـتُ إلـيـهِ ومـعِـي فِـتْـيـةٌ نـزورُهُ يـومَ سـعَـانـيـنِـهِ

بـكـلّ طَـلّابِ الـهَـوى فـاتـكٍ قَـدْ آثـرَ الـدُّنـيـا عـلـى دِيـنِـهِ

إنّ الأديرة عند المسيحيّين مسكن للنّسّاك والرّهبان[٢]، وهي بمنزلة حيّز دينيّ مُقدّس، تُقام فيها الصّلوات وتصدح زواياها بقراءة الإنجيل وترتيله، أمّا أبو نواس فجرّد دير بَهْراذان من كلّ قيمة روحيّة ودينيّة، فجعله مسْرحًا للهوه ومجونه مع رفاقه، فقد قدّم في مستهلّ قصيدته ذكر اسم الدّير (بدير بهراذانَ لي مجلسٌ وملعبٌ)، للكشف عن مدى متعته وتفاؤله به، كذلك استخدم ضمير الملكيّة الياء (لي) للدّلالة على أُلفته المكان الرّحب وانتمائه إليه، وبذلك حوّل هذا المكان المُقدّس السّماويّ الّذي يمثّل بيت الرّب إلى مكان دنيويّ (قَدْ آثرَ الدُّنيا على دينه)، كما نزع صفة القداسة من يوم أحد السّعانين[٣] فاختاره يومًا لإقامة طقوسه الخمريّة، فالأعياد الدّينيّة دائمًا ما تكون مرتبطةً بحادث مقدّس له أصله السّابق الّذي أُعيد حاضرًا عن طريق إحياء طقوسه[٤].

وبهذا فإنّ الشّاعر –في بعض قصائده الخمريّة والغزليّة– جرّد الأماكن الدّينيّة الإسلاميّة والمسيحيّة من مكانتها القُدسيّة، وجعلها خاويةً من قيمتها الرّوحيّة في سبيل رغباته وميله للحياة المليئة بالصّخب والشّهوة، كذلك قدّس مجالس اللّهو وبيت المحبوبة، ومن الجدير بالذّكر أنَّ الأماكن الدّينيّة

---

(١) **الدّيوان**، ٨٢.

(٢) يُنظر: الأصفهاني، **الدّيارات**، ١٣.

(٣) السّعانين أو الشّعانين هو الأحد السّابع من الصّوم الكبير والأخير قبل عيد الفصح (عيد القيامة)، وهو يوم ذكرى دخول المسيح إلى مدينة القدس. يُنظر: فكري، أنطونيوس، **قطمارس أسبوع الآلام**، ٤.

(٤) يُنظر: إلياد، مرسيا، **المُقدّس والمُدنّس**، ٦٩.

اليهوديّة (الكنيس) لم ترد فيها شواهد تدلّ على تقديسٍ أو تدنيس، ولعلّ السّبب في ذلك التّقوقع والانعزال الاجتماعيّ والدّينيّ الّذي كان يحياه اليهود في المجتمع العبّاسيّ.

المبحث الثّاني- الصّحراء والأطلال.

تنوّعت صورة الصّحراء في الشّعر العبّاسيّ وفقًا لأمزجة الشّعراء وميولهم، إذ ظهرت رؤيتهم تجاه الصّحراء بحديثهم عن هوائها وليلها ونهارها وبردها وحرّها وحيوانها ونباتها وطبيعة الحياة البدويّة فيها، فمنهم من كانت الصّحراء تمثّل له فضاءً رحبًا بكلّ جزئيّاتها وتفاصيلها، "فالإنسان ابن الصّحراء، تقلّب في رحمها وانطلقَ منها في تشييد حضارة الكون"(١)، ومنهم من كانت تمثّل له فضاءً ضيّقًا وشاهدًا على التّخلف والرّجعيّة، وظهر هذا التّباين بين الشّعراء والمفكّرين استجابةً للصّراع الجدليّ بين التّاريخ والواقع الّذي شاع في العصر العبّاسيّ.

وكان أبو نواس واقعيًّا في شعره، يعي الحِقبة الزّمنيّة الّتي يعيشها إنسان عصره وخصوصيّتها، وقد عبّر في شعره عمّا تطلّبته البيئة الحضاريّة بمعطياتها الحياتيّة الماديّة والمعنويّة الجديدة، إذ شقّ معاني شعره وصوره من واقعه، فهناك تغيّرات جوهريّة طرأت على الحياة، أبرزها تحوّل المجتمع من مجتمع بدويّ إلى مجتمع مدنيّ، فالعبّاسيّ كان مُحاطًا بعناصر الطّبيعة الوضّاءة المليئة بأبهى الألوان والصّور، حيث البساتين والحدائق والأنهار والبرك، والقصور وما تحويه من أشجار وزهور، فضمّنها في شعره واصفًا معالمها الجميلة ومُتباهيًا بذاك التّطوّر الّذي ألمّ بالحياة العبّاسيّة، وقد نسج شعرًا عظّم به التّجديد بكلّ حيثياته، وحطّ من قيمة كلّ شيء قديم، بما في ذلك الصّحراء والأطلال.

أمّا موقف الشّاعر تجاه الأطلال فمُتباين؛ ففي شعر الخمر والغزل شكّل الطّلل مكانًا غير أليف وموحش، إذ مثّلت الأطلال ثنائيّةً ضدّيّةً مع الخمر، فصورة الطّلل كانت ساكنةً وصامتةً لا حياة فيها، أمّا صورة الخمر فمثّلت عالم الاخضرار والحياة، والشّاعر استبدل تقليد الوقوف على الأطلال في مستهلّ

---

(١) الدّخيل، حمد، **أثر الصّحراء في نشأة الشّعر العربيّ وتطوره حتّى نهاية العصر العبّاسيّ الثّاني**، مجلة جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، ٢٠٠٦م، ٣.

القصيدة بمقدمة خمريّة تناسب طبيعة حياته، وقد تجاوز ذلك إلى حدّ استخدام اللّغة الهجوميّة، فَـــ"كان من أبرز شعراء العصر الّذين لم يكتفوا برفض ذلك التّقليد، بل تهكّموا وسخروا من أصحابه تهكّمًا لاذعًا وسخريةً مُرّةً"(١)، مُعلنًا الحرب على من يقف على الطّلل البالي ويبكيه. على حين شكّل الطَّلل مكانًا أليفًا ورحبًا في بعض قصائد المدح، إذ رضخ الشّاعر لهذا التّقليد الفنّيّ من أجل كسب ثقة الممدوح وعطائه.

إنَّ التّحول الّذي شهدته القصيدة النّواسيّة أدّت إلى تدنيس الأطلال والحطّ من شأن باكيها، وقد جاء التّدنيس بطرائق متنوّعة ستتّضح في هذا المبحث الّذي يُعنى بتحليل آليّات تدنيس الصّحراء والأطلال عند أبي نواس في بعض النّصوص الشّعريّة.

فقد حقّر أبو نواس من شأن حياة البدويّ بتفاصيلها، قائلًا(٢):

دَعِ الأطلالَ تَسفيها الجنُوبُ ... وتُبلي عَهْدَ جِدَّتِها الخُطوبُ

وخلِّ لراكبِ الوجْناءِ أرْضًا ... تَخُبُّ بها النَّجيبةُ والنَّجيبُ

بِلادٌ نبْتُها عُشَرٌ وطَلْحٌ ... وأكثرُ صيْدِها ضبعٌ وذيبُ

ولا تأخُذ عنِ الأعرابِ لهْوًا ... ولا عيشًا فعَيشُهمُ جَديبُ

دعِ الألبانَ يشربُها رِجالٌ ... رقيقُ العيشِ بَينهمُ غريبُ

إذا رابَ الحليبُ فبُلْ عليه ... ولا تُحْرَجْ فما في ذاك حوبُ

لقد تجلّى تدنيس الأطلال والصّحراء في النّصّ السّابق عبر توظيف أسلوب السّخرية والتّهكّم الّذي يحمل في طيّاته موقف الشّاعر الفكريّ، فكانت البداية تدنيسًا للأطلال عن طريق استثمار الأفعال الطّلبيّة (دَعْ –خلّ –لا تأخذ –بُلْ –لا تُحرج) وما تحمله من دلالات التّحقير، مُطالبًا إهمال القيمة

---

(١) إسماعيل، عزالدّين، **في الأدب العبّاسيّ الرّؤية والفن**، ٢٤٠.

(٢) **الدّيوان**، ٣١.

المعنويّة للأطلال، فالعربيّ قديمًا قدّسها وبكاها وكأنّه يبكي الفردوس المفقود، فهي تُشكّل "إنسانيّة الشّاعر الجاهليّ"[١]، كما حاول أبو نواس طمس الهُويّة التّراثيّة للبدويّ، فلا ضير عنده من أن تهبّ الرّياح على الأطلال فتهيل عليها الأتربة فتخفيها (تسفيها الجنوبُ وتبلي عَهْدَ جدَّتِها الخطوبُ).

وقد حطّ من شأن نباتات الصّحراء الّتي قدّستها العرب (نبْتُها عُشَرٌ وطَلْح)، فقبل الإسلام عُبِدت الأشجار وقُدّست، لأنّ فيها روح الشّر، فيُعرض عن قطعها أو إلحاق الأذى بها خوفًا من انتقام الرّوح الّتي حلّت بداخلها، وشجر العُشر من الأشجار المُقدّسة إذ كانوا يخافون من قرينتها، لأنّها عندهم مسكن الشّياطين[٢]، والطّلح من الأشجار العظيمة ذات المكانة الكبيرة في نفس البدويّ فهو الذّهب الأخضر[٣]، وذُكر في القرآن الكريم على أنّه شجر من أشجار الجنّة ﴿**وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ**﴾[٤]. وكذلك قلّل من شأن حياة العرب الّتي اتّسمت بالخشونة باستخدام أسلوب النّهي (ولا تأخذ عن الأعرابِ لهوًا ولا عيشًا فعيشُهمُ جَديبُ)، الّذي خرج عن معناه الحقيقيّ إلى معنى التّحقير.

كما سخر من شراب أهل البادية ودنّس قدسيّته (إذا راب الحليب فبل عليه)، وقد أشار إلى معنى التّحقير باستخدام فعل الأمر (بُل) والبول نجس، إذ إنّ بعض الشّعوب تُقدّس الحليب، فهو "يحظى بنوع من القداسة تجعله يحمل قوّةً رمزيّةً تضعه جنبًا إلى جنب مع العناصر الحيويّة في الحياة: الماء والدّم والنّار"[٥]، وقد أضاف ازدراءه من العرب باستخدام أسلوب النّهي (ولا تُحرج فما في ذاك حوب)، فلا إثم عندهم من شرب النّجاسات.

---

(١) القيسي، نوري، **الطّبيعة في الشّعر الجاهلي**، ٢٥٠.

(٢) يُنظر: خان، عبد المعيد، **الأساطير العربيّة قبل الإسلام**، ٥١-٥٢.

(٣) يُنظر: القيسي، نوري، **الطّبيعة في الشّعر الجاهلي**،٨٤.

(٤) **سورة الواقعة**، آية٢٩.

(٥) أحلام، ساتة، كعوان، فارس، **قدسية الغذاء في المجتمع الجزائري خلال القرن ١٩م (مقاربة تاريخية أنثروبولوجية)**، مجلة أنثروبولوجية الأديان، تلمسان، العدد الثّاني، المُجلّد السّادس عشر، ١٥\١٦\٢٠٢٠م، ٧٤٥.

وموقف الشّاعر سلبيّ تجاه صحراء العرب، فيقول[1]:

أَلَــذُّ إلــيَّ مــن عــيْــشٍ بــوادٍ ... مــعَ الأعــرابِ مَــجْــدُوبِ الــمــكــانِ

قُصـــارَى عيشِـــهِمْ أكـلٌ لِضَـــبٍّ ... وشـــرْبٌ مـن حَـفـيرٍ فـي شِـــنـانِ

جرّد صـــحراء العرب من الحياة وجعلها ســاكنةً، وعاب على أهلها أكلهم الزّواحف وشـــربهم من الحفير، وفي هذه الأبيات تدنيس يُقرأ من وراء السّــطور، فالإنســان قديمًا قدّس المكان الخصــب وبنى حضارته بالقرب منه، وحطّ من شأن المكان المُقفر وابتعد عنه.

ويقول في نصٍّ آخر[2]:

لا تبْـكِ رَسْـــمًـا بجـانـبِ السَّـــنَـدِ ... ولا تَــجُــدْ بــالــدِّمــوعِ لــلْــجَــرَدِ

ولا تُــعــرّجْ عــلــى مُــعــطَّــلــةٍ ... ولا أثــافٍ خَــلَــتْ ولا وَتَــدِ

ومِــلْ إلـى مـجـلـسٍ عـلـى شَـــرَفٍ ... بــالــكَــرْخِ بــيــنَ الــحــديــقِ مُــعــتَــمَــدِ

واستخفّ الشّاعر التّجربةَ الوجدانيّة للعربيّ وجرّدها من قدسيّتها، فاستهتر بالبكاء على الآثار لكونه لا يســتحقّ العَبرات، مُتجاوزًا القيمة الروحيّة له، فالبكاء ليس على الآثار الباقية فحســب، إنّما بكاء على الوطن المفقود، والشّـعور بالحرمان من الاسـتقرار والمقام الثّابت الّذي يسـتطيع فيه أن يُقيم بيتًا يُخلّد فيه ذكرياته[3]، واسـتخدم ألفاظًا تدلّ على سـكون الطّلل وخلوّه (جَرَد –مُعطّلة –خلت)، فليكفكفوا الدّموع على تلك الأرض المُقفرة والخالية من النّبات والحياة، كذلك أفرغَ الأطلال من كلّ المُثيرات الحســيّة الّتي تُثير الشّوق في نفس العربيّ (ولا أثافٍ خلَتْ ولا وتدِ).

---

(١) **الدّيوان**، ٩٦.

(٢) **نفسه**، ١٤٤.

(٣) يُنظر: القيسي، نوري، **الطّبيعة في الشّعر الجاهلي**، ٢٥٣–٢٥٤.

ويُقدّس الشّـاعر مجلس الخمر جغرافيًّا، فهو يقع (على شَـرَفٍ) وللمكان المرتفع والجبال في تاريخ الشّـعوب قُدسـيّة لكونه المكان الأكثر قُربًا من السّـماء، "فالجبل قطب الدّنيا الّذي يوصـل الأرض بالسّـماء"[1]، كذلك فهو مكان تشـعّ الحياة منه ويمثّل مصـدرًا للجمال والزّهوّ (بين الحديق)، أمّا الأطلال فجعلها (بجانب السَّند) تدنيسًا وحطًّا من شأنها، وقد أعانه على ذلك الاستعانة بالأساليب الطّلبيّة وتكرارها (أسلوب النّهي –وأسلوب الأمر).

ويُدنّس أبو نواس الأطلال بطريقة مختلفة في قصيدة (شراب الصّالحين)، فيقول[2]:

يـا ابْنـةَ الشّـيخ اصْـبحينَـا ... مـا الّـذي تـنـتَـظـريـنَـا!

قَـدْ جَـرَى فـي عـودِكِ الـمـا ... ءُ؛ فَـأَجْـرِي الـخَـمْـرَ فِـيـنـا

إنّـمـا نشـربُ مـنـهـا ... فـاعْـلَـمـي ذاكَ يَـقِـيـنَـا

كـلَّ مـا كـانَ خِـلافًـا ... لشَـرابِ الصّـالـحـيـنَـا

واصْـرِفـيـهـا عـن بَـخـيـلٍ ... دانَ بـالإمسَـاكِ دِيـنَـا

طَـوَّلَ الـدَّهـرُ عـلـيـه ... فـيـرى السَّـاعـةَ حـيـنَـا

قـفْ بـربـعِ الـظّـاعـنـيـنَـا ... وابْـكِ إنْ كـنـتَ حـزيـنَـا

واسـألِ الـدّارَ مـتـى فـا ... رقـتِ الـدّارُ الـقَـطـنـيـنَـا

قـدْ سَـألـنـاهـا، وتَـأبـى ... أنْ تُـجـيـبَ السَّـائـلـيـنَـا

يُقسّم الشّـاعر النّصّ إلى محورين؛ المحور الأوّل هو الخمر وتقديسـها، وجاء في سـتة أبيات، أمّا المحور الثّاني فهو الأطلال وتدنيسها، وجاء في ثلاثة أبيات، وتدنيس الشّاعر للأطلال لم يأتِ لغويًّا هذه

---

(١) إلياد، مرسيا، **المقدّس والمُدنّس**، ٣٦.

(٢) **الدّيوان**، ٤٢.

المرّة بل جاء بنيويًّا، فهناك مجموعة من الثّنائيّات الضّـــديّة بين المحورين، ذات الدّلالة التّقديســـيّة والتّدنيسيّة، فالأولى العلاقة بين الفرد والجماعة، فتبرز صيغة الجماعة الّتي توحي بالتّواصل والانسجام في قسم الخمر (اصبحينا جميعًا –نشربُ جميعًا)، أمّا صيغة المُفرد فتظهر في القسم الثّاني، وتوحي بالانفصام والهجران (قفْ –ابكِ –اسألْ)، والثّانية ما تمثله الخمر من عالم الحركة والاخضرار، ويتجلى ذلك في صـــورة المرأة (قد جرى في عودك الماء)، وعالم الأطلال يمثّل الصّـــمت وعدم الاســـتجابة (قد ســـألناها وتأبى أن تُجيب السّـــائلينا)، كذلك قد قلب الشّـــاعر البنيّة المكانيّة بين الأطلال والخمر، فقدّم الخمر ومنحها حيّزًا مكانيًا كبيرًا، وأخّر ذكر الأطلال ومنحها حيّزًا مكانيًّا أصغر[١]، وبهذا يكون الشّاعر قد قدّس المقدّمة الخمريّة ودنّس الطّلليّة، وجعلهما في حالة من التّزاحم في بناء القصيدة.

ويكمن فعل التّدنيس الّذي مارسه الشّاعر في اختراقه شكل القصيدة العربيّة وتدميره لها، فالشّكل فعليًّا حامل الدّلالة القُدسيّة والأكثر انشحانًا بمقومات السّلطة الأدبيّة، لذلك نفي المضمون الشّعريّ أقلّ خطورة من نفي الشّكل، فقد غيّر الشّعراء في مضمون القصيدة العربيّة قبل أبي نواس، لكنّهم لم يُثيروا ما أثاره، لأنّه –في مواضع قليلة– رفض شكلها نظريًّا[٢].

وبهذا فقد مثّلت الصّحراء فضاءً ضيّقًا هرب الشّاعر منه نحو الحياة المدنيّة والحضاريّة، فعمد إلى الظُّرف والسّخرية فأكثر من الأفعال الطّلبية، إذ كانت غطاءً لأفكاره ومواقفه تجاه حياة العربيّ، فقد دنّس نبات الصّحراء، وحطّ من مكانة الأطلال وأعلى من مكانة الخمر، وسخر من حياة العربيّ الخشنة، فجاء الشّعر السّابق موازيًا ومُعبّرًا عن نمط الحياة المُستقرّ في ذلك العصر ورفضًا لحياة التّرحال.

---

(١) يُنظر: أبو ديب، كمال، **جدليّة الخفاء والتّجلي(دراسة بنيويّة في الشّعر)**، ١٦٧–١٧٢.

(٢) يُنظر: أبو ديب، كمال، **الحداثة سلطة النّص**، مجلة فصول، العدد الثّالث، المجلد الرّابع، إبريل ١٩٨٤م، ٤٧.

المبحث الثّالث- المُدن.

كان التّقديس المكانيّ السّبب في إنشاء العديد من المُدن في كلّ الشّرائع السّماويّة، وتكتسب المدن قداستها إمّا من نصّ دينيّ وإمّا من عرف اجتماعيّ يستند إلى رواية دينيّة(١)، وبحسب تاريخ الشّعوب القديمة فإنَّ المدن المُقدّسة توجد في مركز العالم كمكّة المكرّمة والقدس الشّريف(٢)، وفي القرآن الكريم ذُكر لفظ الأرض المقدّسة على لسان سيّدنا موسى مُحدّدًا لقومه الأرض الّتي أُمِروا بدخولها في قوله تعالى: ﴿**يا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ**﴾(٣)، أي المُطهّرة والمباركة، وهناك فرق بين الأرض المُقدّسة والأرض المحرّمة على الرُّغم من ترادف الكلمتين، والثّانية الأخطر درجة، لأنَّ التّحريم يرتبط بالذّات والتّقديس يرتبط بالمتعلّقات(٤)، وارتباط الإنسان بهذه المدن المقدّسة وتعلّقه بها لشعوره الدّائم بالطّمأنينة نحوها، إذ عدّها بابًا من أبواب السّماء، فأصبح يسعى إلى زيارتها دائمًا ليجدّد علاقته الرّوحيّة مع خالقه، فأضفى مسحةً من التّبجيل والاحترام تجاهها.

وقد نَزَع الشّعراء في مختلف العصور الأدبيّة إلى ترجمة حبّهم لتلك المدن بقصائد شعريّة ومقطوعات، أمّا أبو نواس فكان اتجاهه مُغايرًا في ذكر المدن المُقدّسة، فيقول في قصيدة حنين(٥):

أنا -واللهِ- مُشْتاقٌ إلى الحِيرةِ والخمرِ
وأصواتِ النّواقيسِ على الزّيراتِ بالفجْرِ
ومشتاق إلى الحَانا تِ يومَ الذَّبحِ والنّحرِ

---

(١) يُنظر: البغدادي، عبد الصّاحب، العبدلي، كريم، **أثر التّقديس المكاني في نشوء المدينة العربيّة الإسلاميّة**، (بحث منشور)، جامعة الكوفة، الكوفة، ٧٠-٧٢.

(٢) يُنظر: إلياد، مرسيا، **المقدّس والمدنّس**، ٣٦.

(٣) **سورة المائدة**، آية٢١.

(٤) يُنظر: القدميري، الحاج، **مفهوم المُقدّس في الأديان السّماويّة والوضعيّة**، المجلة العربيّة للنّشر العلميّ، جامعة ابن طفيل، القُنيطرة، العدد السّابع والعشرون، ٢كانون الثّاني٢٠٢١م، ٥٨٣-٥٨٤.

(٥) **الدّيوان**، ١٦٤.

وقد أُفتتح النّص السّابق بضمير المُتكلّم (أنا) الّذي يُتوّج الشّاعرَ مِحورًا للحدث الشّعريّ، ودلالة الضّمير في المقطوعة السّابقة جاءت على محورين أساسيين: الأوّل يكشف شموخًا واستعلاءً وقوّةً، والثّاني يتمثّل في إلغاء الآخر وتجاهل معتقداته، وإثباتًا لما سيأتي وتوكيدًا له، ضمّن أسلوب القسم (والله)، وجهر الشّاعر بشوقه للفردوس وحنينه إليه، فمدينة الحيرة[1] وما فيها من كروم وحانات وخمر هي فردوسه، وشوقه لا يقتصر على المكان فحسب، إنّما حنين للحالة الفردوسيّة الّتي كان يحياها في هذا المكان بطقوس شرب الخمر مع ندمائه.

وإقامة الشّاعر في الحيرة وحانتها إقامةٌ غير آنيّة على المستوى الزّمانيّ والنّفسيّ، إنّما سُكنى مستمرّة وطويلة، تبدأ من الفجر وتنتهي عند غروب الشّمس، ويبقى أثرها النّفسيّ في روحه إلى ما بعد ذلك بكثير، بدليل شوقه لتلك الأيّام، وقد أضفى هالةً قُدسيةً على الزّمان، فبداية النّهار ونهايته تمثّلان أزمنةً جوهريّةً مُقدّسةً في حياة الإنسان المؤمن، إذ يكثر فيهما التّسبيح والذّكر والعبادة، فيكون موعده مع الخمر مع بداية أصوات النّواقيس المُنادية للصّلاة في الكنائس (أصوات النّواقيس)، وتحديدًا مع بداية شروق الشّمس (بالفجر)، إذ يشكّل هذا الوقت ولادةً جديدةً في علاقة الإنسان مع خالقه[2]، فهو وقت بداية العبادات كالصّلاة والصّوم، أمّا عند الشّاعر فيمثّل وقتًا مُقدّسًا لارتباط سرمديّ مع الخمر.

---

(١) "مدينة كانت على ثلاث أميال من الكوفة". الحموي، ياقوت، **معجم البلدان**، ٣٢٨\١٢.

(٢) في حديث صحيح حسن عن رافع بن خديج، قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: "أصبحوا بالصّبحِ، فإنّهُ أعظم لأجوركم– أو: أعظمُ للأجر". الألباني، محمّد، **صحيح سنن أبي داود**، ١١ ١٢٥.

وحنين الشّـــاعر المكانيّ ليس حنينًا اعتباطيًّا، إنّما حنين لمدينة الخمر الحيرة وللحانات الموجودة فيها، وتمثّل مكانًا نموذجيًّا مُقدّسًـــا، فقد قدّس القيمة المعنويّة للحانة بربطها بأعظم الأيام وأفضـــلها عند الله[١] يوم الحجّ الأكبر[٢] أو يوم النّحر.

ويوصي أبو نواس بحفر قبره في مدينة الخمر قُطربل، عند معاصر العنب بعيدًا عن حقول القمح، فيقول[٣]:

خـلـيـلـيَّ بـاللهِ لا تَـحْـفِـرَا ... لـيَ الـقـبـرَ إلّا بِـقُـطَـربُّـلِ

خِـلالَ الـمَـعـاصـرِ بـيـنَ الـكُـرومِ ... ولا تُـدْنـيـانـي مِـنَ السُّـنـبُـلِ

لـعـلّـيَ أسـمـعُ فـي حُـفـرتـي ... إذا عُصِـرَتْ ضـجَّـةَ الأرْجُـلِ

فقد حلّ القبر في فكر الإنســان القديم ســواء أكان كنعانيًّا أم بابليًّا أم فرعونيًّا أم عربيًّا جاهليًّا[٤] مقامًا ساميًا، فحظي بمكانة خاصّة مليئة بالاحترام والتّقديس، فلا يجوز لأحد أن يرتكب أيّ شيء مُخالف للخشوع والآداب بالقرب منه، والنّصّ السّابق بمنزلة وصيّة نواسيّة يوصي فيها خلّانه بدفنه بين كروم العنب ومعاصـــر الخمر في (قُطَرَبُّل)، وهي قرية بين بغداد وعُكْبرا، ينســـب إليها الخمر، وهي متنزّه للباطلين وحانة للخمّارين[٥]، فقد احتوى الفكر النواســي على صــورة إيجابيّة تجاه القبر وكأنّه دار النّعيم الأبديّة، لهذا حرص على ســماع أصــوات الأرجل وهي تعصــر الخمر لتحيله عليه، فالقبر عنده ليس

---

(١) استنادًا للحديث النّبويّ الشّريف(حديث حسن صحيح): عن عبد الله بن قرط، عن النّبي –صلّى الله عليه وسلّم– أنّه قال: "إنَّ أفضل الأيّامِ عندَ اللَّهِ يومُ النَّحرِ ثمَّ يومُ القُرِّ". العسقلاني، أحمد بن علي، **هداية الرّواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمُشكاة**، ٩٠١٣.

(٢) يُنظر: الألباني، محمّد، **صحيح سنن أبي داود**، ٥٤٦\١.

(٣) **الدّيوان**، ٣٥.

(٤) يُنظر: حنون، نائل، **عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة**، ٢٦٧.

(٥) يُنظر: الحموي، ياقوت، **مُعجم البلدان**،١٤\ ٣٧١.

منطقة ظلمات وحزن وموت، إنّما مكان مليء بالحركة والحياة، فخلع عنه ثوب الجمود، فأصبح المكان الّذي حلّ قبره فيه مكانًا مُقدّسًا، وجعل قطربُّل أرضًا مُباركةً يوصي الإنسان بأن يدفن فيها.

ويقول أيضًا[1]:

وقائلٍ هل تُريدُ الحجَّ، قلتُ لهُ ... نعم إذا فَنِيتْ لذَّاتُ بغدادِ

أمَّا وقُطْرُبُّلٌ منها بِحيثُ أرى ... فقبَّةُ الفِركِ من أكْنافِ كِلواذِ

فكيف بالحجِّ لي ما دُمتُ مُنْغَمسًا ... في بيتِ قوَّادةٍ أو بيتِ نَبّاذِ

وهَبكَ من قَصفِ بغدادٍ تُخلّصُني ... كيفَ التّخلُّصُ لي من طِيرناباذِ

فكان النّاس يطوفون حول الكعبة المُشرّفة قبل الإسلام وبعده، وذكر الرّسول محمّد –صلّى الله عليه وسلم– ثواب من يطوف بها في أحاديث كثيرة، والمسلمون يأتون مكّة من كلّ فجّ من أجل إتمام مناسك الحجّ، فيتضرّعون إلى خالقهم طلبًا للمغفرة والعطاء، أمّا الشّاعر فوضع شروطًا لقبول أداء هذا الفرض العظيم (نعم إذا فنيت لذّات بغداد)، وكأنّه شيء عاديّ لا يطمح إليه، فهو يفضّل المكوث في بغداد ومدنها وقراها، حيث الخمر واللّهو وبيوت المُجّان والشّواذ.

ونفى قدرته على أداء مناسك الحجّ وصلاحيّته من جهة، وتعلّقه بطيرناباذ من جهة أخرى، فعمد إلى الحجاج المنطقيّ عن طريق تَكرار أسلوب الاستفهام الاستنكاريّ (فكيف بالحجّ ما دمت منغمسًا –فكيف التّخلص لي من طيرناباذ)، وتحيل صيغة اسم الفاعل (مُنغمسًا) ببنيتها الصّرفيّة على حالة تتّسم بالثّبوت والدّيمومة، فإن كانت قلوب النّاس متعلّقةً بأقدم الأماكن المقدّسة، فإن قلب الشّاعر وروحه مرتبطان بطيرناباذ الّتي تسكن داخله بذكرياته وأيامه الّتي قضاها فيها بين بيوت القوّاداة وبيوت النّباذ.

---

(١) **الدّيوان**، ١٤١.

ومن المُلاحظ سـيطرة المكان على النّصّ السّـابق بتَكرار أسـماء المدن والقرى العراقيّة الّتي كان يقضـي الشّـاعر فيها أجمل أيام لهوه (بغداد –قطربُّل –الفِرْك[١] –كَلْوَاذ[٢] –الصّـالحيّة[٣] –طِيرنَابَاذ[٤])، وهذا التَّكرار يخدم فكرة تعلُّقه بهذه المدن وتمكُّنها من روحه، فكانت مسرحًا للأحداث في حياته، ومن هنا شـكّلت المدن الخمريّة أجمل الأماكن وأقدسـها عنده، كذلك يبدو الانسـجام والتّناغم بين الشّـاعر والمكان من جهة، وبين الشّـاعر والآخر (الشّـذاذ) من جهة أُخرى، فنفى عنهم صـفة الشّـذوذ (ما هم لي بشـذّاذ)، فهو في حالة تقبّل وألفة مع المجتمع الّذي يُحيط به.

إنَّ خمريات الشّاعر مليئة بالعنصر المكانيّ الّذي يُشكّل مسرحًا لأحداث القصّـة الشّعريّة، غير أنَّ النَّماذج السّـابقة هي الّتي حوت ظاهرة تقديس المدن وتدنيسـها، فبناءً على ما تقدّم قدّس أبو نواس المدن المشـهورة بصـناعة الخمر، وحطّ من المدن الدّينيّة المقدّسـة، وهذا التّحوّل في القيمة المكانيّة يُعزى إلى الخمر ذات القوّة الفاعلة، إذ أصبح إحساس الشّاعر تجاه المكان إحساسًا خاصًّا[٥].

---

(١) قرية قرب كَلْواذى. يُنظر: الحموي، ياقوت، **معجم البُلدان**، ٢٥٥\٤.

(٢) قرية قرب مدينة السّلام بغداد، تقع ناحية الجانب الشّرقي من بغداد. يُنظر: **نفسه**، ٤٧٧\٤.

(٣) محلّة ببغداد. يُنظر: **معجم البلدان**، ٣٩٠١٣.

(٤) موضع بين القادسيّة والكوفة محفوف بالكروم والشّجر والحانات والمعاصر يقصده النّاس للهو والبّطالة. يُنظر: **نفسه**، ٥٥\٤.

(٥) يُنظر: آدم، عمر بن الخطّاب، **صورة المجتمع في العصر العبّاسيّ الأوّل من خلال شعر أبي نواس**، (أطروحة ماجستير)، جامعة أم درمان الاسلاميّة، الخرطوم، ٢٠٠٦م، ١٥٤.

المبحث الرّابع- الحانات.

إنّ انتشار مجالس الخمر مظهرٌ من مظاهر الحياة المترفة اللّاهية في الدّولة العبّاسيّة، فانتشرت الحانات في بغداد وأريافها على طرق القوافل والمُسافرين، إذ قُدّمت الخمر في الحانات حينًا وفي الأديرة أحيانًا أُخرى، وقد كثر مرتادو الحانات من الفرس والرّوم والأنباط والأكراد[١]،وقد كان الغناء والشّراب، أشهر ضروب اللّهو في حياة العبّاسيين، وكانت دُنياهم تموج بالطّرب والغناء، واقتناص اللّذائذ والشّهوات والإسراف فيها ليلًا ونهارًا، وما يُصاحبه من رقص وخمر وأسمار وفكاهات[٢].

يقول أبو نواس في تقديس الحانة[٣]:

يا عاقِدَ الزُّنّارِ في الخصْرِ ... بحُرْمةِ الحانةِ، والفَهْر

لا تَسْقني إن كنتَ بي عالمًا ... إلّا الّتي أضمرتُ في صدْري

يُقدّس الشّاعر الحانة ويجعلها مكانًا محرّمًا يحلف بها (بحرمة الحانة) للدّلالة على المكانة والمنزلة، وهذا اللفظ في القرآن يُقال على مجمل أراضي مكّة المقدّسة، ومثلما أعلن الله في كتابه مكة البلد الآمن والمحرّم، يُعلن أبو نواس حرمة الخمّارة، فهي عنده ذات قيمة استثنائيّة مستمدّة من كونها منبعًا للأمان، فيجد الطّمأنينة النّفسيّة الّتي يبحث عنها بين جدرانها في مأمن عن المجتمع الظّالم الّذي يحيا فيه، وقدسيّة الحانة تمتدّ لمنطقة واسعة تشمل المدن الّتي تشتهر بصناعة الخمر[٤]، وتحيل عبارة

---

(١) ينظر: آدم، عمر بن الخطاب، **صورة المجتمع في العصر العباسيّ الأوّل من خلال شعر أبي نواس**، (أطروحة دكتوراة)، جامعة أم درمان الإسلامية، أم الدّرمان، ٢٠٠٦م، ١٣٨-١٣٩.

(٢) يُنظر: رضوان، محمّد، **أسرار الأمير العاشق ليالي هارون الرّشيد بين الحقيقة والأسطورة**، ٥٦.

(٣) **الدّيوان**، ٨١.

(٤) يُنظر: الفصل الثّاني- المبحث الثّالث، المُدن.

(بحرمة الحانة) على حرمة انتهاك اللّذات ونمط الحياة الّتي يحياها مرتادوها وأصحابها من أي سلطة، سواء أكانت دينيّة أم اجتماعيّة.

وفي النّصّ السّابق يتوّج الشّاعر الحانة مثالًا لمدينة التّعايش الدّينيّ، لاحتوائها على شخصيّة السّاقي المسيحيّ برمزيّة الزّنار، واليهوديّ برمزيّة عيد الفهر، والمُسلم بشخصيّة أبي نواس، فهي نموذجٌ للمدينة العبّاسيّة الفاضلة التي يرغب الشّاعر أن يعيش فيها فيكون حكّامها من المُجّان والخُلّاع.

ويقول في نصّ آخر[١]:

ومِل إلى مجلسٍ على شَرَفٍ ... بالكَرْخِ بين الحديقِ مُعْتَمَدِ

ممهَّدٍ صُفِّفتْ نمارِقُهُ ... في ظلِّ كَرْمٍ مُعَرَّشٍ خَضِدِ

قَدْ لحفتْكَ الغصونُ أرْدِيةً ... فيومُكَ الغَضُّ بالنَّعيمِ نَدِي

أظهر الشّاعر جماليّة المكان (الحانة) عن طريق الوصف، فبدا الانسجام بين المكان والشّاعر جليًّا، إذ قدّس مجلس الخمر الواقع في مدينة الكَرْخ[٢]، والشّاعر استمدّ وصفها من حُسن جنّات النّعيم وجمالها، راسمًا لوحةً لجنّته الأرضيّة المُحاطة بالحدائق من كلّ اتّجاه، ما يبعث في النّفس الشّعور بالرّاحة والطّمأنينة بواسطة لون اللّوحة الأخضر الّتي لوّنتها النّباتات والأشجار للمكان، أمّا الوسائد فمصفوفة بجانب بعضها بعضًا (صُفِّفتْ نمارِقُه)، وهذه العبارة تُحيلنا على وصف جنّات النعيم في قوله تعالى: ﴿**وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ**﴾[٣]، كما يستظلُّ روادها بظلّ شجر العنب، فروح الشّاعر مطمئنّة في ذلك المكان الفردوسيّ الآمن.

---

(١) **الدّيوان**، ١٤٤-١٤٥.

(٢) الكرخ في وسط بغداد والمحال حولها. يُنظر: الحموي، ياقوت، **معجم البُلدان**، ٤٤٨\١٤. يُنظر: ورد شرح الظّاهرة في الفصل الثّاني- المبحث الثّاني، الصّحراء والأطلال.

(٣) **سورة الغاشية**، الآية١٥.

شكّلت الحانة في النّصوص السّابقة أمكنةً مُقدّسةً لعالم الشّاعر الخاصّ، فهي بمنزلة الوطن الآمن والمقدّس الّذي يجد فيه السّعادة والرّاحة بعيدًا كلّ البعد عن لوم اللائمين، وفي تقديسه الحانة عمد إلى ربطها بمكّة المكرّمة فجعلها مُحرّمةً، واستمدّ وصفها من أوصاف جنات النّعيم، ومن الجدير بالذّكر أنّ الحانة ومجالس الخمر مثّلت عنصرًا حاضرًا في شعر الشّاعر، بيد أنَّ ظاهرة التّقديس ظهرت في نموذجين –حسب علم الباحثة–.

وظهر المكان في شعر أبي نواس جليًّا، إذ لا تخلو أشعاره من وجود حيّز مكانيّ تتفاعل الشّخصيّات معه، ويعود السّبب في ذلك إلى ميل شعره إلى الأسلوب القصصيّ، واختلفت نظرته للمكان وفقًا للحالة النّفسيّة، فأنس لبعض الأماكن وعمد إلى تقديسها إذ كانت مصدرًا للراحة والسّعادة، وعلى النّقيض من ذلك فهو بغض بعضها ودنّسها إذ شكّلت باعثًا للهمّ والاكتئاب، مُشكّلًا لوحةً متنوّعةً للمكان، فكان يُقدّس بعض الأماكن ويدنّس بعضها وفقًا للفضاء الشّعوريّ والنّفسيّ تجاه المكان المذكور.

الفصل الثّالث- تقديس الدّين والحضارة وتدنيسهما.

المبحث الأوّل- تقديس الدّين وتدنيسه.

المبحث الثّاني- تقديس الحضارة وتدنيسها.

المبحث الثّالث- تقديس الخمر.

المبحث الأوّل- تقديس الدّين وتدنيسه.

يستندُ ميل الإنسان إلى التّديّن لأمرين، هما: الأدلّة العقليّة، والميل الفطريّ المودع في الطّبيعة الإنسانيّة الباحثة عن الله، فالدّين سلوك باطنيّ أو باطنيّ وخارجيّ معًا، محوره إنشاء علاقة مع قوّة أو قوى غيبيّة عُليا[١]، ويرسم الدّين حدودًا قائمةً على مفهوم التّحريم والتّحليل، والمُحرّم دائمًا ذو شكل بارز ومرتبط جذريًّا بممارسات شكليّة سرعان ما تتحوّل إلى طقوس[٢]، وتُعدُّ هذه الطّقوس بمنزلة جسر بين ما هو مقدّس وما هو دنيويّ[٣]، فتُدخِلُ طقوس التّقديس كائنًا أو شيئًا ما إلى عالم المُقدّس، أمّا طقوس إبطال التّقديس (التّكفير) فتُعيد شخصًا أو شيئًا طاهرًا أو نجسًا إلى العالم الدّنيويّ؛ لذلك فالشّريعة ترسم حدود المسموح وغير المسموح رسمًا قاطعًا عن طريق المُحرّمات، فالغاية منها صون سلامة العالم المُنظّم من العودة إلى الحالة الفوضويّة[٤].

فيُعدُّ الدّين جوهر الحضارات الإنسانيّة عبر العصور، وهو "مجموعة موحّدة من العقائد والشّرائع والممارسات والأفكار المرتبطة بالخضوع والتّقرب على وجه ما لشيء مقدّس، وتنظّم أفكار الإنسان وسلوكه وممارساته بذاته وببيئته المحيطة به وبالمقدّس"[٥]، وفلسفيًّا "مؤسّسة اجتماعيّة قوامها التّفريق بين المُقدّس وغير المُقدّس، ولها جانبان، أحدهما روحيّ مؤلّف من العقائد والمشاعر الوجدانيّة، والآخر مادّيّ مؤلّف من الطّقوس والعادات"[٦].

---

(١) يُنظر: جدة، نجوان، **فلسفة الدّين**، ٢١\٣٩\٥٣.

(٢) يُنظر: أبو ديب، كمال، **الحداثة السّلطة النّص**، مجلة فصول النّقد الأدبي، العدد الثّالث، المُجلد الرّابع، إبريل مايو يونيو ١٩٨٤م، ٤٥.

(٣) يُنظر: الزّاهي، نور الدّين، **المُقدّس الإسلاميّ**، ٢٢.

(٤) يُنظر: كايوا، روجيه، **الإنسان والمُقدّس**، ٤١-٤٢.

(٥) **نفسه**، ٤١.

(٦) صليبا، جميل، **المعجم الفلسفيّ**، ١\٥٧٤.

وقد برز المقدّس والمدنّس في الفعل الإنسـانيّ بفعل عوامل بيئيّة وثقافيّة، وبدأ الإنسـان يعبّر عن علاقته بالمقدّس منذ القِدم برموز دينيّة تمثّل الآلهة والمُقدّس، وبذلك فإنّ النّظام الدّينيّ يتشـكّل من مجموعة من الرّموز المقدّسـة والمتكتّلة والمحبوكة في كليّة منظّمة، وعن طريقها تُختزل معاني المقدّس، ويُشير الرّمز إلى تجسيد المُثل العليا أو إلى تخليد ذكرى تاريخيّة لها مغزًى دينيّ مُقدّس(١).

واستهتر أبو نواس بالدّين مُنذ قصائده الأولى، فشكّك في جوهره، وتهكّم بأموره، واستخفّ بأوامر الله ونواهيه، وأوّلَ كلام الله بحسب أهوائه، فكان شعره نبراسًا للثّورة ليس على العُرف والأخلاق فقط، بل على الدّين الحنيف أيضًا، فعلى الرُّغم من دراسته علوم الدّين المُختلفة(٢)، فإنّه رفضه وثار عليه، وكان إذا حوكم بالزّندقة أرجع شعره لحالة السّكر الّتي كان بها، فلم يؤمن بالقدريّة، وظهر ذلك جليًّا في أكثر من نصّ شعريّ، ومن ذلك قوله(٣):

يا ناظِرًا في الدّينِ ما الأمر ... لا قَدَرٌ صحَّ ولا جَبْر!

ما صحَّ عندي من جميع الّذي ... يُذكَر إلّا الموتُ والقَبْر

ويقول أيضًا مُنكرًا البعث(٤):

باحَ لساني بمضمر السّر ... وذاك أنّي أقول بالدّهرِ

وليس بعدَ المماتِ مُرتجعٌ ... وإنّما الموتُ بَيضة العقرِ

ولم يحاول أبو نواس تحليل الحرام، إنّما كان يخرقه بدافع الغريزة الإنسانيّة والرّغبة الشّديدة بفعل المحظور، فهو مُدركٌ حرمة ما يقوم به، ومع ذلك كان يرافقه الشّعور باللّذة دون الخوف من عواقب خرق

---

(١) يُنظر: العلي، بلال، **قصة الرّمز الديني**، ٣٣-٣٤.

(٢) يُنظر: ابن المعتز، عبد الله، **طبقات الشّعراء**، ٢٠١.

(٣) ابن منظور، **أخبار أبو نواس**، ٢٢٨.

(٤) **نفسه**، ٢٣٠.

المحظورات دنيويًّا (اجتماعيًّا) أو حتّى أخرويًّا، "إنَّ الحرام فعل محظور ينزع إليه اللّاشعور مدفوعًا بميل بالغ القوّة"[١]، فيقول[٢]:

وإن قالوا: حرامٌ؟ قُل حرامٌ! ولكنَّ اللَّذاذةَ في الحرامِ

لقد أعلن أبو نواس موقفه تجاه المحظورات الدّينيّة، فعشق الحرام وتلذّذ بخرقه، فَهو "لا يطمح إلى ارتكاب الذّنوب العاديّة الّتي قد يرتكبها الأشخاص العاديّون، وإنّما يطمح لارتكاب ذنوب كبيرة تكون في مستوى التّحرر الّذي يعمل له، فهو بالخطيئة نفسها يريدُ أن يصل إلى البراءة وأن يُحقّقها"[٣].

فيما يأتي تحليل لموقف الشّاعر تجاه بعض العبادات الدّينيّة من منظور التّقديس والتّدنيس وخرقهما، فالصّلاة والزّكاة والصّوم والحجّ والجهاد والقرآن الكريم، تناولها في شعره بطريقة خاصّة.

---

(١) فرويد، سيغموند، **الطّوطم والحرام**، ٤٨.

(٢) **الدّيوان**، ٥١٩.

(٣) أدونيس، أحمد، **الشّعريّة العربيّة**، ٦٤.

أوّلًا- الصّلاة.

يَعبُر المؤمن عن طريق الصّلاة إلى مجال المقدّس والإلهيّ[١]، فالصّلاة يؤدّيها العبد خضوعًا وتضرّعًا ورجاءً وخوفًا ورغبةً في القرب من الله، وهي أوّل ما يُحاسب عليه الإنسان يوم القيامة، فهي الرّكن الثّاني من أركان الإسلام وهي عمود الدّين، ولضمان صحّتها هناك أركان أساسيّة لا تصحّ إلّا بها، فلا يجوز تجاوزها أو الاستهتار في أدائها، وإقامتها سببٌ في استقامة العبد، فهي تنهاه عن الفحشاء والمنكر لقوله تعالى: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ**﴾[٢].

ويبدو استهتار الشّاعر بالصّلاة وأركانها جليًّا في شعره، فيقول[٣]:

ونَدْمَانٍ يرى غَبَنًا عليه ... بأن يُمْسي، وليْس له انْتشاءُ

إذا نَبَّهْتَه من نوم سكر ... كفاهُ مَرَّةً منكَ النّداءُ

إذا ما أدْرَكَتْهُ الظُّهْرُ صلّى ... ولا عَصْرٌ عليهِ، ولا عِشاءُ

يُصلِّي هذه في وقتِ هذي ... فكل صلاتِه أبدًا قَضاءُ

إنّ المفارقة نقطةٌ أساسيّةٌ في تحليل النّصّ السّابق، فالنّديم شُغف بالسّكر وتعلّق قلبه به لدرجة جعلته لا يماطل في تلبية نداء إقامة مراسم شرب الخمر (كفاه مرّة منك النّداء)، على حين تبدو حالة استهتار وسخرية في أداء الصّلاة وإقامتها في وقتها، فالشّاعر قطع خيطًا قُدسيًّا مُهمًّا أكّد الرّسول -عليه السّلام- عظمَ جزائه وكبير فضله على نفس المسلم، ألا وهو الالتزام في وقت الصّلاة (فكلّ صلاته أبدًا قضاء)، فلجأ النّديم دائمًا إلى قضاء الصّلاة دون عذر حقيقيّ، استهتارًا بها، وقد استخدم ظرف الزّمان

---

(١) يُنظر: الزّاهي، نور الدّين، **المُقدّس الإسلاميّ**، ١٢.

(٢) **سورة العنكبوت**، آية ٤٥.

(٣) **الدّيوان**، ٣٩.

(أبدًا) للتّأكيد أنَّ منهج القضاء هذا سيستمر مُستقبلًا، فنشوته بالخمر ليست وليدة اللّحظة، إنّما نشوة سرمديّة سيواظب عليها سواء أكان شابًّا أم كهلًا أم عجوزًا.

وقد امتنع أبو نواس عن أداء الصّلاة في قوله[1]:

قالوا: اغْتسلْ أتَتِ الظُّهْـ ... ـرُ والكؤُوسُ تدورُ

فقلتُ: سَوْفَ.. فقالوا: ... تَرْكُ الصّلاةِ كبيرُ

فقلتُ: أكبرُ مِنْهُ ... ظَبْيٌ يُنَالُ غريرُ

إنْ قمتُ لم ينْتَظِرني ... وغَابَ عنِّي السّرورُ

وما لمثْلِي صلاةٌ ... لأنَّ فسْقِي شهيرُ

فأقصِروا عن مَلامي ... فإنَّنِي معذورُ

لقد كشف الشّاعر عن تصوّراته تجاه الصّلاة في الحوار بين هم الجماعة المُتمثّل بالواعظين (قالوا –فقالوا) وأنا الشّاعر (فقلتُ)، فهناك كفتا ميزان: الكفّة الأولى شرب الخمر وعشقه للنّديم، والكفّة الثّانية أداء الصّلاة، وقد غلّب حبّ الخمر والاستمتاع مع نديمه على أداء فريضة الله، وفي بداية الحوار استخدم الأداة (سوف) ليدلّ على معنى المُماطلة والتّأجيل، على الرُّغم من إشارة المتكلّم إلى عظم ذنب ترك الصّلاة، فسخر منه وأعلن بصوت مرتفع أنّ عظم الذّنب يكون بترك الفرح والسّرور مع نديمه لا بترك الصّلاة. وبذلك دنّس الشّاعر القيمة المعنويّة للصّلاة، فالمؤمن يُحقّق سعادته بمرضاة الله تعالى وأداء الصّلاة، فتطمئن نفسه وتسكن السّكينة قلبه، وفي الأبيات الأخيرة طلب التّوقّف عن لومه وتقديم

(١) **الدّيوان**، ٢٥٩.

النّصح المُتكرّر، فلا صلاة لفاسق مثله، "فالمقدّس لا يلتقي بالمدّنس إلا لكي ينفي أحدهما ويظلّ الآخر قائمًا"(١).

وكذلك دنّس الأذان، إذ جعله صوتًا يكرهه الإنسان، فيقول(٢):

تَنْأى بسمْعكَ عن صوتٍ تكرهُهُ فلستَ تسْمَعُ فيه صوتَ فلَّاحِ

ويقول(٣):

عاطِني كأسَ سلوةٍ عن أذَانِ المُؤذّنِ

ومن الممكن ترجمة الحالة النّفسيّة للشّاعر من الأبيات الأخيرة، فقد لجأ إلى شرب الخمر ليخرج من حالة الاكتئاب الّتي يُعانيها من تأثيرات حياته الماضية، فاختار الاختباء خلف جدار الحانات، لذلك أعرض عن أيّ شيء يُخرجه من تلك القوقعة الحامية، وقد تجلّى ذلك في تدنيس الأذان وصوته، لأنّه يذكّره بوجوب ترك كل ما يلهيه عن الصّلاة، وهذا ما لا يريده، فإن أسقط كأس الخمر الّذي بيده سيعود إلى واقعه المؤلم ويتذكّر ماضيه المأساويّ، فتراه استخدم عبارة (كأس سلوة) و(صوت تكرهه) للتّعبير عن هذا الرّفض.

ودنّس كذلك صيغة الأذان وألفاظه من جهة، وقدّس الرّغيف الّذي تجاوز دلالته المباشرة إلى دلالة المال والثروة في قوله(٤):

لبني البرمكيّ قصرٌ منيفٌ وجمالٌ وليس فيهمْ حنيفُ

فإذا أذّنوا لوقتِ الصّلاة كرَّروا "لا إله إلّا الرَّغيفُ"

---

(١) الزّاهي، نور الدّين، **المُقدّس الإسلاميّ**،١٧.

(٢) **الدّيوان**، ١٠٩.

(٣) **نفسه**، ٤٧.

(٤) **نفسه**، ٤١٨.

هذه الأبيات قيلت في هجاء البرامكة، وعبارة (لا إله إلّا الله) من عبارات التّوحيد المُقدّسة في الدّين الإسلاميّ، ففيها إقرار بعبوديّة الله تعالى ووحدانيته، أمّا البرامكة فمعبودهم هو المال.

ويقول في نصّ آخر[1]:

فلم نزلْ يَومَنا، وليْلَتنَا ... نَقرًا على السَّطحِ بالطّنابيرِ

حتّى رأينَا السّوادَ مُنْحسرًا ... ودارتِ الشّمسُ في المقاصيرِ

وحينَ حانتْ صلاتُنا لضُحًى ... قُمنا نُصلِّي بغيرِ تكبيرِ

يكمن التّمرد في قوله (بغير تكبير)، فهذه حالة عصيان ورفض إقرار بأنّ الله أعظم وأكبر من كلّ شيء، فمعبود الشّاعر الأساسيّ الطّرب واللّهو، وعلى الرُّغم من خضوعه وأدائه الصّلاة فإنّه قرّر إسقاط ركن أساسيّ فيها (تكبيرة الإحرام)، الّتي يحرم بها ما كان حلالًا قبلها من مفسدات الصّلاة، فهو لا يريد الصّحوة من حالة السّكر والطّرب الّتي كان يحياها طَوال النّهار واللّيل، فأداؤه الصّلاة ليس أداءً حقيقيًّا بل أداء آنيّ مُفرّغ من أيّ قيمة روحيّة.

ودنّس أبو نواس الصّلاة واستهتر بها رافضًا أداء تكبيرة الإحرام، وكارهًا صوت الأذان؛ خوف الخروج من نشوة الخمر الّتي تسليه عن واقعه وماضيه، على حين قدّس حالة السّكر والطّرب الّتي يعيشها في نهاره وليله، لما تحققه من فرح وسرور، فمتنفّس الشّاعر هو اللّهو لا الصّلاة، ومعبوده الخمر لا الله.

---

(١) **الدّيوان**، ١٢٧.

ثانيًا- الزّكاة.

لم يرد في الزّكاة سوى بيت شعريّ واحد في قصيدة (فتوى فقيه)، فيقول أبو نواس[1]:

قلتُ التَّصدُّقُ والزَّكاةُ؟ فقالَ لي: شيءٌ يُعدُّ لآلَةِ الشُّطَّارِ

فالفاسدون (الشُّطار) يلجؤون إلى تأدية الزّكاة والصّدقات من أجل التّكفير عن ذنوبهم، فأصبحت الزّكاة بمنزلة رشوة لله تعالى.

ثالثًا- الصّوم.

من أكثر أركان الإسلام الّتي حاربها أبو نواس في شعره صوم رمضان، فقد ورد ما يُقارب العشرة نصوص تُظهر بغضه وكرهه لهذا الشّهر، لأنّه سيحرمه من اللّهو والسّكر، فلم يكن مرحّبًا به، على العكس تمامًا أعلن الفرح بانقضائه، فيقول في قصيدة (سكرتان)[2]:

اسْتَعِذْ من رمضانِ بِسُلافاتِ الدّنانِ

واطْوِ شوالًا على القَصْفِ، وتغْريدِ القِيانِ

مَنَّ شوالٌ علينا وحَقِيقٌ بامْتنانِ

جاءَ بالقصفِ وبالعزْفِ وتخْليعِ العنانِ

أوفقُ الأشْهرِ لي أبْعَدُها منْ رمضانِ

يعتصم الشّاعر بالخمر من شرور شهر رمضان بدلًا من الاستعاذة بالله من الشّيطان، فتراه يدنّس الشّهر الفضيل ويقدّس السّلاف مانحًا إيّاها طاقةً إلهيّةً، ومع انقضاء شهر رمضان يستقبل العابثون

---

(١) **الدّيوان**،١٦٤.

(٢) **نفسه**، ١٦٠.

شـهر شوّال بالفرح والسّرور، إعلانًا بعودة ليالي اللّهو والمجون بأصـوات الغانيات والعزف على الآلات، فهناك ضيق يشعر به في أيّام رمضان، فيستعجل نهايته، فهو أبغض الشّهور عنده لا أفضلها.

أمّا في قصيدة (مللناكَ)، فيدنّس أبو نواس وأصحابه شهر رمضان بعدِّه عدوًّا يجب قتله[1]:

ألا يـا شـــهـرُ كـم تـبـقـى ... غـرضـــنـــا ومـلَـلْـنـاكَـا

إذا مـــا ذُكـــرَ الـــحَـــمْـــدُ ... لشـــوَّالٍ ذمـــمْـــنـــاكَـــا

فـيـا لـيْـتـكَ قـد بـنْـتَ ... ومـــا نـــطـــمـــعُ فـــي ذاكَـــا

ولـــو أمْـكَـــنَ أن يُـــقْـــتَـــ ... ـــــل شـــهـرٌ لـقـتَـلْـنـاكَـا

فقد دَأب الشّاعر على تقنيّة التّشخيص في أبياته السّابقة عن طريق الخطاب (يا شهر)، إذ جعل شـهر رمضـان إنسـانًا ينبض بالحياة، لكنّه اتّخذ موقفًا سـلبيًّا منه، فحادثه مع أصـحابه مُسقطًا مشـاعر البغض، وهذا ما أشـارت إليه كم الاسـتفهاميّة الواردة في البيت الأوّل، وتبدو حالة انسـجام بين الشّـاعر ومَن حوله، فتفاعلاتهم الاجتماعيّة متوافقة وغاضـبة تجاه هذا الشّـهر وما يفرضـه من ضـبط للشّـهوات، لذلك جاء صـوت المتكلّم في الأبيات بصـيغة نحن (غرضـنا –مللناكَا –ذمماكَا –لقتلناكَا)، كذلك ظهرت مشاعر الضّجر والبغض إلى الحدّ الّذي يصل إلى درجة تمني القتل (ولو أمكنَ أن يُقتل شهر لقتلناكَا).

وقاربَ في نصّ آخر بين شهر رمضان والسّجن، فيقول[2]:

مـــنـــعَ الصَّـــومُ الـــعُـــقـــارا ... وزَوى الـــلَّـــهْـــوَ فـــغـــارا

وبـقـيـنـا فـي ســـجـون الـــ ... ـــصَّـــومِ لـلـهـمِّ أسَـــارَى

---

(١) **الدّيوان**، ١٦٦.

(٢) **نفسه**، ١٦٦.

إنّ السّجون من الأماكن المُدنّسة في الفكر الإنسانيّ، لما تصبغه من أثر نفسيّ سيّئ في السّجين، وبجعل الصّوم سجنًا (في سجون الصّوم) يحطّ الشّاعر من القيمة الرّوحيّة للصّيام، فترك الإنسان للمعاصي في هذا الشّهر يكون من أجل تعميق العلاقة بالله وكسب رضاه وما يجلبه من طمأنينة، أما أبو نواس فساوى بين الأثر النّفسيّ المُترتّب على مكوث الإنسان في السّجن، وبين الحالة النّفسيّة التي تعتريه عند صيام شهر رمضان، فكلاهما يجلب الهمّ والكآبة.

وصوّر أبو نواس شهر رمضان ضيفًا ثقيلًا غير مرحّب به، تُقام الاحتفالات عند اقتراب انصرامه ويكثر الزّنا بين النّاس، فيقول[1]:

إذا مضَى من رمضانَ النّصْفُ ... تَشوَّقَ القصْفُ لنا والعزفُ

وأُصْلِحَ النّايُ، ورُمَّ الدّفُّ ... واختلفَتْ بين الزّناةِ الصُّحْفُ

لوعدِ يومٍ ليس فيه خُلْفُ ... حتّى إذا ما اجتمعوا واصْطَفُّوا

تكشّفوا، واعْتنقوا، والْتفُّوا ... فبعضُهم أرضٌ وبعضٌ سقْفُ

رابعًا- الحجّ.

تناول البحث في أكثر من موضِع الحديث عن تدنيس أبي نواس في شعره لشعيرة الحجّ والكعبة المشرّفة، إضافةً إلى تدنيسه ملابس الإحرام في قوله[2]:

وغَزالٍ يسْبي النّفوسَ إذا هتَّـ ... ـكَ منهُ مآزرَ الإحرَامِ

---

(١) **الدّيوان**، ١٦٨.

(٢) **نفسه**،٢٨٥.

إنَّ لهيب الحبّ والشّـهوة اشـتعل عند الشّـاعر، فلذَّته تَغْلب تديّنه، فتراه يخرق ثياب الإحرام مجونًا وإقبالًا على اللّذة[١]، وبهذا يكون قدّم شهواته على أداء العبادات، فملابس الإحرام تُشير إلى الحجّ ويكون بهتكها قد هتك شعيرةً من شعائر الحجّ.

خامسًا- الجهاد.

يُعدُّ الإسلام دين جهاد كما هو دين السّلم والأمان، إلّا أنّه نهى عن الاستسلام والخضوع، فليست الفضـيلة الرّكون إلى الدّعة والمعيشـة الذّليلة. والجهاد في سـبيل الله يكون بالنّفس والمال واللّسـان، وهذا دليل على عمق إيمان المسلم. ووعد الله المؤمنين الصّادقين بالنّصر والتّأييد والتّمكين[٢]. يقول أبو نواس داعيًا إلى الاستسلام والخضوع للطّغاة من أجل تحقيق الرّفاهيّة الحياتيّة[٣]:

قلـتُ: الطُّغَـاةُ؟ فقـال لي: لا تغْزُهمْ ... ولـو أنّـهـمْ قَـرُبُـوا مـن الأنـبـارِ

سـالـمـهُمُ، واقـتـصَّ مـن أولادهـمْ ... إن كـنْـتَ ذا حَـنَـقٍ عـلـى الـكُـفّـارِ

واطْعَنْ برمحـكَ بطْن تلـك، وظهر ذا ... هـذا الـجـهـادُ فـنـعـمَ عـقـبـى الـدّارِ

إنّ الإيمان من تجلّيات الزّهد في الحياة، فَـ"لا يتحقق إيمان المُسـلم إلّا بالجهاد، ولا جهاد دون إيمان"[٤]، ويبدو وجود خلل إيمانيّ عند الشّاعر ظهر في الأبيات السّابقة، الّتي مثّلت حوارًا مع شيطانه (الفقيه المُتخيّل)، فدعا بلسانِه إلى الاستسلام للطّغاة ورفض خوض المعارك معهم في سبيل إعلاء كلمة الله (فقال لي: لا تغْزُهم)، من أجل الحفاظ على المسـتوى الحياتيّ الآمن، وقد حرّف معنى الجهاد فجعله جهادًا جنسـيًّا ممزوجًا برائحة اللّذة والشّـهوة (اقتصّ من أولادهم)، وقد سـيطر فعل الأمر على الأبيات

---

(١) يُنظر: **حاشية الدّيوان**، ٢٨٥.

(٢) يُنظر: الدّقيس، كامل، **الجهاد في سبيل الله**، ١-٦.

(٣) **الدّيوان**، ١٦٥.

(٤) الدّقيس، كامل، **الجهاد في سبيل الله**، ٦.

(سالمهم –اقتصّ –اطعنْ)، فشيطانه وضع نفسه موضع الإنسان النّاصح الواثق بكلامه وعلمه، ما يعزّز الثّقة في نفس المتلقّي.

سادسًا– القرآن الكريم.

يكتسب النّصّ الدّينيّ قداسته من كونه نصًّا مُغلقًا، أي إنّه نصّ ثابت غير خاضع لفاعليّات التّاريخ التّغيريّة، ومن كونه متجانسًا ومنسجمًا كلّ الانسجام فيما بينه، ومن كونه غير قابل للتّناقض[١]، والقرآن الكريم كتاب مُعجز عند المسلمين، وقداسته كليّة، فهو مصُون باللّوح المحفوظ، إذ يعدّ المصدر الأوّل للشّريعة الإسلاميّة المُرسلة من الله –سبحانه وتعالى–، فإلى جانب العبادات الّتي يحثّ القرآن على أدائها، ينظّم حياة الإنسان الدّينيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، ومن الآثار الدّينيّة المُرتبطة بالعبادات القرآنُ الكريم، فيقول أبو نواس في قصيدة خمر ومصحف[٢]:

وضعِ الزّقَّ جانبًا ... ومع الزّقِ مُصْحفَا
واحْسُ من ذا ثلاثةً ... واتلُ من ذاكَ أحرفَا
خَيْرُ هذا بشرِّ ذا ... فإذا اللهُ قد عَفَا
فلقد فازَ من مَحَا ... ذَا بذا عنهُ واكْتَفَى

لقد جمع الشّاعر في الأبيات السّابقة بين شيئين مُتناقضين؛ المقدّس (المصحف) والمُدنّس (الخمر)، لا في القصيدة ككل بل في البيت الواحد، ففي صدر البيت يريد شرب الخمر وفي عجزه يريد تلاوة القرآن، وبتقديم شرب الخمر على قراءة المصحف يتجلّى التّدنيس، فالقرآن الكريم فوق كلّ شيء، ولا يجتمع كلام الله مع شرب الخمر.

---

(١) يُنظر: أبو ديب، كمال، **الحداثة السّلطة النّص**، مجلة فصول النّقد الأدبي، العدد الثّالث، المُجلد الرّابع، إبريل مايو يونيو ١٩٨٤م، ٥٩.
(٢) **الدّيوان**، ١٠٨.

هناك هوس عند الشّــاعر في رفض السّــلطة الدّينيّة، فتراه نقل العبادات من ســياقها المقدّس إلى ســياق مدنّس، بالعبث في أركانها، ســواء في طريقة أدائها (شــكلها) أو في مضــمونها وما يحمله من دلالات مقدّسـة، فعن طريق التّمرّد حينًا والسّخرية أحيانًا أُخرى سلك رحلة اختراق وانتهاك لا تنتهي بحقّ الدّين الإســلاميّ، على حين لا يظهر أي تدنيس جليّ في الشّــعائر الدّينيّة للشّــرائع الأُخرى كاليهوديّة والمسيحيّة، وقد فسّر العقّاد في كتابه التّحليل النّفسيّ لهذا الانتهاك، بأنّ أبا نواس مهتمّ بالدّين على الرُّغم من إنكاره الكثير من العبادات الدّينيّة ومعصــيته للطّاعات، وهذا يجعله يعتقد بصــحّة الدّين ولكنّه يرجّح كفّـة المتعـة على كفّـة الطّـاعـة، إذ لا ينقطع عن اللّهج بـالأديـان وإن كـان لهجًـا لا يطيـب للمتـديّنين الصّالحين[1].

(١) يُنظر: **أبو نواس الحسن بن هانئ**، ١٢٧.

المبحث الثّاني- تقديس الحضارة وتدنيسها.

لقد اختلطت الثّقافة العربيّة بالثّقافة الفارسيّة، وتأثّر المجتمع العبّاسيّ بهذه الثّقافة الوافدة الّتي صبغت الحياة العبّاسيّة بألوان فارسيّة إلى حدّ امتزاج الثّقافتين، وادّعى الجاحظ في كتابه البيان والتّبيين أنّ دولة بني العبّاس أعجميّة فارسيّة[١]، فنقلوا كثيرًا من عادات الفُرس ووسائل ترفهم ولهوهم ومجونهم، وساد في العصر العبّاسيّ ثلاث نزعات: النّزعة الأولى ترى أنّ العرب خير الأمم، والنّزعة الثّانية تدعو إلى التّسوية بين العرب وغيرهم، أمّا النّزعة الثّالثة فتعالى الموالي فيها على العرب فتفاخروا بأصولهم غير العربيّة وحقّروا العرب وحطّوا من شأنهم، ولكلّ فريق حجج يدعم صحّة قوله بها[٢].

وانتشرت ظاهرة الحطّ من شأن تاريخ العرب وحضارتهم وتحقير إنتاجهم العقليّ والأدبيّ في أيّام الرّشيد والمأمون، على المستوى الشّعبيّ من قبل الفلاحين والمُزارعين، وعلى المستوى الثّقافيّ من قبل الشّعراء والكتّاب، وأثبت الفريق أقواله استنادًا إلى مجموعة من الحجج، منها: أنَّ طراز حياة العرب بدويّ وبيئتهم فقيرة، وتفشي ظاهرة قتل الأبناء خوفًا من الفقر، وكرم العربيّ مبالغة روّجها الشّعراء غير أنّها بعيدة كلّ البُعد عن الواقع، كذلك كانوا يسلبون النّساء ويُعاشرونهنّ من غير زواج، وطعنوا في أنساب العرب الّتي يتفاخرون بها، إذ كانوا في نظمهم الاجتماعيّة يبيحون المرأة لأكثر من رجل، وعدم تفرّد العرب في فنّ الشّعر والخطابة، وغيرها من الحُجج الّتي حاول العلماء المسلمون والمُشتغلون بالأدب تفنيدها وكشف التّزييف فيها والتّحذير من مجاراتها، والّذين قادوا حركة الهجوم المعنويّ على العرب كانوا مجموعةً من أبناء الشّعب غير العرب، منهم الفرس والنّبط والقبط والّذين دخلوا الإسلام في الأندلس[٣].

---

(١) يُنظر: ٢٣٧\٣.

(٢) يُنظر: إسماعيل، عزالدين، **في الأدب العبّاسي الرؤية والفن**، ١٠٨. يُنظر: الحوفي، أحمد، **تيارات ثقافيّة بين العرب والفرس**،١١١.

(٣) يُنظر: إسماعيل، عزالدّين، **في الأدب العبّاسيّ الرّؤية والفن**، ١١٢-١١٨.

وكان أبو نواس من أصـــحاب النّزعة الثّالثة، فأعلن حربًا معنويّةً فكريّةً على العرب في شـــعره، فيقول[1]:

بِبَلـدَةٍ لَم تَصِـــلْ كَلـبٌ بِهـا طُنُبًـا	**إِلـــى خِـبـــاءٍ وَلا عَــبْــسٌ وَذُبْــيــانُ**
لَيسَـــتْ لِذُهلٍ وَلا شَـــيبانِها وَطَنًا	**لَــكِــنَّـــهــا لِــبَــنـــي الأَحــرارِ أَوطــانُ**
أَرضٌ تَبَنّى بِهـا كِســـرى دَســـــاكِرَهُ	**فَمــا بِهــا مِن بَني الرَّعنــاءِ إِنســـــانُ**
وَمـا بِهـا مِن هَشـــيمِ العُربِ عَرفَجَـةٌ	**وَلا بِــهــا مِــن غِــذاءِ الــعُــربِ خُــطْــبــانُ**
لَـكِـن بِـهــا جُـلَّـنــارٌ قَـد تَـفَـرَّعَـهُ	**آسٌ وَكَــلَّـــلَـــهُ وَردٌ وَســـــوســـــانُ**
فَإِن تَنَسَّـــمتَ مِن أَرواحِها نَسَـــمًا	**يَومًــا تَنَسَّـــمَ في الخَيشـــومِ رَيحــانُ**

أقامَ الشّـاعر مفارقةً في الصّـورة الحضـاريّة والصّـورة اللّغويّة بالاعتماد على أدوات الإقناع، منها المنطقيّة مُستعينًا بالعقل، ومنها الحسيّة مُستعينًا بالحواس، ما يُؤثّر في القبول النّفسيّ للمتلقّي، ومن ثمّ إقناعه بوجهة نظره، فنســـب للعرب كلمتي (بلدة –أرض)، وكلتاهما كلمتان نكرتان تدلّان على عدم التّخصيص وكثرة التّرحال، على حين نسبَ للفرس كلمة (أوطان)، وهو مكان إقامة الإنسان ومقرّه، ويدلّ على الانتماء والإقامة الدّائمة. أمّا من حيث المســـكن فيرمز للبداوة بعنصـــر الخيمة (خِباء)، ويرمز للحضـارة الفارسيّة المدنيّة بعنصـر (الدّسـاكرة)، وفي الأولى دلالة بسـاطة وترحال، وفي الثّانية دلالة رقيّ واستقرار وسكون.

وأحال على نظام العرب القبليّ بذكر أسماء ثلاث قبائل (كلب –عبس –ذبيان) للدلالة على التفرّق والتناحر، على حين أحال على نظام الدّولة الفارسيّة القائمة على قائد حكيم واحد (كِسرى)، فعنده العرب

---

(١) الدّيوان، ١١٣.

أبعد الأمم عن سياسة المُلك، "والسّبب في ذلك أنّهم أكثر بداوة من سائر الأُمم، وأبعد مجالًا في القفر، وأغنى عن حاجات التّلول وحبوبها، لاعتيادهم الشّظف، وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض، لإيلافهم ذلك وللتّوحش"[1]، وقد امتدح الفرس بعبارة (بني الأحرار)، وهجا العرب بقوله (بني الرّعناء)، وهو في السّابق يقيم موازنةً عقليّةً بين نظام قبليّ مُتناحر ونظام مدنيّ مُتحضّر.

وقد استعان الشّاعر بنبات الأرض، لإقامة الفوارق بين الحضارتين، فنبات العرب (هشيم –عرفج –خطبان) وكلّه نبات صلب يابس ومتكسّر، وبذلك فعّل حاسّة اللّمس، فتثير في نفس المتلقّي انزعاجًا وضيقًا يُحيل على حياة العربيّ البدويّ الخشنة حتّى في ثمارها، والكلمات مُنتقاة من معجم حوشيّ ساكن، أمّا عندما أورد نبات بلاد الفرس (جلنار –آس –ورد –سوسان)، ففعّل حاسّة البصر راسمًا صورةً لونيّةً مُتمازجةً مُبهجةً (الأحمر –الأبيض –البنفسجيّ)، كذلك استعان بحاسّة الشّم (في الخيشوم ريحان)، فرائحة تلك الزّهور تنعش نَفَس الإنسان، وفعّل حاسّة السّمع بتَكرار حرف السّين المهموس، وتأكيدًا لنعومة المشهد وعنفوانه كرّر (تنسمت –نسمًا –تنسّم)، وتلك الكلمات مستمدّة من معجم لغويّ رقيق، تُثير في نفس المتلقّي حالةً حركيّةً مليئةً بالبهجة والرّاحة، إذًا استخدم الشّاعر نبات الفُرس رموزًا للإعلاء من شأنهم، وفي الجهة المُقابلة استخدم رمزيّة نبات العرب للحطّ من شأنهم، وهو بذلك قدّس حياة الفرس وحطّ من حياة العرب.

---

(١) ابن خلدون، **مقدّمة ابن خلدون**، ١٩٦–١٩٧.

ويقول أيضًا[١]:

مَســـارحُها الغَرْبِيُّ من نهر صَـــرْصَـــرٍ فقُطْرُبُّــلٌ، فــالصَّـــــالحيَّــةُ، فــالعَقْرُ

تُراثُ أنُوشـــرْوانَ كِسْـــرى، ولم تكن مـواريــثَ مــا أبْقَــتْ تَـمِـيمٌ ولا بَـكْـرُ

قَصَـــرْتُ بهــا ليْلِي، وليــلَ ابنِ حُرّةٍ لَــهُ حَسَـــبٌ زاكٍ، ولـيـسَ لــه وَفْـرُ

يحدّد الشّاعر الموقع الجغرافيّ للخمر المُعتّقة في أرض فارسيّة محضة لم تدنسها القبائل العربيّة (نهر صـرصـر –قطربل –الصـالحية –عقر)، ويكمن جوهر التّقديس والتّدنيس في النّصّ السّابق بقوله (تراث أنوشـروان[٢] كسـرى –ولم يكن مواريث ما أبقت تميم ولا بكر)، فهناك فرق بين التّراث والمَوروث، فالتّراث كلمة شاملة ذات قيمة باقية من عادات وآداب وعلوم وفنون، فينقل من جيل إلى جيل، وقد تكون هذه الآثار ماديّة أو معنويّة لها قيمة قدسيّة، إذ يعدّ هويّةً وطنيّةً ورمزًا حضاريًّا واجتماعيًّا، أمّا الموروث فهو لفظ عام يكون عادةً مجموعةً من العادات والتّقاليد أو المال[٣]، فحضـــارة الفرس أثرها خالد في الحضـــارة الإنســـانيّة، أمّا حضـــارة العرب فمالٌ فانٍ وعادات وتقاليد بالية عفا عليها الزّمن، كذلك فإنّ الحسب الفارسيّ مُقدّس ومطهرٌ (حَسَبٌ زاكٍ)، أمّا حسب العربيّ فالمال المُدنّس (وليس له وَفْرُ).

والقبيلة عماد الحياة في البادية، فمنها يســـتمدّ البدويّ الأمان والقوّة، فجاء تقديس العرب للقبيلة، أمّا أبو نواس فهاجم القبائل العربيّة وسخر منها، بقوله[٤]:

---

(١) **الدّيوان**، ٩٥.

(٢) وأنوشـــروان بن قُباد بن فيروز، هو أشـــهر ملوك الفرس وأحســـنهم ســـيرةً وأخبارًا وكان مُحبّبًا عند رعياه، وفي أيامه وُلد النّبي محمّد –عليه السّلام–، فتح الأمصار العظيمة في الشّرق، وأطاعتهُ الملوك، وبنى المباني المشهورة منها السّور العظيم، ومنها: الإيوان العظيم باقي الذّكر ليومنا هذا. يُنظر: البغداديّ، عبد القادر، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، ٢٨٥\٣.

(٣) ينظر: ثامر، زروقي، **إشكاليّة التراث في الخطاب الفلسفي عند زكي نجيب محمود**، مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، المركز الجامعي آفلو الأغواط، الجزائر، العدد الرّابع، المجلد الخامس، ١٩\١٠\٢٠٢١م، ٢٥٩. الجابري، محمّد، **التراث والحداثة**، ٢٣. هارون، عبد السّلام، **المعجم الوجيز**، مادة(ورث).

(٤) **الدّيوان**، ٥٥.

عـاجَ الشَّـــقيُّ على دَارٍ يُســـائِلُهـا وعُجْـتُ أســـألُ عن خَمَّـارة البلـدِ

لا يُرقئ اللهُ عينـيْ من بكى حجرًا ولا شَـــفَى وَجْدَ مَنْ يَصْـــبو إلى وَتَدِ

قـالوا ذَكَرْتَ ديـارَ الحيِّ من أسَـــدٍ لا دَرَّ درُّكَ قُـل لي مَنْ بَنو أســـدِ

ومَنْ تَـميـمٌ، ومَـنْ قَـيسٌ وإخـوَتُـهُـمْ لـيسَ الأعـاريـبُ عنـدَ اللهِ من أحـدِ

يُظهر الشّاعر كراهيته للعرب باستخدام الأساليب الإنشائيّة، فعمد إلى أسلوب الدّعاء بصيغة (لا النّافية + الفعل الماضي)، فقال (لا شفى –لا دَرَّ)، وعمد إلى تدنيس أعظم القبائل العربيّة وأشهرها (أسد –تميم –قيس) عن طريق استخدام أسلوب الاستفهام المَجازيّ الّذي يحمل معنى السّخرية والتّهكّم (مَنْ تميمٌ –مَن قيسٌ وإخوتهم)، فالعرب عنده ليسوا أفضل الأمم عند الله بل هم بلا قيمة (ليس الأعاريبُ عند اللهِ من أحدِ)، ويكمن ذكاؤه في اســـتخدام كلمة (الأعاريب) اســـتخدامًا مقصـــودًا أراد به الإحالة على أصحاب الخيم المُتنقّلين، وعلى الجفاف والقفر وتأثيرهما في خُلق الإنسان(١).

وكان أبو نواس يميل إلى العَجم ويتعاجم في شـــعره(٢)، فيقول في موضـــع آخر ســـاخرًا من العرب(٣):

وعـدَتْ إلى قيسٍ، وعـدَّتْ قوْسَـــهـا سُـــبِيـتْ تـميـمُ، وجَمْـعُـهـمْ مـهزومُ

وبـنـو الأعـاجـم لا أُحـاذرُ مـنـهـمُ شـــرًّا، فـمـنـطِقُ شـــربـهـم مـذْمُومُ

لا يَبْـذخونَ على النّـديم إذا انتشـــوا ولـهـم إذا الـعُرْبُ اعتـدَّتْ تَســـليـمُ

(١) يُنظر: علي، جواد، **المُفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ١٠١١-٢٥.

(٢) يُنظر: ابن منظور، **أخبار أبي نواس**، ٣٨.

(٣) **الدّيوان**، ١٦٠.

فقد صوّر الشّاعر للمتلقّي حياة العربيّ الّتي تطغى عليها المأساة، فهي حياة تراجيديّة خشنة بعيدة كلّ البُعد عن الملهاة، فيقول[١]:

مـحـلٌّ لـيـس يـعـدمُـنـي ... بِـهِ ذو غـمّـةٍ جَـجِـدُ

مـن الأعـرابِ قـد مَـحَشَـتْ ... ضـواحـي جـلـده الـنّـجُـدُ

إذا مـا قُـلـتُ: كـيـفَ الـعـيْـ ... ـشُ؟ قـالَ: شَـرَنْـبَـثٌ نَـكِـدُ

وفي موضـع آخر يُخاطب (بِشْـر)[٢] رمزًا للإنسـان العربيّ الجاهليّ، مُعيدًا التّعريف بصـفات الفُرسان المعروفة عند العرب بحسب منظوره الجنسيّ للحياة، فسيفه اللّهو والطّرب، وإلى جانب ذلك فخر بجبنه في أرض المعركة، وهو بذلك يكون قد دنّس قيمة الفروسيّة التي قدّستها العرب، فيقول[٣]:

يـا بشْـرُ مـا لي والسَّـيف والحَرَبِ ... وإنَّ نـجْـمِـي لـلّـهـوِ والـطّـرَبِ

فـلا تـثِـقْ بِـي فـإنـنـي رجـلٌ ... أكـعُّ عـنـد الـلّـقـاءِ والـطَّـلـبِ

ولسـتُ أدري ما السَّـاعدان، ولا الـ ... ـتُّرْسُ، ومـا بيضـةٌ من اللَّبـبِ

هـمّـي إذا مـا حـروبُـهـم غـلـبـتْ ... أيُّ الـطّـريـقـيـنِ لـي إلـى الـهـرَبِ

ولو كان قصـفٌ، وشـرب صـافية ... مع كـلّ خوْدٍ تختـالُ في السُّـلُـبِ

والـنّـومُ عـنـد الـفـتـاةِ أرشُـفُـهـا ... وَجـدْتـنـي ثـمّ فـارسَ الـعـربِ

وبذلك فإنّ أبا نواس حاول بَتْر جذور الماضي كاملةً بدلًا من محاولة ربط الماضي بالحاضر دون إحداث انقطاع، ولكن على أساس جديد يضمن تغطية احتياجات العصر وخصوصيّته، أي عمل تجانس

---

(١) **الدّيوان**، ٢٧٥.

(٢) وهو بشر بن أبي خازم شاعر جاهليّ فحل مِن أسد، من شعراء المجمهرات، وشهد حرب أسد وطيء. يُنظر: البغداديّ، عبد القادر، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، ٤٤١١٤. ابن أبي الخطّاب، محمد، **جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة والإسلام**، ٩٨.

(٣) **الدّيوان**،١٧١-١٧٢.

حضاريّ بين ما هو قديم وما هو حاضر بعيدًا عن التّقليد الأعمى والابتهار بما أنجزه الآخر، فقد حارب في شـعره التّراث العربيّ بكل ما فيه من نظم بدويّة حياتيّة واجتماعيّة واقتصـاديّة ودينيّة، وحاول زعزعة ثقة العربيّ بموروثه الحضـاريّ بالتّلاعب النّفسـيّ وإعلاء الآخر الفارسـيّ وحضـارته، بدلًا من صـناعة حاضـر أصـيل يربط بين ماضـي الإنسـان وحاضـره بطريقة عبقريّة تحترم التّراكم المعرفيّ للإنسـان والاستفادة من تجربة القدماء الحياتيّة، وقد مكّن شعر الخمر من فتح باب السّخرية على العرب وتدنيس قيمهم، أما في المدح فوقف مُبجّلًا العرب معنويًّا وحضـاريًّا نوعًا من أنواع الدّبلوماسـيّة السّـياسـيّة تجاه ممدوحه.

المبحث الثّالث- تقديس الخمر.

لقد نسج أبو نواس قصصًا خمريّة عدّة، ضمّنها في ديوانه، وجعلها أداةً لإمتاع القارئ ووسيلة ترفيه له، إذ إنّ روح القصّة فيها مُتكاملة الحلقات، مع سمات الظُّرف وحسن النكتة وطرافة الحوار، فعمد إلى الكلام العامّيّ أحيانًا، مُضفيًا عليه مسحةً فلسفيَّةً، فبزغ في شعره الخمريّ، فكان فارسه وزعيمه على الرُّغم من أنه لم يبتكر هذا الفنّ الشّعريّ، فقد عرفه العرب في العصور السّابقة لعصره[1]، فاتّخذ الخمر مدخلًا إلى عالم السّياسة والسّعادة والجمال والمعرفة، ومخرجًا وحيدًا من سجن المجتمع بما فيه من عادات وتقاليد.

وقد صوَّر أبو نواس في شعره شدّة تعلقه بالخمر ونشوته بها في قصائد منفردة، مُتعمّقًا في معانيها، واصفًا كلّ ما يتعلّق بها، فقد أحبّ الخمر إلى حدّ العبادة والتّقديس، فيقول[2]:

رقّتْ عن اللَّمس فهي كالقمر الـ ... ـطّالع في الماء فاتَ من نَظَرَا

تقولُ خمرٌ؛ فحينَ تحدرُها ... مِنْ فَمِ إبريقها إذا انحدَرا

قُلتَ شُعاعٌ؛ فكيفَ أشربُها ... لو كانَ خمرًا لأبرزت كدَرَا

حتّى إذا ذُقْتُها خَررْتُ لها ... بعدَ مجالِ الظّنونِ مُنعَفِرَا

رسم الشّاعر صورةً كليّةً عنقوديّةً، فخمره عصيّةٌ على الإدراك الحسيّ وعصيّةٌ على اللّمس والنّظر كما ظهر في البيت الأوّل، وتحقيقًا لذلك جاء بالفعل الماضي (رقّت -فاتَ)، وظهرت تقنيّة الحوار الدّاخليّ (المونولوج) بعرض أسئلة لا جواب لها (تقول خمرٌ -قلتَ شُعاعٌ)، وبهذا فقد أتمَّ الفكرة المعروضة بعدم القدرة على تحديد ماهيّة خمره، وتأكيدًا لغموضها أتى بظرف مبهم لا وقت محدد له

---

(١) يُنظر: الشّكعة، مصطفى، **الشّعر والشّعراء في العصر العبّاسي**، ٢٠٧-٢٠٩.

(٢) **الدّيوان**، ١٥٨.

(حينَ)، فخمره خارج حدود الزّمان والمكان، ويضـيف هالةً نورانيةً بالاسـتعانة بالصّـورة الضّـوئيّة النّقيّة (قلت شعاعٌ فكيف أشربها)، ليظهر جواب الشّرط (لو كان خمرًا لأبرزت كَدرًا)، إذًا فالمتلقّي أمام وجه من وجوه الغموض تجاه الموصـوف، إلى أن يصـل إلى البيت الأخير الّذي يكشـف عن ماهيّة ذاك المُقدّس، فالصّـورة الذّوقيّة كشـفت عن القدرة السّـحريّة الّتي تمتلكها الخمر وتأثيرها في شـاربها من مجرد اختبار طعمها، فجعله يخرّ سـاجدًا تقديسًـا وتسـبيحًا لمعبوده بعد هذه الظّنون، "فالمقدّس في صـورته الأوّليّة البسيطة يشكّل طاقةً خطرةً خفيّةً على الفَهم عصيّةً على التّرويض شديدة الفاعليّة"[١]، فعن طريق الشّك وصل أبو نواس إلى اليقين.

وقد استغرق أبو نواس في تقديس الخمر فكان ساجدًا مُصلّيًا مُعظّمًا، فيقول[٢]:

يَخِرُّ لصَـرْفِ الكأسِ في السُّـكْرِ سـاجِدًا وإنْ مُزِجَـتْ صـــلَّى عليهـا، وكَبَّرَا

ويقول في المعنى نفسه[٣]:

ومـدامـةٍ سـجـد الـمـلـوكُ لـهـا بـاكـرتُـهـا والـدّيـك قـد صَـدحَـا

ويقول أيضًا[٤]:

فـجـاءَ بـهـا زيْـتـيّـةً ذهـبـيَّـةً فلم نسـتطعْ دونَ السّـجود لها صَـبْرَا

وللخمر أثر في الشّاربين، ما بين نشوة ورعشة وتعثّر في الحركة وجمجمة في الكلام[٥]، وهذه القوّة العجيبة الخارقة تدفع شاربها دفعًا نحو تعظيمها، فيستمدّ منها قوّةً إلهيّةً تدفعه إلى تقديسها، فقد استخدم

---

(١) كايوا، روجيه، **الإنسان والمقدّس**، ٤٠.

(٢) **الدّيوان**، ٥١٢.

(٣) **نفسه**، ٦٥.

(٤) **نفسه**، ٦٦.

(٥) يُنظر: الشّكعة، مصطفى، **الشّعر والشّعراء في العصر العبّاسيّ**، ١٩٨.

أبو نواس معنى السّجود للتّعبير عن تقديسه للخمر، وخضوعه التّام لها في سبيل تعظيمها، فيكون قد توجّه لها بعبادة جليلة لا تكون إلّا لله.

كذلك مثّلت الخمر عند أبي نواس عالمًا مُتكاملًا، فقد بلغت عنده مرتبةً كبيرةً من التّعظيم والتّقديس[١]، فيقول[٢]:

اثْنِ على الخمرِ بآلائِها ... وسمِّهَا بأحسَنِ أسمائِهَا

لا تجعلِ الماءَ لها قاهرًا ... ولا تُسَلِّطْها على مائِهَا

اتّخذ الشّاعر موقف الواعظ والنّاصح باستخدامه فعل الأمر (اثنِ –سمِّ)، وباستخدام لا النّاهية (لا تجعل –لا تُسلّطها)، والخمر عنده إله أسبغ على عباده نعمًا كثيرةً يستحقُّ الثّناء عليها (اثنِ على الخمر بآلائها)، وفي هذه إحالة على قوله تعالى: ﴿**فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾[٣]، والثّناء على الخمر يكون بتسميتها بأحسن الأسماء لتليق بعظمتها، جاعلًا لها أسماءً تُحاكي أسماء الله الحُسنى، "فأسماء الله الحُسنى فيها مع العقيدة توحيد بحب، ونشيد بفن، ويقين بصفاء، فيها العبادة بالذّكر الدّائم، وكلّما كان الذّكر دائمًا كان الفيض محقّقًا بعطاء المدد"[٤]، فالشّاعر أنزل الخمر منزل الله تعالى.

ويقول في تقديسها أيضًا[٥]:

ظلّ وليّ العَهْدِ في خُطْبَةٍ ... وظلْتُ بينَ الرّاحِ والعُودِ

صارَ مصَلّانا أباريقَنَا ... ونحْرُنا بنْتَ العنَاقيدِ

للنّاسِ عيدٌ عمَّهمْ واحدٌ ... وصارَ لي عيدانِ في عِيدِ

---

(١) يُنظر: ينهزمي، يوسف، **دراسة نقديّة في مبنى خمريات أبي نواس**، إضاءات نقديّة، العدد الثّاني، ٢٠١١م، ١٢٨.

(٢) **الدّيوان**، ٣٠.

(٣) **سورة الرحمن**، آية ١٣.

(٤) الشّعراوي، محمّد، **أسماء الله الحُسنى**، ٤.

(٥) **الدّيوان**، ٢٦٥.

يبدو انشغال الشّاعر في لهو الحياة في أثناء مراسم عيد الأضحى، فهو لا يُعير اهتمامًا لخطبة العيد ولا لقائلها (وليّ العهد)، مُوجّهًا جلّ اهتمامه وتقديسه للخمر بالإشارة إليها بِـ(أباريقنا)، فقبلته الأباريق، ونحره بنت العناقيد، وبهذا أصبحت الخمر الرّابط الّذي وصل بين الشّاعر والله –سبحانه وتعالى–، على أنّه قدّم شيئًا ثمينًا مُقدّسًا، "فالقرابين جزء مهمّ من عبادة الأمم القديمة"[١]، كذلك أعلن عيدًا خاصًّا به يتمحور حول الخمر وطقوسها إلى جانب الأعياد الدّينيّة.

وورد في كتاب البصائر والذّخائر أنّهم "رأوا أبا نواس بقطربُّل وفي يده شرابٌ وعن يمينه عُنقودٌ وعن يساره زبيب، فقيل له: ما هذا؟ قال: ابنٌ وأبٌ وروح القُدُس"[٢]، وفي سياق ذلك يرى الشّاعر أنّ الخمر هي المُخلّص، فيقول[٣]:

فهي رُوحٌ مُخَلَّصٌ ... فارَقَ اللَّحمَ والدَّمَا

مثّلت الخمر عُنصرًا مُقدّسًا عند العرب، فهي دم الإله الّذي يبعث فيهم القوّة، كذلك فإنَّ الماء مُقدّس، فهو يرمز للحياة والخصب[٤]، فقد جمع أبو نواس بين هذين العُنصرين جاعلًا الخمر ماءً مُقدّسًا، فيقول[٥]:

يَسْقيكَها مِنْ بني العبَّادِ رشًّا ... مُنتسبٌ عيده إلى الأحدِ

إذا بنى الماءَ فوقها حبَبًا ... صلَّبَ فوقَ الجبينِ بالزَّبَدِ

---

(١) عباس، مصطفى، الموسوي، وجدا، **المؤودة والقربان عند العرب**، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانيّة، جامعة البصرة، العدد السّادس، المجلد الثّاني والأربعون، ٢٠١٧م، ٧.

(٢) التّوحيدي، أبو حيّان، ١٤ ١٤١.

(٣) **الدّيوان**، ٨١.

(٤) يُنظر: البطل، علي، **الصّورة في الشّعر العربيّ**، ٧٥.

(٥) **الدّيوان**، ٦٠.

جعل الشّاعر من زَبد الخمر ماءً مُقدّسًا يُصلّب السّاقي المسيحيّ به الجبين تكفيرًا عن ذنوبه، فالماء مقدّس عند المسيحيين، ويظهر ذلك جليًّا في طقوسهم الدّينية، فَـــ"يدخل الماء في عمليّة التّعميد الكنسيّ، وصلوات القربان المُقدّس عند المسيحيين رمزًا للتّطهير من الذّنوب"(١).

وفي تقديس الخمر يقول أيضًا(٢):

فأطيبُ مِنْه صَافيةٌ شَمُولٌ ... يطوفُ بِكأسِهَا سَاق أديبُ

كأنَّ هَديرَها في الدَّن يحكي ... قِراة القسِّ قابلَهُ الصَّليبُ

يُهيمن السّكون على النّص السّابق بالصّمت الّذي يوحي بانطباع نفسيّ قائم على التّأمّل والتّفكّر والتّدبر، الّذي يُصاحب الإنسان الخاشع في عبادته مُظهرًا مدى فاعليّة التّواصل، فالخشوع في الصّوت والبصر يعبّر عن الاحترام والسّكون والطّمأنينة الّتي يشعر بها العابد، "يعاون على التّفكّر الصّمت والسّكون حتّى يسبّح الفكر في آفاق التّذكر والتّدبر"(٣)، صورتان متقابلتان تُظهران ملامح التّقديس، هما: صورة سكون الخمر في الدّن، تُقابلها صورة سكون القسّ في حضرة الصّليب.

وحلّت الخمر عنده محلّ الأُمّ، فيقول(٤):

أنا ابنُ الخمرِ مَا لي عن غِذَاها ... إلى وقتِ المنيَّةِ مِن فِطامِ

أُجلُّ عَنِ اللَّئيمِ الكأسَ حتّى ... كأنَّ الخمرَ تُعصَرُ مِنْ عظامي

فقد حدّد الشّاعر العلاقة الّتي تربطه بالخمر، فهي علاقة الأُمّ بابنها (أنا ابن الخمر)، وتمتاز هذه العلاقة بالأبديّة والسّرمديّة فلا فِطام فيها، وتقديسًا للخمر اعتمد على الفعل المُضارع (أجُلّ) وما فيه من

---

(١) بن عرفة، إبراهيم، معتوق، جمال، **الماء بين المُقدّس والطّقوس الممارسة(دراسة مونوغرافيّة)**، مجلة أنثروبولوجيا، جامعة البليدة، الجزائر، العدد الخامس، ١٤.

(٢) **الدّيوان**، ٣١.

(٣) العرفج، محمد، المُنيف، عبد الله، **التّفكّر في ملكوت السّماوات والأرض**، ١٨.

(٤) **الدّيوان**، ٢٨٧.

معاني التّعظيم والإكرام والاحترام، ولتوثيق العلاقة بينه وبين الخمر ربطها بالألم وجعلها جُزءًا منه، فكما الأمّ تلد طفلها، فإنّ أبا نواس تُعصر الخمر من عظامه، وأعانه على تضمين هذا المعنى أسلوب التّشبيه (كأنّ الخمر تعصر من عظامي).

وتمرُّد أبي نواس كان خارجيًّا وعمليًّا قد تمثّل في الممارسة السّلوكيّة وفي إطار بنية القصيدة، فهو دمّر الشّكل العمليّ الطّقسيّ للسّلطة بشقيها الماضي والحاضر، لهذا السّبب فإنَّ الصّورة الجنسيّة الطّاغية في شعره هي صورة فعليّة متمثّلة في ممارسة الجنس مع النّساء والغلمان، أمّا داخل الشّعر فإنَّ الصّورة الطّاغية للافتضاض هي صورة الخمر، فهي عذراء تُفضّ دائمًا، على أنَّ النّص جسد تُفضّ عذريته ويُفتح على المُحرّم[1]، فيقول[2]:

حصَّنَها في الحِياض فاحْتجبَتْ ... ما راعها رهْبَةٌ، ولا فَرَقُ

خمسينَ عامًا.. حتّى إذا هَرِمَتْ ... واخضرَّ من نبتِ نبتِها الورقُ

أتوا بها في الحِبَابِ يَخْفُوها ... مَشيٌ هُوَيْنَى، ما إنْ بهِ نَزَقُ

فبادروا لافتضَاضِ عُذرتِها ... بناقدٍ في شَبَاتِهِ زَلَقُ

فسالَ منها مثلَ الرُّعافِ دمٌ ... يُشْفَى بِهِ من سَقَامِهِ الصَّعِقُ

لقد أحبّ أبو نواس الخمر حبًّا إلهيًّا، فعظّمها وقدّسها وأطلق عليها أسماءً مُنوّعةً مع دوام ذكرها في قلبه ولسانه تسبيحًا وترتيلًا، كما أظهر شوقه إليها وأُنسه بها، وأطال التّغني بحبّها فوصف كلّ ما يتّصل بها وصفًا داخليًّا وخارجيًّا، قاصًّا على المتلقّي الأثر النّفسيّ والجسديّ الّذي يعتري شاربها فور

---

(١) ينظر: أبو ديب، كمال، **الحداثة السّلطة النّص**، مجلة فصول (الحداثة في اللغة والأدب)، العدد الثّالث، المُجلّد الرّابع، إبريل–مايو–يونيو ١٩٨٤م، ٦١.

(٢) **الدّيوان**، ٦١.

تذوّقها، وابتكر مقدّمةً خمريّةً تُنافس المقدّمة الطّلليّة، فالخمر معبود مُحبّب عند الشّاعر، فهي ربّ الفرح والسّعادة والمتع الحياتيّة والمشاعر العاطفيّة بمنأى عن الجلد النّفسيّ الّذي يُمارسه المُجتمع.

لقد كانت حداثة أبي نواس إيمانًا بالحاضر في مواجهة الماضي، لكنّ الحاضر كان مُطلقًا، كان زمن الكينونة الرّاهنة، ولم يكن أمامه شكل للمُستقبل. وسلطة النّموذج تمثّلت في تجلّيات عدّة، منها: النّموذج القيمي، وبذلك رفض القيم والأخلاق وغاص في تجربة المُحرّم، عادًّا المحرّم وسيلة المعرفة الوحيدة لعالم لم ينكشف بعد، والنّموذج اللّغوي والفنّيّ، فمزّق بنية القصيدة وقلبها وأعاد تشكيلها، كذلك رفض نموذج الوضوح، فعدّ الشّعر بحثًا عن اللّانهائيّ والغامض واللّامُتشكّل والمتعدّد، والنّموذج التّصوريّ المتمثّل في الإصرار على اكتمال العالم وكون الفكر متشكّلًا تُشكّلًا نهائيًّا[١].

وجاء رفض أبي نواس كما ظهر في الفصل الثّالث على المستوى الدّينيّ، وقد غلّف رفضه بالفكاهة والظّرف، إلّا أنّه يتعدّى حدود الأدب ويقطع فيه شعرة الوصل مع الله، ورفضًا حضاريًّا ازدرى فيه حياة العرب بتفاصيلها القبليّة والأخلاقيّة، أمّا تقديسه فكان للّهو واللّذّة والخمر أوّلًا وللحضارة الفارسيّة ثانيًا.

---

(١) يُنظر: أبو ديب، كمال، **الحداثة السّلطة النّص**، مجلة فصول(الحداثة في اللغة والأدب)، العدد الثّالث، المُجلّد الرّابع، إبريل–مايو–يونيو ١٩٨٤م، ٤٢.

الخاتمة

جمع أبو نواس بين المُقدّس والمُدنّس في شعره، فأقام ميزانًا خاصًّا به يحكم بواسطته على قداسة الشّيء أو دناسته، بعيدًا عن الميزان الدّينيّ أو الاجتماعيّ أو الثّقافيّ السّائد في عصره، رافضًا أي سلطة مُتحكّمة في قراره في تحديد نمط الحياة الّذي يسعى إلى معاشه، فأصبح مُحاطًا بدائرة كبيرة مليئة بالمُحرّمات الدّينيّة والاجتماعيّة، فالشّاعر أضفى صفة القداسة على الأشياء المُحببة لقلبه، على حين أسقط صفة الدّناسة على ما يكره، وفيما يأتي أبرز النّتائج الّتي توصّل إليها البحث:

- لقد عبّر أبو نواس عن ثنائيّة التّقديس والتّدنيس بواسطة وسائل لغويّة وفنيّة مكّنته من نقل أفكاره ومعتقداته إلى المتلقّي بأدوات مختلفة أعانته على خلق النّصّ التّقديسيّ أو التّدنيسيّ، فالصّورة الفنيّة، والكناية، والتّشخيص، والفكاهة والظّرف، والتّكرار، والأساليب اللغويّة المُتنوّعة، والموسيقا، والتّناص، والمُعجم الشّعريّ، وغير ذلك من الأدوات، شكّلت تناغمًا مكّن الشّاعر من بناء جسر متين بينه وبين المُتلقّي يمثّلُ منبرًا له.
- إنّ النّصّ التّقديسيّ والتّدنيسيّ لا يشتمل على الجانب الدّينيّ فقط، إنّما تضمّن جوانب عدّة، منها: الجانب الاجتماعيّ والتّاريخيّ والثّقافي والحضاريّ والرّمزيّ والفنيّ، وكلّ ما قدّسه الفكر العربيّ أو دَنّسه.
- ارتكز شعر الخمريات والغزل أساسيًّا على ظاهرة تدنيس المقدّس وتقديس المُدنس، على حين لم تكن هذه الظّاهرة محورًا أساسيًّا في شعر المدح والطّرد والزّهد والهجاء.
- شهدت الأبيات المدروسة حالةً من المدّ والجزر عند الشّاعر، فخرق المقدّس والمحرّم وصنع من فضاء حياته مقدّسات جديدة توجّه لها بالعبادة؛ وكانت نوازع ذلك التّمرّدَ والرّفضَ لسلطة الدّين

ورجاله، وقد وصـــل إلى ذروة الخرق هذا بتقديســـه الشّـــيطان إلى حدّ العبادة، وتبجيله السّـــاقي والخمّار، فاستثمر عناصر سماويّة ورموزًا دينيّةً أعانته على ذلك، كذلك نصّب نفسه إلهًا، مُحرّرًا نفسه من السّلطة الإلهيّة العُليا، وبالغ في احترامه للأمين وأنزله منزلة الرّسل.

- جرّد الشّاعر الأماكن الدّينيّة الإسلاميّة والمسيحيّة من قيمها الرّوحيّة وجعلها مسرحًا للهوه، على حين لم يرد ذكر شـــواهد تدلّ على تقديس أو تدنيس للأماكن الدّينيّة اليهوديّة (الكنيس)، على العكس من ذلك قدّس الحيّز المكانيّ الّذي تقطن المحبوبة فيه، وكذلك قدّس مجالس اللّهو وشرب الخمر.
- عمد الشّاعر إلى الظّرف والسّخرية للحطّ من شأن الصّحراء، فدنّس نباتها وحيوانها، وسخر من نمط حياة أهلها ومأكلهم ومشـــربهم، وقد أكثر من الأفعال الطّلبيّة الّتي أعانته على الكشـــف عن أفكاره.
- قدّس الشّـــاعر المدن المشـــهورة بصـــناعة الخمر ودنّس المدن الدّينيّة المقدّســـة، وهذا التّحوّل في القيمة المكانيّة يُعزى إلى الخمر ذات القوّة الفاعلة.
- إنّ موقف الشّاعر تجاه الأطلال مُتباين بين شعر الخمر والغزل من جهة، وشعر المدح من جهة أخرى، ففي القسم الأوّل استبدل تقليد الوقوف على الأطلال في مستهلّ القصيدة بمقدمة خمريّة تناسب طبيعة حياته، على حين أنّه سار على نهج العرب القديم في شعر المدح.
- قدّس الشّـــاعر الحانات فمثّلت الفردوس الآمن الّذي يلجأ إليه بحثًا عن السّـــكينة الرّوحيّة، وكان اللّهو والطّرب ملجأً يفصله عن الحالة الشّعوريّة الواقعيّة الّتي يحياها.
- مارس أبو نواس بعض الشّـــعائر المُقدّســـة دون ردعه عن اقتراف المحرّمات، فحرّف الكثير من معانيها القُدسيّة لاغيًا بعض القواعد الجوهريّة فيها، فرفض أداء الصّـــلاة في وقتها، وكره صـــوت

الأذان، وفرح بانقضاء شهر رمضان، وحرّف معنى الجهاد، واستهتر بفريضة الحجّ، وتلاعب بعبارات دينيّة مُقدّسة.

- لم يرتكب الشّاعر المحرّمات بصمت إنّما جهر بها ودعا إليها وحارب الصّالحين ودُعاة الزّهد، ودسّ في شعره بعض المُعتقدات الدّينيّة الّتي لا تمتّ للإسلام بصلة، مُحاولًا ربطها بالدّين بتطويع بعض النّصوص الدّينيّة لخدمة هذا الغرض.
- غلّب الشّاعر قيمًا رفضتها العرب ودنّس قيمًا ذات شأن كبير عندهم، كذلك انتقد حياتهم البدويّة الخشنة وطعنهم في مأكلهم ومشربهم وأسلوب حياتهم، على حين قدّس حياة الفُرس الّتي تمتاز بالاستقرار والتّمدّن، وأعلى من شأن حضارتهم ومعاشهم.
- انتقد الشّاعر النّظام السّياسيّ للعرب القائم على القبيلة، وهجا في خمرياته كُبرى القبائل العربيّة وأشهرها، على حين بجّلها في المدح نوعًا من أنواع الدّبلوماسيّة السّياسيّة.
- أحبّ الشّاعر الخمر حبًّا إلهيًّا فعبدها وأقام لها طقوسًا مقدّسةً تُعلي من شأنها، فسبّح باسمها وصلّى بقبلتها وتعلّق قلبه بها.

تَمَّ بحمدِ الله

مصادر البحث ومراجعه

- **القرآن الكريم.**
- **الكتاب المُقدّس (الإنجيل).**

أوّلًا- الكُتب.

١. أحمد إسبر أدونيس، **الشّعريّة العربيّة**، الطّبعة الثّانية، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٩م.

٢. عزّالدين إسماعيل، **في الأدب العبّاسيّ الرّؤية والفن**، الطّبعة الأولى، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ١٩٧٥م.

٣. أبي فرج الأصفهاني، (ت٣٥٦هـ)، **الدّيارات**، تحقيق خليل عطيّة، الطّبعة الأولى، مؤسّسة رياض الرّيس للكتب والنّشر، لندن، ١٩٩١م.

٤. محمّد ناصر الدّين الألباني، **صحيح سنن أبي داود للأمام الحافظ سُليمان بن الأشعث السّجستاني**، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، الطّبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٥. مرسيا إلياد، **المُقدّس والمُدنس**، ترجمة عبد الهادي عبّاس، الطّبعة الأولى، دار دمشق للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، ١٩٨٨م.

٦. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢م.

٧. غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا، الطّبعة الثّانية، المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ١٩٨٤م.

٨. محمّد فارس بركات، **المُرشد إلى آيات القرآن الكريم وكلماته**، الطّبعة الثّانية، المكتبة الهاشميّة، دمشق، ١٩٥٧م.

٩. علي البطل، **الصّـورة في الشّـعر العربيّ حتّى آخر القرن الثّاني الهجري-دراسـة في أصـولها وتطوّرها**، الطّبعة الثّانية، دار الأندلس، القاهرة، ١٩٨١م.

١٠. الحافظ عبد الرّحمن بن أحمد بن رجب البغداديّ (ت٧٩٥هـ)، **شـرح حديث لبّيك اللهمّ لبيك**، تحقيق الوليد آل فريّال، الطّبعة الأولى، دار عالم الفوائد، مكّة، ١٩٩٦م.

١١. عبد القادر البغداديّ، **خزانة الأدب ولب لباب لسـان العرب**، تحقيق عبد السّـلام هارون، الطّبعة الرّابعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٢. أبو حيّان علي بن محمّد بن عبّاس التّوحيدي (ت٤١٤هـ)، **البصـائر والذّخائر**، تحقيق وداد القاضي، الطّبعة الأولى، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨م.

١٣. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميّة**، تحقيق رشـيد محمّد علي، الطّبعة الأولى، مجمع الملك فهد لطباعة المصـحف الشّريف، المدينة المنوّرة، ٢٠٠٥م.

١٤. محمّد الجابري، **التّراث والحداثة دراسـات ومناقشـات**، الطّبعة الأولى، مركز دراسـات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩١م.

١٥. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٨٦٨هـ)، **البيان والتّبيين**، تحقيق حسن السّندوبي، مؤسّسة هنداوي، القاهرة، ١٩٢٦م.

١٦. نجوان الجدة، **فلسـفة الدّين**، الطّبعة الأولى، مركز العين للدّراسـات الفكريّة المُعاصـرة، النّجف، ٢٠١٦م.

١٧. علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت٤٧١هـ)، **الوسـاطة بين المتنبي وخصـومه**، تحقيق علي البجاوي ومحمّد إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٨. أبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت٣٩٨هـ)، **الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة**، راجعه محمّد تامر وأنس الشّامي وزكريا أحمد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٩م.

١٩. نصر حامد أبو زيد، **التّجديد والتّحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير**، الطّبعة الأولى، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، ٢٠١٠م.

٢٠. ياقوت الحموي، **مُعجم البُلدان**، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣م.

٢١. نائل حنون، **عقائد ما بعد الموت في حضـــارة بلاد وادي الرافدين القديمة**، الطّبعة الثّانية، دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، بغداد، ١٩٨٦م.

٢٢. محمود الحوت، **في طريق المثيولوجيا عند العرب**، الطّبعة الأولى، مكتبة الجامعة الأمريكيّة، بيروت، ١٩٥٥م.

٢٣. أحمد الحوفي، **تيارات ثقافيّة بين العرب والفرس**، الطّبعة الثّالثة، دار نهضـــة مصـــر للطّبع والنّشر، القاهرة، ١٩٧٨م.

٢٤. محمّد عبد المعيد خان، **الأسـاطير العربيّة قبل الإسـلام**، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشـر، القاهرة، ١٩٣٧م.

٢٥. محمّد بن أبي الخطّاب (ت١٧٠هـ)، **جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة والإسلام**، حقّقه وضبطه علي البجاوي، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، دون تاريخ.

٢٦. عبد الرّحمن بن محمّد بن خلدون (ت٨٠٨هـ)، **مقدّمة ابن خلدون**، تحقيق حامد طاهر، الطّبعة الثّانيّة، دار الفجر للتّراث، القاهرة، ٢٠١٠م.

٢٧. كامل الدّقيس، **الجهاد في سبيل الله**، الطّبعة الثّانية، دار القبلة للثقافة الإسلاميّة، جدّة، ١٩٨٨م.

٢٨. كمال أبو ديب، **جدلية الخفاء والتّجلي(دراســـة بنيويّة في الشّـــعر)**، الطّبعة الخامســـة، دار فضاءات للنّشر والتّوزيع، عمّان، ٢٠١٨م.

٢٩. محمّد رُســـتم، **أدب الحداثة وتجريح المُقدّس**، الطّبعة الأولى، منشـــورات مجلة النّور، مطابع شويخ، تطوان، ٢٠٠٥م.

٣٠. نور الدّين الزّاهي، **المُقدّس الإســـلاميّ**، الطّبعة الأولى، دار توبقال للنّشـــر، الدّار البيضـــاء، ٢٠٠٥م.

٣١. مرتضـــى الزّبيدي، **تخريج أحاديث إحياء علوم الدّين**، الطّبعة الأولى، دار العاصـــمة للنّشـــر، الرّياض، ١٩٨٧م.

٣٢. معن زيادة، **الموســـوعة العربيّة الفلســـفيّة**، الطّبعة الأولى، معهد الإنماء العربيّ، الرّياض، ١٩٨٦م.

٣٣. روبرتسـن سـميث، **محاضـرات في ديانة السّـاميين**، ترجمة عبد الوهاب علوب، الطّبعة الأولى، مطابع الأهرام، القاهرة، ١٩٩٧م.

٣٤. فراس السّواح، **الرّحمن والشّيطان الثنوية الكونية ولاهوت التّاريخ في الدّيانات المشرقيّة**، الطّبعة الأولى، دار علاء الدّين، دمشق، ٢٠٠٠م.

٣٥. مصـطفى الشّـكعة، **الشّـعر والشّـعراء في العصـر العبّاسـي**، الطّبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٦م.

٣٦. محمّد الشّعراوي، **أسماء الله الحُسنى**، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، دون تاريخ.

٣٧. يوسف شـلحد، **بنى المُقدّس عند العرب قبل الإسـلام وبعده**، تعريب خليل أحمد، الطّبعة الأولى، دار الطّليعة للطّباعة، بيروت، ١٩٩٦م.

٣٨. علي شلق، **غزل أبو نواس**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٤م.

٣٩. رائد الصبح، **تقديس المدنس في الشّعر العربي المُعاصر(تجربة التّوظيف والتّعبير عند بدر شاكر السّياب وأمل دُنقل أُنموذجًا)**، الطّبعة الأولى، المركز الثّقافي للكتاب، الدّار البيضاء، ٢٠١٧م.

٤٠. جميل صليبا، **المُعجم الفلسفيّ**، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

٤١. السّاسي الضّيفاوي، **ميثولوجيا آلهة العرب قبل الإسلام**، الطّبعة الأولى، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، ٢٠١٤م.

٤٢. عبد الهادي عبد الرحمن، **عرش المُقدّس**، الطّبعة الأولى، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ٢٠٠٠م.

٤٣. محمّد العرفج، عبد الله المُنيف، **التّفكّر في ملكوت السّماوات والأرض وقدرة الله تعالى.**

٤٤. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، **هداية الرّواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمُشكاة**، تخريج محمّد ناصر الألباني، تحقيق علي الحلبي، الطّبعة الأولى، دار ابن القيّم للنّشر والتّوزيع، الدّمام، ٢٠٠١م.

٤٥. عبّاس محمود العقّاد، **أبو نواس**، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، ٢٠١٣م.

٤٦. بلال العلي، **قصّة الرّمز الدّينيّ دراسة حول الرّموز الدّينيّة ودلالاتها في الشّرق الأدنى القديم والمسيحيّة والإسلام وما قبله**، ٢٠١٢م.

٤٧. جواد علي، **المُفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، الطّبعة الثّانية، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٣م.

٤٨. الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي (ت١٧٥هـ)، **كتاب العين**، تحقيق إبراهيم السّامرائي ومهدي المخزومي، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٧م.

٤٩. عمر الفروخ، **أبو نواس شاعر هارون الرّشيد ومحمّد الأمين**، مطبعة الكشاف، بيروت، ١٩٣٣م.

٥٠. سيغموند فرويد، **الطّوطم والحرام**، ترجمة جورج طرابيشي، الطّبعة الثّانية، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ١٩٦٥م.

٥١. السّيد فضل، **تُراثنا النّقديّ دراسة في كتاب الوساطة للقاضي الجرجاني**، منشأة المعارف، الإسكندريّة، ١٩٨٧م.

٥٢. أنطونيوس فكري، **قطمارس أسبوع الآلام**، مشروع الكنوز القبطيّة، الفالجة، ٢٠١٥م.

٥٣. منجي القلفاط، **الإنسان والمكان في الشّعر العربيّ القديم**، الدّار التّونسيّة للكتاب، تونس، ٢٠١٦م.

٥٤. نوري حمودي القيسي، **الطّبيعة في الشّعر الجاهليّ**، الطّبعة الأولى، الشّركة المُتحدّة للتوزيع، بيروت، ١٩٧٠م.

٥٥. روجيه كايوا، **الإنسان والمقدّس**، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، الطّبعة الأولى، المنظمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، ٢٠١٠م.

٥٦. خزعل الماجدي، **المُعتقدات الكنعانيّة**، الطّبعة الأولى، دار الشّروق للنّشر والتّوزيع، عمّان، ٢٠٠١م.

٥٧. مجمع اللغة العربيّة، **المُعجم الوجيز**، دار التّحرير للطّبع والنّشر، القاهرة، ١٩٨٩م.

٥٨. متّى المسكين، **في اللاهوت ألقاب المسيح**، دير القديس أنبا مقار، برية شيهيت، ١٩٩٤م.

٥٩. عبد الله بن معتز بن المتوكل بن معتز (ت٢٩٦هـ)، **طبقات الشُّعراء**، تحقيق عبد السّتار فراج، دار المعارف، القاهرة، ١٩٣٨م.

٦٠. جمال الدين بن مكرم بن منظور (٧١١هـ)، **أخبار أبو نواس تاريخه نوادره شعره مجونه**، شرح وضبط محمّد إبراهيم، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٢٤م.

٦١. ------- **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٥م.

٦٢. أبو نواس الحسن بن الهانئ (ت١٩٨هـ)، **الدّيوان**، تحقيق وضبط وشرح أحمد الغزالي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ٢٠١٤م.

٦٣. محمّد هيكل، **الامبراطوريّة الإسلاميّة والأماكن المُقدّسة**، دار الهلال، القاهرة، ١٩٤٥م.

ثانيًا- الأطروحات العلميّة.

١. عمر بن الخطّاب آدم، **صورة المجتمع في العصر العبّاسيّ الأوّل من خلال شعر أبي نواس**، (أطروحة ماجستير)، جامعة أم درمان الاسلاميّة، الخرطوم، ٢٠٠٦م.

٢. جلال الحمداي، **العدول في صيغ المشتقات في القرآن الكريم دراسة دلاليّة**، (أطروحة ماجستير)، جامعة تعز، تعز، ٢٠٠٧م.

٣. سارة مزياني، فتحية بلخيري، **إرهاصات الحداثة في الشّعر العبّاسي-أبو تمّام أنموذجًا-**، (أطروحة ماجستير)، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، ٢٠١٨م.

٤. ضالع مختارية، **إستمولوجية الحداثة الشّعريّة: مُقاربة تحليلية لشعريّة السّياب**، (أطروحة ماجستير)، جامعة السانيا، وهران، ٢٠١٥م.

٥. أحلام النتشة، **صورة الساقي في خمريات النواسي**، (أطروحة ماجستير)، جامعة الخليل، الخليل،٢٠١٣م.

ثالثًا- الدّوريّات.

١. كمال أبو ديب، **الحداثة السّلطة النّص**، مجلة فصول النّقد الأدبي، العدد الثّالث، المُجلد الرّابع، إبريل مايو يونيو ١٩٨٤م، ٣٤-٦٣.

٢. أحلام ساتة، كعوان فارس، **قدسية الغذاء في المجتمع الجزائري خلال القرن ١٩م (مقاربة تاريخية أنثروبولوجية)**، مجلة أنثروبولوجية الأديان، العدد الثّاني، المُجلد السّادس عشر، ١٥-٦-٢٠٢٠م، ٧٣٦-٧٥١.

٣. أماني بربر، **الخلاعة والمجون في العصر الأموي(دراسة وتحليل)**، مكتبة المنهل، دوريّة إلكترونيّة، ٢٠١٠م، ٢٣-١٣٢.

٤. رابح بركاني، محمّد أمين بركاني، **المقدس في فلسفة ديفيد هيوم**، مجلة أنثروبولجيا، العدد الأوّل، المجلد السّابع، ٢٠٢١م، ٩٢-١٠٤.

٥. عبد الصّاحب البغدادي، كريم العبدلي، **أثر التّقديس المكاني في نشوء المدينة العربيّة الإسلاميّة**، (بحث منشور)، جامعة الكوفة، الكوفة، دون تاريخ، ٦٩-٩٢.

٦. إبراهيم بن عرفة، جمال معتوق، **الماء بين المُقدّس والطّقوس الممارسة(دراسة مونوغرافيّة)**، مجلة أنثروبولوجيا، جامعة البليدة، الجزائر، العدد الخامس، دون تاريخ، ١-١٦.

٧. عبد المالك بوقفة، **الشّعر والدّين والأخلاق الماهيّة والعلاقة والوظيفية-قراءة في التّراث-**، مجلة ميلاف للبحوث والدّراسات، العدد الأوّل، ٢٠١٥م، ١٢٧-١٣١.

٨. زروقي ثامر، **إشكاليّة التراث في الخطاب الفلسفي عند زكي نجيب محمود**، مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، الجزائر، المركز الجامعي آفلو الأغواط، العدد الرّابع، المجلد الخامس ١٩\١٠\٢٠٢١م، ١-١٥.

٩. حمد الدّخيل، **أثر الصّحراء في نشأة الشّعر العربيّ وتطوره حتّى نهاية العصر العبّاسيّ الثّاني**، مجلة جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، ٢٠٠٦م، ١-٤١.

١٠. سهيلة سجاني، محمّد نور، **دور الفقهاء والأدباء في مواجهة مهددات الأمن الفكريّ في العصر العبّاسيّ الأوّل(١٣٢هـ-٢٣٢هـ)**، مجلّة الدّراسات الإسلاميّة والإنسانيّة، العدد الثّاني، المُجلد الأوّل، ٢٠٢١م، ٢٢٩.

١١. علاء جاني، سعد سمار، **آلهة الخصب في المُعتقدات السّوريّة القديمة**، مجلّة كليّة التّربيّة، جامعة واسط، العراق، العدد التّاسع والثّلاثون، الجزء الأوّل، أيّار ٢٠٢٠م، ٢٧١-٢٩٢.

١٢. غيداء شلاش، **المكان والمُصطلحات المُقاربة له(دراسة مفهوماتيّة)**، مجلة أبحاث كليّة التّربيّة الأساسيّة، العدد الثّاني، المجلد الحادي عشر، ٢٠١١م، ٦٥٤-٦٧٧.

١٣. سماح الصّاوي، **تصوير هالة النّور في الفن القبطي القديم**، مجلة دراسات في آثار الوطن العربي، العدد الثّاني عشر، جامعة دمنهور، مصر، (دون تاريخ)، ٥٢١-٥٣٥.

١٤. جميلة صدّام، **المكان في شعر أبي نواس مدخل نظري**، مجلة كليّة الأدب، بغداد، العدد التّسعون، ١٧٧-١٩٧.

١٥. مصطفى عباس، وجدا الموسوي، **المؤودة والقربان عند العرب**، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانيّة، البصرة، العدد السّادس، المجلد الثّاني والأربعون، ٢٠١٧م، ١-٢٦.

١٦. مصطفى الدّهون، محمود عزام، **صورة السّاقي في الشّعر العبّاسيّ**، مجلة دراسات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، العدد الأوّل، المجلد السّادس والأربعون، ٢٠١٩م، ٢١٧-٢٣٣.

١٧. الحاج القدميري، **مفهوم المُقدّس في الأديان السّماويّة والوضعيّة**، المجلة العربيّة للنشر العلمي، غزّة، العدد السّابع والعشرون، ٢كانون الثّاني ٢٠٢١م، ٥٧٦-٥٩٦.

١٨. سـيد مهدي مسـبوق، شـهرام دلشـاد، **الحوار في شـعر أبي نواس–صـيغه وأنواعه ووظائفه– التّحليل الأسـلوبيّ والسّـرديّ**، مجلة الجمعيّة الإيرانيّة للغة العربيّة وآدابها، طهران، العدد الثّامن والثّلاثون، ٢٠١٦م، ١–٢٠.

١٩. آزاده منتظري، **قراءة سوسيولوجيّة في تجديد أبي نواس الشّعريّ**، مجلة إضاءات نقديّة، طهران، العدد الرّابع والعشرون، كانون الأوّل ٢٠١٦م، ١٠١–١٢٤.

٢٠. يوسـف ينهزمي، **دراسـة نقديّة في مبنى خمريات أبي نواس**، إضـاءات نقديّة، العدد الثّاني، ٢٠١١م، ١٢٧–١٤٤.

Hebron University

Deanship Of Graduate studies

Arabic Language And Literature Program

The Sanctification And Desecration In Abu Nawas Poetry

Done BY- Ruba Bilal Zaghal

The supervision of Dr: Husam Al- Tamimi

Associate Professor of Arabic literature

This Was Submitted To Complet The Requirements For Obtaining A Masters Degree In Arabic Language And Literature At The Deanship Of Graduate Studies At Hebron University

2023 AD

Abstract

This research sheds light on a modern critical phenomenon. The phenomenon of sanctification and desecration in the poetry of the Abbasid poet Abi Nawas. The research reviewed the forms and characteristics of sanctification, the images of desecration and its references, and the aesthetic and linguistic images they contain which helped the poet to achieve his vision of the sacred and the profaned. It also helped him deliver his ideas and beliefs to the recipient, as his poetic texts are crowded with many Paradoxes and symbols that imply reverence for the profane, or profanation of the sacred. The research consisted of three chapters, a preface and a conclusion that included the most prominent findings of the research. The phenomenon appeared in his poetry collection as follows: characters, including the character of the clergy, the devil, the bartender, the I and the other, and the beloved. Likewise, it appeared in places, especially religious places, the desert, the cities and the pubs. It was also conveyed in religion and its worships, civilization and its products, and wine and everything related to it. In order to investigate the phenomenon and search for its latent implications, the descriptive analytical approach was used. The study concluded a set of results, most notably: The poetry of wine and flirting is mainly based on the phenomenon, as well as the poet's desecration of some religious figures while he exaggerated the reverence of Satan. the beloved, and the faithful caliph. He also degraded the value of the sacred cities in the heavenly laws, while he ascended the cities that are famous for selling and producing wine. The poet interacted with his surroundings positively while he was irritated with everything that contradicted his opinion.

Keywords: sanctification, desecration, Abi Nawas