مجلة جامعة طرطوس للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (١٠) العدد (٩) ٢٠٢٦
Tartous University Journal for Research and Scientific Studies –Arts and Humanities Series Vol. (10) No. (9) 2026

نسقيّة المعارضة: قراءة ثقافيّة في شعر الخوارج

د. عدنان محمّد أحمد*

د. وهران حبيب**

مها نبيل علي ***

(تاريخ الإيداع ١/٦ /٢٠٢٦. قُبِل للنشر في ٤/٢٣ /٢٠٢٦)

□ ملخّص □

يسعى هذا البحث إلى تقديم تصوّر جديد لخطاب الخوارج الشّعريّ المعارض، مستفيداً من طروحات النّقد الثّقافيّ ومقولاته الّتي تساعد على ربط النّصوص الأدبيّة بخلفيّاتها وسياقاتها الثّقافيّة، والكشف عن الأنساق المضمرة في أعماق الخطاب الأدبيّ، وبيان وظائفها ودلالاتها.

ومن ثمّ، يحاول البحث استنطاق لاوعي نصوص الخوارج الشّعريّة، والكشف عن النّسق الفكريّ الدّوغمائيّ المسيطر على ذهنيّتهم، وتجلّياته في شعرهم، وإظهار أثر النّسق الفحوليّ في الذّات الخارجيّة، وذلك في توجيهها لتصبح ذاتاً استعلائيّة، منغلقة، لا تبصر ما هو خارج حدودها.

كما يهدف البحث إلى إبراز دور النّسق الثّقافيّ المضمر، والمتخفّي خلف عباءة اللّغة الفنّيّة الظّاهرة، في تحويل الخطاب الشّعريّ المعارض للهيمنة والطّبقيّة إلى خطاب منشطر، بين وعي الذّات المعارضة السّاعية إلى إقامة مجتمع طوباويّ قائم على العدالة والمساواة، واللّاوعي الثّقافيّ النّسقيّ.

الكلمات المفتاحيّة: النّسق، النّسقيّة، الثّقافة، المعارضة، الخوارج.

* أستاذ، قسم اللغة العربية، جامعة اللّاذقيّة، اللّاذقيّة، سوريا.

** أستاذ مساعد، قسم اللّغة العربيّة، جامعة اللّاذقيّة، اللّاذقيّة، سوريا.

***طالبة دكتوراه، قسم اللّغة العربيّة، جامعة اللّاذقيّة، اللّاذقيّة، سوريا.

مجلة جامعة طرطوس للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (١٠) العدد (٩) ٢٠٢٦
Tartous University Journal for Research and Scientific Studies –Arts and Humanities Series Vol. (10) No. (9) 2026

The Systemicity of Opposition: A cultural Reading of Kharijite Poetry

Dr. Adnan Muhammad Ahmad*
Dr. Wahran Habeeb**
Maha Nabeel Ali ***

(Received 6/1 /2026. 23 /4/2026)

□ ABSTRACT□

This study seeks to present a new conceptualization of the oppositional Kharijite poetic discourse, drawing on the propositions and concepts of cultural criticism that help relate literary texts to their cultural backgrounds and contexts, and help reveal the implicit patterns embedded in the depths of discourse, and clarify their functions and significations.

Accordingly, the study attempts to interrogate the unconscious dimension of Kharijite poetic texts, uncover the dogmatic intellectual pattern that dominates their mentality and its manifestations in their poetry, and demonstrate the impact of the phallic pattern on the kharijite self, directing it to become an exclusionary, closed self, incapable of perceiving what lies beyond its own boundaries.

The study also aims to highlight the role of the implicit cultural pattern, concealed behind the mantle of overtly aesthetic language, in transforming poetic discourse that opposes domination and class hierarchy into a fractured discourse. Divided between the conscious awareness of the oppositional self, which seeks to establish a utopian society based on justice and equality, and the systemic cultural unconscious.

Keywords: Pattern, Systemicity, Culture, Opposition, Kharijites.

* Professor, Department of Arabic Language, Lattakia University, Lattakia, Syria.
** Associate Professor, Department of Arabic Language, Lattakia University, Lattakia, Syria.
***PhD student, Department of Arabic Language, Lattakia University, Lattakia, Syria.

المقدّمة:

ظهر الخوارج بوصفهم فرقةً دينيّةً وحزباً سياسيّاً في حادثة التّحكيم الّتي كانت في أعقاب موقعة صفّين، رافعين شعار "لا حكم إلّا لله". ولكنّ نزعة الخروج كانت كامنةً في النّفوس قبل حادثة التّحكيم، بسبب الحالة المضطربة الّتي وصلت إليها الدّولة الإسلاميّة النّاشئة، والأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة السيّئة. وكان هدف الخوارج الأساسيّ من ثورتهم تغيير هذه الأوضاع القائمة، عن طريق تناول مفهوم السّلطة السّياسيّة بمعنىً جديد، يتوافق مع مبادئ الإسلام وقيمه الهادفة إلى تحقيق العدالة والمساواة.[ ][١]

وقد حمل شعر الخوارج نقداً للثّقافة المهيمنة السّائدة، وتعرية للعيوب الاجتماعيّة المتفشّية كالطّمع والنّفاق وغيرهما، وعبّر عن طموحهم إلى تحقيق عالم قائم على العدالة والمساواة، وخالٍ من الطّبقيّة والعصبيّة القبليّة[ ]، ولكنّ سيطرة النّسق الفكريّ الدّوغمائيّ[٢]، والنّسق الفحوليّ الاستعلائيّ على ذهنيّتهم حالت دون تحقيق حلمهم الطّوباويّ؛ إذ تحوّلت معارضتهم، تحت سلطة الضّاغط النّسقيّ، إلى معارضة استعلائيّة، منغلقة على نفسها، تحتكر الفضيلة، وتنظر إلى الآخر على أنّه خطيئة دائمة، ينبغي إخراجها من دائرة المجتمع الطّوباويّ المتخيَّل، تحت حدّ السّيف.

الدّراسات السّابقة:

أبرز الدّراسات الّتي تناولت شعر الخوارج من منظور ثقافيّ:

١_ النّزعة الخطابيّة في شعر الخوارج، دراسة في ضوء النّقد الثّقافيّ: د. آلاء محسن الحسنيّ، الإشعاع في اللّسانيّات والتّرجمة، الجزائر، العدد الخامس، ديسمبر ٢٠١٥.

٢_ التّجليات النّوعيّة لأنساق ثنائيّة "الحرب/الموت" في شعر الخوارج: د. أزدشير هيثم نصّور، مجلّة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها، جامعتا سمنان الإيرانيّة وتشرين السّوريّة، العدد الأربعون، السّنة الخامسة عشرة، خريف وشتاء ١٤٠٣هـ ش/ ٢٠٢٤م.

وما يميّز دراستنا هو أنّها محاولة للكشف عن العلل النّسقيّة، الّتي تخفّت خلف اللّغة الفنّيّة الظّاهرة في خطاب الخوارج، وعن دورها في تحويل معارضتهم إلى معارضة إقصائيّة متحيّزة.

أهمّيّة البحث:

تأتي أهمية البحث من كونه يسلّط الضّوء على العيوب الثّقافيّة في شعر الخوارج، الّتي حرفت معارضتهم عن مسارها المناهض للهيمنة، فجعلتها معارضة نسقيّة استعلائيّة، تلغي الآخر المختلف، وترفض الحوار معه، أو الانفتاح عليه.

---

[١]ينظر: معيطة، د. أحمد، ٢٠٠٠م، *الإسلام الخوارجيّ، قراءة في الفكر والفنّ ونصوص مختارة*، ط١، دار الحوار للطّباعة والنّشر والتّوزيع، اللّاذقيّة_ سورية، ص١٤_ ١٧.

[٢]ينظر على سبيل المثال: عباس، د. إحسان، (د.ت.)، *شعر الخوارج*، دار الثّقافة، بيروت_ لبنان، ص١٥٧، ١٥٨، ١٦٤، ١٦٥.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الكشف عن تجلّيات النّسق الفكريّ الدّوغمائيّ في شعر الخوارج، ودوره في توجيه موقف الذّات الخارجيّة من الآخر المختلف، وإظهار دور النّسق الفحوليّ في جعل الذّات الخارجيّة ذاتاً نرجسيّة، تسخر من الأنوثة، وترفض ثقافة السّلم، وتمجّد ثقافة العنف والموت.

منهجيّة البحث:

يعتمد البحث إجراءات القراءة الثّقافيّة الّتي تساعد على الكشف عن الأنساق المضمرة في الخطاب الشّعريّ، والنّظر إليها في ضوء الثّقافة الّتي أنتجتها.

المناقشة والنتائج:

أوّلاً: المثاليّة المُتخيَّلة والنّسق الفكريّ الدوغمائيّ:

يكشف الخطاب الشّعريّ للخوارج عن وجود شرخ عميق في مشروعهم المعارض بين الشّعارات الثّقافيّة المثاليّة الّتي يطلقونها كتطبيق الدّين وتحقيق المساواة والعدالة والهداية، والذّهنيّة الأصوليّة المتطرّفة والإقصائيّة الّتي تحكم ممارساتهم الفعليّة؛ إذ يظهر في خطابهم نسق فكريّ دوغمائيّ[ ] يتمثّل في الوثوقيّة المطلقة، وفي رفض التّعدّديّة والاختلاف والانفتاح على الآخر، ورفض الحوار بوصفه وسيلةً لحلّ الخلافات وحسمها، وجعل العنف الدّمويّ بديلاً منه، وفي ربط الأخلاق والمعرفة والعلم والحقّ بالانتماء إلى جماعة محدّدة، وتحويل هذه الأمور من كونها مكتسبة وعامّة ومتاحة للجميع إلى موروثة ومحتكرة من قبل جماعة واحدة مقدَّسة، هي الجماعة الخارجيّة، ونجد ذلك في معاتبة قَطَريّ بن الفُجاءة سميرة بن الجعد على مسامرة الحجاج، وفي ردّ سميرة عليه.

يقول قطريّ:[ ][٢]

وراح ابنُ جعدِ الخيرِ نحو أميره ... أَميرٍ بتقوى ربّهِ غيرِ آمرِ

أبا الجعدِ أين العلمُ والحلمُ والنُّهى ... وميراثُ آباءٍ كرامِ العناصر

فراجعْ أبا جعدٍ ولا تكُ مغضياً ... على ظُلْمةٍ أَعْشَتْ جميعَ النواظر

وتبْ توبةً تُهدي إليكَ شهادةً ... فإنّكَ ذو ذنبٍ ولستَ بكافر

---

[١]الدّوغمائيّة أو الدّوجماطيقيّة هي "التّعصب المطلق لكلّ ما يؤمن به الفرد أو الجماعة، والاعتقاد بامتلاك الحقيقة كلّها، وهي تعريب لكلمة Dogmatism، ولها ترجمات عديدة، مثل: إيقانيّة، متطرّفة، وثوقيّة، قطعيّة، توكيديّة. ليست الدّوجماطيقيّة تيّاراً فلسفيّاً أو دينيّاً، وإنّما هي _في أكثر معانيها انتشاراً_ سمة تتّسم بها كلّ فرقة أو مذهب أو فلسفة تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة بشكل شامل". الخشت، محمد عثمان، ٢٤ سبتمبر ٢٠٢٢، *الدّوجماطيقيّة: وهم امتلاك الحقيقة المطلقة!*، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، ص١.

والدّوغمائيّة "حيلة فكريّة مخاتلة قائمة على تأكيد المرء لمعتقداته بأمر وسلطان، ودون القول بأنّها قد تحتمل شيئاً من النّقص أو الخطأ." لالاند، أندريه،٢٠٠١م، *موسوعة لالاند الفلسفيّة*، تعريب خليل أحمد خليل، تعهّده وأشرف عليه أحمد عويدات، ط٢، منشورات عويدات، بيروت_ باريس، المجلّد الأوّل، ص٢٩٧.

[٢]عباس، د. إحسان، *شعر الخوارج*، ص ١٢٠.

ويقول سميرة بن الجعد:[ ][١]

فَمَنْ مُبْلِغُ الحجاجِ أَنَّ سميرةً قلى كلَّ دينٍ غيرِ دينِ الخوارجِ[ ][٢]

رأى الناسَ إلّا من رأى مثلَ رأيهِ ملاعينَ تزّاكين قصدَ المناهج

فيا ليتني إذْ أمكنتنيَ فرصةٌ فتكتُ به فتكَ امرئٍ غيرِ نافجِ[ ][٣]

فقد كدتُ لولا الله أن أمزجَ الهدى هدى الحقِّ من قلبي بِمِذْقَةِ مازجِ[ ][٤]

فَعَمَّمْتُهُ مثلَ العقيقةِ صارماً تخالُ على متنيه ماءَ الصّهارجِ[ ][٥]

فأقبلتُ نحوَ الله بالله واثقاً وما كربتي غيرُ الإلهِ بفارجِ[ ][٦]

على ظهر محبوكِ القَرا متمطِّراً إلى فتيةٍ بيضِ الوجوهِ مباهجِ[ ][٧]

إلى قطَرِيٍّ في الشراةِ معالجاً ولستُ إلى غير الشراةِ بعائجِ

ولا خيرَ في الدّنيا إذا الدينُ لم يكنْ صحيحاً ولم يصمدْ لقصدِ المخارجِ[ ][٨]

يوجّه قطريّ لوماً أخلاقيّاً إلى صاحبه سميرة الّذي ترك القتال، وذهب إلى مسامرة الحجاج، واصفاً إيّاه بـ"الخير"، وواصفاً الحجّاج بأنّه "أمير بتقوى ربّه غير آمر"، في مقارنة ضمنيّة بين من ينتمي إلى الجماعة الخارجيّة الّتي تحتكر الأخلاق والمعرفة، ومن هو خارج هذه الجماعة. فالمنتمي إلى الجماعة الخارجيّة يبقى خيّراً، ولو أخطأ، وحاد عن طريق الحقّ، أمّا من لا ينتمي إلى هذه الجماعة فتُنزع عنه الشّرعيّة الدّينيّة والأخلاقيّة، ذلك أنّ الأخلاق والمعرفة "العلم والحلم والنّهى" أمور فطريّة تنتقل إليهم بالوراثة؛ إذ يشكّل التّعبير "ميراث آباء كرام العناصر" جملة ثقافيّة كاشفة عن الفكر الخوارجيّ الإقصائيّ، فالأخلاق والعلم والمعرفة في

[١]المصدر السّابق، ص ١٢٢، ١٢٣.

[٢]قلى: أبغض.

[٣]نافج: غليظ.

[٤]مذقة: من مَذَقَ أي مزج أو خلط.

[٥]عقيقة البرق: شعاعه، وبه شبه السّيف، تخال على متنيه: أي أنّ مائيته تترقرق كأنّ ماء الصهاريج يجري فيه.

[٦]الكربة: الحزن والمشقّة.

[٧]محبوك: محكم الخلق، والقرا: الظّهر، متمطّر: يعدو راكضاً.

[٨]المخارج: المذاهب والمناهج.

هذه الجملة الثّقافيّة ليست ملكاً مشاعاً، ومتاحاً لكلّ عقل، ويمكن اكتسابه بالاجتهاد الفرديّ، بل أموراً ممنوحة وموزَّعة مسبقاً، ومقسومة على أساس الانتماء، كما أنّها ليست مرتبطة تماماً بالعمل كما يبدو في ظاهر خطاب الخوارج. وبجعل الأخلاق الكريمة والعلم والمعرفة أموراً متوارثة ومحتكرة، يتحوّل ما هو ثقافيّ ومكتسب إلى طبيعيّ متوارث، وتعطي الجماعة الخارجيّة نفسها الشّرعيّة، وتسوّغ هيمنتها على الآخر، ذلك أنّ تحويل الثّقافيّ إلى طبيعيّ من الحيل الثّقافيّة الّتي تساعد على إضفاء الشّرعيّة وتسويغ الهيمنة[ ][1]، فتصبح بذلك الجماعة الخارجيّة هي الجماعة الوحيدة المؤهّلة لفهم الحقّ وتمثّله، والجماعة الوحيدة الّتي تمتلك الأخلاق والمعرفة الّتي يستحيل على الآخر امتلاكها، بسبب اختلاف انتمائه.

يشكّل البيت الثّالث جملة ثقافيّة كاشفة عن رؤية العالم عند الخارجيّ، وعن موقف الخارجيّ من الآخر المخالف أو المختلف؛ إذ إنّ موقف قطريّ الإقصائيّ والرّافض للآخر يتجاوز كونه موقفاً خاصّاً وآنيّاً من سميرة أو من الحجّاج، ليصبح موقفاً عامّاً من كلّ مَن هو خارج الجماعة الخارجيّة، فاستخدام كلمة (جميع) يطبع موقف قطريّ من الآخر بطابع التّعميم، وهذا ما يدلّ على ذهنيّة إقصائيّة متصلّبة، وهي ذهنيّة (النّور والظّلام)، الّتي لا توسّط فيها ولا اعتدال، والّتي ترى أنّ كلّ مَن هو مختلف، وخارج الجماعة في ضلال وعماء مطلق، الأمر الّذي يسوّغ قتله، تحت شعار "التّطهير"؛ أي تطهير الدّين من رجس المنافقين.

ويقوم منطق التّطهير عند الجماعة الخارجيّة على الدّم والقتل الّذي يغسل الذّات بعد تلوّثها بالخارج/الآخر المختلف. فالخروج عن الجماعة خروج عن طريق الحقّ المطلق والنّور الكامل، وهذا ما يجعله موضوعاً غير قابل للعلاج بالنّقد البنّاء أو الحوار؛ إذ يواجه إمّا بالرّفض الكلّيّ عبر التّكفير ووصم الآخر بالضّلال، وإمّا بالتّطهير الكلّيّ عبر إعلان التّوبة، والرّجوع عن طريق العماية والضّلال، للانخراط من جديد في المشروع الجهادي الدّمويّ التّكفيريّ، الّذي يغطّي عنفه الدّمويّ بغطاء الشّهادة الجميل والجليل "فتُبْ توبة تهدي إليك شهادة".

يأتي ردّ سميرة ليكمل مسيرة الفكر الدّوغمائيّ الإقصائيّ الّتي بدأها قطريّ، فهو _وإن كان يُقرّ ضمنيّاً بتعدّد الفرق الإسلاميّة وتنوّعها "غير دين الخوارج"_ يرفض فكرة التّعدّد أو الاختلاف؛ إذ يسحب الشّرعيّة من سائر الفرق الإسلاميّة "قلى كلّ دين"، ويحوّل الدّين من مفهوم عامّ ومنظومة سماويّة شاملة إلى ملك خاصّ وهويّة مغلقة، أو شعار جماعاتيّ مصبوغ بالانتماء السّياسيّ، ويظهر ذلك في إضافة كلمة (دين) إلى كلمة (الخوارج).

ويتجاوز سميرة _كما قطريّ_ الموقف الآنيّ الخاصّ المرتبط بمسامرته الحجّاج، ليصدر حكماً عامّاً صارماً، وتتكشّف في البيت الثّاني " رأى النّاس إلّا من رأى مثل رأيه ملاعين تزّاكين قصد المناهج" ذهنيّة الخوارج الإقصائيّة المتطرّفة، فسميرة لم يكتفِ بالتّعبير عن كره الآخر المختلف "قلى كلّ دين"، بل جعل الاختلاف السّياسيّ والفكريّ افتراقاً وجوديّاً قطعيّاً وصارماً، وذلك بتجاوزه التّعبير عن الكره إلى الإعلان عن حكم عامّ ومطلق بكفر جميع النّاس الّذين يخالفونه الرّأي والتّوجّه، ليكشف هذا الحكم العامّ عن الانهيار الكامل لفكرة التّعدّدية والاختلاف في الثّقافة الخارجيّة، وعن العقليّة التّكفيريّة الّتي تختزل الآخرين المختلفين إلى خطيئات وجوديّة دائمة "ملاعين"، ينبغي سحقها والفتك بها "فتكت... فتك"، تحت شعار ثقافيّ برّاق (تطبيق

[1] ينظر: كاظم، د. نادر،٢٠٠٤م، *تمثيلات الآخر، صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط*، ط١، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ص ٢٠٦-٢٠٩.

الدّين الحقّ الصّحيح) "قصد المناهج، إذا لم يكن صحيحاً"، ليصبح الدّين "الحقّ" حكراً على جماعة واحدة، ومحجوباً عمّا سواها، كما يصبح مفهوم الحقّ مفهوماً مطلقاً وواحداً، وليس نسبيّاً، فقد "قام تبنّي الحقّ في نظر الخوارج على سلوكيّات حادّة، عمادها إقصاء الآخر مهما نافح عن حقّه. فضمن ثنائيّة "الحقّ/الباطل" حاول الخوارج دوماً، دفع أيّ آخر إلى طرف الباطل، ولو تحت حدّ السيف الّذي بقي مرفوعاً."[ ] ثم إنّ تحوّل علاقة سميرة بالحجّاج على نحو سريع ومفاجئ من علاقة صداقة ومسامرة إلى علاقة عداء تصل إلى درجة الرّغبة في الفتك والسّحق، يكشف عن فكر دوغمائيّ متصلّب، لا يقبل الحلول الوسطيّة؛ إذ تُطبَع العلاقة مع الآخر إمّا بطابع الولاء الأعمى والمطلق، وإمّا بطابع العداء الكامل الدّمويّ والعنيف.[١]

تمثّل التّوبة، في هذا السّياق، محاولة لاستعادة طهر الذّات بعد التّلوّث بالآخر، ولكنّ الشّاعر يستبعد الإرادة الذّاتيّة والبشريّة للتّوبة، ويعطيها هالة شبه قداسيّة بجعلها مرتبطة مباشرة بإرادة إلهيّة "فقد كدتُ لولا الله"، ما يجعل الذّات الخارجيّة ذاتاً متعالية، لا تقع في الخطأ والضّلال الّذي قد يقع فيه غيرها. ثمّ تتأكّد هذه الرّؤية الاستعلائيّة بالانتقال من القول: "فأقبلت إلى الله" إلى القول: "إلى فتية بيض الوجوه"، ثمّ إلى القول :"إلى قطريّ في الشّراة" فهو لا يذكر انتقاله إلى الخوارج بوصفهم جماعة من المعارضين للسّلطة أو من المجاهدين والمقاتلين فحسب، بل يربطهم بالله، في محاولة منه لتصويرهم على أنّهم أولياء الله الصّالحين المطهّرين المنزّهين، أو أهل النّقاء السّماويّ، محوّلاً بذلك الجماعة الخارجيّة من مجرّد فرقة سياسيّة هدفها معارضة السّلطة الجائرة إلى كيان طاهر شبه مقدّس، يكون الالتحاق به والعودة إليه شبيهاً بالحجّ إلى الأصل الإلهيّ المقدّس، والمثال الأخلاقيّ الكامل، الّذي لا يعتريه النّقص من أمامه أو خلفه، ما يجعل الثّقافة الخارجيّة ثقافة استعلائيّة، تتوسّل بمفردات القداسة والطّهر والدّين والحقّ لتسوّغ إقصاءها الآخر، وهيمنتها عليه.

ويكشف الانفصال بين المثال الأخلاقيّ السّامق الّذي تنشده المعارضة الخارجيّة، والوقع الفعليّ الحقيقيّ الّذي يُمارس فيه العنف اللّفظيّ والعنف المادّيّ ضدّ الآخر غير الخارجيّ، عن مأزقيّة الثّقافة الخارجيّة الحادّة؛ إذ يتخفّى فيها النّسق المأزوم، والفكر الظّلاميّ التّكفيريّ خلف شعارات ثقافيّة دينيّة برّاقة، كطلب الحقّ والثّواب الإلهيّ الآخرويّ، والتّقوى، والعمل الصّالح، والجهاد في سبيل الله، ويظهر ذلك في قول أحد الخوارج:[ ][٢]

يا طالبَ الحقِّ لا تُسْتَهْوَ بالأَملِ ... فإنّ من دون ما تهوى مدى الأجلِ

واعملْ لربّكَ واسأَلْهُ مَتُوبَتَهُ ... فإنّ تقواه، فاعلمْ، أَفضلُ العملِ

واغزُ المخانيثَ في الماذيّ معلمةً ... كيما تصبّحَ غدواً ضرطةَ الجملِ[ ][٣]

---

[١] نصور، د. أزدشير هيثم، خريف وشتاء ١٤٠٣هـ ش/ ٢٠٢٤م، *التّجلّيات النّوعيّة لأنساق ثنائيّة "الحرب/الموت" في شعر الخوارج. مجلّة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها*، جامعتا سمنان الإيرانيّة وتشرين السّوريّة، السّنة الخامسة عشرة، العدد الأربعون، ص١٢٥.

[٢]عباس، د. إحسان، *شعر الخوارج*، ص ٨٣.

[٣]الماذي: الدروع البيض، ضرطة الجمل: عبد الرحمن بن محمد أحد القادة الذين ندبهم بشر بن مروان سنة (٧٢) لقتال الخوارج، فلمّا عسكر عند الأهواز لم يخندق، فمرّ به المهلّب، فقال له: يا ابن أخي، ما يمنعك من الخندقة؟ فقال: والله لهم أهون عليّ من ضرطة الجمل، فقال المهلب: فلا يهونوا عليك يا ابن أخي فإنّهم سباع العرب.

يكشف التّناقض الحاصل بين سلوك الخارجيّ مع الآخر المشابه، ونظرته إليه على أنّه (طالب الحقّ)، وأنّه يحتاج إلى وعظ دينيّ وأخلاقيّ وإرشاد ونصيحة فقط، لتكتمل طهارته، وسلوكه مع الآخر غير الخارجيّ، الّذي يعتمد فيه العنف اللّفظيّ (الشّتائم والسّباب) والمادّيّ (القتل والغزو، وإباحة دم الآخر) وسيلة للتّطهير، عن ازدواجيّة أخلاقيّة في الثّقافة الخارجيّة، فالأخلاق الإنسانيّة العالية مخصّصة ليتمّ تمثّلها ضمن الجماعة الخارجيّة فحسب، أمّا خارج هذه الجماعة فإنّ الخارجيّ يتخلّى عنها، لكن هذا لا يشكّل في الفكر الخوارجيّ تناقضاً أخلاقيّاً، ولا يعدّ نفاقاً اجتماعيّاً ودينيّاً؛ إذ إنّ تمثّل الخوارج القيم الأخلاقيّة ضمن جماعتهم، وتخلّيهم عنها مع الآخر المختلف يُعدّ جزءاً لا يتجزّأ من مشروعهم الثّقافيّ التّطهيريّ، فالعنف اللّفظيّ عندهم لا يناقض التّقوى ما دام موجَّهاً إلى الآخر المختلف، بل يثبّتها ويقوّيها، ويظهر صحّة إيمان الذّات في سعيها إلى تطهير نفسها من كلّ ما يمكن أن يعلق بها من نجاسة الآخر غير الخارجيّ، لتصبح إهانة الآخر لفظيّاً جهاداً لغويّاً ينضاف إلى جهادها الجسديّ المادّيّ، وبهذا لا يكتفي الخارجيّ بقتل الآخر المخالف لفكره، بل يتعدّى ذلك إلى مسحه أخلاقيّاً ووجوديّاً، عبر نزع الشّرعيّة الدّينيّة عنه، وإخراجه من المجتمع الطوباويّ المُتخيَّل.

وتبدو الهويّة الثّقافيّة للخارجيّ في هذه الأبيات واضحة وثابتة، فهو واعظ دينيّ وأخلاقيّ، وطالب حقّ مطلق، ومجاهد تقيّ ورع، أمّا الآخر المختلف فهويّته الثّقافية ملتبسة ومائعة وهامشيّة، فهو (مخنَّث)، وهذا ما يجعله مرفوضاً كلّيّاً، لكونه يشكّل نجاسةً وخطراً وتشويهاً للهويّة الخارجيّة النّقيّة، ويكشف استخدام لفظة "المخانيث"، في هذا السّياق الدّينيّ، عن نسق ثقافيّ فحوليّ مضمر، وكامن في اللّاوعي الجمعيّ؛ إذ ترتبط الرّجولة الكاملة والشّجاعة والإيمان الصّحيح بالقتال والقدرة على سحق الآخر. ومن ثمّ، فإنّ وصف الخصم بالمخنّث ينزع عنه صفة الفحولة الّتي تمنحه الشرعيّة الأخلاقيّة والدّينيّة، الأمر الذي يُسوّغ عمليّة سحقه وإبادته، فهو لا يستحقّ تبادل القتال معه، لأنّ الاعتداء عليه وغزوه واجب وفرض "اغزُ المخانيث"، من أجل تطهير المجتمع منه، ومحو آثاره على نحو كامل، وتشييئه بتحويله إلى مجرّد شيء هشّ ومتبدّد (ضرطة الجمل).

ويتّخذ الشّاعر الخارجيّ _أحياناً_ المرأة رمزاً ثقافيّاً للعالم المثاليّ المُتخيّل الّذي يرجو العيش فيه، ولا يقوم هذا العالم _في نظر الشّاعر الخارجيّ_ إلّا على أساس الفكر الخوارجيّ القادر على تطهير المجتمع ممّا علق فيه من علل ثقافيّة. غير أنّ هذا الحلم الطوباويّ لا يلبث أن يتحوّل إلى مشروع واقعيّ استئصاليّ، لا يجد فيه الخارجيّ غضاضةً في سفك دم الآخر، من أجل الحفاظ على الهويّة الثّقافيّة الخارجيّة نقيّة من التّلوّث بأدران الآخر "الكافر"، ويظهر ذلك في قول قَطَريّ بن الفُجاءة:[ ][1]

لَعَمْرُكَ إني في الحياةِ لزاهدً وفي العيشِ ما لم أَلقَ أُمَّ حكيمِ

من الخفراتِ البيضِ لم يُرَ مثلها شفاءً لذي بثٍّ ولا لسقيمِ[ ]

لَعَمْرُكَ إنّي يومَ ألْطمُ وجهها على نائبات الدّهر جدُّ لئيمِ[ ]

[1]عباس، د. إحسان، *شعر الخوارج*، ص ١٠٦، ١٠٧.

[2]الخفرات: من الخَفَر، وهو شدّة الحياء.

ولو شهدتني يومَ دولابَ أبصرتْ طعانَ فتىً في الحرب غيرَ ذميمِ[ ]

غداةَ طفت عَ الماءِ بكرُ بن وائلٍ وأُلّافها من حميرٍ وسليمِ[ ]

ومال الحجازيّونَ نَحْوَ بلادِهم وعُجْنا صدورَ الخيل نحو تميم

وكان لعبد القيس أَوَّلُ جِدّها وَولَّتْ شيوخُ الأَزدِ فهي تعوم

فلم أرَ يوماً كان أكثرَ مَقْعصاً يمجُّ دماً من فائظٍ وكليم[ ]

وضاربةٍ خدّاً كريماً على فتىً أغرَّ نجيبِ الأمّهاتِ كريمِ[ ]

أُصيب بدولابٍ ولم تكُ موطناً له أرضُ دولابٍ ودير حميمِ[ ]

فلو شهدتنا يوم ذاك وخيلنا تُبيحُ من الكفّارِ كلَّ حريم

رأيتُ[*] فتيةً باعوا الإله نفوسَهُمْ بجنّاتِ عَدْنٍ عنده ونعيمِ

يبدأ الشّاعر أبياته بالتّعبير عن شوقه إلى امرأة خارجيّة تُدعى "أمّ حكيم"، وعن زهده بسبب غيابها، وتبدو أمّ حكيم في هذه الأبيات _رغم كونها امرأة واقعيّة_ علامةً ثقافيّةً مركّبةً؛ إذ إنّ اسمها يشكّل بنيةً ثقافيّةً حاملةً لدالّين ثقافيّين، هما: الأمومة، والحكمة، فالأمومة تحمل معاني الانتماء، والاحتضان، والحماية، أمّا الحكمة فتدلّ على العلم، والعقلانيّة، والاتّزان الأخلاقيّ، والعدالة، والاعتدال، وتناقض الجهالة، والغلوّ، والتّطرّف، والتّهوّر، والظّلم، وهذا ما يجعل أمّ حكيم رمزاً ثقافيّاً لمجتمع الفضيلة والعدالة الّذي يسعى الشّاعر إلى العيش في كنفه. ثمّ إنّ وصف أمّ حكيم بالحياء الّذي يدلّ على الطّهارة والعفّة، وبالبياض الّذي يرمز إلى الصّفاء والنّقاء، ثمّ جعلها شفاءً للمريض، يزيد من حمولتها الدّلاليّة، ويُوسّع رمزيّتها الثّقافيّة، ويجعلها رمزاً ثقافيّاً دالّاً على المجتمع الفاضل المُطهَّر النّقيّ، القائم على الرّحمة والعقل، الّذي يحتضن أبناءه، ويحميهم، ويطهّرهم من الأمراض والعلل الثّقافيّة المتفشّية بسبب غياب العدالة والفضيلة. وبهذا يكون زهدُ الشّاعر، بسبب غياب أمّ

[١]ألطم: أضرب.

[٢]دولاب: اسم بلدة.

[٣]عَ الماء: على الماء.

[٤]مقعصاً: من أقعصه برمحه إذا طعنه فمات مكانه، وكذلك قعصه، يمجّ: يرمي، فائظ: ميّت، كليم: مجروح.

[٥]أغرّ: حَسَن، أبيض، نجيب: فاضل كريم

[٦]دير حميم: موضع بالأهواز.

[*]وردتْ: رأيتُ، والصّواب: رأتْ.

حكيم، احتجاجاً على غياب المعنى، وفقدان الشّرط الأخلاقيّ الّذي يجعل الحياة جديرةً بأن تُعاش، فأمّ حكيم تمثّل العلّة الغائيّة للحياة الكريمة الّتي يطلبها المهمّش المعارض للفساد والظّلم. وبذلك يبدو المشروع الخوارجيّ المعارض مشروعاً ثقافيّاً مثاليّاً تطهيريّاً، يعمل على تنظيف المجتمع ممّا علق به من علل ورواسب ثقافيّة جاهليّة، فهو مشروع يطمح إلى تحقيق الشّرط الأخلاقيّ للحياة الكريمة، وإعادة التّوازن للعالم المختلّ. ويُظهر اختيار الشّاعر "أمّ حكيم"، تحديداً، في هذا السّياق _وهي امرأة خارجيّة عُرِفت بشجاعتها، ونضالها، وجهادها، وفاعليّتها في المشروع الخوارجيّ المعارض[ ]_ أنّ الجماعة الخارجيّة الّتي[1] هُمِّشت واستُبعدت من المشهد السّياسيّ العامّ هي أسّ المجتمع المثاليّ الّذي يرغب الشّاعر في الانتماء إليه، والّذي لا يمكن أن يتحقّق في ظلّ غياب أمّ حكيم/ الجماعة الخارجيّة المطهّرة، فتهميش الجماعة الخارجيّة يبدو _وفقاً لهذا التّأويل_ سبباً رئيسيّاً لغياب النّقاء والطّهارة الّتي يرجوها الشّاعر، لتصبح الأرضيّة النّفسيّة نتيجة هذا الغياب وهذا التّهميش _غياب النّقاء والطّهارة، وتهميش الجماعة الخارجيّة_ مهيّأةً لتحويل الحياة إلى مشروع جهادي دمويّ، يتّخذ التّطرّف والعنف وسائل للحفاظ على الهويّة الثّقافيّة، وحمايتها من خطر الذّوبان والانحلال، ما يمهّد الطّريق لإنتاج خطاب استئصاليّ إقصائيّ، يرى في الآخر تهديداً وجوديّاً دائماً يتوجّب إزالته، ومحو آثاره على نحو كامل. فالطّموحات الأخلاقيّة السّامية سرعان ما تتبدّد وتُبتَلع، عندما ينتقل الشّاعر من الخيال إلى الواقع، وفي حديثه عن هذا الواقع يستخدم أفعالاً مرتبطةً بحاسّة البصر، كالفعل (رأتْ)، والفعل (شهدتْ) المكرّر مرّتين (شهدتني، شهدتنا) للتّأكيد على أنّ ما يتحدّث عنه قد تحقّق فعلاً، وأنّه يستحقّ إطالة النّظر فيه، لأنّ الأفعال الّتي قام بها والبطولات الّتي سطّرها مع جماعته أثناء قتالهم الآخرين تبدو في نظره السّبل الوحيدة للوصول إلى المثال الأخلاقيّ المنشود، ولكنّه في حديثه هذا يوسّع من دائرة العدوّ الكافر، فذكره أسماء القبائل العربيّة كان تمهيداً لإقصائها واستبعادها كلّيّاً من عالمه المثاليّ المتخيّل؛ إذ إنّه لا يرى أبناء هذه القبائل المتعدّدة مجرّد خصوم سياسيّين، أو مختلفين معه فكريّاً في تأييدهم للسّلطة الأمويّة، أو في وقوفهم على الحياد، بل يراهم خصوماً دينيّين، فهم كفّارٌ بالمطلق، لأنّهم لم يخرجوا وينهضوا لتغيير ما يعدّه الخارجيّ كفراً، وخروجاً عن طريق الإيمان والهداية، ولذلك من الواجب استباحة حرمات هؤلاء الكافرين كلّها بقوّة السّيف، وإخضاعهم تحت حوافر الخيل (وخيلنا تبيح من الكفّار كلّ حريم). وتسوّغ ذهنيّة الخوارج الميكافلّيّة[2] [ ] عنفها المتمثّل في سفك الدّم وإباحة المحرّم، وذلك بزعمها أنّ هذا العنف المُمارس ضدّ الآخر هو السّبيل الوحيد للوصول إلى غاية سامية وعظيمة ممثّلة بالجنّة الموعودة "باعوا الإله نفوسهم بجنّات عدن"، لتتحوّل بذلك المعارضة الخارجيّة إلى سلطة مضادّة، لا تقلّ هيمنةً عن السّلطة الّتي خرجت لمعارضتها.

[1] ينظر: دوابشة، محمد،٢٠٠٧م، *صورة المرأة في شعر الخوارج في العصر الأمويّ. مجلّة جامعة النّجاح للأبحاث (العلوم الإنسانيّة)*، فلسطين، المجلّد ٢١، العدد ١، ص٢٤٣.

[2] مفهوم الميكافلّيّة ينسب إلى المفكّر الإيطاليّ نيقولا ميكافلّيّ، وتقوم النّظريّة الميكافلية على مبدأ "الغاية تبرّر الوسيلة". ووفق هذا المبدأ، من حقّ البشر_ وخاصّة الأمراء والحكّام _ استخدام المكر والخبث والقوّة للوصول إلى غاياتهم والحفاظ على سلطانهم. ينظر: الكيالي، د.عبد الوهاب، (د. ت.)، *موسوعة السّياسة*، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ٣٠٦/٦. ووردت عبارة "الغاية *تبرّر الوسيلة" في كتاب ميكافللي، (د.ت.)، *الأمير*، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص٩١. (*وردت: تبرّر، والصّواب: تسوّغ).

ثانياً: النّسق الفحوليّ:

● الهيمنة والتّفرّد:

يتجلّى النّسق الفحوليّ في شعر الخوارج، في رؤية الذّات الخارجيّة نفسها مركزاً للحقّ المطلق، وأنموذجاً فريداً للبطولة وللرّجولة الكاملة، وذلك في سرعتها، ومبادرتها إلى الحرب والقتال، وهيمنتها على ساحة المعركة، وإقصائها كلّ من يختلف عنها _ سواء في تردّده عن اللّحاق بها، وتفضيله المسالمة، والتّراجع عن القتال، أو في تأخّره عن تبصّر حقيقة العقيدة الخارجيّة والاقتناع بها_ عن حقل الفحولة والبطولة، فعالم الخارجيّ عالم فحوليّ استعلائيّ، وعالم ثنائيّ قطعيّ صارم، يصنّف الآخرين في حقلين، لا ثالث لهما؛ فالآخر _وفقاً للرّؤية الخوارجيّة_ إمّا قويّ وكامل الفحولة ومؤمن، وإمّا ضعيف وناقص الفحولة وكافر، يتوجّب قتله وسحقه، ولا مجال في هذا العالم الثّنائيّ للتّوسّط، أو المساومة، أو الاعتدال، ويتجلّى ذلك في أبيات قَطَريّ بن الفُجاءة الّتي يتحدّث فيها عن بطولته قائلاً:[ ][1]

لا يَرْكَنَنْ أَحَدٌ إلى الإحجامِ ... يومَ الوغى مُتخوّفاً لحمامِ[ ]

فلقد أَراني للرّماح دَرِيئةً ... من عن يميني مرّةً وأمامي[ ]

حتّى خضبتُ بما تحدّر من دمي ... أكنافَ سرجي أَو عنانَ لجامي[ ]

ثمّ انصرفتُ وقد أَصبتُ ولم أُصَبْ ... جَذَعَ البصيرةِ قارحَ الإقدامِ[ ]

يبدأ الشّاعر هذه الأبيات بأسلوب النّهي (لا يركَنَنْ) الّذي يحمل نبرةً فحوليّةً استعلائيّةً وإقصائيّةً؛ فالشّاعر لا يطلب من الآخر الإصغاء إلى ما سيقوله، بل يفرضه عليه فرضاً، ويتشدّد في هذا الفرض، مؤكّداً _من خلال استخدامه نون التّوكيد_ إقصاءه ورفضه القاطع لكلّ من لا ينخرط في مشروعه الجهاديّ، فلا مكان في هذا المشروع للإنسان المسالم أو المتريّث، لكون المسالمة والتّريّث والقعود عن القتال _في العرف الثقافي_ صفات أنثويّة، تنظر إليها الثّقافة الفحوليّة على أنّها صفات مرتبطة بالضّعف والجبن والمذلّة والخضوع[ ]، وهذا ما يجعلها _من منظور هذه الثّقافة_ لا تليق بالفحل المُتسيّد والبطل القياديّ المقاتل.

يمثّل الفعل (أراني)، في هذا السياق، علامة ثقافيّة دالّة على الفكر الخوارجيّ الاستعلائيّ والإقصائيّ؛ إذ يكشف هذا الفعل عن ذات فحوليّة منغلقة على نفسها، لا ترى العالم إلّا من زاوية تجربتها القتاليّة الخاصّة، فهي

---

[1]عباس، د. إحسان، *شعر الخوارج*، ص١١٢.

[2]الوغى: الحرب، الإحجام: النّكوص.

[3]دريئة: من الدّرء وهو الدّفع، والدّريّة: الحلقة الّتي يتعلّم عليها الطّعن.

[4]أكناف: جوانب، السّرج: الرّحل، عنان: سير اللّجام، واللّجام: ما يُجعل في فم الفرس من الحديد.

[5]جذع: شابّ حدث، قارح: انتهى سنّه.

[] ينظر: الشّرماني، د. فتحي أحمد، ٢٠١٩، *ديناميّة النّسق الثّقافيّ في القصيدة الجاهليّة*، عالم الكتب الحديث، إربد_ الأردن، ص١١٠.

تتمحور حول ذاتها وفعلها البطوليّ، وترفض مشاركة الآخر إيّاها في صناعة المجد والبطولة. كما أنّها ذات مركّبة؛ فهي البطل المقاتل، والمشاهد المُعجَب، والرّاوي للحدث في آن معاً، وهذا التّضخّم الفحوليّ يضفي على فعلها البطوليّ طابعاً أسطوريّاً، ويجعل قدرتها خارقة تفوق القدرة الإنسانيّة، والإمكانيّات البشريّة، لتصبح بطولة الشّاعر فريدة قائمة على مركزيّة الأنا، واستبعاد الآخر سواء أكان متفرّجاً، أم جباناً، أم مقاتلاً لا يرقى إلى المستوى نفسه من القوّة والبطولة، ولهذا فإنّ ذاته تكتفي برؤيتها الدّاخليّة، ولا تنتظر أيّ اعتراف من الخارج/ الآخر، يثبت أنّها على صراط الحقّ، ويمنحها الشّرعيّة، فتتحوّل هذه الذّات المتفحّلة إلى مرجع مثاليّ للحقيقة المطلقة. وهذا ما ينسجم مع ذهنيّة الخوارج الإقصائيّة الّتي لا تقيم اعتباراً لرأي الآخر، وترى أنّ الجماعة الخارجيّة هي الجماعة الوحيدة الّتي تمثّل الحقّ المطلق.

يزيد تحديد الشّاعر الجهات الّتي يقاتل فيها "من عن يميني مرّة وأمامي" من توضيح التّضخّم الفحوليّ للذّات الخارجيّة؛ إذ إنّ التّضخّم الفحوليّ النّفسيّ أو المعنويّ لا يكتمل إلّا بتضخّم فحوليّ جسديّ، لتهيمن بذلك الذّات الخارجيّة على ساحة المعركة، مغطّيةً بجسدها الفحوليّ جبهات القتال الّتي تتطلّب مواجهة مباشرة مع الآخر العدوّ (اليمين، والأمام)، ويشير تكرار الضّمائر العائدة إلى الذّات الشّاعرة، مثل: ياء المتكلّم في (أراني، يميني، أمامي، دمي، سرجي، لجامي)، وتاء الفاعل المتحرّكة (خضبتُ، انصرفتُ، أصبتُ)، إلى رغبة الأنا الفحوليّة في امتلاك البطولة، واحتكارها لنفسها. وعلى الرّغم من أنّ المعركة جماعيّة بطبيعتها، فإنّ هذه الذّات الفحوليّة لا تترك مجالاً للمشاركة الجماعيّة فيها، لتكون وحدها الذّات المخلِّصة الّتي لا يكتمل المشهد البطوليّ إلّا بها، ويحيلنا هذا على البنية الثّقافيّة والفكريّة للخوارج الّذين رأوا أنفسهم الطّائفة الوحيدة النّاجية، والفرقة المخلِّصة، الّتي تعرف وحدها الصّواب، وتحتكر الحقّ والبطولة، وهذه البنية الإقصائيّة لا تعترف ببطولة تشاركيّة، أو بأيّ عمل ثقافيّ بنّاء يتشارك الجميع في إنجازه.

يظهر النّسق الفحوليّ المهيمن على ذهنيّة الخوارج _أيضاً_ في صرامة موقف الذّات الخارجيّة، وقطعيّته، وتصلّب رأيها؛ إذ لا مجال للتّسوية أو التّعايش مع من يختلف عنها، فالنّسق الذّهنيّ الفحوليّ "نسق مغلق لا يبصر ما هو خارج الذّات ولا ينتبه إلى المغاير والمختلف. ولذا فإنّه يقدّر الشّيء بناءً على ضخامته. فالضّخم الكبير البازل هو الجليل وهو المهمّ. أمّا الصّغير والجديد والمختلف فليس له موقع في هذا النّسق"[ ]، فقتل قطريّ من بدأ يتبصّر الحقّ حديثاً "أصبتُ جَذَعَ البصيرة" يشير إلى فكره المعارض المنغمس في التّطرّف والنّسقيّة، فهو لا يكتفي برفض الباطل، بل يرفض التّدرّج في معرفة الحقّ، ويحرّم التّردّد والتّأخّر في هذه المعرفة، ما يعني أنّ الحقّ عنده واحد ومطلق، لا يُجزّأ، بل يُرَى ويُدرَك كاملاً، وعلى الفور، ذلك أنّ التّردّد أو التّأخّر في معرفة الحقّ، وفي الاقتناع بعقيدة الخوارج، يُعَدّ انحرافاً يستوجب الاستئصال الجذريّ، فالمقتول لم يكن كافراً وضالّاً بالمطلق، بل كان غير مكتمل الإيمان، وما يزال في طور التّبصّر، لكنّه لم يبلغ النّور الخالص بعد (جَذَع البصيرة)، وعلى الرّغم من ذلك قُتِل، ما يشير إلى ذهنيّة متطرّفة منغلقة، تلغي المنطقة الرّماديّة، وتجعل التّسليم الكامل بمعتقداتها شرطاً للنّجاة.

- السّخرية المضمرة من الأنوثة:

[1] الغذّامي، عبد الله محمد،١٩٩٨، *ثقافة الوهم (مقاربات حول المرأة والجسد واللّغة)*، ط١، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء_ بيروت، ص١٥٧.

تُعرَّف القيم الأخلاقيّة، في بعض المواضع، عند الخوارج من منظور فحوليّ قتاليّ صرف، يُقصي الأنوثة، ويسخر من كلّ ما يتّصل بها من عاطفة، ولين، ورغبة في الاستقرار والتّواصل الإنسانيّ[*]، في سبيل إنتاج مشروع ثقافيّ فحوليّ، يقوم على تمجيد القوّة والعنف والحرب، والانفصال عن الآخر، وتسخير الجسد والحياة الدّنيويّة لخدمة العقيدة الجهاديّة. كما تُرفع في هذا المشروع الفحوليّ القيم كالكرم والشّجاعة من مستواها المنطقيّ/ التّوسّط إلى مستوى التّطرّف/ التّفريط والإفراط[ ]، وتُحرَف عن وجهتها القيميّة الإنسانيّة إلى وجهة فحوليّة نسقيّة؛ إذ يصبح التّفريط بالحياة، والإفراط في الشّجاعة إلى درجة سحق الآخر، والتّكرّم بجسده للوحوش الضّارية معياراً لإثبات صدق الإيمان، وسبيلاً إلى إظهار قوّة الخارجيّ واكتمال رجولته، كما يظهر في قول يزيد بن حبناء مخاطباً زوجته الّتي طلبت ألطافاً وهدايا:[ ][٢]

دعي اللومَ إنَّ العيشَ ليس بدائم ... ولا تعجلي باللوم يا أُمَّ عاصمِ

فإن عَجِلَتْ منكِ الملامَةُ فاسمعي ... مقالةَ معنيٍّ بحقّكِ عالمِ

ولا تعذلينا في الهديّةِ إنّما ... تكونُ الهدايا من فُضُولِ المغانمِ

فليس بِمُهْدٍ مَنْ يكونُ نهارُهُ ... جلاداً ويُمسي ليلُهُ غيرَ نائمِ[ ]

يريدُ ثوابَ الله يوماً بطعنةٍ ... غَموسٍ كَشِدْقِ العنبريّ بن سالم[ ]

أبِيتُ وسربالي دِلاصٌ حصينةٌ ... وَمِغْفَرُهَا والسيفُ فَوْقَ الحيازمِ[ ]

حلفتُ بربِّ الواقفينَ عشيّةً ... لدى عرفاتٍ حلفةً غيرَ آثمِ

لقد كان في القوم الذين لقيتُهُمْ ... بسابورَ شُغْلٌ عن بُزُوزِ اللطائمِ[ ]

---

[*] تجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ هذا الموقف لا يشمل المرأة الخارجيّة المجاهدة؛ إذ تحضر بعض النّساء في الخطاب الخوارجيّ، كأمّ حكيم وغزالة، بوصفهن مثلاً أعلى، لمشاركتهنّ الرّجال في القتال، ودورهنّ الفاعل في مشروع الجماعة الخارجيّة الجهاديّ. أمّا المرأة الّتي تعترض على المشروع القتاليّ، أو تحاول صرف نظر الرّجل عنه إلى أمر آخر، فتغدو في هذا الخطاب قليلة الشّأن، لكونها تمثّل عائقاً أمام تحقيق المثال الفحوليّ الّذي يحتفي به هذا الخطاب.

[١]الأصل في القيم والفضائل أن تكون وسطاً بين الإفراط والتّفريط، فالوسط هو المختصّ بالحقيقة، بينما الإفراط والتفريط يختصّان باللّذّة. ينظر: أرسطوطاليس،١٣٤٣هـ= ١٩٢٤م، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمه من اليونانيّة إلى الفرنسيّة وقدّم له وعلّق عليه بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربيّة أحمد لطفي السّيّد، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ٢/ ١، ٢، ٤، ٥، ٨، ٩، وفي مواضع أخرى متفرّقة من الكتاب.

[٢]عباس، د. إحسان، *شعر الخوارج*، ص٨٥، ٨٦.

[٣]يريد: يمسي هو في ليله ويكون في نهاره، ولكنه أسند الفعل إلى اللّيل والنّهار.

[٤]غموس: واسعة محيطة، الشِّدق: زاوية الفم من باطن الخدّين، العنبريّ بن سالم: رجل منهم كان يقال له الأشدق.

[٥]دلاص: درع ملساء برّاقة ليّنة، المغفر: زرد يلبس تحت القلنسوة، الحيازم: الصّدور.

تَوَقّدُ في أَيديهمُ زاعبيّةٌ ومرهفةٌ تَفْري شئون[*]الجماجم[ ]

ترى الخيلَ تردي بالتجافيفِ بينهم بفرسانها مرَّ النسور القشاعم[ ]

إذا انتطحت منّا كراديسُ غادرت جراثيمَ صرعى للنّسورِ القشاعمِ[ ]

تبدو المرأة، في هذه الأبيات، كائناً قصير النّظر[ ]، لا يفكّر إلّا بما هو دنيويّ ومادّيّ وزائل، فوصف المرأة بالعجلة دليل على نقص بصيرتها، وسوء تدبّرها للأمور، وهذا ما يجعلها محكومةً دائماً بالنّظرة السّطحيّة، فهي تنظر في آثار الحروب _الانشغال بالقتال عن تقديم الهدايا_ لا في غاياتها، كما أنّها لا تقدّر أنّ الجسد خُلِق ليُسخَّر في خدمة العقيدة الجهاديّة، لا ليُزيّن باللّباس الجميل. أمّا الرّجل، فيمتدّ أفق تفكيره إلى ما بعد الموت، إلى الثّواب الآخرويّ، فهو "يريد ثواب الله"، ويفكّر بغايات الحروب، لا بآثارها، وبما هو مركزيّ، وثابت، لا يتبدّد ولا يزول، فغايته _كما يقول_ هي "الطّعنة الغموس"، واستخدام كلمة غموس لوصف طعنة الرّجل _وهي من الجذر اللّغويّ غَمَسَ، وغمس الشّيء يعني مَقلَه وغطّه[ ]_ يدلّ على مركزيّة تفكير الرّجل، مقابل هامشيّة تفكير المرأة الّذي لا يتعدّى الهديّة الزائلة أو"فضول المغانم"، فيُعيد الشّاعر الخارجيّ بذلك تشكيل صورة المرأة التّقليديّة في الثّقافة، بوصفها كائناً عاطفيّاً، محدود الأفق، محكوماً بما هو مباشر وآنيّ وناعم، وبما هو هامشيّ وفَضْل.

تأتي السّرعة لتكون صفةً يحتكرها الرّجل لنفسه، ليدلّ بها على نشاطه في المعارك، وقوّته، وأسبقيّته؛ إذ تُستخدم في وصف أسلحته الّتي يسحق بها الخصم، ويظهر ذلك في جعل الرّماح كأنّها تتوقّد في أيدي الذّكور المقاتلة من شدّة سرعتها (توقّد في أيديهم زاعبيّة)، كما أنّها تُستخدم في وصف حركة خيله في المعركة، فخيله

---

[1]بزوز: جمع بزّ أي أنواع الثّياب، اللّطائم: الإبل التي تحمل البزّ والعطر.

[*] وردت: شئون، والصّواب: شؤون.

[2]الزّاعبيّة: الرّماح منسوبة إلى زاعب وهو رجل من الخزرج، وقيل الزّاعبيّ الّذي إذا هزّ اضطرب كأنّ كعوبه يجري بعضها في بعض للينه، تفري: تقدّ وتقطع.

[3]تردي: تمشي الرّديان، ترجع الأرض بحوافرها، التجافيف: جمع تجفاف وهو ما يوضع على الخيل وتجلّل به من سلاح وآلة تقيها الجراح، قشاعم: جمع قشعم وهو النّسر المسنّ.

[4]انتطح: نطح أحدهما الآخر، كراديس: طائفة عظيمة من الخيل، وكراديس الفرس مفاصله، جراثيم: جمع جرثومة، وهي ما اجتمع وتكوّم، ويعني هنا جثث القتلى.

[5] تجدر الإشارة هنا إلى أنّ ارتباط صورة المرأة العاذلة بقصر النّظر لا يقتصر على شعر الخوارج، ففي قصائد الأجواد والفرسان الجاهليّين، كما بيّن د. فتحي الشّرماني في دراسته الثّقافيّة للشّعر الجاهليّ، تحضر المرأة العاذلة بوصفها صوتاً سلبيّاً يسعى إلى إيقاف الفعل الإيجابيّ للذّكر، والمتمثّل في الكرم، وجرى تبعاً لذلك اختزال المرأة في لسان، ما عزّز فكرة جهل المرأة وبخلها، وأسهم في إرساخ صور نمطيّة سلبيّة عن المرأة في المخيال الثّقافيّ العربيّ. للمزيد ينظر: الشّرماني، د. فتحي أحمد، *ديناميّة النّسق الثّقافي في القصيدة الجاهليّة*، ص ٩٨_ ١٠١، ١٠٧_١٠٩.

[6] ينظر: ابن منظور، ١٤١٩هـ= ١٩٩٩م، *لسان العرب*، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصّادق العبيدي، ط٣، دار إحياء التّراث العربيّ، مؤسّسة التّاريخ العربيّ، بيروت_ لبنان، مادّة (غمس)، ١٢١/١٠.

السّريعة "تردي مرّ النّسور القشاعم". وإذا ما مُنحت المرأة صفة السّرعة، فإنّما يكون ذلك لوصف طريقتها السّلبيّة في الكلام الّذي لا تملك سلاحاً غيره، ما يعني أنّ صفة السّرعة تغدو صفةً سلبيّةً إذا ما التصقت بالأنوثة.

كما أنّ القدرة على الكلام تختصّ بالرّجل وحده، لكون المرأة لا تُحسن استخدام الآلة المذكّرة (الفم)، فكلام الرّجل _كما يظهر في الأبيات_ هو "مقالة...عالم"، أمّا المرأة فكلامها عذل ولوم وثرثرة لا طائل منها (اللّوم، الملامة، تعذلينا)، وهذا ما يسوّغ وضعها في موضع المتلقّي السّامع (فاسمعي)، لا المتكلّم الفاعل والمبادر، ومصادرة الآلة المذكّرة (الفم) منها، وذلك لسوء إدارتها لها. وفي تشبيه الطّعنة بالفم/أداة الكلام _وبالفم المتّسع على وجه التّحديد، وهو فم العنبريّ بن سالم، الّذي يطلق عليه الأشدق لاتّساع فمه_ إشارة إلى أنّ لغة الرّجل لغة حربيّة قتاليّة، وكلمته هي الطّعنة النّافذة الواسعة، الّتي تظلّ مذكورةً ومحفورةً في الأجساد والأذهان، ولا تتبدّد وتتلاشى ككلام المرأة الفارغ.

في هذا السّياق، يمثّل الكرم، من وجهة نظر الأنثى، فعلاً إنسانيّاً هادفاً إلى تمتين الرّوابط الإنسانيّة، ومدّ جسور التّواصل مع الآخر، عبر تقديم الهديّة له. أمّا الكرم، من وجهة نظر الذّكر، فيتمثّل في تقديم غنائم الحرب للآخر (فضول المغانم)، ولذلك فهو لا يتحقّق إلّا عن طريق قتل الآخرين وسحقهم "تفري شؤون الجماجم". وهذا ما يجعل صوت الأنوثة في الأبيات صوت الحياة النّاعم الهادف إلى تحقيق الاستقرار والعيش المشترك (العيش الدّائم)، وهو الصّوت الّذي يتمّ إسكاته من قبل حرّاس الثّقافة الفحوليّة، ليحلّ محلّه صوت فحوليّ خشن وعنيف، وهو صوت الموت (جراثيم صرعى)، وصوت الصّراع والاقتتال (انتطحت).

- الأنثى الخارجيّة المستفحلة بين التّهميش المضاعف ووهم التّحرّر:

يُظهر خطاب المرأة الخارجيّة مأزقاً وجوديّاً وتهميشاً تعيشه المرأة في العصر الأمويّ على وجه العموم، والمرأة الخارجيّة على وجه الخصوص؛ إذ تخضع المرأة لهيمنة سلطة ذكوريّة صوّرتها على أنّها مجرّد جسد بلا عقل يفكّر (رأس). وحتّى وإن أعلنت المرأة الخارجيّة في خطابها تمرّدها على هذه السّلطة، وأنّها تمتلك حرّيّة اتّخاذ القرار، وتقرير مصير جسدها بنفسها، دون الخضوع لما يقرّره لها الذّكر، فإنّ مُضمَر خطابها يكشف أنّها لم تتحرّر بالكامل من هذه الهيمنة؛ إذ لا تستطيع أن تتخيّل خلاصها وحرّيّتها إلّا عبر وسيط ذكريّ، فهي في النّهاية تتحرّك داخل فضاء ثقافة ذكوريّة، أقنعتها بأنّها غير قادرة على الاستقلال والتّفكير واستخدام العقل المذكّر. ويظهر ذلك في قول أمّ حكيم وقد خطبها جماعة من أشراف الخوارج فردّتهم:[ ][1]

ألا إنَّ وجهاً حَسَّنَ اللهُ خَلْقَهُ لأَجْدَرُ أَن يُلْفَى به الحسنُ جامعا

وأُكْرِمُ هذا الجِرْمَ عن أَنْ ينالَهُ تَوَرُّكُ فحلٍ هَمُّهُ أَنْ يجامعا[ ][2]

وفي قولها:[ ][3]

أَحْمِلُ رَأْساً قد سئمتُ حَمْلَهْ

[1]عباس، د. إحسان، *شعر الخوارج*، ص ١٢٨.

[2]الجرم: الجسم، تورُّك الفحل: أن يضع وركه أو أن يتحامل على وركي المرأة، وهو كناية عن الجماع.

[3]عباس، د. إحسان، *شعر الخوارج*، ص ١٢٨، ١٢٩.

وقد مللتُ دَهْنَهُ وغسله

أَلا فتىً يحملُ عنّي ثِقْلَه

تعيش الشّاعرة حالةً من الانشطار الثّقافيّ بين التّمرّد على الثّقافة الذّكوريّة المهيمنة، والخضوع لإملاءاتها وشروطها، فهي تمثّل وعياً أنثويّاً ناشئاً يطمح إلى التّحرّر، لكنّه لا يملك الأدوات الّتي تساعده على الانفصال عن البنية الذّكوريّة القائمة، ما يجعله يُعيد إنتاجها ويهادنها، على الرّغم من أنّه نشأ _في الأساس_ لمعارضتها وتقويضها.

ففي القول الأوّل، ترفض المرأة أن تُختَزل إلى مجرّد جسد يُدار حسب رغبات الذّكر، دون أن يكون لها رأي أو قرار في ذلك، فتواجه الذّكر الّذي لا يرى فيها إلّا موضوعاً للذّة، لتقلب المعادلة الّتي صاغها، وتصبح هي مَنْ يوجّه جسدها، فهي صاحبته، وهي الأقدر على تحديد قيمته، وعلى حفظه من الاستهلاك والابتذال، وحفظ كرامتها من الامتهان "وأُكرم هذا الجرم...". وهي لا ترفض الزّواج بالكامل، ولا ترفض الرّجل، بل ترفض أن تكون موضوعاً يُستهلك لإشباع رغبة الذّكر الجنسيّة فحسب، وفي اختيارها لفظة "الفحل" تأكيد على ذلك، فهي لفظة ذات دلالة جنسيّة بحتة، لأنّ فحل الإبل هو المُنجِب في ضِرابه[ ][1]، كما يعكس اختيارها هذه اللّفظة وعيها وإدراكها للبنية الذّكوريّة الّتي تعمل على تهميشها والتّحكّم بجسدها. ويعود حرصها على ذكر "الوجه" وتقديمه على "الجرم" إلى كون الوجه يحمل دلالةً على الرّفعة والمكانة من جهة، وإلى كونه جزءاً من الرّأس الّذي تزعم السّلطة الذّكوريّة الفحوليّة أنّ المرأة لا تملكه، وأنّها مجرّد جسد لا دور له إلّا إمتاع الذّكر.

وفي قولها الثّاني، تتابع الشّاعرة مواجهة السّلطة الذّكوريّة الّتي اختزلتها إلى جسد بلا رأس؛ إذ تعلن في البداية مللها وسأمها ممّا أملته عليها هذه السّلطة من وجوب العناية بشكلها ومظهرها الخارجيّ (دهن الرّأس وغسله). ولكنّها في النّهاية تعترف بانعدام قدرتها على مجاراة الرّجل في ميدانه، ميدان التّفكير واستخدام العقل المذكّر (ثقل الرّأس)، فهي تتنازل عن ثقل الرّأس _العقل_ للذّكر، وتطلب منه _تحديداً_ أن يرفع هذا الثّقل عنها "ألا فتىً يحمل عنّي ثقله"، وكأنّها تؤكّد أنّ السّلطة الذّكوريّة محقّة في نظرتها إلى الأنثى على أنّها مجرّد جسد، وأنّها "ليست بحاجة إلى الرّأس (العقل). لأنّه يعمل ضدّها ولا يعرف مصلحتها."[ ][2] فالسّلطة الذّكوريّة تعمل على إقصاء رأس الأنثى والاستغناء عنه، لكونه _في نظرها_ غير فاعل وغير مفيد، على عكس رأس الرّجل الّذي هو رأس فاعل ومنتج ومؤثّر[ ][3]. ما يعني أنّ ميدان العقل لا يمكّن للأنثى الدّخول إليه، فهو للذّكر (الفتى) فحسب، وهذا ما يجعل خطاب الشّاعرة الخارجيّة _ وإن حمل في البداية صوتاً أنثويّاً متمرّداً_ يستبطن خطاب السّلطة الذّكوريّة المهيمنة الّذي رسم هويّة ثقافيّة ضيّقة للمرأة، فجعلها لا تخرج عن حدود الجسد المجرّد من الرّأس (العقل).

[1] ينظر: ابن منظور، *لسان العرب*، مادّة (فحل)، ١٠/١٩٤.

[2] الغذامي، عبد الله محمد، *ثقافة الوهم، مقاربات حول المرأة والجسد واللّغة*، ص٤٦.

[3] ينظر: المصدر السّابق، ص٤٧.

وتحاول المرأة الخارجيّة التّحرّر من الصّورة النّمطيّة الّتي وضعتها لها الثّقافة الذّكوريّة المهيمنة، عبر تقمّصها دور الذّكر المقاتل في ساحات المعارك، وتخلّيها عن الأدوار التّقليديّة المنوطة بها، والمنحصرة في النّكاح ودواعيه. وإنّ انخراط المرأة الخارجيّة في مشروع الجماعة الجهاديّ جعلها في موقع "يتجاوز بكثير دور المرأة في ذلك العصر، فلم تعد تابعاً للرّجل أو ظلّاً له [...] ولم تعد تلك الأنثى المرتبطة بالرّجل الخاضعة لسلطان الأعراف السّائدة_ وهي أعراف المجتمع الذّكوريّ_"[ ] واستطاعت بذلك تكوين هويّة ثقافيّة جديدة وغير مألوفة لنفسها، ولكنّها في سبيل تحقيق ذلك لم تجد مانعاً من أن تكون خصماً قويّاً وعدوّاً ليس فقط للرّجل، بل لبنات جنسها أيضاً، والأمّهات منهنّ على وجه التّحديد، كما يبدو في قول امرأة من الخوارج:[ ] [٢]

تركتُ رمحاً ليّناً مسُّهُ ... وجئتُ رمحاً مسُّه قاتلُ

شتّانَ هذا بدمٍ سائلٌ ... وذاكَ منهُ عسلٌ سائلُ

مطعونٌ ذا كم منه في لذّةٍ ... وأُمُّ مطعونٍ بذا ثاكلُ

مُرُّوا بنا نرجعْ إلى ديننا ... فكلُّ دينٍ غيرِهِ باطل

وَمِلَّةُ الضّحّاكِ متروكةٌ ... لا يجتبيها أَحدٌ عاقل

تمرّ المرأة في هذه الأبيات في سلسلة من التّحوّلات الهويّاتيّة الأنثويّة؛ إذ تبدأ الحديث عن نفسها بوصفها أنثى تقليديّة تمتلك هويّة جسديّة حسّيّة (الرّمح اللّين، العسل السّائل)، ثمّ تتحوّل إلى أنثى جهاديّة متمكّنة (الرّمح القاتل، الدّم السّائل)، لتنتهي تحوّلاتها الهويّاتيّة عند الأنوثة الواعية العاقلة (عاقل).

وتتكلّم المرأة الخارجيّة في هذه الأبيات من موقع تهميش مضاعف اجتماعيّ _سياسيّ؛ فهي امرأة همّشتها الثّقافة الذّكوريّة حين حصرت دورها في إمتاع الذّكر والإنجاب، كما أنّها امرأة تنتمي إلى جماعة مهمّشة، وهي جماعة الخوارج الّذين تمّ إقصاؤهم من قبل السّلطة السّياسيّة الأمويّة عن السّاحتين؛ السّياسيّة والاجتماعيّة. وتحاول هذه المرأة تجاوز موقعها الهامشيّ إلى موقع آخر، تتوهّم فيه أنّها قد تحرّرت من التّسلّط الممارس عليها، متّخذةً من التّشدّد والعنف سبيلاً إلى تأكيد هويّتها الثّقافيّة الجديدة؛ إذ تبدأ كلامها بالإعلان عن تخلّيها عن الرّمح اللّين، رمز اللّذّة والمتعة، وتمكّنها من استخدام الرّمح القاتل، رمز البطولة والشّجاعة، كاشفةً بذلك عن أنثى متمرّدة وغير نمطيّة، فهي ليست مطعونة بالعضو الذّكريّ (الرّمح اللّين)، بل طاعنة للرّجال برمح حقيقيّ قاتل، وقادر على سلبهم فحولتهم، وتعطيل فاعليّة عضوهم الذّكريّ، وحرمانهم من الحياة لا اللّذّة فحسب، مفارقةً بذلك جسدها بوصفه موضوعاً مُنتجاً للّذّة إلى جسد جديد مُنتج للعنف والدّماء، في محاولة منها لتقويض هويّة الأنثى التّقليديّة الّتي أرسختها الثّقافة الذّكوريّة المهيمنة، الأمر الّذي يجعلها تبدو كائناً فاعلاً ومتمكّناً في مشروع دمويّ عقائديّ، بعد أن كانت كائناً مفعولاً به.

[١] معيطة، د. أحمد، *الإسلام الخوارجيّ، قراءة في الفكر والفنّ ونصوص مختارة*، ص١٠٩.

[٢]عباس، د. إحسان، *شعر الخوارج*، ص٢٠٦، ٢٠٧.

غير أنّ الشّاعرة، بتخلّيها عن هويّتها التّقليديّة، لا تتخلّى عن كونها وعاءً للّذّة فقط، بل للتّكاثر أيضاً، فقد تحوّلت من أمّ تنجب الأولاد إلى مقاتلة فاعلة للثّكل؛ أي سالبة للأمومة الّتي هي جزء من الهويّة الأنثويّة. فالمرأة _في نظر الشّاعرة_ ليست الأمّ الّتي تنجب الذّكور، وليست المجاهدة الّتي تقتل فحسب، بل الّتي تثكل الأمّهات أيضاً، ما يجعلها في موضعها الجديد امرأةً مستفحلةً، وعدوّاً لبنات جنسها، امرأةً تُعرّف ذاتها من خلال الألم الّذي تسبّبه لبنات جنسها، لا من خلال الأمومة والعاطفة والحنان، لتصبح هويّتها الجندريّة الجديدة هويّة أنثويّة جهاديّة مقلوبة، تغيب فيها الملامح والقيم الأنثويّة، وتُطمَس فيها الأمومة المقترنة بمعاني الحياة والرّقّة والعطاء والعاطفة، ما يجعل الأنوثة استفحالاً مرتبطاً بالموت والخشونة والسّلب والقدرة على إنزال الألم والقهر بالآخر، وبالأنثى على وجه الخصوص. وهذا يشير إلى أنّ دعوة المساواة بين الجنسين (النّساء والرّجال) في الثّقافة الخارجيّة قد انعكست "لتكون ضدّ المرأة لأنّ التّساوي هنا هو في اقتسام (ذكوريّة) المجتمع ممّا هو إمعان في إلغاء الأنوثة، وإمعان في إجبار المرأة على (الاسترجال)."[ ][1]

في هذا الموضع الجديد الّذي أصبح فيه القتال وسيلة لإثبات الذّات الأنثويّة، تتحوّل المرأة إلى كائن بينيّ هامشيّ، لا ينتمي إلى عالم النّساء، ولا إلى عالم الرجال، فعلى الرّغم من أنّ وجود المرأة في هذا الموضع مكّنها من التّحرّر من الأدوار التّقليديّة الّتي حصرتها السّلطة الذّكوريّة فيها، ومن إثبات تفوّقها على الذّكر في المجالات الّتي احتكرها (العنف، والطّعن والقتال والحرب)، فإنّها لم تتحرّر من التّسلّط على نحو كامل، بل تمّت إعادة إنتاج الهيمنة بلغة جديدة وبشروط جديدة، فبقيت البنية السّلطويّة الفحوليّة قائمة، وأُعطيت المرأة موقعاً قويّاً داخلها، الأمر الّذي يجعل تمكين الثّقافة الخارجيّة المرأة من استخدام أداة الرّجل (الرّمح) تمكيناً ناقصاً، فهو لا يفضي إلى التّحرّر، بل يفضي إلى ما يمكن أن نسمّيه وهم التّحرّر، لكونه يفترض إنكار المرأة ذاتها الحقيقيّة ورغباتها وعواطفها، وتقمّصها هويّة ذكوريّة عنيفة لا تشبهها. وإذا كانت غاية التّمكين توسيع آفاق الإنسان وزيادة فرصه، وتعزيز قدرته على العمل والتّواصل والإبداع وتقرير مصيره[ ]، فإنّ هذا التّمكين لا يوسّع خياراّت المرأة وآفاقها، بل يحصرها في نطاق ضيّق تُطمس فيه معالم نسويّتها الأصليّة بالكامل، فتنتقل المرأة من الخضوع لإملاءات السّلطة الذّكوريّة إلى الخضوع لمنظومة عقائديّة متشدّدة لا تقلّ تسلّطاً وهيمنة عن سابقتها.

تُظهر المرأة، في نهاية النّصّ، وعياً أنثويّاً حقيقيّاً، وإدراكاً للتّهميش المُضاعف الّذي تعرّضت له، وذلك من خلال اعترافها بالخضوع المُقنَّع باللّذّة والتّحرّر والتّمكين والإيمان (الدّين الباطل)، ويُظهر اختيارها فعل الأمر (مرّوا) تحوّلها إلى امرأة تمتلك الإرادة، والقدرة على اتّخاذ القرارات، والتّعبير عن رأيها بحرّيّة دون شروط أو إملاءات مُسبقة. وفي دعوتها إلى العودة إلى الدّين الحقّ، ثمّ استخدامها كلمة (عاقل)، دحضٌ لمزاعم السّلطة الذّكوريّة في أنّ المرأة مجرّد جسد بلا عقل من جهة، وإظهارٌ لقناعتها بأنّ الدّين الحقّ هو الدّين الّذي يحكمه العقل، لا الغريزة، أو الوحشيّة والعنف من جهة أخرى، لتستعيد بذلك المرأة هويّتها النّسويّة الحقيقيّة الّتي فقدتها في طريق الوصول إلى الحقيقة الغائبة، أو المُغيّبة قسراً.

الاستنتاجات:

[1] الغذّامي، عبد الله محمد، ٢٠٠٦، *المرأة واللّغة*، ط٣، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء_ بيروت، ص٥٠.

[2]ينظر: محمد، هالة محمد إمام، آب ٢٠٢٣م، *معوقات تمكين المرأة بالمملكة العربيّة السّعوديّة. المجلّة الدّوليّة للبحوث العلميّة*، الإصدار ٢، العدد ٨، ص٢٧٨.

نخلص إلى أنّ المشروع الخوارجيّ المعارض للثّقافة الطّبقيّة المهيمنة، قد انحرف عن مساره الأخلاقيّ المتّجه نحو تحقيق العدالة والمساواة، وتقويض السّلطة المهيمنة الّتي تمارس سياسة التّهميش والإقصاء، إلى مسار آخر غير إنسانيّ، يتّجه نحو سحق الآخر وإلغائه. ويعود سبب ذلك إلى سيطرة النّسق الفكريّ الذّوغمائيّ، المتمثّل في رفض التّعدّديّة والاختلاف، والحوار، والانفتاح على الآخر المختلف، والنّظر إلى هذا الآخر على أنّه خطر وجوديّ، وأنّه كائن بينيّ يهدّد نقاء المجتمع المثاليّ الّذي رسمه الخوارج في مخيّلتهم.

وهذه الذّهنيّة الذّوغمائيّة المتصلّبة حتّمت على الذّات الخارجيّة أن تكون ذاتاً فحوليّة منغلقة، ومفرطة في أنويّتها ونرجسيّتها، تسخر من الأنوثة، وممّا يتّصل بها من صفاتٍ وقيم؛ كالتّريّث والمسالمة المتمثّلة في القعود عن القتال، فقد نظرت الثّقافة الخارجيّة الفحوليّة إلى القعود عن القتال على أنّه ضعف ورضوخ وجبن لا يليق بالفحل المقاتل. كما أُعيد، في هذه الثّقافة، تعريف القيم من منظور خاصّ وضّيق؛ إذ إنّ الكرم لم يعد قيمةً وجوديّةً هادفةً إلى تحقيق التّواصل مع الآخر، كما أنّ الشّجاعة لم تعد تهدف إلى الدّفاع عن النّفس، بل إلى الاعتداء على الآخر، وسحقه وإلغائه.

وفي خطاب المرأة الخارجيّة، يتجلّى المأزق الوجوديّ الّذي تعيشه المرأة في العصر الأمويّ على وجه العموم، والمرأة الخارجيّة على وجه الخصوص؛ إذ إنّ الثّقافة الذّكوريّة المهيمنة همّشت المرأة، وذلك حين حصرت أدوارها في إمتاع الذّكر، وفي التّكاثر والإنجاب. وإنّ انخراط المرأة الخارجيّة في مشروع جماعتها الجهاديّ، وتمكّنها من استخدام الأدوات الّتي احتكرها الرّجل (السّيف والرّمح)، لم يحرّرها من الهيمنة والتّسلّط، بل جعلها تسترجل، وتنكر ذاتها النّسويّة الأصليّة، وتتقمّص هويّةً ذكوريّةً عنيفةً، الأمر الّذي أخضعها لسلطة عقائديّة متشدّدة، لا تقلّ هيمنةً عن سابقتها.

المراجع:

[١] أرسطوطاليس، ١٣٤٣هـ= ١٩٢٤م، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمه من اليونانيّة إلى الفرنسيّة وقدّم له وعلّق عليه بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربيّة أحمد لطفي السّيّد، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة.

[٢] الخشت، محمد عثمان، ٢٤ سبتمبر ٢٠٢٢، *الذّوجماطيقيّة: وهم امتلاك الحقيقة المطلقة!*، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث.

[٣] دوابشة، محمد،٢٠٠٧م، *صورة المرأة في شعر الخوارج في العصر الأمويّ. مجلّة جامعة النّجاح للأبحاث (العلوم الإنسانيّة)*، فلسطين، المجلّد ٢١، العدد ١.

[٤] الشّرماني، د. فتحي أحمد، ٢٠١٩، *ديناميّة النّسق الثّقافيّ في القصيدة الجاهليّة*، عالم الكتب الحديث، إربد_ الأردن.

[٥] عباس، د. إحسان، (د.ت.)، *شعر الخوارج*، دار الثّقافة، بيروت_ لبنان.

[٦] الغذّامي، عبد الله محمد، ٢٠٠٦، *المرأة واللّغة*، ط٣، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء_ بيروت.

[٧] الغذّامي، عبد الله محمد، ١٩٩٨، *ثقافة الوهم (مقاربات حول المرأة والجسد واللّغة)*، ط١، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء_ بيروت.

[٨] كاظم، د. نادر، ٢٠٠٤م، *تمثيلات الآخر، صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط*، ط١، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت.

[٩] الكيالي، د.عبد الوهاب، (د. ت.)، *موسوعة السّياسة*، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت.

[١٠]لالاند، أندريه،٢٠٠١م، *موسوعة لالاند الفلسفيّة*، تعريب خليل أحمد خليل، تعهّده وأشرف عليه أحمد عويدات، ط٢، منشورات عويدات، بيروت_ باريس.

[١١] محمد، هالة محمد إمام، آب ٢٠٢٣م، *معوقات تمكين المرأة بالمملكة العربيّة السّعوديّة. المجلّة الدّوليّة للبحوث العلميّة*، الإصدار ٢، العدد ٨.

[١٢] معيطة، د. أحمد، ٢٠٠٠م، *الإسلام الخوارجيّ، قراءة في الفكر والفنّ ونصوص مختارة*، ط١، دار الحوار للطّباعة والنّشر والتّوزيع، اللّاذقيّة_ سورية.

[١٣] ابن منظور، ١٤١٩هـ= ١٩٩٩م، *لسان العرب*، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصّادق العبيدي، ط٣، دار إحياء التّراث العربيّ، مؤسّسة التّاريخ العربيّ، بيروت_ لبنان.

[١٤] ميكافللي، (د.ت.)، *الأمير*، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة.

[١٥] نصور، د. أزدشير هيثم، خريف وشتاء ١٤٠٣هـ ش/ ٢٠٢٤م، *التّجلّيات النّوعيّة لأنساق ثنائيّة "الحرب/الموت" في شعر الخوارج. مجلّة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها*، جامعتا سمنان الإيرانيّة وتشرين السّوريّة، السّنة الخامسة عشرة، العدد الأربعون.