الطعام مرآة حضارية: قراءة جديدة في هجاء بشار بن برد الشعوبي

Food as a Civilizational Mirror: A New Reading of Bashshār ibn Burd's Shuʿūbī Satire - Fahd Abdulaziz M Alebdha

د. فهد بن عبدالعزيز بن محمد العبده

قسم اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية

Arabic Language and Literature Department, College of Humanities and Social Sciences, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia.

febdha@ksu.edu.sa

تاريخ الإيداع: 2025/02/04	تاريخ القبول: 2025/03/05	تاريخ النشر: 2025/03/15

الملخص: تهدفُ الدراسةُ إلى الكشفِ عن كيفيةِ توظيفِ بشار بن برد الحديثَ عن الطعام وما يتعلقُ به من بيان أنواعه وألوانه، وهيئته، وطريقة الحصول عليه، وأدواته، ووسائله، والأجواء التي يُطبخ ويُقدم فيها؛ للتعبير عن التحضر والعلو والرفعة، وما يقابل ذلك من البداوة والتخلف، وكيف استطاع الشاعرُ من خلال ذلك رسمَ فواصلَ واضحةٍ وحَدَّ حدودًا بيّنة بين الحضارتين العربية والفارسية. فالدراسةُ رصدٌ لحضور الطعام وإبراز دوره بوصفه مُكَوّنًا اجتماعيًّا وثقافيًّا يرمز إلى الحضارة أو البداوة في قصيدة بشار، التي تُعَدُّ من أبرز القصائد التي تجلت فيها النزعة الشعوبية في العصر العباسي. وتندرجُ هذه الدراسةُ تحت ما يُسمى بدراسات الطعام التي تمثلُ أحدَ الحقول البحثية الواعدة في الأوساط الأكاديمية. وهي تسعى إلى تحليل إستراتيجية الشاعر في هذا التوظيف الفاعل للطعام، وكيف جعل ذلك الحديثَ آليَّةً رئيسةً في هجائه اللاذع للأعرابي؛ للتمييز بين الثقافتين العربية والفارسية. وبالاستعانة بمنهجية بينيّة تحليليّة؛ تُبرزُ الورقةُ دلالاتِ هذا التوظيفِ، ودورَه الفاعل في خلع صفات قريبة من الحيوانية على الأعرابي المهجو، وهذا ينبئ عن نزعة شعوبيَّة تتجاوز ما يَعِنُّ لنا من ظاهر الهجاء الشعريّ. الأمرُ الذي يدعو إلى إجراء مزيد من القراءات الكاشفة المتعمقة للنصوص الأدبية التي تتلون بالنزعة الشعوبية في أدبنا العربي.

الكلمات المفتاحية: دراسات الطعام، الشعوبية، بشار بن برد، الهجاء، الأعراب

Abstract:
This study aims to explore how Bashshār ibn Burd uses food and its related aspects—such as its types, colors, forms, methods of obtaining it, tools, and the atmosphere in which it is cooked and served—as a means of expressing notions of civilization, superiority, and refinement in contrast to Bedouin backwardness. Through this, the poet was able to draw clear divisions and define clear boundaries between the Arab and Persian civilizations. The study addresses the presence of food and highlights its role as a social and cultural component that symbolizes civilization or nomadism in Bashshār's poem, which is considered one of the most prominent poems in which the Shuʿūbī tendency was manifested in the Abbasid era. This study falls within the field of food studies, an emerging and promising area in academic scholarship. It seeks to analyze the poet's strategic use of food references and how he made this theme a main tool in his stinging satire of the Bedouin in order to distinguish between the Arab and Persian cultures. Using an analytical interdisciplinary methodology, the paper highlights the implications of this employment and its effective role in attributing animalistic traits to the satirized Bedouin. This indicates a Shuʿūbī tendency that goes beyond what we perceive from the surface of poetic satire, which, in turn, calls for conducting an in-depth and insightful study of literary texts, that reflect Shuʿūbī ideas in the Arabic literature.
Keywords: Food Studies, Shu'ūbiyya, Bashshār ibn Burd, Satire, Bedouin Arabs.

مقدمة:

إنَّ الطعام ليس مجرد وسيلة لإقامة الأود والشِّبَع، بل رمزٌ ثقافيٌّ وحضاريٌّ لطالما وُظِّف لتجسيد الفروقات بين الجماعات والطبقات الاجتماعيَّة، فهو عنصر يعبر عن كُنه العلاقات الاجتماعية والسياسية والدينية، ويرسم محددات الهويات الشخصية والاجتماعية، ويستخدم لتمثيل الانتماء الاجتماعي والثقافي ولتأكيد الفروقات الطبقية الاجتماعيَّة بين الأفراد والشعوب. (Mintz, 1773; Wilkins, 2015; Strauss, 1978)

ويُعَدُّ الطعام نظاماً متكاملاً للتواصل، إلا أن المعاني التي يُنتجها متعددةٌ ويغلب عليها التناقض، فهي قد تعزز أو تتحدى الافتراضات السابقة السائدة عن عرقية ما أو أمة من الأمم. وكذلك قد تقوض أو تعزز الثنائيات المرتبطة بالحضارة أو التخلف، نحو ثنائية متحضر/غير متحضر أو ثنائية الإنسان في مقابل الحيوان. (Boyce & Fitzpatrick, 2017)

فالطعام إذن نظامٌ تواصليٌّ يحمل في طياته مجموعة من المعاني والرموز التي يستخدمها الناس للتواصل مع بعضهم البعض.(خالفي وفكروني، 2023) وهو يمثل وسيلة للتعبير عن التفاضل الاجتماعي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه عنصرٌ من العناصر التي تعكس الهوية الاجتماعية لفئة أو طبقة معينة في المجتمع. (Cardon & Garcia-Garza, 2012) إنه ثقافة كاملة تتجلى على نحوٍ يجعل منها بناء رمزيًّا ومعياريًّا، فتتحول الهوية الغذائية إلى انعكاس مباشر للهوية الثقافية لأمة ما أو مجتمع معين. (صولة، 2012) فقد أصبح الإنسان يدرك أن ما يتناوله من طعام يعبر عن هويته ويعكس التمايز الثقافي له ولمجتمعه. (خالفي وفكروني، 2023) "فالطعام كما تبين هو مرآة صادقة تقدم صورة الحياة بشفافية وأصالة، ولا تختبئ وراء الحواجز والأقنعة، فقد صار ينظر إليه بوصفه مُكَرِّسًا للتقطيعات الاجتماعية والإثنية، والثقافية الأمر الذي يحيلنا إلى ما قاله فيشلر : "نحن في الحقيقة نعرف أنفسنا ونتعرف عليها من خلال الغذاء الذي نستهلكه، وإذا لم نعرف ماذا نأكل فإننا لا نعرف ما سنكون عليه وأيضًا من نكون." (خالفي وفكروني، 2023، ص. 643)

وانطلاقًا مما سبق سأسعى في هذه الورقة -من خلال منهجية بينية تكاملية تستند إلى مجموعة من الأدوات والمقاربات اللغوية والثقافية والأنثروبولوجية- إلى تحليل المستويات المختلفة التي حضر فيها الطعام في قصيدة بشار بن برد، ودوره في رسم محددات الهوية الحضارية، وسأبين كيف وظَّف بشار الطعام عنصرًا هجائيًّا لتقديم رؤيته الحضارية التي ترى في الطعام الفارسي والتقاليد المرتبطة به صورة لمدنيَّة متقدمة، وترى في طعام الأعراب صورة لثقافة بدائية تكاد تقترب كثيرًا من السلوك الحيواني. وستساعد هذه المقاربة البينية في تفكيك الرموز والمفاهيم المرتبطة بالطعام في القصيدة، وتحليل دلالاتها وأبعادها الثقافية، مما يسهم في إبراز الطعام عنصرًا فاعلًا في خلق تضاد صارخ بين ثقافتين: إحداهما متحضرة، والأخرى على النقيض منها. كما ستتيح هذه المقاربة استكشاف الإيحاءات العرقية والطبقية التي جَسَّدها حضور الطعام في القصيدة.

لقد تناولت الدراساتُ السابقةُ قصيدةَ بشار بن برد في سياق الحديث عن الشعوبية، وصُنّفت القصيدة أحدَ أهم النتاجات الأدبية الفارسية التي وجهت نقدًا حادًّا يحمل الطابع الشعوبي، مستخدمة سخرية لاذعة ونمطية تعبر بشكل ساخر ومباشر عن صور نمطية عن الأعراب، وتضعهم في صورة ساخرة تركز على خصائصهم الثقافية والاجتماعية من منظور شعوبي.[1] وبغض النظر عن حقيقة هذا الهجوم ودوافعه عند الشاعر، وما إذا كان يقصد به الأعراب دون العرب حسب ما يظهر من فحوى الخبر المصاحب لهذه القصيدة، أو كان يقصد بهجومه هذا العرب كافة دون استثناء، أقول بغض النظر عن هذا كله، فإنَّ ما يعنينا هنا هو وجود هذه الفجوة الواضحة في جميع الدراسات السابقة المتمثلة في الغياب التام لتحليل الحضور اللافت لعناصر الطعام المختلفة في القصيدة، وهو ما أسعى إليه في هذه الورقة؛ لأبين قيمة الطعام ووظيفته الفاعلة في سياقات الفخر والهجاء وإبراز الفروق بين الأمم والشعوب. وأريد هنا -من أول الشوط وبداية الطريق- أن أنصَّ على أنني لا أحاكم بشار بن برد ولا أناقشه في حقيقة ما قال، بل أتناول ما قاله من الوجهة التي حددتها في صدر حديثي.

ينحدر بشار بن برد من أصول فارسية وهو من الشعراء المخضرمين الذين عاشوا في العصرين الأموي والعباسي، ومن الشعراء المحدثين الذين جددوا في القصيدة العربية على مستوى الألفاظ والموضوعات والصور الفنية والمجازات والمحسنات البديعية ودخول كثير من الكلمات الأعجمية إلى قاموس القصيدة العربية، باستثناء بنية القصيدة التي كان فيها بشار تقليديّاً؛ إذ "سار على نهج سابقيه في بناء القصيدة العربية، وقد انصرفت عنايته إلى حسن الربط بين الأقسام التي تتضمنها القصيدة، وحسن الانتقال بين الأغراض، إضافة إلى حسن البدء. فقد استطاع بشار المزاوجة بين الماضي والحاضر، والملاءمة بينهما." (خليفة، 2021، ص. 176)

تحليل حضور الطعام في القصيدة:

القصيدة التي سنناقشها في هذه الورقة من الشعر الخارج عن المألوف وعن النمط العام للثقافة العربية؛ إذ تحوي تعريضاً بالأعراب ونمط عيشهم وطريقتهم في المأكل والمشرب، في الوقت الي تظهر فيه الحضارة الفارسية بوجه جميل وثوب قشيب يرفع من شأنها ويُعلي مكانتها، مما جعل كثيرًا من دراسي شعر بشار يتهمونه بالشعوبية وبتمكن النفس الشعوبي الفارسي منه. وقد أورد صاحب الأغاني السبب الذي دفع بشار إلى إنشاء هذه القصيدة، فذكر أن أعرابيًّا دخل على "مجزأة بن ثور السّدوسيّ وبشّار عنده وعليه بزّة الشعراء، فقال الأعرابيّ: من الرجل؟ فقالوا: رجلٌ شاعرٌ؛ فقال: أمولى هو أم عربيّ؟ قالوا: بل مولى؛ فقال الأعرابيّ: وما للموالي وللشعر! فغضب بشّار وسكت هنيهة، ثم قال: أتأذن لي يا أبا ثور؟ قال: قل ما شئت يا أبا معاذ؛ فأنشأ بشّار (القصيدة)." (الأصفهاني،115:3)

وحتى لا نحيد عن الإطار العام لهذه الورقة، فسنقتصر في تحليلنا للقصيدة على الأبيات التي كان فيها توظيف للطعام وعناصره وأدواته والطقوس المصاحبة له. وسنبدأ بالبيت الذي يفاخر فيه بشار الأعرابي بأكلهم السميذ المطبوخ وشربهم في أواني الذهب والفضة، إذ يقول بشار:

نُغَاذَى الدَّرْمَكَ المَنْفُوطَ عِزًّا** ونَشْرَبُ في اللُّجَيْنِ وفي النُّظَارِ [2]

فعلى المستوى اللغوي، نلاحظ استخدام الشاعر لصيغة المبني للمجهول في (نُغاذى)؛ ليدلل على كثرة أصناف الطعام المتنوعة التي يطعمونها، وكثرة الخدم القائمين على ضيافة بشار وقومه ممن يقدمون لهم الطعام ويقفون في خدمتهم. وكذلك نجد أن هذه الكلمة أتت بصيغة تفيد المشاركة(نُفاعل) وهذا يبينُ أنهم ليسوا عالة على غيرهم، بل هم رجال يكتسبون الأموال والأرزاق، ويجلبون أصناف الأطعمة والأشربة وأطايبها بكدهم وجهدهم، ومن ثمَّ يتولى الخدم تجهيزها وتقديمها إليهم، وكأني به يعرض بهذا الأعرابي من جهة أنه ليس مثلهم فهو عالة على غيره، وليس له خدم يعدون له الطعام والشراب.

وفي استخدام الشاعر للغذاء بدلاً من الطعام عدة دلالات، منها أن الطعام هو كل ما يُؤكل من الأشياء التي تُقدم للإنسان أو الحيوان، بخلاف الغذاء الذي هو أخصّ من الطعام حين يقدم للإنسان، فكأن بشارًا يريد أن يقول إننا لا نأكل إلا الجيد من الأطعمة، وهو بهذا يُعَرِّض بالأعرابي الذي يأكل كلَّ ما يجده وتقع عليه عيناه حتى لو كان طعامًا تقتاته الطيور والحيوانات. ومن دلالات التعبير بالغذاء هنا أيضًا: أن الطعام لا يُشترط فيه أن يكون مُغذيًا، بخلاف الغذاء فهو يُطعم ويُشبع ويُغذي، كما أن الطعام يُقال لما قلَّ أو كثر، ويُطلق على ما يقيم الأود، بخلاف الغذاء الذي لا يطلق إلا على ما يفيد الجسد من الطعام الوفير المتعدد العناصر الذي يمدُّ الجسم بالطاقة والعناصر الغذائية المتكاملة،[3] فكأن بشارًا بتوظيفيه الغذاء بدل الطعام يُشير إلى التنوع في مأكل قومه. ومن دلالات توظيف التعبير بالغذاء بدل الطعام هنا أيضًا: أنه لو قال " نُطعم"، لفهم من هذا أن غيره يطعمه ويجود بالأكل عليه على حدِّ قوله عز وجل: "وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا" (سورة الإنسان: 8) فإطعام الجائع تعبير معروف يُوظّف للتعبير عن الجود على الآخرين والإحسان إليهم، ولا يُقال تغذية الجائع. ومن الدلالات كذلك أن لفظة (نُغاذى) لا تعني الأكل وحده، بل تتعدى دلالتها إلى ما يتعلق بالغذاء من صور تقديمه وطريقته وصنوفه وألوانه، فهذه اللفظة تنقل لنا مشهدًا للأجواء التي يأكل فيها قوم بشار من العزّ والترف وإحاطة الخدم بهم وقوفًا حتى يشبعوا، فهي ترسم صورة كاملة للمكان والغذاء والشراب والخدم القائمين على راحة بشار وجلسائه. كما أن المقطع المفتوح في "نغاذى" يدل على ديمومة العز وامتداده على نحو ما يفهم من امتداد الصوت واستطالته وعدم محدوديته. وكل ما تقدم مفقود في بيئة هذا الأعرابي الذي يهجوه بشار.

و(الدَّرْمَك) دقيق الحواري يُدَرْمَكُ حتى يكون دقيقًا ناعمًا، فهو دقيقٌ أبيضُ نقيٌ خالصٌ من الشوائب مستخرجٌ من لباب البر، ومُصَنَّعٌ بطرق تبعده عن القذارة التي قد تلحقه من شوائب الأرض. والناعم من الطعام لا يكون إلا عند أهل الثراء وأصحاب العيش الرغيد. (ابن منظور، 1993) وهذا اللون من الطعام من دلائل العزِّ والترف، يوضح هذا ويبينه تقييد الجملة الفعلية بالحال(عزًّا). فاختيار بشار لهذا النوع من الخبز يدل على لين العيش وسعته وطيبه، فالشاعر وقومه يأكلون الأكل الناعم الذي لا يجهد سنًّا ولا يتعب ضرسًا، ولا يكابد آكلُه ولا يجد مشقة في مضغه وابتلاعه وهضمه، فاللفظة (الدَّرْمَك) تنبئ عن نوع الطعام وطريقة أكله وهضمه. و(الدَّرْمَك) رمزٌ لقيم الطهر والنقاء والصفاء، يدلُّ على هذا ما ورد في وصف تربة الجنة أنها "دَرْمَكةٌ بيضاءُ مسكٌ." (ابن منظور،1993، 423:10) ثم إنه يدل من جهة أخرى على أن

هؤلاء القوم ينعمون بصحة وعافية؛ لأن هذا اللون من الطعام من "أسرع الأخباز انهضاماً وأبطأه انحداراً". (ابن رشد، 1996، ص. 66) وقد كان العرب في القديم يفتخرون بذلك، إضافة إلى أنه رمزٌ في المتخيل الإسلامي للنعمة الإلهية والخيرات، فحتى في الأحلام يُرمز للدقيق بزينة الحياة وبهجتها. (الميساوي، 2008) فهذه اللفظة(الدَّرْمَك) غير مقصودة بذاتها فحسب، بل هي كاشفةٌ عن ألوان من أطايب الأطعمة الهنيئة التي يطعمها القوم ومنبئة عنها.

ويصف بشار (الدَّرْمَك) بأنه منفوطٌ أي مطبوخٌ، ولنا مع دلالات هذا الوصف وقفةٌ مطولّة. فالأنثروبولوجي (كلود ليفي ستروس) في كتابه (النيّئ والمطبوخ) "جعل الطبخ محور الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، مسلّمًا بأن عادات الطعام تشرح تحول الأكلِ من النيّئ (المتعلق بالطبيعة)، إلى المطبوخ (المرتبط بالثقافة) ، حيث جعل الذي عولج بالنار -أي المطبوخ- تحولٌ ثقافي لما لم تمسّه (النيّئ). فالمطبوخ مرتبط بالنار؛ لأنها أساس المرور من الحالة الخام إلى نظيرتها الثقافية." (جباس، 2020، ص. 111، وينظر: ليفي ستروس، 2013) فالطعام النيّئ يرتبط بالطبيعة، والمطبوخ مرتبط بالثقافة، ويأكل الإنسان جزءًا من طعامه مطبوخاً، وهذا هو ما يُميَّز به عن سائر الفصائل الحيَّة الأخرى. فبشار في هذا البيت يصرّح بطبخ (الدَّرْمَك)، وفي هذا إلماحةٌ إلى مظهر حضاري رفيع؛ لأنه يبتعد عن الطبيعة بعدة درجات؛ إذ الدرجة التي تلي النيّئ مباشرة هي الشواء كما أشار إلى ذلك (ليفي ستروس) في كتابه سالف الذكر، والشواء أعلى درجات الترف في بيئة الأعرابي التي يعرّض بها بشار. وإضافة إلى ما سبق، فالمتعارف عن الخبز أنه "يطبخ في علاقة مباشرة مع النار أو الرماد أو الحجارة المحماة دون أن تمسه النار وتحرقه، فيلامسه الهواء يجففه ويُضاف إليه الماء ليعجن فيبعد في طبخه عن المشويّ ويقترب من المطبوخ." (الميساوي، 2008، 334) فاللفظة(المطبوخ) تحمل دلالات فوارق ثقافية وحضارية بين مجتمعين وإن شئت قل: بين ثقافتين، ثقافة الشاعر الأصلية، وثقافة الأعرابي المهجو.

وتأكيدًا على رفعة قومه وتفردهم، يفاخر بشار في الشطر الثاني بأن قومه يشربون في آنية اللجين والنظار. واللجين الفضة كما هو معروف، أما النظار، فقد ذكر محقق الديوان أنه الذهب بعد تصحيح كتابتها في المخطوطة لتكون بالضاد بدلاً من كتابتها بالظاء. (بشار بن برد،1957، 229:3) غير أنني أجد في المعاجم اللغوية ما يشير إلى أن النضار هو "أجود أنواع الخشب للآنية؛ لأنه يعمل منه ما رق من الأقداح، وما اتسع وما غلظ ولا يحتمله من الخشب غيره". (ابن منظور،1993، 214:5) وإذا عرفنا أن مجرد اتخاذ الآنية للشرب تُعد مظهرًا إنسانيًّا وعادة ثقافية متحضرة يبتعد بها الإنسان المتحضر عن التشبه بالمخلوقات الحيَّة الأخرى، فإننا ندرك عظم هذا الوصف الذي خلعه بشار على قومه، فإن الذي يشرب بآنية فاخرة يتنعم بشكلها ويتلذذ برؤيتها وإطالة النظر فيها، إضافة إلى أن فخامة هذه الآنية عنوان واضح الدلالة على نفاسة ما يكون بداخلها وجودته وطيبه.

ثم يصف بشار الأعرابي بعد انتقاله من حياة الفقر والجوع إلى رغد الثراء ووفرة الطعام وكثرة الشراب، فيقول:

أَحينَ لَبِستَ بَعدَ العُرْيِ خَزّاً ** وَنادَمْتَ الكِرَامَ عَلى العُقَارِ

وَنِلتَ مِنَ الشُّبَارِقِ والقَلايَا** وَأُعْطِيتَ البَنَفْسَجَ في الخُمَارِ

التعبير بـ(أحينَ...) يدلُّ على أن الأعرابي لم ينشأ في هذا العزّ، ولم تتفتح عليه عينه، بل كابد وعانى، ثم صادفه هذا من غير جهد أو أهليَّة، فهو ليس ربيب عز ونعمة، بل هو محدث نعمة وترف. ثم يوظّف بشار لفظة(العري) للتأكيد على انحطاط في عيشة هذا الأعرابي وفكره؛ لأن من يعيش عاري الجسد يكون- حتمًا- وضيع الفكر والثقافة، فلفظة (العري) هنا أَفهمُ منها خلو الظاهر والباطن أو الجسد والعقل. وفي قول بشار: "ونادمت الكرام" ذمٌ بما يشبه المدح؛ لأن الأسلوب يدلُّ على أنه ليس منهم بل قُدِّر له أن ينادمهم من غير أن يكون أهلًا لذلك، يدلُّ على ذلك ما تقدمها في البيت. وفي قوله "من الشبارق والقلايا" دلالة على قلة خيره وندرة زاده؛ فما حازه من اللحوم المطهية والأسماك المقلية قليلٌ؛ بدلالة استعمال (مِن) التي تفيد التبعيض. والشُّبارق كلمة فارسية مُعرَّبة وهي اللحم يُقطع صغيرًا ويطبخ. (ابن بري، د.ت) وأما القلايا فهي جمع قلِيَّة، وهي "مرقةٌ تتخذ من لحوم الجزور وأكبادها." (ابن منظور،1993، 198:15-199) وقد يقصد بها الطعام عامة مقليًا، ففي لسان العرب: "وقلى الشَّيءَ قلْياً: أنْضجه عَلَى المِقْلاة. يُقال: قليت اللَّحم على المِقْلَى أَقليه قَلْياً إِذا شويْته حتى تُنضجه، وكذلك الْحَبُّ يقلى علَى المقلى." (ابن منظور،1993، 198:15) واستنادًا إلى مثلث (ليفي ستروس) الطهوي، فإن السلق يعتمد على وسيط للطهي وهو الماء، مما يتطلب وجود أواني للطهي وأدوات إضافية؛ ولذلك يعد رمزاً للحضارة، إذ يتطلب تحضيرًا ووسائل أكثر تعقيدًا للتحكم في الحرارة وفي الطعام، مما يعكس ثقافة تعتمد على الاستقرار والتحضر. والقلي قد يكون قريبًا من السلق؛ لأن كليهما يستخدم وسيطًا للطهي (الزيت في القلي، والماء في السلق) مما يجعله مرتبطًا بالثقافة والحضارة. ويعد القلي في هذا الإطار أكثر بعدًا عن الطبيعة مقارنةً بالشواء (ليفي ستروس، 2013) الذي هو غاية الترف في بيئة الأعرابي المهجو. وكما سلف، فإن الشبارق هي اللحم يقطع صغيرًا ثم يطبخ، وفي هذا إشارة ثقافية لأن التقطيع يكون بأدوات خاصة، ثم إن التقطيع يكون إلى أجزاء صغيرة، مما يتطلب وقتًا أطول للتحضير، وهذا الزمن الذي تستغرقه هذه الأصناف في الطبخ دليلٌ على بيئة آمنة ومستقرة ومتحضرة. إضافة إلى أن مضغ هذه القطع الصغيرة لا يتطلب جهدًا كبيراً من آكلها، فهي من الطعام الناعم الرغيد الذي لا يكون إلا لأهل الثراء والنعمة.

و(البنفسج) نبات عشبي معروف يستخدم لتخفيف الآلام وعلاج بعض الأمراض (ابن سينا، 2005)، وفي قول بشار:

وَأُعْطِيتَ البَنَفْسَجَ في الخُمَارِ

ما يدل على الفجأة والدهشة التي اعترت هذا الأعرابي حين صادف وفرة الشراب وكثرته، وهو لم يعتد على هذا، لأنه حديث عهد بعز، فقد كان محرومًا من هذا الترف وتلك الرفاهية، فلما صادفها؛ انهمك فيها وانغمس، وصار يشرب بنهم حتى خامرت عقله ورأسه، لدرجة أنهم سقوه البنفسج؛ ليخففوا ألم الصداع الذي يعانيه نتيجة الإفراط الشديد في الشرب وكأنه آخر عهد له به. وفي هذا ما يدل على عدم اتزان وفوضى اجتماعية، بطلها هذا الأعرابي الذي انقطع عن فضائه الوجودي، فأقبل على شرب الخمر شربة تغلفها الفوضى والعبثية والنهم الشديد. و(البنفسج) هنا رمز لتجاوز الحدود والإفراط والجنون، وهذا

ناتج عن جهله بالطرق المثلى لكيفية استمتاعه بالأدوات الحضارية التي قدرت له وصادفها، لأن لم يألفها قبلُ ولم ينشأ عليها.

ثم يقول بشار:

وَكُنْتَ إِذَا ظَمِئْتَ إِلى قَرَاحٍ ** شَرِكْتَ الكَلْبَ في ذَاكَ الإِطَارِ

يهجو بشار الأعرابي بأنه يظمأ، والظمأ كما يقول بعض اللغويين أشد أنواع العطش (ابن منظور،1993). وفي هذا الوصف ذاته ما يدل على معاناة الأعرابي للحصول على الماء، فهو مثل الحيوانات التي تضطر في أيام الجفاف إلى المشي عدة كيلومترات للحصول على الماء وتخفيف ظمئها. وفي الشطر الثاني ما يشير إلى أن الماء الذي كان يداوم الأعرابي على شربه ماءٌ غير نقي؛ لأنه ماء تتشارك الكلاب معه في شربه في تلك الحفرة الموجودة أمام البيت.

و(الإطار) هو "حوض الماء؛ لأن الأعراب يشربون من الحياض الذي تشرب منه الدواب في الأرض." (بشار بن برد، 1957، 231:3) وهذا الحوض الرملي يعد عنصرًا طبيعيًا يستخدمه الحيوان للشرب، على عكس العناصر الحضارية المستحدثة من مثل الأواني التي يصنعها البشر ويستخدمونها للشرب أو للزينة. ومن هنا، يتضح أن وصف الأعرابي بهذا الوصف يضعه في صورة قريبة جداً من الحيوان، وعلى النقيض من ذلك بشار وقومه الذين يشربون الماء من أوانٍ فاخرة مصنوعة من الفضة والذهب أو الخشب الثمين.

ويعزز الشاعر هذه الخصال الحيوانية في الأعرابي ويرسخها من خلال ادعائه أن الأعرابي يشارك الكلاب في شرب الماء، مما يوحي بأنه ينتمي إلى جنسها يألفها وتألفه ولا يعتريه خوف من مشاركتها والشرب معها من موضع واحد. ثم عندما نتخيل طريقة شرب الأعرابي من هذه الحياض الرملية، نلاحظ أنه يتشابه مع الحيوانات تمامًا؛ فهو يخفض رأسه ليقرَّب فمه من الماء ليشرب، وهو ما يختلف اختلافًا بيّنًا عن الطريقة المألوفة التي يشرب بها الإنسان المتحضر الماء.

ثم إنَّ قول بشار:

شَرِكْتَ الكَلْبَ في ذَاكَ الإِطَارِ

يرتبط ارتباطاً وثيقا بالبيت الأخير في القصيدة:

مَقَامُكَ بَيْنَنا دَنَسٌ عَلَيْنَا ** فَلَيْتَكَ غَائِبٌ في حَرِّ نَارِ

فهو يمثل انعكاساً لمفهوم القذارة كما أوضحته ماري دوجلاس في كتابها الطُهر والخطر، فهي تُظهر القذارة أساساً من أسس الفوضى والانحراف عن النظام الاجتماعي. (1966) ووفقًا لدوجلاس، فإنَّ القذارة ليست مجرد حالة مادية حسيَّة فحسب، بل هي "مادة في غير محلها" (1966، 36) تكشف عن تجاوزٍ للفواصل الاجتماعية والرمزية. وفي هجاء بشار السابق، نجد استخدامًا يتوافق مع هذه الفكرة؛ إذ تراه يشبّه الأعرابي المهجو بالكلب، والكلب -كما هو معروف- حيوان يمثل رمزًا للدنس والنجاسة في الثقافة العربية والإسلامية؛ وهذا يدل على حالة من الانحطاط تؤدي إلى الانفصال عن النظام القيمي للجماعة في المجتمع. وهذا الصنيع من بشار يتوافق مع ما تراه دوجلاس من أن التلوث يوظف وسيلة لتمكين الحدود الاجتماعية وترسيخها والحفاظ على النظام في المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن بشارًا عندما

يهجو الأعرابي ويصفه بأنه (دنس) بين جماعته؛ فإن ذلك لا يرمز إلى قذارة حسيَّة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى بيان أنه يمثل تهديدًا رمزيًّا للنظام الاجتماعي، ولعل هذا يتفق مع ما ذهبت إليه (دوجلاس) من أن النجاسة توظف للتعبير عن الشعور بالقلق من تهديدات محتملةتؤثر على النظام العام والقيم الأخلاقية في المجتمع، فالقذارة أو "التلوث ليس حدثًا منعزلًا أبدًا، فلا يمكن أن يحدث إلا في سياق نظام منهجي لتنظيم الأفكار." (1966، 42) ومن ثم يظهر لنا -بوضوح- دور النجاسة في تعزيز الدرجات الاجتماعية وتراتبها، ونبذ العناصر التي قد يرى بعضهم أنها تتعارض مع الاستقرار الرمزي للجماعة، وكل ذلك يثبت لنا أن ما ذكره بشار من هجاء يمثل تطبيقاً عمليًّا وانعكاساً واضحاً لنظريات (دوجلاس) عن التلوث والطهارة.

ثم يقول بشار:

يريعُ بِخَطْبِهِ كِسَرَ المَوالي** وتَرْقُصُ للعَصِيرِ وللسَّمَارِ

و(السمار) في الشطر الثاني من هذا البيت "اللبن المخلوط بالماء." (ابن منظور،1993، 152:7) فليس هو جمع (سامر) وهو المحادث والرفيق في السهر كما ذكر ذلك محقق الديوان. (بشار بن برد، 1957) ومعنى البيت: إن مجرد رؤيتك أيها الأعرابي للعصير (الخمر) واللبن -قليل الجودة- يجعلك ترقص طرباً وفرحاً لدرجة تضيع معها هيبتك ووقارك، وهذا بلا شك دلالة واضحة على شدة حرمانه وفقره المدقع. وهذا الوصف يسهم في تحديد الفوارق الطبقية والاجتماعية بين بيئة راسخة في الحضارة، وأخرى حديثة عهد بها.

ثم يقول بشار:

وَتَقْضَمُ هامَةَ الجُعْلِ المُصَلَّى**ولا تُعْنَى بدُرَّاجِ الدِّيَارِ

(القضم) في اللغة يكون للشيء اليابس غير المطبوخ بخلاف (الخضم) الذي يكون للشيء المطبوخ الطري؛ وبهذا يريد بشار أن يقول: إن هذا الأعرابي يعيش الحياة البدائية الأولى المجردة من أي مظهر من مظاهر الحضارة شأنه في ذلك شأن الحيوانات التي تقضم كل ما تجده من مأكول ومطعوم، إضافة إلى أن (القضم)أكل سريع بأطراف الأسنان ومن لوازمه السرعة في المضغ، مما ينتج أصواتًا وحركات تخلع على صاحبها تخلفًا وشيئًا من الهمجية المقيتة، وتبعده عن التحضر والتمدن، وهذا سلوك يشبه ما تقوم به الحيوانات في أثناء تناولها للطعام. وقد وردت إشارات في التراث العربي تشير إلى أن (القضم) سبب في الهجاء والسخرية من الآخرين، ومن ذلك ما يُروى عن أيمن بن خريم الأسدي في سياق تهكمه على أهل العراق بعد انتصار عبد الملك بن مروان على مصعب بن الزبير، أنه قال:

رَجَوْا بالشِّقاقِ الأَكْلَ خَضْمًا، وَقَدْ رَضُوا ** أَخيراً مِنَ أَكْلِ الخَضْمِ أَن يأْكلوا القَضْمَا

(ابن منظور،1993، 487:12)[4]

وفي قول بشار: "هامة" ما يشير إلى أن هذا الأعرابي يأكل (الجعل) ولا يبقي منه شيئًا لشدة جوعه وحرمانه؛ لأنه إذا أكل الرأس فقد أكل (الجعل) كله، كما أنه قد جرت العادة أن يترفع الإنسان عن أكل الرأس من الحيوان والطير، فإذا اضطر لأكلها دلَّ هذه على أنه يكابد فقرًا مدقعًا وحياة بئيسة، ثم إن بشارًا من جهة

أخرى يشير إلى أن الأعرابي المهجو يأكل أدنى الأجزاء من أدنى الأصناف، فهو يأكل رأس الخنفساء التي لا يأكلها إلا من أشرف على الموت، وهي في العادة مأكول الأمم البربرية التي تعيش في العراء ولا تجد ما تأكله. إضافة إلى أن هذا (الجعل) مأكول الحيوانات السابئة وحين يأكله المهجو، فإنه يشارك هذه الحيوانات في بعض صفاتها وطباعها.

وربما أراد بشار من ذكره (هامة الجعل) هنا أن يشير إلى أن هذا الأعرابي مثله مثل بعض العرب في أيام القحط وشدة الجوع يضطرون أن يأكلوا كلَّ ما دبَّ ودرج ليسد جوعه ومسغبته. (جميل 1994) و(المُصَلَّى) هو المشوي، وهذا يعكس ارتباط نمط حياة العربي بالحياة البدائية التي لا مظهر فيها للحضارة ولا للتمدن، بل هي شكل أولي من أشكال الحياة الأولى. فوفقاً لمثلث ليفي ستروس السالف الذكر، نجد أنه "يتم تعريض الطعام المشوي للنار مباشرةً؛ فهو يحقق اتصالًا بالنار من غير وسيط [ثقافي]. أما الطعام المسلوق، فيخضع لواسطتين: من خلال الماء الذي يُغمر فيه، ومن خلال الوعاء الذي يحتوي على الماء والطعام معًا. ولهذين السببين، يمكن القول: إن الطعام المشوي ربما يرمز إلى طبيعة الحياة البدائية في ذلك الوقت، في حين أن الطعام المسلوق يرمز إلى الثقافة والحضارة والتمدن، من جهة أن (السلق) عمليًّا يتطلب استخدام وعاء، وهو من الأدوات الحضارية، ورمزيًا لأن الثقافة تُعتبر وسيطًا في العلاقة بين الإنسان والعالم، إذ يتطلب السلق وساطة (من خلال الماء) في العلاقة بين الطعام والنار، وهذه هي الوساطة غير الموجودة في الشوي". (ليفي ستروس، 2013، ص. 41)

وفي الشطر الثاني:

ولا تُعْنَى بدُرَّاجِ الدِّيَارِ

دلالة وإيحاء على الفرق بين بيئة بشار وبيئة هذا الأعرابي، فبيئة بشار بيئة مستقرة متحضرة؛ لأن تربية الطيور تدلُّ على الاستقرار بخلاف بيئة هذا الأعرابي الذي يأكل الخنفساء التي تهيم في الصحراء ولا يبقي حتى رأسها! ولا يعرف الطيور التي تُربى في البيوت، وفي هذا دلالة على أنه من قوم رُحل لا يكادون يستقرون في مكان واحد. وفي التعبير بـ"تُعنى" دلالة على أن هذا الأعرابي لا خبرة له ولا عناية لديه بما يُربى من الطيور في البيوت؛ فهو يجهل كيفية التربية والإطعام. و(دراج الديار) هو طائر مستأنس يُربى في المنازل مثل الحمام. يتميز بأن باطن جناحيه أسود، بينما ظاهرهما يميل إلى اللون الرمادي الفاتح، ويشبه في شكله طائر القطا. (الدميري، 2003)

ثم يقول بشار:

وَتُدْلِجُ لِلقَنَافِذِ تَدَّرِيهَا ** ويُنْسِيكَ المَكَارِمَ صَيْدُ فَارِ

(الإدلاج) هو السير في أول الليل، و(تدريها) أي تختلها، وفي تصوير ذلك الأعرابي المهجو في صورة من يحصل على قوته من الصيد اقترابٌ من صفة الحيوانية؛ لأن من الحيوانات ما لا يقتات إلا بما يصيده. وقد وقفت على عبارة للمؤلف والأديب (كشاجم) يشير فيها إلى الفرق بين الملك المتصيد والقانص المتكسب يقول فيها: "إن الملك الذي يطارد بخيله وكلابه وجوارحه ويضجر الوحش ويؤذيها ولا يطلب غراتها، والمتعيش بالقنص هو الذي يغتال بشباكه وحبائله ويخفي شخصه في القترة والناموس..." (

كشاجم، 1954، ص. 15-16) ومن هذا المنظور، فإن استخدام كلمة "تدريها" في البيت هنا ربما يرمز إلى صفتي المكر والخداع اللتين يتصف بها هذا الأعرابي، مما يعكس معاني الكسب غير الشريف والانحدار إلى السلوك الحيواني، كما أشار إليه (كشاجم) في نقده لأخلاق القانص المتكسب.

والعرب لا تصيد القنافذ في أول الليل؛ لأنهم يعتقدون أنها من مطايا الجن، فإذا اصطاد أحد الأعراب شيئًا في أول الليل منها، يخشى على فحل إبله. فإن أصابته مصيبة لاحقًا، جعل ذلك انتقامًا من الجن عقابًا على فعلته. (الباشا، 1978) كما أن العرب كانت تمتنع عن صيد القنافذ وينهون بعضهم بعضًا عن القيام بذلك؛ لأنها تقتل الأفاعي. (كشاجم، 1954) لكن هذا الأعرابي يصيد هذه القنافذ على الرغم من كل هذه المحظورات النابعة من ثقافته؛ وفي هذا دلالة على أنه لا يوجد لديه ما يخشى عليه أو ما يمكن أن يخسره، أو لأنه جاهل بقواعد الصيد؛ فهو عبءٌ على نفسه وعلى قومه. فبشار يتكئ على الثقافة العربية في هجائه للأعرابي؛ لأن ذلك أوقع في القلب، وآلم للنفس، وأقذع في الذم.

وفي الشطر الثاني من البيت

وِيُنْسِيكَ المَكَارِمَ صَيْدُ فَارِ

يظهر أسلوب التقديم والتأخير، فقد قدّم الشاعر المفعول به "المكارمَ" على الفاعل "صيدُ فارٍ". وهنا لفتة بلاغية بديعة وماتعة تهدف إلى خلق صدمة في أفق التوقع لدى المهجو والمستمع، فبينما يتوقع المتلقي أن يأتي ذكر أمر عظيم الشأن يبرر نسيانَ هذا الأعرابي للمكارم، جاءت المفاجأة بذكر أمر محتقر تافه، وهو صيد الفأر. وهذه الصدمة تُبرز مهانة الأعرابي، وتُظهر ضآلة قدره وشأنه.

ثم يقول بشار:

وَتَغْبِطُ شَاوِيَ الحِرْبَاءِ حَتَّى ** تَرُوحَ إِلَيهِ مِن حُبِّ القُتَارِ

في هذا البيت ما يدلُّ على دنو طموح هذا الأعرابي وضحالة أمانيه؛ فغاية ما يسعى إليه وتتوق إليه نفسه أن يُطعم حرباء، تأنف الفطرة السوية من أكلها. وفي هذه الصورة الفنية، التي يظهر فيها هذا الأعرابي وقد حركته ووجهته حاسة الشم حتى بات يفكر من خلالها، يكمن تشبيه خفي وبارع يُقرّبه من الحيوانات التي تعتمد على حاسة الشم لتتبع مصادر الطعام. فهذا التصوير يُبرز ضعف إدراكه وضآلة اهتماماته، ويضعه في مرتبة دنيا، تُشبه حال الكائنات الحيوانية التي تحركها غرائزها الأساسية.

ثم يقول بشار:

وَتَرتَعِدُ النُقادَ أَوِ البَكَاعَا ** مُسَارَقَةً وتَرْضَى بالصَّغَارِ

وَتَغْدُو في الكِرَاءِ لِنَيْلِ زَادٍ ** وَلَيْسَ بِسَيِّدِ القَومِ المُكَارِي

هنا يشير بشار إلى انتفاء القصدية في السرقة، فهذا الأعرابي يسرق ما يقع عليه من الغنم دميم الشكل أو معيب الخِلقة. وتُعد السرقة برهاناً على الهمجية والبربرية وانعدام مظاهر التحضر، وهي تعكس قيم المجتمع الذي ينتمي إليه هذا الأعرابي وطبيعته. فهو مجتمع متخلف لا يعرف النظام ولا يعمل به، ولا يخضع لأي قانون، ولا تحكمه أنظمة تُنظم سلوك أفراده، مما يعكس فوضويته وتخلفه عن المجتمعات المدنية والمتحضرة.

وتوظيف الزمن في القصيدة يتجلى بوضوح من خلال الأفعال الثلاثة: "تدلج"، و"تروح"، و"تغدو". وفي هذا توظيف بلاغي بارع يشير إلى أن هذا الأعرابي يستغرق وقته كله في البحث عن الطعام وما يسد رمقه. ويعكس هذا التصوير صعوبة العيش وقساوته، فإن شغله الشاغل هو السعي الدائم خلف قوت يومه، في دورة زمنية مرهقة لا تنتهي، تعكس قلة الموارد وشظف الحياة.

الخاتمة:

وفي الختام، يتبين لنا أن بشارًا كان يرمي إلى خلع أوصاف حيوانية على الأعرابي، من خلال تصوير نمط حياته بطريقة تشبه طريقة الحيوانات في مأكلها ومشربها. كما أننا نجد أن الشاعر قد نجح في استخدام ثيمة الغنى والفقر معيارًا يقيس به تخلف الأمم والحضارات وتقدمها؛ إذ قام بقصر صور التحضر في جوانب معينة متعلقة بالأكل، والشرب، والملبس. وقد قامت القصيدة بأكملها على بنية حجاجية صلبة، لكنها مُغلّفة بسخرية شديدة وتهكم لاذع وتعريض مؤلم، الأمر الذي عزز من تأثير الهجاء وقوته.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

ابن بري، ع. (د.ت). *في التعريب والمعرب* (تحقيق د. إبراهيم السامرائي). بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.

ابن رشد، م. (1996). *شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا في الطب: أرجوزة في الطب، الطب عند العرب* (تحقيق عمر الطالبي). قطر: كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية.

ابن سينا، ح. (2005). *القانون في الطب* (الأجزاء 1-4). بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.

ابن منظور، م. (1993). *لسان العرب* (الطبعة الثالثة، الأجزاء 1-15). بيروت، لبنان: دار صادر.

أبو الأنوار، م. (1983). *الشعر العباسي: تطوره وقيمه الفنية: دراسة تاريخية تحليلية للاتجاهات الكبرى في الشعر وزعمائها من الشعراء، من بشار بن برد إلى أبي الطيب المتنبي*. القاهرة، مصر: مكتبة الشباب.

الأصفهاني، أ. (2008). *كتاب الأغاني* (إحسان عباس، إبراهيم السعافين، وبكر عباس، محررون، الطبعة الثالثة، الأجزاء 1-25). بيروت، لبنان: دار صادر.

الباشا، ع. (1978). *الصيد عند العرب: أدواته وطرقه، حيوانه الصائد والمصيد* (الطبعة الثانية). بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة ودار النفائس.

بشار بن برد. (1954-1966). *ديوان بشار بن برد* (جمعه وشرحه وكمله وعلق عليه محمد الطاهر بن عاشور، مراجعة وإشراف محمد شوقي أمين). الجزء الأول: وزارة الثقافة، الجزائر (2007)، الأجزاء 2-4: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

جميل، ن. (1994). *الطعام في الثقافة العربية*. بيروت، لبنان: رياض الريس للكتب والنشر.

الجوهري، أ. (1987). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة، الأجزاء 1-6). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.

خالفي، ن.، وفكروني، ز. (2023). *الهوية والطعام في المجتمع الجزائري: دراسة سوسيو أنثروبولوجية بمنطقة البيض*. مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، 12(1)، 631- 644

خليف، ي. (1981). *تاريخ الشعر في العصر العباسي*. القاهرة، مصر: دار الثقافة للطباعة والنشر.

الدميري، م. (2003). *حياة الحيوان الكبرى* (الطبعة الثانية، مجلدان). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

الشكعة، م. (1975). *الشعر والشعراء في العصر العباسي* (الطبعة الثانية). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.

صولة، ع. (2022). *هوية الطعام وطعام الهوية*. مجلة علوم الإنسان، (2)، يونيو.

فهمي، ع. (1980). *المقارنة بين الشعر الأموي والعباسي في العصر الأول* (تحرير محمد قنديل البقلي). القاهرة، مصر: دار المعارف.

كشاجم، م. (1954). *المصايد والمطارد* (تحقيق محمد أسعد طلس). بغداد، العراق: مطبعة دار المعرفة.

المصري، ح. م. (1969). *صلات بين العرب والفرس والترك: دراسة تاريخية أدبية*. القاهرة، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

Ibn Birrī, ʻA. (D. t). *fī al-Taʻrīb wa-al-muʻrrab* (taḥqīq D. Ibrāhīm al-Sāmarrāʾī). Bayrūt, Lubnān: Muʾassasat al-Risālah.

Ibn Rushd, M. (1996). *sharḥ Ibn Rushd li-urjūzat Ibn Sīnā fī al-ṭibb: Urjūzah fī al-ṭibb, al-ṭibb ʻinda al-ʻArab* (taḥqīq ʻUmar al-Ṭālibī). Qaṭar : Kullīyat al-Insānīyāt wa-al-ʻUlūm al-ijtimāʻīyah.

Ibn Sīnā, Ḥ. (2005). *al-qānūn fī al-ṭibb* (al-ajzā' 1-4). Bayrūt, Lubnān: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Ibn manẓūr, M. (1993). *Lisān al-'Arab* (al-Ṭab'ah al-thālithah, al-ajzā' 1-15). Bayrūt, Lubnān: Dār Ṣādir.

Abū al-anwār, M. (1983). *al-shi'r al-'Abbāsī: taṭawwuruh wa-qiyamih al-fannīyah: dirāsah tārīkhīyah taḥlīlīyah lil-ittijāhāt al-Kubrá fī al-shi'r wz'mā'hā min al-shu'arā', min Bashshār ibn Burd ilá Abī al-Ṭayyib al-Mutanabbī.* al-Qāhirah, Miṣr: Maktabat al-Shabāb.

al-Aṣfahānī, U. (2008). *Kitāb al-aghānī* (Iḥsān 'Abbās, Ibrāhīm al-Sa'āfīn, wa-Bakr 'Abbās, muḥarrirūn, al-Ṭab'ah al-thālithah, al-ajzā' 1-25). Bayrūt, Lubnān: Dār Ṣādir.

al-Bāshā, 'A. (1978). *al-Ṣayd 'inda al-'Arab: adawātuh wa-ṭuruquhu, ḥayawanuhu al-Ṣā'id wa-al-maṣīd* (al-Ṭab'ah al-thāniyah). Bayrūt, Lubnān: Mu'assasat al-Risālah wa-Dār al-Nafā'is.

Bashshār ibn Burd. (1954-1966). *Dīwān Bashshār ibn Burd* (jama'ahu wa-sharaḥahu wkmlh wa-'allaqa 'alayhi Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, murāja'at wa-ishrāf Muḥammad Shawqī Amīn). al-juz' al-Awwal: Wizārat al-Thaqāfah, al-Jazā'ir (2007), al-ajzā' 2-4: Maṭba'at Lajnat al-Ta'līf wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr, al-Qāhirah.

Jamīl, N. (1994). *al-ṭa'ām fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah.* Bayrūt, Lubnān : Riyāḍ al-Rayyis lil-Kutub wa-al-Nashr.

al-Jawharī, U. (1987). *al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-'Arabīyah* (taḥqīq Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, al-Ṭab'ah al-rābi'ah, al-ajzā' 1-6). Bayrūt, Lubnān: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.

Khālifī, N., wfkrwny, Z. (2023). *al-huwīyah wa-al-ṭa'ām fī al-mujtama' al-Jazā'irī: dirāsah sūsiyū anthrūbūlūjīyah bi-Minṭaqat al-bīḍ*. Majallat Dirāsāt insānīyah wa-ijtimā'īyah, 12 (1), 631-644

Khulayyif, Y. (1981). *Tārīkh al-shi'r fī al-'aṣr al-'Abbāsī.* al-Qāhirah, Miṣr: Dār al-Thaqāfah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.

al-Damīrī, M. (2003). *ḥayāt al-ḥayawān al-Kubrá* (al-Ṭab'ah al-thāniyah, mjldān). Bayrūt, Lubnān : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

al-Shak‘ah, M. (1975). *al-shi‘r wa-al-shu‘arā’ fī al-‘aṣr al-‘Abbāsī* (al-Ṭab‘ah al-thāniyah). Bayrūt, Lubnān : Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.

Ṣūlah, ‘A. (2022). *huwīyah al-ṭa‘ām wṭ‘ām al-huwīyah*. Majallat ‘ulūm al-insān, (2), Yūniyū.

Fahmī, ‘A. (1980). *al-muqāranah bayna al-shi‘r al-Umawī wa-al-‘Abbāsī fī al-‘aṣr al-Awwal* (taḥrīr Muḥammad Qandīl al-Baqlī). al-Qāhirah, Miṣr: Dār al-Ma‘ārif.

Kushājim, M. (1954). *al-Maṣāyid wa-al-maṭārid* (taḥqīq Muḥammad As‘ad Ṭalas). Baghdād, al-‘Irāq: Maṭba‘at Dār al-Ma‘rifah.

al-Miṣrī, Ḥ. M. (1969). *ṣilāt bayna al-‘Arab wa-al-Furs wa-al-Turk: dirāsah tārīkhīyah adabīyah.* al-Qāhirah, Miṣr: Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.

ثانياً: المصادر الأجنبية

Almallah, A. Y. (2013). *Repetition and re-vision in the poetry and biography of Bashshar Ibn Burd* (Doctoral dissertation). Indiana University, Bloomington, IN.
Boyce, C., & Fitzpatrick, J. (2017). *A history of food in literature: From the fourteenth century to the present*. Routledge.
Cardon, P., & Garcia-Garza, D. (2012). L’alimentation : enjeux théoriques et empiriques dans les Amériques. *IdeAs*, (3). https://ideas.revues.org/403
Lévi-Strauss, C. (1978). *The origin of table manners* (J. Weightman & D. Weightman, Trans.; 1st U.S. ed.). Harper & Row. (Original work published 1968).
Mintz, S. W. (1985). *Sweetness and power: The place of sugar in modern history*. New York, NY: Viking Penguin.
Wilkins, J., & Nadeau, R. (Eds.). (2015). *A companion to food in the ancient world*. John Wiley & Sons.

[1] للدراسات السابقة عن قصيدة بشار بن برد، ينظر: (المصري، 1969؛ عطوان، 1974؛ الشكعة، 1975؛ خليف، 1980؛ فهمي، 1980؛ أبو الأنوار، 1983؛ al-Mallah, 2013)

[2] تنظر قصيدة بشار في (بشار بن برد، 1957، 3:229).

[3] ورد في معجم الصحاح أن الغذاء "هو كل ما يُغتذى به من الطعام والشراب، يقال: غذوت الصبي باللبن فاغتذى، أي ربّيته به." وأما الطعام، فيطلق على أي شيء يؤكل (الجواهري، 1987، 5:1974، 6:2445).

[4] لسان العرب ص12-487