

أَدَبُ الْمَأْدُبَةِ فِي شِعْرِ الْمُعَلِّقَاتِ - مِنَ الضَّرُورَةِ الْبَيُولُوجِيَّةِ إِلَى الطَّقْسِ الْأَنْثُرُوبُولُوجِيِّ

The Literature of the Banquet in Mu'allaqat Poetry_ From Biological Necessity to Anthropological Ritual

د. سمهان لعلو - Smahane Lahlou *

جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
(الجزائر)

smahane.lahlou@univ-tlemcen.dz

تاريخ النشر: 2026/06/07

تاريخ القبول: 2026/05/09

تاريخ الاستلام: 2026/02/11

ملخص:

يتناول هذا البحث تمثّلات الطّعام في شعر المعلّقات بوصفها ممارسة ثقافية تتجاوز الوظائف البيولوجية الصّرفة لتستقر في سياق الطقوس الأنثروبولوجية. ويسعى هذا المقال إلى تقديم المأدبة كفعل اجتماعي مركب يساهم في فهم أنظمة القيم والأعراف المتجذرة في بنية المجتمع العربي القديم، حيث تتجسد غايته في تتبع تلك المسارات التي تحول عبرها الغذاء من حاجة غريزية للبقاء إلى أداة استراتيجية لترسيخ السيادة الرمزية، وتكريس المكانة الاجتماعية، وتوطيد الروابط القبلية. كما ينهج مساراً تحليلياً لرصد دلالات طقوس الصّيد والضيافة وأثرهما المباشر في تشكيل الهوية الجماعية. وتكمن أهمية الدراسة في الكشف عن الروابط الكامنة بين النص الأدبي والسلوك الاجتماعي المعاش، مع استقصاء الكيفية التي صوّر بها شعراء المعلقات "أدب المأدبة" في أبعاده الرمزية والجمالية والوظيفية التي تعكس معالم الحضارة العربية في العصر الجاهلي.

الكلمات المفتاحية: أدب المأدبة، الأنثروبولوجيا الثقافية، السيادة الرمزية، الهوية الجماعية، شعر المعلقات.

Abstract:

This research examines food in "Mu'allaqat poetry" as an anthropological ritual transcending biological functions. Utilizing cultural anthropology, the study presents the banquet as a social act reflecting the value systems of ancient Arabian society, tracking how nourishment evolved from a survival necessity into a strategic tool for consolidating symbolic sovereignty and tribal alliances. Furthermore, it analyzes hunting and hospitality rituals in forging collective identity, treating these texts as a living ethnographic record. Ultimately, the work reveals structural correlations between the literary text and social behavior, investigating how pre-Islamic poets depicted the "literature of the banquet" in its symbolic, aesthetic, and functional dimensions.

Keywords: Literature of the Banquet, Cultural Anthropology, Symbolic Sovereignty, Collective Identity, Mu'allaqat Poetry.

1. مقدمة:

تتخذ الأنثروبولوجيا من تحليل السلوك البشري وفهم أنماطه الثقافية عبر التاريخ ركيزة أساسية لها. ومن هذا المنطلق لم يعد الغذاء مجرد ضرورة بيولوجية للبقاء، بل صار ممارسة اجتماعية تحتل قيم المجتمع وتقاليده. ويظهر هذا البعد بوضوح في الشعر الجاهلي، حيث تخرج المأدبة في شعر المعلقات عن دورها المادي وتتحول إلى فعل ثقافي يؤسس لما يُعرف بأدب المأدبة. وتقوم هذه الدراسة على جملة من الغايات، لعل من أبرزها:

— تأصيل مفهوم "أدب المأدبة" من خلال رصد العلاقة التفاعلية بين النص الشعري والطقس الاجتماعي للإطعام.

— استنطاق الرموز السوسيو-ثقافية الكامنة في شعر المعلقات للكشف عن القيم الجوهرية المرتبطة بالهوية العربية.

— تحليل المسار الوظيفي للغذاء، وكيفية انتقاله من مادة استهلاكية إلى أداة لترسيخ السيادة الرمزية.

— تسليط الضوء على جدلية الإنسان والبيئة عبر رصد طقوس الصيد وتطويع الموارد لتأمين القوت.

ولبلوغ هذه الأهداف، انتظمت الدراسة في المحاور التالية:

1. ماهية الأنثروبولوجيا وسياقاتها المعرفية.

2. التداخل المعرفي بين الخطاب الأدبي والمنجز الأنثروبولوجي.

3. الممارسة الغذائية من الضرورة البيولوجية إلى السيادة الرمزية.

4. أدب المأدبة في شعر المعلقات - مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية.

وقد استندنا في بحثنا هذه إلى المنهج الوصفي المدعوم بالمقاربة الأنثروبولوجية، مع توظيف آليات التحليل لاستكشاف صور الطعام في المتن الشعري واستجلاء أبعادها الرمزية داخل محيطها الثقافي.

أما إشكالية البحث فتتمحور حول التساؤل التالي: كيف استطاع أدب المأدبة أن يتجلى كطقس اجتماعي ورمزي في شعر المعلقات؟. وهو ما يفرض علينا البحث في حدود التداخل بين الأدب والأنثروبولوجيا، وكيفية تحول الفعل الغذائي من حاجته العضوية إلى قيمته الثقافية. وإلى أي مدى نجح أدب المأدبة في رسم الملامح الثقافية للمجتمع الجاهلي؟.

2. ماهية الأنثروبولوجيا وسياقاتها المعرفية:

يشير مصطلح الأنثروبولوجيا (Anthropology) في دلالته الاصطلاحية إلى ذلك المزيج المعرفي الذي نقل إلى العربية عن الأصل الإنجليزي ذي الجذور الإغريقية القديمة. ويتشكل البناء اللغوي للمصطلح من وحدتين دلالتين هما:

• أنثروبوس (ἄνθρωπος) وتتمحور حول مفهوم الإنسان.

• لوجيا (λογία) وترتبط بالعلم أو الدراسة المنهجية والقول الفصل.

وبالاستناد إلى هذا التحديد اللغوي فإن الأنثروبولوجيا تمثل علم الإنسان أو الدراسة النسقية للفرد، ليس فقط بصفته البيولوجية، بل بوصفه «كائناً عضوياً حياً يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية في ظل ثقافة معينة»¹. وهو ما يفتح آفاقاً واسعة لهذا العلم لتشمل رصد وتحليل السلوكيات البشرية وتمثلاتها في مختلف مجالات الحياة.

وقد شق هذا المصطلح طريقه إلى اللغات الأوروبية خلال العصور الوسطى، ثم انتقل لاحقاً إلى المعجم العربي بلفظه الأجنبي، كما هو الشأن مع كثير من المصطلحات العلمية المعاصرة التي تنقل دون ترجمة حرفية كاملة.

أما بخصوص المعاجم العربية الحديثة، فقد استقبلت هذا المصطلح بصيغته الأجنبية مع تقديم شرح لأصوله ودلالاته الواسعة. ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في «المعجم الفلسفي» الذي عرّفها بأنها: «دراسة الجماعات البشرية الفطرية أو التي لا تزال أقرب إلى الفطرة من حيث الأنثروبولوجيا الفيزيائية أو من حيث كونها كائنات حية ذات عقل وثقافة»². وهذا التعريف يوضح أن علم الأنثروبولوجيا يولي اهتماماً خاصاً بالجماعات التي تحتفظ بطبيعتها الأولى، وذلك بهدف الوصول إلى فهم شامل للإنسان في جوانبه الجسدية والعقلية والثقافية على حد سواء.

ولا يستقيم الفهم العميق للأنثروبولوجيا دون العودة إلى إرهاباتها التاريخية الأولى التي سبقت تبلورها كعلم مستقل. فقد خضع هذا المفهوم لسلسلة من التحولات التي واكبت النهضة الفكرية والاجتماعية في كل مرحلة زمنية. وفي هذا الإطار يرى الباحثون، أن هذه الدراسة «برزت كعلم مستقل في القرن التاسع عشر، ومع ذلك فإن بداياتها تمتد إلى المجتمعات القديمة، حيث سعى المفكرون إلى تفسير موقع الإنسان في الكون، وناقش الفلاسفة الإغريق، كأفلاطون وأرسطو، طبيعة الإنسان وتنظيمه الاجتماعي»³. ويتجلى هذا الامتداد المعرفي بوضوح في تأثير المدرسة النمساوية الألمانية بنظريات أفلاطون خلال اشتغالها على الجانب الإثنولوجي. كما تذكر المصادر التاريخية أن هيودوت في القرن الخامس قبل الميلاد، رصد جوانب من حياة المصريين القدماء وبحث في قضية الجذور اللغوية للجنس البشري⁴. إلا أن هذه الإسهامات المبكرة ظلت محكومة بالإطار الفلسفي، ولم تكتسب الصفة العلمية بمعناها المعاصر إلا في وقت متأخر.

تتمحور الأنثروبولوجيا في مادتها الأساسية حول مفهوم «علم الإنسان»، حيث يكشف البحث في أصول هذا المصطلح عن توجه صريح نحو دراسة الكائن البشري وسلوكياته ومختلف إنتاجاته. غير أن الباحث «كروبر» قد استشعر ضرورة وضع حدود دقيقة لهذا العلم، نظراً لوجود تخصصات أخرى تشاركه الاهتمام بالإنسان كعلم وظائف الأعضاء وعلم النفس. وفي سبيل توضيح هذا التمايز، قدّم كروبر رؤية فاصلة مفادها أن: «الأنثروبولوجيا تهتم بدراسة الإنسان كنسق اجتماعي في حين الفسيولوجيا وعلم النفس يهتمان بالإنسان كنسق فردي»⁵. وبهذا المعنى يخرج الإنسان في المنظور الأنثروبولوجي من إطاره الفردي الضيق ليدخل في سياق الجماعة والتفاعل الاجتماعي.

تتفرع عن الحقل الأنثروبولوجي مجموعة من التخصصات الدقيقة التي تدرس الكائن البشري من زوايا متعددة، ويشمل ذلك جوانب عدة «كالأنثروبولوجيا الفيزيائية والاجتماعية والثقافية وغيرها»⁶.

ومما تقدم نستنتج أن مصطلح الأنثروبولوجيا قد قطع رحلة طويلة من التطور اللغوي والمعرفي حتى استقر كعلم متخصص يعنى بدراسة الإنسان في أبعاده الشمولية. فقد كشف لنا التأصيل المعجمي والاشتقاقي أن هذا العلم لا يكتفي بالجانب العضوي، بل يمتد ليشمل الأنماط الاجتماعية والثقافية التي تحكم الجماعات البشرية. ورغم غيابه عن المعاجم العربية القديمة وحدائه دخوله إلى المعاجم الحديثة، إلا أنه استطاع بناء شخصية معرفية مستقلة تميزه عن بقية العلوم الإنسانية والفسيولوجية من خلال تركيزه على الإنسان كنسق اجتماعي. وبهذا تتحول الأنثروبولوجيا من مجرد تأملات فلسفية تاريخية إلى أداة علمية دقيقة تفتح لنا آفاقاً واسعة لقراءة السلوكيات الإنسانية وتمثلاتها المختلفة، ومن بينها طقوس الطعام وأدب المائدة التي تعكس جوهر الثقافات وهويتها.

3. التداخل المعرفي بين الخطاب الأدبي والمنجز الأنثروبولوجي:

يتجاوز الأدب في جوهره كونه مجرد فن لغوي أو وسيلة للترفيه عن النفس، ليصبح نافذة حقيقية تطل على حياة الشعوب وتفاصيل وجودها. فمن خلال استنطاق القصائد والقصص والأساطير، تتجلى عادات المجتمعات وتقاليدها التي تشكلت عبر الزمن. وهذا ما يمنح الباحث الأنثروبولوجي فرصة ثمينة لاستكشاف الأنماط الثقافية ومختلف جوانب الحياة التي عاشها الأديب داخل محيطه الاجتماعي. وعلى هذا الأساس يتحول النص الأدبي إلى مادة علمية تسمح بفهم الروابط العميقة بين الفكر الإنساني والواقع المعاش.

وقد أولى البحث الأنثروبولوجي اهتماماً خاصاً بطرق التواصل الاجتماعي التي تربط الأفراد داخل محيطهم البيئي. وقد ركز الباحثون في هذا المجال على تحليل الموروثات الشفهية المتنوعة مثل «الخرافات، والأحاجي، والأساطير، والأغاني، والأمثال، والشعر الشعبي». وينبع هذا التوجه من كون هذه المأثورات تمثل مخزوناً معرفياً يفيض بالرموز والدلالات التي تعبر عن عمق الثقافة وبناء المجتمع⁷. كما برز البعد اللساني كركيزة أساسية في العمل الأنثروبولوجي، حيث انجذبت الدراسات نحو تحليل اللغة بمستوياتها المختلفة، سواء كانت لغة فصيحة أو لهجات دارجة، لرصد الامتدادات الثقافية والاجتماعية للفرد والجماعة على حد سواء⁸. وفي هذا الإطار ظهرت مؤلفات أدب الرحلة والاستكشاف كواحدة من أهم المصادر التي توفر بيانات إثنوغرافية غنية حول المجتمعات الإنسانية. وقد ساهم توظيف هذه النصوص في الأبحاث العلمية في تتين الروابط المنهجية والمعرفية بين الحقلين الأدبي والأنثروبولوجي.

شهد مطلع القرن العشرين تصاعداً في الوعي المنهجي بضرورة التقارب بين الأنثروبولوجيا والأدب. وقد تجلّى هذا التوجه لدى رواد هذا العلم، ومن أبرزهم "برونيسلاف مالينوفسكي" و"كلود ليفي شتراوس"، حيث تيقنوا أن ما تكتنزه الأساطير والحكايات والطقوس الشعبية من أبعاد دلالية وبني عميقة يضاهي في قيمته أرقى النصوص الأدبية العالمية⁹. وبصورة موازية انتبه نقاد الأدب إلى أن العمل السردي ليس مجرد خيال فني، بل هو مستودع للملامح الإثنوغرافية وهذا الإدراك المتبادل هو ما مهد الطريق لتحويل النص الأدبي إلى مادة قابلة للتحليل والتشريح وفق الرؤية الأنثروبولوجية المعاصرة.

ثمة مساحة تقاطع تجمع بين الأنثروبولوجيا والأدب، حيث نجد أن القضايا الجوهرية التي ينشغل بها الباحث الأنثروبولوجي مثل «الطقوس، والعادات، والأساطير، والهويات، والرموز، وثنائية المقدس والمدنس»، هي ذاتها الموضوعات التي تشكل متن الأعمال الأدبية بمختلف تلويناتها. وهذا التماثل في المادة البحثية يؤكد بوضوح مدى فاعلية قراءة النصوص الإبداعية من منظور أنثروبولوجي. إن مثل هذه المقاربة تساهم في توسيع آفاق البحث الأكاديمي، وتسمح لنا بالكشف عن الحمولات الرمزية العميقة الكامنة في النص، ومدى قدرته على تشييد عوالم ثقافية تعكس الواقع أو تعيد صياغته برؤية نقدية معاصرة.

يتجلى الترابط المعرفي بين الحقلين في صورة تأثير متبادل يتجاوز حدود المضمون ليصل إلى مستوى الصياغة والأسلوب. فبينما استلهمت الدراسات الأدبية أدوات البحث الإثنوغرافي، اتجه العديد من الأنثروبولوجيين نحو توظيف اللغة الأدبية في تدوين نتائج أبحاثهم. ومن الأمثلة البارزة على ذلك ما قدمه «جيمس فريزر» في مؤلفه الشهير «الغصن الذهبي»، حيث استطاع المزاجية بين المنهج العلمي الأنثروبولوجي والأسلوب الأدبي الراقي الذي يضاهي في جودته

التعبيرية كبار الروائيين الكلاسيكيين. وبالمثل، نجد أن كتاب «إفريقيا الشبح» للباحث «ميشيل ليريس» قد صيغ بأسلوب أدبي رفيع، مما جعل له صدى واسعاً وتأثيراً عميقاً في الأوساط الثقافية والفكرية الفرنسية¹⁰.

وقد أثر هذا التمازج المستمر بين الفكر الأنثروبولوجي والإبداع الأدبي عن ميلاد تخصص معرفي مستقل يطلق عليه "أنثروبولوجيا الأدب". وقد اتخذ هذا الفرع مكانته كأحد المسارات البحثية الهامة منذ البدايات الأولى لعلم الإنسان، نظراً لاعتماد المجتمعات القديمة ذات الثقافات الشفهية المحدودة على الكلام المنقول في توثيق تجاربها وتراثها. ومن هذا المنطلق، نجد أن بواكير النصوص الأدبية قد استمدت مادتها وجوهرها من التواتر الشفهي، مما جعل الأدب في تلك الحقبة بمثابة الوعاء الحافظ للموروث الأنثروبولوجي لتلك الجماعات.¹¹ ولم يتوقف البحث الأنثروبولوجي عند حدود الموروث الشفاهي، بل امتد مع تطوره ليشمل دراسة المجتمعات المعاصرة عبر التركيز على الخطابات المدونة. وقد بات الاهتمام منصباً في هذه المرحلة على جمع النصوص وتحليل القراءات النقدية المرتبطة بها، بالإضافة إلى رصد الدور الذي تلعبه الكتابة في صياغة الأنساق الثقافية وتوجيه تحولاتها. وبذلك، أصبحت الوثيقة المكتوبة في المنظور الأنثروبولوجي الحديث أداة أساسية لفهم التغيرات الاجتماعية وتتبع مسارات تطور الفكر الإنساني عبر العصور.

يتعامل المنظور الأنثروبولوجي مع النتاج الأدبي الشفهي كأصل من أصول الملكية الجماعية وجزء حي من الذاكرة الثقافية للمجتمعات، متجاوزاً بذلك النظرة التقليدية التي تحصره في كونه مجرد أثر قديم. وقد حفزت هذه الرؤية جملة من الباحثين لإخضاع السرديات الشفهية لمشاريع أكاديمية رصينة، ويظهر أثر ذلك بوضوح في الجهود التي بذلها "فلاديمير بروب" حين عكف على تشريح الحكايات الخرافية بأسلوب منهجي. فمن خلال قراءته العميقة لتلك النصوص، استخلص ما يسمى بـ "النموذج الوظيفي"، وبذلك وضع حجر الأساس لمقاربة علمية مبتكرة تهدف إلى فهم البنية السردية وتحليل أنماط القص الأدبي¹².

يمتد التفاعل بين الأنثروبولوجيا والأدب ليشمل المناهج والمفاهيم في آن واحد، حيث يغدو المتن الإبداعي بمختلف ألوانه من "حكاية وشعر ومسرح" مادة خصبة لاستخلاص الرموز والتمثيلات الثقافية للمجتمعات. ومن هذا المنطلق يفرض النص الأدبي على الباحث نوعاً من الانفتاح المنهجي الذي يتجاوز حدود البنية اللفظية المعزولة، ليركز بدلاً من ذلك على استنطاق السياقات الخارجية والمؤثرات التاريخية التي منحت النص كينونته. وبذلك يتحول العمل الأدبي من مجرد منجز جمالي إلى وثيقة حية تشرح الأنساق الاجتماعية وتكشف عن ملامح الهوية التي تشكلت في ظلها الجماعة¹³. وبناءً على ذلك لا تكتمل القراءة الأدبية بالوقوف عند الألفاظ الجمالية فقط، بل بفتح آفاق النص على واقعه الاجتماعي. هذا التوجه يدفع الباحث لتوظيف أدواته المعرفية للكشف عن المعاني العميقة والخفية في الشعر، متجاوزاً بذلك القراءات التقليدية التي تفصل بين العمل الإبداعي وجذوره الثقافية¹⁴.

يتبين لنا من خلال ما سبق أن العلاقة بين الأنثروبولوجيا والأدب هي علاقة تعاون وتداخل مستمر. فعلم الإنسان يجد في النصوص الأدبية مادة غنية لفهم المجتمعات، حيث تتحول القصص والأشعار إلى وثائق ثقافية تكشف لنا عن العادات والتقاليد والرموز التي يؤمن بها الناس. ومن خلال قراءة الأساطير والسير والشعر يستطيع الباحث أن يفهم كيف يفكر المجتمع وكيف يعبر عن هويته. وبذلك، يصبح الأدب وسيلة أساسية لا غنى عنها لدراسة الإنسان وتاريخه وحضارته بأسلوب علمي ومنظم.

4. الممارسة الغذائية من الضرورة البيولوجية إلى السيادة الرمزية:

تجاوز الغذاء فكرة أنه المادة النباتية والحيوانية المعدة للاستهلاك اليومي ليصبح ركيزة أساسية يضمن بها الإنسان نشاطه الحيوي واستمرارية وجوده¹⁵، حيث أن هذه القيمة المادية ليست إلا وجهاً واحداً للحقيقة، فالأسلوب الذي تتبعه الجماعة في إنتاج القوت وتوزيعه واستهلاكه يمثل مرآة تعكس نظامها الاجتماعي. فلكل مجتمع فلسفته الخاصة في التعامل مع موارد عيشه، وملاحظة هذه السلوكيات تتمكن من فهم النظرة العميقة التي يحملها الأفراد تجاه الحياة والكون، حيث يرتقي فعل الأكل من حاجة فسيولوجية إلى ممارسة رمزية تفيض بالمعاني والدلالات¹⁶.

إن رصد السلوكيات المرتبطة بتقديم القوت وتناوله مدخلاً أساسياً لفهم الثقافة الإنسانية عبر العصور، حيث يتعد هذا الفعل عن جانبه المادي المباشر ليأخذ صبغة أخلاقية. فالطريقة المتبعة في إعداد الموائد وتوزيع الحصص الغذائية ليست مجرد تفاصيل عادية، بل هي لغة تعبر عن متانة الروابط البشرية وتجسد موروثات أصيلة مثل: إكرام الضيف، وإيثار الآخرين، ونظام المكانة القبلي. ومن خلال هذا المنظور يظهر بوضوح كيف طوّعت الجماعات العربية مواردها لتصيغ منها هوية متميزة، تجعل من فعل الإطعام معياراً لقياس رُقي المجتمع وقوة حضارته عبر التاريخ.

يرى "توفيق الحسني عبده" أن هذا النمط من الدراسات لا يكفي برصد المادة الغذائية فحسب، بل يمتد ليشمل «نظم الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، إلى جانب كافة الموروثات السلوكية المرتبطة بها»¹⁷. ويدلنا هذا التوجه على أن دراسة الطعام لا تنفصل عن دراسة حياة الناس وسلوكهم اليومي. فمن خلال تتبع هذه التفاصيل، نستطيع فهم كيف يعبر الغذاء عن شخصية المجتمع وقيمه الاجتماعية، وكيف يتحول فعل الأكل البسيط إلى رمز يعكس هوية الجماعة ومكانتها بين الآخرين.

يبرز تمايز جوهرى بين مفهومي الغذاء والطعام عند النظر إليهما من زاوية ثقافية. وفي هذا الصدد يوضح "توفيق الحسني عبده" أن: «الغذاء هو المادة العضوية التي تمد الجسم بما يحتاجه للبقاء في صحة جيدة، أما الطعام فهو اختيار ثقافي تحكمه معتقداتنا حول ما هو مناسب للأكل من بين الأغذية المتاحة»¹⁸. وهذا يعني أن الغذاء في أصله هو مجرد عناصر طبيعية ضرورية للحياة، بينما يكتسب صفة الطعام حين يختاره الإنسان ويصنّفه وفقاً لثقافته وعاداته. وبناءً على ذلك، لا يعد فعل الأكل مجرد تلبية لحاجة الجسد، بل هو ممارسة اجتماعية تعكس ذوق الجماعة وما تعتبره مقبولاً أو مرفوضاً في نظامها المعيشي.

تعدد المداخل المعرفية عند ملامسة الظاهرة الغذائية لتتنظم ضمن مسارين متكاملين، حيث ينصرف الاهتمام في الأول نحو استجلاء الرموز والدلالات الثقافية التي يفيض بها الطعام داخل النسق المجتمعي، بينما ينصرف الاتجاه الآخر إلى تتبع مسارات السلوك الغذائي، ورصد مدى استجابة الكائن البشري لنداءات جسده الفطرية وتفاعله مع البيئة المحيطة به¹⁹. وبناءً على هذا التباين نجد أن التوجه الأول يغوص في معاني الطعام وقيمه الكامنة في الوجدان الجمعي، بينما يعنى التوجه الثاني بتحليل العادات الغذائية في ضوء الموارد الطبيعية والاجتماعية المتاحة. ويسمح هذا التنوع المنهجي بربط القيم المعنوية للمأدبة بواقعها المادي، مما يمنحنا فهماً شاملاً لكيفية تحول فعل الأكل من مجرد حاجة جسدية إلى ممارسة ثقافية غنية بالدلالات.

نستنتج مما سبق إلى أن دراسة الممارسة الغذائية تفتح لنا آفاقاً واسعة لفهم الإنسان في كليته، حيث يتجاوز الغذاء فكرة أنه مادة للاستهلاك ليصبح مرآة تعكس منظومة القيم والعادات داخل المجتمع. ومن خلال تحليل طرق إنتاج القوت

وتقاسمه، تتمكن من رصد الروابط الاجتماعية العميقة وفهم آليات التفاعل بين الأفراد. إن هذا المنظور المعرفي يركز على فك الرموز والمعاني المرتبطة بالمائدة، مع مراعاة السلوك الغذائي ومدى تأثيره بالظروف البيئية المحيطة. وبذلك، تكتمل الرؤية حول كيفية تحول فعل الأكل من حاجة فطرية إلى نظام ثقافي متكامل يمنح الجماعة هويتها ويؤكد سيادتها الرمزية عبر العصور.

5. أدب المأدبة في شعر المعلقات _ مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية:

تعكس اللغة العربية في جذورها رابطاً عميقاً بين "الأدب" و"المأدبة"، حيث كان "الأدب" قديماً هو الداعي إلى الطعام، وهو ما يوحي بأن تهذيب النفوس يبدأ من تألفها حول المائدة. وتتجاوز الممارسة الغذائية في هذا السياق مجرد الحاجة إلى الأكل لتصبح فضاءً يعبر فيه العربي عن سيادته وقيم جماعته. وسوف نعمل على تتبع رحلة الطعام انطلاقاً من طقوس جمعه وتوفيره، مروراً بأساليب طهيه التي تظهر ذكاء الإنسان في التكيف مع بيئته، وصولاً إلى لحظة الاستهلاك الجماعي وحضور الخمرة كرموز تؤكد الهوية وترسخ قيم التكافل الاجتماعي.

يرتبط مفهوم الأدب في تاريخه العربي القديم برابطة وثيقة مع فعل الإطعام، حيث لم تكن هذه اللفظة تشير في بداياتها إلى الفنون القولية من شعر ونثر، بل كانت دلالتها تتجه نحو «الدعوة إلى الطعام». وقد ورد هذا المعنى في أمهات المعاجم العربية بوضوح، فنجد في لسان العرب أن «الأدب: مصدر قولك أدب القوم يأدبهم بالكسر، أدباً إذا دعاهم إلى طعامه. والأدب: الدعي إلى الطعام»²⁰. وهذا ما ينسجم تماماً مع ما ذهب إليه الجوهري في معجم الصحاح حين قرر أن «الأدب أيضاً: مصدر أدب القوم يأدبهم بالكسر، إذا دعاهم إلى طعامه. واسم الطعام المأدبة والمأدبة»²¹. إن هذا التلازم التاريخي بين الأدب والمأدبة يمنحنا مدخلاً لفهم الطعام بوصفه ممارسة ثقافية تهدف إلى تقوية الروابط الاجتماعية وصهر الأفراد في بوتقة الجماعة.

ويتضح لنا أن حضور لفظة "أدب" من سياقها المعجمي إلى الفضاء الشعري في العصر الجاهلي لتعبر عن ممارسة اجتماعية تهدف إلى تأليف القلوب، وهو ما نجده في معلقة طرفة بن العبد حين يقول:

نحن في المشتاة ندعو الجفلى *** لا ترى الأدب فينا ينتقر²²

إذ يكشف هذا المقطع عن "أنثروبولوجيا الندرة"، حيث يتم اختيار فصل الشتاء (المشتاة) بما يمثله من قسوة مناخية وشح في الموارد ليكون اختباراً حقيقياً لسيادة القبيلة. إن الدعوة العامة (الجفلى) في هذا التوقيت بالذات ليست مجرد فعل إطعام، بل هي ممارسة للسيادة الرمزية التي تهدف إلى محو الفوارق الطبقيّة مؤقتاً بصهر العامة وعلية القوم في مائدة واحدة. وبامتناع الأدب عن تخصيص الدعوة (ينتقر)، فإنه يرسخ نوعاً من "الاقتصاد الأخلاقي" القائم على المساواة المطلقة أمام المأدبة، مما يعيد إنتاج قيم الجماعة ويحول الكرم من خصلة فردية إلى "عقد اجتماعي" يعزز مكانة المضيف وشرف قبيلته في مواجهة ندرة الموارد. وبذلك يخرج الطعام من الحاجة بيولوجية إلى النظام الرمزي الذي يؤسس لبنية ثقافية قوامها التضامن والتكافل.

بما أن الشاعر الجاهلي هو نتاج بيئته المحيطة، فإنه من الضروري فحص الجغرافيا التي احتضنت هذه المعلقات وفهم تأثيرها على نمط العيش. وقد تناول شوقي ضيف هذا الجانب مبيناً أن الجغرافيين العرب قد «قسموا الجزيرة العربية إلى خمسة أقسام، وهي: تهامة والحجاز ونجد والعروض واليمن... مناخ الجزيرة في جملته حار شديد الحرارة، وتكثر في نجد

رياح السموم التي تمبُ صيفاً، وألطف رياحها الرياح الشرقية ويسمونُها الصَّبَا، وأكثر شعراؤهم من ذكرها. والأمطار عامة قليلة إلا في الجنوب حيث تهطل أمطار الرياح الموسمية في الصيف، إلا في الشمال الغربي حيث تهطل أمطار الرياح الغربية شتاءً. وكثيراً ما يتحول المطر إلى سيول جارفة في اليمن وشمالي الحجاز»²³.

إن هذه الطبيعة الجغرافية القاسية، بما تفرضه من شح في الموارد وتنوع في التضاريس، هي التي جعلت من الإطعام طقساً مركزياً في حياة العربي. فالتنوع البيئي بين السهول والجبال والوديان أدى بالضرورة إلى تنوع في المصادر الغذائية، النباتية منها والحيوانية، وهو ما انعكس في النصوص الشعرية التي لم تكن تصف الطعام لذاته، بل كأداة للتكيف والمقاومة وفرض الوجود الإنساني في بيئة صحراوية صعبة.

وقد أفرز هذا التنوع الجغرافي بدوره تعدداً في الأنماط الغذائية، سواء كانت نباتية أو حيوانية، وهو ما تظهره نصوص المعلقات التي سنتوقف عندها. فشعر المعلقات وفق هذا المنظور لا يكتفي بكونه تشكيلاً لغوياً، بل هو «وثيقة تاريخية واجتماعية تعكس تفاعل الشاعر مع بيئته الجغرافية حيث تُرسم من خلالها ملامح نمط الحياة بمختلف أبعادها المادية والمعنوية»²⁴. إن هذا التفاعل الحي بين الإنسان ومجاله الحيوي يجعل من المعلقة مادة غنية لقراءة ذهنية العربي وطرق استجابته لتحديات الطبيعة، حيث يتحول المنتج الغذائي في هذه النصوص العالية من مجرد مادة للاستهلاك إلى رمز يعبر عن سيادة الجماعة ونوعية استقرارها.

ترتكز هذه القراءة على تتبع طقوس الطعام عبر مستوياتها المتعددة، بدءاً من لحظة الحصول عليه وصولاً إلى فنون تقديمه. وتستهل الدراسة برصد طقس جمع الطعام وما يرتبط به من عادات وأساليب الصيد التقليدية التي تعكس التكيف مع البيئة، بوصفها المرحلة التمهيدية التي تثبت جدارة الإنسان في مجاله الحيوي. ثم تنتقل إلى طقس الطبخ الذي يحمل أبعاداً اجتماعية ورمزية، حيث تتحول المادة الخام إلى منتج ثقافي مهياً للاستهلاك. وصولاً إلى طقس استهلاك الطعام وتوزيعه بين أفراد القبيلة أو المجتمع، وهي المرحلة النهائية التي تتبدى فيها قيم التضامن وتتجلى من خلالها الهوية الجماعية. وسنحاول استنطاق هذه المسارات عبر نماذج مختارة من المعلقات، للكشف عن كيفية تحول كل مرحلة من هذه المراحل إلى ممارسة رمزية تعزز مكانة الفرد وتصور شرف الجماعة.

تبدأ الدورة الثقافية للطعام بطقس الجمع، وهو الفعل الذي يثبت فيه الشاعر قدرته على تطويع الطبيعة واقتناص مواردها. ولا يظهر الصيد في المعلقات كنشاط عابر، بل كقيمة اجتماعية تعلن عن جدارة الفرد وقوته. يصور امرؤ القيس هذا الطقس في معلقته قائلاً:

وَقَدْ أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاتِهَا ب *** مُنْجَرِدٍ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلٍ
مَكْرٍ مَقَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعَاكَ *** جُلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّةُ السَّيْلِ مِنْ عَلٍ²⁵

يكشف هذا المقطع عن وعي الشاعر بالزمن الحيوي للبيئة، فخروجه قبل استيقاظ الطيور يعكس رغبته في السيطرة على موارد الصحراء. أما وصف الفرس بمهاراته المتعددة إشارة لمهارة الفارس أولاً تليها القوة التي يستخدمها العربي لتحويل الطريدة من كائن بري إلى مادة غذائية. إن نجاح الشاعر في طقس الجمع هو الذي يمنحه الهيبة والتقدير لاحقاً، فالطعام الذي يقدم للجماعة يكتسب قيمته العالية من كونه نتاجاً لفعل يجمع بين الشجاعة والمعرفة العميقة بتفاصيل الطبيعة.

يستكمل الشاعر رسم ملامح هذا الطقس من خلال المبالغة في وصف كفاءة فرسه، حيث يفتخر بالدماء التي تلطخ نحره مشبهاً إياها بالحناء، في إشارة بليغة إلى التمكن والبراعة:

كَأَنَّ دِمَاءَ الْهَادِيَاتِ بَنَحْرِهِ *** غُصَارَةٌ حِنَاءٌ بِشَيْبٍ مُرَجَّلٍ²⁶

يكشف هذا المقطع عن تحول الصيد بين عدة مستويات ، فهو أولاً وسيلة لتأمين اللحم وهذا المستوى الطبيعي ، أما المستوى الرمزي فيتمثل في الجمع بين إبراز الشجاعة والتدريب على الحرب. فتشبيه دماء الطرائد بـ(غُصَارَةُ الْحِنَاءِ) يمنح فعل القتل صبغة احتفالية وجمالية، حيث تتحول هذه الدماء إلى وسام يزين صدر الفرس وشاهداً علنياً على سيادة الصائد. إن الصيد هنا يتجاوز قيمته الاقتصادية ليصبح ممارسة تعبر عن علاقة العربي ببيئته، ويؤكد أن اقتناص الطرائد في الوعي الجاهلي هو مصدر للمكانة الاجتماعية وصورة من صور البطولة التي تسبق المأدبة وتمنحها شرعيتها الثقافية.

وفي نفس المعلقة تحدث عن مصادفته للبقر الوحشي مشبهاً إياها بالسرب للدلالة على كثرتها في قوله:

فَعَنَّ لَنَا سِرْبٌ كَأَنَّ نِعَاجَهُ *** عَذَارَى دَوَارٍ فِي مُلَاءٍ مُدَيَّلٍ
فَأَذْبَرْنَ كَالْجَزَعِ الْمُفْصَلِ بَيْنَهُ *** بِحَيْدٍ مُعَمٍّ فِي الْعَشِيرَةِ مُحُولٍ
فَأَلْحَقْنَا بِالْهَادِيَاتِ وَدُونَهُ *** جَوَاحِرُهَا فِي صَرَّةٍ لَمْ تُزَيَّلْ²⁷

يصور الشاعر رحلة صيد تجمع الحاجة إلى الطعام مع معنى رمزي الجمالي. فتشبيه قطع البقر الوحشي بعذارى جميلات، منح الفريسة صفات الجمال والفتنة. يكشف هذا التشبيه أن العربي الجاهلي نظر إلى الصيد كونه طقساً جمالياً واجتماعياً يُظهر شجاعة الصياد وفروسيته، ويعبر عن علاقة الإنسان بالطبيعة من خلال مقاييس الجمال البشري، ما يجعل الصيد فعلاً ثقافياً يرسخ الهوية والقيم القبلية.

ويكشف هذا النص عن رؤية أنثروبولوجية عميقة تربط بين الفريسة وبين مقاييس الجمال البشري، فتشبيه قطع البقر الوحشي بـ (العذارى) يمنح الطرائد صفات الفتنة والجمال، مما يخرج بفعل الصيد عن كونه مجرد وسيلة لتأمين الغذاء. إن العربي في هذا السياق يحول الصيد إلى طقس جمالي واجتماعي يبرز شجاعة الصياد وفروسيته، ويعبر عن علاقته بالطبيعة من خلال استعارة صفات إنسانية وإسقاطها على عالم الحيوان. وبذلك يصبح الصيد فعلاً ثقافياً يرسخ الهوية والقيم القبلية، حيث تغدو الرحلة في طلب الطعام فرصة لاستعراض السيادة وتأكيد الترابط بين القوة البدنية والذوق الفني.

وبعد عملية الصيد وكل ماتعلق بها مما سبق ذكره ينتقل الشاعر من فضاء الصيد المفتوح إلى أجواء الضيافة، معلناً بداية طقس الطبخ بوصفه جسراً يربط بين اقتناص الطريدة وتقديمها للضيوف:

وَوَظَلَ طُهَاةَ اللَّحْمِ مِنْ بَيْنِ مُنْضَجٍ *** صَفِيفَ شَوَاءٍ أَوْ قَدِيرٍ مُعَجَّلٍ²⁸

يمثل طقس الطبخ عملية تحويل المادة الخام إلى منتج ثقافي يعكس تنظيم الوقت الاجتماعي ومكانة المضيف، حيث يرمز (الشواء) إلى الوفرة، فاللحم في حالة الندرة يطبخ دائماً مرفوقاً بإضافة تضمن الشبع غير أن تحويل اللحم للشواء مباشرة يدل على وفرته دون الحاجة لمرافقته بطعام آخر ، بينما يشير (القدير المعجل) إلى سرعة المبادرة في الطبخ، فالقدير المعجل هو اللحم المطبوخ بسرعة واللحم السريع الإستهلاك على الجمر أو في القدر غالباً هو أندر قطع اللحم

المتواجد في الطريدة ويقدم عادة لفئة خاصة في المجتمع وتقديمه للعامة يجعل فعل الطهو أداة للتعبير عن السخاء المبالغ، وتصبح الوليمة فضاءً جامعاً يعيد إنتاج قيم القبيلة ويؤكد هويتها المشتركة عبر هذا التنظيم الدقيق لإعداد الطعام. وفي نفس المعلقة صور لنا الشاعر مشهد عقر الناقة في يوم دارة جلجل، كوسيلة للتقرب منهن:

أَلَا رَبُّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٌ *** وَلَا سَيِّمًا يَوْمٌ بِدَارَةِ جُلْجُلٍ
وَيَوْمٌ عَقَرْتُ لِلْعَذَارَى مَطِيَّتِي *** فَيَا عَجَبًا مِنْ كُورِهَا الْمُتَحَمِّلِ
فَظَلَّ الْعَذَارَى يَزْتَمِنُ بِلَحْمِهَا *** وَشَحِمَ كَهْدَابِ الدِّمَقْسِ الْمُفْتَلِ²⁹

تمثل هذه الأبيات نموذجاً لتحويل الفعل الاقتصادي إلى ممارسة رمزية، حيث يعمد امرؤ القيس إلى العقر الاختياري لـ (مطيته) التي تعد رأس ماله المادي لصناعة حظوة اجتماعية لدى العذارى. النسوة المحيطات به. ، ويكشف هذا السلوك من منظور سوسيو-أنثروبولوجي عن رغبة العربي في تبديد ممتلكاته الثمينة مقابل الحصول على رأس مال رمزي يتمثل في صيت الكرم والفروسية. فارتقاء العذارى بلحمها وشحمها يجسد تحول الطعام من مادة استهلاكية إلى وسيلة لبناء الروابط الودية، مما يؤكد أن المبالغة في العطاء هي الأداة التي يصيغ بها الفرد مكانته المرموقة داخل النسق الثقافي للقبيلة.

في نموذج شعري لشاعر آخر يجسد الارتباط الوثيق بين الترحال وجمع الغداء، حيث يصور عنزة بن شداد مشهد الرحيل المفاجئ لقبيلة محبوبته سعيًا وراء الموارد:

إِنْ كُنْتُ أَزْمَعْتُ الْفِرَاقَ فَإِنَّمَا *** زُمْتُ رَكَابَكُمْ بِلِيلٍ مُظْلَمٍ
مَا رَاعَنِي إِلَّا حَمُولَةُ أَهْلِهَا *** وَسَطَ الدِّيارِ تَسْفُ حَبَّ الْخِمَمِ
فِيهَا اثْنَتَانِ وَأَرْبَعُونَ حَلَوَةً *** سَوْدًا كَخَافِيَةِ الْغُرَابِ الْأَسْحَمِ³⁰

تؤكد هذه الأبيات أن الترحال بحثاً عن القوت والأعلاف كان يمثل القانون الذي يحكم حركة المجتمع الجاهلي، حيث يخضع الاستقرار لضرورات البقاء. ويتبدى لنا أن تأمين الغذاء للماشية يتصدر سلّم الأولويات، حتى وإن أدى ذلك إلى تمزيق أواصر المحبة بين الأفراد. إن مشهد النوق وهي «تَسْفُ حَبَّ الْخِمَمِ»³¹ يعكس وعياً دقيقاً بالبيئة، ويحول الارتحال لطقس اجتماعي يفرض نفسه على الجميع، مشكلاً جزءاً من الهوية الجماعية التي ترى في حماية النوق الحلوب ضماناً للاستمرار وحفظاً لكرامة الجماعة في الفضاء الصحراوي القاسي.

ويبرز في معلقة عمرو بن كلثوم وجه آخر لهذا الطقس، حيث ترتبط الخمرة بالفعل الجماعي وسلطة القبيلة، في استهلال يعلن فيه الشاعر عن حضور الذات الجماعية:

أَلَا هَيَّيْ بِصَحْنِكَ فَاصْبِحِينَا *** وَلَا تُبْقِي خُمُورَ الْأَنْدَرِينَا
مُشْعَشَعَةً كَأَنَّ الْخُصَّ فِيهَا *** إِذَا مَا الْمَاءُ خَالَطَهَا سَخِينَا³²

يعكس مطلع المعلقة أنثروبولوجيا المفارقة، حيث تتحول الدعوة للشرب صباحاً باستخدام «الصحن» الكبير إلى استعراض للقوة الاقتصادية والسيادية للقبيلة. وتكشف المطالبة بخمور (الأندرينا) تحديداً عن ذائقة طبقية تترفع عن خلط الخمر بالماء لتكثيرها، فالسادة لا يحتاجون لاقتصاد الكمية، بل يستهلكون أجود الأنواع بصورتها الخام تعبيراً عن البذخ والمكانة. وبذلك يغدو الشرب طقساً اجتماعياً يهيئ الأفراد لاستحضار الأجداد، ويرسخ صورة القبيلة بوصفها كياناً

يملك ترف الاستهلاك وسلطة العطاء، مما يجعل من الخمرة أداة لإنتاج النشوة الجماعية التي تمهد للفخر بالأنساب وتكريس الوجاهة القبلية.

كما تظهر الجغرافيا في شعر عمرو بن كلثوم كفضاء مفتوح لممارسة الطقوس السيادية التي تتجاوز حدود القبيلة لتشمل مراكز الحضارة:

وَكَأْسٍ قَدْ شَرِبْتُ بِبَعْلَبَكِ *** وَأُخْرَى فِي دِمَشْقٍ وَقَاصِرِينَا³³

يكشف هذا البيت عن الاستمرارية الثقافية لطقوس الشرب، فهي ممارسة لا ترتبط بمكان محدد، بل تظهر كنمط معيشي. إن التنقل بين هذه المدن (بعلبك، دمشق، قاصرين)³⁴ يبرز كيف تحول المشروب إلى أداة للتعبير عن الوجاهة والانتماء لطبقة اجتماعية رفيعة. وبذلك يصبح احتساء الخمر في هذه الأماكن المتباعدة تأكيداً على انفتاح العربي وقدرته على فرض حضوره الرمزي أينما حل، مما يرسخ صورة الشخصية القيادية التي تجمع بين ترف الاستهلاك والقدرة على التكيف مع مختلف البيئات.

وإذا كان طقس الشرب عند عنزة بن شداد وعمرو بن كلثوم يعكس السيادة والبذخ، فإنه عند طرفة بن العبد يكشف عن الوجه الرقابي للجماعة، حيث يتحول الاستهلاك المفرط إلى أداة للعزل الاجتماعي يهدد الاستقرار القبلي:

وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الْخُمُورَ وَلَدَّتِي *** وَيَعْيِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُتَلَدِّي

إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَشِيرَةُ كُلُّهَا *** وَأُفْرِدْتُ إِفْرَادَ الْبَعِيرِ الْمُعَبَّدِ³⁵

تبرز هذه الأبيات أن الممارسات الغذائية في الجاهلية كانت محكومة باقتصاد أخلاقي يوازن بين حرية الفرد ومصصلحة القبيلة. فبالرغم من كون الكرم قيمة عليا، إلا أن تجاوز حدود المنطق في تبديد الموارد يؤدي إلى تفعيل طقس النفي. إن تشبيه الشاعر لنفسه بـ (البعير المعبد) يوضح أن الخروج عن النسق الاستهلاكي المتزن يُسقط عن الفرد حماية قبيلته. وبذلك تظهر هذه الطقوس كأداة لضبط الهوية، حيث لا يُقبل من الفرد أن يجعل من لذاته الخاصة سبباً في إضعاف الرأسمال المادي للجماعة، مما يرسخ دور الطعام والشراب كمعيار للالتزام بالنظام الاجتماعي.

وعلى نقيض الفكرة التي رأيناها عند امرئ القيس، يقدم طرفة بن العبد مشهداً يكشف عن التراتبية الاجتماعية الصارمة من خلال نوعية الطعام المقدم، حيث تغدو ممارسة الإطعام مرآة عاكسة للفوارق الطبقيّة داخل القبيلة:

فَمَرَّتْ كَهَاءُ ذَاتٍ خَيْفٍ جُلَالَةٍ *** عَقِيلَةٌ شَبِخَ كَالْوَيْلِ يَلْنَدِ

وَقَالَ أَلَا مَاذَا تَرَوْنَ بِشَارِبٍ *** شَدِيدٍ عَلَيْنَا بَغْيُهُ مُتَعَمِّدِ

فَطَلَّ الْإِمَاءُ يَمْتَلِلْنَ حُوَارَهَا *** يُسْعَى عَلَيْنَا بِالسَّدِيفِ الْمُسْرَهْدِ³⁶

يشير هذا المقطع إلى طقس توزيع الطعام القائم على نسق طبقي صارم، فالتمييز في النوعية بين (السديف المسرهد) الذي يقدم لسادة القوم، وبين (الحوَار) الذي تُرك للخدم، يرسخ الهيكل الاجتماعي للجماعة. إن الطعام في هذا السياق تجاوز مرحلة المادة البيولوجية لسد الجوع حين أصبح أداة رمزية تعيد إنتاج التراتبية داخل القبيلة، فبينما يضمن الطقس ألا يظل أحد جائعاً، فإنه يؤكد في الوقت ذاته على المسافات الاجتماعية بين الأفراد من خلال جودة الطعام الموزعة. وبذلك تعكس ممارسات الإطعام في هذا النص كيف يتم توظيف القيمة الغذائية لتعزيز المكانة وحفظ التوازن الطبقي داخل النسق الجاهلي.

وتتجلى في شعر لبيد بن ربيعة تلك العلاقة العضوية التي تربط الإنسان ببيئته، إذ لم تكن الطبيعة في وعيه مجرد فضاء صامت، بل كانت المورد الحيوي الأول الذي يصيغ طقوس الغذاء ويرسم مسارات البقاء:

فَعَلَا فُرُوعُ الْأَيْهَقَانِ وَأَطْفَلَتْ *** بِالْجَهْلَتَيْنِ ظِبَائُهَا وَنَعَامُهَا³⁷

يجسد هذا البيت أنثروبولوجيا المكان عبر ربط ازدهار الغطاء النباتي بتوافر الصيد، مما يكشف عن وعي الإنسان الجاهلي بأهمية دورات الطبيعة في تأمين استقراره الغذائي. ولا يمثل حضور الطباء والنعام مشهداً جمالياً فحسب، بل يشير إلى اقتصاد الصيد كرافد أساسي للمائدة الجاهلية بجانب الرعي. ومن منظور ثقافي، يتحول تتبع هذه المواسم إلى طقس معرفي يحدد حركة الجماعة، حيث يغدو الغذاء المستمد من الأرض رمزاً للخصوبة وتجسيداً للتناغم بين نمط العيش وتضاريس البيئة.

ويكتمل مشهد تأمين الغذاء بتسليط الضوء على تطويع الكائنات المساندة في عملية الصيد، حيث يصور لبيد بن ربيعة رحلة صيد البقر الوحشي مبرزاً الدور المحوري للكلاب المدربة في حسم المعركة وتوفير اللحم:

فَتَقَصَّدَتْ مِنْهَا كَسَابٌ فَضُرِّجَتْ *** بِدَمٍ وَغُودَرَ فِي الْمَكْرِ سُخَامُهَا³⁸

تتجلى في هذا البيت أنثروبولوجيا الشراكة بين الإنسان والحيوان، حيث يرتقي الكلب لمرتبة الشريك الرمزي، ويظهر ذلك جلياً في منح الكلاب أسماء خاصة (كسباب وسخام). إن هذا التمييز يعكس تقديراً اجتماعياً للدور الحيوي الذي تؤديه هذه الكائنات في جلب القوت، ويبرز مهارة العربي في تنويع مصادره وتطويع كائنات مساندة لضمان دوام العيش. وبذلك يتحول الصيد بالكلاب إلى طقس تعاوني يتجاوز الجانب الآلي ليصبح جزءاً من الهوية المعيشية للجماعة التي استثمرت وعيها البيئي في تسخير الطبيعة وكائناتها لتأمين سبل الحياة واستقرارها.

ويتمثل ملمح التضامن الجماعي في معلقة لبيد بن ربيعة بتصوير ممارسة الإطعام كفعل شمولي يتجاوز إشباع الحاجة البيولوجية إلى ترسيخ طقوس التكافل القبلي وإغاثة الملهوف:

أَدْعُو مِنْ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْفِلٍ *** بَذَلَتْ لِحَيْرَانِ الْجَمِيعِ لِحَامُهَا

فَالضَيْفُ وَالْجَارُ الْجَنِيبُ كَأَنَّمَا *** هَبَطَا تَبَالَةً مُحْضَبًا أَهْضَامُهَا³⁹

تظهر في هذه الأبيات أنثروبولوجيا التكافل، حيث تغدو دعوة الضيوف و"الجار الجنب" وسيلة لتمتين الروابط وإرساء عادات الكرم. إن تشبيه حال الأضياف بخصوبة منطقة «تباله» يعكس الأثر النفسي لممارسة الإطعام، التي تندرج ضمن "الاقتصاد الأخلاقي"، إذ يتحول الطعام هنا إلى أداة لبناء "رأس مال رمزي" يقوم على السمعة والاعتراف بالمكانة. وبذلك تعكس المأدبة كيف يتم توظيف الغذاء لصناعة مجتمع متلاحم، يحول وفرة الجود إلى درع يحمي الجماعة.

نخلص مما سبق إلى أن الطعام في المعلقات يمثل نظاماً أنثروبولوجياً متكاملاً يتجاوز الوظيفة البيولوجية ليصبح لغةً رمزيةً لصياغة الهوية والمكانة. فقد تحولت دورة الغذاء من طقوس الجمع والطبخ إلى بروتوكولات التوزيع والاستهلاك، لتشكل اقتصاداً أخلاقياً يوازن بين السيادة الفردية والتكافل الجماعي. وبذلك، غدت المأدبة فضاءً لإنتاج الرأس مال الرمزي وترسيخ المكانة الاجتماعية، مما جعل من الثقافة الغذائية ركيزة أساسية في بنية المجتمع الجاهلي وضابطاً لنظامه السيادي.

6. خاتمة:

تأسيساً على ما تقدم يمكننا استخلاص النتائج التالية:

— يرتبط مفهوم الأدب في أصله اللغوي بالدعوة إلى المأدبة، التي مثلت فضاءً اجتماعياً لتهديب السلوك وترسيخ الروابط الجماعية.

— إن انتقال الطعام من مادة للاستهلاك إلى أداة لبناء المكانة الاجتماعية، وهو ما يمنح صاحب المأدبة رأسمالاً رمزياً.

— تخضع الممارسات الغذائية لرقابة اجتماعية توازن بين مصلحة الفرد والجماعة.

— تعبّر جودة الطّعام عن التفاوت الطبقي، حيث تستخدم أنواع اللحوم وطريقة توزيع الحصص كوسيلة لإظهار المكانة الاجتماعية وتأكيد الفوارق بين الأفراد.

— يتحوّل الكرم من خصلة إنسانية إلى درع اجتماعي وتكافلي يضمن حماية الجماعة ويصون هويتها من الفناء.

وختاماً يمكن القول إن الملاحظات أتاحَت فهمًا أنثروبولوجياً عميقاً للطّعام بوصفه مرآة تعكس التوازن بين الضرورة الحياتية والبعد الرمزي الثقافي. فمن خلال الربط بين مهارة الصّيد، وطرق توزيع الطّعام حسب المكانة الاجتماعية، نجح الإنسان الجاهلي في تحويل الطعام من مجرد حاجة جسدية للبقاء إلى طقس أنثروبولوجي يصيغ ملامح الهوية. وبذلك يغدو أدب المأدبة مصدراً أساسياً لرصد ملامح المجتمع العربي، حيث أن المائدة المعدة للأكل أصبحت نظاماً اجتماعياً يسهم في تعزيز هبة الفرد وضمان تماسك المجتمع.

7- الهوامش:

- ¹ عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان _ الأنثروبولوجيا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د.ط، دمشق، 2004م، ص 13.
- ² مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، القاهرة، 1983م، ص 24.
- ³ ينظر: فاروق مصطفى إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1980م، ص 14.
- ⁴ المرجع نفسه، ص 15.
- ⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص 11.
- ⁶ أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، د.ط، بيروت، دت، ص 21.
- ⁷ ينظر: محمد حمام، قراءة أنثروبولوجية للنص الأدبي وتحليلاته على التناسخ المحلي في الرواية المصرية، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 07، العدد 01، 2021م، ص 08.
- ⁸ مها محمد فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللغوية، دار المعرفة الجامعية، د.ط، جمهورية مصر العربية، 2011، ص 156.
- ⁹ ينظر: أحمد بوغفالة، التماثل بين اللغة والأنثروبولوجيا عند كلود ليفي شتراوس، مجلة الدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 09، العدد 02، فيفري 2020م، ص 136.
- ¹⁰ لبنى بوخناف، تحليلات الأنثروبولوجيا في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة 08 ماي 1945 قالمة، 2020-2021م، ص 39.
- ¹¹ ينظر: المرجع نفسه، ص 50.

- ¹² ينظر: علي محمد علي آل شايح عسيري، التحليل الوظيفي للشخصية الروائية وفق منهج فلاديمير بروب. رواية "قلب الليل" للنجيب محفوظ أنموذجاً، مجلة حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، المملكة العربية السعودية، مج 08، العدد 33، ص 1103.
- ¹³ ينظر: مريم عزي، الإنفتاح المنهجي في قراءة الشعر الجاهلي _ تجرّتي عبد المالك مرتاض وأدونيس أنموذجاً، مجلة التعليم، المجلد 4، العدد 9، جانفي 2017م، ص 191.
- ¹⁴ المرجع نفسه، ص 193.
- ¹⁵ م. د ياس خضر عباس العباسي، إثنوغرافيا الطعام بحث في الأنثروبولوجيا الثقافية، مجلة العلوم النفسية والتربوية، العدد 102، ص 366.
- ¹⁶ ينظر: كارول م. كونيها، أنثروبولوجيا الطعام والجسد (النوع، والمعنى، والقوة)، ترجمة: سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة، سنة 2013، ص 19.
- ¹⁷ توفيق الحسني عبده، الطعام، الثقافة، السكان (دراسة في أنثروبولوجيا الطعام) مع أمثلة من أفريقيا، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، دط، دت، ص 3.
- ¹⁸ المرجع نفسه، ص 5.
- ¹⁹ محمد زيان، الطعام والرباط الاجتماعي في مجتمع محلي متوسطي، دراسة أنثروبولوجية _ شلف _ الجزائر، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 12، العدد 1، سنة 2019، ص 367.
- ²⁰ جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار صادر، لبنان، د ط، د ت، مج 1، مادة (أدب)، ص 206.
- ²¹ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد بن الغفور العطار، دار العلم للملايين، ط 4، بيروت لبنان، كانون الثاني 1410هـ/يناير 1990م، مج، ص 86.
- ²² ديوان طرفة بن العبد، شرحه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، ط 2، بيروت لبنان، سنة 1423هـ/2002م، ص 43.
- ²³ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي _ العصر الجاهلي، دار المعارف، ط 11، القاهرة، دت، ص 18_19.
- ²⁴ سميحة بوحوص، الشعر الجاهلي في عيون المستشرقين _ ملامح الذهنية في الكتابات الاستشراقية عند كارل بروكلمان، مجلة التعليم، المجلد 15، عدد خاص 2025م، ص 22.
- ²⁵ الزوزني، شرح المعلقات السبع، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، بيروت لبنان، 1425هـ _ 2004م، ص 49.
- ²⁶ المصدر نفسه، ص 56.
- ²⁷ المصدر نفسه، ص 57.
- ²⁸ المصدر نفسه، ص 58.
- ²⁹ المصدر نفسه، ص 23.
- ³⁰ المصدر نفسه، ص 203.
- ³¹ نوع رديء من العلف وهي إشارة بأن الجيد من علف الحيوانات قد نفذ ويجب البحث عن موطن آخر للاستقرار فيه .
- ³² الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص 173.
- ³³ المصدر نفسه، ص 174.

- 34 بعلبك : مدينة بلبنان . قاصرين : موضع ببلاد الشام فيه موضع يسمى " الأندرين " وكان ينتج فيه أجود الخمر .
- 35 الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص 91.
- 36 المصدر نفسه، ص 103.
- 37 المصدر نفسه، ص 135.
- 38 المصدر نفسه، ص 156.
- 39 المصدر نفسه، ص 163.

8. قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد بوغفالة، التماثل بين اللغة والأنثروبولوجيا عند كلود ليفي شتراوس، مجلة الدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 09، العدد 02، فيفري 2020م، ص: 136.
- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، د.ط، بيروت، دت، ص: 21 .
- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد بن الغفور العطار، دار العلم للملايين، ط4، بيروت لبنان، كانون الثاني 1410هـ/يناير 1990م، ص: 86.
- توفيق الحسني عبده، الطعام، الثقافة، السكان(دراسة في أنثروبولوجيا الطعام) مع أمثلة من أفريقيا، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، دط، دت، ص: 3.
- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، د ط، لبنان، د ت، مج 1، مادة (أدب)، ص: 206.
- التّوزني، شرح المعلقات السبع، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت لبنان، 1425هـ _ 2004م، ص: 49_174.
- سميحة بوحوص، الشعر الجاهلي في عيون المستشرقين _ ملامح الذهنية في الكتابات الاستشراقية عند كارل بروكلمان، مجلة التعليميّة، المجلد 15، عدد خاص 2025م، ص: 22
- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي _ العصر الجاهلي، دار المعارف، ط11، القاهرة _ مصر، دت، ص: 18_19.
- طرفة بن العبد، الديوان، شرحه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، ط 2، بيروت لبنان، 2002م، ص: 43.
- علي محمد علي آل شايح عسيري، التحليل الوظيفي للشخصية الروائية وفق منهج فلاديمير بروب - رواية " قلب الليل " لنجيب محفوظ أنموذجا، مجلة حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، المملكة العربية السعودية، المجلد 08، العدد 33، ص: 1103 .
- عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان _ الأنثروبولوجيا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د.ط، دمشق، 2004م، ص: 13.
- فاروق مصطفى إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1980م، ص: 11_15.

- كارول م. كونيها، أنثروبولوجيا الطعام والجسد (التنوع، والمعنى، والقوة)، ترجمة: سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، سنة 2013م، ص: 19.
- لبنى بوخناف، تحليلات الأنثروبولوجيا في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة 08 ماي 1945 قالمة، 2020-2021م، ص: 39 .
- محمد حمام، قراءة أنثروبولوجية للنص الأدبي وتحليلاته على التناص المحلي في الرواية المصرية، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 07، العدد 01، 2021م، ص: 08
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، القاهرة، 1983م، ص: 24.
- محمد زيان، الطعام والرباط الاجتماعي في مجتمع محلي متوسطي، دراسة أنثروبولوجية، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 12، العدد 1، سنة 2019م، ص: 367.
- م. د ياس خضر عباس العباسي، إثنوغرافيا الطعام بحث في الأنثروبولوجيا الثقافية، مجلة العلوم النفسية والتربوية، العدد 102، ص: 366.
- مريم عزى، الإنفتاح المنهجي في قراءة الشعر الجاهلي _ تجرّتي عبد المالك مرتاض وأدونيس أنمودجا، مجلة التّعليم، المجلد 4، العدد 9، جانفي 2017م، ص: 191_193.
- مها محمد فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللغوية، دار المعرفة الجامعية، د.ط، جمهورية مصر العربية، 2011م، ص: 156.