



**Manifestations of Adornment and Attire in Al-Muwashsha by Al-Washsha'
Abu al-Tayyib Muhammad ibn Ishaq al-Washsha' (d. 325 AH / 937 AD) – A Cultural Reading**

Atheer Abdul-Zahra Abdul-Ali¹

¹. Ministry of Education, General Directorate of Education in Dhi Qar, Dhi Qar, Iraq.

ARTICLE INFO

*Received: 25 June 2026
Accepted: 13 August 2026
Published: 20 September 2026*

*Doi :
<https://doi.org/10.59750/jbrhs.2026.51.1.208>*

*Corresponding author E-mail:
abohaidar81@gmail.com

Keywords: Attire, Adornment, Cultural Reading, Social Classes, Abbasid Era, Symbolic Capital

ABSTRACT

Objectives: This research aims to provide a cultural reading of adornment and attire in Al-Washsha's Al-Muwashsha (d. 325 AH), moving beyond stereotypical reception and rhetorical interpretation to uncover the paradigms of identity and class distinction.

Methodology: The study adopts a cultural approach based on deconstructing behavioral and aesthetic signs. It employs Pierre Bourdieu's concepts of "symbolic capital" and Michel Foucault's "biopower and discursive formation" as procedural frameworks to deconstruct the discourse and elicit what is left unsaid.

Results: The research concludes that adornment and attire constitute an active "discursive system" through which the Abbasid elite exercised social control and class distinction.

Conclusions: The research proves that these manifestations served as a tool for cultural hegemony, through which social taste and behavior were reproduced. Furthermore, these manifestations transcended their utilitarian function to express social identity.

مَظَاهِرُ الزَّيْنَةِ وَالثِّيَابِ فِي كِتَابِ المَوْشَى لِلوَشَاءِ أبو الطَّيِّبِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقِ الوَشَاءِ (ت: 325هـ/ 937م) – قراءة ثقافية

أثير عبد الزهرة عبد علي¹

¹ وزارة التربية، المديرية العامة لتربية ذي قار، ذي قار، العراق

معلومات البحث	المستخلص
تاريخ الاستلام: 25 حزيران 2026	الأهداف: تتوخى هذه الدراسة تقديم قراءة ثقافية لمظاهر الزينة والثياب عبر تحليل آليات انتاجها، والكشف عن المحددات التي جعلت منها و سيطراً ثقافياً للهوية والطبقة الاجتماعية. وتتطلق الدراسة من فرضية مفادها ان مظاهر الثياب والزينة التي وثقها الوشاء في مدونته «الموشى» لا يمكن حدها بالوظيفة الجمالية فحسب، بل يُنظر لها من زاوية الاثر الثقافي الذي يتمثل في اعادة إنتاج المعنى، وترسيم حدود العلاقات الاجتماعية في العصر العباسي. المنهجية: تتبنى الدراسة مقارنة نقدية – ثقافية تقوم على تفكيك أنظمة العلامات الدالة في مظاهر الزينة والثياب التي جسدها الخطاب السردى في مدونة الوشاء. وقد استندت الدراسة – في مقاربتها- الى طروحات «بيير بورديو» في «رأس المال الرمزي» ومفاهيم ميشال فوكو في طروحات «التشكيل الخطابى» النتائج: ● جسدت مظاهر الزينة والثياب منظومة القيم في العصر العباسي وعبرت عن الهوية الثقافية الاجتماعية للمجتمع لذلك العصر . ● تمثل مظاهر الزينة والثياب نظاماً ثقافياً كلياً، وهذا النظام يكشف – بلا موارد – عن امزجة الجمعات وطباعهم النفسية والسلوكية. ● استحدثت في العصر العباسي عادات ثقافية لم تكن معروفة او سائدة في العصور السابقة. وهذه العادات أوجدها التطور الحضاري الذي اثر بشكل مباشر على سلوك الافراد والجماعات التي واكبت التطور او الانقلاب الحضاري . الاستنتاجات: أثبتت الدراسة عبر مقاربتها أن مظاهر الزينة والثياب ادوات للهيمنة الثقافية وبها يتجسد الذوق والسلوك الاجتماعي.
تاريخ القبول: 13 آب 2026	
تاريخ النشر: 20 أيلول 2026	
Doi : https://doi.org/10.59750/jbrhs.2026.51.1.208	
البريد الإلكتروني للباحث المرسل: abohaidar81@gmail.com	
الكلمات المفتاحية: الثياب، الزينة، قراءة ثقافية، الطبقات الاجتماعية، العصر العباسي، رأس المال الرمزي	

1. المقدمة

أدى انفتاح المناهج النقدية على الحياة الاجتماعية الى الكشف عن بنية المجتمع وهويته و انساقه الثقافية. وهذه الأنساق تمثل منظومة القيم ورموزها التي تشكلت عبر التجارب والتفاعلات الاجتماعية المستمرة. فقد أظهرت الدراسات الثقافية أن القيم التي تخزنها البنى الاجتماعية تتبدل ويعاد إنتاجها بفعل التحول الحضاري والثقافة وسلطة الخطاب (بغورة، الزواوي، 2005م، ص188). وقد كشفت هذه الأبعاد عبر معطيات «رأس المال والعنف الرمزي» اللذين فسرا طبيعة الهيمنة واليات إنتاجها في المجتمع (بورديو، 2007م، ص45). وهذا ما يمكن معاينته ورصده - بشكل صريح - في العصر العباسي فقد شهد هذا العصر تحولات ثقافية عميقة، تمثلت في أنماط السلوك والقيم التي تبنتها طبقة «الظرفاء والمهذبين»، وهم كتلة اجتماعية ظهرت في خلافة المهدي العباسي (158 هـ) وكان لها اثر مبرز في الحياة الاجتماعية . وقد استمر تأثير هذه الطبقة حتى أواخر القرن الرابع الهجري (المنجد، صلاح الدين، 1960م، ص16). وعرفت هذه الطبقة بطابعها وسلوكها الخاص المتمثل برقي الذوق، والنظافة، واللباقة، وغيرها من الأمور الاجتماعية التي رصدها الوشاء، اذ نجح هذا الكاتب في توثيق تفاصيل حياتهم اليومية وطباعهم وعاداتهم الاجتماعية والتي اثبت فيها تفوق هذه الطبقة الرفيعة وتمكنها من «رأس المال الرمزي والثقافي». وإن ملامح هذه الطبقة ما كان لها ان تتكشف بشكل واضح لولا جهود الوشاء، إذ ترجم في مدونته تفاصيلاً دقيقة عن سلوكهم الاجتماعي وحياتهم المعيشة بطريقة تجاوزت - الى حد كبير - التوثيق الإخباري اذ كانت مدونته مرآة كاشفة للرسوم السلطانية وآداب التعامل في دار الخلافة العباسية. واللافت في هذا الكتاب أن مؤلفه لم يكن من عليّة القوم او من النخب التي خبرت حياة البلاط ، فقد كان الوشاء منحدرًا من اصول متواضعة او طبقة اجتماعية مهمشة؛ بيد أن عمله في قصور الخلفاء والأمراء « بصفة معلّم » أتاح له معرفة هذه الطبقة المرموقة والإحاطة بتفاصيل حياتها اليومية، وقد منحه الاقتراب من هذه الطبقة اطلاعاً واسعاً على عاداتها وأساليب معاشها فدون مشاهداته التي عبر فيها عن ممارسة عملية يمكن وصفها بـ«آلية الملاحظة بالمشاركة والاختلاط».

● **مصادر البيانات:** اعتمد البحث كتاب «الموشى» بوصفه المدونة المركزية للدراسة ، اضافة الى مصادر اخرى تمثلت في الدراسات النقدية الحديثة وكتب التراث.

● **مجتمع الدراسة والعينة :** حدد نطاق الدراسة في « مظاهر الزينة والثياب» الواردة في مدونة «الموشى»، وقد اختيرت هذه المظاهر بوصفها نقطة ارتكاز علامانية تربط الجسد بالبنى الاجتماعية، وتجسد معايير الذوق والتمايز الطبقي.

حدود الدراسة:

- الحدود الموضوعية: التركيز على مظاهر الزينة والثياب بوصفها أنظمة علامانية.
- الحدود الزمانية: العصر العباسي (من اوائل خلافة المهدي الى نهاية القرن الرابع الهجري).
- الحدود المكانية: فضاء دار الخلافة العباسية ومجالس الظرفاء والمهذبين.

2. النتائج والمناقشة

1.2. مظاهر الزينة والثياب بوصفها فضاءً لممارسة السلطة والتمايز الطبقي:

إن العناية بمظاهر الزينة والثياب لم تكن - باي شكل من الاشكال - عملية عفوية، لأنها جرت على ضوابط حرص عليها الظرفاء والمهذبون الذين عملوا على ارساء هذه المظاهر وتعميمها في المجتمع العباسي اذ جاء في كلام احد الظرفاء الناصحين لابي منصور الثعالبي بعد ان قال له : أنا إنسان سوقي لا أحسن مؤاكلة الملوك. فقال الناصح : « يا أبا منصور، ليكن طرف كمك نظيفاً وأظافرك مقلمة، وصغر اللقمة ولا تدسم الخل والملح، وكل ما شئت » (الثعالبي، 1999، ص93). ويُفهم من هذا النص أن طبقة الظرف كانت تمارس ضبطاً قيمياً لتأسيس «معياري حضاري» يُعلي من شأن الاساليب والممارسات الحضارية. ولم يقتصر هذا الضبط على هيئة الجسد والثياب فحسب، بل امتد الى تفاصيل سلوكية كثيرة ومنها طريقة التعاطي من العطور التي فقد تحولت على يد هؤلاء الظرفاء إلى شفرات ثقافية ترسيم حدود الطبقة و الجندر وغير ذلك من الامور الاجتماعية ، اذ جعل الظرف للعطور والطيب نظاماً محكماً وحدود جنديرية او ما يتصل بالهوية فهناك عطور تخص النساء واخرى لا يستعملها سوى الغلمان والصغار وثالثة مشتركة وهذا الامر ادرى - بلا شك - الى ترسيخ الهوية الكلية للرجال والنساء والاطفال؛ اذ حظرت التقاليد النخبوية على الرجال استعمال «ماء الخلق» لأنه - بحسب معاييرهم النخبوية - عطر خاص بالنساء، وكذلك طيب «الغالية» المرتبط عرفاً بالفتيان والإماء (الوشاء، 1953، ص162). وقبال ذلك، اختصت الطريفيات بعطور « الصندل، القرنفل، المعجونة، الزعفران، الخلق، ماء الكافور، ودهون البنفسج والزنبق » (الوشاء، 1953، ص163). ويظهر لنا الاختبار او الفحص التحليلي لهذه الاختيارات عن استراتيجيات نخبوية اريد لها ترسيخ قيم الفحولة وإعادة النظر في التراتبية الرمزية ؛ إذ أبحاث الأعراف النخبوية للمرأة استعارة عطور الرجال لكونها تمنح الانثى قيمة مضافة، بينما حرمت على الرجال استعمال عطور النساء لما في ذلك من خدش للذكورة. وفي السياق نفسه جنح الظرفاء إلى أدلجة السلوك الجمعي عبر «ديناميكية» يطغى عليها التنافس والتباهي فقد جعلوا من المجالس إلى مساح عامة للاستعراض واطهار التفوق الجمالي. وربما جعلوا من المجالس صورة حية تنطق بتفاصيلهم الخاصة اذ ابتكروا اشياء جديدة من ابرزها التنسيق والموائمة بين الثياب وتفاصيل المجلس الذي يضمهم في عملية «تبيين مزدوجة» عمدوا فيها الى الامعان في التفرد عبر دمج فضاء المكان بفضاء الجسد. وبلغ التألق في الملبس حداً صاروا يحاكون به تفاصيل الطبيعة في مظهرهم الخارجي، فيرتدون الأزياء الموردة في موسم الورد، بينما تُفرش المجالس بالنوار ليعبق الفضاء بأريجها (الإبشهي، د.ت، 2/ص428). وذا التوجه يشي بدمج الجسد بالطبيعة المُخلقة لإنتاج اشكال ومشاهد بصرية محكومة بضوابط الطبقة الاجتماعية.

2.2. الزينة بوصفها «نصاً ثقافياً» تواصلياً

تُعدّ مظاهر الزينة من الوسائط التواصلية الفاعلة ويتجلى ذلك في العلامات والاشارات والالوان التي تتشكل منها مظاهر الزينة فضلاً عن الخطوط والنقوش التي يضمناها الانسان رسائله الخاصة ومن ذلك نقوش الحناء والطرز الخطية، اذ جعل الظرفاء والمهذبون من هذه المادة نصوصاً حيوية تجسّد المشاعر والافكار والنوازع النفسية الاخرى. ونجد ذلك في الخطوط المنقوشة على الأجساد، وفصوص الأختام، وأطراف الثياب (الوشاء، 1953، ص165). وهذه النقوش ضمنها الظرفاء رسائل ارادوا من

خلالها ترجمه افكارهم ورغباتهم ومشاعرهم الوجدانية، ومن ذلك قول العباس بن الأحنف الذي نقشه احد الظرفاء على موضع من قميصه:

تَعْتَلُّ بِالشُّغْلِ عَنَّا مَا تُكَاتِبُنَا ... وَالشُّغْلُ لِلْقَلْبِ لَيْسَ الشُّغْلُ لِلْبَدَنِ (العباس بن الأحنف، 1978، ص309)

وفي هذا الوشي المطرز تجاوز الظريف مظاهر الزينة ووظيفتها الجمالية الصرفة، ليجعل مع المادة التي دُمِعَ عليها رسالته أداة للتواصل فتحول وشاح القميص إلى مساحة للبحوث التلغرافي المكثف. وفي نقش آخر يتجلى قول الشاعر:

أَقْلُ النَّاسِ بِالدُّنْيَا سُوراً ... مُحِبٌّ قَدْ نَأَى عَنْهُ حَبِيبُ (العباس بن الأحنف، 1978، ص58)

ونلمس في هذا النقش مفارقةً حادة تتجلى في المزوجة القسرية بين مشاعر الحزن التي يختزنها البيت الشعري وبهارج الزينة التي وُشي عليها؛ وهو ما يكشف عن اشتغال الأنساق، إذ يضمّر هذا الطراز تعارضاً بين دلالة ظاهرة وأخرى خفية أو مضمرة، محققاً بذلك مفارقةً واضحة تتراوح بين جمال المادة الساكن والمشاعر المتحركة التي يفيض بها البيت الشعري. وفي سياق متصل تتبدى هذه المضامين في الكتابات التي نقشها الظرف على فصوص الخواتم؛ إذ كانت تؤدي وظائف ذات ابعاد دينية نجد ذلك النقش الآتي:

«أَتْرُكَانِي وَالْمَعَاصِي... وَعَلَى اللَّهِ خَلَّاصِي» (الوشاء، 1953، ص213)

وهذا النقش أدى وظيفة إعلانية ووجدانية في آنٍ واحد؛ إذ جمع بين الإصرار على المعصية ورفض النُصح، وأظهر في الوقت ذاته الثقة المطلقة بالرحمة الإلهية. وهذه المفارقة تبرز الذات الشاعرة متأرجحةً بين ارتكاب الذنب ورجاء الخلاص، وهو ما يُحيل - صراحةً - إلى النزعة الصوفية التي كانت سائدة في العصر العباسي؛ فالشاعر يعلن في هذا البيت عن ذاته المتمردة، ثم يُظهر - بعد ذلك - ذوبان هذه الذات في رحاب التجلي الإلهي. ومن هذا المنطلق، يمكن النظر إلى النصوص المقيدة أو المكتوب على مظاهر الزينة من زاوية أخرى تتجاوز تفاصيل التوثيق الجمالي أو التدوين العابر لمظاهر الحياة العباسية؛ لما تكتنزه من دلالات رمزية عميقة؛ فالثياب والخواتم والاختاف ما هي الا حوامل ثقافية لخطابات معبرة عن الهوية والطابع الاجتماعي والجمال.

3.2. المائدة وسلوكيات الجسد: انضباط النخبة و«سيولة» العامة

من يتفحص آداب المائدة في كتاب «الموشى» يجدها حافلة بالتعليمات والالتزامات القائمة على إعادة انتاج وضبط الجسد المهذب، وترى ذلك من كلام الوشاء الذي وصف فيه ميل الظرف الى تصغير اللقم، وتجنب نهش الطعام، والتحرز من لطع الأصابع، فنص الوشاء يكشف - بلا مرأ - عن رغبة الظرف في إرساء الحدود الرمزية لآداب الطعام (الوشاء، 1953، ص168). وإعادة تقويم السلوك الاجتماعي. وقد اظهر هذا الحرص صلابة الجسد النخبوي، مقارنة بالجسد الشعبي «المقاوم» الذي يظهر في مدونة الوشاء مشاعاً أو سائلاً في ممارسته الاجتماعية فهو يمارس حياته بلا انضباط وبغفوية كاملة. وقد حاول الوشاء في توصيفه للظرف وضع قائمة من الممنوعات التي ترجمها في سلوكهم المغاير لسلوك وطباع العامة، وتتمثل هذه الموانع بـ«العزل الثقافي» و الرغبة في تكريس التفوق الرمزي للنخب واعلاء شأنهم في المجتمع العباسي. اما الممنوعات التي اوردها الوشاء في مصنفه فمنها ما يتصل بالثياب والمظهر الخارجي ومنها ما يتصل بالسلوك الاجتماعي او الاتكيت، ومن ذلك

الانظمة او الاعراف التي تتعلق بالمائدة اذ استعرض انواع الاطعمة والاشربة واسباب الامتناع عن الرديء منها وعرض ذلك بأسلوب يجعل من تلك التعليمات او الانظمة الغذائية استراتيجية اقصادية، يمارس فيها العزل والاقصاء الثقافي اذ جاء في الاشربة: «أَمَّا مَا عَلَيْهِ الظُّرْفَاءُ، وَأَهْلُ الْمُرُوءَةِ وَالْأُدْبَاءِ، فَإِنَّهُمْ لَا يَشْرَبُونَ مِنَ الشَّرَابِ أَسْوَدَهُ، وَلَا يَشْرَبُونَ إِلَّا أَجْوَدَهُ، مِثْلُ: الْمُسَمْسِ، وَالزَّبِيبي، وَالْمُعَسَّلِ، وَالْمُطْبُوحِ، وَالطَّلَاءِ، وَالْمُعَدَّلِ، وَلَا يَقْرَبُونَ مَا لَاءَمَهُ الْخَثَرُ، وَلَا مَا خَالَطَهُ الْكُدْرُ؛ وَلَا يَشْرَبُونَ إِلَّا مَا صَفَا مِنَ الشَّرَابِ، وَيَتَجَالَّلُونَ عَنِ الْمَسْخُورِيِّ الدُّوْشَابِ، إِذْ هُوَ مِنْ شَرَابِ الْعَامَّةِ وَالرَّعَاعِ...» (الوشاء، 1953، ص171) وهذا النص يفصح عن مزاج الظرف واذواقهم في توكي الاشربة فهم - بحسب العرف الطبقي - يميلون الى الصافي والجيد منها ، ويمتنعون عن الاشربة المشوبة بالكدر كما انهم لا يتناولون الخثر من الشراب...

4.2. أنساق الترف وتجليات الفخامة في الثياب

يكشف حديث الوشاء عن الثياب سمو الذوق الذي كان يتسم به ودرجته المطلقة في تفاصل الالبسة وانواعها، فقد ذكر الجيد والرديء منها وكشف عن ذوق الظرفاء فيها فقد ذكر في مواضع عدة من كتبه انهم اي النخب من الظرفاء كانوا يتوخون « الكتان الناعم الديبقي، والملحم الخزي والخراساني، والأردية المحشوة العدنية، وطيالسة الملحم والجباب النيسابورية، فضلاً عن الوشي والأكسية الفارسية والطيالسة الزرق » (الوشاء، 1953، ص160). وهذه التشكيلة التي عرضها الوشاء تعد سجلاً بصرياً لثراء الحاضرة العباسية؛ لما تتضمنه من انواع فاخرة وانماط متعددة من الاقمشة والأكسية، تظهر فيها المعايير الذوقية والحضارية للنخب والمتمثلة برقة الملابس وفخامته على خلاف ما يرتديه السوقة من الناس فإنهم كانوا مجبرين على انماط معينة من الالبسة تغلب عليها الخشونة وبساطة المنظر.

وقد بالغ الظرفاء كثيراً في اقتناء الالبسة الفاخرة وكانوا يجنحون الى التفرد في اثمانها، لأنها تجلب من اماكن نائية وقد حرص الوشاء على ذكره المدن والاسواق التي تستورد منها. لإظهار الاستطاعة والقدرة الاقتصادية التي كان عليها الظرفاء. وفي السياق نفسه، يتجلى سمو الذوق النخبوي في توكي ألوان الالبسة، اذ كانوا يتجنبون الصارخ منها ويعودونه من ألوان النساء او الاماء. وهذا التحفظ النمطي يختزن حمولاته عميقة ذات « دلالة جندرية » لما فيه من اسقاط على الجنس. واللافت في هذا الموضوع ان الظرف لم ينكروا الالوان الصارخة على نحو الاطلاق فقد اباحوا ارتداء الثياب ذات الالوان الصارخة في خلواتهم الخاصة وفي مجالس الشراب و في الاحتجام (متز، 2/ص228) وهي اماكن بعيدة عن مساحات السيولة العامة التي يراعون فيها ما يחדش الوقار والهيبة. وهذا يثبت - على نحو ما- ان قيمة الثياب لم تكن محكومة بأثمانها او اشكالها فحسب وانما باعتبار ذوقية خاصة تتماشى مع السائد في اعراف النخب.

ولإضفاء أبعاد جمالية على الثياب ومظاهر الزينة، عمد الظرف إلى تطريز البستهم واطرف قمصانهم بالاشعار (الوشاء، 1953، ص219). أما الظريفات فقد أولين عناية كبيرة لـ «الأردية الطبرية، والحريز المعينة، و المقانعات النيسابورية، وأزر الملحمة الخراسانية» (الوشاء، 1953، ص163). وكنت هي الاخرى موسومة بالطرز والنقوش الخاصة بالنساء الظريفات. وضمن هذا التفكير السيميائي للالبسة والأزياء، يخضع الاختيار لسنن الخطاب الصارمة، فالنساء «لا يلبسن شيئاً في النكة، ولا النقبة الألوان، ولا من الملابس البيضاء الكتان، إلا ما كان لونه في نفسه أو صبغه من جنسه. ولا يلبسن من الملابس: الأصفر،

والأسود، والأخضر، والموردة، والأحمر، والأزرق؛ والحداد من لبس الأرامل فلا يلبسونه» (الوشاء، 1953، ص163). وما نجده في هذا النص يعد ضرباً من الإقصاء المنظم للألوان فالأسود على سبيل المثال مرتبط عندهم وفي المزاج العام كذلك بالموت والترمل. وإن الابتعاد عنه أو تحاشيه يترجم رغبة الظرف والنخب عامة في إبعاد الجسد عن تمثيلات الانكسار الاجتماعي، لذلك سعى الظرف والظريفات على وجه الخصوص إلى الإقتصار على زج الجسد في المساحات الرمزية التي تتصل بالحيوية والسعادة والتفرد.

5.2. المرجعيات الثقافية لتمثيلات الثياب والزينة:

تتجاوز الثياب - في عرف النخب العباسية - وظيفتها النفعية المتمثلة في الستر لتغدو «مساحة بصرية» معبرة عن الحالة الاجتماعية والتراتبية الطبقيّة (عرار، 2007، ص17). فاللباس - بحسب هذه الرؤية - نظام تواصلية يكشف عن الفوارق الطبقيّة والخصوصيات الاجتماعية. وهذا النظام مجموعة من المتعارفات التي تواضع عليه المجتمع وجعلت من أداة للتعبير عن الذوق والتكامل والجسدي (مؤنسي، 2000، ص226-231).

وبالرجوع إلى المدونة العربية نجد فيها إشارات قيمة عن الثياب ودورها في تشكيل الانطباعات الأولية عنها، نجد ذلك في قول الجرجاني: «إن الشخص الذي يرتدي لباس الملوك يظنه الناس ملكاً، ولو لم يكن كذلك، ولا تعرف حقيقته إلا والاختبار والخبرة» (الجرجاني، 1991، ص1/117)؛ وفي هذا النص و- بحسب تعبير الجرجاني - يغدو الزي أيقونة حية يعلن عبرها عن الانتماء الثقافي والحضاري (عادل، 2001، ص48). وعلى هذا الأساس يبرز التفاوت الطبقي في طبيعة الثياب واللوانها وأشكالها الخارجية؛ إذ يفرض المجتمع معايير على الألبسة تجعلها ضمن تراتبية خاصة. ولا يتجاوز هذا التصنيف البيئة وطبيعتها الجغرافية إلا في حالات نادرة. ففي العصر الجاهلي على سبيل المثال نجد تفاوتاً بين ثياب الأعراب والحضر، وثياب الموالي والحرار، على الرغم من صرامة البيئة العربية وقسوتها والتي تفرض عادة على الإنسان أنماطاً محددة من الألبسة التي توائم هذه القسوة أو تخفف من حدتها. ولكن هذه الأبعاد لم تحل بين الإنسان ورغبته العارمة في التميز. ولا سيما الجماعات التي تمتلك وفرة من المال. وبالعودة إلى أنماط الألبسة العربية في العصر الجاهلي نجد لرجال الدين لباس خاص، ولرؤساء القبائل زي معين وهذا الأمر يجري على الطبقات الاجتماعية الأخرى فالحرار من النساء لهن زي يخالف زي الإمام (الألوسي، 2012، ص406-407). وربما نجد في عادات العرب ما يندر وجوده في المجتمعات الأخرى ومن ذلك ارتباط الأزياء والألبسة مواقف خاصة منها ما يرتبط بلباس الحرب ولباس السلم والأحرام وفي حالات نادرة ترتبط بعض الألبسة بالإلهام الشعري فقد عرف عن الشعراء العرب يرتدون ملابس خاصة عند إنشاد القصيدة أو الشروع في هجاء العدو (علي، 2001، ص9/48). وهذا ما لم نجد له أثر في المجتمعات الأخرى. ويبدو أن التمايز في الأزياء عند العرب لم يكن صورياً أو مرتين بالطبقة فحسب، بل تضمن في العصر الجاهلي حمولات قبلية؛ إذ اتخذت القبائل العربية لباساً خاصاً يميزها عن البسة القبائل الأخرى ولا سيما في ساحات المعارك فقد مالت القبائل العدنانية للألوان الموردة بيد أن القبائل القحطانية الجنوبية جنحت إلى البرد المصفرة، وذا ما ترجمه أبو تمام في قوله:

مُصَفَّرَةٌ مُحَمَّرَةٌ فَكَأَنَّهَا ... عَصَبٌ تَيَمَّنَ فِي الْوَعَى وَتَمَصَّرَا (التبريزي، 1982، ص2/538)

وعندما جاء الإسلام الذي سعى بقوة الى تقويض الحدة الطبقية عبر تقرير مبدأ المساواة جاعلاً النفاضل بين الناس مرهوناً التقوى والصلاح. ولو ترحينا النصوص الدينية الاسلامية لوجدناها حافلة بالنصوص التي تنهي عن المباهاة نجد ذلك في حديث النبي (ص) : «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة» (الكحلاني، 1992، ص30). بيد أن هذا التوجيه لم يلغ الأثر الطبقي تماماً؛ إذ تمسكت الحواضر الاسلامية بالسمت القبلي وجعلت من الثياب وسيلة للوجاهة والرفعة. وقد برز هذا التوجه بشكل كبير في العصر العباسي، ومرد ذلك التحولات الاجتماعية وما رافقها من ثراء مادي ظهرت تفاصيله في الطبقات العليا من المجتمع فصار موقع النخب يتجسد عبر الازياء والسلوك الاجتماعي.

الدلالات الثقافية والاجتماعية للزينة والثياب في كتاب المؤش:

اتخذ الوشاء من الزينة مدخلاً لفهم الطبقة الاجتماعية والذوق العام، وقد وثق تفاصيل الحياة اليومية وما يتصل بها من نظام و نسق علاماتي. ويتضح ذلك في قول الوشاء: «اعلم أن من زي الرجال الظرفاء، وذوي المروءة الأدباء، الغلائل الرقاق، والقمص السفاق، من جيد ضروب مطارف السوسية، والكسية الفارسية، الكتان، الناعمة النقية الألوان...» (الوشاء، 1953، ص160). وهذا التألق لم يقتصر على مظهر واحد من الالبسة او الزينة بل امتد ليشمل الخفاف والخواتيم والعطور وغيرها من الامور التي تتصل بمتعلقات الانسان الصغيرة والكبيرة؛ نجد ذلك في حديث الوشاء عن النعل اذ يقول: «ومن زيههم لبس النعال الزيجية، والشخان الكتنباتية...» (ص161)، والتختم «بالعقيق الأحمر، والفيروزج الأخضر...» (ص162)، و التطرب «بالمسك المسحول بماء الورد المحلول... والند السلطاني» (ص162).

وهذه التفاصيل الدقيقة المرتبطة بالتسليع النخبوي جعلت من الزينة وسيطاً رمزاً للتواصل، ولا سيما حين تطرز مظاهر الزينة والثياب بالنقوش والكتابات وتكون لها مساحة على واجهة الأردية وفصوص الخواتم وغيرها. نجد ذلك قول العباس بن الأحنف المنقوش على كم احد الظرفاء :

أَغْيَبُ عَنْكَ بُؤْدَ لَا يُغَيِّرُهُ ... نَأْيُ الْمَحَلِّ وَلَا صَرْفُ مِنَ الزَّمَنِ (العباس بن الأحنف، 1978، ص309) وقول الآخر:

أَقْلُ النَّاسِ بِالدُّنْيَا سُوراً ... مُحَبٌّ قَدْ نَأَى عَنْهُ حَبِيبُ (ص58)

ففي هذه النقوش تحولت الألبسة من كيانات جامدة إلى منصات او عتبات ناطقة بالتوتر العاطفي والنزوع الصوفي، وهذا ما نجده واضحاً في نقش احد الظرف على خاتمه: «أتركاني والمعاصي ... وعلى الله خلاصي» (الوشاء، 1953، ص213)؛ اذ تتجلى في هذا النقش ثنائية النفي والإثبات التي اريد لها ان تكسر جمود الزينة ويعاد صوغها في خطاب وجداني يترجم مشاعر النخب من الظرفاء والمهذبين. وما يمكن رصد في هذا البيت الشعري انه كشف بطريقة - غير مباشرة - الثنائية التي تجاذبت الحياة الاجتماعية في العصر العباسي فقد كان هذا العصر محكوماً بتيارين متصارعين هما تياري الزهد والمجون. وهذا الامر يكشف فاعلية الاثر الاجتماعي في تشكيل وصياغة مظاهر الزينة والثياب. ومن جانب اخر تظهر الكتابات التي نقشت على الثياب براعة فائقة في احداث مزاجية بين اللغة والعناصر المادية التي تختزن بدورها اشارات ودلالات لا تقل عن اللغة وفاعليتها في توجيه وترسيخ «الهيمنة الثقافية» التي كانت تمارسها النخب؛ فالكتابة على الثياب والاجساد وغيرها من العناصر المادية تتطلب معرفة عميقة بالشعر العربي ودلالته، وتتطلب كذلك مهارة في تشكيلات الخط، وحساً مرهفاً في طبيعة العناصر المادية.

وهي الامور يتقنها اشخاص متفردون لديهم قسط كبير من «رأس المال الثقافي». لذلك لا يتاح للعوام والسوقة فك شفرات النصوص والرسائل الرمزية استأثر به خطاب النخب. اما مواضع هذه الكتابات فكانت تخط على اكمام القمصان وحواشيها ،مواضع اخرى لها دلالتها الرمزية ولأن هذه المواضع محل اشهار وظهور . ولم تقتصر على الكتابات على وشي الثياب وانما كانت تتقش على فصوص الخواتم وتصدر بعبارات خاصة لها دلالاتها الاجتماعية والنفسية. ومن هذا المنطلق اضحت مظاهر الزينة والثياب عتبة تفاعلية وسلطة نصية - بلاغية؛ تمارس «إغواءً مشروطاً» وتتيح للظرف حضوراً في الاندية والمجالس العباسية التي لا يبلغها المعدمون والفقراء، فالثياب تمثل واسطة العبور التي لا يمتلكها الفقراء. اذ تفرض الثياب بحمولاتها الخطية والتشكيلية حدوداً رمزية خاصة تمنع المساس والاختراق او الدنو من الفئات العامة. وإن التواشج بين الثياب الخطوط ينتج ما يمكن ان نطلق عليه بـ «الجسد البلاغي»؛ وهو المساحة مفتوحة التي لا تتطرق بالمشافهة، وانما بالإشارة والترميز الذي يشيء بالانتماء والطبقة والفئة الاجتماعية.

الأدب والممارسات السلوكية للنخب العباسية:

أفرز الانفتاح الحضاري العباسي تقاليداً اجتماعية صاغت اساليباً خاصة بنظام المائدة و آدابها. وقد وثق الوشاء هذه القواعد و الانظمة التي نجد بعضها في قوله : «اعلم أن أول ما استعملوه تصغير اللقم، والتجال عن الشره والنهم، وأكل الأوساط الرقاق، والبز الدقاق، وليس يأكلون العصبة والعضلة...» (الوشاء، 1953، ص168-169). وضمن هذا السياق، يتحول الفعل البيولوجي (الأكل والشرب) الى فعل اجتماعي له حدوده وضوابطه الخاصة المتمثلة بالمنع والانضباط الحضاري. وينسحب هذا الامر على الشرب اذ يقول الوشاء : «أما ما عليه الظرفاء... فإنهم لا يشربون من الشراب أسوده، ولا يشربون إلا أجوده... ويتجاللون عن المسحوري الدوشاب، إذ هو من شراب العامة والرعاع...» (ص171). ومثل ذلك قول الوشاء في طريقة أكل المشاش وجلسة الخوان: «...ولا يلطعون أصابعهم، ولا يملأون باللقم أفواههم، ولا يدسمون بكبرها شفاههم...» (ص168).

ولو اجرينا مسحاً للممارسات التي تقع ضمن معايير الذوق الثقافي بحسب «ببيري بورديو» نجد ان الظرفاء وظفوا عبر هذا النص إستراتيجية خاصة من شأنها ان تقصي الاساليب العفوية في الاكل لأنها تجسد السيولة الجسدية وعدم الانضباط لان الفم النخبوي وكذلك الشفاه، والأصابع يجب ان تكون محكمة وغير متاحة لتسرب الدسومة وانزلاق الطعام فهذه الامور من شأنها ان تخذش او تحطم الهوية الطبقيّة للنخب.

والامر الاخر ان الصرامة التي نجدها في اساليب وقواعد الطعام والشراب لا تقتصر على المائدة فحسب بل تمتد الى مساحات اوسع ترتبط بقواعد الحركة والسير والوقوف والجلوس وغير ذلك من الامور المتعلقة بطبيعة الانسان. وفي هذا السياق يورد الوشاء نصيحة مفادها: «عدم السرعة في المشي، ولا الالتفات في طريق قصوده... ولا يشربون من ماء الأحباب... ولا ماء المساجد والسبيل، ولا يأكلون على قارة الطريق... ولا يتمطون، ولا يوقعون أكفهم...» (الوشاء، 1953، ص200). وبحسب هذه الشروط يتحول السلوك اليومي - بأبعاده المتبانية - إلى ممارسة ثقافية. وهذه الممارسة تجسد حدود التفاوت والتمايز الطبقي الذي يعمل على تكبير المسافة المعنوية بين الظرفاء والطبقات الاخرى او بتعبير اخر يعزل النخب عن الفضاء العام الموصف بالسيولة والانفتاح.

تحيزات المكان وأبعاد الانضباط الرمزي

عندما نجري مسحاً للنصوص والموارد التي تحدث فيها الوشّاء عن الظرفاء واساليبهم المعيشة وسلوكهم الاجتماعي يظهر - بشكل واضح - انهم لم يتركوا جانباً من جوانب الحياة المتشعبة الا ووضعوا في معايير وضوابط خاصة فقد امتدت ممارساتهم إلى هندسة المكان وتشكيل جغرافية الفضاء الخاص بهم، وغايتهم في ذلك تحصين الجسد النخبوي والنأي به عن الفضاءات الشعبية المشاعة او المتاحة للجميع وهذه الفضاءات - من وجهة نظرهم - تنشط فيها الدهماء وعوام الناس. لذا وجدوا فيه هذه الامكنة مساحة متاحة تتعارض مع خصوصية الجسد النخبوي الذي يتصف بحركته المقيدة والمحدودة، وانه محكوم بسياسة خاصة تملي عليه ان يجعل من الحيز الذي يحيط به وسيطاً لإبراز (رأس المال الرمزي والثقافي) وهذا لا يتحقق في المساحات المرهونة بالسيولة والانفتاح، وهي لا تتوافق مع حزمة الموانع والنواهي النخبوية التي يلتزم بها الظرفاء ومن ذلك انهم « لا يشربون من ماء الأحياب... ولا ماء المساجد والسبيل، ولا يأكلون على قارعة الطريق... » (الوشّاء، 1953، ص200).

وما يمكن ان نرصده في هذا النص إن امتناع النخب من الظرفاء وغيرهم عن « ماء السبيل » والأكل على « قارعة الطريق » يأتي في سياق العزل الثقافي (بورديو، 2007، ص84)؛ فالماء المتاح للعامة يمثل سيولة فائضة، وان الدنو من هذه الموارد يفضي الى إذابة الهوية الطبقية، ويكسر صلاية الجسد النخبوي. اما الأكل على قارعة الطريق فيؤدي إلى الانكشاف البصري والتعرض لرصد العامة، بينما يتطلب « الفعل البايولوجي » المتمثل بالأكل حصانة خاصة « هابيتوس » (السهلي، 2015، ع103). وعلى هذا الاساس تمتد سلطة الخطاب النخبوي لتشمل «فيزيولوجيا» الحركية والانتقال التي تتطلب سياقات مرسومة بعناية فائقة اذ يفرض النظام النخبوي على الظرفاء والمهذبين حركات مدروسة تتسم بالتأني وبالانزاع و«عدم السرعة في المشي، ولا الالتفات في طريق قصده... ولا يتمطون، ولا يوقعون أكفهم... » (الوشّاء، 1953، ص200).

وعن طريق هذه الاشتراطات حددها الوشّاء إستراتيجية الجسد النخبوي المتمثلة في النأي عن العفوية وسيولته الحركية (بغورة، 2005، ص188)؛ فتوسع الخطى في المشي والسرعة تُقرن بالاضطراب والاحتكاك بالآخر، اما المبالغة في الالتفات فانه يفسر بالفضول والدناءة الشعبية التي لا تليق بالطبقة الرفيعة. وغير ذلك من الحركات التي حرص الظرفاء على تجاوزها والابتعاد عنها مثل النمطي الذي يفسر - بحسب الاعراف النخبوية - بالتراخي وعدم الاحكام او السيطرة على الجسد. وهذا الفعل اقرب للسيولة الشعبية منه الى الصلاية النخبوية.

وبحسب هذا المنظور تقسم جغرافية المكان الى فضاءات متعددة نجد منها الفضاء النخبوي المثالي والفضاء الشعبي المندس. لذلك وجد الظرفاء في اقتطاع الفضاءات وتسويرها بالتابوهات والموانع يؤدي الى خلق حالة من «العزل الرمزي» فضلاً عن تتشكل تراتبية طبقية. ويتبدى ذلك في تحول الاماكن الخاصة بالنخب - مثل المجالس السرية، أو الخلوات، أو المنتديات الخاصة - إلى قلاع او حصون مسورة لا يقوى على اجتيازها احد وتكفل في الوقت نفسه عزلة عن العوام والسوقة. وهذا الاحتجاب يضع اجساد النخب في طار خاص يبعدهم عن الملوثات الصوتية والبصرية والشمية يتصف به « فضاء العامة » المشرع او المفتوح على مصرعيه. وبحسب هذا الفهم فان المساحات المفتوحة لا تتجاوز قيمتها حدود الممر الفيزيائي الذي يسلكه الخواص في الحالات النادرة. وان النخب من الظرفاء والمهذبين ينظرون الى هذه الاماكن نظرة خاصة ويتعاملون معها على انها مسرح خطير

للاختلاط والتمازج البشري الذي تتكشف فيه الذوات تتجرد. لذا لا يحبز الظرفاء لأجسادهم النخبوية ان تتكشف امام العامة وان تطالهم نظرات الرعاع التي تسلب الهيبة والوقار او بتعبير اخر تسليمهم « رأس المال الرمزي». ومن ثم، فإن الامتناع عن الاكل على قارعة الطريق او الشرب في المكان المتاحة للرعا يعيد استراتيجية واعية للخلاص من «التلوث الثقافي». وهذا الامر يضعنا ازاء مسألة مهمة وهي ان الجسد النخبوي لا يتحرك بحرية تامة في جغرافية الاماكن والمدين، وانما يتنقل عبر مسالك خاصة وخطوط مرسومة بعناية كبيرة.

مقاومة الهامش وقلق النخبة:

جسدت مدونة الوشاء جدلية مركزية كانت قائمة داخل «الفضاء الاجتماعي» العباسي؛ وتمثلت هذه الجدلية في التعارض بين النخب المهيمنة والطبقات المهمشة. ففي الوقت الذي تستحوذ فيه طبقة (الظرفاء والمهذبين) على «رأس المال الرمزي والثقافي» وتعمل على توظيفه في تمثيل مظاهر الزينة والثياب، تعمل الطبقات المهمشة على التشبث بالمظاهر الموروثة وهي في ذلك تؤدي فعلاً عكسياً مقاوماً، وتستند في ذلك إلى حجة مفادها أن المظاهر التي يسعى الى ترسخا الظرفاء والمهذبون لا تمت الى التقاليد الإسلامية بصلة وهي اجنبية عنها. وعلى هذا الأساس، تحولت الزينة والثياب من مظاهر شكلية ثابتة وقارة إلى نظام مزدوج الاتجاه يأخذ بطرفيه كل من فعل الهيمنة والمقاومة. بيد ان هذه الثنائية لم تبطل او تعطل «المساحات التفاوضية» بينهما؛ فقد رصد الوشاء ميل جماعة من العوام إلى محاكاة الظرف في سلوكهم الاجتماعي، او تكلفهم ذلك نجد اذ يقول الوشاء: «...وَرُبَّمَا تَكَلَّفَهُ [يعني الظرف] قَوْمٌ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهِ فَظُرْفٌ، وَعَانَاهُ فَلَظْفٌ، وَأَنَّهُ مِنَ الْمُطْبُوعِينَ أَحْسَنُ مِنْهُ مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ، وَلِلْمُتَكَلِّفِ عِلَامَاتٌ تَظْهَرُ فِي حَرَكَاتِهِ وَتَبَيَّنُ فِي لَحْظَاتِهِ، لَا يَسْرُهَا بِتَصْنُوعِهِ، وَلَا تَتَغَيَّبُ بِتَسْرِهِ، وَإِنَّ الْمُطْبُوعَ عَلَى الظَّرْفِ لَيَشْهَدُ لَهُ الْقَلْبُ، عِنْدَ مُعَايِنَتِهِ، بِحَلَاوَتِهِ، وَتَسْكُنُ النَّفْسُ عِنْدَ لِقَائِهِ إِلَى مُجَالَسَتِهِ، وَتَصُبُّ إِلَى مُحَادَثَتِهِ، وَتَرْتَاخُ إِلَى مُشَاهَدَتِهِ، وَهُوَ بَيِّنٌ فِي شَمَائِلِهِ، ظَاهِرٌ فِي خَلَائِقِهِ» (الوشاء، 1953، ص18).

وهنا لا بد من الإشارة الى مسألة جوهرية وهي ان هيمنة الظرف والمهذبين على المشهد الثقافي وما يوازي ذلك من مقاومة او تفاوض لم يأتي من فراغ وانما هو استجابة طبيعية ومباشرة لما طرأ على المجتمع العباسي من تحولات تاريخية. ولو ارجعنا النظر في المرحلة التي سبقت خلافة المهدي العباسي، لوجدناها محكومةً بالطابع الاسلامي والعرف القبلي؛ إذ كانت السمات المبرزة للهوية العربية مستمدة من البيئة العربية وتعاليم الاسلام ولكن هذه السمات تراجعت تدريجياً في بواكير العصر العباسي. اذ ظهرت أنماط متعددة من العادات الاجتماعية والممارسات الثقافية الوافدة وقد ارتبط كثير منها بمظاهر الزينة والثياب فضلاً عن العادات والتقاليد المرتبطة بالمأكل والمشرب بينما حافظت جماعات كبيرة من المجتمع على المفاهيم والاعراف التقليدية. وما يخصنا في هذا المجال مظاهر الزينة والثياب فهما من اكثر المظاهر تعبيراً عن الهوية الفردية او الاجتماعية، ولا سيما في تستبطن هذه المظاهر من انظمة دلالية تضارع الى حد كبير نظام اللغة في الكشف عن التمثيل الاجتماعي والطبقي؛ فالثياب والالوان وما يتصل بهما من مظاهر الزينة تختزن دلالات مضمرة للفرز الاجتماعي، وهذا الامر متصل ومحكوم بخطاب السلطة والعوامل التاريخية. وفي حدود التبدلات الاجتماعية عملت الطبقات العليا او النخب الاجتماعية على توجيه الذوق وصياغة المزاج العام، وفي قبال ذلك مارست الطبقات المهمشة فعل المقاومة لترسيخ حضورها الاجتماعي. ومن هذا المنطلق

يظهر قلق النخب العباسية الذي كشف عنه الوشاء في مدونته فهو يكتفٍ بتوصيف العزل الطبقي وإنما صار يمارس عبر مدونته فعلاً دفاعياً يرمي من خلاله الى حماية «الهأبيتوس» الطبقي من التعارض والتقويض. نجد ذلك في حديثه عن سنن الظرفاء اذ يقول : « اعلم أن عماد الظرف، عند الظرفاء وأهل المعرفة والأدباء، حفظ الجوار، والوفاء بالذمار، والأنفة من العار، وطلب السلامة من الأوزار، ولن يكون الظريف ظريفاً، حتى تجتمع فيه خصال أربع: الفصاحة، والبلاغة، والعفة، والنزاهة»(الوشاء، 1953، ص51) وفي مواضع كثيرة من كتاب الموشى نجد الوشاء يبالغ في اظهار حسنات الظرف وإخلاقهم. اذ خلع عليهم صفت كثيرة تضارع صفات وإخلاق المؤمنين الصالحين. وفي هذا التوجه اظهر الوشاء انحيازه التام الى هذه الطبقة، وابدى ذلك لارتباط افراد هذه الطبقة بالسلطة، لان أكثرهم من الامراء والسلاطين واصحاب الوجاهة في المجتمع العباسي. ومن جانب اخر فات الوشاء ان هذه الطبقة كانت تعيش في ترفٍ مبالغ فيه وفي الوقت نفسه يقابل هذا الترف فقر مُدقع في طبقات واسعة من المجتمع العباسي.

3. الاستنتاجات

خلصت الدراسة إلى نتائج عدة يمكن إيجازها على النحو الآتي:

- 1- أثبت البحث أن مظاهر الزينة والثياب في العصر العباسي لم تكن ترفاً جمالياً، بل نظاماً خطابياً وُظف لترسيخ التمايز الطبقي وتكريس «رأس المال الرمزي» لنخبة الظرفاء.
- 2- كشفت الدراسة أن جسد «المهذب» مروض ومؤدب، ويخضع لضوابط سلوكية صارمة .
- 3- تحولت مفردات الزينة مثل (الأزياء، العطور، الخواتم) من مواد مادية إلى وسائط تواصلية (نصوص ثقافية)، استعملتها النخب لتدوين ذواتهم ونقش مشاعرهم، مما يؤكد البعد السيميائي للمظاهر اليومية.
- 4- خلصت الدراسة إلى أن المجتمع العباسي أنتج ذائقة حضرية متفردة وهذه الذائقة تجاوزت المعايير القبلية التقليدية الى معايير اخرى يمكن وصفها بالمعايير المدنية.
- 5- توصي الدراسة بفتح آفاق جديد لقراءة المدونات التراثية والعمل على رصد تأثير «المثاقفة» فيها، وكيف اسهمت في إعادة تشكيل الأنساق الثقافية العربية.

قائمة المراجع أو المصادر.

المصادر العربية

1. بغورة، الزواوي. (2005). فلسفة الثقافة: دراسات في إشكالية الثقافة والغرب والعرب. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
2. بورديو، بيبير، (2007)، الرمز والسلطة، ت عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط3، المغرب.
3. بورديو، بيبير، (2007م)، إعادة الانتاج، في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ت: د. ماهر تريمش، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت.
4. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل. (1999). ثمار القلوب في المضاف والمنسوب. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف.
5. العباس بن الأحنف. (1978). ديوان العباس بن الأحنف، تح كرم البستاني، دار صادر، بيروت :
6. متز، آدم. (1967). الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو عصر النهضة الإسلامية. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. (ج2).
7. المنجد، صلاح الدين، (1960م)، الظرفاء والشحاذون في بغداد وباريس، مطبعة الرسالة، ط1، القاهرة.
8. الوشاء، أبو الطيب محمد بن أحمد. (1953). الموشى أو الطرف في طرف الظرف. تحقيق: أحمد مصطفى المراغي. القاهرة: مطبعة السعادة.

References

1. Al-Abbas ibn al-Ahnaf. (1978). Diwan al-Abbas ibn al-Ahnaf. Edited by Karam al-Bustani. Beirut: Dar Sadir.
2. Al-Tha'alibi, Abu Mansur Abd al-Malik ibn Muhammad ibn Ismail. (1999). Thimar al-qulub fi al-mudaf wa al-mansub. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: Dar al-Ma'arif.
3. Al-Washsha, Abu al-Tayyib Muhammad ibn Ahmad. (1953). Al-Muwashsha aw al-taraf fi zurf al-zarf. Edited by Ahmad Mustafa al-Maraghi. Cairo: Matba'at al-Sa'ada.
4. Baghura, Zouaoui. (2005). Falsafat al-thaqafa: Dirasat fi ishkaliyat al-thaqafa wa al-gharb wa al-arab. Beirut: Dar al-Tali'a for Printing and Publishing.
5. Bourdieu, Pierre. (2007). Al-ramz wa al-sulta [Symbol and Power]. Translated by Abd al-Salam Benabdelali. 3rd ed. Morocco: Dar Toubkal.

6. Bourdieu, Pierre. (2007). I'adat al-intaj: Fi sabil nazariya 'amma li-nasaq al-ta'lim [Reproduction in Education, Society and Culture]. Translated by Maher Tarimash. 1st ed. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
7. Metz, Adam. (1967). Al-hadara al-islamiya fi al-qarn al-rabi' al-hijri, aw 'asr al-nahda al-islamiya [Islamic Civilization in the Fourth Century AH, or the Renaissance of Islam]. Translated by Muhammad Abd al-Hadi Abu Rida. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiya. (Vol. 2.)
8. Al-Munajid, Salah al-Din. (1960). Al-zurafa' wa al-shuhadh fi Baghdad wa Paris. 1st ed. Cairo: Matba'at al-Risala.