Representations of Reification in Pre-Islamic Poetry: Selected Samples

Rajab M. Alkhaldy[(1)*] **Bassam M. Qattous**[(2)]

(1) Yarmouk University, Irbid – Jordan.
(2) Department of Arabic Language, Faculty of Arts, Yarmouk University, Irbid – Jordan.

Received: 30/12/2022
Accepted: 08/03/2023
Published: 30/09/2023

* *Corresponding Author:*
rajabalkhaldy@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.59759/art.v2i3.296

Abstract

This study deals with the concept of reification, its motifs, aspects and the mechanisms for resisting it, to reveal the pre-Islamic poetry in confrontation with the state of reification that was imposed on these poets, and how they expressed it artistically and aesthetically, taking into account that psychological, social or economic perspective, as well as the angle of view that surrounded their poetic expression.

Keywords: Reification, Representations of Reification, Pre-Islamic Poetry, Pre-Islamic Poets.

تمثلات التشيؤ في شعر الصعاليك الجاهليين: نماذج مختارة

رجب محمد الخالدي[(١)] **بسام موسى قطوس**[(٢)]

(١) جامعة اليرموك، إربد – الأردن.
(٢) قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد – الأردن.

ملخص

تتناولُ هذهِ الدراسةُ مفهومَ التّشيُّؤ، ودوافعَه، ومظاهره، وآلياتِ مناهضتِهِ، وتسعى إلى الكشفِ عن الأشعارِ الجاهليَّة الواقعةِ في مواجهةٍ مع حالةِ التشييء التي فُرِضَتْ على هؤلاءِ الشعراءِ، وكيفَ عبّرُوا عنها فنيّاً وجماليّاً، آخذاً بعينِ الاعتبارِ ذلكَ المنظور النفسيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ، فضلاً عن زاويةِ الرؤيةِ التي أحاطَتْ بتعبيرهم الشعريّ.

الكلمات المفتاحيّة: التّشيُّؤ، تمثّلات التّشيُّؤ، الشعر الجاهليّ، الشعراء الجاهليّون الصّعاليك.

مقدمة:

برزَتْ ظاهرةُ الصّعلكةِ في الشعرِ الجاهليّ لعدّةِ أسبابٍ يُذكرُ منها: أسباب اقتصاديّة واجتماعيّة وطبقيّة، فضلاً عن العاملِ النفسيّ الذي تجسّدَ في شعورهم بالتّهميشِ والاستلابِ وفقدانِ الكرامةِ، وخاصّة مَنْ دُفعوا إلى طريقِ الصّعلكةِ دفعاً من الشعراءِ الذين حملتهم قبائلهم أو مجتمعهم لذلك؛ بسببِ الاختلالِ الاقتصاديّ، أو الاختلالِ الاجتماعيّ، أو التفاوتِ الطبقي، أو غيابِ التوزيعِ العادلِ للثروةِ، وبسببِ هذا الاختلالِ لم تنشأ طبقةٌ واحدةٌ من الصّعاليك بَلْ نشأَتْ طبقاتٌ، كطبقةِ الشُذّاذِ والخُلعاءِ الذين تخلّتْ قبائلُهم عنهم، ونبذَتْهم وتبرأَتْ منهم، أو بسببِ عنصريّةِ قبائلِهم، وعدم مساواتِها بين أبناءِ الإماء وأبنائِها الأصلاءِ ممن ورثوا عروبة الأصلِ، ونقاءِ الدمِ في الآباءِ والأمهاتِ: كالسُليك بن السُلكة، وتأبط شراً، والشنفرى، ومنهم الفقراء الذين كانوا يحيون حياةً شاقةً قاسيةً لم يجدوا معها ما يقيم أودهم. ومنهم من استشعرَ منزلتهم الاجتماعيّة ومقامهم خلفَ أدبارِ البيوتِ، وسوءِ منظرهم في هذا المقامِ الذليلِ، وتواريهم عن الناسِ، بسببِ ضيقِ أقاربِهم بهم وتخليهم عنهم، وقد جسّدَ ذلك عروةُ بن الورد في أشعاره. (انظر: خليف، ١٩٦٦م، ص: ٢٦-٣١)

بَلْ إنَّ بعضَ هؤلاء الشعراء قد نسيَ أهله، وانتسبَ إلى مَنْ استجارَ بهم بعدَ خلعِهِ، وبات يعدُّ نفسَه واحداً منهم، وهذا عين ما جسّدته لامية الشنفرى في قوله: (ديوان الشنفرى، ١٩٩٦م، ص: ٥٩)

ولـــي دُوْنَكُـــمْ أهْلُـــونَ: سِـــيدٌ عَمَلَّـــسٌ وَأَرْقَـــطُ زُهْلُـــولٌ وَعَرْفَـــاءُ جَيْـــأل

هُـمُ الأهْـلُ، لا مُسْـتَوْدَعُ السِّـرِّ ذائـعٌ لَـدَيْهِمْ، ولَا الجَـانـي بِمَـا جَـرَّ يُخْـذَلُ

فهذان البيتان يعبّران عن ذلك الإحساسِ بالتهميشِ والاستلابِ، وهي قمّة إحساسِهِ بالتّشيُؤ؛ إذْ تصيرُ الحيواناتُ أكثرَ إحساساً بإنسانيتِهِ من قبيلتِهِ وأهلِهِ الذين تخلّوا عنه. ولعلَّ حديثهم عن تقبّلِ الموتِ وقلّةِ التشكّي ومصاحبتِهم الوحوش، وإلف الصحراء لهم، بحيواناتِها: طيرها ووحشِها، ونعامِها، وحشراتِها، وحيّاتِها، وذئابِها...إلخ، إنّما هو نوعٌ من الدفاعِ النفسيّ عن ذلك الإحساسِ بالتّشيُؤ؛ حتى إنَّهم قرنوا حياتهم بحيوات هذه الحيوانات، فتوحّدوا معها في جهلِهم بمصائرِهم خوفاً من الصيّادين الذين يتربصون بتلك الحيوانات، وكذلك هم الصّعاليك الذين لا يعرفون مصائرِهم، فاكتسبَ تعبيرُهم الشعريُّ خصوصيّة تنزاحُ عمّا سبقها من الشعرِ، فقد جعلُوا شعرَهم يعبّرُ عن إحساسِهم بالتّشيُؤ؛ لأنّه وليد تركيبةٍ نفسيّةٍ حفلَتْ بها وجداناتُهم.

لعلَّ ما يجمعُ بين هذهِ الطبقاتِ من الصّعاليكِ هو الشعورُ بالاستلابِ والتهميشِ وهوانِ منزلتِهم

الاجتماعيّة، ليدمجوا بين ذواتِهم الهشَّةِ والصحراءِ وحيواناتِها، وما يحيطُ بها من مظاهرِ التصحُّرِ معبّرين عن تصحّرِ ذواتِهم التي قوبلَتْ بتصحّر قبائلِهم.

ولعلَّ محاولةَ تهميشِهم وطمسِ شخصيّاتِهم، أكسبَتْهم شعوراً بالاغترابِ عن أنفسِهم وهو ما يمكنُ تسميته "الشعور بالتّشيُّؤ"، فما كان منهم إلّا أن حاولوا رفضَ هذا كلّه بالتمردِ والخروجِ على حياةِ القبيلةِ دفعاً ومقاومةً لهذا الشعورِ بالاغترابِ النفسيّ والاستلابِ المعنويّ.

من هنا ليس عجيباً أن يقاربَ الشعراءُ الصّعاليكُ الإنسانَ المُسْتلَبَ في دواخلِهم، فيرونه يتسمُ بالتمزقِ والاستسلامِ، حتى وهو يحققُ بعضَ المتعةِ الفرديّةِ الآنيّةِ، على حسابِ السعادةِ الجمعيّةِ طويلةِ الأمدِ.

وفي محاولتهم دفع هذا الظلم الاقتصاديّ والاجتماعيّ والطبقيّ وإحساسهم بتشييئهم من قِبَلِ أهلِهم وأقاربهم والمحيطين بهم كتبوا أشعاراً تُجسّد إحساسَهم بالتشيُّؤ، حتى وإن لم يذكروه صراحة؛ فالتشيُّؤ كان معلوماً عند القدماء الجاهليين بالمعنى، ولكن اللفظ غير موجود، فمعنى قولهم: "إنَّ الشيء يطلقُ للموجودِ والمعدوم، دالٌّ على التشيُّؤ"، وهو ما اصطلحَ عليه في زمنِ العولمةِ هذا بأن يُصبحَ الإنسانُ شيئاً. (قطُّوس، ٢٠٢٢، ص: ٤١)

وعلى الرغم من أنَّ الإنسانَ العربيّ الجاهليّ كان يحيا في كنفِ قبيلتِه، يُعرفُ من خلالِها، وينتمي إليها، إلّا أنَّ ذلك لم يقفْ حائلاً دونَ ظهورِ ألوانٍ من التمرّدِ الفرديِّ أو الجماعيِّ على حدٍ سواء، على اختلافِ الغاياتِ الموجبةِ لهذا التمرّد، الذي يستدعي النزوحَ عن الوطنِ (أرض القبيلة)، أو البعد والنوى، وربما الهرب أو الانفصال عن أفراد المجموعة، وما يصاحبُ هذه التحركاتِ القسريّةِ أو الطوعيّةِ من مشاعرَ نفسيّةٍ كالخوفِ أو القلقِ، أو الحنينِ، تصاحبُه، تسببه، أو تنتجُ عنه.

مشكلة الدّراسة:

لمّا كانت ظاهرةُ التّشيُّؤ قد أثّرتْ على الجانبِ المعنويّ والإنسانيّ لدى الشعراءِ الصّعاليكِ، فقد ألهمتهم نوعاً من القولِ الشعريّ، وخلقَتْ أحاسيسَ متضاربةً على مستوى الإحساسِ بعدمِ الجدوى والعبثيةِ وانعدامِ الهدفِ، والانصراف إلى مصاحبةِ الصحراءِ وحيواناتِها، وخلقَتْ نوعاً من التعبيرِ الصادمِ عن تلك الحالةِ النفسيّةِ والاجتماعيّةِ، بما يستحقُ معه الدرسَ النقديّ الجادَ.

أهميّة الدّراسة:

تكمنُ أهميّة هذه الدراسةِ في الكشفِ عن الأشعارِ التي وقعَتْ في مواجهةٍ مع حالة التشييء التي فُرضت على هؤلاءِ الشعراءِ، وكيف عبّروا عنها فنياً وجماليّاً، آخذين بعينِ الاعتبارِ ذلك المنظور النفسيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ، فضلاً عن زاويةِ الرؤيةِ التي أحاطَتْ بتعبيرهم الشعريّ.

أسباب اختيار الدّراسة:

لا شك أنَّ حجمَ التهميشِ الاجتماعيّ والاقتصاديّ الذي عاشه الشعراءُ الصّعاليكُ بفعلِ الظلم المجتمعيّ الذي مُورِسَ ضدّهم، قد ولَّد الألمَ والحرمانَ في نفوسِهم، ولمّا كان الظلمُ والحرمانُ، أو الإحساسُ بهما، يشكّلُ دافعاً لنوعٍ خاصٍ من الشعريّةِ، فقد رأيتُ أن أدرسَ هذا النوعَ من الشعرِ، سواء في خضوعهِ للتشييء، أو في محاولةِ مناهضةِ ذلك التشييء، وتصوير آثاره النفسيّةِ التي خلقَتْ شعراً متحدياً ثائراً رافضاً، يُظهرُ بعضَ الجوانبِ الإيجابيّةِ، حتى للأفعالِ والتصرفاتِ السيئةِ.

منهج الدراسة:

لتحقيق الأهداف المبتغاة من هذه الدراسة، فإنَّ الباحثَ سيسلك فيها **المنهج الوصفي التحليلي.**

مفهوم التشيُّؤ:

١) **<u>التَّشيُّؤ لغةً:</u>**

وَرَدَ في اللسان، "والشَّيءُ: معلومٌ. قالَ سيبويه (...): ألا ترى أنَّ الشيء مذكَّر، وهو يقعُ على كل ما أُخبر عنه".

والجمع أشياء. والمُشيَّأُ: المختلفُ الخَلْقِ المُخَبَّلَه القبيحُ. (...) وقد شيَّأَ اللهُ خَلْقَهُ أي قبَّحَه...

وشيَّأتُ الرَّجلَ على الأَمْرِ: حَمَلْتُه عليه. (ابن منظور، ٢٠٠٤م، ص ١٠٤ – ١٠٦)

يتضحُ بأنَّ المعنى اللغويَّ الّذي استعملَهُ العربُ يفيدُ معنييْنِ، هما التّقبيحُ، وحَمْلُ الرّجلِ على الأمر، وأمّا التَّشيُّؤ، فلم نجدْ هذه الصّيغة، فيما انتهى إليه بحثنا في المعاجم اللغوية. ولو قابلنا بين معنى مصطلحِ "التَّشيُّؤ" في زماننا، وهذيْن المعنييْنِ المذكوريْنِ، لوجدنا أنّ للمعنيينِ: التّقبيحِ، وحملِ الرّجلِ على الأمر، رسيساً يمكن أن نقيمَه بين هذا المعنى والمعنى المحدَث، فأنتَ حينَ تشيّئ الإنسانَ، إنّما تكون حملته على أمرٍ وأجبرتَه عليه، وهذا هو الجانبُ القهريُّ في التَّشيُّؤ. وأمّا الاشتقاقُ الصّرفيُّ

لكلمة التَّشيُّؤ، فهي مصدرٌ، وتفيدُ صيغة (تفعُّل) عدّة معانٍ، ومنها: الاتخاذُ، والمطاوعةُ، والتدريجُ، والصَّيرورة، وللسّياق دورٌ واضحٌ في توجيه المعنى. (انظر: قطُّوس، ٢٠٢٢، ص٤١)

٢) **التَّشيُّؤ مصطلحاً:**

التَّشيُّؤ (Reification)، ويُقصَد به: (تحوّلُ الصِّفاتِ الإنسانيةِ إلى أشياءَ جامدةٍ، واتخاذُها لوجودٍ مستقلٍ، واكتسابُها لصفاتٍ غامضةٍ غير إنسانيّةٍ، وهو نوعٌ من اغترابِ الإنسانِ عن نفسِهِ). (كارل ماركس، د. ت، ص: ١٠٨)

وهو مصطلحٌ غنيٌّ في دلالاتِهِ، تتنازعُه عدّةُ حقولٍ معرفيّةٍ؛ فهو يضربُ بجذورِه في المقدِّماتِ الأولى للفكر البشريِّ، مثلما يضربُ بجذوره في شتّى المعارفِ: في علمِ النفسِ، وعلمِ الاجتماعِ، والاقتصادِ، والفلسفةِ، والدِّينِ.

٣) **التَّشيُّؤ مفهوماً:**

يرى بسَّام قطُّوس أنَّ فهمَ التَّشيُّؤ ومَفْهَمَته، يستوجبُ الحفرَ الجينيالوجيَّ على أصولِ التَّشيُّؤ ومنابعِهِ، بالعودةِ إلى بعضِ خلفيّاتِهِ المعرفيّةِ أو مركِّباتِهِ المعرفيّةِ التي منحتْهُ وجودَه، أو البنى التحتيّة لمسطَّحِهِ المفهوميّ، التي نشأَ وتشكّلَ فيها، وهي كثيرةُ المنابعِ، ومنها: علم النفس، والفلسفة، والاقتصاد، والاجتماع، والديانات السَّماوية؛ آية ذلك أنَّ المصطلحَ مرَّ بكلِّ هذه المحطاتِ المعرفيّةِ، واكتسبَ مع كلِّ محطّةٍ معرفيّةٍ ما يزيدُ على رصيدِهِ، فكان جزءاً من تصوّراتها المعرفيّة، قبل أن يجسِّدَه الأدبُ شعرُه ونثرُه.

وفي محاولتنا الحفر على المسكوتِ عنه في شعرِ بعضِ الشعراءِ الصّعاليكِ وجدناهم يعاينون الفقرَ والتشرّدَ والطردَ من مجتمعاتِهم وبيئاتِهم الحاضنةِ، ويواجهون الموتَ في سعيهم لتحقيقِ إنسانيتِهم المهدورة؛ آية ذلك أنَّ الأدبَ بالعمومِ والشعرَ منه بالخصوصِ ما هو إلّا صورةٌ لغويّةٌ ونفسيّةٌ للمشاعرِ والانفعالاتِ، تعبيراً عن تجربةٍ إنسانيّةٍ مريرةٍ.

من هنا يصحُّ الاستنتاج بأنَّ بعضَ الشعراءِ الصّعاليكِ قد دُفعوا دفعاً وفُرضَ عليهم التّشيُّؤ، وبعضُهم اختاروا عُزلةً خاصّة بسببِ إحساسِهم بالدونيةِ كأبناءِ الإماءِ أو بسببِ التمييز أو عقدةِ اللونِ، أو ما شابه ذلك.

التّشيُّؤ: مقدمة عامّة تمهيديّة.

أصبحَ الإنسانُ – وخاصّةً في العصرِ الحديثِ – منفصلاً انفصالاً حادّاً لم يسبق له مثيل، سواء عن الطبيعةِ أو الدولةِ أو حتى عن نفسِهِ وأفعالِهِ وتصرفاتِهِ، فلم يَعُدْ قادراً على إقامةِ جسور تواصلٍ بينَه وبين الآخر، هذا الآخر المختلف المظاهر والمتعدد الأسماء، وبالتالي أصبحَ عاجزاً عن تحقيق ذاتِهِ على نحوٍ أصيلٍ. (رجب، ١٩٨٨م)

وهذا يُشيرُ إلى ما أطلقَ عليه المسيري، وهو يتحدثُ عن تجليّاتِ تشيُّؤ الإنسانِ، أزمة القيم واختفاءِ المعنى، التي أفقدَت الإنسانَ كثيراً من صفاتِهِ الأخلاقيّةِ والإنسانيّةِ كالبرِّ والشهامةِ والإيثار والتقوى. لقد باتَ الحاسوبُ على سبيلِ المثالِ طقساً من طقوسِ الإنسانِ المُعاصرِ، وباتَ المثلَ الأعلى لحياةِ الإنسانِ يفكرُ به، ويتماهى معه، فيتشيّأ تشيُّؤاً ناعماً أثيرياً. (المسيري، ٢٠١٣م)

إنَّ الإنسانَ في العالم – وخاصّةً في العالم الغربيّ – قد طُحِنَ تماماً وتمَّ تسليعُه، فالنظامُ الذي يكفلُ له الحياةَ الماديّةَ الهانئةَ الناعمةَ من ناحيةٍ اقتصاديّةٍ هو أيضاً النظام الآليّ الذي يتحكّمُ فيه وفي حياتِهِ أخرجَ الأشياءَ من عالمِ الإنسانِ إلى عالمِ الأشياءِ، ولم يكتفِ بذلك؛ إذْ أخرجَ الإنسانَ نفسَه من عالمِ الإنسانِ ووضعَهُ في عالمِ الأشياءِ.

حملَ الإنسانُ المعاصرُ حقيبةَ الجسدِ، وتركَ حقيبةَ الروحِ، ونسيَ أن مَنْ وضعَ الروحَ في الجسدِ هو اللهُ خالقُ البشر، وتناسى الإنسانُ المعاصرُ أنَّ توازناً بين متطلباتِ الروحِ والجسدِ معاً هو الأجدى للإنسانِ، كي يتخلصَ من إحساسِهِ بالتّشيُّؤ.

لقد سلبتنا الحداثةُ الجوهرَ وأعادَتْ تطبيعنا بما يتلاءمُ وطروحاتِها في تسليعِ الإنسانِ؛ فإذا كان مفكرو عصرِ النهضةِ قد جعلُوا من الإنسانِ معيارَ المعرفةِ الحقيقيةِ ومركزَ الفكرِ وغايةَ الفعلِ، فإنَّ الرأسماليّة والعَلمنة (وبعدها العولمة)، والترشيد الإجرائي، حسب مفهوم ماكس فايبر، قد أضعفَتْ من القيمةِ المركزيّةِ للإنسانِ، فبدأ الإنسانُ يعيشُ في عالمٍ ماديّ ويتنقلُ في مساحاتِ الحواسِ الخمسِ، ولعلَّ أدقَّ وصفٍ لهذه التحوّلات هو مصطلح "التّشيُّو".(قطُّوس، ٢٠٢٢م)

فعمليّةُ تنميطِ الإنسانِ وبرمجتِهِ وتشيُّئِه تتمُّ بواسطةِ تدريبه تدريجيّاً على قبولِ الطبيعةِ / المادةِ، هذا الكيان غير الإنسانيّ المتجاوز للإنسان، باعتبارها المرجعيّة النهائيّة؛ إذْ تسري على الإنسانِ القوانينُ ذاتُها التي تجري على الأشياءِ، فتصبحُ حينئذٍ المادةُ هي مرجعيّته النهائيّة، وعندها يكون كائناً طبيعيّاً وشيئاً يُشبهُ الآلة.

لعلَّ انعدامَ العدالةِ في العالم، وما ينتجُ عنه من اختلالاتٍ ومآسٍ بشريّةٍ، وانعدام الحريّة، والوجود

المُهَدَّد، والاغتراب المكانيّ أو النفسيّ، والشعور بعدم الانسجامِ بين الآمالِ والطموحاتِ والواقعِ المعيشِ الذي يُشْعِرُ الإنسانَ بعدم الانسجامِ مع ذاتِهِ، واختلال القيم وتحوّل المجتمعاتِ لأسبابٍ كثيرةٍ ليس أقلّها وسائل التواصلِ الاجتماعيّ الحديثةِ وما تحدثه من خللٍ في التواصلِ الإنسانيّ، أضف إلى ذلك عدم التوافقِ بين الإنسانِ وآمالهِ وطموحاتِهِ والعالم الذي يعيشُ فيه، وكلّ أنواعِ القهرِ السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، والتضييق في الحريّات، وعدم المشاركةِ في الحياةِ السياسيّةِ، والتمييز بكلِّ أنواعِهِ، والحروب وما تخلّفه من كوارثَ إنسانيّةٍ وتشرّدٍ، والفقد، والنفي أو الخلع من الوطن، والتهميش، والاغتراب، كلّها أسبابٌ وعواملُ تؤدّي إلى الشعور بفقدانِ الذّاتِ، وتقودُ إلى شكلٍ من أشكالِ التشيُّؤ. (قطُّوس، ٢٠٢٢م)

إنَّ درجةَ الحريَّةِ تُحددُ بما يُمكنُ اختيارُهُ وما هو مُختارٌ من الفردِ بالذّاتِ، وهذه الحريّةُ لا تعني شيئاً إلّا إذا كان الإنسانُ قادِراً على أن تكون له آراؤُه وأفكارُه الخاصّةُ به، والتي ليسَتْ من صنعِ الآخرين أو إملاءاتهم، أو أنَّ الأفكارَ ليست أفكاره بل أوحيَ بها له من الخارجِ، ومن سلطةٍ مجهولةٍ هي سلطة المجتمعِ وعاداتهِ وتقاليدهِ وأخلاقياتهِ. (رجب، ١٩٨٨م)

وإنَّ أيّ تطابقٍ في أفكارِهِ تلك مع أفكارِ الآخرين وتوقعاتهم مُساقاً بالخوفِ من العُزلةِ، وأصبحت أفعالُه وأفكارُه زائفةً، وأصبحَ مجردَ أداةٍ، والإحلال للأفعال الزائفة محل الأفعال الأصيلة للتفكير والشعور والإرادة يفضي لإحلالِ نفسٍ زائفةٍ محل النفسِ الأصيلةِ، والنفسُ الزائفةُ لا تملكُ إرادتَها بل توجّه من الآخرين كالقبيلةِ أو السلطةِ.

وهذا الهربُ من الحريّةِ، وهذا الفقدانُ للنفسِ الأصيلةِ أفضى إلى التّشيُّؤ، وبالتّشيُّؤ ينفصلُ الإنسانُ عن الإنسانِ وعن نفسِهِ، فيكون الهروبُ عندئذٍ عن كلِّ ما تميلُ إليه النفسُ من شهواتٍ، واغتراب النفسِ عن هواها، واغتراب عن الدنيا وملذاتِها، واغترب عن ذاتِهِ فيكتسبُ الإنسانُ ذاتاً زائفةً متشيّئة.

التَّشيُّؤ في الفكرِ الرأسماليّ:

تُجرّدُ الرأسماليّةُ البشرَ من إنسانيتِهم على نحوٍ متزايدٍ؛ إنَّها تعاملُ الأفرادَ المشاركين في عمليّة إنتاجِ السّلعِ البروليتاريا[1] كشيءٍ، بينما تحوّلُ الشيءَ الحقيقيّ الذي يقومُ عليه النشاطُ الإنتاجي (رأس

(١) **البروليتاريا:** مصطلحٌ ظهرَ في القرنِ التاسعِ عشر، ويعني الطبقة التي لا تملكُ أيَّ وسائلَ إنتاجٍ، وتعيشُ من بيعِ مجهودِها العضليّ أو الفكريّ، ويتنبأ ماركس أنَّ هذه الطبقة هي التي ستحررُ المجتمعَ وتبني الاشتراكيّة بشكلٍ أممي.

المال) إلى ذاتٍ مصطنعةٍ للحياةِ الحديثةِ. ولا يمكنُ قلب هذا «العالم المقلوب» – وهي فكرة استعارها ماركس من هيجل – ممكناً إلّا بإنهاءِ ما أطلقَ عليه كتاب "رأس المال" مصطلح "صنميَّة السلعة" (ستيفن إيريك برونر، ٢٠١٦م، ص: ٤٥)، وهذا يعني بعبارة مختلفةٍ بعض الشيء: يتطلبُ إنهاءُ الاغترابِ إنهاءُ التّشيُّؤ، الأمرُ الذي يتطلبُ الوعيَ بما ينبغي تغييره، أي يجبُ إعادةُ التفكيرِ في العالمِ على نحوٍ جديدٍ.

فالرأسماليّةُ لم تكتفِ بزيادةِ الإنتاجِ وحسب، بَلْ كانت سبباً في تحويلِ كلِّ شيءٍ إلى بضاعةٍ، وتحويلِ الإنسانِ إلى رقمٍ قابلٍ للتداولِ والنفي والإلغاءِ، وفقَ مقتضياتِ سوقِها الماديّة، ضاربةً عرضَ الحائطِ بالعلاقاتِ الإنسانيّةِ.

وهكذا فإنّ النظامَ الرأسماليّ أسهمَ مباشرةً في تعزيزِ الشعورِ بالتّشيُّؤ؛ إذْ صَنَعَ مُجتمعاً استهلاكيّاً يجتثُّ الإنسانَ من جذوره ويُخضِعُه لنظامٍ لا علاقةَ له به، فهو لا يقفُ عند حريّاتِ الأفرادِ أو قناعاتِهم وحسب، وإنَّما يسوقُهم جميعاً في طريقٍ واحدةٍ لا خيارَ لهم بها؛ فيحوّلُ الأفرادَ إلى جماهيرَ، أي إلى جماعةٍ غيرِ واعيةٍ، وعلى الفردِ، وسطَ هذا الحشدِ، أن يمتثلَ ويطيعَ فقط من دون تساؤلٍ ولا إعمالِ نظرٍ.

وفي هذا المجتمعِ الاستهلاكيّ، يصيرُ الحبُّ آليّاً، مثله في ذلك كمثلِ العملِ الآلي، وبذلك يفقدُ الإنسانُ الشعورَ الجميلَ بالحبِّ؛ إذْ إنَّ أنانيتَه وسعيَه إلى الامتلاكِ يجعلان من حبِّه مسعى إلى الامتلاكِ هو الآخر، فيتعاملُ مع شريكِ حياتِهِ وصديقِهِ وقريبِهِ كما يتعاملُ مع مجتمعٍ آلي، وبذا يتحولُ حبُّه إلى مخدرٍ أو وهمٍ لتأمينِ استمراريةِ حياتِهِ؛ كما يتحولُ التّشيُّؤ حينئذٍ من قضيّةٍ فرديّةٍ إلى ظاهرةٍ اجتماعيّةٍ عامّةٍ. (الحيدري، www.alwasatnews.com)

إنَّ كثيراً من العلاقاتِ بينَ الناسِ أخذَتْ طابعاً ماديّاً بحتاً، "فبدلاً من وجودِ علاقاتٍ بين بشر، توجدُ علاقاتٌ بين أشياءَ"(أريك فروم، ١٩٧٢، ص: ١٠١)؛ إذْ إنَّ الإنسانَ لا يبيعُ سلعةً فحسب، بَلْ إنَّه يبيعُ نفسَه، ويشعرُ أنَّه أصبحَ سلعةً؛ فالعاملُ اليدويُّ يبيعُ طاقتَه الجسمانيّة، ورجلُ الأعمالِ والمحامي والطبيبُ والكاتبُ يبيعون شخصيّاتِهم، فلا بُدَّ من أن يمتلكوا شخصيّةً إذا كان عليهم أن يبيعوا إنتاجَهم أو خدماتِهم.

يمكنُ القول: ارتبطَ التّشيُّؤ وسلعنةُ الإنسانِ بالواقعِ الاقتصاديّ الرأسماليّ إلى حدٍ كبير؛ فقد أصبحت العلاقاتُ بينَ الناسِ علاقاتٍ نقديّة، وتحوَّلَ الإنسانُ ذاتُه إلى سلعةٍ متداولةٍ في السّوقِ، وتجرّدت العلاقاتُ البشريّةُ من إنسانيتِها.

وفي ظلِّ النظامِ الرأسماليّ أصبحت السلعةُ في السوقِ هي التي تَصُوغُ حياةَ البشرِ، وأدّى هذا إلى عبوديّةِ الإنسانِ وتأليهه للسلعةِ؛ إذْ أصبحت السلعةُ هي التي تتحكمُ في ذاتِ الإنسانِ، وخضوع الإنسان للسلعة أدّى إلى تشيُّئِه وفقدانِهِ لحريتِهِ. (أنور، ٢٠٠٤م)

من الصعبِ فهمُ التّشيُّؤ ودلالتُه حقَّ الفهمِ بمعزلٍ عن الظروفِ الإنسانيّةِ والاقتصاديّةِ والاجتماعيّةِ التي يعيشُها الفردُ قديماً وحديثاً، وصحيحٌ أنَّ هذه المشكلات والظروف حديثةٌ (تنتمي إلى العصر الحديث)، لكن الحقَّ أنَّ بعضاً منها موجودٌ من قبل في عصورٍ سابقةٍ، وإن لم يكن بلغَ من الوضوحِ والنضوجِ والاكتمالِ ما بلغَهُ في العصرِ الحديثِ.

كذلك فإنَّ التجاربَ والأحوالَ المرتبطةَ – غالباً – بوصفِ هذا المُصطلحِ إنّما هي خصائصٌ تميِّزُ هذا العصرَ الذي نحياه الآن: المجتمع الصناعيّ عامّة، والمجتمع الرأسماليّ خاصّة. وإن كانت هذه الأحوالُ والتجاربُ والخصائصُ موجودةً قبلَ العصرِ الحديثِ في مجتمعاتٍ لا هي صناعيّة ولا رأسماليّة، ولكنها متناثرة وفرديّة، لم تكنْ من القوّةِ والانتشارِ ما يؤهلُها لتكونَ ظاهرةً واضحةَ المعالمِ وشاملة.

فحين أرادَ ابنُ عربيّ ١١٦٥ – ١٢٤٠ التعبيرَ عن فكرةِ التّشيُّؤ، وأن يطلقَ كلمةً تحددُ معنى الخلقِ والهبوط لآدم وحواء من الجنّة، لم يجدْ سوى كلمة "غربة"؛ فقد كتبَ في الفتوحاتِ المكيّةِ، يقول: "إنَّ أولَ غربةٍ اغتربناها وجوداً حسيّاً عن وطنِنا غربتنا عن وطنِ القبضةِ عند الأشهادِ بالربوبيّة لله علينا، ثمَّ عمرنا بطون الأمّهات، فكانت الأرحامُ وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة". (ابن عربي، د. ت، ص: ٦٩٦)

يَستمدُّ الإنسانُ ذاتَه وإحساسَه بشخصيّتِه من الدورِ الاجتماعيّ أو الوظيفيّ الذي يقومُ به؛ وهذا الدورُ أو (المكانةُ) محددةٌ سلفاً، وربما موروثةٌ، وهذا التحديدُ المسبقُ للدورِ الاجتماعيّ إنّما يحدُّ من قدرةِ الفردِ وطموحِهِ، أو يقضي عليهما في التغييرِ والتطويرِ إلى حدٍ ما.

ثمَّ إنَّ العبيدَ المُسْتَغلين بهذا الشكل كانوا يجدون أنفسَهم منبوذين من المجتمعِ الإنسانيّ، ولم يكن مصيرهم ليتمكّن من الظهورِ للمعاصرين، ومع تعميمِ المقولةِ التجاريّة تغيّرت هذه الصّلةُ جذريّاً وكيفيّاً؛ إذْ إنَّ مصيرَ العاملِ أصبحَ المصيرَ العامَّ لكلِّ المجتمعِ، "لأنَّ تعميمَ هذا المصيرِ هو الشرطُ الضروريّ حتى يتشكلَ سيرُ العملِ في المشاريعِ حسب هذه القاعدةِ؛ لأنَّ المكننةَ العاقلةَ لسيرِ العملِ لا تصبحُ مُمكنةً إلا بظهورِ العاملِ الحرِّ" (جورج لوكاتش، ١٩٨٢م، ص: ٨٥)، والذي أصبحَ يبيعُ – بحريةٍ مطلقةٍ، في السوقِ وفي أماكنِ العملِ الأخرى – طاقتَه على العملِ كسلعةٍ تخصُّه، وكشيءٍ يملكه.

مما لا شكَّ فيه الضرورة المحتومة على كلِّ واحدٍ منّا أن يستهلكَ، فعلى كلّ إنسانٍ أن يأكلَ ويشربَ ويلبسَ ويسكنَ ويمارسَ عدداً من نشاطاتِهِ اليوميّة، باختصار إنَّه يحتاجُ ويستعملُ أشياءَ كثيرةً، وهذا ما يُسمى الاستهلاكُ، وهو ليس مشكلة وإنّما حاجة طبيعيّة لكلّ فردٍ في المجتمعِ، وهذه سُنّةُ الحياةِ، ومن أجلِ البقاءِ لا بُدَّ للإنسانِ أن يستهلكَ، وهنا لا بُدَّ من التفريقِ بين استهلاكٍ واستهلاكٍ، هناك استهلاكٌ مفروضٌ مؤسسٌ على الجشعِ، وهناك ضغط للأكلِ أكثر، للتبضّع أكثر، للامتلاك أكثر، للاستعمال أكثر. (إيريك فروم، ٢٠٠٣م)

يؤمنُ عبدُ الوهاب المسيري بمقدرةِ الإنسانِ على تغييرِ واقعِهِ، وعلى تجاوزِ ظروفِهِ؛ "فالإنسانُ عاقلٌ لذلك هو محورُ الكونِ" (المسيري، والتريكي، ٢٠٢٠م، ص: ١٢)، وأشارَ المسيري إلى اللاعقلانيّةِ الفلسفيّةِ التي بدأَتْ تُمسكُ بتلابيب الغرب، بَلْ وتُهيمنُ عليه، ففي عالمِ الحداثةِ لا يوجدُ شكلٌ مفهومٌ؛ إذْ يفقدُ الإنسانُ ما يُميزُه كإنسانٍ، ويتساوى الرجلُ مع الشيءِ، بل تتحررُ الأشياءُ من الإنسانِ وتسيطرُ عليه.

التشيُّؤ في المجتمعِ الرأسماليّ:

ينطلقُ لوكاتش في تحليلِهِ لمفهومِ التّشيُّؤ (Reification) في المجتمعِ الرأسماليّ من تحليلِ ماركس لمعنى البضاعةِ داخلَ المجتمعِ الرأسماليّ، ووصفه لعمليّة التّشيُّؤ التي تترتبُ على تعميمِ مفهومِ السّلعةِ أو البضاعةِ، بمعنى أنَّ جوهرَ الصّلةِ بين الأشخاصِ في النهايةِ يأخذُ طابعاً شيئيّاً؛ لأنَّه إذا كان الإنسانُ يستهلكُ الموادَ الخامَ، ثمَّ ينتجُ الموادَ الصناعيّة التي يستهلكُها، فإنّه في الاقتصادِ الرأسماليّ يُنتجُ السلعَ التي تُباعُ قبل أن تستهلكَ من قِبَلِ العاملِ، أي أنَّ العاملَ ينتجُ البضاعةَ التي لا يستطيعُ في الغالبِ أن يَسُدَّ بها حاجته. (بسطاويسي، ١٩٩١م)

لقد ارتبطَتْ أهميّةُ السّلعةِ في المجتمعِ القديمِ الذي يعتمدُ على المقايضةِ أو المبادلةِ، بقيمةِ الاستعمالِ، بمعنى أنَّ هدفَ الإنتاجِ ذاتَه كان قيمة الاستعمالِ للسلعةِ وليس قيمة المبادلة؛ لأنَّ الإنسانَ لم يكنْ يتجاوزُ الكميّة الضروريّة للاستهلاك.(بسطاويسي، ١٩٩١م، ص: ٧٧)

لذلك فإنَّ أهميّة السلعةِ كانت مرتبطةً بالإنسانِ الذي يستهلكُها، ولكن قيمة الاستعمال تنتهي لتصبحَ وسائلَ مقايضة، وهنا يمكن أن يُشارَ إلى المنعطفِ الكيفيّ الذي أحدثته سيادةُ السّلعةِ؛ إذْ ارتبطت بنشوءِ بنيةٍ تجاريّةٍ في المجتمعِ، فتصلُ إلى المنعطفِ الكمّي، حيثُ ترتبطُ حركةُ السّلعةِ في المُجتمعِ بحركةِ النقدِ أيضاً، وأصبح وجودُ السّلعةِ غيرَ مرتبطٍ بالإنسانِ الذي ينتجُها أو الذي يستخدمُها،

وإنّما وجودها أصبحَ مرتبطاً بالقيمةِ النقديّةِ التي تحرّكُ رأسَ المالِ في دورتِهِ نحو الزّيادةِ أو الخفضِ حسب تطوّراتِ السّوقِ والبنيةِ التجاريّةِ، وهنا يتطوّرُ مفهومُ السّلعةِ من الناحيةِ الكميّةِ والكيفيّةِ، وينفصلُ عن قيمتِها الاستعماليّةِ، ويرتبطُ بأشياءَ أخرى كثيرةٍ بعيدةٍ عن الإنسانِ.

وعلى الرغمِ من أنَّ السّلعَ هي من إنتاجِ العملِ البشريّ، إلا أنَّها بمجرّدِ دخولِها في علاقاتِ التبادلِ التجاريّ السّوقي مع غيرها من السّلعِ، تصبحُ لها قوانينها الخاصّة، وتخضعُ لقوانين السوقِ: العرض والطلب؛ فتستقلُ عن أصلِها البشريّ والاجتماعيّ، بَلْ والإنسانيّ، ويصيرُ لها كيانها الخاصّ مما يؤدي إلى ما أسماه ماركس بـ "صنميَّة السلعة" التي تستعبدُ الإنسانَ.(قطُّوس، ٢٠٢٢م)

يرى الباحثُ أنَّ بسطَ الكلامِ وحاصلَه يكمنُ بأنَّ رواجَ السلعةِ في الأسواقِ يدفعُ صاحبَ العملِ إلى مزيدٍ من الإنتاجِ، بينما ركودها يجعلُه يحكمُ على عددٍ من العمالِ بالبطالةِ، وكأنَّ حركةَ السلعةِ في الأسواقِ التجاريّةِ والمولاتِ هي التي تحكمُ حياةَ البشرِ، لا العكس.

فالتّشيُّؤ بهذا المعنى يجعلُ ما ينتجُه الإنسانُ يبدو في صورةِ شيءٍ جامدٍ مستقلٍ بشكلٍ كاملٍ عن الإنسانِ؛ مما يعني استلابَ الإنسانِ وفقدانه لحريتِهِ، عندها يصبحُ خاضعاً لقوّةٍ خارجةٍ عن سيطرتِهِ وإرادتِهِ.

التَّشيُّؤ في الفكرِ الاشتراكيّ:

سعت الاشتراكيّةُ إلى إلغاءِ اغترابِ الإنسانِ الذاتيّ، والعودةِ بالإنسانِ ككائنٍ إنسانيّ حقيقي (إريك فروم، ١٩٩٨م، ص ٨٦)، وبالنسبةِ لماركس، فالاشتراكيّةُ تعني النظامَ الاجتماعيّ الذي يسمحُ بعودةِ الإنسانِ إلى ذاتِه، وتعني التماهي بين الوجودِ والجوهرِ، تجاوزاً للانفصالِ والتناقضِ بين الذّاتِ والموضوعِ، وأنسنةِ الطبيعةِ؛ إنَّها تعني عالماً لن يعودَ الإنسانُ يشعرُ فيه، بأنّه غريبٌ بينَ غرباء، بَلْ سيشعرُ أنَّه في عالمِهِ، في بيتِهِ.

لكنَّ الاشتراكيّة التي جاءَتْ ردّاً على الرأسماليّةِ وتوحّشِها، لم تكنْ أقلُّ فظاظةً وقسوةً وتوحّشاً؛ فإذا كانت الرأسماليّةُ سحقَتْ إنسانيّةَ الإنسانِ في رأسماليتها، فهذه سحقته في توتاليارتها[1] البيروقراطيّة،

(١) يعني هذا المصطلح السياسي: عملية تحويل الطبقات الاجتماعية إلى جماهير، من خلالِ اللجوءِ إلى الإرهابِ كونه جوهر هذا النمط من الأنظمة؛ إذْ يحددُ الشروط الضرورية لنشأة السيطرة، ومنها: العزلة، والاتكفاء، وتفتيت الروابط الاجتماعية.

وهذا بعضٌ مما أشارَ إليه اليساريُّ الماركسيُّ سلافوي جيجيك، وهو أنَّ الأيديولوجيا ما هي إلّا انعكاسٌ لعلاقاتِ القوّةِ المُسيطرةِ على المجتمعِ كما في التقليدِ الماركسيّ.

لكن جيجيك يركزُ على طابعِها اللغوي (الرمزي) ضمن أفكار التحليلِ النفسيّ عن الذاتِ والأنا الأعلى، بحيثُ تترجمُ علاقاتُ الإنتاجِ / القوى إلى اللغةِ في علاقةٍ تبادليّةٍ (تعيدُ العلاقاتِ إلى إنتاجِ اللغةِ، وتعيدُ اللغةُ إنتاجَ العلاقاتِ وتضمنُ استمراريتَها / شرعيتها)، وتمنعُ تلك العلاقات / اللغة المجتمعَ من الحصولِ على حريّاتِهِ؛ إذْ إنَّ لدى جيجيك لا قمعَ دون آيديولوجيّات، ليست فقط تحميه أو تبرره، وإنّما تنتجه. (حمزاوي، www.ida2at.com/slavoj-zizek-philosopher-dangerous-dreams)

يرى ماركس أنَّ الإنسانَ في حسّيته الكاملة، ككائنٍ موجودٍ في مجتمعٍ مُعطى، وفي طبقةٍ اجتماعيّةٍ مُعطاةٍ، حيثُ يجري تطوّره من خلال إطارِ المجتمعِ، كما يكون في الوقتِ نفسِهِ أسيراً له أو مُتعلّقاً به، ويعتبرُ ماركس أنَّ التحقيقَ الكاملَ لإنسانيّةِ الإنسانِ، ولعمليّةِ انعتاقِهِ من القوى الاجتماعيّةِ التي تقيّده غيرُ منفصلٍ عن عمليّة وعي وجودِ هذه القوى، وعن التغيير الاجتماعيّ الذي يتأسسُ على هذا الوعي. (إريك فروم، ١٩٩٨م)

تجرّدت العلاقاتُ البشريّةُ من إنسانيتِها، ولم يفلح النظامُ الرأسماليُّ ولا النظامُ الاشتراكيُّ هو الآخر في تخليصِ الإنسانِ من تشيُّئِه، مثلما لم تفلح الحداثةُ وما بعدها بإعادةِ أنسنةِ الإنسانِ، فإنَّ ما أسهمَ به الإنسانُ نفسُه، من تشيُّؤٍ طوعيّ هو جريه وراءَ المكاسبِ الماديّةِ ووراءَ جسدِهِ الشهوانيّ، وتخلّيه عن "كينونته الروحيّة". فالراقصةُ التي تخضِعُ جسدَها، أجلَ الكسبِ الماديّ، وعارضةُ الأزياءِ، التي تخضعُ لعملياتِ تجميلٍ، أو تخسيسٍ، ويُفرضُ عليها نظامٌ غذائيٌّ محددٌ، والمرأةُ التي تسكنُ في جسدٍ غيرِ جسدِها، بعد أن أجرَتْ عشرات العمليّات لتتحولَ إلى رجلٍ، أو حتى إلى أنثى مختلفةٍ عن الخلقةِ التي وهبَها اللهُ لها، وسواهن ممن يقبلن تسليعَ أجسادِهن، أو سلعنتِها، كلها مظاهر متعددة من مظاهرِ القبولِ والإذعانِ للتَّشييء؛ إذْ لم يَعُد الجسدُ الذي كان يفرضُ حضورَه وسلطتَه القيميَّة موجوداً، بَلْ أصبحَ حضورُ الجسدِ الذي يتم تسليعه، أو سلعنته، بمعنى الذي يتم تشييئه وفق فرضيّة "تسليع الذّات، تذويت السلعة". (قطُّوس، ٢٠٢٢م)

فالتعذيبُ القاسي، والاغتصابُ، والخلعُ، والطردُ من القبيلةِ، كلُّها أسبابٌ تجعلُ الفردَ يفقدُ الثّقة بنفسِهِ؛ لأنَّ هذه الانتهاكات التي تهددُ وجودَ الفردِ وسلامتَه ليست مجرّد ألمٍ ماديّ أو جسديّ فقط، وإنّما تُسببُ له أذى نفسيّاً أيضاً تدفعُه إلى الشعورِ بالتبعيّةِ والخضوعِ لإرادةِ غيره؛ إذْ يصبحُ عندئذٍ عاجزاً عن التحكّمِ بنفسِهِ، فأيُّ شعورٍ بالإهانةِ والإساءةِ والاحتقارِ وعدمِ الاعترافِ سيعيشُها المتشيئ حينئذٍ، الأمرُ الذي ينعكسُ سلباً على شعورِ المرءِ بالثقةِ في ذاتِهِ وإمكانيّةِ تحكُّمِه في جسدِهِ واستقلالِهِ الذاتيّ.

وعندما يُحرمُ الفردُ من بعضِ حقوقِهِ المشروعةِ يمكنُ أن يطلقَ عليه بحالٍ من الأحوالِ مُسمى الضحيّة؛ فعدمُ الحصولِ على هذه الحقوقِ يعني – ضمناً – أنَّ المجتمعَ لا يعترفُ له بدرجةِ المسؤوليّةِ نفسِها التي يعترفُ لأعضاءِ المجتمعِ الآخرين، فالشعورُ بالانتماءِ للجماعةِ يجعلُ الفردَ يشعرُ بحقوقِهِ، وفي الوقتِ نفسِهِ بالالتزامِ وبالمسؤوليّةِ، وهي كلُّها مشاعرُ متبادلة بين الأفرادِ بدرجاتٍ متفاوتةٍ، ولكنّها دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعيّاً وأخلاقيّاً. (أكسل هونيث، ٢٠١٢م)

يرى الباحثُ أنَّ ما يميزُ هذا النمطَ من الاحترامِ الاجتماعيّ الذي يُحرمُ منه بعضُ الأفرادِ، هو ما يدفعُهم إلى الشعورِ بأنَّ وضعَهم الاجتماعيّ لا يماثلُ الآخرين المشاركين لهم في التفاعلِ الاجتماعيّ، فيشعرون إثرَ ذلك بفقدانِ الاحترامِ، بَلْ وبعدمِ تساويهم مع الغيرِ، وهذا ما حدثَ مع الشعراءِ الصّعاليك في العصرِ الجاهليّ.

إذْ يسعى الإنسانُ – في الجانبِ المعرفيّ – إلى التعبيرِ عن نفسِهِ من خلالِ البحثِ الدائبِ، وطرحِ الأسئلةِ حولَ العللِ الأولى، فهو لا يتوقفُ عن طرحِ الأسئلةِ، ولا يكتفي بما يصلُ إليه عكس الكائناتِ الأخرى، ومن ثمَّ هو يبحثُ عن الغرضِ من وجودِهِ في الكونِ؛ فالإنسانُ، هو كائنٌ عارفٌ واعٍ بذاتِهِ والكون، وفي الوقتِ نفسِهِ قادرٌ على تجاوز ذاتِهِ الطبيعيّة/ الماديّة، وقادرٌ على استخدام عقلِهِ، ومن ثمَّ فهو قادرٌ على صياغةِ ذاتِهِ وبيئتِهِ حسب رؤيتِهِ، وعلى وفقِ ما يتوصّلُ إليه من معرفةٍ من خلالِ تجاربِهِ.

وهذه النظرةُ التي أودعَها اللهُ في البشرِ تختلفُ عن النظرةِ العلمانيّةِ التي تردُّ الباطن الروحيّ الفوقيّ إلى الظاهر الماديّ التحتيّ، والإنسانُ هو النوعُ الوحيدُ الذي يتميزُ كلُّ فردٍ فيه بخصوصياتٍ لا يمكنُ مَحْوُها أو تجاهلُها، فالأفرادُ ليسوا نُسَخاً متطابقةً يمكن صبّها في قوالبَ جاهزةٍ، أو إخضاعِها جميعها للقوالب التفسيريّة ذاتها.

دفعُ التَّشيُّؤ بالإبداع:

في محاولاتِ الإنسانِ للبحثِ عن وسائلَ وطرقٍ تجنّبُه السّقوطَ في التّشيُّؤ والوقوعَ به، فإنَّه يلجأُ إلى الإبداعِ بشتّى أشكالِه، وعلى رأسِها الإبداع باللغةِ، والشاعرُ أو الروائيُّ أو الأديبُ أيّاً كان مجالُ إبداعِهِ حينَ يُهدّدُ بلغتِهِ فهو يُهددُ بوجودِهِ، لأنَّ اللغةَ هي عنصرٌ مرادفٌ للوجودِ مثلها مثل

الهويّة؛ فالتّشيُّؤ لا يمثّلُ اختلالاً بين الماهيّةِ والوجودِ فحسب، بَلْ يمثّلُ جُرحاً في الهويَّةِ: هويّةِ الإنسانِ الوجوديّةِ، وهويتِهِ اللغويّةِ، بَلْ وهويتِهِ الإنسانيَّةِ.

ومفهومُ الهويّةِ من المفاهيمِ المركزيّةِ التي تسجلُ حضورَها الدائمَ في مجالاتٍ علميّةٍ متعددةٍ، ولا سيما في مجالِ العلومِ الإنسانيّةِ ذاتِ الطابعِ الاجتماعيِّ، ويُعدُّ بالتّالي من أكثرِ المفاهيمِ تغلغُلاً في عُمقِ حياتِنا الثقافيّةِ والاجتماعيّةِ اليوميّةِ، ومن أكثرِها شيوعاً واستخداماً، وعلى الرغمِ من البساطةِ الظاهريّةِ التي يتبدّى فيها مفهومُ الهويّةِ فإنَّه وعلى خلافِ ذلك يتضمنُ درجةً عاليةً من الصعوبةِ والتعقيدِ والمشاكلةِ، وذلك لأنَّه بالغُ التنوّعِ في دلالاتِهِ واصطلاحاتِهِ. (إليكس ميكشيللي، ١٩٩٣م)

وتعدُّ العودةُ إلى الطبيعةِ طريقاً لتجاوز التّشيُّؤ الذاتيّ؛ "فالطبيعةُ تعني أساساً ما يسودُ العلاقاتُ الإنسانيّةُ من تلقائيّةٍ ومحبةٍ وتعاطفٍ وودّ؛ فإذا عاشَ أفرادُ المجتمعِ المدنيِّ بمقتضى الطبيعة بهذا المعنى تحابُوا وتآلفُوا" (رجب، ١٩٨٨م، ص: ٨١)، وربّما إعادةُ توزيعِ الثروةِ توزيعاً عادلاً يُسهمُ إلى حدٍ بعيدٍ بتحقيقِ الاستقلالِ والاكتفاءِ الذاتيّ لكلِ فردٍ، وعدم الاعتمادِ على الغير؛ وبهذه الوسائل يتمُّ القضاءُ على الحاجةِ القاسيّةِ التي تدفعُ الأفرادَ إلى المنافسةِ واستغلالِ بعضِهم البعض.

إذن، يمكن قهرُ التشيُّؤ أو التخفيفُ منه بطرقٍ عديدةٍ، منها ممارسةِ الأعمالِ الفنيّةِ أو قراءتِها أو الاستماع إليها، أو نقدِها، فكلُّ مصادرِ الجمالِ الفنّي الروحيّ تسهمُ في التقليلِ من آثار التشيُّؤ، ويرى الباحثُ أنَّ الإبداعَ من الوسائلِ المهمّةِ لإعادةِ الإنسانِ إلى إنسانيّتِه وذاتِه، ومنعِه – إلى حدٍ كبير – من السُّقوطِ في مصيدةِ التّشيُّؤ.

ولأنَّ تشخيصَ الأزمةِ ووعيَ أبعادِها هو جزءٌ من حلِّها، فلا بُدَّ أن يؤمنَ الإنسانُ بقدرتِهِ على صنعِ حياتِهِ ومصيره والتّأثير في المجتمعِ الذي يحيا بِهِ وتغييره إيجابياً، ولا بُدَّ من التحوّلِ والتبدّلِ سلوكيّاً إلى الإنتاجِ غيرِ الاستهلاكيّ، بما يُهيؤ إمكانات التغلّب والانتصار على التّشيُّؤ.

دوافع التّشيُّؤ لدى الشعراءِ الصّعاليكِ الجاهليين:

أولاً: التهميش الاجتماعي

يعيشُ الشاعرُ الصعلوكُ الجاهليُّ ضمنَ مساحةٍ زمانيةٍ وفضاءٍ مكانيّ، فهو إنسانٌ يؤثرُ ويتأثرُ بأحداثِ عصرِه، ولعلَّ الشاعرَ الصعلوكَ يمتلكُ من الأحاسيسِ ما تؤدي به إلى سرعةِ التأثّرِ بالقضايا الاجتماعيّة عامّةً، ثمَّ إنَّ الشاعرَ مطالبٌ بالخروجِ من الدائرةِ الانعزاليّةِ والهمومِ الفرديّةِ

الضيّقةِ، ليصبحَ الشعراءُ في خدمةِ الحياةِ والمجتمعِ، وأصبحَ يطلقُ على هذا الشعرِ عدداً من التسميات، منها: الأدب الملتزم والأدب الشعبي.

ويرى محمد زكي العشماويّ " أنّ الأدبَ العظيمَ هو الأدبُ الذي يتأملُ العالمَ والإنسانَ وقوانينَه، كما أنَّ الأدبَ العظيمَ هو الذي ينظرُ بعينِ يقظةٍ إلى المجتمعِ الإنسانيّ، فيناصرُ من هذهِ المُجتمعاتِ ما يتمشّى مع القيمِ الإنسانيّةِ، وما يُسايرُ الحقَّ والعدلَ والجمالَ، وغاية كلّ أديبٍ أن يرى الإنسانيّةَ كلَّها وقد ظلّلها الحُبُّ ورفرفت عليها السعادةُ.(العشماوي، ١٩٨٠م، ص: ٣٩٦)

يقولُ المثلُ العربيُّ " **في الجزيرةِ تشتركُ العشيرةُ** "(الميداني، د.ت، ص: ٧٧١)، وفي عصر الصّعاليكِ الجاهليين، فإنَّ هذا العقدَ الاجتماعيَّ بين الفردِ وقبيلتِهِ التي ينتمي إليها قائمٌ على أساسٍ عاطِفيّ بَحْتٍ، لا مَجالَ للتفكيرِ فيه، وهي نجدةٌ متبادلةٌ فيما بين الأفرادِ دونَ الحاجةِ إلى سُؤالٍ، ولا تحْتملُ الانتظارَ، إجابتُها تنفيذُها، وهذه النجدةُ لأخيهم واجبةٌ سواء كان ظالماً أو مظلوماً؛ فجنايةُ كلُّ فردٍ منهم جنايةُ المجموعِ، ويعصبونها برأسِ سيّدِ العشيرةِ، واجبٌ عليه أن يتحمّلَ تبعاتِها، وواجبٌ عليهم أن يطيعوه فيما يأمرُهم بهِ.

وفي مقابلِ هذا الحقِّ الذي للفردِ على قبيلتِه، كان عليه واجبٌ أن يَحترمَ رأيَها الجماعي، فلا يتصرفُ دونَ رضا القبيلةِ، ولا يخرجُ عن شورهم، ولا يكون سبباً في تمزيقِ وحدتِها وشقِّ صفوفِها، أو الإساءةِ إلى سمعتِها أو تحميلِها ما لا تُطيقُ، ومن هنا تفرضُ القبيلةُ وحدتَها، وتحملُ تبعاتِ الفردِ؛ إذْ على سادةِ القبيلةِ مُمارسةُ نوعٍ من الإدارةِ السّياسيّةِ، فإذا ارتكبَ فردٌ من أفرادِ القبيلةِ جُرْماً يتمثَّلُ بخطأ بحقِّ القبيلةِ نفسِها فإنَّه عندئذٍ يُطردُ منها، ويسمّى هذا الطردُ خلعاً، ويُسمّى الطريدُ خليعاً.(خليف، ١٩٦٦م)

ترى القبيلةُ أنَّه من حقّها الدفاع عن نفسِها، والحفاظ على هذا الاندماج الذي بين الفردِ وقبيلتِهِ، وبالتّالي من الطبيعيّ أن تمارسَ الطردَ الاجتماعيّ، أو العزلَ، أو الخلعَ ضدّ كلّ مَنْ يهددُ صفاءَها ووحدَتها، من هؤلاءِ الخُلعاءِ: قيس بن الحُدَادِيَّة، وحاجز الأسدي، وصخر الغيّ، وأبي الطمّحان القينيّ، فلجأوا إلى الاستجارة ببعض القبائل بحثاً عمّن يؤمنُ لهم الحمايةَ.

وعندَ الوقوفِ لتأمّلِ حياةِ هؤلاءِ المُستجيرين، يَجدُ الباحثُ أنَّه أمامَ طائفتين: طائفةٍ استقرَّ بها المقامُ في القبيلةِ التي أجارتها، فاندمجَتْ في مجتمعها، وطابَتْ لها الحياةُ الجديدةُ، وشاركت في ضروبِ نشاطِها، وسلكَتْ سُبلَ العيشِ معها في هدوءٍ واستقرارٍ، وطائفةٍ أخرى لم تزلْ في

نفوسِها بقيةٌ من تمردٍ، رفضَتْ هذا الفناءَ الجديدَ في شخصيّةِ القبيلةِ التي أجارتها، فكانت حياتُها فيها امتداداً لحياتِها القديمةِ في القبيلةِ التي خلعتها(خليف، ١٩٦٦م). يقول قيس بن الحُدَادِيَّة: (الأصفهاني، ١٩٥٥، ص: ٥)

جَــزى اللّــهُ خَيــراً عَــن خَليــعٍ مُطَــرَّدٍ رِجــالاً حَمَــوه آلَ عَمــرِو بــنِ خالِــدِ
مَصــاليتُ يَــومَ الــرَوعِ كَســبُهُمُ العُــلا عِظــامُ مَقيــلِ الهــامِ شُــعرُ السَــواعِدِ
أُولَئِــكَ إِخوانــي وَجُــلُّ عَشيرَتــي وَثَروَتُهُــم وَالنَصــرُ غَيــرُ المُحــارِدِ

يومئُ شعره – بما لا يدعُ مجالاً للشكّ – أنَّه واجَه ببسالةٍ قرارَ قومِه حينما عَمِدُوا أن يجعلُوه شيئاً بصورة شخصٍ غيرِ معترفٍ به (خليع)، مجردٍ من حمايتِهم، إلّا أنَّه وبقوّة يواجه قرارهم بطرده؛ إذْ يدعو لمن قد نصرُوه وآووه، وعطفُوا عليه، مُعلناً هذا الشاعرُ الصّعلوكُ للملأ نسيانَ أهلِه، فالمعاملةُ بالمثلِ كما يبدو، فقد سَلا أفرادَ عشيرتِهِ، والسببُ هو حسنُ جوارِ مَنْ استجارَ بهم حينما خُلِعَ، فأصبحَ واحداً منهم، مُنشِئاً علاقاتٍ جديدةً تربطُه حتى مع حيواناتِهم؛ إذْ يجدُ هؤلاءُ الصّعاليكُ ساحةً مُناسِبَة ومُتّسعاً لنشاطِهم المتمرّدِ في الصّحراءِ في حياةٍ جديدةٍ، ومكانٍ جديدٍ لا يحتملُه مجالُ القبيلةِ الضيّقِ، فيشقُّوا طريقهم في الحياةِ بأسلوبِهم الذي اعتادوا عليه، دونَ أن يعتمدوا على أحدٍ سوى قوّتهم، ويبدو أنَّ هؤلاءَ الشُذّاذَ المتمردين كانوا ينظرون إلى القبائلِ التي يستجيرون بها على أنَّها نقطُ ارتكازٍ لنشاطِهم، وإلى حياتِهم فيها على أنَّها فترات راحةٍ في حياتِهم العنيفةِ المتعبةِ.

ثانياً: الاختلال الاقتصادي

واجه الشعراءُ الصّعاليكُ عقباتٍ بين الواقعِ الذي يعيشونه، والحياةِ المثالِ التي يحلمون بها، فوجدُوا هوّةً بين ما يتعلمونه، وما يحاولون تطبيقه عمليّاً، بسببِ مصادرةِ الحريّةِ التي ينشدُها كلٌّ منهم، فعاشوا حياتَهم في حيرةٍ واضطرابٍ وعدمِ استقرارٍ، الأمر الذي جعلَهم ينفصلون عن ذواتِهم، وينفصلون عمّا صنعُوه، وعمّا يؤمنون به من مبادئ وقيم، " **فيشعرون كأنَّهم مسلوبو الإرادِة، عملوا من أجلِ الكلِّ ولا يعملُ الكلُّ من أجلِهم** "(رجب، ١٩٨٨م)، يعملُ من أجلِ قبيلتِه، ولا تعملُ القبيلةُ من أجلِه، وعندها يشعرُ أنَّه عبدٌ لقبيلتِهِ مُسخرٌ لها ولخدمتِها وليست القبيلةُ مسخرةً لخدمتِهِ.

وتزدادُ حدّةُ الصدامِ بازديادِ التمايزِ في حياةِ الإنسانِ الاقتصاديّةِ؛ إذْ كان من أسبابِ تشيُّئهم التنافسُ، لا بل الصراعُ بين القبائلِ الجاهليّةِ على أسبابِ الحياةِ، الأمر الذي دفعَ بهم إلى الرحيل، " وكذلك كان ترك الأوطان والنزوح والبعد عنها بحثاً عن الرزق" (عطوان، ١٩٨٨م، ص: ٤٧)،

كذلك أصبحَ التعدّي على الآخرين ومُمتلكاتِهم، وتجاوز العديدِ من القوانين والأعرافِ لامتلاكِ الثروةِ والسيطرةِ على الممتلكاتِ ومواردِ الرزقِ دافعاً للتشيُّؤ بطريقة أو بأخرى.

اتّصلَ العربُ في الجاهليةِ بالأممِ اتصالاً تِجارياً (الحوفي، د.ت، ص: ٥١)؛ إذْ كانَ العربُ في الجاهليّةِ الواسطةَ بينَ المشرقِ والمغربِ، وإنَّ البيزنطيين كانوا يعتمدون في شؤونِهم التجاريَّةِ على قوافلِ البدوِ التي كانت تحملُ لهم التوابلَ وغيرَها من بلاد الهند، والجلودَ والمعادنَ وغيرَها من الموادِ، " ومنذُ عصورٍ قديمةٍ والقوافلُ التجاريّةُ النشطةُ تعملُ بينَ مناطقِ الإنتاجِ في بلادِ العربِ وبين مدنِ العراقِ والشامِ ومصرَ". (غوستاف لوبون، ٢٠١٨م، ص: ٢١١)

لقد قامَ العربُ بالتّجارةِ منذُ أقدمِ العصورِ، عندما حوّلَ الرومانُ تجارةَ الهندِ إلى البحرِ الأحمرِ، ولكنّهم لم يلبثوا أن انسحبوا منه، وعادَ العربُ للقيامِ بدورِ الوسيطِ، ونمت تجارتُهم واشتهرت خارجيّاً عبرَ جزيرتهم (طقوش، ٢٠٠٩م، ص: ٨٣)، وواحدٌ من أهمِّ أسبابِ انتشارِ ظاهرةِ الصّعلكةِ في منطقةِ الجزيرةِ العربيّةِ هو وقوعها على الطريقِ التّجاري الذي يصلُ بينَ الشّامِ واليمنِ، قال تعالى: ﴿**لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ * إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ**﴾[سورة قريش: الآيات ١ – ٢] ما جعلَها مَمراً للقوافلِ التجاريّةِ، وجعلَ منها مَيداناً نشِطاً لحركاتِ التُّجارِ في غدوّهم ورواحهم، الأمر الذي جعلَ الفرصةَ مواتيةً للمتمردين من صعاليكِ هذه المنطقةِ للغارةِ والسلبِ والغزو والنهبِ، ولهذا اضطرَّ التّجارُ في مناطقِ هذهِ الأسواقِ إلى الاستنجادِ بالقبائلِ القويّةِ التي تسكنُها، وتتخذُ منها مَوطِناً لها.

ليست الحريّةُ عندهم مجردَ مَلَكةٍ يتمتّعُ بها الإنسانُ ذاتُه دونَ أن تكونَ له يدٌ في صياغتِها وتحقيقِها، فالحريّةُ بذلك اجتهادٌ ذاتيٌّ في سبيلِ نيلِ الغِنى، حتّى وإن أدّى هذا الطريقُ إلى الموتِ، فالموتُ يغدُو مُريحاً حينئذٍ يُهيئ العُذر لِمثلِ هذه الميتةِ.

وهذا ينسحبُ على بقيةِ الشعراءِ الصّعاليكِ الجاهليين؛ فقد أصابَ الجوعُ تابَّطَ شراً إلى الحدِّ الذي لم يستطعْ أن ينهضَ على أقدامِهِ، وكذلك فضّلَ الشنفرى استفافَ الترابِ على أن يظهرَ بحالةٍ من الضعفِ، وأصابَ السُّليك العشى الليليّ على مصابرتِهِ الفقرَ والجوعَ، وشكا الفقرَ حتّى في أيامِ الصيفِ حين يشبعُ الناسُ، فهو قد أصابَه الجوعُ في الشتاءِ والصيفِ، وشكا عروةُ بنُ الوردِ شحوبَ جسمِهِ وهزالِهِ، إذْ آثرَ نفسَه على غيره.

يقول السُّليك: (ديوان السُّليك، ١٩٨٤م، ص: ١٤)

وما نِلْتُها حَتَّى تَصَعْلَكْتُ حِقْبَةً ... وَكِنْتُ لِأَسْبَابِ المَنِيَّةِ أَعْرِفُ

وَحَتّى رَأَيْتُ الجُوعَ بالصّيفِ ضَرّنِي ... إِذَا قُمْتُ يَغْشَانِي ظِلالٌ فَأُسْدِفُ

يحاولُ السُّليكُ الظهورَ بمظهرِ المُنسجمِ مع ذاتِهِ، المتوافقِ معها، لا بمظهرِ الضعيفِ الراكنِ لآلامِهِ، وربما يُفهمُ هذا من بابِ الرضا والقبولِ بما هو موجود، ولكنّها في الواقعِ صيحةٌ عميقةٌ، وصرخةٌ جريحةٌ، أطلقَها من مكمنٍ عميقٍ للألمِ في روحِهِ، صرخةٌ مُشبعةٌ برذاذِ السخطِ والاحتجاجِ، والقمعِ والاستنكارِ، فالشاعرُ يواجهُ الأخطارَ رأباً لصدعِهِ النفسيّ ودرءاً لخطرِ الموتِ جوعاً رُبّما.

إذْ لم ينل السُّليكُ مرادَه من الشبعِ إلّا بعد أن احترفَ الصّعلكةَ أسلوباً للمعيشةِ، فهو لم يجدْ بديلاً عنها، فقد صارَ أقربَ للموتِ من الحياةِ، فإذا شكا عامّة النّاس من الجوعِ في الشتاءِ لقلةِ الموارِدِ، فإنَّه كان يشكوه في الصيفِ!

ولم يقف الصّعاليك عند هذا الحدّ؛ لتجدَهم يفضلون الموتَ على الحياةِ الفقيرةِ البائسةِ، يقولُ عروةُ بن الورد: (ديوان عروة، ١٩٩٦م، ص: ٨٩ – ٩٠)

إِذَا المَـرْءُ لَـمْ يَبْعَـثْ سَـوّاماً ولَـمْ يُـرَحْ عَلَيــهِ، ولَــمْ تَعْطِــفْ عَلَيْــهِ أَقَارِبُـــــهْ

فَلَلْمَــوْتُ خيــرٌ لِلفَتَــى مِــنْ حيَاتِــهِ فَقيــراً، وَمِــنْ مــوْلىً تِــدبُّ عَقَارِبُــهْ

تتجلّى قوةُ نفوسِ هذهِ الطائفةِ من الصّعاليكِ في استهانتهم بالحياةِ في سبيلِ الوصولِ إلى الغايةِ التي يسعون إليها، إنَّهم يريدون أن يحققوا مكانةً لهم في هذا المُجتمعِ الذي يحتقرُهم ويستهينُ بهم عن طريقِ فرضِ أنفسِهم بالقوّةِ عليه، وهم في سبيلِ هذا لا يُبالون بشيءٍ، حتّى بالحياةِ نفسِها، فهم جميعاً مؤمنون بفكرةِ الفناءِ في سبيلِ المبدأ، وما قيمة الحياةِ إذا عاشَ الإنسانُ فقيراً مُحتقراً، منبوذاً من مجتمعِهِ، مجفواً من أقاربِهِ؟ إنَّ الموتَ في هذهِ الحالةِ خيرٌ من الحياةِ.

ولأنَّ الطبقةَ الأولى هي المسيطرة على أغلبِ مظاهرِ الحياةِ الاقتصاديّةِ والاجتماعيّةِ أيضاً، كانت العلاقاتُ بين هاتين الطبقتين: طبقةِ رأسِ المالِ، وطبقةِ الصّعاليكِ من السوءِ إلى حدٍ كبيرٍ، الأمر الذي أدّى إلى اختلالٍ في التوازنِ الاقتصاديّ، فالطبقةُ الأولى (طبقة رأس المال) لها الحقُّ في التشريعِ، ورسمِ السياساتِ الاقتصاديّة العامّة، وكانوا يعمدون أحياناً إلى التلاعبِ في أرزاقِ الناسِ وفي الأسواقِ وفي الأسعارِ تبعاً لمصالحِهم الشخصيّةِ، وجَرياً وراءَ الكسبِ غيرِ المشروعِ، ومن نتائجِ ذلك أن أصبحَتْ طبقةُ الصّعاليكِ تحتَ رحمتِهم؛ إذْ يُجبرُ أفرادُ هذه الطبقةِ إلى الاستدانةِ منهم إبقاءً على حياتهم، أو في سبيلِ توفيرِ الموادِ اللازمةِ لهم.

وغالباً لم يكنْ للصعاليكِ أملٌ في التخلّصِ من أولئك الظلمةِ إلّا بالهربِ إلى الصحراءِ، والالتحاقِ بطبقةِ قُطّاعِ الطرقِ والمشردين؛ فوجدُوا أنفسَهم مجبرين عليه في وقتٍ من الأوقات، يقول الشنفرى: (ديوان الشنفرى، ١٩٩٦م، ٥٨–٥٩)

وَفِـي الأَرْضِ مَنْـأى لِلْكَـرِيمِ عَـنِ الأَذَى وَفِيهَـا لِمَـنْ خَـافَ القِلَـى مُتَعَـزَّلُ
لَعَمْـرُكَ مَـا بِـالأَرْضِ ضِـيقٌ عَلـى آمْـرِئٍ سَـرَى راغِبـاً أو رَاهِبـاً وهـو يَعْقِـلُ

يبحثُ الشنفرى عن المجتمعِ المثالِ، أو العالمِ النموذجيّ الذي تتوافرُ فيه البيئةُ الصحيّةُ المناسبةُ للحياةِ الآدميّةِ، بيئةٌ لا مكانَ فيها للأذى أو الخوفِ، أو الظلمِ أو القهرِ؛ فهو يترفّعُ عن كلِّ ما يثلمُ كرامةَ الإنسانِ؛ إذْ له نفسٌ تنتزعُ إلى مكارمِ الأخلاقِ، وتأبى كلَّ خِصْلَةٍ لا تمتُّ للمكارمِ بصلةٍ، يمتلكُ شخصيَّةً جديَّة ترفضُ الواقعَ المريرَ وتثورُ عليه.

ويعبرُ الشاعرُ عن نزعتِهِ الانفصاليّةِ الناجمةِ عن شعورٍ عميقٍ بالتّشيُّؤ، والرغبةِ الشديدةِ في الثباتِ؛ إذْ يشي قولُ الشاعرِ في عبارةِ (عن الأذى)، وكذلك عبارة (لمن خاف القلى) إلى دلالةٍ عميقةٍ مفادُها أنَّ الشاعرَ غيرَ متكيفٍ مع وسطِه، أمّا لفظة (متعزل) فتنبئ عن نزعةِ الانطواءِ، فالشاعرُ مُمزقٌ بين الانعزالِ والبحثِ عن مكانٍ بديلٍ يحققُ فيه انتماءَه الجديدَ، وهو بذلك ينفي الضيقَ من الأذى، ثمَّ تأتي لفظةُ (راهباً) زيادةً في حالةِ اللاتكيفِ وتعزيز صورة الضيق.(اليوسف، ١٩٨٣م، ص: ص: ٢١٢)

فالشاعرُ في الأبياتِ السابقةِ يصوّرُ حالةَ عدمِ الانصياعِ لسحقِ فرديتِه والذوبانِ في المشروعِ الجماعيّ، فهو يهربُ إلى مكانٍ خارجَ المنظومةِ الجماعيّةِ (منظومة القبيلة)، فيرى في هذا المكانِ البعيدِ ما يحققُ إنسانيتَه وكرامتَه، ورُبما يرى أنَّ انتقالَه من مكانٍ إلى آخر هو انتقالٌ على الأرضِ التي من حقِّهِ أن يتحرّكَ على ظهرِها كيفما شاءَ ومتى شعرَ بالإساءةِ من قبيلتِه، بحثاً عن الكرامةِ والعزّةِ في المقامِ الأوّل.

ثالثاً: التمييز الطبقي

لقد أوجبَتْ حياةُ العربِ الجاهليّةِ التي يعيشونها، والبيئةُ الصّحراويّةُ التي يسكنونها إيجادَ تنظيماتٍ سياسيّةٍ تتناسبُ مع طبيعةِ الحياةِ، فأوجدُوا نظامَ القبيلةِ، والذي هو قائمٌ على الأساسِ العشائريّ، وتربطُ بينَهم رابطة الدم التي أوجدَتْ ما عُرِفَ بالحسبِ، ومن هنا ظهرَ أهمُّ رباطٍ في النظامِ القبليّ في الإسلامِ، وهو مسألة العصبيّة القبليّة.(نوارة، ورحماني، ٢٠٢١م)

"وَجَدَ الشعراءُ الصّعاليكُ أنفسَهم في الموضعِ المهينِ في المجتمعِ الجاهليّ، ولم تقبلْ نفوسُهم بحكمِ طبيعتِها وتكوينِها هذا الموضع"(حفني، ١٩٨٧م، ص: ١٨٩)، ولتفادي هذا الهوان، وهذه المنزلةِ الاجتماعيّةِ المرفوضةِ، لم يكن أمامهم إلّا الاعتمادَ على أنفسِهم في قوّتها وعُنفها، أيّاً كان مظهرُ القوّة، وأياً كان أسلوبُ العنفِ هذا.

ولأنَّ إثباتَ الكيانِ هو غايتُهم، صوَّرَ الشعراءُ الصّعاليكُ ما كان يحولُ بينَهم وبينَ أخذِ مكانِهم الصحيحِ المناسبِ في المجتمعِ، أو على الأقلِ المكانِ الذي يليقُ بهم، وتطمئنُ إليه نفوسُهم، يثبّتُ كيانَهم ولا يؤذي كرامتَهم، فالعقبةُ الكبيرةُ التي تواجهُهم هنا هي احتكارُ السيادةِ؛ بمعنى أن تكونَ السيادةُ، سيادةُ القبائلِ في بيوتٍ معروفةٍ تتوارثُها، أو متداولة بين أفرادِها، وليس هذا ما ضاقَ الصّعاليكُ به لذاتِهِ، ولكن الذي ضاقوا به هو أنَّ هذا الاحتكارَ للسيادةِ قد تولّدَتْ عنه طبقيةٌ غيرُ مقبولةٍ في المُجتمعِ الجاهليِّ القبليِّ العشائريِّ آنذاك.

ويقول الشنفرى في لاميته المشهورة: (ديوان الشنفرى، ١٩٩٦، ص: ٦٠)

وَلَسْتُ بِمِهْيافٍ يُعَشّي سَوَامَهُ ... مُجَدَّعَةً سُقْبانُها وَهْيَ بُهَّلُ
ولا جُبَّأٍ أكْهَى مُرِبٍّ بِعِرْسِهِ ... يُطَالِعُها فِي شَأنِهِ كيفَ يَفْعَلُ
وَلَا خَرِقٍ هَيْقٍ كَأنَّ فُؤَادَهُ ... يَظَلُّ بِهِ المُكَّاءُ يَغْلُو وَيَسْفُلُ
ولا خَالِفٍ دارِيَّةٍ مُتَغَزِّلٍ ... يَرُوحُ وَيَغْدو دَاهِناً يَتَكَحَّلُ
وَلَسْتُ بِعَلٍّ شَرُّهُ دُونَ خَيْرِهِ ... أَلَفَّ إذا مَا رُعْتَهُ أَهْتَاجَ أعْزَلُ
وَلَسْتُ بِمِحْيارِ الظَّلَامِ إذَا انْتَحَتْ ... هُدَى الهَوْجَلِ العِسّيفِ يَهْمَاءُ هُوَجَلُ

إذْ إنَّ توجهَهم إلى الصّعلكةِ لم يكن سببُه مجرّد الحصولِ على لقمةِ العيشِ أو الوصولِ إلى الثراءِ والتخلّصِ من الحاجةِ فقط، وإنَّما كان إلى جانبِ ذلك يحملُ الرغبةَ في تحقيقِ كيانٍ لهم في المُجتمعِ، هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر: نفرَ هؤلاءُ الصّعاليكُ بشكلٍ شديدٍ من أن يكونوا مجردَ أرقامٍ أو مجردَ أفرادٍ، يتحكّمُ بهم الأغنياءُ والسادةُ، فهم (الشعراء الصّعاليك) ومن خلالِ أشعارِهم يحملون الإصرارَ الشديدَ على أن يكوّنوا لأنفسِهم كياناً – ومكانةً – يشعرُ به الناسُ، ويحسبون على الأقلِ حساباً لهم.

أبعاد التّشيُّؤ ومظاهره لدى الصّعاليكِ الجاهليينَ:

يمكنُ الإشارة إلى خمسةِ أبعادٍ لمظاهرِ التشيُّؤ لدى الصّعاليكِ، هي: العجز، واللامعنى، واللامعياريّة، والعزلة الاجتماعيّة، واغتراب الذّات.

١) العجز Powerlessness

ويُقصدُ به شعور الفردِ بعدمِ القدرةِ على إحداثِ التأثيرِ في المواقفِ الاجتماعيّةِ التي تواجُهُه، ويعجزُ عن السيطرةِ على أفعالِهِ ورغباتِهِ وتصرفاتِهِ، وبالتّالي لا يستطيعُ أن يقررَ مصيرَه،

وجوهرُ العجزِ أو فقدانُ القدرةِ هو توقّع الفردِ بأنَّه لا يملكُ القدرةَ على التّحكّمِ وممارسةِ حقوقِهِ الطبيعيّةِ، لأنَّ الأشياءَ من حولِهِ تسيطرُ عليها ظروفٌ خارجيّةٌ أقوى منه ومن إرادتِهِ، يقولُ السّليكُ ابن السُّلكة: (ديوان السُّليك، ١٩٨٤م، ص: ١٣)

أشـــابَ الـــرأسُ أنّـــي كـــلَّ يـــومٍ أَرَى لِـــي خالـــةً وسْـــطَ الرَّحَـــالِ
يَشُـــقُّ علـــيَّ أنْ يَلْقـــينَ ضَـــيْمَاً ويَعْجَـــزُ عـــن تَخَلُّصِـــهِنَّ مَـــالِي

لم يكن السُّليكُ محظوظاً في هذا الجانبِ، فعزَّ عليه أن رأى بناتَ جنسِهِ من ذواتِ اللونِ الأسودِ يتجرعنَ الذلَّ والإهانةَ دونَ أن يجدَ عندَه ما يملكُه لدفعِ ذلك عنهن غير الكلام، ويبدو من أبياتِهِ أنَّ الفردَ يعملُ لصالحِ المجتمعِ، والعكس غير صحيح، وفي المقابلِ لم يحتضن المجتمعُ هذا الفردَ ولم يحتويه؛ إذْ من المُعيبِ أن تعملَ الأنثى في مُجتمعِهم آنذاك في أعمالٍ تُوصفُ بالدّونيةِ من مثلِ ما يذكرُ في أبياتِهِ.

٢) **اللامعنى Meaninglessness**

ويقصدُ به مدى إدراكِ الفردِ وفهمِهِ واستيعابه لما يدورُ حولَه مِنْ أحداثٍ وأمورٍ عامّةٍ أو خاصّةٍ، وبوجه عام يرى الفردُ المُغتربُ وفْقاً لمفهوم اللامعنى أنَّ الحياةَ لا معنى لها لكونِها تسيرُ وفقَ منطقٍ غير مفهومٍ وغيرِ معقولٍ، وبالتّالي يفقدُ واقعيتَه ويحيا باللامبالاة، يقول الشنفرى: (ديوان الشنفرى، ١٩٩٦م، ص: ٥٦)

يـــا صَـــاحِبَيَّ هَـــلِ الحِـــذَارُ مُسَـــلِّمي أَوْ هَـــلْ لِحَتْـــفِ مَنِيَّـــةٍ مِـــنْ مَصْـــرِفِ
إنّـــي لأَعْلَـــمُ حَتْفِـــي فـــي التـــي أَخْشَـــى لَـــدَى الشُّـــرْبِ القَلِيـــلِ المُنْـــزَفِ

بدأ الشاعرُ مُتأزّماً في البيتِ الأوّلِ بواسطةِ صيغةِ النداءِ (يا صاحبيَّ)، والاستفهام (هلِ الحذارُ مسلّمي؟ وهَلْ لحتفِ منيةٍ من مَصْرِفِ؟) فالاستفهامان كلاهما يتحدثُ حولَ مصيرِ الإنسانِ المحتومِ، وهذا الترابط المعنويّ يوحي أنَّ الاستفهامين كليهما الغرض منه التقرير، الذي يوحي برؤيةٍ يقينيّةٍ تأزميّةٍ تجاه سُنّةٍ كونيّةٍ محتومةٍ، وبنيةِ هذا البيتِ تحتاجُ إلى توضيحٍ وتأكيدٍ لهذا التقريرِ، لذا جاءَ البيتُ الثاني انفراجاً وصدعاً بالحقيقةِ المرّةِ بواسطةِ تماهي الشاعرِ مع الموتِ الذي يراه الأقرب منه، فالاستفهامُ الأولُ قادَ إلى الاستفهامِ الثاني، وكلا الاستفهامين قادَ إلى الحقيقةِ المؤلمةِ المتمثلةِ في

البيت الثاني، وهي أنَّ حتفَه (هلاكه) سيكون فيما يحذرُه ويخشاهُ، وبذلك استطاعَ الشنفرى أن يؤكدَ لصاحبيهِ عدمَ خوفِهِ من الموتِ، وأنّه لا بُدَّ من مواجهةِ قدرِهِ المحتومِ.

٣) اللامعيارية (الأنوميا) Normlesness

ظهرَ هذا المُصطلحُ في اللغةِ الإنجليزيّةِ عام ١٥٩١م تقريباً، ويعني حالةً من انهيارِ المعاييرِ التي تنظّمُ السلوكَ وتوجهُهُ، (خليفة، سيكولوجية الاغتراب، ص ٣٨)، وبذلك فاللامعياريّةُ حالةٌ يتوقعُ فيها الفردُ أنَّ أشكالَ السلوكِ التي أصبحَتْ مرفوضةً اجتماعيّاً غدَتْ مقبولةً تجاه أيّة أهدافٍ مُحددةٍ، أي أنَّ الأشياءَ لم يَعُدْ لها أيّةُ ضوابطَ معياريّةٍ، فما كان خطأً أصبحَ صواباً، وما كانَ صَواباً أصبحَ يُنظرُ إليهِ باعتباره خطأً من مُنطلقِ إضفاءِ صبغةِ الشرعيّةِ على المصلحةِ الذاتيّةِ للفردِ وحجبِها عن المعاييرِ وقواعدِ المُجتمعِ وقوانينه.

فالسرقةُ مثلاً عادةٌ اجتماعيّةٌ مرفوضةٌ في المُجتمع الجاهليّ، إلّا أنَّ الصّعاليكَ سوّغوا لأنفسِهم هذا التصرّفَ، وأضفُوا عليه صبغةً شرعيّةً تتوافقُ وقوانينَ مجتمعِهم وقواعدِه، فعروةُ بنُ الوردِ مَثلاً يبررُ لنفسِهِ وَمَنْ هو على شاكلتِهِ فعلَ أيّ شيءٍ – دونَ الالتفاتِ لأيِّ قاعدةٍ اجتماعيّةٍ – في سبيلِ تأمينِ لقمةِ العيشِ، إذْ يقول: (ديوان عروة، ص ١٠٥)

وَمَــنْ يَــكُ مِثْلِــي ذا عِيــالٍ وَمُقْتِــراً مِــنَ المــالِ، يَطْــرَحْ نَفْسَــهُ كُــلَّ مَطْــرَحِ
لِيَبْلُــغَ عُــذْرَاً أَوْ يُصِــيْبَ رَغِيْبَــةً وَمُبْلِــغُ نَفْــسٍ عُــذْرَهَا مِثْــلُ مُــنْجِحِ

فيخرجُ نفسَه من الإحساسِ بالذنبِ ومن تهمةِ التقصيرِ في سبيلِ الظفرِ بما يحتاجُ، وكأنَّه يقدّمُ حُجّةً على أنَّه يفعلُ ما بوسعِهِ، مُتجاوزاً الأعرافَ والتقاليدَ الاجتماعيّةَ إن كانت لا تسوّغُ له ذلك، ومُغيّباً النسقَ الاجتماعيّ والتوازنَ في إطارِ عمليّةِ التفاعلِ الاجتماعيّ.

٤) العزلة الاجتماعيّة Social Isolation

ويقصدُ بها شعورُ الفردِ بالوحدةِ والفراغِ النفسيّ، وافتقادِ الأمنِ والعلاقاتِ الاجتماعيّةِ الحميمةِ، والبعدِ عنِ الآخرينَ حتّى وإنْ وُجِدَ بينهم، كما قد يُصاحبُ العزلة الشعور بالرفض الاجتماعي والانعزال عن الأهداف الثقافية للمجتمع، والانفصال بين أهداف الفرد وبين قيم المجتمع ومعاييره، وهذا يعني ضمناً وجود نوع من الانفصالِ عن المُجتمعِ وثقافتِهِ سلبيّة كانت أم إيجابيّة؛ فالأشخاصُ الذين يحيونَ حياةَ عزلةٍ واغترابٍ لا يرونَ قيمةً كبيرةً لكثيرٍ من الأهدافِ والمفاهيمِ التي يثمنُها أفرادُ

المجتمعِ، ويبرزُ هذا الصنفُ في عددٍ من المؤشراتٍ منها عدم مشاركةِ الأفرادِ المغتربين لبقيّةِ النّاسِ في مُجتمعِهم.

وينبغي في الوقتِ ذاتِهِ ألّا يغيبَ عن أذهاننا ذلك التعارضُ القائمُ بينَ الفردِ وجماعتِهِ، والأمثلةُ على ذلك كثيرةٌ ومُتعددةٌ في أشعارِ الصّعاليكِ؛ إذ إنَّ العلاقةَ بينهما تنطوي في جوهرِها وبشكلٍ أساسيّ على موضوعةِ الصراعِ التي تجلّت "من خلالِ ظهورِ صوتِ الأنا التي تصنعُ أفقَها أو عالمَها الذاتيّ بإزاءِ عالمِ الآخرينَ، وَلَقدْ تعددَتْ أساليبُ الشعراءِ في الإفصاحِ عن ظهورِ هذهِ الأنويّةِ وسلطتِها، ومن ثمَّ تشكّلاتِها حسبما تقتضي شيفراتُ الموضوعِ الشعريّ (عليمات، جماليات التحليل الثقافي، ص: ٥٣)؛ إذْ إنَّ الشاعرَ المُتشبثَ بقبيلتِهِ والتي يَعتبرُها مَيداناً يُحققُ ذاتيتَه، كانَ يُدركُ تماماً تعارضَه معها في أحيان عديدةٍ، ولا سيما الصّعاليك منهم، يقولُ الشنفرى في لاميّته: (ديوان الشنفرى، ١٩٩٦م، ص: ٥٦)

أَقِيمُـوا بَنِـي أُمِّـي صُـدُورَ مَطِـيِّكُمْ ... فَـإِنِّي إِلَـى قَـوْمٍ سِـوَاكُمْ لَأَمْيَـلُ
فَقَـدْ حُمَّـتِ الحَاجَـاتُ واللَّيْـلُ مُقْمِـرٌ ... وَشُـدَّتْ لِطِيَّـاتٍ مَطَايَـا وَأَرْحُـلُ
ولِـي دُوْنَكُـمْ أَهْلُـونَ: سِـيدٌ عَمَلَّـسٌ ... وَأَرْقَـطُ زُهْلُـولٌ وَعَرْفَـاءُ جَيْـأَلُ
هُـمُ الأَهْـلُ، لا مُسْـتَوْدَعُ السِّـرِّ ذائِـعٌ ... لَـدَيْهِمْ، وَلَا الجَـانِي بِمَـا جَـرَّ يُخْـذَلُ

يتغنى الشاعرُ بذاتِهِ، ويتمرّدُ على نظامِ القبيلةِ؛ فيتعالى ضميرُ الأنا على حسابِ ضميرِ الجماعةِ، ويبدو أنَّ النصَّ الشعريَّ السابقَ يحملُ في ثنايا بنيتِهِ العميقةِ أنساقاً ثقافيّةً اجتماعيّةً مُضمرةً تُعلي من شأنِ الفردِ (الصعلوك المُتمرد على نظامِ القبيلةِ)، على الجماعة (القبيلة) على الرغم من هامشيّتِهِ أو ثانويتِهِ، والذي أريدُ التاكيدَ عليه هو أن العزلة الاجتماعية لدى الصعاليك ولدت لديهم تمرداً إيجابياً – من وجهة نظرهم على الأقل – سعوا من خلالِهِ لتحقيقِ إنسانيتِهم.

٥) الاغتراب عن الذّات Self estrangement

يمكنُ تعريفُ الاغترابِ عن الذّاتِ بأنَّه عدمُ قدرةِ الفردِ على التواصلِ مع نفسِهِ، وشعورُه بالانفصالِ عمّا يرغبُ في أن يكونَ عليه، حيثُ تسيرُ حياةُ الفردِ بلا هدفٍ ويحيا لكونِهِ مُستجيباً لما تقدّمُ له الحياةُ دونَ تحقيقِ ما يريدُ من أهدافٍ، وعدم القدرةِ على إيجادِ الأنشطةِ المكافأة ذاتياً (انظر: إريك فروم، الخوف من الحرية، ص: ٧٤)، وقد تعاملَ فروم مع مفهومِ الاغترابِ من الوجهةِ

السيكولوجيّةِ، مُركزاً على الفردِ وليس المُجتمع كسببٍ للاغترابِ، وفي ضوءِ ذلك عرّف الاغترابَ بأنَّه "نمطٌ من الخبرة"، من خلالِها يرى الفردُ نفسَه كَمُغتربٍ، فهو يشعرُ أنَّه غريبٌ عن نفسِهِ؛ إذْ لم يرَ ذاتَه أو يخبرها كمركزٍ لعالم، أو كناشئ وخالقٍ لأفعالِهِ، ولكن أفعاله تُصبحُ لها السيادةُ، إنَّه يطيعُها ويخضعُ لها.

وفي ضوءِ التصوّر السابقِ الذي قدّمَه فروم، فإنَّ تفاعلَ الفردِ مع مجتمعِهِ المحيطِ به يحددُ مستوى قربه أو بعده أو حتى انفصاله، فالخبرةُ المتضمنة في هذا التفاعلِ تخلقُ الإحساسَ بالاغترابِ من عدمِهِ؛ فيشعرُ الفردُ بالاغترابِ عندما لا يستطيع التحكّم في أفعالِهِ، وفي الغالبِ يصبحُ سلبيّاً عندما يستسلمُ لأفعالِهِ ونتائجها، وهذا من شأنِهِ أن يجعلَ الفردَ يشعرُ أنَّه لا معنى لحياتِهِ كما يشعرُ باغترابِ الذّاتِ، سواء أكانَ هذا الاغترابُ نفسيّاً أو مكانيّاً أو سياسيّاً.

لقد وجد السُّليك – في لحظةٍ ما – نفسَه غريباً حتّى عن ذاته بسبب عقدة اللون وسوء منظره الخارجيّ؛ إذْ هزئت منه أُمَامَةُ عندما رأت صفاتِهِ الخَلقيّةِ كنحولِ جسمِهِ وسوادِ جلدِهِ والفقمِ في فمِهِ، فهو أسودُ اللون بارزُ الفك، إلّا أنّه استخدم إحدى آليات الدفاع النفسي في مناهضة التشيُّؤ في البيت الذي يليه مباشرةً ؛ إذْ عوّضَ عن هذهِ السخريّةِ بذكره لقيمِ الرجولةِ المتمثلةِ بالكرمِ والشجاعةِ والبطولةِ، وحاولَ أن يجعلَ من نفسِهِ مرآةً عاكسةً لما ينبغي أن يكونَ عليه الرجل في مثلِ هذا المجتمعِ القاسي، فهو وإن لم يكنْ وسيماً جميلاً، إلّا أنَّه عوَّضَ عن ذلك في أفعالِهِ، إذ يقول: (ديوان السُّليك، ١٩٨٤م، ص: ٥٠)

هَزِئَـــتْ أُمَامَـــةُ أَنْ رَأَتْ بِـــيَ رِقّـــةً وَفَمَـــاً بِـــهِ فقـــمٌ وَجِلْـــدٌ أَسْـــوَدُ

أُعْطِـــي، إذا الـــنَّفْسُ الشَّـــعاعُ تَطَلَّعَـــتْ مَـــالي وَأَطْعَـــنُ والفـــرائِصُ تُرعَـــدُ

لقد جاءَ شعرُ الصّعاليكِ مُعبراً عن جوانبِ الحياةِ الجاهليّةِ المُختلفةِ، فكان صورةً واضحةً للحياةِ الاجتماعيّةِ والاقتصاديّةِ بكلِّ ما فيها من جوانبَ غيرِ عادلةٍ، طغَتْ على حياةِ الفردِ، وقد عبّر بوضوحٍ عن الجانبِ الإنسانيّ، مما يجعلُه ذا قيمةٍ للباحثِ في علمِ الأنثروبولوجيا، وعلم النفسِ الذي يهدفُ إلى تحليلِ النفسِ الإنسانيّةِ في تلك المرحلةِ التاريخيّةِ المُهمةِ من تاريخِ البشريّةِ، وهو ذو قيمةٍ للباحثِ الذي يسعى لمعرفةِ الظروفِ البيئيةِ الطبيعيّةِ والأثر الزمنيّ وتأثيرها على الذاتِ الشاعرةِ، إضافةً إلى ذلك يعدُّ شعرُ الصّعاليكِ الجاهليين مرآة للعقليّةِ الغاضبةِ من جهةٍ، والواعيةِ الحكيمةِ من جهةٍ أخرى في الوقتِ ذاتِه.

فالوطنُ دونَ حياةٍ كريمةٍ غربةٌ، وهذا ينسحبُ على حياتِنا المعاصرةِ أيضاً، فمع محبةِ الشاعرِ الجاهليّ – بشكلٍ عام – الكبيرةِ لوطنِه وقبيلتِه وأهلِهِ، إلّا أنّه قدْ ضاقَتْ بهِ الحياةُ، يتنقلُ

فيها من مكانٍ إلى آخر باحثاً عن العدالةِ، ساعياً لتحقيقها، إلا مَنْ كانت العصبيّةُ القبليّة قد تمكنَتْ منه وسيطرَتْ عليه تماماً، فإنَّه حينئذٍ يدعو إلى تحمّلِ ظلمِ القبيلةِ، وقساوةِ الحياةِ حُبّاً بالوطنِ وامتثالاً لأوامرِ السلطةِ السياسيّةِ ممثلةً بالقبيلةِ.

الخاتمة:

- ارتبطَ التّشيُّؤ وسلعنةُ الإنسانِ بالواقعِ الاقتصاديّ الرأسماليّ إلى حدٍ كبير؛ فقد أصبحت العلاقاتُ بينَ الناسِ علاقاتٍ نقديّة، وتحوَّلَ الإنسانُ ذاتُه إلى سلعةٍ متداولةٍ في السوقِ، وتجرّدت العلاقاتُ البشريّةُ من إنسانيتِها.
- تتضخم الأنا عند الشعراءِ الصّعاليكِ لتعادلَ الانسلاخَ الاجتماعيّ بعد سقوطِ الحمايةِ القبليّةِ عنهم، ويتخللُ ذلك استطراداتٌ تدورُ في فلكِ الفكرةِ الرئيسيةِ؛ إذ إنَّ الاستطرادات – هنا – وثيقةٌ تكشفُ عن حياةِ الشاعرِ الخاصّةِ، وتكشفُ طيفاً من حياةِ الصّعاليكِ، وما يكتنفُها من شظفٍ وضنكٍ.
- استخدمَ الصعلوكُ الجاهليُّ العديدَ من آلياتِ الدفاعِ النفسيّ، وهذه الحيلُ الدفاعيّةُ لا يُلجأُ إليها بهدفِ حلِّ الأزمةِ غالباً، وإنّما بهدفِ التأقلمِ معها لضمانِ تكاملِ الشخصيّةِ وتوافقِها.
- برزَتْ فاعليّةُ الشاعرِ الصّعلوكِ الجاهليّ بدرجةٍ كبيرة؛ إذْ كانَ أداةً من أدواتِ التغيير والنقدِ الإيجابيّ في المجتمعِ الجاهليّ، ولم يكتفِ بالذوبانِ في القبيلةِ، بَلْ حاولَ الخروجَ عن شيئيّته مُستخدماً ما يملكُ من أسلحةٍ يدافعُ بها عن كينونتِهِ.
- لجأ الشاعرُ الصّعلوك إلى أنسنةِ المكانِ والحيوانِ، وهي خاصيّةٌ نابعةٌ من غيابِ الأهلِ وفقدانِ الاتصالِ بهم، فهو يختارُ هذا الاتجاه رغبةً منه في الاستئناسِ بهما، كما أنَّها تعدُّ وسيلة لإحياءِ كلِّ ما غابَ عنه من حركةٍ.
- قاومت النماذج الشعرية الجاهلية المدروسة التشيُّؤ أكثر مما وقعت فيه، فاستشعار الشيء لا يعني – بالضرورة – الوقوع فيه.

التوصيات:

- إنَّ البحثَ والعنايةَ بمثلِ هذا المُصطلحِ النقديِّ الحديثِ (التّشيُّؤ) يؤكدُ أنَّ جذورَه ماثلةً في تراثِنا العربيّ الذي ينمازُ بخصبهِ وغناه، وامتلاكهِ القدرة على رفدِ واقعِنا الأدبيّ والسياسيّ والاجتماعيّ

بكلِ مفيدٍ ومثيرٍ.

- دعوةُ المؤسساتِ والمنظماتِ والهيئاتِ المعنيّةِ بقضايا الفكرِ والتراثِ الإنسانيّ عامّة، والمهتمّة بقضايا المُساواةِ والعدالةِ الاجتماعيّةِ خاصّة إلى إمعانِ النظرِ في حياةِ هؤلاءِ الشعراءِ، والعملِ على تقصّي دوافعِ الصعلكةِ وأسبابِها، وستجدُ في ذلك فوائدَ جمّة تساهمُ في تقديمِ حلولٍ لكثيرٍ من العُقدِ الاجتماعيّةِ والاقتصاديّةِ التي تعاني منها مُجتمعاتُ اليوم.
- تخصيصُ محورٍ من المحاورِ في المؤتمراتِ العالميّةِ التي تقيمُها كلياتُ الآدابِ والعلوم الإنسانيّة في الجامعاتِ العربيّةِ للحديثِ عن القضايا التي تهتمُّ بالإنسانِ وتدافعُ عنه، على أن يُسوّقَ هذا المؤتمرُ ليكونَ محطَّ اهتمامِ العالَمِ العربيّ بأسرهِ، والسعي إلى أن تكونَ المشاوراتُ والمقترحاتُ الصادرةُ عنه ذاتَ وزنٍ فكريّ وأخلاقيّ لم يحظَ به أيُّ مؤتمرٍ سابقٍ.

مصادرُ الدّراسةِ ومراجعُها:

- **القرآن الكريم.**

١- **<u>العَربيّةُ والمُترجمةُ:</u>**

- إريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢م.
- إريك فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط ١، ١٩٩٨م.
- الأصفهاني، أبو الفرج، علي بن الحسين، **الأغاني**، تحقيق: عبد الستار فراج وآخرون، دار الثقافة، بيروت، ١٩٥٥م.
- أكسل هونيث، **التشيّؤ: دراسة في نظرية الاعتراف**، ترجمة: د. كمال أبو منير، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ٢٠١٢م.
- إليكس ميكشيللي، **الهوية**، ترجمة: د.علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، ط ١، ١٩٩٣م.
- أنور، أحمد، **أخلاقيات العولمة: دراسة في آليات التشيؤ وسلعنة الإنسان**، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

- إيريك فروم، **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ترجمة: حميد لشهب، دار فيديبرانت للطباعة، الرياض، ٢٠٠٣م.
- بسطاويسي، رمضان، **علم الجمال عند لوكاتش**، مطابع الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩١م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، منشورات مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٥م.
- جورج لوكاتش، **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة: د.حنّا الشاعر، دار الأندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢م.
- حفني، عبد الحليم، **شعر الصعاليك منهجه وخصائصه**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م.
- الحوفي، أحمد محمد، **الحياة العربية من الشعر الجاهلي**، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، ط ٢، د.ت.
- خليف، يوسف، **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦م.
- خليفة، عبد اللطيف محمد، سيكولوجية الاغتراب، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- رجب، محمود، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.
- ستيفن إيريك برونر، **النظرية النقدية: مقدمة قصيرة جداً**، ترجمة: سارة عادل، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.
- السُّليك بن السلكة، **ديوانه، أخباره وشعره**، دراسة وجمع وتحقيق: حميد آدم ثويني وكامل سعيد عواد، مطبعة العاني، بغداد، ط ١، ١٩٨٤م.
- الشنفرى، عمرو بن مالك، **ديوانه**، جمعه وحققه وشرحه: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦م.
- طقوش، محمد سهيل، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار النفائس، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م.
- ابن عربي، محمد بن علي بن محمد، **الفتوحات المكية**، الجزء ٢، مطبعة بولاق، مصر، د.ت.

- عروة بن الورد، **ديوانه**، شرحه وقدم له ووضع فهارسه: د.سعدي ضنّاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.
- العشماوي، محمد زكي، **الأدب وقيم الحياة المعاصرة**، دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٠م.
- عطوان، حسين، **الشعراء الصعاليك في العصر العباسي الأول**، دار الجيل، عمان، ١٩٨٨م.
- عليمات، يوسف، **جماليات التحليل الثقافي: الشعر الجاهلي نموذجاً**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م.
- قطُّوس، بسَّام، **السقوط في التشيؤ: الشعر في قبضة التشيؤ**، دار فضاءات، عمان، ٢٠٢٢م.
- كارل ماركس، **رأس المال**، ترجمة فالح عبد الجبار وآخرين، مجلد١، ج٢، دار التقدم، موسكو، د ت.
- المبرد، محمد بن اليزيد أبي العباس، **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق: د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٩٩٧م،
- المسيري، عبد الوهاب، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دار الفكر، دمشق، ٢٠١٣م.
- المسيري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ٢٠١٠م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (ت ٧١١ هـ، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم، **مجمع الأمثال**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- الهاشمي، أحمد إبراهيم مصطفى، **جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب**، منشورات مؤسسة المعارف، بيروت، د.ت.
- اليوسف، يوسف، **مقالات في الشعر الجاهلي**، دار الحقائق بالتعاون مع ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط ٣، ١٩٨٣م.

٢- **المَجلّاتُ والندواتُ والرسائلُ العلميّةُ:**

- نوارة، رافع، ورحماني بلقاسم، **النظام القبلي عند العرب قبل الإسلام**، مجلة دراسات وأبحاث، جامعة الجلفة، الجزائر، مجلد ١٣، العدد ١، ٢٠٢١م.

٣- **المواقعُ الإلكترونيّةُ :**

- حمزاوي، أمين، سلافوي جيجيك فيلسوف الأحلام الخطيرة، الشابكة: إضاءات
https://www.ida2at.com/slavoj-zizek-philosopher-dangerous-dreams
- الحيدري، إبراهيم، **مفهوم الاغتراب بين الفلسفة المعاصرة والفرويدية الجديدة**، الشابكة:
http://www.alwasatnews.com/news/376550.html