Social Darwinism penetrates the sanctity of reviving the Arabic language in the Poetry of Al Husain Ibn Mutair Al Asadi

Dr. Lujain Bitar *

(Received 20 / 2 / 2024. Accepted 29 / 4 / 2024)

□ ABSTRACT □

The research aims to unveil the penetration of Social Darwinism into the poetry of Al Husain Ibn Mutair Al Asadi, who witnessed Bani Umayyad civilisation and familiarised with the approach of Bani Alabbas. **Social Darwinism** with its materialistic practices, unjustified etiquette and random elections permitted the thought of the poet to penetrate the sanctity of the Arabic language revival. Therefore, it called for adoption of the concept of God abandonment to validate its desire to the birth of a supernatural biological human that can control the universe and differentiate between good and evil. Darwinism energies the racism memory and permits all unjustified oppression which assures the existence of a powerful. It is obvious that the social Darwinism is social disorder that Arab human had undergone through different centuries and had been expressed consciously and unconsciously by the poets. This is what provoked Al Husain to inherit the new generations the structural thoughts that urge to the adoption of betrayal in the collective imaginary and enhance the abundance of social solidarity that secure language progression and stability. It also led Al Husain to kill the concept of mercy and incited him to eliminate it form his poetry as well as from the Arabic language. However, it aimed to uproot human from all virtues and values by following Chaos theory based on deterministic law and hidden pattern. Apparently, Al Husain comprehended the Chaos theory approach as a fundamental mean to humanity progress and to beneficial flow of the Arabic language which was embodied in his poetry.

Key Words: Social Darwinism, Chaos theory, Al Husain Ibn Mutair Al Asadi

Copyright **:**Tishreen University journal-Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

* **Associate Professor of Arabic literature and criticism, American University in Dubai, School of Arts and Sciences, Department of International and Middle Eastern Studies. lujain_bitar@yahoo.com**

اختراق الداروينيّة الاجتماعيّة حرمة إحياء اللغة العربيّة في شعر الحسين بن مطير الأسدي

د. لجين بيطار*

(تاريخ الإيداع 20 / 2 / 2024. قبل للنشر في 29 / 4 / 2024)

□ ملخّص □

ينشد البحث الكشف عن تغلغل الداروينيّة الاجتماعيّة في لغة شعر الحسين بن مطير الأسديّ، الذي شهد حضارة بني أميّة، وألف نهج بني العبَّاس. ذلك أنّ الداروينيّة الاجتماعيّة، وما تفرزه من ممارسات ماديّة، وسلوكيّات غير مبرّرة، وانتخابات عشوائيّة، تحلّل لذهنيّة الشاعر أن يخترق حرمة إحياء اللغة العربية؛ فتدعوه إلى تبنّي مفهوم عزل الإله، لتحقق غايتها في ولادة إنسان خارق، بيولوجيّا، يحكم الكون، ويميّز الشرّ من الخير. فهي تنشِّط الذاكرة العنصرية، وتبيح معاني الطغيان غير المبرّر، التي تصوغ مفهوم البقاء للأقوى. ومن الواضح أنّ الداروينيّة الاجتماعية اضطراب اجتماعيّ، خضع له الإنسان العربيّ في عصور مختلفة، وعبّر عنه الشعراء، في وعيهم أو لا وعيهم، ولاسيّما الحسين بن مطير الذي ما تردد في توريث البنيات الذهنية للأجيال اللاحقة، والتي تدعو إلى اعتناق الخيانة في المتخيّل الجمعي، وهجر مفهوم التضامن الاجتماعي الذي يضمن سيرورة اللغة وصيرورتها ؛ فتحرّضه على قتل مفهوم الرحمة، وتنهاه عن ذكرها، بل تتدخل في استبعاد القيم الإنسانيّة، فتهيّئه للفظها مستندة إلى نظرية الفوضى الخلاقة (نظرية الكاوس)، قانونا سببيّا، ولاسيّما النظام الخفي، الذي يزعم أنّ غايته تقدم الإنسانيّة، وتسييل المنفعة من اللغة العربية الحاملة لمبادئ الفكر الجديد، والمتجسدة في شعر الشاعر.

الكلمات المفتاحيّة: الداروينية الاجتماعية، نظرية الكاوس، الحسين بن مطير الأسديّ

حقوق النشر :مجلة جامعة تشرين- سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

* **أستاذة مساعدة ، قسم دراسات الشرق الأوسط، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الأدب، والنقد. الجامعة الأمريكيّة في دبي.**
lujain_bitar@yahoo.com

مقدّمة:

إذا ما صدّقنا – ولو مؤخّرا– إخفاق العلم بولادة أمّ بديلة تعوّض عن فقد رحمتها، وعطفها، فكيف لنا أن نغفل آلية التفاعل، واللغة العربيّة؟ فهي التي تؤسس وعينا، وتدعم مواقفنا، بل تسعى إلى توثيق إنجازاتنا، ونحن في حاجة إلى دراسات تنبّه للاهتمام باستدامة اللغة العربية، وتبيّن خطورة تفكير بعض شعراء العرب، وتحذّر من تبنيهم مفهوم الداروينيّة الاجتماعيّة؛ معتقدا عشوائيّا يتسرّب إلى الشعر العربيّ الحامل ذهنيّة العربيّ، وتهمّ بالكشف عن الأنظمة الخفية التي حلّلتها نظرية الفوضى الخلّاقة، وتوسّع الهمّة في استيعاب آلية ترسيخ ضررها، لتنجو بالشعر العربيّ؛ وسيلة لاستدامة اللغة العربيّة. ذلك أنّ الدراسات التي تناولت شعر مطير الأسديّ، لم تعثر على النظام اللغويّ الخفيّ الذي كان المسبّب الصغير، والرئيس في التهوين من قيمة الشعر العربيّ، وخذلانه بين الأجناس الأدبيّة –اليوم–، بل غفلت الكشف عن الآلية اللغويّة التي تسعى إلى تعرية غائيات الفوضى الخلاقة، التي تصرّ على ثني هدفها التخريبيّ؛ فتسيّل المنفعة من اللغة العربيّة المؤسسة لاستدامتها. ومنها –على سبيل المثال– السيميائيّة والشعر القديم؛ دراسة في شعر الحسين بن مطير الأسديّ لسلّوم النفاعيي، الذي آثر تتبع الإشارات الدلاليّة في النصّ، وسعى جاهدا لتفسيرها، وتأويلها، بعيدا عن التنبيه، والتخطيط لصور تحفزيّة تضمن سلامة الشعر العربيّ، وتؤسس في استدامة اللغة العربيّة.

ولعلّ أهميّة البحث تكمن في دراسة **اختراق الداروينيّة الاجتماعيّة حرمة إحياء اللغة العربيّة في شعر الحسين بن مطير الأسدي** دراسة بنيويّة اجتماعيّة، تنبّه لأخطار الداروينة الاجتماعيّة ما إذا تغلغلت في بنية المجتمع العربيّ، وما تؤسسه في زعزعة مفهوم الإله، وما تمهّده لقهر الضعيف عبر نظام فوضويّ، وخفي يسعى فيه الإنسان إلى بلوغ الموت فلا يدركه من شدّة قسوة غاياته، وانفلاته من معاني الرحمة. كما أنّ البحث المستمرّ، والمحاط بالإرادة الواعية، والهمّة الواسعة يأمل العثور على آلية تنبّه لكيفيّة ضبط غايات الفوضى الخلاقة، وتوصيلها إلى مأمن ينجو بشعر الحسين بن مطير الأسديّ، ولاسيّما الشعر العربي، ويحيي كينونة اللغة العربية.

منهجية البحث:

يستعين البحث بالبنيويّة التوليديّة، منهجا نقديا يستوعب ما خفى، وزلّ في تداخلات بنيّة المجتمع العربيّ، التي اخترقت بنيّة النص الشعريّ في شعر الحسين بن مطير الأسديّ. كما ييسر هذا المنهج حوارا منطقيّا بين الفلسفة الإسلاميّة، والمبادئ العربيّة، والداروينيّة الاجتماعيّة، ويستدعي أيضا نظرية الفوضى الخلاّقة، ليستشرف آلية صيرورتها بما ينسجم، وإحياء اللغة العربيّة.

الدراسة:

الداروينيّة الاجتماعيّة معتقدٌ فطريّ، يؤمن بالخواطر العشوائيّة التي لا برهان فيها، بل هي مشهد افتراضي، أو تصوّر فرديّ مستمدٌ من نظرية التطوّر التي تدعو إلى الانتخاب الطبيعيّ، والتي أخفقت –حتماً– في استدلالاتها، وفشلت في تطبيقاتها، وكان مصير الأخيرة القَبول، والانتشار، وللأسف، ولادة الداروينيّة الاجتماعيّة، وتقعيدها. واللافت أنّ الداروينيّة الاجتماعيّة تسعى إلى تكييف الإنسان على مفهوم العقل المجرّد، الذي يزعم أنّ الضمير "عقلٌ طغى عليه الضعف،" (تولستوي، 2018م. 14) ويفسّر نشأة الدين من خوف الإنسان من ظواهر الطبيعة غير المفهومة، ومن ثمّ روحنتها، والخضوع لها، وتأليهها، منتهكة حرمات الديانات السماوية التي ميّزت الإنسان بالبعث، ولاسيّما العدل الإلهي، الذي نادى بتشكيل النسيج الاجتماعي، في سياق التبادل المعرفي؛ "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ

شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُواۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ." (الحجرات، 13/49) فهي تصرّ على اقتلاع مفهوم الرحمة من الذات الإنسانيّة؛ لتدعم مفهوم عزل الإله، التي أسست له الفلسفات الماديّة، فتحقق غايتها في ولادة إنسان خارق، بيولوجيّا، يحكم الكون، ويميّز الشرّ من الخير، بعد أن "تمنحه الغطاء الأخلاقي لتصعيد العنف، والكراهية، واستغلال الآخرين تحت مسمّى علمي تطوّريّ،" (Irons,2008. 87) وتبرّر له ""قهر الضعفاء، والصعود فوق جثثهم." (نيتشة،2007م. 173) فهي تنشّط الذاكرة العنصرية؛ "الداروينيّة الاجتماعيّة بديل جوهريّ للتقسيم الطبقي،" (Mogilski,2016. 113) وتبيح معاني الطغيان غير المبرّر، التي تصوغ مفهوم "البقاء للأقوى." (Spencer,1910. 188) ومن الواضح أنّ الداروينيّة الاجتماعية اضطراب اجتماعيّ، خضع له الإنسان العربيّ في عصور مختلفة، وعبّر عنه الشعراء، في وعيهم أو لا وعيهم، لتعظيم خلفائهم، وإذلال نسائهم، وروحنة طبيعتهم المتحرّكة والساكنة والترحيب بها؛ شركا اجتماعيّا بالعلاقات الاجتماعية؛ ووسيلة ماديّة لاعتناق الخيانة في المتخيّل الجمعي، من غير إدراك أخطار توريث هذه البنيات الذهنيّة للأجيال اللاحقة، وإهمال استيعاب مفهوم التضامن الاجتماعي الذي يضمن سيرورة اللغة، وصيرورتها "والَّذينَ جاؤُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقولونَ رَبَّنا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذينَ سَبَقونَا بالإِيْمانِ." (الحشر، 10/59) فكان لهذه البنيات أن تتغلغل في اللغة العربيّة، فتعوق تطورها، وتفسد طموح العربي، الذي أحيا اللغة العربيّة؛ قرونا، بربطها بالمقدس.

1. اختراق الداروينيّة الاجتماعيّة حُرمة الإله:

تنبّه العرب لوجود إله في حضاراتهم الأولى، فبنوا الأقواس والقبب – برهانا عقليا مستمدّا من تفكير عميق، ووحي قلبي– ليوسّعوا همّة الإنسان الفكريّة، ويحيوا طموحه الروحي بمفهوم البعث، آملين منه الوصول إلى الحقيقة. وبالتالي فقد غُرست فيه معاني التفرّد، فأدرك مفهوم الفرديّة، ولاسيّما الحريّة التي ترفض تبعيّة الإنسان للإنسان، فهي تؤسس في أهميّة الإنسان، بل تؤمن بقدراته، ولكنّها لا تفوّض الإنسان أن يحدد معايير الخير، والشرّ كما ألزم هربرت سبنسر الإنسان الخارق بالفصل فيها. لا نخفي أهميّة الذهنية المتعاليّة عند العربيّ التي وقته من الاهتمام بالقبور، وحصّنته من اعتقاد روحيّ فيها، وجنّبته تحديد النهايات الحسيّة السفليّة، التي تؤسَّس في الفناء، وتحرّض الذاكرة على ترسيخ معاني الاستسلام، وهذا ما أكّده عفيف بهنسي حين أشار إلى أنّ "بناء القبب، والأقواس مستمد من نفحات الذهن العربي المتعالي." (بهنسي، 1966م. 210)

وبعد قرون من استيعاب الإنسان العربي الثقافة العربيّة، والفلسفة الإسلاميّة، نعثر على شعر مطير الأسدي الذي يهوى فيه إلى مرتبة الداروينيّة الاجتماعيّة، فيتبنّاها قائلاً: (الأسديّ، 1982م. 45)

لَوْ يَعْبُدُ النّاسُ يا مَهْديُّ أَفْضَلَهُمْ ما كان في النَّاسِ إلَّا أَنْتَ مَعْبودُ

أَضْحَتْ يَمينُكَ مِنْ جودٍ مُصَوَّرَةً لا بَلْ يَمينُكَ مِنْها صُوِّرَ الجودُ

لَو أَنَّ مِنْ نورِهِ مِثْقالَ خَرْدَلَةٍ في السُّودِ طُرَّاً إذاً لابْيَضَتِ السُّودُ

مِنْ حُسْنِ وَجْهِكَ تُضْحي الأَرْضُ مُشْرِقَةً وَمِنْ بَنانِكَ يَجْري الماءُ في العُودِ

إذا تأمّلنا هذه الفوضى العقليّة، أدركنا مسبّباتها الصغرى التي تراكمت، وتضخمت، وأفرزت هذا الضرب الأخير. والعثور على هذه الأبيات لبرهان نستدلّ به على ترسّخ الدراوينة الاجتماعيّة في شعر الأسديّ، والتي تجلّت في محو ذاكرة الإنسان الأخلاقيّة –المخلوقة في فطرتنا، من خلال عزله عن الماضي، ولاسيما الشريعة الإسلامية التي أرسلت لتتمم مكارم الأخلاق، وترشد الإنسان إلى كيفيّة تنشيط الذاكرة الإنسانيّة، "رسّخ الله الوحي ليخبرنا بوجود هذه المعاني في فطرتنا ويرشدنا إلى كيفيّة التصرف وفقها"– (عبد الرحمن، 2014م.127) وتحريض ذاكرة الحس العقلي المجرّدة

التي تسعى إلى التصنيف، والتقييم، والقياس، والتعليل. وبالتالي فهي تدفع بالإنسان، ليبحث عن الحقيقة في الأرض، فيجدها في هيئة إنسان ذي سلطة، ممثلا بالخليفة المهديّ.

وهنا يتساءل البحث، مستنكرا قبول الشاعر المسبّبات الصغرى، التي رفضها الإنسان العربي في حياته البدائية، وأبى أن يقتل الله خشية أن يعبد الإنسان أخاه الإنسان، فكيف يقبلها في عصر إسلامي بلغت فيه الحضارة العربية تقدما لافتا؟ وهل ما انحط إليه تفكير فئة من الناس في العصر العباسيّ كان سببه قبول النظام الاجتماعيّ الخفيّ، الذي يهيّئ الإنسان لتبنّي سياسة القبول؟ وهذا ما نبّه له غولدمان، فأكّد أنّه "لايمكن لعمل مهم أن يكون تعبيرا عن تجربة فرديّة خالصة." (غولدمان، 1993م. 24) والغريب –أيضا– أنّ سارتر أيّد أدلجة الإنسان على مذهب القبول المطلق، للأسف، وأكّد أنّ "الرفض بإصرار انفعالٌ عدميّ، وتقبّل الإهانة حالة مؤقتة تسبق وجود الإنسان الفعلي." (سارتر، 1966م. 33) إلا أنّ تجربة العربي أثبتت أنّ قَبول الإهانة – ولاسيّما الاعتراف بتصنيفات ألفريد سوفيه، التي جعلت بلدان الحضارة الأولى في مرتبة متأخّرة–" (sauvy, 1969 204218) يعمّق سَبْتَ الإنسان العربيّ السنويّ، فيستحيل عليه إدراك أنَّ "حضارات الشرق الأدنى تولد راشدة." (بروديل،1999م. 40) وهذا ما كشفه تشومسكي عن فنّ الديمقراطيّة الذي يسعى إلى صناعة قبول جماعي لا يريده الشعب. (تشومسكي،2003م. 14، 18) ومن الواضح أنّ ما قام به الشاعر ينطوي على تكييف جديد لمفهوم اللغة؛ بوصفها تجربة شعورية أو لاشعوريّة تهيئ النفس الإنسانيّة لقبول ما ترغب به أو ما لاترغب به.

يستغني النصّ عن الإله بل يؤكّد استبعاده، ويعيد تشكيله في هيئة إنسان يدعى المهدي؛ (لَوْ يَعْبُدُ النّاسُ، أنت معبود) لينقلنا إلى زمن العبوديّة، والتي تسرّبت دلالاتها إلى بنية النص، وأعيدت صياغتها في سياسة الانتخابات العشوائية، التي تحرّض على التكاثر الموجّه في البشر، وتشجّع على العنصريّة، فأخضع الشاعر الأسود للأبيض، وربط مصيره به، وهذا ما أكّده بيجوفيتش، محذّرا من المسبّبات الصغرى التي تفسد المجتمعات الإنسانيّة، وتؤصل تغلغل الداروينيّة الاجتماعية في المجتمع، فدعا إلى "طاعة الله التي تستبعد خضوع البشر للبشر." (بيجوفيتش، 2010م. 33)

ويستمر الشاعر بتعرية البنيات الذهنيّة؛ بوصفها ظواهر اجتماعيّة، لا فرديّة "فهي لا تعكس نوايا شعوريّة، ولا تتعلّق بإيديولوجيا المبدع، بل تتعلّق بما يرى، وبما يحسّ." (غولدمان، 1984م. 45) فلا يتردد من سلب الصفات الإلهيّة، ووهبها إلى الخليفة ضمن سرد فوضويّ، يرسّخ مبادئ السياسة الخفيّة، التي تؤسس في النظام المركزي، والشمولي مستعينا بالتناص؛ سياقا ثقافيّا (لَو أَنَّ مِنْ نورِهِ مِثْقالَ خَرْدَلَةٍ)، ومنفلتا من نواتج المسببات الصغرى، الّتي تسلب الإنسان تدريجيا القيم الإنسانية؛ قال تعالى: " يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (لقمان،16/31) بل يمنح الممدوح النور الإلهي ،أيضا، بوصفه الحقيقة المطلقة وحسب.

وإذا أردنا أن نعفي الفوضى الخلاقة من مسؤوليّة تلاشي بنيّة النص، والتنفير ممّا يطمح إليه العربي؛ تراثيًّا في النص الشعريّ، ولاسيّما اللغة العربيّة؛ فسنخضع العقل للشك في مقابل العلم اليقيني الموصول بالنور الإلهي الذي قذفه الله في القلب، والذي منحه الشاعر للخليفة. فالمعرفة الحسيّة، وكذلك العقلية لا تقضيان إلى اليقين الذي يتحصل، فقط بطريق الكشف الصوفيّ. وعلى الرغم من ذلك، لا تنكر الفلسفة الصوفية، ومنهم الغزالي شأن المعرفة العقلية بل تقيّد إمكانها. "فالعقل –كما يقرر– لا يدرك حقائق الأشياء، بل يدرك أسبابها وعللها، وكمّها، ونوعها، ومصدرها، ونسبة بعضها إلى بعض. (الغزالي،1994م. 346–4/313) ومن هنا تتأتى أهميّة التخطي الصوفي لمحدودية العقل بالانفتاح على ما وراءه، الذي ينال بالذوق والمكاشفة.

تجدر بنا الإشارة، هنا، إلى دور البنيات الذهنيّة المتراكمة في تمكين الفكر العربي من اعتناق قانون عشوائي، ينطبع في الذاكرة؛ عقيدة منتزعة الإله تدرّب الإنسان على الاستسلام إلى اللاحلّ، وبالتالي فهي تعنى بتكييف الإنسان على مفهوم اللامسؤولية، بما تؤسسه في التنفير من الثقافة العربية، ولاسيما السلوك الإنساني الذي يتدخل في تشكيل السلطة؛ بوصفه نفوذا قادرا على إحداث تغيير لافت في حياة بعض الأشخاص.

إذا ما افترضنا أنّ الرّوح الإنسانيّة ذاكرة، وتصنيفات الإنسان تَخْضَع للقانون الإلهي الذي يميّز الإنسان حسب سعيه، وطموحه، فيمنحه آليّة تنشيط الذاكرة، ويعينه على كيفيّة الاستفادة منها تحت عنوان الطبقات، فالقرآن الكريم أقرّ سنّة التفاوت بين الناس؛ بوصفها حقيقة واقعة، فهم يتفاوتون ،مثلا، فى العلم والفضيلة... "هَلْ يَسْتَوِى الَذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَذِينَ لاَ يَعْلَمُون" (الزمر، 9/39) فمنهم من سعى إلى تنشيط ذاكرة الأخلاق والمثل، فلجأ إلى الدين ليقوّم ذاته، ومنهم من أراد تحريض ذاكرة الدراوينيّة الاجتماعيّة ظانّا أنّ المنفعة المجرّدة هي أساس الحياة ومحورها ليزلّ، ويُجَرّ إلى نظام العبودية من غير قصد أو تدبير، ولا حتّى رغبة، وهذا ما أشار إليه غولدمان في أنّ ليس كل ما يعبّر عنه المبدع ناتجا عن نواياه، ومعتقداته؛ "فالدلالة الموضوعيّة التي اكتسبها النتاج بمعزلٍ عن رغبة مبدعه وأحيانا ضدّ رغبته." (غولدمان، 1988. 23) ولربما اختلط على غولدمان مفهوم المبدع، فلم يميّزه عن الأجير؛ فالأوّل، وإن تأثّر في مجتمعه، فلا يراه إلا بعين ناقدة، وليست مرآتية.

ويخضع الشاعر الرحمة الإلهيّة للشكّ، فيزعزع مصداقيتها على إيقاع عشوائي بعد أن يبعثر سنّة مراحل الحياة، يقول: (الأسديّ، 1982م. 45)

خَليلَيَّ ما في العَيشِ عَيْبٌ لَوْ أَنَّنا وَجَدْنا لِأَيَّامِ الصِّبا مَنْ يُعيدُها
وَلي نَظْرَةٌ بَعْدَ الصُدودِ مِنَ الجوى كَنَظْرَةِ ثَكْلى قد أُصيبَ وَليدُها
هَلِ اللهُ عافٍ عَنْ ذُنوبٍ تَسَلَّفَتْ أَمِ اللهُ إن لم يَعْفُ عنها مُعيدُها

يخترق الشاعر حرمة الصفات الإلهية التي تجلت برحمة الزمن، ليبعثرها مشكّكا بها، فيعدّها عيبا، بعد أن يخضعها إلى نظام انتخاب عشوائي يتقاطع، والخواطر الوهميّة التي لا تؤسس في يقين، بل تقيدّ اللغة الشعريّة بمضامين لاواعية تفقدها مصداقيتها، وتضيّق على المتلقي معابر الخلاص فتحلّقه بالمستحيل، (يعيد الصبا) وبالتالي تجرّه إلى عوالم –سكتت عنها الأديان– لا نفع في البحث عنها، فهي تعيق صيرورة المعرفة الإنسانيّة؛ قال تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا." (الإسراء، 85/17)

والحبّ الذي عبرّ عنه بدرجة الجوى، حمّله نظاما خاليا من الرحمة الإلهيّة، وضبطه بحركة السقوط، التي تتعارض مع ما جاء به أفلاطون: "الحب وسيلة لبلوغ المعرفة،" (سليطين، 2019م. 164) ليعرّف الحب بمفهوم الشتات، والشقاء، بعد أن يجفّف منه معاني الأمل، ويقطعها. ولو أدرك الشاعر مفهوم الأمومة، لتردد في اختراق مفهوم الحب، وانتهاكه بالمتلازمات الفكريّة، (كَنَظْرَةِ ثَكْلى قد أُصيبَ وَليدُها) والتي فاضت في بعض جوانب الشعر العربي، ولم تضف إليه إلا الشلل الفكري، والعنف اللفظي الملفوظ بالتّكرار، والذي عبّر عنه اليافي "بالعنف المنظّم." (اليافي،1984م. 90) صورتان (الثكلى، والوليد) لا يفيد أحدهما من الأخر، بل يعاني المتلقّي من تحقيق الانسجام بينهما، فتعوقاه من توليد أيّة صورة تعبّر عن النجاة، وبالتالي يمتنع المتلقي عن العثور على محفّز إلى إحياء اللغة العربية.

ينتزع القدسيّة من النص الشعريّ، وَفقا للداروينيّة الاجتماعية التي تدرك –تماما– أخطار فصل اللغة العربية عن المقدّس، والتي ما أحيت، إلا باتصالها بالمقدّس بدءا من الكتابة العربية البدائية؛ كالثموديّة، واللحيانيّة، والصفويّة وصولا إلى مرحلة كمالها بالمعلّقات، فالقرآن الكريم.

ويعود ليشكك بالرحمة الإلهية؛ مدخلا للشقاء. (أم الله إن لم يعف عنها معيدها) لم يستطع الشاعر أن ينفلت من حالة البؤس التي تكبّله، وكأنّه فقد هذه الذاكرة التاريخيّة، والأخلاقيّة، والدينيّة التي يستدلّ بها الإنسان على المعرفة، و يدرك من خلالها مضامين العفو، والغفران، لنفاجأ ببناء ذاتية يطغى عليها النهج السياسي الذي بني على الغلّ، والانتقام، والذي اكتسبه –كما يبدو– من سياسة العباسيين التي تفنّنت بأساليب الانتقام من الأمويين. ما يهمّنا أنّ الرّفض، على الرغم من أهميته في توليد الحاجة لبلوغ الغاية، يسقط معناه إذا ما انفلت من الأسباب المنطقية والمسببات؛ "إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا." (الكهف، 84/18)

2. اختراق الداروينيّة الاجتماعيّة حُرْمة الإنسان:

أجمعت الرسائل السماويّة على ثنائية (العقل، والروح)؛ بنية تكوينيّة للتفكير البشري، وأدرك البحث من تلميحات بعض الفلاسفة –الذين ادّعوا الماديّة، المتمركزة بالعقل وحسب، نهج تفكير إنساني، وهم على يقين من إخفاقهم إلغاء جدلية الماديّة والروحيّة– أنّ النفحات الإلهيّة تجسدّت في ذاكرة، ووهبت للإنسان. وقد أرسلت الأديان الإلهيّة، ولاسيّما الدين الإسلامي؛ لتنشيط الذاكرة الأخلاقيّة، وتهذيب الفطرة الإنسانيّة التي أسرفت في حساب المنفعة، التي هيمنت الداروينة الاجتماعية عليها، وألّحت على تنشيطها في الذاكرة. ولم تدرك، هذه الأخيرة، أنّ الذات الإنسانيّة تحتاج إلى اهتمام، ودعم توعويّ يمكّنها من بلوغ سلطة حسن السلوك، وهذا ما عبّر عنه المسيح: "لأَنَّهُ مَاذَا يَنْتَفِعُ الإِنْسَانُ لَوْ رَبِحَ الْعَالَمَ كُلَّهُ وَخَسِرَ نَفْسَهُ؟" (مر، 36/8). وحسمه الشافعيّ في فقه الاختلاف، فقال: "كسب القلوب أفضل من كسب المواقف." خاض الشاعر تجربة الحزن، وفقد الأحبّة، وحاول أنّ يوثّقها في العينيّة التي تحدّثت عن جودتها أمّهات الكتب، غير مدرك نتائج تراكماتها في البنيات الذهنيّة العربيّة، وما تفرزه من أخطار انتخاب الإنسان، وفقا لمنفعته الماديّة؛ إذ طمحت إلى خلق إنسان خارق. يقول في فقده معن بن زائدة الشيبانيّ: (الأسديّ، 1982م. 62–63)

أَلِمَّا بِمَعْنٍ ثُمَّ قولا لِقَبْرِهِ سَقَتْكَ الغوادي مَرْبَعاً ثُمَّ مَرْبَعا
فيا قَبْرَ مَعَنٍ كنتَ أَوَّلَ حُفْرَةٍ من الأرضِ خُطَّتْ لِلسَّماحَةِ مَضْجَعا
ويا قَبْرَ مَعَنٍ كَيْفَ وَارَيْتَ جُودَهُ وقد كان منه البَرُّ، والبَحْرُ مُتْرَعا
بَلَى قَدْ وَسِعْتَ الجودَ والجودُ مَيتٌ ولو كان حَيًّا ضِقْتَ حَتَّى تَصَدَّعا
وَلَمَّا مَضى مَعْنٌ مَضى الجودُ وَانْقَضى وَأَصْبَحَ عِرْنينُ المكارِمِ أَجْدعا
وَما كانَ إِلَّا الجودُ صورةَ خَلْقِهِ فَعاشَ زَماناً ثُمَّ وَلَّى فَوَدّعا
فَكُنْتَ لِدارِ الجُودِ يامَعْنُ عامِراً فَقَدْ أَصْبَحَتْ قَفْراً مِنَ الجُودِ بَلْقَعا
فَتًى عِيشَ في مَعْروفِهِ بَعْدِ مَوْتِهِ كما كانَ بَعْدَ السَّيْلِ مَجْراهُ مَرْتَعا

لا نستطيع، هنا، تجاوز مفهوم القطيعة الكارثية التي عبّر عنها مطاع صفدي، والتي برزت بقطيعة الشاعر المعرفيّة لكيفيّة تقويم الإنسان؛ حيّا أو ميتا؛ إذ يُهَيّأُ للمتلقي أنّه أمام مقطوعة داروينيّة؛ اختّصت بالعقلية الماديّة الخالصة. فقد عمد الشاعر إلى تضييق مفهوم الجود الإنسانيّ– التي كررته فطرة الشاعر مرارا– بصور الطبيعة الصامتة؛ ظاناّ أنّه سيمنحه ديمومة الخلق الإلهيّ؛ (الغوادي– مرتع– البحر) ولكنه –للأسف– فقد غاص الأسديّ في فخ الداروينيّة الاجتماعيّة، التي تحاول أن تخترق ديمومة الأخلاق الإنسانيّة (الجود ميت) بدورة حياة الطبيعة؛ لتنتهك مفهوم البعث الإلهي المرتبط باستمرار الحياة بعيدا عن حتميّة تطورها، وتبعثر تفكير المتلقي، فتحصره في حفرةٍ (قبر) تهين بها مخيلة الإنسان، وطموحه اللامنتهي إلى المنتهي، فتوجهه إلى النهايات الحتميّة، والأمكنة السفلية التي ما شغلت اهتمام العربي، ولا أسرف في بنائها، والحديث عنها في حضارته، وتراثه الثقافي. ما يهمّنا توعية الإنسان، من خلال تبنيه

المسؤولية؛ شرطا مصداقيا يعكس ما يجري في كل حقبة زمنية، متجاوزا النظرة السوريالية، أو الواقع الافتراضيّ الذي يخضع له كل من يقاطع التاريخ، والماضي، فيقبل بقانون الانتخاب النفعي للإنسان؛ مثلا أعلى.

يكشف الشاعر عن قانونه الانتخابي الذي لامنطق فيه، (أول قبر خط السماحة) مستندا إلى الداروينيّة الاجتماعيّة أو السلطة المركزية، شاهدا يدفعه إلى التوّرط في عالمٍ خياليّ لا معالم له، إلاّ الحكم على موت سماحة العقل العربي، والتي اختصرها بفردٍ رحل. فيعرّي المسبّبات الصغرى التي أسهمت في زعزعة السكينة قلب الآخرين –من خلال تجريدهم من القيم الإنسانية التي انتهت برحيل الفقيد– والاستسلام للقلق، الذي يمنع الإنسان من القدرة على اتّخاذ القرار. وفي هذا السياق تشكّل عاطفة الفراق جذور المركزيّة في الفكر العربيّ، التي تهمل تمكين الآخر –غالبا– وتهيم جاهلةً؛ فتسيطر على حريّة الرأي العام؛ شعرا غير مترددة في إحلال فوضى خلّاقة، تخلخل تدريجيّا البنى الثقافيّة، والقيم الإنسانيّة وتستبعدهما ضمن "نظام خفيّ" (Patrick Bradly, 2015) يحتجّ بغياب الفقيد.

لربما وجّهت القصيدة البحث إلى لمس المحنة الّتي يعاني منها الإنسان في المرحلة المتأخرة من العصر العبّاسي، والتي انعكست على ثقافته، فشجعت على دعوة الإنسان إلى قانون بنيوي يهدم كل ما مضى، ويؤسس في ثقافة القطيعة مع التراث، وما تبعثه من إهمال للغة العربيّة، وتركها، بل شلّ حركيّة إحيائها بالإصرار على مركزية السلطة، والتي انفردت بمعن بن زائدة. وحيث يحقق الشاعر القطيعة الكارثيّة مع أبناء وطنه، عبر نزعته الأحاديّة، فإنّ فيض الاقتدار الذي منحه للفقيد يحوّله إلى سيّد بالقوّة، والآخرين إلى عبيد بالفعل. وبالتالي ينعدم التنوع الثقافي، والحوار الإنسانيّ، ويفرض استبداد كوني كأمر واقع يبرز بين أحادية السيطرة، وشموليّة الخضوع.

وإذا أردنا أن نرأف بمفهوم القطيعة الكارثية، التي نشأت وحالة الفقد؛ إنسانيًا، بررنا التباس المشهد لدى الشاعر، واستوعبنا دعوة الطبيعة إلى مقطوعته، وألفنا فوضويَّة ذهنه، وتناقضها، والعصر العباسيّ الذي بلغ ذروة التحضر العربيّ كما ذكرته كتب التراث، ولم تسه عن التنبيه لفقدان القومية العربيّة والتي –كما يبدو– كانت سببا لولادة هذه الثقافة التي تمهّد للفكر الجديد، والتحوّل الحضاري الماديّ، والذي لم يكن مسؤولا عما سيورثه للأجيال القادمة. فكأنَّ الشاعر حمّل عاطفة الحزن نداء يطالب بالحدّ من تسلط العقل على طقوس الحزن لما له من آثار سلبية في تدمير الأحلام، ولو كانت سحريّة؛ "كأنّ نداء عميقا في قلب الأدباء يناديهم أن يعيدوا لنا هذه الحياة، حتّى نشعر بجمالها الذي يغذي القلوب، والأفئدة، والذي طالما أفاء إليه الإنسان ليستريح في ظلاله من وهج التفكير المضني." (ضيف، 2005م. 167)

ويستنكر البحث انكسار شعر شاعر، شهد حبّ قيس وليلى، وقيس ولبنى، وخضوعه للحبّ الداروينيّ الذي حوّل الحبّ إلى علاقة آنية، وقزّم المرأة بعوالم حيوانية متعددة الأنماط، والأشكال؛ فأكثر من أسمائهنّ ؛ مرّة يقول في أسماء: (الأسدي، 1982م. 18)

قَضَى اللهُ يا أَسْماءُ أَنْ لَسْتُ زائِلاً أُحِبُّكِ حَتَّى يُغْمِضَ العَيْنَ مُغْمِضُ

ويقول في سلمة: (الأسدي، 1982م. 37)

زارَتْكَ سَلْمَةُ وَالظَّلْماءُ داجِيَةٌ والعَيْنُ هاجِعَةٌ والرُّوحُ مَعْروجُ

يخضع الشاعر عاطفة الحبّ للشك فيعدّد أسماء المحبوبات، –وإن لم تكن مقصدا– ويتهاون بوجدان الإنسان، والأخلاق العربيةّ التي نّشُطتْ باستيعاب مبادئ الشريعة الإسلاميّة، التي تمكّن البشر من بلوغ ثنائية الإنسان، (الرجل، والمرأة) وتكيّفها على سياقٍ ثقافيّ مستمدّ من المودة والرحمة. " وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ." (الروم، 21/30) إلّا أنّ الشاعر مكّن

اللغة العربيّة –للأسف– من صياغة مفهوم جديد للحبّ العربيّ، تطغى عليه الصور المشوّهة، والمنفّرة للآخر، وبالتالي هذه المسبّبات الصغيرة أفرزت مفاهيم الداروينيّة الاجتماعيّة، بل ألغت معاني الحب التي ألفها العربي، ومنعت إحياءها في اللغة العربية؛ بوصف العربيّ قاصرا على تمثّلها.

ولربّما وجّهت صورُ تَعَدّدِ أسماء النّساء في شعر الأسديّ تهديدا غير مباشر للمرأة، بل أعلنت هزيمتها؛ فزعزعت أنوثتها، وكينونتها، ودفعتها إلى سلوك اللامنطق؛ أسلوب حياة، فحدّدت مهامها باستيعاب القلق، وتوريثه للأجيال اللاحقة، ما أثّر عكسا في استدامة الثقافة العربيّة (بيطار، 2022. 137–151)، وأعاق من انتشار اللغة العربية لاحقا. كما أشارت إلى ضعف تمكينها الاجتماعيّ من جانب آخر، ما يضمن لها الفشل في تفسير ما يواجهها من حالات، وصعوبة إدارة أزماتها. ولعلّنا نقرأ في هذه الصورة أسباب أخطار الأمهات على الأبناء في تنشئتهم، ألا وأضرّها الجهل؛ "ما دفع ابن رشد في نهجه التنويري إلى التنبيه عن ضرورة توسيع عالم المرأة، وتمكينها المعرفة، لتنهض بالإنسان العربي،" (ابن رشد، 1998م. 124–127) وبالتالي تكون مهيّأة لتوثيق مبدأ التسامح في مفهوم الحياة الذي يسقط مفاهيم التعصب جميعها، وينتصر عليها.

في هذا التصور ترتسم رغبات الداروينيّة الاجتماعيّة، والتي شعارها القوّة في تصنيف طبقات المجتمع، والجنس البشريّ، فالمرأة يشار إليها بالمغلوب، فتنقاد إلى الرجل؛ بوصفه غالباً، بعد أن تلغي ذاتها، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون "في أنَّ المغلوب مولعٌ أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزيّه، ونِحلته، وسائر أحواله، وعوائده، والسَّببُ في ذلك أنَّ النَّفْسَ أَبَداً تعتقد الكمال فيمن غلبَها، وانقادتْ إليهِ، إمَّا لنظَرِهِ بالكمالِ بما وَقَرَ عندها مِنْ تعظيمه، أو لِما تُغالِطُ بِهِ مِنْ أَنَّ انقيادَها ليس لِغَلَبٍ طبيعيٍّ، إنّما هو لكمال الغالب،..." (ابن خلدون، 2004م. 137) ولربّما يكون الغالب المتشكّل بهيئة رجل، ليس –بالضرورة– أفضل بالمطلق من المغلوب المرأة؛ ذلك أنه يجب ألّا نعدّ الزائل ضارّا، والمولود نافعا، فالقوارض تأكل الضعيف جميلا كان أم قبيحاً، مفيدا أم ضارّا. ففي هذا السياق الثقافيّ، والطوعيّ تدرّب المرأة ذاتها على الخضوع للآخر، والاعتراف بأنّها كائن ناقص على حد تعبير نيتشة –قاتل الإله– "وكل ما كان من طبع الإناث، وكل ما هو منحدر من نوع العبيد المسخرين ومن خليط الرعاع خاصّة يريد الآن أن يتولّى مصير الإنسانيّة بكليّتها– يا للقرف! القرف! القرف!" (نيتشة، 2007م. 531)

ويقول في ليلى مستعينا بالتهديد المباشر للمرأة؛ بنية ذهنية، غير مكترث بما سينجم عنها من ترسيخ فكرة الإهانة في ذهنية الأجيال العربية اللاحقة؛ رجلا وامرأة، وما ستؤثره عكسا في التحفيز إلى تعلّم العربيّة؛ لغةً تعبّر عن طموح الإنسان، وغاياته: (الأسدي، 1982م. 72)

وَلَمَّا أَبَى إلاَّ جِماماً فؤادُهُ وَلَمْ يَسْلُ عَنْ لَيْلى بِمالٍ وَلا أَهْلِ

تَسَلَّى بِأُخْرى غَيْرَها فإذا الَّتي تَسَلَّى بِها تُغْري بِلَيْلى وَلا تُسْلي

يجلو الشاعر الشك باليقين، حين يشرط الحصول على المرأة بالمال، (ولم يسل عن ليلى بمالٍ) ضالا بمبادئ الشريعة الإسلاميّة، والميثاق الغليظ الذي منحه الله سبحانه، وتعالى للرسل وللمرأة، وحسب، لتنتزعه المرأة من الرجل؛ حقّا تحمي به الأسرة أجمعها. ولعلّ في هذه الصورة ما يمكّن الآخر من اختراق حرمة اللغة العربيّة، والاستهانة بها؛ فكرا يؤسس للعنصرية، ويستعبد المرأة على تكييف جديد لمفهوم الوجوديّة المبنيّ على قانون الانتخاب الطبيعيّ المنبثق من ذهنية حتمية التطور، والذي يهدف إلى ترسيخ العنصريّة بين جنسيّ البشر، وتفعيل أسوأ أنواع الظلم الاجتماعيّ.

يتجاوز الشاعر المعنى اللغوي للتسلية، وما يفرزه من مصالح شخصيّة، وآنية ليلاقي بينه، والقهر على تكييف نيتشي جديد لمفهوم التسلية مفاده قهر الضعفاء؛ إذ يجعل من المرأة مخلوقا حقيرا ينتزع منه رغباته الآنيّة، ويؤدلجه على مهام

طوعيّة ترضي غريزة الآخر، وتُمتّعه، فتخلق منه كائناً ميّتا، لا قدرة له على التفكير أبعد من عالم الرجل (فإذا التي تسلّى بها تغري بليلى). ما يهمنا مما سبق إدراك أن مسقبل اللغة العربية المرتبط بمستقبل أجيالنا مرهون بسلوكنا اليوم، وقراراتنا، والسماح لمفاهيم الداروينيّة الاجتماعية باختراق حرمة اللغة العربيّة، يعبّر عن قبول، واع أو لا واع، بتجريد العمل من قيمته؛ أسوة بسلطة العقل، ومحو للذاكرة الأخلاقيّة.

3. اختراق الداروينيّة الاجتماعية حرمة الطبيعة:

نبّهت الأديان السماوية لأهميّة الطبيعة، فائدة ماديّة، وحاجة نفعية؛ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ،" (البقرة:172) ولم يتوصل العلماء، ولا المفكرون إلى برهان يقيني يثبت أثر الطبيعة الصامتة، والمتحركة في حياة الإنسان، وإنتاجه الفكريّ. ونذكّر أنّ الإنسان العربي قبل الإسلام وثّق محاولاته باللجوء إلى الطبيعة؛ وسيطاً يوصله بالإله. والمتصوفة –أيضا– استسلمت للطبيعة؛ وسيلة لتحقيق غايتها ألا وهي الاتصال بالذات الإلهيّة، فنهجت تكرار حركة الدوران؛ تعبيرا عن حركة الفصول الأربعة– بنية ذهنية تصل الإنسان بالذات الإلهية، بل –للأسف– خضع بعض المتوصفة لقاعدة العودة إلى الأصل الحيواني للإنسان، وبأنّه أقدر على العودة إلى حيوانيته المقدسة. (مكناس، 1991م. 223) وهذا ما أفرز –في عصور تلت– مفاهيم أضعفت الذات الإنسانية، فهيّأتها للتواكل على الآخر، ودفعتها إلى التبعية، وبالتّالي فرضت عليها ذهنية انتصار الطبيعة على قدرات الإنسان الفكريّة، وأقنعتها –من غير بيان– تحت مسمّى العبودية الطوعيّة، بالاستسلام لها؛ طاقة تتحكّم بمشاعر الإنسان، وقيمه الأخلاقيّة. وهذه البنية الذهنية –بالمقابل– أرهقت الطبيعة بمعاني إنسانية، فاخترقت ماديّتها وسلبت طاقتها الماديّة لترهق بقيم إنسانية لا دخل لها بها. وبالتالي جعلت من الإنسان يرغب –في أكثر الأحايين– أن يشرك في مخليته صورا وهميّة مستمدة من الطبيعة تفقده مُتع اللحظة الواقعيّة، كلحظة الاتصال بالمحبوب، أو لحظة بلوغه مشاعر سعادة، وغيرها، فتكيّفه على ثنائية (الطبيعة، حياة)، (والإنسان، موت). وهذا ما يبرر آداب إغماض عين الإنسان الواعي عندما يشعر بالرضا؛ إذ ينسحب إلى الطبيعة، ويستسلم إليها مشهدا ينتصر أمام صورة الإنسان الفاني –للأسف–. وبالتالي ينتج بعض الشعراء قصائد لا تعبّر عن واقعهم، فلا تجذب قارئها، وتحبط منشدها، ولا تحيي لغتها.

يشرك الشاعر الطبيعة المتحركة بدفقاته الشعوريّة، بعد أن يمنحها معاني السلطة الدخيلة من خلال حضورها في لحظة الوصل، فيخترق حرمتها، وحرمة اللحظة الإنسانيّة، يقول: (الأسدي، 1982م. 24)

أَيَا ظَبْيَةَ الوَعْساءِ أَنْتِ شَبيهَةٌ بِذَلْفاءَ إِلَّا أَنَّ ذَلْفاءَ أَجْدَلُ

فَعَيْناكِ عَيْناها وَجيدُكِ جيدُها وَشَكْلُكِ إِلَّا أَنَّها لا تَعَطَّلُ

انْدَفَع الشاعر إلى اختراق المميزات الإنسانيّة، غرائز الحيوان السلوكيّة؛ مبالغا، ذلك أنّه "ليبدو أنّ العرب بالغت في إثبات الأمور المعنوية لحيواناتهم،" (جمعة، 1990م. 250) من غير إدراك ما سيواجه الإنسان في عصور لاحقة من نظريات ماديّة تتسلل إلى العقل البشري، زاعمة أنّ الإنسان حيوان ناطق، ومتجاهلة التضحيّة الإنسانيّة التي تنصف الإنسانيّة؛ خطاً فارقاً ملموساً، وفاصلاً بين الإنسان والحيوان. "فالمقاربة بين الطبيعة والإنسان تعسف وجحود، والقيم الإنسانيّة لم يحدث فيها تقدم أو تطور كما الطبيعة، والحياة النفسيّة للإنسان البدائي لا تختلف إلا قليلاً جداً عن الحياة النفسية للإنسان المعاصر." (بيجوفيتش، 2010م. 17) لكن –للأسف– ارتبط الفكر العربي بالمتلازمات الرمزية التي تستعين بالغرائز الحيوانيّة خصالا إنسانيّة أو رذائل، فشُوّهت الآداب بها، ليعيش الإنسان العربيّ في عالم خرافيّ، غير مؤهل للتكيّف، والواقع الاجتماعي الذي سيخوض تفاصيله، ليدرك أدوات نهضته.

إذا ما تيقنّا أنّ الداروينيّة الاجتماعيّة– وخصوصا جعل الطبيعة المتحركة (الظبية) المحور المعياري لصورة المحبوبة– المسبب الصغير، والرئيس لتدهور مفهوم العلاقات الإنسانيّة، أدركنا أسباب اضطراب علاقة الرجل بالمرأة التي بنيت على تكييف جديد لمفهوم الحبّ والمستمد من الطبيعة؛ وسيطا وهميا غير ناشط، ولا مؤثر، بل هو خارج عن التوقعات الإنسانيّة. ففي لحظة الوصال ينسحب الشاعر إلى عالمه التخييلي، المتجسد بفصل من فصول الطبيعة، أو بحركة ظبية، أوغيرها من صور الطبيعة المتحركة. ما يهمّنا أنّ تمكين الطبيعة من مشاعر الإنسان، تهديد غير مباشر ورئيس بجفاف الولادات الفكريّة الإنسانيّة الطموحة، وبالتالي هذا يؤدي إلى هجر اللغة العربيّة معاني التجديد، والإحياء.

يحمّل البحث الداروينيّة الاجتماعية مفاهيم اللامسؤولية، وما ينجم عنها من تحليل الخيانة؛ نظاما لا يرأف بمن هو أقل جمالا (أجدل)، وأقل مالا (لا تعطل) فينهج التعمية المقارنة، والمنبثقة من مقاربة الإنسان بالحيوان، بعد أن يمحو القيمة المعنويّة من ثنائية الرجل، والمرأة ، فيهينها إلى الحسيّ، والماديّة المطلقة؛ ظانّا أنّ اللقاء بالطبيعة عن طريق الحلم والتخييل، تصعيد لحب المرأة، ولرغبة جنسيّة مكبوتة!

ومن الواضح أنّ ما قام به الشاعر ينطوي على تكييفٍ جديد لمفهوم الرفاهيّة النفسية التي تعنى بالإنسان ذاته، يقول: (الأسديّ، 1982م. 23–24)

كَثُرَتْ لِكَثْرَةِ قَطْرِهِ أَطْباؤُهُ فإذا تَحَلَّبَ فاضَتِ الأَطْباءُ

وَكَجَوْفِ ضَرَّتِهِ الَّتي في جَوْفِهِ جَوْفُ السَّماءِ سِبَحْلَةٌ جَوْفاءُ

وَلَهُ رَبابٌ هَيْدَبٌ لِرَفِيقِــهِ قَبْلَ التَّبَعُّقِ ديمَةٌ وَطْفاءُ

وَكَأَنَّ بارِقَهُ حَريقٌ يَلْتَقي ريحٌ عليه وعَرْفَجٌ وأَلاءُ

وكأَنَّ رَيِّقَهُ وَلَمَّا يَحْتَفِلْ دونَ السَّماءِ عَجاجَةٌ كَدْراءُ

مُسْتَضْحِكٌ بِلَوامِعٍ مُسْتَعْبِرٌ بِمَدامِعٍ لَمْ تَمْرِها الأَقْذاءُ

فَلَهُ بِلا حَزَنٍ وَلا بِمَسَرَّةٍ ضَحِكٌ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ وَبُكاءُ

تهيمن المشاعر الإنسانيّة المألوفة على بنية النص الشعريّ، وما تولّده من صيحات ضحك، وبكاء تنسب إلى الطبيعة، وتخترق حرمتها الماديّة المستندة إلى منظومة المادة لتزعزعها، وتحدث بها فوضى خلاقة، تُخَطّ من الشك المعرفيّ الموصول بنقد المألوف لمفهوم الرفاهيّة النفسية والتي ألفناها، حالة شعوريّة تصل بالإنسان إلى الرضا الذاتي؛ إذ "يقيّم الفرد نوعيّة الحياة التي يعيشها وفقا لقيمه، ويعتمد هذا التقييم على مقارنة الفرد لظروف حياته في الواقع الذي يعيشه مع ظروف حياته بالمستوى الأمثل الذي يعتقد بأنه مناسب له ولقدراته، ولخبراته،" (العاني، وفيصل 2019. 325–352) إلا أنّ الشاعر يفوّض الطبيعة إلى صياغة رفاهية الإنسان النفسيّة الاجتماعيّة، وهو بالتالي يحرّض الذاكرة الجمعيّة على تبنيها. وانسجاما مع هذا التوجه تحصر رفاهيّة الإنسان بين صيحتي الضحك، والبكاء وهذان السلوكان المسببان الرئيسان للعبث بإنجازات الذات على اختلافها؛ إذ يحدثان خللا في استقرار الحياة، وزعزعة مفهوم مواجهة المشكلات، وبالتالي لا تتبّه سوى طاقة الخضوع لقوّة خارقة تنبثق من قوى الطبيعة.

على هذا النحو يتعثّر الشاعر بتوليد مفهوم القيمة المعنوية من الطبيعة، وإن حاول مقاربتها بحركة المشاعر الإنسانيّة النابعة من المنظومة الأخلاقية، بل ينحدر شعوريا أو لاشعوريا لردود فعل ماديّة، فيخضع للعقل المجرّد الذي ينتمي إلى عالم ما فوق الطبيعة، والطبيعة والعقل المجرّد ليس بمقدورهما التمييز بين الجميل والقبيح، والخير والشرّ، وبالتالي يسهم في نسج جيل متفرّج؛ يصفّق أو يشتم من غير إدراك، أو رؤيا.

خاتمة:

أسهم الحسين بن مطير الأسديّ، في وعيه أو لا وعيه، في الكشف عن النظام الذهنيّ الخفيّ، الذي هوّن من قيمة الشعر العربيّ، واستبعد اللغة العربيّة من التأثير في الآخر. فلم يتردد من محو ذاكرة الإنسان الأخلاقيّة، بل أعلن القطيعة الكارثيّة مع الماضي، ودعا إلى تنشيط ذاكرة العقل المجرّد؛ لتعزل الإله، وتخلق إلها مجسدا بهيئة إنسان يحدد معايير الخير، والشرّ، ويرسّخ سياسة القبول بالمطلق؛ مفهوما جديدا للديكتاتوريّة، ولاسيّما الداروينيّة الاجتماعيّة التي ما غابت ملامحها عن البنيات الذهنية في شعر الشاعر. وكشف الشاعر عن أخطار المسبّبات الصغرى، الّتي تسلب الإنسان تدريجيا القيم الإنسانية، وتجرّد اللغة من الودّ الإنسانيّ، فهي ترسّخ مفهوم العنصريّة من خلال الدعوة إلى التكاثر الموجّه النفعيّ، والعرقيّ الذي يؤمن بحتمية التطور. واللافت أنّ الداروينية الاجتماعيّة عنيت في شعر الشاعر بتكييف الإنسان على مفهوم اللامسؤولية؛ بما تؤسسه في التنفير من الآداب العربية، التي تتدخل في تشكيل سلطة القدرة على إحداث تغيير لافت في حياة الإنسان. فلا يتردد الشاعر من اختراق مفهوم الحبّ، بل يحكم عليه بالموت، بعد أن يجرّده من ملامح الرحمة، التي أعفت اللغة من توليد أي أمل، أو إحياء فكرة. ويصرّ الشاعر على انتخاب الإنسان، وفقاً لمنفعته الماديّة، وقوّته؛ فيخترق ديمومة الأخلاق الإنسانيّة بدورة حياة الطبيعة؛ لتنتهك مفهوم البعث الإلهي من جهة، وتزعزع وجود المرأة من جهة أخرى؛ كائناً مهزوما يبني صور الإهانة في مضامين اللغة العربيّة، وثقافتها، وتعثّر الشاعر –حتما– بتوليد مفهوم القيمة المعنوية من الطبيعة، بعد أن اخترق حرمتها، وأشركها –تعسفا– بالعلاقات الاجتماعيّة، واللحظات الإنسانيّة. إلاّ أنّ الآلية اللغويّة للبحث –الممكّنة بالرفض، والنبذ الواعي– سعت إلى تعرية غائيات الفوضى الخلاّقة، ونفّرت من أنساقها؛ لتثني هدفها، فتكشف عن أهميّة التوعية للإنسان العربيّ، ودعمه؛ فكريا، كي يصبح مؤهّلا، **لتسييل المنفعة من اللغة العربيّة**، ألا وهي الداعم المحوري، والرئيس **لممارستها**، واستدامتها.

المصادر. والمراجع العربيّة:

القرآن الكريم

1. ابن خلدون، ع. (2004م). *المقدّمة*. (ط1). بيروت: المكتبة العصريّة.
2. ابن رشد، م. (1998م). *تلخيص السياسة لأفلاطون*. (ط1). بيروت: دار الطليعة.
3. الأسديّ، ح. (1982م). *حياته، وشعره*. (ط1). بيروت: دار الكتاب الجديد.
4. بهنسي، ع. (1966م). *تاريخ الفنّ*. (ط1). دمشق: منشورات مديريّة الكتب الجامعيّة.
5. بيجوفيتش، ع. (2020م). *الإسلام بين الشرق والغرب*. تر: محمد يوسف عدس. (ط17). القاهرة: دار الشروق.
6. بيطار، ل. (2022م). استدامة اللغة العربية، والرفاهيّة؛ سياسة لغويّة في شعر نزار قبّاني. *مجلة جامعة تشرين*. 6(44)، 137–151.
7. تشومسكي، ن. (2003م). *هيمنة الإعلام "الإنجازات المذهلة للدعاية"*. تر: إبراهيم يحيى الشهابيّ. (ط1). دمشق: دار الفكر.
8. تولستوي، ل. (2018م). *في الدين والعقل والفلسفة*. (ط1). القاهرة: آفاق للنشر.
9. جمعة، ح. (1990م). *مشهد الحيوان في القصيدة الجاهليّة*. (ط1). دمشق– بيروت: دانية للنشر.
10. سارتر، ج. (1966م). *الوجود والعدم*. ترجمة: عبد الرحمن بدوي. ط1. بيروت: دار الآداب.

11. سليطين، و. (2021م). في نظرية المعرفة عند الغزالي. مفهوم الحب وتقعيد المعرفة. مجمع *اللغة العربية بدمشق*. (94) 1و2، 163-180.

12. شغموم، م. (1991م). *المتخيّل والقدسي في التصوّف الإسلامي، الحكاية والبركة*. (ط1). مكناس: منشورات المجلس البلدي.

13. صفدي، م. (2005م). *نظرية القطيعة الكارثية*. (ط1). بيروت: مركز الإنماء الفكري.

14. ضيف، ش. (2005م). *في النقد الأدبي*. (ط9). القاهرة: دار المعارف.

15. العاني وفيصل، م وس. (2019م). المشاعر الإيجابيّة وعلاقتها بالرضا عن الحياة. *مجلة الآداب*. (131)2، 325-352.

16. عبد الرحمن، ط. (2014م). *بؤس الدهرانية. في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين*. (ط1). بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر.

17. الغزالي، أ. (1994م). *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار الفكر.

18. غولدمان، ل. (1988م). البنية التكوينيّة وتاريخ الأدب. تر: علي الشرع. *مجلة الثقافة الأجنبيّة*. 10-30.

19.غولدمان، ل. (1984م). *البنية التكوينيّة، والنقد الأدبي*. تر: محمّد سبيلا. (ط1). بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

20. غولدمان، ل. (1997م) مقدمة إلى مشكلات علم الاجتماع الرواية. *مجلة فصول*. 2(12). 12-28.

21. فلهوزن، ي. (1985م). *تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأمويّة*. نقله عن الألمانية، وعلّق عليه: محمد أبو ريدة. راجع الترجمة: حسين مؤنس. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة.

22. النفاعيي، س. (2022م). *السيميائيّة والشعر القديم. دراسة في شعر الحسين بن مطير الأسديّ*. (ط1). بيروت: مؤسسة الانتشار العربيّ.

23. نيتشة، ف. (2007م). *هكذا تكلّم زرادشت*. (ط1). بغداد: منشورات الجمل.

24. اليافي، ن. (1984م). *ثلاث قضايا حول الموسيقا في القرآن*. دمشق: اتّحاد الكتّاب العرب.

Arabic sources and references:

The Holy Quran

1. Ibn Khaldun, A. (2004AD). the introduction. (1st edition). Beirut: Modern Library.

2. Ibn Rushd, M. (1998AD). Summary of Plato's Politics. (1st edition). Beirut: Dar Al-Tali'ah.

3. Al-Asadi, H. (1982AD). His life, and his poetry. (1st edition). Beirut: New Book House.

4. Bahnasi, A. (1966 AD). art history. (1st edition). Damascus: Publications of the Directorate of University Books.

5. Begovic, A. (2020 AD). Islam between East and West. Trans: Muhammad Youssef Adas. (17th edition). Cairo: Dar Al-Shorouk.

6 . Bitar, L. (2022 AD). Sustainability of the Arabic language and well-being; Linguistic policy in Nizar Qabbani's poetry. Tishreen University Magazine. (44)6, 137-151.

7. Chomsky, N. (2003AD). Media Dominance "The Amazing Achievements of Propaganda." Trans: Ibrahim Yahya Al-Shehabi. (1st edition). Damascus: Dar Al-Fikr.

8. Tolstoy, L. (2018AD). In religion, mind and philosophy. (1st edition). Cairo: Afaq Publishing.

9. Jumaa, H. (1990AD). The animal scene in the pre-Islamic poem. (1st edition). Damascus-Beirut: Dania Publishing.
10. Sartre, J. (1966 AD). Existence and nothingness. Translated by: Abdul Rahman Badawi. 1st edition. Beirut: Dar Al-Adab.
11. Sletin, and. (2021 AD). In Al-Ghazali's theory of knowledge. The concept of love and the complexity of knowledge. Arabic Language Academy in Damascus. (94) 1 and 2, 163-180.
12. Shagmoum, M. (1991AD). The imaginary and the sacred in Islamic Sufism, the story and the blessing. (1st edition). Meknes: Municipal Council Publications.
13 . Safadi, M. (2005AD). Catastrophic rupture theory. (1st edition). Beirut: Enmaa Intellectual Center.
14. Dhaif, Sh. (2005AD). In literary criticism. (9th edition). Cairo: Dar Al-Maaref.
15. Al-Ani and Faisal, M. and S. (2019AD). Positive feelings and their relationship to life satisfaction. Arts magazine. (131)2, 325-352.
16. Abdel Rahman, ed. (2014AD). The misery of secularism. In credit criticism to separate morality from religion. (1st edition). Beirut: Arab Network for Research and Publishing.
17. Al-Ghazali, A. (1994AD). Revival of religious sciences. Beirut: Dar Al-Fikr.
18. Goldman, L. (1988AD). The compositional structure and history of literature. Trans: according to the law. Foreign Culture Magazine. 10-30.
19.Goldman, L. (1984AD). Formative structure and literary criticism. Trans: Muhammad Sabeela. (1st edition). Beirut: Arab Research Foundation.
20 . Goldman, L. (1997) Introduction to the Problems of the Sociology of the Novel. Chapters magazine. 2(12). 12-28.
21. Wellhausen, Y. (1985AD). The history of the Arab state from the emergence of Islam to the end of the Umayyad state. Translated from German, and commented on by: Muhammad Abu Raida. See translation: Hussein Mu'nis. Cairo: Authorship and Translation Committee.
22. Al-Nafai'i, S. (2022 AD). Semiotics and ancient poetry. A study in the poetry of Al-Hussein bin Mutair Al-Asadi. (1st edition). Beirut: Arab Diffusion Foundation.
23. Nietzsche, F. (2007AD). Thus spoke Zarathustra. (1st edition). Baghdad: Al-Jamal Publications.
24. Al-Yafi, N. (1984AD). Three issues about music in the Qur'an. Damascus: Arab Writers Union.

المراجع الأجنبيّة:

Brady P. (ED). (1994). *Chaos in the humanities: A synthesis book. Knoxville*, TN: New Paradigm Press.
.Iron, W. (2008). *Darwin and Morality. One Book One Northwestern. Northe Western University*.
Mogilski, JK. (2016). *Social Darwinism.* Switzarland: Springer International Publishing.
Sauvy, Alfred. (1969). *General Theory of Population.* Great Britain: Weidenfeld and Nicolson.
Spencer, Herbert. (1910). *The Principles of Biology*. Newyork and London: D. Appletion and Company .