ثنائية اللذة والألم وتجلياتها الزمنية في الشعر العباسي

أ.م د. عثمان عبد الحليم الرواي
م. رائد عكلة خلف العسافي
كلية التربية / جامعة الانبار

تهدف هذه الدراسة إلى تقصي ثنائية اللذة والألم بتجلياتها الزمنية في الشعر العباسي ، ومعرفة أبعادها على ذاتية الشاعر وهو يتعايش بينهما ، أي بين اللذة تارة والألم تارة أخرى .

وقبل الولوج في دراسة هذه الثنائية من الناحية الزمنية ، ارتأينا أن نمهد لمفهوم (اللذة والألم) لنكوّن فكرة عامة عنهما ، وبيان أوجه التشابه والاختلاف فيما بينهما ، ومن ثم نقصر جهدنا على ثلاثة مباحث زمنية نراها مناسبة لاستجلاء هاتين النزعتين وتتمثل في :

المبحث الأول : إشكالية الزمن ونظرة الشاعر .

المبحث الثاني : جدلية الشباب والشيب .

المبحث الثالث : إشكالية الموت وتداعيات المواجهة .

التمهيد

إنَّ اللذة والألم من الأساسيات النفسانية الأولية للذات الإنسانية [(1)] وهما مبدآن متعارضان يتحكمان ويسيطران على السلوك الإنساني ، فمبدأ اللذّة – كما يرى العالم النفساني فرويد "Freud"– هو المسيطر على الفرد منذ طفولته ويظهر في الطاقة الحيوية أو الجنسية أو ما يسمى بالليبيدو"Libido"[(2)] أو غريزة الحياة، والذي يسعى الإنسان دوماً إلى إشباعه بصرف النظر عن كل الاعتبارات ، ومن السعي وراء اللذّة وتجنب الألم، ويظهر مبدأ الألم في غريزة الموت [(3)] .

ويقال أنَّ اللذة هي ((نوع من التحرر أو العمل على التخلص من الألم))[(4)] أو هي ((إشباع لرغبة على نحو لا يتطلب نشاطاً بمعنى حيوية . ويمكن أن يكون الإحساس باللذة مكثفاً مثل إحراز نصر إجتماعي أو الحصول على مزيد من الربح ... أو تكون اللذة الجنسية المألوفة ، أو الأكل حتى الإمتلاء ، أو لذة إشباع نزوع سادي ، أو نشوة شراب ...))[(5)] .

ولو أنعمنا النظر في طبيعة اللذة والألم ؛ لتبين لنا أنّهما مجرد عرض أو علاقة تصاحب حالة جسمية أو نفسية: فالعضو الذي يمارس نشاطه بطريقة صحيحة اعتيادية ، لابُدَّ من أن يجيء نشاطه مقترناً بضرب من الشعور باللذة ، في حين أنَّ العضو الذي يمارس نشاطه بطريقة مرضيّة غير سليمة لا بُدَّ من أن يصحب نشاطه شعورا بالألم ، وهذا الأمر أيضاً يؤثر على الجانب النفسي[(6)] مع مراعاة أنه ليس من الضروري أن تكون كل لذة خيراً ، وكل ألم شراً ، فإنَّ بعض اللذات شرور كلذة تعاطي الخمور، كما أن بعض الآلام قد تنطوي على شيء من الخير كالألم الناشئ عن تأنيب الضمير... [(7)]

ولعل في قوله I (**وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**) [8] خير دليل على ذلك .

فالذات هي من تستشعر ذلك الشعور الناتج عن اللذّة والألم ، ومع ذلك لا تستغني عنهما بمعنى آخر أننا لا نشعر قط بكوننا سعداء وبعيدين عن الألم إلا بعد أن تفارقنا تلك السعادة التي كنا غارقين في غمراتها ، وربما كان السبب في ذلك أن السعادة تخلق ضرباً من الإنسجام بين اللذات والعالم الخارجي ، وعليه فلولا الألم لم نشعر بالسعادة أو اللذة ((فليس ثمة مخلوق لم يحلم باستئصال كل ما في الحياة من ألم ، حتى تسود العالم اللذة وحدها ، ولكن هذا الحلم الجميل ، هو في الحقيقة ضرب من الاستحالة ؛ لأن من ينتزع من نفسه القدرة على التألم إنما يحرم ذاته في الوقت نفسه من القدرة على التلذذ))[9].

نستشف مما تقدم أن اللذة والألم ((حالتان مرتبطتان ولا سبيل إلى الفصل بينهما على الإطلاق ، مثلهما كمثل كفتي الميزان كل حركة في إحدى الكفتين من شأنهما أن تستبع بالضرورة تحرك الكفة الأخرى))[10] .

المبحث الأول : إشكالية الزمن ونظرة الشاعر

إنَّ المتأمل للزمن بصورتيه الموضوعية والنفسية [11] يلحظ أثره البالغ في تحريك نزعتي اللذة والألم التي تظهر بصورة انفعالات نعيشها في واقعنا اليومي، كالفرح ، والسعادة ، والحزن ، والهموم، والرضا ، والفقر، والغنى ، وما إلى ذلك من الانفعالات المرتبطة بمشاعرنا ، التي نتحسسها في حياتنا اليومية ، ((هذه الحياة التي أصبحت كالزمن تتراوح كمتنوّح الساعة من طرف إلى طرف ، أي من طرف اللذة إلى طرف الألم))[12] .

وما دامت أحاسيسنا مرتبطة بالزمن، وما فيه من أحداث وتغيرات ، فهذا يعني أن للزمن مغزى خاصاً عند الإنسان ؛ لأنه لا ينفصل عن ذاته لما له من ((تأثير هائل أحس به في نفسه وفي العالم المحيط به))[13] ، فهو على ذلك ليس إطاراً للأحداث الكامنة في الوجود وحسب ، بل هو أحد العناصر الفاعلة في تحريك تلك الأحداث ؛ لذا دأب الناس منذ القدم على أن ينسبوا كل لذة وألم إلى الزمن.

وهذا الشعور بفاعلية الزمن ، بقي يلازم الشاعر العباسي الذي لم يختلف بموقفه عن موقف أسلافه . إذ نسب إليه آلامه وشروره ولذاته وخيراته [14] تبعاً للتجربة الشعرية التي هي بلا شك تختلف من شاعر إلى شاعر آخر ، أو حتى عند الشاعر نفسه ، على وفق ما تقتضيه الحالة النفسية والأفعال والمؤثرات الخارجية ، التي تعمل على تحريك نوازعه الداخلية ، فتثير لديه المخاوف مثلاً من فقدان الشباب أو تقدم العمر أو الموت ، مما يجعله يقف موقفاً معيناً من الزمن ؛ لتكون آلامه ولذاته حينئذٍ مرآة تعكس لنا واقعه ، ولتدل على ما يشعر به في تلك اللحظة الزمنية التي تتضح مثلاً في موقف ابن المعتز ، حينما راح يعاتب الزمن عتاباً يظهر مدى معاناته وما فعله به من المحن والشدائد ، إذ يقول :

يا دهرُ حسبك قدْ أكثرت فجْعاتي ... شغلتَ أيام عُمري بالمصيباتِ
ملأت ألحاظ عيني كلها حزنا ... فأين لهوي وأحبابي ولذاتي
حمدّاً لربّي وذمّاً للزّمان فما ... اقلّ في هذه الدّنيا مسراتي
لوتْ يدي أملي من كل مطلب ... وأغلقت بابها من دُون حاجاتي
وأنجز الدّهر وعد الموتِ في سلفي ... وقرب الهمُّ من أيام فرحاتي
فكلُّ يومٍ ترى العينان مُسخنةً ... وتدفنُ الكفُّ عزّا بينَ أمواتٍ [15]

فالشاعر هنا ، يعاتب الزمن عتاباً يكشف عن عمق آلامه وأحزانه ، التي أصبحت واقعاً كتب عليه في حاضره المؤلم ، ولشدة ما يشعر به من الألم ، أخذ يستفهم من الزمن عن أحبابه الذين طواهم

فأصبحوا في عداد الماضي ، وعن لذاته وأيام أنسه التي وإنْ عدت في قياسات الزمن مع آلامه المتواصلة فهي قليلة ، وأحلامه التي بات الدهر يماطل بها ، ولم ينجز له منها إلا ما يكدره ويزيده ألماً فوق آلامه .

إنَّ العلاقة بين الشاعر والزمن – كما نرى – علاقة مأزومة ، تنطوي على حس الضياع الذي ينبثق من الحاضر الذي لم يصحبه أي تطور أو تحول يدل على سعادته أو لذته ، وبين ماضٍ أصبح كسراب واه زائل ، أو ضباب خفيف عابر يحن إليه ولكن لا سبيل من رجعته ، ولعلَّ هذا هو ما أوحى إليه بمثل هذه الرؤية المأساوية المؤلمة المحكومة بمنطق الواقع الخارجي ، والتي هي نتاج انفعالات ذاتية وتقلبات آنية فضلاً عن خيبة أمل بالغد المنشود .

ولعلَّ هذه الإشكالية للزمن في عدم تحقيقه للذّات و رغبات الشاعر أو الشعراء العباسيين بصورة عامة ، هي من جعلتهم يشخصونه بصفات إنسانية نرى دواوينهم زاخرةً بها . وكأنهم أرادوا أن يجعلوا منه رمزاً لقوة غريبة أثارت مخاوفهم وآلامهم [16] ، مما دفعهم إلى أن ينسبوا له صفات كالخيانة والغدر وما شاكل ذلك ، كالبحتري الذي صور آلامه من خيانة الزمن للذاته قائلاً:

خان الزّمان أخاك في لذّاتهِ إنّ الزّمان لكلّ حرٍّ خائنُ [17]

ولا غرابة إذن– حينما نراهم كذلك يصورنه بصفات أخرى غير إنسانية ، وهي دلالة في ظني على شدة الخوف منه ؛ لجبروته وسطوته التي تثير لا شك آلامهم وتزعزع لذاتهم [18] ، مما يعني عدم الأمان والاطمئنان له ، حتى في اللحظات السعيدة ، فكل لحظة سعيدة لا تعني أنَّ المصالحة مع الدهر قد تمت أو باتت ممكنة ، وإنما هي لحظات استدراج نحو وقيعة أخرى فلا أمن من كنف الدهر الذي راح يهدد حياة الشاعر أبي العتاهية بما يذيقه من الشرور والآلام ، إذ يقول :

إنّ الزمانَ يغرّني بأمانهِ ويُذيقني للمَكروهَ من حِدثانه [19]

فالزمن بعد أن يقدم للشاعر لذة الأمان ويجعله يطمئن له حتى يذيقه آلامه التي وجدها في أحداثه وصروفه ، لذا يتوجب الحذر منه ، وإن كان لا مفرَّ من القدر ؛ لأن الزمن إن قدم لذة تسعده يوماً فلا بد بعدها أن ينغص عليه تلك اللذة بآلامه واكداره ، يقول الأمين العباسي :

يا نفسُ قد حقّ الحذرْ أينَ المفرَّ مِن القدرْ
كلُّ امرئٍ ممّا يخا ف ويرتجيه على خطرْ
منْ يرتشِف صفوَ الزّما ن ينغصّ يوماً بالكدرْ [20]

فهو إذن يسلب لما يعطي إذ لا فائدة من عطائه ، إذ كان يسترد كل ذلك ، وما فائدة صفائه إذا آل إلى ألم وكدر ، وماذا سيبقى للمرء بعد كل هذا التغير وهذا السلب ، يقول مسلم بن الوليد :

الدّهرُ آخذ ما أعطى مكدِّرُ ما أصفى ومفسدُ ما أهْوى لهُ بيدِ
فلا يغرّنكَ مِنْ دهرٍ عَطيّتهُ فليسَ يترُكُ ما أعْطى على أحدِ [21]

فتقلبات الدهر وعدم دوام حاله هي من تؤلم الشاعر ولا تسره ؛ ليبقى الشاعر قلقاً بين سرمدية الإحباط والفرح واللذة والألم . إنها حياة إنسان يعيش حريصاً لحالة مستمرة في (الشد والجذب) أو (المد والجزر) ، إنه يبحث دائماً عن مطالب وغايات متعارضة [22] لا أمل بأن يحققها له الدهر ؛ لأنه لا عهد له يلتزم به ، كما يقول محمد بن حازم الباهلي :

أمِنوا الدّهر وَما لِل دّهرِ والأيامِ عهدُ
إنها الدّنيا فلا تخْ فل بها جزرٌ ومدّ [23]

والآلام النفسية التي يثيرها الدهر بتقلباته كانت النصوص الشعرية العباسية تحفل بها ؛ لتمثل صراعاً واضحاً بين اللذة والألم ، اللذة التي تمثل غايات الشاعر ، والألم الذي يمثل الضد ، ولا سيما إذا

ما عرفنا أن ذلك العصر كان عصراً زاخراً بالمتناقضات ، إذ كان ((أحسن الأزمان وكان أسوء الأزمان ، وكان عهد الحكمة وكان عهد الجهالة ، وكان عهد اليقين والإيمان ، وكان عهد الحيرة والشكوك ، وكان أوان النور ، وكان أوان الظلام ، وكان ربيع الرجاء ، وكان زمهرير القنوط)) [24] ، لذا راحت أصوات الشعراء تلهج بالشكوى عندما يجد الشاعر أن الأرذلين من المجتمع متنعمون بلذاتهم في غبطة وسعادة ، أما الأماجد فيعيشون على الكفاف والحرمان وقلوبهم تتفطر حسرة وألما ، كما يقول ابن الرومي :

حرمانُ ذي أدبٍ وحظوة جاهل ... أمران بينهما العقول تحيّر
كم ذا التفكر في الزّمان وإنما ... تزداد فيه عمىً إذا تتفكر
الأرذلون بغبطةٍ وسعادةٍ ... والأمجدون قلوبهم تتفطر [25]

فهذا التناقض الذي يعيشه الشاعر لدليل واضح على فقدان القيم وتبدل الموازين ؛ لذا بدا على الشاعر أنه ((يعرف واقعه والآلام واقعه ، فينفجر غضباً وسخطاً ويتحرق أسىً ومرارة ، لما هو عليه من إهمال وهوان))[26] ؛ لأن الدهر متقلب يرفع من قدر هذا ويسعده ، ويحط من قدر ذاك ويؤلمه ، وهذا الأمر قد يؤدي بالشاعر في بعض الأحيان إلى التقوقع في الحاضر ؛ لأن ((الزمن الذي يضرب علينا حصاراً محكماً ويغلق أمامنا منافذ المستقبل يفرض علينا التوقف وعدم التشوق إلى شيء في المستقبل))[27] ، حتى لنجد الشاعر يتخطى الدائرة التي يحصل فيها التفريق بين اللذة والألم، فينفذ إلى أعماق الأشياء وأسرارها في رؤية أشبه ما تكون بالسوداوية ، إذ يتساوى لديه مشاعرهما ، كالخير والشر والغالب والمغلوب ، يقول ابن الرومي :

سليمُ الزمان كمنكوبهِ ... وموفره مثل محروبهِ
....
فلا تهربنّ إلى ذلةٍ ... ذليل الزمان كمنكوبهِ [28]

وعلى الرغم من تلك الإشكالية التي يحدثها الزمن للشعراء بسطوته وتقلباته ، وأفعاله التي تثير مشاعر الألم لديهم، إلا أن الحقيقة تبقى ماثلة أمام الجميع لتؤكد دون جدل حيادية الزمن ، فهو وإنْ كان محركاً للألم لديهم ، فهو محركاً للذة كذلك . أي أنه متناوب بين السعادة والشقاء [29] ، وقد أدرك الشعراء هذه الحقيقة ولكنهم أبو أسماعها أو قولها ، إلا إننا لا نعدم وجود عدد من الشعراء قال رأيه بصراحة وجرأة غير آبه لغضب الناس ، مبيناً لهم أن الزمن صرفان بائس مؤلم ولذيذ متنعم ، كما في قول إبراهيم بن المهدي:

كذاك رَأينا الدّهرَ يقدمُ صرفه ... على كلِّ نفسٍ بين بُؤْسٍ وإنعامِ [30]

ويوماه يوماً ذا أمن ، وذا خطر، وهو عيشان ذا صفوة وذا كدر ، يقول الإمام الشافعي :

الدّهر يَومَانِ : ذا أمنٌ وذا خطرُ ... والعَيشُ عيشانِ : ذا صفوٌ وذا كدرُ [31]

فالدهر يوم يسر الإنسان بأمنه وبما يقدمه له من عيش يتلذذ به ، ويوم يكون ذا خطر عليه يتألم فيه من الكدر والحاجة ، وهذا الموقف ينطوي على تجربة شعورية صادقة بلور فيها الشاعر فلسفته حول الدهر وتقلباته ، فيتضح بها ازدواج اللذة والألم بشكل جلي .

وأنْ كانت تلك الإشكالية للزمن بما يثيره من أفعال دأب الشاعر العباسي على أن ينسبها له لتعكس وقعها النفسي لديه من مشاعر اللذة والألم ، إلا أن إشكالية حركيته تبقى هي مثار قلقه ، فهو على يقين بحتمية الزمن ودوره في تحريك لعبة الحياة ، وأن لحظات عمره أشبه ما تكون بقطرات الماء التي تتساقط من بين أصابعه دون أن يقوى على امتلاكها أو القبض عليها بكلتا يديه ، وأن الماضي لا سبيل له من الرجعة ، والمستقبل في طي المجهول . ومع ذلك يظل الشاعر على الرغم من إدراكه لكل

ذلك إدراك المؤمن المتيقن يقتات بالأحلام والذكريات ويعيش على الأوهام ، ويشرب من كأس الزمان رحيق لذات الآمال والآلام [32] ؛ ليكون صدى الماضي ذكرى يحن إليها الشاعر دعبل الخزاعي ، فهو كان يمثل أثواب اللذة التي كان يرتديها وهو في ظل عنفوانه ، إذ يقول :

سقياً وَرعياً لأيام الصّبابات　　　أيامَ أرفلُ في أثوابِ لذاتي
أيامَ غصني رطيبٌ مِن لدُونَتهِ　　　أَصبُو إلى غيرِ جاراتٍ وكَناتي [33]

فالشاعر قدم لدعوته إلى ماضيه بالدوام والتواصل عن طريق السقيا ببيان حاله الذي لا شك مليء بالآلام ، لتكون لذة الماضي هي دواء الأمثل لذلك الحاضر المؤلم ، فكل استحضار للماضي البعيد يصبح ضمن المسوغات النفسية والفنية ، ليدل ((على عدم وجود توافق بين حركة الزمن وطمأنينة الذات الشاعرة في تحقيق لذّاتها ودوام حياتها))[34] .

هذه الفاعلية للزمن وحركيته للذة والألم لا تقف عند الشاعر العباسي في حدود الماضي ، فما زال الزمن يجري فإنه لا شك يثير آلام الشاعر ومخاوفه ؛ لأنه مدرك في قرارة نفسه أنه مقبل على تحول عنيد ، حتى يصير متطلعاً إلى طلب المستحيل ، فهو وإنْ كان متلذذاً بأمسه ويحن إليه ويذم يومه ويتألم ويبكي منه ، ويخشى غده ويرهبه ، إلا أن لسان حاله يردد اليوم أفضل من الغد ، وما ذلك إلا ؛ لأنه مدرك أن كل ما في الوجود مثله فريسة لتغيرات الزمن وصيرورته . فهو كالسوسة ينخر في باطن كل موجود ، لكن غيرنا من الموجودات لحسن الحظ أعجز من أن يستشعر وخز الزمان ، فهو يتلذذ بالسعادة هيهات أن يعرفها الإنسان بينما يظل ابن آدم يعيش في رتابة الوجود بين الماضي والحاضر والمستقبل ، متذبذباً بين الإمتلاء والخواء ، بين اللذة والألم[35] يقول إبراهيم بن عباس الصولي :

سقياً ورعياً لأيام مضت سلفا　　　بكيت منها فصرت اليوم أبكيها
كذاك أيامنا لا شك نندبها　　　إذا تقضت ونحن اليوم نشكوها [36]

فأيام الماضي عند الصولي وإنْ أذاقته الآلام حتى راح يبكي منها ، إلا إنها أصبحت لذة راح الشاعر يتألم لفراقها متمنياً بقاءها ؛ ليؤكد بذلك على نهم الإرادة البشرية التي تريد أن تمضي سائرة في ركاب الزمن نحو الأبدية واللانهاية ، والمطلق .

ولعلَّ هذه الإشكالية للزمن ورتابته هي من تدفع الشاعر في بعض الأحيان إلى تحديه ((فالإنسان يشعر بضرورة التغلب على الزمان ، وهو لهذا قد يحاول عن طريق الفعل أن يجمع شتات ذاته في الحاضر ، وكأنما هو يكتشف في الآن أقسام الزمان ، ليخلق من التحامها نوعاً من الأبدية))[37] ، فهو لا يفكر بالماضي وما فيه من أحداث مؤلمة ، بل يصرف جلَّ همه ليفكر في الحاضر المبهج ولذاته ما دام الزمن ، كما يدّعي محمد بن حازم الباهلي غافلاً عنه ، لذا فهو لا يخشاه أو هو أقوى من نوائبه وآلامه ، إذ يقول :

فلم نزلْ في رياضِ العمرِ نعمرُها　　　قصفاً ، وتغمرُنا اللذات والطربُ
والدّهر قدْ طرقتْ عنا نواظِرهُ　　　فما تروّعنا الأحداث والنوبُ [38]

وهذه الدعوى في استغلال الزمن الحاضر نراها كذلك عند ابن الرومي في محاولة منه لتجاوز الآم الدهر أو الهروب من مواجهته – إنْ صح التعبير – فهو يلتجأ إلى الخمرة كلذة تطرد همومه وأحزانه ، متبرماً بدعوى أن الدهر لا يصغي لنصيحة حازم ولا يكف عن أذاه وآلامه ولا يمكن إصلاحه ، لذا فمن الأفضل تركه والركون إلى لذة الخمرة ، يقول :

خلِّ الزمانَ إذا تقاعسَ أو نجح　　　واشكُ الهمومَ إلى المدامة والقدحْ
هذا دواءٌ للهمومِ مجرّبٌ　　　فاسمعْ نصيحةَ حازمٍ لك قدْ نصحْ

ودع الزمانَ فكم نصيح حازمٍ قد رام إصلاح الزمان فما صلحْ [39]

إن هذه الدعوى من لدن الشاعر في الانصراف عن هموم الزمن وآلامه إشارة إلى عدم التوافق بينهما ، فكان بحاجة إلى متنفس لتلك الآلام ونسيانها ، ولذة الخمرة كانت هي الدواء الأمثل فهي عنصر تحرير ذاتي ، تطيح بالأنا الأعلى لتطلق المكبوت ، والشاعر هنا أعطى للخمرة وظيفة إيجابية من خلال استكناه سرها التكويني وقدرتها على الإمتاع والنشوة ، فضلاً عن وظيفة أخرى وهي مداواتها للهم والحزن .

وعلى الرغم من أنَّ الزمن لا يتوقف عند نقطة معينة ، وأنه دوماً في حراك تعاقبي مستمر إلا إن ذات الشاعر العباسي لسبب ما قد ترى أو تشعر بتوقفه وجموده مما يحيلنا إلى إشكالية جديدة يراها الشاعر تتمثل بطول مشاعر الألم ، وقصر مشاعر اللذة ، فهو يراه ((يتميز بنوع من التوزيع اللا متكافئ من الشذوذ والعدم والانتظام في مترية الزمن الذاتية)) [40] .

هذه نظرة لا شك وجدانية ؛ لأن الزمن في الحقيقة هو الزمن ، وأن أوقاته هي نفسها لا تتغير ، وأن مشاعر اللذة والألم تبقى ماثلة فيه، لا يغلّب فيها جانب على جانب آخر ، إلا إن للعامل النفسي له أثراً كبيراً في تلوين الخبرة والحس الزمني لهما لتكون مشاعر اللذة والألم عند الشاعر متفاوتة ، حتى ليتبادر إليه الاعتقاد بأن زمن الألم والحزن طويل كأنه سرمد لا ينتهي ولا سيما عند إحساسه بالضياع أو النقص أو الحرمان أو السجن . مما يثير لديه الخوف أو القلق الذي له من الأثر ما يجعل الوجود زمانياً [41] فيرتبط بالحاضر ليتضخم معه الآن ((وإذا ازداد ذلك القلق وبلغ أوجه ، شعرنا بأن الزمان وقف نهائياً ؛ لأن الآن لا تجري فيه حركة ، ومن هنا ارتبط القلق بالسرمدية ، وذلك عن طريق الآن))[42] ، بينما يكون زمن السرور واللذة سريعاً وكأنه لحظات تنقضي كلمح البصر ؛ ولعل السبب في ذلك يعود . إلى العنصر الايجابي الواضح في اللذة أو الاشتياق ، بينما نشعر به يمر بطيئاً في حالة الجزع أو الألم وعندما نكون مرهقين تثقلنا الأعباء[43] ، وهذه المشاعر بطول الألم وقصر اللذة نلمسها في أكثر الأحيان عند الشاعر العاشق أو اللاهي [44] الذي يكون أكثر تفاعلاً وإحساساً بالزمن من غيره ؛ لأنه مشاعره تكون في حالة من التيقظ إلى إشباع الغرائز التي تريد أن ترتوي من مكامن اللذة قبل جريان الزمن .

والليل لعله هو من أكثر الأوقات لدى الشعراء استشعاراً لهذه الإشكالية المنبعثة بلا شك من طبيعة التجربة الشعرية وانفعالات الشاعر ورؤيته ، فيصبح في أطار النفس متعدد الألوان والسمات ، وذا أوجه متغايرة ومتقلبة تنسجم وتارات النفس ، فتارة يلاقيه بالسرور واللذة فيقصر عنده ويتلاشى ولا يشعر به ، وتارة يلاقيه بالهموم والآلام فيطول ويثقل ، ومن ذلك قول بشار بن البرد:

خليليَّ ما بالُ الدّجى لا تزحزحُ وما بالُ ضوءِ الصبح لا يتوضح
اضلَّ الصّباح المستنيرُ سبيلهُ ام الدّهر ليلٌ كلهُ ليس يبرحُ
كانّ الدّجى زادتْ وما زادتِ الدّجى ولكنّ اطالَ الليلَ همٌّ مبرحُ
.....
فيا طول هذا الليل لا اعرفَ الكرى ولا الصبحُ فيه راحة فاروحُ [45]

ما نراه في هذه الأبيات أن الشاعر بين لنا من خلالها طول زمنه بسبب توقفه عند وقت الليل ، ولعل طوله متأت من ضحالة الحياة النفسية التي يعيشها والهموم الجاثمة على صدره إذ جعلت إيقاع الزمن يتباطئ على نفسه التي أخذت تنشد مجيء الصباح ليخلصها من تلك الهموم التي أطالت ليله ، لكن الشاعر بالنهاية على يقين بحتمية قدره في كونه كفيف فآلامه هي من تجعله لا يذوق لذة النوم ،

وحتى الصباح لديه شبيهاً بذلك الليل الطويل (ولا الصبح فيه راحة فأروح) ليكون الصباح عندئذٍ هو لذة الشاعر وآلامه في آن واحد .

وابراهيم بن المدبر هو الآخر يشير إلى الليل بطوله وقصره بقوله :

إن طالَ ليلي في الأسار فطالما أفنيت دهراً ليله متقاصر (46)

فمشاعر الخوف والقلق المؤلمة التي يشعر بها الشاعر ، وهو في الأسر كانت ثقيلة جعلته يشعر بتوقف الزمن وعدم جريانه ، لذا كان ليله بذلك طويلاً ، بينما كانت هذه الليالي عنده قصيرة وهو في حال اللذة والسرور .

وتتوالى صور الزمن بطول آلامه وقصر لذاته عند الشاعر العباسي ، لتكون أيامه كما يرى بشار متفاوتة بين اللذة والألم ، يقول :

وللدّهر أيام قِصار إذا سرت بخير ويومُ الحزن منه طويل (47)

إنَّ الدهر أيامه ثابتة لا تتغير إلا إن مشاعر اللذة التي يحس بها الشاعر جعلته يتصور بأنها قصار ، لتدل دلالة واضحة على ما كان يرفل فيها من السعادة والبهجة ، وأن يوم الحزن فيه طويل للدلالة على الألم .

وبهذا تتبين لنا إشكالية الزمن عند الشاعر العباسي ، الذي أصبح عنده وكأنه دائرة تحيط به من جميع الإتجاهات ، وهو يدور حول مركزها الذي يمثل اللذة والألم ، بما فيها من الرغبات والانفعالات السعيدة كانت أم المحزنة ، هذه الانفعالات التي توزعت على مراحل حياته المختلفة ، فراح يتذوق لذاتها وآلامها بين الماضي والحاضر والمستقبل ، دون أن يخترق تلك الدائرة أو يتجاوزها؛ وهو بالنهاية مدرك أنه في حيز هذا الزمن ، وعليه أن يقبل به مهما تكن الأسباب أو النتائج ؛ لكونه يمثل عنصراً مهماً من مقومات وجودنا البشري .

المبحث الثاني : جدلية الشباب والشيب .

لا ريب أن مراحل العمر مختلفة ، وكل واحدة منها لها خصوصية تختلف بها عن المراحل الأخرى (48) ولعل أكثر المراحل العمرية التي شغلت بال الشاعر العباسي وأثارت لديه نزعتي اللذة والألم هي مرحلة انقضاء الشباب وبداية الشيخوخة والكبر ؛ لأن ((كل ما يزيدنا شعوراً بالحياة وسلطاناً عليها يسبب لنا لذة وسروراً ، وكل ما يوهن هذا الشعور يبعث فينا الآلام))(49) ، والشباب يمثل لدى الشاعر رمز الحياة وربيعها العامر بالبهجة والسرور و ((الثمر الحالم الزاخر بأنواع المتع والملذات)) (50) ، وهو عزة نفسه وقوته المتمثلة بالحيوية والعطاء ؛ ولهذا فعندما يفقده ويشيب يشعر بطبيعة الحال بالتغير وألم المعاناة ، ويبقى بين الماضي والحاضر والمستقبل تتنازعه الآلام الكثيرة بين ندم وحسرة وخوف من المجهول (51) .

وبهذه الجدلية الزمنية التي تظهر لذة الشباب وألم المشيب نجد الشاعر العباسي يرثي تراثاً ، ويترحم على ماضٍ ، ويصف كآبة أرذل العمر ولا سيما بعدما يهجره الأحباب؛ لتكون آلامه قدراً كتب عليه في شيخوخته ، كما يصفها ابن المعتز ، إذ يقول :

مرّ عيشٌ عليَّ قد كانَ لذا ودهتني الأيام فيها وَحَذا
وانثنى عني الشّبابُ وغودر تُ فريداً من الأحبة فذا
ما أراني وإنْ تخلى لي الإخوا نُ مِن بعده لهم مستلذا
أن تريني يا شرَّ خلقتْ أيّا مي صبىً كانَ ناعم البالِ لذا
وأنا الواضحُ الذي إنْ تبدّى يعرفوه ولا يقولونَ منْ ذا

وقويمٌ كالخط يزداد ليناً ... بدماء الأحشاءِ والجوفِ يغذى [52]

إننا عندما نقرأ هذا النص ، نستشعر بوضوح ما كان يرفل فيه الشاعر من اللذات في ظل فتوته وشبابه الذي منحه إياها ، لكن هذه اللذات لم تدم ، وهذه هي حال الزمن ، فهو متغير يمضي بنا سريعاً ليضعنا على أعتاب الشيخوخة الأليمة حيث الضعف والخواء الذي يضفي إلى عدم اللذة والابتهاج بالأشياء ، بل الإهمال الذي يصل إلى حد الإهانة ؛ لأنه لم يعد قادراً على ممارسة دور فاعل في هذه الحياة ، فيفقد بذلك سبل التواصل مع الآخرين ، أو بعبارة أكثر صحة يتخلى عنه الآخرون ، وهذا هو ما صرح به الشاعر بقوله (وغودرت فريداً من الأحبة فردا) ، أي الأصحاب والحبيبة ، إلا أنه يأبى أن يكون كالثوب الخلق الذي دارت عليه الأيام فبلي ثم يرمى به ، بل نراه يفتخر بنفسه وبصفاته التي يراها باقية رغم دوران عجلة الزمن .

وبهذا يكون الشاعر قد خرج من دائرة الألم الذي يشعر به جرّاء عجزه وشيخوخته ورفضه من قبل المجتمع إلى دائرة اللذة ، وهذا الإحساس بالفخر علّه يوقظ ما في نفسه على العطاء والإبداع ، وآية ذلك ((أن النفس تدرك أن ثمة مستقبلاً وهي تشعر بأنَّ أفق الزمان مفتوح فهي لا ترى في أي ظرف طارئ حالة مستديمة لا سبيل إلى الخروج منها))[53] .

وتبقى مشاعر التجربة الحياتية هي إرهاص تجليات الشاعر وحكمته البصيرة النافذة التي انتقاها من تجاربه الذاتية ، لتكون الحسرة ، وأشد الحسرة ، من ألم يعانيه الإنسان هو ذلك الألم المنبعث من استحالة عودة الماضي ، وعجز الإنسان في الوقت نفسه عن إيقاف سير الزمان ! حقاً أن الزمان ينتزع منا رويداً رويداً كل ما سبق أن منحنا ، ولكن تجربة الشيخوخة كثيراً ما تشعر الذات البشرية في حدة وقسوة ومرارة بأنه هيهات للمفقود أن يعود ، وهل يعود الشباب الغض بعدما أن مات غصنه وذبل ؟ كما يقول العتبي :

أينَ الشّباب الذي كنا نلذ ... هيهات ماتَ ، وماتَ الغصن والورق [54]

فالشاعر يسأل عن شبابه المقترن باللذات ، سؤال من تملكته اللوعة بفقدان الحبيب الميؤوس من رجعته ، وذلك بقوله (هيهات) لتكشف عن شدة ألم الذي يعتصر بقلبه بافتقاده لذلك الربيع الغض الزاخر باللذات .

ولعلَّ هذا الحرص على لذّات الشباب والخوف من ألم المشيب حيث العجز والشيخوخة عند الشعراء العباسيين ، هو ما يفسر لنا كثرة بكائهم على الشباب الذي تزخر به دواوينهم الشعرية ؛ لأن ((ما شاع في عصرهم من الملاهي والملذات تلك التي تهالكوا عليها وأنغمسوا إلى آذانهم فيها ، هو الذي أضفى إلى الجزع والهلع حين ودعوا شبابهم وفقدوا بفقده كل المتع ، فإذا هم يبكون عليه بكاءً وحنيناً لا انقطاع لهما ولا خلاص منهما))[55] ، فضلاً عن ذلك أن هذا البكاء ربما جاء ((جزعاً على ما فات من أيام الفتوة واللهو وشكوى من أقتراب المنية وانقضاء أمد الرحلة))[56] لذا جاء أبو الشيص الخزاعي متحسراً على أيام شبابه الماضية وهو تعلق مصدره ما كان ينعم فيه من الملاذ والنعم ، بين الحسان اللاتي فرق بينه وبينهن ذلك الشيب ونفرّ منه كؤوس الخمرة ، وكف الندمان أيدهم عنه:

أبقى الزمانُ به ندوبَ عضاضِ ... ورمى سوادَ قرونه بياضِ
نفرتْ به كأسُ النديم وأغمضتْ ... عنه الكواعبُ أيما إغماضِ [57]

فالبكاء على الشباب إذن كان بدافع نفسي لإحساس الشاعر بفقدانه أهم وسيلة تساعده على تحقيق لذاته ورغباته ، هذه اللذات التي لم يغفل عنها حتى وهو يتألم بفقده لشبابه ؛ لأنه حريص أن تكون اللذة باقية إذ ((جاءت عنده بصورة إسترجاع ، وفي المستقبل بفضل عملية التطلع أو الإستباق بدليل إننا نتحسر على لذاتنا المنصرمة ونتطلع بشغف ولهفة إلى لذاتنا المقبلة))[58] ، ولا غرابة في ذلك التذكر أو التطلع ؛ لأن ((الأشياء التي تعرف وَيتأثر لها أو يُتأثر إذ عرفت هي الأشياء التي فطرت النفوس على استلذاذها أو التألم منها ، أو ما وجد فيه الحالان من اللذة والألم ، كالذكريات للعهود الحميدة المتصرّمة التي توجد النفوس تتلذذ بتخيلها وتذكرها وتتألم من تقضيها وانصرامها))[59].

وما دامت لذّات الشباب قد انقضت ولا سبيل إلى رجعتها ، نجد الشاعر العباسي في بعض الأحيان يريد أن يتجاوز مرحلة الألم ؛ ليعيش اللحظة التي يحياها ، حتى لنراه يكتفي بالتثقيل على الإسماع ما يرد من أخبار أيام قبائحه ولذاذه وليالي فضائحه الماضية ، كما فعل بشار بن برد حينما راح يحدث عن تمتعه مع النساء في ليالي شبابه المنصرمة يقول :

تمتعت من ودّ الشّباب الذي مضى ... مع البيض أسقى ريقهنّ مع الراح
وَوَادُ العذارى زائرٌ ومردّناً ... يطفن بذيالِ السرابيلِ مسفاح

...

لقد كانَ يومي بالجديدِ مُشهّراً ... وأيام ذي ضالٍ ويومٌ بذي ضاح
ليالي أغدُو بينهن مُرفَلاً ... أحبَّ وأعطى حاجتِي غيرَ ملحاح [60]

ومطيع بن إياس هو الآخر أخذ يعدد لذّاته الماضية في شبابه والتي يثيرها ب(كم)العددية ؛ لتدل على كثرة لذائذه ونعيمه التي تمتع بها بين الحسان في تلك الليالي الجميلة الهانئة ، يقول :

كمْ لذة قد نلتها ... ونعيم عيشٍ في بهائه
بنواعم شبه الدّمى ... والليل في ثني عمائه[61]

والشاعر كأنه هنا ((يجعل للذة وجودها الحقيقي بوصفها القطب الآخر المقابل للألم)) [62] ، مما يعني أن الشاعر العباسي يريد أن تكون اللذة دوماً في متناول يديه حتى نراه ((يستعين بكافة الوسائل الإرادية ، والحيل الصناعية من أجل العمل على تحقيق استمرار اللذة وضمان دوامها))[63] .

وحين يكون الشيب مثار سخرية المرأة واستنكارها، يتنامى الألم إلى نفس الشاعر إسحاق الموصلي الذي هزأت به صاحبته واستنكرت شبيبته وكبره ، إذ يقول :

لاح بالمفرق منك القتير ... وذوى غصن الشباب النضر
هزئت أسماء مني وقالت ... أنت يا ابن الموصلي كبير
ورأت شيباً برأسي فصدت ... وابن ستين بشيب جدير
لا يروعنكِ شيبي فإني ... مع هذا الشيب حلو مزير
قد يفلّ السيفَ وهو جرازَ ... ويوصل الليث وهو عقير [64]

يكشف النص عن سخرية لاذعة وجهتها المرأة للشاعر حينما لاح بشعره الشيب وهو ابن الستين سنة ، ولا شك أن هذه السخرية حركت نزعة الألم عند الشاعر ، لكنه راح يستعين بحيلةٍ يعلل نفسه بها أولا ، ويقنع صاحبته ثانياً ، بأنه على الرغم من هذا الشيب والكبر ، فإنَّه ما زال جميلاً غض بهي الطلعة ، وأن ما بقي من شبابه وقوته التي يستزير بها النساء أدعى للفخر واللذة ، داعماً حجته أن السيف مهما تقادم عهده ففيه القوة على الضرب والطعن ، والليث وإنْ كان عقيراً فهو مواصلاً ، وكأنه هنا، يريد أن يتخطى تلك اللحظة الزمنية التي جعلته يعيش في دوامة الألم النفسي الباطني الذي لا يشعر به إلا هو ، فالألم كما نعلم ((خبرة باطنية هيهات للآخرين أن يشاركونا في معاناتها))[65] .

وهذا الألم النفسي الذي أثارته المرأة الهازئة عند إسحاق الموصلي ، نراه كذلك عند أبي حية النميري ، الذي حاول أن يجد تبريراً جدلياً مناسباً [66] لشبيبته وكبره ، لعله يجد فيه تنفيساً يخفف من وطأة عذابه وعمق أساه الذي حاولت المرأة ايقاضه في نفسه الحزينة :

وهازئةٍ أنْ رأت كبرةً	**تلفعَ رأسٌ بها فأستنارا**
أجارتنا أن ريبَ المنو	**ن قبليَ عابَ الرّجال الخيارا**
فأمّا تريْ لمّتي هكذا	**فأكثرتِ مما رأيتِ النفارا**
	...
وقد كنتُ أسحبُ فضل الرداءِ	**وأرخِي على العقبينِ الإزارا**
ورقراقةٍ لا تطيقُ القيا	**م إلا رويداً والا أنبهارا**
خلوتُ بها نتجازى الحدي	**ث شيئاً علانا وشيئاً سرارا[67]**

إن الشاعر هنا ، يرد على المرأة الهازئة بكبره والمنكرة لشيخوخته ، بأن نوائب الدهر ونوازله هي من فعلت هذا الأمر الجلل ، فعابته مثلما عابت الرجال الأخيار قبله ، لذا فهو يعجب لموقفها من ذلك الصدود والنفار ، وأنه ليس بيده حيلة لدفع هذا الأمر ، فالشيخوخة واقع أليم لا يمكن للمرء أن يتخطاه ، وهو بهذا الرد قد حقق لذة نفسية ، جاءت كردة فعل طبيعية لتجاوز الألم ، الأمر الذي دفعه كذلك إلى استحضار لذة أخرى جاءت عن طريق ذكرياته الماضية .

ومن الحيل الأخرى التي نجد الشاعر العباسي يتسلح بها ، لتجاوز ألم الشيب هو الخضاب الذي حقق اللذة عند ابن الرومي ، بقوله :

أقام مشيبي عليَّ القيامةْ	**وعمّمَني منه أخزى عمامةْ**
فأفسد بيني وبين الملاح	**وأوحشَ مني كؤوس المُدامةْ**
ظلمت ولا حاكم عادلٌ	**على الشيبِ يسمعُ مني الظلامةْ**
ولما رأيت سهام المشيب	**جعلتُ الخضابَ مجناً ولامةْ**
وما زلت ألطف في حيلةٍ	**تعيد الشبيبة لي والوسامةْ**
تبينت منذ خضبت المشيَ	**بَ بعد اعوجاج أموري استقامةْ**
وعادت إلي خلالُ الشّباب	**جميعاً سوى فتكه والعرامةْ**
ستندم إنْ أنتَ لمْ تخضبْ	**فسوّدْ خضابك قبل الندامةْ [68]**

فابن الرومي – كما نرى – يشكو ويتألم من شيبه الذي جلا رأسه بالبياض ، فافسد ما بينه وبين الحسان ، كما أنه أوحش عنه كؤوس الخمرة ، لذا عمد إلى حيلة الخضاب كوسيلة تضمن له دوام اللذة ، ولتخفف من عمق آلامه وتعيد له نظارة شكله وإنْ كانت بصفات مزيفة إلا إنها حققت لذته ، مما جعله يوصي الرجال أمثاله بالتسلح بذلك الخضاب قبل أن يحل الندم الذي يعقبه الألم والحسرة .

أما دعبل الخزاعي ، فجاء رده بشكل مغاير عمن سبقه من الشعراء ، أمام المرأة أو النساء بشكل عام ، فهو على عمق ألمه من الشيب ، يجعله زينة له وللرجال ، أما عند النساء فهو قبح لهن ، يقول :

تعجبتْ أنْ رأتْ شيبي فقلتُ لها	**لا تعجبي من يطلْ عمرٌ به يشبِ**
شيبُ الرّجالِ لهم زينٌ ومكرمةٌ	**وشيبكنّ لكنّ العارُ فاكتئبي**
فينا لكنّ وإنّ شيبٌ بدا أربٌ	**وليسَ فيكنّ بعد الشّيبِ مِن أربِ [69]**

إن الصراع النفسي الذي يمر به الشاعر جرّاء ما يعانيه من فاجعة الشيب ، هو ما دفعه إلى أن يسقط ما في نفسه على هذه المرأة ، التي جعلها واجهةً لكل النساء اللائي يسخرنَّ من الرجال بعدما يعتليهم الشيب ، حتى أنه يجعل الشيب على ما فيه من الألم ، لذة تكمن في جماله وتكرّمه للرجال ، وفي ذات الوقت جعل منه عاراً وسوء قبح يلحق بالنساء جميعاً ، وكأني بالشاعر يريد أن يثير مشاعر الألم لدى المرأة ، وما قوله (فاكتئبي) إلا دليل على ذلك ، كما أنه على يقين أن الرجال على الرغم ما فيهم من

الشيب والكبر لا تستغني عنهم النساء ؛ لأن الحياة لا تكون إلا بهم ، أما النساء كما يدّعي لا تكون بهنَّ الحياة جميلة لذيذة بعد شيبهنّ.

ويبقى الشباب والشيب جدلية يتنازع طرفاها بين اللذة والألم ، بين الحياة والموت ، الحياة التي تكمن في الشباب ، والموت الذي يعد الشيب رسوله حيث انتهاء اللذات ، لذا كان هاجساً يخشاه الشاعر العباسي ؛ لأن ذاك يقعده عن الجري وراء أهوائه وإشباع غرائزه التي تبقى صارخة في أعماقه بينما لا تجد وسيلة لإشباعها ، لذا فهو عندما ((يرثي نفسه في حالة المرض الذي لا شفاء منه أو حالة الهرم والشيخوخة التي لا مفر من ملاقاة نتائجها ، إنما يرثي خوفه من الزمن الذي عاش وفيه اقترب إلى نهايته))[70] ، يقول محمود الوراق :

دبّ فيَّ السقامُ سُفلاً وعُلوا ... وأراني أموتُ عُضواً فعُضوا
ليس تمضي من ساعة بي إلا ... نقصتني بمرّها بي جزوا
لهفَ نفسي على ليالٍ وأيّا ... م تمليتُهنّ لعباً ولهوا [71]

يصور الشاعر في هذه الأبيات آلامه من الأمراض التي أثقلت كاهله بعد شيخوخته وهجمت على أعضائه التي بدأت تموت عضواً فعضواً ، لتعلن له عن حقيقة مرة أن نهايته قد أزفت وآن الأوان للرحيل ، ولرغبته الجامحة بالحياة راح يتحسر على أيامها الماضية حيث متعه ولذاته ، حسرة بقيت معلقة في نفس الشاعر يكشفها قوله (لهف نفسي) الذي يعد رسمٌ من الشاعر إلى حالة حزنه وألمه الشديد على تلك المتع والملذات المنصرمة.

وقد دفع هذا الموقف بالشعراء إلى التبرم بالحياة أكثر فأكثر ، وعن مسايرة الناس ؛ لأن الشيب هو الألم الأصغر الذي يجلب بعده الألم الأكبر وهو الفناء ، والانقطاع عن ركب الحياة ، فكلما رأى الشاعر الشيب في رأسه ، بدأ ألم الموت في عينيه ، إلا إن هذا الشيب على الرغم ما فيه من الآلام ، فإنّه يتحول في بعض الأحيان إلى لذة يتمناها الشاعر العباسي لو تدوم ، ولا سيما حينما يطيل به العمر، فإنه يود لو أن هذا الضيف لا يرحل عنه أبداً ؛ لأن رحيله يعني رحيل الشاعر وفنائه ، ويعبّر عن ذلك مسلم بن الوليد في قوله :

الشيب كره وكره أن يفارقني ... أعجب بشيء على البغضاء محمودِ
يمضي الشباب وقد يأتي له خلف ... والشيب يذهب مفقوداً بمفقودِ [72]

فالشاعر يبين أن الشيب شيء مكروه ، وهو يعلن عن ذاك الكره بصراحة ، ولكنه مع ذلك يكره أن يفارقه هذا المكروه ؛ لأن الشباب ولذاته حينما مضى في السابق ترك بعده الشيب ، وهذا يعني استمرار الحياة والتمتع بلذاتها ، ولكن حينما يمضي الشيب لا يترك خلفه سوى ألم الموت ، وتكمن الطرافة في موقف الشاعر من خلال حبه تلذذه لما يبغضه ويؤلمه ، فقد ابغضه الشيب سابقاً حينما حلّ برأسه ، أما الآن فقد أحبه حتى لا ترحل معه لذاته .

إن حياة اللذة كما تبين ، حياة متقطعة عديمة الانتظام لا يمكن أن تهبنا الطمأنينة ؛ لأنها خاضعة لمنطق الزمان، والزمان متغير لا يدوم على حال ، وهو ينتهب الأعمار دون أن نشعر بذلك، لذا حرص الشاعر العباسي على الاستمتاع بالشباب والتلذذ به قبل أن ينقضي وتنتهي بانقضائه لذاته ، يقول أشجع السلمي :

وما لي لا أعطي الشبابَ نصيبه ... وغصناه يهتزانِ في عوده الرطبِ
رأيت الليالي ينتهبن شبيبتي ... فأسرعتُ باللذاتِ في ذلك النهبِ
فأن بناتِ الدهرِ يَخلِسن لذتي ... فقد جزنَ سلمى وانتهين إلى حربي [73]

أما عبد الصمد بن المعذل فإنّه حينما رأى شيبه قد لاح فهو لم يندم ؛ لأنه لا يريد أن يسوء نفسه بالألم والحسرة ، حين ساءه الزمان بالشيب ، بل لقد أعلن أن من ساءه الزمان بشيء هو أحق الناس بأن يتلذذ بحياته على اعتبار أنه حرم لذة الشباب ، وله أن يتسلى ، إذ يقول :

لاح شيبي فظلت أمرح فيه ... مرح الطرفِ في اللجام المحلى
وتولى الشباب فازددت غيّاً ... في ميادين باطلي إذ يتولى
إنّ من ساءه الزمان بشيبٍ ... لأحقّ امرئ بأن يتسلى
أتراني أسوء نفسي لما ... ساءني الدهر لا لعمري كلا (74)

نستشف مما تقدم أن تشبث الشاعر العباسي بالشباب ونبذه للشيب ما هو إلا صورة من صور التمسك بالحياة التي باتت الهم الأكبر لديه ؛ لهذا كره الشيب لكونه الألم الذي يقف بوجه تلك النزوات الهائمة ، وعليه كان الشباب عنده يمثل الحياة ، والشيب يمثل الموت ، ليكون الصراع عندئذٍ أزلياً بين غريزة الحياة وغريزة الموت ، أي بين اللذة والألم .

المبحث الثالث : إشكالية الموت وتداعيات المواجهة .

يبقى الموت على مرور الزمن ، وباختلاف الأجيال ، اللغز الغامض الذي شغل الإنسانية جمعاء ؛ لأن الحياة هي السر الإلهي الذي أودع الله عز وجل فيها أحلام الناس وآمالهم التي يسعون إليها ، والموت يعد ذلك الغول الذي يفتح فاه ؛ ليلقي بكل هذه الآمال والأحلام في هوة لا قرار لها ، من هنا نشأ الصراع بين جميل مرغوب فيه المتع والملذات يخاف عليه ، وجليل مرهوب مؤلم ، يخاف وقوعه (75).

وتعد مشكلة الموت هي (مشكلة الأنا والذات) القلقة ، إذ إنّ الإنسان – الشاعر – الذي تسيطر فكرة الموت على مشاعره يعيش أيامه وجلاً قلقاً يشعر أن عمره قصير لن يمنحه فرصة للإرتواء من هذه الحياة ولذاتها، مما يسبب له استسلاماً لعذاب نفسي وإحساساً بالسآمة والملل من الحياة ، فيثور عليها وما فيها طاعناً بالدهر والأيام والأقدار الظالمة (76) ، ((وتصير لذة الألم في معاناته وبرمه بالوسط الاجتماعي ألم لذة حياتية))(77) .

وهذا الشعور بالكآبة والسآمة كثيراً ما لمسناه عند الشاعر العباسي ؛ ليمثل له هاجساً يقلقه ويثير آلامه ؛ لأنه يقف عائقاً بوجه الحياة التي تعلق بها تعلقاً غريباً ، على الرغم من أن منهم من كان سقيم الجسم ، عسير الرزق مخيب الآمال ، من شأنه أن يبغض الحياة أو يحبها حب المجبر الملوّم ، ولكن الشاعر العباسي عشقها عشق من يعبد الحياة (78) .

وعلى ذلك يعد الموت هو الهم الأكبر ، والألم الدفين الذي ينغص على الشاعر تلك اللذة ، ويجعله حائراً متعجباً من أمره ، فهو لا يحيد عنه لحظة واحدة ، وإينما نظر يجده بقربه ، كما يقول أبو العتاهية :

نغص الموتُ كل لذة عيشِ ... يالقومي للموتِ ما أوحاهُ
عجباً إنه إذا ماتَ ميتٌ ... صدّ عنه حبيبهُ وجفاهُ
حيثُما وجّه امرُؤٌ ليفوتَ ال ... موتَ فالموتُ واقفٌ بحِذاه (79)

ذلك الشعور المؤلم بالموت الذي يسحب ذهن الشاعر من حال اللذة في الحياة إلى حال الشقاء ، يعطينا تصوراً واضحاً عن مدى قلقه وخوفه ، وهذا ما لمسناه أيضاً عند ابن المعتز الذي أصبح عالقاً في

شباك الموت ، منطوياً في دائرته الضيقة التي لا يستطيع الفرار منها ، إذ أخذ يشعر بعبثية الحياة وهمومها ، متبرماً بثقل عيشه بها ، ليرسم ألماً أكبر من ألم تلك الحياة ألا وهو الموت ، يقول :

الموت مرّ والعيشُ همٌّ فأي هاذين لا أذَمُّ
أهلك نفسي متى تناجي لها وراء الغيوب رجْم
أنقل رحْلي من كلِّ زادٍ خوف المنايا والأرضُ رسمْ
وقدْ تعجبتُ إذ هناني عَيشٌ وعندي بالموتِ علمْ (80)

لعلَّ انعدام الإرادة عند الشاعر هو ما أفضى بمثل هذه الرؤية السوادية ، التي جعلت من الحياة ألماً مع أنها لذة ، لتكون شبيهة بألم الموت ؛ ليصبحا الموت والحياة مؤلمان كلاهما عند الشاعر ، وهذه النظرة التشاؤمية نراها ، كذلك في قول محمود الوراق :

إن عيشاً إلى الممَات مصيرُهْ لحقيقٌ ألاّ يدوم سرورُهْ
وسرورٌ يكون آخره المو ت سواءٌ قليله وكثيرُهْ (81)

فالشاعر يأمل أن تكون لذة السرور دائمة أبدية في الحياة ، وما دامت مثل هذه اللذة محال ويعقبها ألم الموت ؛ لذا فهو لا يعير لهذه اللذة أهمية ؛ لأن مصيرها النفاد وهي فانية ، وإذا كانت هذه النهاية التي خاتمتها الموت المؤلم ، بما يثيره من مشاعر القلق والخوف والانتظار الذي يرهق الشاعر ويجعله مضطرباً ، فلما لا تكون المواجهة مع هذا العدو وجهاً لوجه ، اقتضاها بالمواجهة الفلسفية ، كلذة تسلّيه عمّا يشعر به من ألم ، لتتحول تلك المواجهة الفلسفية على يد الشاعر إلى ((رؤية شعرية بمعنى أنها تصبح تكويناً متيناً في إطار خاص))(82) .

والشعراء العباسيون لكل واحد منهم نظرته الخاصة ورؤيته المستمدة من عقيدته الدينية التي هونت تلك النزعة المؤلمة، فضلاً عن أحداث الواقع والمواقف البشرية التي عاصرها وقيمه الأخلاقية استطاع أن يحشدها في عمله الفني، متضمنة أدلة عقلية أو براهين فلسفية استنبطها من طبيعة الوجود والكون ، فالشعراء ((لا يقدمون لنا قضايا يبرهنون عليها ، أو موضوعات يحاولون التدليل على صحتها ، وإنما هم يحاولون أن يضعوا بين أيدينا أحداثاً إنسانية تنطوي على معان فلسفية ، وكأنما هم مضطرون بحكم طبيعة إنتاجهم الفني نفسه إلى أن يقدموا نظرات خاصة إلى الوجود))(83) .

وتتراءى هذه النظرة الفلسفية بيقينية الموت عند ابن الرومي، إذ يقول :

فيا آملاً أن يخلدَ الدّهرَ كلهُ سل الدّهر عنْ عاد وعنْ أختها إرمْ
يخبرك أنّ الموتَ رسمٌ مؤبد ولنْ تغدوَ الرسمَ القديم الذي رسمْ (84)

إنَّ إدراك الشاعر هنا لحتمية الموت واستحالة البقاء ، هو ما جعله يتخذ من الأمم الغابرة الماضية أمثلة حية وشواهد ناطقة ، تنبئي عن عجز تلك الأمم وعن ضمانها البقاء الأبدي ، وتحاشي الفناء الذي لا يقاوم ، وهذا التذكير بالغابرين كان بدافع التسويغ لألم الخوف الذي يستولي على الشاعر حيال الموت وسطوته ؛ علّه يخفف من وطأة الصدمة التي باتت تؤرقه ، فكانت بذلك لذته .

وهذا الأمر يمكن أن يعلل لنا تلك النظرات الفلسفية الهائلة التي نراها متصدرة في ديوان أبي العتاهية على دواوين الشعراء العباسيين ، فهو كما نرى كان يعيش صراعاً نفسياً يدور في خلده بين اللذة التي يبتغيها من الحياة ، وبين الموت الذي جاء هادماً لتلك اللذة (85) .

فالشاعر كما يرى أحد الباحثين ((كان مصاباً – على لغة علم النفس – ب(هستريا الموت) والذعر منه)) (86) ، وهذا الخوف الذي يثير آلامه راح يسقطه على الناس بتذكيرهم إياه ؛((ليتعزى بخوفهم عن خوفه ، وليرهبهم به عساه يدفن خوفه المقيم في جزعهم وقلقهم))(87) فلن نستغرب إذن إذا

سمعناه يكرر تلك المعاني ، ويعيد عرض الفكرة الواحدة ، ولن نستغرب أن يحثهم على الانتباه من غفلاتهم والإنصات إلى صوت الموت الرهيب [88] الذي لا يبقي على أحد:

ألا يا أيها البشرُ — لكَم في الموتِ معتبرُ
رأينا الموت لا يبقي — على أحدٍ ولا يَذر [89]

فهذا الاشتراك بألم الموت بين البشرية جمعاء ، قد منحه لذة خففت من همومه ، في أن الحياة فانية بمتعها ، وأنه لا سبيل للبقاء فيها ، وأن البقاء لله وحده ، ولعل إيمان الشاعر بهذه الحقيقة أصبح لذة تعينه في التخفيف من وطأة معاناته من فاجعة الموت .

إنَّ هذا الألم الذي يثيره الموت جعل أغلب الشعراء العباسيين يلتجؤون إلى فلسفة أخرى ، ولكنها فلسفة من نوع آخر، إنها فلسفة (اللذة العبثية)، القائمة على التطلع إلى الحياة ، والتمتع بكل ملذاتها من خمر وحياة ماجنة ونساء مادة للهو ، فضلاً عن أي لذة تقف نقيضاً لألم الموت ، غير آبهين لعرف أو دين ، يتزودون وينهلون من ملذات هذه الحياة ، خوفاً من ضياعها ويأساً من دوامها ، كردة فعل طبيعية تشعرهم بالانتصار على ألم الموت ، وهم بتصرفهم هذا نراهم يقتربون من مذهب الابيقوريين الذين يرون . أن الحكمة ليست في التموّت والإعتصام والزهد، بل في إنتهاب لذائذ الحياة والتمتع بكل لحظة من لحظاتها، فليس للحياة قيمة ، وليس ثمة فضائل يجدي اعتناقها والتضحية في سبيل تحقيقها، وإنّما هنالك شيء واحد حريٌ بالإنسان أنْ يتحرى عنه وهو اللذّة [90] ، ولعل هذا السلوك بالمواجهة في اغتنام للذائذ نلحظه في قول ديك الجن ، إذ يقول :

تمتّع من الدنيا فإنّك فانِ — وإنك من أيدي الحوادث عانِ
فأمّا الذي يمضي فأحلام نائمٍ — وأمّا الذي يبقى له فأماني[91]

فالشاعر يدعو إلى التمتع بالحياة واقتناص لذائذها ؛ لأنه يستشعر إحساساً عميقاً بالزوال وحتمية الموت الذي أخذ يؤلمه بحوادثه ، وما دامت الحياة فانية، لذا لا بدَّ من الإمتلاء بمتعها وملذاتها، وعدم تأجيل هذه الملذات من اليوم إلى غد ، وكأنه في سباق ومنافسة مع الموت ، فلحظات العمر تنقضي سريعاً ، وهي زائلة فانية ، لذا يجب أن تصمّ الآذان عن لوم اللائمين ، كما يقول علي بن جبلة الملقب بالعكوك ، والإسراع بسقيه من الخمرة قبل أن يباغته الموت ، فيسلبه كل شيء :

عللاني بصفو ما في الدّنانِ — وأتركها ما يقوله العاذلانِ
واسبقا فاجع المنية بالعي — س فكلٌ على الجديدين فانِي
عللاني بشربة تذهب الهم — م وتنفي طوارق الأحزانِ [92]

إن الشاعر هنا ((منشغلٌ بيقين الحاضر ، باللحظة التي يمر بها عن اليقين المحتمل الذي قد لا يتحقق أو يستحيل))[93] ، ولجوءه إلى الخمرة إنما هي لمواجهة الواقع الذي يعيشه والهم الذي يلف نفسه ، فلا يجد بُدًّا سوى الاستزادة من الشرب ؛ لينغمس في همومه وأحزانه ، ((فتبدو الخمرة في الظاهر مطلوبة ليست لذاتها، وإنّما لإلغاء الحزن ودحر الكآبة وشفاء النفس من كربها، فهي تؤدي دوراً تفريجياً أو تحريرياً في النفس ، هذا التحرير من الهم تحرير لها مما يرزح عليها ويثقلها ويهددها بالخطر. فالهم هو ذلك الكبت والمنع الذي يحيق بالذات ويكبلها، والخمرة هي ذلك العنصر الذي يزيل هذه الموانع والعوائق الضاغطة على النفس فتطلقها وتريحها)) [94]. وتبعث فيها اللذة المغلفة بمرارة ذلك الألم .

ولذة الخمرة لم تاتِ عند العكوك لذة عابثة كما يخيل إلى البعض بقدر ما هي متعة مرتبطة بمفهوم الفناء ، والاستغراق في الشراب حتى يغيب الشارب عن الدنيا ويزول إحساسه الرهيب بشبح الموت .

وهذه اللذة الخمرية يطلعنا بها أيضاً ابن المعتز الذي يريد أي يطفئ غله منها ؛ ليتناسى بها ألم الموت ، الذي سوف يقطع بينه وبين ذلك النعيم ، يقول :

ألا عللاني إنما العيش تعليل ... وما لحياةٍ بعدها موتة طول
خذا لذة من ساعة مُستعارَةٍ ... فليس لتعويق الحَوادث تمثيل
دَعاني منَ الدنيا أنل مِنْ نعيمها ... فإني عَنها بَعد ذلك مَشغول (95)

فالخمرة بذلك أصبحت لذة للهروب عند الشاعر العباسي من معضلة الموت ، و((استجابة في إطار الاندفاع إلى شحن الحياة بطاقات مادية – نفسية هائلة تمنح الشاعر الحس بالإمتلاء في وجه فراغ الموت)) (96) ، ولا شك أن فترات الفراغ عند الشاعر كانت طويلة ، تتيح لشبح الموت فرصة للتردد عليه مرة أو مرات ، لذلك جاءت لذة الهروب منه في الانكباب على الخمر الذي يبطل التفكير فيه . مثلما يكون الانكباب على الجنس والإسراف فيه والعكوف عليه يعني الابتعاد عن مواجهة الحياة، والتلهي عن واقعها ، بل هو لون من الغيبوبة التي تشبه غيبوبة الخمر، وهما بذلك يعدا ملاذاً يلجأ إليه الشاعر هرباً من الإحساس بمطاردة ألم الموت (97) ؛ ليصبح الامتلاء منهما عند الشاعر حساً مأساوياً يحصّن به نفسه ضد الموت وآلامه ، وعليه فالإكثار من هذه الملذات يعني دلالة على الشعور العميق بالموت ؛ لأن لكل فعل عنيف ردة فعل أقوى وأعنف ، ولاسيما عندما يكون الشاعر هو أبو نواس الذي عرف عنه شغفه الشديد باللذات ، لذا تراه يقول :

نسيَتني حوادث الأيام ... وصفتْ عِيشتي ، وقلَّ اهتمامي
أقطع الدّهر بالندامى الكِرامَ ... وركوب الَلهَوى ، وشربِ المُدامِ
وغزالٍ يسْبي النفوس ، إذا هت ... ك منهُ مآزرَ الإحْرامِ
قد تمتّعت منه في يقظاتي ... وبطيف الخيالِ في الاحْلامِ
وتبطنتهُ ، وحارسنا اللي ... ل علينا منهُ لحافُ ظلامِ
أنفتْ نفسيَ العزيزة أن تق ... نع إلاّ بكلِّ شيءٍ حرامِ
ما أبالي مَتى يكون - وقد قضّ ... يتُ منهُ السّرورَ – كأسُ حمامي (98)

إننا عندما نقف إزاء هذا النص ، نجد استجابة انفعالية حادة مثلتها نفسية الشاعر المضطربة المتوجسة من الموت ، فهو يريد أن يرتوي بكل ما أوتي من قوة من اللذائذ التي وجدها مع أصحاب اللهو والمنادمة ، وكذلك بالخمرة ، فضلاً عن المرأة التي أصبحت لذته الدائمة في نهاره ، وفي طيف خياله لا تغيب عن فكره لحظة واحدة ، فالامتلاء من اللذائذ كان على أشده عند الشاعر ، ولم يبق في الكأس بقية ، فليأت الموت إذن ، فهو على حد فلسفة الشاعر ((تتويج للذائذ))(99) .

وهذا الشعور بألم الموت ، وردة الفعل إزاءه المتمثلة بلذة الخمرة والنساء نلمسها كذلك عند بشار بن برد :

أسقني يابن أسعدا ... قبلَ أنْ ينزلَ الرّدَى
شربةً تذهبُ الهمُو ... مَ وتشفي المُصرّدا
إن فاها أشْهَى الي ... ي رُضاباً ومورِدًا (100)

فالخمرة والنساء أصبحا بذلك وسيلة الشاعر في مواجهته لتخطي عقبة الموت ، هذه العقبة التي جعلت من أبي الهندي أن يفلسف فكراً جديداً لمفهوم الخمرة ، أرادها أن تكون متعته حتى في قبره ، إذ يطلب من صاحبيه أن يجعلا تحت جسده عصيرها؛ ليكون فرشاً ، ثم يقطعا من زقتها كفناً له، وليدفناه بعد ذلك إلى جنب شجرة الكرم ؛ لتكون فروعها له ظل ، وأصلها يسقيه إذا ضمأ ، حتى يتخلص من ألم الموت ، وكأنه في نشوة دائمة ، يقول :

أمزجاها واسقياني واشربا ودعا العاذل يهذي كيف شا

...

وإذا مُتّ اضجعاني وافرشا من عصير الكرم تحتي فرشا
واقطعا لي كفناً من زقها واطرحا منها عليه وارشُشا
وادفناني يا نديميّ إلى جنب كرمٍ فرْعه قد عرّشا
ليظل الفرع مني ظاهراً ويروِّي الأصل مني العطشا [101]

هذه الحيلة المبطنة بالألم ، التي أستعملها أبا الهندي ، إنما جاءت ؛ لتؤكد على استمرار لذته التي كان يشعر بها في حياته إلى موته ، ليجعل منها كما يعتقد لذة أبدية ، وهذا غير منطقي ؛ لأن الإنسان حين يموت لا يشعر بلذة الحياة ، وإنما تنقطع عنه كل أسبابها ؛ ولعل الشاعر قال هذه الأبيات وهو في حال الغيبوبة عن وعيه جرّاء ما يشغل تفكيره من ألم الموت .

ومن هنا رأى شوبهاور ((أن للألم تأريخاً ، وأما اللذّة فلا تأريخ لها))[102] فألم الموت دائم يستمر ، وأما اللذة فهي لذّة الحاضر الآنية التي سرعان ما تنتهي .

وتبقى هذه الممارسات العبثية السلبية بكل أشكالها ، ما هي إلا مسكنات لآلام الموت البطيء الذي يرهب الشعراء ويخبرهم بأن الحياة فانية مهما انكبوا على متعها وملذاتها ، وهم بعد أن جربوا كل السبل وطرقوا كل الأبواب ، أخذت توجهاتهم تنطلق نحو هاجس الخلود . محاولة منهم لتحقيقه معنوياً ، بعد أن أيقنوا باستحالته مادياً [103] ، ليكون ذلك الخلود استرضاءً لذواتهم المتألمة ولقهر معادلة الموت القاسية ولو في إطار الصيغة الشعرية على الأقل ، هذا الشعر الذي يعد – بحد ذاته – تحدياً آخرَ وقهراً للموت والفناء، إذ به خلقوا شيئاً جديداً من ذات أنفسهم وصميم أعصابهم وعقولهم، لكنه منفصل بوجوده الذاتي، فهو يبقى بعد أنْ يفنوا هم، وهذا من أعظم الدوافع التي تدفع الإنسان إلى الخلق الفني، إذا كان قد كتب عليه الزوال بجسمه وشخصه في هذه الدنيا[104] ، وما دام الأمر قائماً على هذا التصور ، فحسبنا أن ندرك أن فعالية الشعر ظلت تصب في هذا الاتجاه المعنوي الذي يمنحه الديمومة والاستمرارية ، التي تحقق للشاعر بلا شك اللذة على الرغم من ألم الرحيل ، يقول البحتري :

إذا حاولتُ في الدنيا خلوداً أتاني ما أحاولُ أنْ يواتي
أرى سيري إلى أقصى سَبيلي لفرطِ الجدّ يَمنعُني التِفاتي

....

وابقيتُ حادثاتُ الدهرِ مني وأنْ خفضَتْ يدي وحنتْ قناتي
سوائرُ من سِهامِ الشّعرِ تَصمي إذا جَعَلتْ تَشيدُ بها رُواتي [105]

إنَّ البحتري على يقين بأنه ماض في سبيله إلى ألم الموت، إلا أن الشعر منحه لذة كان لها أثرها النفسي ، وهي بما خلفه من أثرٍ شعريٍ ظل علامة على وجوده . والأثر الذي يتركه الفنان يشير إليه ويحمل أسمه ، ويظل حياً بعد موته ، فعندما ينظر الشاعر إلى فنه فإنّه يجد نفسه حياً به ، وكلما كانت نتاجات الشاعر أكثر قوة وإبداعاً كان إحساسه بالخلود أقوى وأدعم [106] ، ولعل هذه اللذة بالخلود المعنوي الشعري وقوته نلمسها في قول ابن ميادة :

فأن أهلكْ فقدْ أبقيتُ بعدي قوافي تعجبُ المُتمثلِيْنا
لذيذاتِ المقاطعِ محكَماتٍ لو أنّ الشعرَ يلبسُ لأرتدَيْنا[107]

الهلاك والبقاء نقيضان لا يلتقيان ، والموت صفة لازمة للذات الإنسانية ، وهي صفة حتمية ، ولا بقاء للشاعر معها ، وإنّ كان الموت واحداً مؤلماً، فإنّ الهلاك أقسى وأشد حينما لا يبقي للإنسان شيئاً يذكر به والشاعر كأنما أراد أن يتجاوز مرحلة الهلاك والزوال ، ليعش اللذة التي أوجدها بـ(القوافي الشعرية) التي تركها بعده ؛ فهي كما وصفها (لذيذات المقاطع محكمات) ، وهنا دلالة على قوتها وحسن

إبداعها ؛ مما يعطيه الثقة بأنها امتلكت صفة الديمومة بعد رحيل جسده ، والديمومة هي الخلود تلك الصفة التي تمثل حالة الاستمرارية ، وهي ابتكار الوعي الشعري للذات العارفة بحتمية الموت .

وهذه اللذة في الخلود المعنوي لم تقف عند الشاعر العباسي على نتاجه الشعري وحسب ، وإنما أخذ يتطلع إلى الفضائل الإنسانية ؛ لأنه على يقين أن هذه الفضائل باقية لا تزول رغم قسوة ألم الموت وجبروته ، وكلما كان الشاعر متمسكاً بها ، ويعمل على تحقيقها في حياته ازداد ذكره بها بعد مماته ، لذا كان هذا العمل يزيد من لذته النفسية ، لتكون اللذة حينئذٍ باقية على الرغم من قسوة الألم ، وحينما يقول أفلاطون والفلاسفة الذين تلوه ((أن الألم أداة تطهير ، فأنهم يعنون بذلك ، أن آلام الحياة هي الكفيلة بأن توجه بصرنا الروحي نحو الخبرات العليا والقيم السامية ، فترتفع بنا إلى مستوى الطهارة القلبية الحقة التي هي ينبوع السعادة الروحية))[108] .

وقد أتخذ الشعراء العباسيون من الفضائل السامية ، كالكرم وسيلة ارتفعوا بها إلى اللذة النفسية التي تنعشهم في دنياهم ، وتحمل ذكرهم بعد مماتهم ، فهذا عبد الصمد بن المعذل يرد على لائمته في إسرافه للمال ، إذ يقول :

ذَريني أجد بالثرا ء حمداً فنعم الثمنْ
أرى الناس أحدوثة فكوني حديثاً حسنْ
وكل إمرئ بالرّدى إلى أمدٍ مرتهنْ [109]

إن فاعلية الموت ورهبته تثير نوازع الشاعر النفسية وآلامه ، وإنْ لم يظهرها إلا أنها بدت من خلال رده على لائمته ، وهي كما نعلم الذات الأخرى للشاعر التي لا تطيق فعل الكرم والإسراف فيه، فكان رد الذات الشاعرة عليها من خلال الفعل (ذريني) ؛ لتعبر عن الممكن المرغوب فيه ، فهو يريد أن يخلف بعد موته الذكر الحسن ، وحب البقاء الممكن المتمثل بالكرم ، والواقع أن لذة الشاعر تتبلور في إنفاقه للمال من أجل تحقيق الخلود المعنوي للقضاء على ألم الموت وتحرير النفس من فكرة الموت ((وحينما تتحرر النفس من آلامها تأخذ على عاتقها مهمة الدفاع عن الكيان الخلقي ، والقيم الأخلاقية السامية لترتفع بها عن الاستسلام والخضوع لفكرة الموت))[110] ، فالألم هنا قد حقق قيمة أخلاقية عليا وإحساساً عميقاً بالنشوة ((وليس من شأن الألم – فيما يقول هارتمان – أن يتسامى بالشخصية البشرية ، وأن يزيد من عمق إحساسها الخلقي ، وأن يكسبها ضرباً من النبل الخلقي فحسب ، بل أن من شأنه أيضاً أن يزيد من قدرة الإنسان على الإحساس بالسعادة))[111] ، وليكن الألم علامة على الانتصار ، والابتعاد عن الانهيار والاستسلام ، وهذا ما يتبلور لنا كذلك في قول ابن المعتز عندما واجه الشاعر نفسه بالموت أو توقع اقترابه ، انطلق في رثاء ذاته ؛ لتحقيق امتداد الذكر والخلود المعنوي مركزاً على القيم الأخلاقية ، بلغة أشبه ما تكون بالنرجسية ، وكأنه يريد أن يستقرئ في الوجوه والأفئدة مقدار غيابه وكمية فقدانه ، متصوراً المكان الشاغر الذي أحدثه ، إذ يقول :

فإن متّ فانعيني إلى المجد والتقى ولا تسكبي دمعاً اذا قام نائحُ
وقولي هَوى عرش المكارمِ والعلى وعُطل ميزانٌ من العلم راجحُ [112]

فالشاعر هنا ، يريد أن يعيش اللذة كيفما كانت ، ويتحرر من الألم ، فهو يطلب من المرأة أن لا تسكب الدموع عليه عند مماته ؛ لأن هذه الدموع لا شك تؤلمه عندما تنوح عليه النوائح ، كما أنه يطلب منها أن تمجده بفضائله التي تخلد ذكره فهي تسعده وتحقق نشوته .

هذا الخلود المعنوي الذي يحقق للشاعر لذة نفسية ، ويبعده عن ألم الموت كان حاضراً في فكره ، وهو يبحث عن الخلود الأزلي في جنان الخلد ، فهو متيقن أن الحياة ليست بدار أقامة ، وأن الموت حق والآخرة هي دار الخلود ، حيث تكون اللذة والألم هناك هما الفيصل ، أي أما اللذة الأبدية بالجنة ، وأما الألم الأبدي بالنار، كما يقول أبي العتاهية :

نعُمرُ الدّنيا وَما الدّن يا لنا دارُ إقامَهْ
انما الغِبْطَة والحسْ رَة في يومِ القيامهْ (113)

وهذه الفكرة في البحث عن الخلود الأزلي والفوز بجنان الخلد جعلت من الشعراء العباسيين ، يسعون إلى التزود من الأعمال التي ترضي الآله وتكون وسيلتهم إلى السعادة الأبدية والتحرر من ألم الموت ، يقول ابن الرومي :

لا تطيلوا المقام عن جنة الخل د فأنتمْ في غير دار مُقام
فأشتروا الباقيات بالرضى الأد نى وبيعوا انقطاعَه بالدّوامِ (114)

وعلى أساس ما تقدم يمكن القول : إنَّ الموت كان معضلة شغلت تفكير الشاعر العباسي ، فهو يعد الألم الأكبر الذي مهما تغافل عنه ، فإنّه يبقى في عقله لا يغادره لحظة واحدة ، لذا فكل لذة له بالحياة في ظل ذلك الموت تبقى لذة فانية زائلة ؛ لأنها حتماً زائلة بزوال الشاعر نفسه ، إلا تلك اللذة الخالدة ؛ فإنها لذة دائمة ، جعلها الشاعر لذته الأبدية .

الخاتمة

بعد هذه الرحلة مع ثنائية اللذة والألم وتجلياتها الزمنية في الشعر العباسي ، لابُدَّ من الوقوف عند أبرز نتائج هذه الدراسة ، والتي تمثلت بما يأتي :

* إنَّ اللذة والألم من الأساسيات الأولية للطبيعة الإنسانية ، فمن خلالهما يمكن أن نتعرف على الكثير من الدلالات النفسية والجسمية للذات البشرية ؛ لكون الشق الأول (اللذة) يترجم تلك الرغبات أو الحاجات التي يسعى الإنسان دوماً إلى إشباعها وتحقيق غرضها ، أما (الألم) يمثل الضد في حال الإنتفاء أو الفشل في تحقيق تلك الرغبات .

* وجدنا أن الزمن كان يمثل إشكالية للشاعر العباسي الذي أخذ ينسب إليه كل ما يشعر به من لذة أو ألم ، ولا شك أن هذه الرؤية كانت تنبعث من حالة الشاعر النفسية في حال فرحه وحزنه حتى أنه أخذ يتصور أن أوقات اللذة قصيرة ، بينما أوقات الألم طويلة كأنها دهرٌ لا ينقضي أو سرمد لا ينفد .

* كانت جدلية الشباب والشيب من أكثر المراحل العمرية التي وجدنا الشاعر العباسي منشغلاً بها ، فهي تترجم الوجه الآخر للذة والألم ؛ لأن الشباب كان يمثل لديه رمز الحياة وربيعها العامر بالبهجة والسرور ، فضلاً عن ذلك هو وسيلة اللذة التي يسعى إلى نيلها والتمتع بها ، لكن الشيب والشيخوخة يبقيان الألم الذي يعلن عن انتهاء ذلك المشوار وانقضاء أمد الرحلة التي طالما تمنى الشعراء بقائها ودوام حالها.

* يعدُّ الموت من الإشكاليات المؤلمة القلقة التي وجدنا الشاعر العباسي في أغلب الأحيان خائفاً متوجساً منها ؛ لأنه يعني نهاية الحياة التي تعلق بها تعلقاً غريباً ، ولهذا كان يسعى إلى إيجاد سبل تخفف عنه طبيعة ذلك الوقع المؤلم ارتضاها بالمواجهة الفلسفية معزياً نفسه بها تارة بأن الحياة غير باقية ، وأن الخلق جميعاً ماضون ، وتارة أخرى كانت مواجهته لهذا الموت عنيفة تمثلت بالمواجهة العبثية

المسرفة بانتهاب اللذائذ كمحاولة للهرب منه أو نسيان آلامه ، وتارة ثالثة وجدنا الشاعر بعد تيقنه أن الحياة فانية ، دأب يبحث عن اللذة الروحية الأبدية والتي وجدها بالخلود المعنوي المتمثل لديه بالشعر ومكارم الأخلاق لتكون لذة تخفف عليه ألم الموت .

الهوامش

(1) ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبيا : 282/2.

(2) الليبدو (libido) أو الطاقة الحيوية أو الجنسية ، كان مقصود بها أول الأمر الشهوة أو الطاقة الجنسية ثم صار معناها الطاقة أو الإبداع الحيوي ، ينظر : علم النفس والتحليل النفسي ، د. عبد المنعم حنفي: 1/ 436، وقد قسم فرويد النفس الإنسانية إلى ثلاثة أقسام : الأنا أو الذات ، والهو أو الذات الدنيا والأنا الأعلى أو الذات العليا ينظر : مبادئ علم النفس الفرويدوي : كالفن – س – هول ، ترجمة : دحام الكيال : 8–30 .

(3) المصدر نفسه : 8–30.

(4) فلسفة اللذة والألم ، ارسبطس وشيعته ، إسماعيل مظهر : 108.

(5) الإنسان بين الجوهر والمظهر ، اريك فروم ، ترجمة سعد زهران :109–110.

(6) ينظر: مبادئ الفلسفة والأخلاق ، د. زكريا إبراهيم : 161.

(7) ينظر : المصدر نفسه :161.

(8) سورة البقرة ، الآية 216.

(9) مشكلة الإنسان ، د. زكريا إبراهيم : 98.

(10) المصدر نفسه : 98.

(11) يراد بالزمن الموضوعي الزمن الطبيعي الميقاتي ويطلق عليه بالفيزيائي وهو الذي يقاس بوحدات الزمن المعروفة كالثواني والساعات والأيام ، أما الزمن النفسي : فهو الزمن الذي ينبثق من داخل الذات ينظر : الزمان الوجودي، د. عبد الرحمن بدوي : 147.

(12) ينظر: فلسفة اللذة والألم : 108.

(13) الموسوعة الفلسفية ، د. عبد الرحمن بدوي : 555.

(14) ينظر : اتجاهات الهجاء في القرن الثالث الهجري ، د. قحطان رشيد التميمي : 108.

(15) ديوان أشعار ابن المعتز ، تح د. محمد بديع شريف : 327/2.

(16) ينظر : التشخيص في الشعر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري ، ثائر سمير حسن الشمري ، (أطروحة): 155.

(17) ديوان البحتري ، تح د.حسن كامل الصيرفي : 2222/4.

(18) ينظر على سبيل التمثيل : ديوان ابن الرومي ، تح د. حسين نصار :810/2، 1228/3، 1376/4 ، وصالح بن عبد القدوس البصري ،جمع وتحقيق عبد الله الخطيب : 128، وبكر بن نطاح وحياته وشعره ، (ضمن عشرة مقلون) د. حاتم صالح الضامن : 264، وديوان أبي تمام بشرح الصولي ، تح : د. خلف رشيد نعمان: 80/1.

(19) ديوان أبي العتاهية ، تح ، عبد الرحمن المصطاوي : 345.

(20) ديوان الأمين والمأمون ، جمعه وحققه وشرحه ، د. واضح عبد الصمد : 22.

(21) شرح ديوان صريع الغواني، تح ، د. سامي الدهان : 297.

(22) ينظر : المشكلة الخلقية ، د. زكريا إبراهيم : 130.

(23) ديوان محمد بن حازم الباهلي ، صنعه شاكر العاشور : 118.

(24) ابن الرومي ، العقاد : 13.

(25) ديوان ابن الرومي :1145/3.

(26) الشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي ، د. علي جواد الطاهر : 124/2.

(27) ينظر : الزمن التراجيدي في الرواية المعاصرة ، سعد عبد العزيز : 135.

(28) ديوان ابن الرومي : 264/1.

(29) ينظر: مشكلة الحياة ، د. زكريا إبراهيم : 78.

(30) شرح ديوان إبراهيم بن المهدي ، جمع وتحقيق وشرح ، أنطوان القوال: 75.

(31) ديوان الإمام الشافعي، جمع وتحقيق: يحيى مراد : 50.

(32) ينظر تأملات وجودية ، د. زكريا إبراهيم : 119–120.

(33) ديوان دعبل الخزاعي ،تح ،د. إبراهيم الاميوني :59.

(34) الفضاء الشعري عند الشعراء اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي ، د. حسين علي الدخيلي: 156.

(35) ينظر : مشكلة الإنسان ، د. زكريا إبراهيم : 78.

(36) الطرائف الأدبية ،(شعر إبراهيم بن عباس الصولي) صححه وأخرجه عبد العزيز الميمني : 152.

(37) الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي ، د. حسني عبد الجليل : 16.

(38) ديوان محمد بن حازم الباهلي صنعه شاكر العاشور : 31.

(39) ديوان ابن الرومي : 2/ 568.

(40) الزمن في الأدب ، هانز ميرهوف ، ترجمة د. أسعد رزوق: 19.

(41) ينظر العزلة والمجتمع ، نيقولاي برديائيف ، ترجمة جابر عصفور : 46.

(42) ينظر : الزمن التراجيدي في الرواية المعاصرة ، د.سعد عبد العزيز : 34.

(43) دراسات في الفلسفة الوجودية ، د. عبد الرحمن بدوي : 299.

(44) ينظر على سبيل المثال ديوان العباس بن الأحنف ، تح عاتكة الخزرجي : 247 ، وشرح ديوان صريع الغواني : 287، وشرح ديوان إبراهيم بن المهدي ، جمع وتحقيق أنطوان القوال : 54 ، وديوان ابن الرومي : 1971/5، 2284/6، وديوان الحسين بن الضحاك ، تح د. جليل العطية : 167.

(45) ديوان بشار بن برد ، تح د. محمد طاهر العاشور : 2/ 104–106.

(46) شعراء عباسيون ، د. السامرائي :363/1.

(47) ديوان بشار بن برد : 153/4.

(48) ينظر : قضية الزمن في الشعر العربي (الشباب والمشيب) ، د. فاطمة محجوب : 7–8.

(49) أصول النقد الأدبي ، أحمد الشايب : 187.

(50) الشيب والشباب في الأدب العربي ، محمد حسن الشيخ علي الكتبي : 288.

(51) ينظر : الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي ، د حسني عبد الجليل : 110.
(52) ديوان أشعار ابن المعتز : 1/ 252-253.
(53) المشكلة الخلقية، د. زكيا إبراهيم : 231.
(54) شعر العتبي جمع وتحقيق ، د. يونس أحمد السامرائي (بحث): 73.
(55) مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الأول ، د. حسين عطوان : 31.
(56) الحياة والموت في الشعر العباسي في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، هشام فاضل محمود (رسالة ماجستير) :239.
(57) ديوان أبي الشيص الخزاعي ، صنعه عبد الله الجبوري : 75- 76.
(58) المشكلة الخلقية : 122.
(59) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، حازم القرطاجني : 21.
(60) ديوان بشار بن برد :117/2-118.
(61) شعراء عباسيون منسيون ، غاستوف فون غرنباوم : 31.
(62) المشكلة الخلقية : 122.
(63) المصدر نفسه : 122.
(64) ديوان إسحاق الموصلي ، تح ، ماجد أحمد العزي : 127.
(65) المشكلة الخلقية : 206.
(66) التبرير ((Rationatization)) : وهو أن يتخيل المرء سبباً معقولاً لما يبدر عنه من سلوك وتصرفات خاطئة أو معيبة، أو لما يحمله من آراء ومعتقدات وعواطف ونيّات حين يتعرض لسؤال الغير أو حين يسأل نفسه فيحاول تقديم الأعذار المقبولة التي تبدو مقنعة بالنسبة له. ينظر : أصول علم النفس ، د. أحمد عزت راجح: 556 .
(67) شعر أبي حية النميري جمع وحققه د. يحيى الجبوري: 44-45.
(68) ديوان ابن الرومي :2411/6.
(69) ديوان دعبل الخزاعي : 145.
(70) نقد الشعر في المنظور النفسي ، د. ريكان إبراهيم :88.
(71) ديوان محمود الوراق ، جمع ودراسة وتحقيق : د. وليد القصاب : 166. والأبيات منسوبة أيضاً لأبي نواس ، ينظر ديوانه : 436-437.
(72) شرح ديوان صريع الغواني: 311.
(73) أشجع السلمي حياته وشعره ، د. خليل بنيان الحسون : 191.
(74) ديوان عبد الصمد بن المعذل : 167 .
(75) ينظر : روح العصر دراسة نقدية في الشعر والمسرح والقصة ، د. عز الدين إسماعيل :19 .
(76) مشكلة الحياة، د. زكريا إبراهيم : 221.
(77) نقد الشعر في المنظور النفسي : 87.
(78) ينظر : الزمن عند الشعراء العباسيين حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، سها صائب القرشي ، (رسالة ماجسير): 78.
(79) ديوان أبي العتاهية ، تح ، عبد الرحمن المصطاوي : 368.
(80) ديوان أشعار الأمير ابن المعتز ، د. محمد بديع شريف : 416/2.
(81) ديوان محمود الوراق ، جمع وتحقيق د. وليد القصاب : 89.
(82) الموت والعبقرية ، د.عبد الرحمن بدوي : 27.
(83) الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي، د. حسني عبد الجليل : 12.
(84) ديوان ابن الرومي : 6/ 2302.
(85) ينظر ديوانه : 50.

أياهادم اللذات ما منك مهربَ　　　　تحاذر نفسي منك ما سيصيبها

(86) أبو العتاهية رائد الزهد في الشعر العربي ، أسامة عانوتي :155.
(87) المصدر نفسه : 131.
(88) ينظر على سبيل المثال لا الحصر في ديوانه : 8، 9، 16، 20، 23، 27، 30، 31، 33، 34، 35، 37، 38، 40، 41، 42، 43، 44، 47، 48، 49، 52، 57، 85، 59.
(89) ديوان أبي العتاهية : 148-149.
(90) ينظر : فن الشعر الخمري وتطوره عند العرب ، إيليا الحاوي: 67.
(91) ديوان ديك الجن الحمصي ، جمع وتحقيق مظهر الحجي: 282،
(92) شعر علي بن جبلة ، الملقب بالعكوك : 112.
(93) الفن الشعر الخمري وتطوره عند العرب: 70.
(94) في النص الشعري العربي – مقاربات منهجية – د. سامي السويدان : 78 .
(95) ديوان أشعار ابن المعتز : 297/2.
(96) الرؤى المقنعة ، د. كمال أبو ديب : 357.
(97) ينظر : قضايا في الأدب والنقد ، د. ماهر حسن فهمي : 56.
(98) ديوان أبي نواس ، تح: احمد عبد المجيد الغزالي : 285.
(99) الثابت والمتحول ، أدونيس : 114.
(100) ديوان بشار بن برد : 200/2.
(101) ديوان أبي الهندي ، وأخباره ، صنعه عبد الله الجبوري : 41- 42
(102) المشكلة الخلقية : 122.
(103) ينظر : دراسات نقدية في الأدب العربي ، د. محمود عبد الله الجادر :239.
(104) هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي، د. عبد الرزاق خليفة الدليمي : 130
(105) ديوان البحتري ، تح حسن كامل الصيرفي : 1/ 377-378.
(106) ينظر : سيكولوجية الإبداع في الفن والأدب ، يوسف ميخائيل اسعد : 131.
(107) شعر ابن ميادة ، جمع وتحقيق د. حنا جميل حداد : 258-259.
(108) المشكلة الخلقية : 213.
(109) ديوان عبد الصمد بن المعذل ، تح : د .زهير غازي زاهد : 108.

(110) ثنائية اللذة والأم في الشعر العربي قبل الإسلام ، ليلى نعيم عطية (أطروحة): 171.
(111) المشكلة الخلقية : 217.
(112) ديوان أشعار الأمير : 246/1.
(113) ديوان أبي العتاهية : 313.
(114) ديوان ابن الرومي :2382/6.

المصادر والمراجع

* ابن الرومي حياته من شعره ، عباس محمود العقاد ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط7 ، 1968 .
* أبو العتاهية رائد الزهد في الشعر العربي ، أسامة عانوتي ، منشورات المكتبة الأهلية ، بيروت ، ط2، 1962.
* اتجاهات الهجاء في القرن الثالث الهجري ، قحطان رشيد التميمي ، دار المسيرة ، بيروت ، (د.ت).
* أشجع السلمي حياته وشعره (ت208هـ)، د. خليل بنيان الحسون ، دار المسيرة ، بيروت ، ط1، 1981.
* أصول علم النفس ، د . أحمد عزت راجح ، دار القومية للطباعة والنشر ، مصر ، ط5 ،1963.
* أصول النقد الأدبي ، د. أحمد الشايب ، مكتبة النهضة المصرية ، ط6 ، 1960.
* الإنسان بين الجوهر والمظهر ، اريك فروم ، ترجمة سعد زهران ، مراجعة لطفي فطيم، سلسلة عالم المعرفة، أغسطس ، 1989.
* الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي، الدكتور حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1988.
* تأملات وجودية ، د. زكريا إبراهيم ، دار الآداب ، بيروت ، ط1، 1962.
* التشخيص في الشعر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري (أطروحة) ثائر سمير حسن الشمري ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، 2004.
* الثابت والمتحول ، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب ، الكتاب الثاني ، تأصيل الأصول ، أدونيس ، دار العودة ، (د.ت).
* ثنائية اللذة والألم في الشعر العربي قبل الإسلام (أطروحة) ، ليلى نعيم عطية ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، 2005.
* الحياة والموت في الشعر العباسي في القرنيين الثاني والثالث الهجريين ، هشام فاضل محمود (رسالة) ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، 1984.
* دراسات في الفلسفة الوجودية ، د. عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1، 1980.
* دراسات نقدية في الأدب العربي،د. محمود عبد الله الجادر، وزارة التعليم والبحث العلمي، جامعة بغداد، مطابع دار الحكمة للطباعة والنشر، 1990.
* ديوان ابن الرومي ، أبي الحسن علي بن العباس بن جريج (ت 283 هـ) ،تح : د . حسين نصار ، مطبعة دار الكتب الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ج1، 1973 ، ج2 ، 1974 ، ج3 ، 1976 ، ج4 ،1978 ،ج5 ، 1979 ، ج6 ، 1981 0
* ديوان أبي تمام(ت231هـ) بشرح الصولي ، تح: د. خلف رشيد نعمان ، وزارة الإعلام العراقية ، ط1، ج1، 1977، ج2، 1978، ج3، 1982.
* ديوان أبي الشيص الخزاعي وأخباره(ت196هـ)، صنعة عبد الله الجبوري، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ - 1984.
* ديوان أبي العتاهية(ت 211هـ)، تح: عبد الرحمن المصطاوي ، دار المعرفة ، بيروت ، ط2، 2009.
* ديوان أبي نواس الحَسَن بن هانئ(ت198هـ)، حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي، راجعه وفهرسه: أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان(د. ط)، 2010.
* ديوان أبي الهندي وأخباره(ت180هـ) ، صنعة: عبد الله الجبوري، منشورات مكتبة الأندلس، بغداد(د.ط)، 1970.
* ديوان إسحاق الموصلي(ت235هـ)، جمعه وحققه ماجد أحمد العزي، مطبعة الإيمان، بغداد، ط1، 1970.
* ديوان أشعار الأمير عبد الله بن محمد بن المعتز الخليفة العباسي (ت296هـ)، تح: د. محمد بديع شريف ، دار المعارف بمصر ، 1977.
* ديوان الإمام الشافعي(ت204هـ) ، جمع وتحقيق ، د. يحيى مراد ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1، 2006.
* ديوان الأمين(ت198هـ) والمأمون(ت208هـ) ، جمعه وحققه وشرحه ، د. واضح عبد الصمد ، دار صادر ، بيروت ، ط1، 1998.
* ديوان البحتري(ت284هـ)، عني بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه، حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر، ط3، 1977.

* ديوان بشار بن برد(ت167هـ)، جمع وتحقيق وشرح: محمد الطاهر ابن عاشور، ج1 طبعة الجزائر 2007، ج2، ج3 ، ج4 لجنة التأليف والترجمة ، مصر 1954-1966.
* ديوان الحسين بن الضحَّاك(ت250هـ)، تح: الدكتور جليل العطية، منشورات الجمل، ألمانيا، بغداد، ط1، 2005 .
* ديوان دعبل بن علي الخزاعي(ت246هـ)، تحقيق الدكتور إبراهيم الأميوني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
* ديوان ديك الجن الحمصي(ت235هـ) ، جمع وتحقيق ودراسة ، مظهر الحجي ، من منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق ، 2004.
* ديوان العباس بن الأحنف(ت192هـ) ، تح : عاتكة الخزرجي ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، 1954.
* ديوان عبد الصمد بن المعذل (ت240هـ)، حققه وقدم له ، د.زهير غازي زاهد ، دار صادر ، بيروت ، ط1، 1998.
* ديوان علي بن الجهم(ت249هـ)، تحقيق خليل مردم بك، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1996
* ديوان محمد بن حازم الباهلي (ت217 أو 218هـ) ، صنه شاكر العاشور ، دار تموز ، دمشق ، ط2، 2011.
* ديوان محمود الوراق(ت225هـ) ، جمع ودراسة وتحقيق ، د. وليد القصاب ، دار صادر ، ط2، 2004.
* الرؤى المقنعة – نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي – البنية والرؤيا، د. كمال أبو ديب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
* روح العصر – دراسات نقدية في الشعر والمسرح والقصة – تأليف عز الدين إسماعيل، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1972.
* الزمان الوجودي ، عبد الرحمن بدوي ، ط3 ، دار الثقافة ، بيروت ،1973 0
* الزمن التراجيدي في الرواية المعاصرة ، سعد عبد العزيز ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1972.
* الزمن في الأدب ، هانز ميرهوف ، ترجمة اسعد مرزوق ،مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، نيويورك ، 1972.
* الزمن عند شعراء العباسيين حتى نهاية القرن الثالث الهجري (رسالة) ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، 1998.
* سيكولوجية الإبداع في الفن والأدب ، يوسف ميخائيل اسعد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، (د.ت).
* شرح ديوان إبراهيم بن المهدي(ت224هـ) ، جمع وتحقيق وشرح ، انطوان القوال ، دار الفكر العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2003.
* شرح ديوان صريع الغواني (مسلم بن الوليد) (ت208هـ) ، تح: د. سامي الدهان ، دار المعارف ، ط8، 1985.
* شعراء عباسيون منسيون ، د. يونس أحمد السامرائي ، عالم الكتب ، مكتبة النهضة العربية ، ط1، 1990.
* شعراء عباسيون منسيون، غوستاف فون غرنباوم، ترجمها وأعاد تحقيقها: د. محمد يوسف نجم، راجعها د. إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت(د.ط)، (د.ت).
* شعر ابن ميادة(ت149هـ)، جمع وتحقيق: الدكتور حنا جميل حداد، راجعه وأشرف على طباعته: قدري الحكيم، دمشق، 1402هـ - 1982.
* شعر أبي حية النُّميري(ت183هـ)، جمعه وحققه الدكتور يحيى الجبوري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا(د.ط)، 1975.
* شعر العتبي(ت228هـ) جمع وتحقيق . د. يونس أحمد السامرائي ، مجلة جامعة بغداد ، العدد 36، 1989.
* الشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي ، د . علي جواد الطاهر ، مطبعة العاني ، بغداد ، 1961 0
* شعر علي بن جَبَلة الملقب بالعَكَوَّك(ت213هـ)، جمعه وحققه وقدَّم له ، د. حسين عطوان، دار المعارف، مصر، ط3، 1982.
* صالح بن عبد القدوس البصري(ت167هـ)، تأليف وجمع وتحقيق عبد الله الخطيب، دار منشورات البصري، بغداد(د. ط)، 1967.
* الطرائف الأدبية، صححه وخرَّجه وعارضه على النسخ المختلفة وذيله: عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة(د. ط)، 1937.
* العزلة والمجتمع ، نيقولاي برديائيف ، ترجمة جابر عصفور ، مراجعة علي آدم ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ط2 ،1986.
* عشرة شعراء مقلون ، د. حاتم صالح الضامن ، دار الحكمة للطبع والنشر ، الموصل ، 1990.
* علم النفس والتحليل النفسي، د. عبد المنعم الحفني، الناشر، مكتبة مدبولي، 1975.

* الفضاء الشعري عند الشعراء اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي ، د. حسين علي الدخيلي ، دار الحامد ، الأردن ، ط1، 2011.
* فلسفة اللذة والألم ، ارسبطس وشيعته ، إسماعيل مظهر ، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية ، 1936.
* فن الشعر الخمري وتطوره عند العرب، إيليا حاوي، دار الثقافة، بيروت(د.ت).
* في النص الشعري ، مقاربات منهجية ، د. سامي سويدان ، دار الآداب ، بيروت ، ط2، 1999.
* قضايا في الأدب والنقد ، د. ماهر حسن فهمي ، نشر وتوزيع دار الثقافة ، قطر ، الدوحة ، 1986.
* قضية الزمن في الشعر العربي (الشباب والشيب) ، د. فاطمة محجوب ، دار المعارف ، القاهرة ، 1980.
* مبادئ علم النفس الفرويدي، تأليف كالفن – س – هول، تعريب دحّام الكيّال، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1968
* مبادئ الفلسفة والأخلاق ، د. زكريا إبراهيم ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة (د.ت).
* مشكلة الإنسان – مشكلات فلسفية – د.زكريا إبراهيم، مكتبة نهضة مصر ، (د.ت).
* مشكلة الحياة – مشكلات فلسفية – د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1971 .
* المشكلة الخلقية – مشكلات فلسفية – د. زكريا إبراهيم، مكتبة نهضة مصر ، (د.ت).
* المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
* مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الأول ، د. حسين عطوان ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ط2، 1987.
* منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، صنعه أبي الحسن حازم القرطاجني ، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الخوجة ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، (د.ت).
* الموت والعبقرية ، د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت ، دار القلم ، بيروت ، 1945.
* موسوعة الفلسفية ، د. عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، ط1، 1984.
* نقد الشعر في المنظور النفسي ، د. ريكان إبراهيم ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1989.
* هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي ، د. عبد الرزاق خليفة محمود الدليمي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط1، 2001.