اللامعيارية بين العبث والهدف شواهد وتحليل

م. د. أحمد جمال علي

الجامعة العراقية/ كلية الآداب

ahmedjamalali@aliraqia.edu.iq

الملخص

سعى هذا البحث إلى رصد حيادي غير منحاز لظاهرة عرفت طريقها إلى عالم الأدب في العصرين الأموي والعباسي وهي ظاهرة اللامعيارية ، التي تجلَّت في اتجاهين رئيسين: أحدهما اتجاه عابث ماجن وآخر جاد هادف.

وهذا الاتجاهان يدلان على العفوية في الاتجاه العابث وعلى الوعي السياسي الجماهيري في الاتجاه الجاد الهادف.

أما الحكم الأخلاقي بشأنهما فمتروك للتاريخ.

الكلمات المفتاحية: اللامعيارية، اللامعيارية الاجتماعية، اللامعيارية الدينية، اللامعيارية الهادفة.

Abstract:

This research sought to provide an impartial and unbiased observation

of a phenomenon that found its way into the world of literature during the Umayyad and Abbasid periods, namely It is a phenomenon of Anomie, This manifested itself in two main directions, one frivolous and immoral, and the other serious and purposeful.

These two trends indicate spontaneity in the frivolous trend and mass political awareness in the serious, purposeful trend.

The moral judgment on them is left to history.

Keywords: Anomie, Anomie Social, Anomie Religious, Anomie Targete.

المقدمة:

اللامعيارية أو الأنوميا (anomie)، هي:" كلمة فرنسية تشير إلى حالة من انهيار البناء الثقافي، وتظهر بصفة خاصة عندما تنحل الروابط بين المعايير والأهداف الثقافية، وبين القدرات الاجتماعية عند الأفراد للقيام بسلوك يتسق معها، ولهذا فإنَّ الأنومية هي الحالة المقابلة للتضامن الاجتماعي، فإذا كان التماسك الاجتماعي يشير إلى نوع من التكامل الأيديولوجي الجماعي، فإنَّ الأنومية هي حالة الفوضى وانعدام الأمن وفقدان المعايير."[١]

ويعود الفضل في إرساء هذا المصطلح لعالم الاجتماع إميل دور كهايم، ولاسيما في كتابه (الانتحار) الذي قسم أنواع الانتحار على ثلاثة أقسام: ١- الانتحار الإيثاري ٢- الانتحار الأناني٣- الانتحار الأنومي أو اللامعياري أو الفوضوي . [٢]

فاللامعيارية أو الأنوميا بحسب رأي دور كهايم ترجع إلى" التنظيم الاجتماعي لرغبات الفرد وطموحاته، فحيث تزداد درجة اللامعيارية أو (فقدان المعايير) في المجتمع ، تزداد عواطف الأفراد، وطموحاتهم، ورغباتهم إلى الحد الذي يعجزون فيه عن إشباعها. " [٣]

وهي " حالة اجتماعية تُعبَّر عن تفسخ المعاني والقيم على الرغم من أنَّ لها عواقب على الأفراد." [٤]

أما روبرت كينغ ميرتون، فقدّم تعديلاً مهماً على مفهوم اللامعيارية الذي وضعه إميل دوركهايم، إذ يقول: بأن اللامعيارية ليست بالضرورة أنموذجاً للانهيار بل يمكن أنْ تكون ناتجة عن انفصالات موضعية ما بين القيم الاجتماعية واسعة التبني ووسائل تحقيقها . [٥]

ويرى كريغ كالهون أنَّ مفهوم اللامعيارية، الذي يشير عمومًا إلى مشاعر العزلة، يتشابك مع مفهومي الاغتراب النفسي والمجتمعي. [٦]

ولا شك في صحة الصلة الربطة بين مفهومي اللامعيارية والاغتراب النفسي، ولكنها صلة هشة؛ لأن اللامعيارية أوسع دائرة من الاغتراب الذي يمثل حالةً ليست نامية، أما اللامعيارية فإنّ سمة النماء والديمومة غالبةٌ عليها ، إذ إن فيها غايات واهدافاً يسعى مريدوها أو معتنقوها إلى تحقيقها .

وخلال هذا المفهوم، يكون مفهوم الاغتراب النفسي والمجتمعي مثقلاً بالجوانب النفسية أكثر من الجوانب الاجتماعية، بعكس اللامعيارية التي تُمثِّل حالة اجتماعية أكثر منها نفسية . [٧]

أمَّا علماء النفس فإنّ ما قالوه في اللامعيارية يوحي بحالة ضياع واسع، يعمّ المجتمعات، إذ يتفقون مع ما طرحه (دور كهايم) حول الأنوميا (غياب التنظيم)، معتقدين أن اللامعيارية هي: حالة المجتمع الذي تكون فيه القواعد الأخلاقية والحقوقية والاقتصادية، قد ضعفت، فهي غير متماسكة أو أنَّها متناقضة بحيث إنَّ الأفراد لا يعلمون أي سلوك يتبنّون . [٨]

ويعدُّون هذه الظاهرة في أقصى حدودها ، هي نفي كل تضامن. إنَّها تنطوي على وضع لا يمكن فيه أن يتفاعل الأشخاص ولا يكونوا (النحن) الملازم لكل حياة اجتماعية . [٩]

بل هي " حالة يوجد فيها تناقض بين نسيج الأدوار الاجتماعية ومنظومة التوقعات من الدور؛ وفيها الأفراد الاجتماعيون وجهاً لوجه لا يتقاسمون القيم نفسها، والمعايير، والأنماط، والرموز، ولهذا السبب حياتهم الاجتماعية تتضمَّن ضرباً من اختلال الانسجام بين غاياتهم الأساسية والوسائل الموضوعة في متناول اليد لتحقيقها." (١٠)

وقد حددوا الأسباب الرئيسة للأنوميا بالآتي : (١١)

١- التقدم العلمي والحروب مع حركاتهما السكانية.
٢- عدم الاستقرار المهني والأسري والعنف والجنوح.
٣- الهجرة.

ويلوح أمام الباحث سؤالٌ يتعلق بالأسباب الدافعة إلى اللامعيارية، ويمثل حسب رأيه سبباً يمكن أن يُضاف إلى الأسباب المذكورة هو:

ما مدى علاقة الانحسار السياسي والخسارة القومية بشيوع اللامعيارية؟

إنَّ الذي يفرضه الواقع وحقائق التاريخ أنَّ لهذه الظاهرة ليست مقيدة بزمان أو مكان محدودين، فهي موجودة في المجتمعات كلها، شرقية كانت أو غربية، وإنَّ الشعراء كانوا صوتها الناطق لأن الشعر كان الوسيلة الاعلامية الأكثر بروزاً وانتشاراً.

يمثل الشعر ميداناً فسيحاً لعرض الأفكار والمقولات والدوافع التي تتبناها معتنقو هذا التوجه والسلوك الاجتماعي، ويرى الدكتور علي الزبيدي أنَّ انتشار هذه الظاهرة أو هذا اللون من الشعر ناتج عن التطور السريع في الحياة الاجتماعية العصر العباسي(١٢)، مما أتاح لمريدوها القدرة على الكلام عن تجاربهم الحسية بفعالية معرفية عميقة. (١٣)

ولسنا في صدد الدفاع عن الشعراء الذين سنذكر نماذج لهم ، نراها تحمل سمة اللامعيارية، وإنَّما غايتنا الكشف عن هذه الظاهرة الخطيرة التي تفشَّت في المجتمع العربي، وكان لها صدى واسع في ذلك الوقت، " نتيجة مؤثرّات عميقة كالمذاهب الدينية والفكرية المختلفة، والتطورات الخطيرة التي حدثت في تكوين المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري " (١٤)وخلال هذه الظاهرة تسربت ظاهرة أُخرى أكثر خطراً منها الأَ وهي ظاهرة الزندقة التي "كانت مقترنة بتيار المجون . " (١٥)

إنّ في عددٍ من النصوص التي سيذكرها الباحث تهتكاً وانحرافاً عن أعراف المجتمع وتقاليده ، وإن تسليط الضوء عليها لن يخرج عن نطاق البحث العلمي الهادف الذي يراها عيّنة بحث وليست إنموذجاً إيجابياً.

وقد قسمت بحثي على اتجاهين:

الاتجاه الأول (أ): اللامعيارية الاجتماعية: ونعني بها تحلل الفرد من كل القيود الاجتماعية، ورفض الاعتراف بالقوانين وبالإرادة الإنسانية، وعدم التوافق بينه وبين العالم، فيصبح كائناً مبعثراً وعابثاً، وغير مبالٍ، ساعياً إلى البحث عن الانتصار الذاتي، وخرق ما عداه من أعراف مألوفة، راغباً في أعراف غير

مألوفة، ليؤدي كل هذا إلى ظهور " سلوك يُدرك بوصفه انتهاكاً لما هو مقبول على نطاق واسع من المعايير أو القيم الاجتماعية[١٦]" ، وخير دليل على قولنا، ما قاله الشاعر مصعب الماجن :

أَنا الماجِنُ اللوطِيُّ دينيَ واحدُ وَإِنّيَ في كَسبِ المَعاصي لَراغِبُ

أَلوطُ وَلا أَزني فَمَن كانَ لائِطاً فَإِنّي لَه حَتى القِيامَةِ صاحِبُ

أَدينُ بِدينِ الشَيخِ يَحيى بن أَكثَم وَإِنّي عَن دينِ الزُناةِ لَناكِبُ

وَمِثل قَضيبِ البانِ في زيِّ شاطِرٍ إِذا ما بَدا لِلطّرفِ فَالعَقلُ عازِبُ

لَهُ نَخوَةٌ إِن قُلت صِلني بِزَورَةٍ تَشيبُ لَها يا اِبنَ الكِرامِ الذَوائِبُ

دَعَوتُ لَه مِن قَومِ لوطٍ عِصابَةً تَذِلَّ لَهُم في النائِباتِ المَصاعِبُ

فَقالَ وَقَد عَضَّ الزُنارَ بِحَلقِهِ مَقالَةَ مَن أَعيَت عَلَيهِ المَذاهِبُ

كَريمٌ أَصابَتهُ مِن الدَهرِ نَبوَةٌ وَأَيُّ كَريمٍ لَم تُصِبهُ النَوائِبُ [١٧]

فهذه الأنا المتطاولة المكفهرة الشوهاء تُمثِّل تجاوزاً لقائمة المحظورات التي أشار إليها المجتمع بالرفض، لتأتي بانحراف مستحدثٍ وتتبَّناه، بوصفه عقيدةً لها أتباع ومريدون.

وفي النص يبدو الشاعر في صورة الداعية، الذي " في أول حركة تصدر عنه يرفض مس كيانه، فهو يناضل من أجل سلامة جزء من كينونته، ولا يسعى أولاً إلى التوسع بل إلى تأكيد الذات[١٨]" ، فهذه السلوكيات التي يدعو إليها الشاعر، ويفخر بها و بذاته الضحلة والمتدنية، بعد أن كان الفخر بالذات يسمو إلى مراتب عليا.

خلال هذا المفهوم حاول بعض الشعراء أن يروجوا لهذا النمط من الخطاب الشعري ، لأجل الاحتواء والسيطرة والاعلان لبث الدعاية المتهتكة لنشر التفكك والتهتك في المجتمع المحافظ. [١٩]

ولا يكتفي عمرو الوراق بالسلوك الماجن الخليع، إنّما يضع دستوراً للمجون والخلاعة، فيه بنود وخطوات محسوبة؛ وهذه الحالة يمكن أنْ تُشكل مفصلاً جوهرياً مدروساً، تتحقَّق فيه اللامعيارية، منذراً بأنّ مغبة عدم تطبيقه صيرورة الإنسان حماراً:

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَشْرَبْ عُقَّارًا وَلَمَّ تَلُطْ فَأَنْتَ لَعَمْرِي وَالْحِمَارُ سَوَاءُ

وَلَمْ تَمَلْ بَيْتًا مِنْ قِحَابٍ وَلَمْ يَبُتْ فِرَاشُكَ أَرْضًا مَا عَلَيْهِ غِطَاءُ

وَلَمَّ تَكُ بِالشَّطْرَنْجِ عَبْدًا مُقَامِراً وَفِي اَلنَّرْدِ عِنْدَ اَلْخَصَلِ مِنْكَ وَفَاءُ

وَلَمَّ تَكُ فِي لَعِبِ اَلنَّوَى مُتَمَاحَكاً فَتَسْلُبُ مَالاً أَوْ يُكَوِّنُ نَوَّاءْ

وَلَمْ تَتَّخِذْ كَلْبًا وَقَوْسًا وَبُنْدُقاً وَبُرْج حَمَّامٍ لَمْ يُصِبْكَ رَخَاءُ

وَلَمْ تَدِرْ مَا عَيْثٌ وَلَمْ تَلْقَ لَذَّةٌ فَأَنْتَ حِمَارٌ لَيْسَ فِيكَ مِرَاءُ

فَإِنَّ أَنْتَ لَمْ تَفْطَنْ لِعَيْشِ جَهَلَتِهِ فدُونْكَهْ مَا دَامَ فِيكَ بَقَاءُ

وَإِيَّاكَ أَنْ تَنْفَكَّ مِنْ سُكَّرٍ طَافِحٍ مَسَاؤُكَ صُبْحًا وَالصَّبَاحِ مَسَاءُ [٢٠]

فالمتأمل في هذا النص يجده حافلاً بما أسميناه بـ(دستور المجون والتهتك)، يكشف عن تحلل من كل السلوكيات الاجتماعية، ورفضٍ وتمردٍ على القيم والأعراف، فالحياة التي أرادها الشاعر بدستوره هذا تُعدُّ نزوة حياة في كل إنسان، تتخذ شكل الرفض والكبرياء والرغبة في إثبات الذات، ونوعاً من إجبارِ الآخر على الاعتراف بها وبحقها في الوجود، حتى ولو عن طريق المخاطرة بالحياة في بعدها المادي، تدفع الإنسان إلى خلق ذات جديدة لنفسه في حالة من طموح مثالي يختار الخيار الصعب مع إثبات القدرةِ عليه.[٢١]

ونجد صرخة الشاعر المدوية، وإنْ كانت في حقيقتها دعوة إلى المزيد من الانغماس في درك الرذيلة، كما في قوله:

أيُّها السائِلُ عنّي لستُ من أهلِ الصَّلاحِ

أنا إنسانٌ مُريبٌ أشتهي نيـ.. المِلاحِ[٢٢]

قد قَسَمتُ الدَّهر يــو (م) مـين لفسقٍ ولراحِ

لا أُبالي من لَحَاني لا أُطيعُ الدَّهر لاحِ[٢٣]

وهنا يشير الشاعر إلى العدوانية على بعض القيم، وهذه العدوانية ما هي إلاَّ " وليدة اهتياج هو في الواقع رد فعل نفسي يمنح صاحبه إحساساً بالقوة والجبروت والسطوة على العالم الخارجي، ترافقه مشاعر غبطة ورضا عن الذات قد لا تستند أحياناً إلى أساس واقعي. "[٢٤]

فهو يعترف بواسطة (الأنا) أنَّه صاحب فسق وشك، غير مبالٍ بما يقال عنه، وأمَّا قوله: (اشتهي) فهو خطاب شعري مضمونه المجاهرة لكسر حواجز الخوف وتخطيها، إلى منطقة أخرى أكثر رخاوة من غيرها في الثقافة العربية، فكانت ردَّة فعل إزاء مشاعر العجز والتقصير والمهانة، وما تُولده من قلق شديد في النفس المرهفة.[٢٥]

ولعلَّ مفردة (لا أطيع الدهر لاحِ) هي دلالة على رفضه لواقع الحكم ، ومعارضة لا تمتلك قوة المواجهة الصريحة للقائمين على شؤون الدولة ، خوفاً من التنكيل والبطش ، فلجأ الشاعر للتعبير عن معاناته والكشف عما يكابده، بهذا هذا الأسلوب المتهتك الذي عن طريقه يكون صوته أصدق تعبيراً .[٢٦]

وفي الوقت نفسه " يولد آلاماً معنوية تهدم التوازن النفسي " [٢٧]فحقيقة الشاعر برغم جرأته وتصريحه هذا ما هو إلاّ نتيجة عذاب " فكل لذةٍ تتذبذب بين حالتين حالة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملال بعد أن تشبع وكلتا الحالتين عذاب. "[٢٨]

وهذا ما ينطبق على أغلب شعراء المجون والمتهتكين الذين حاولوا زرع قيم وسط المجتمع العربي ، لإثبات وجودهم وتحقيقاً لذاتهم، ونتيجة هذا الأمر يكون الشاعر غير مبالٍ بالأعراف والتقاليد، بل تكون دعواته

على حد تعبير حسين عطوان "غايات هدامة[٢٩]" ، وكذلك هي " تدمير يشكّل انتقام نزوة الحياة والوجود على ما حلّ بها من هدر وموات كياني."[٣٠]

ولم يكتفِ هؤلاء الشعراء بهذا الحد بل نراهم يُصرحون بهذه ، وكأنَّها إعلان صريح ودعوة إلى ترك ما هو نبيل وعفيف كما في قول، مطيع بن إياس :

نعم لنـا نبيذٌ وعندنا حمّادُ

ولهونا لذيذٌ لم تلهه العبادُ

إنْ تشتهي فساداً فعندنا فسادُ

أو تشتهي غلامًا فعندنا زيادُ

ما إنْ به التواءٌ عَنّا ولا بِعادُ[٣١]

فالنص يشير إلى طرح بدائل قيمية أخرى، فهو لا تحدُّه حدود ولا تمنعه الضوابط العرفية والاجتماعية، فالشاعر هنا لا يرى العالم معقولاً ولا يراه منظَّماً، وحين يقذف بمعانيه الفوضوية ، في وجه المجتمع ، فليس ذلك لأنَّه يشعر بالرغبة في قذف معاني الاحترام بإهانة لإثارته، وإنما لأنّه يحس بشعور على الكآبة، شعور بأنَّ الحقيقة يجب أنْ تقال مهما كلَّف الأمر، فهو إنسان استيقظ على الفوضى، ولم يجد سبباً يدفعه إلى الاعتقاد بأنّ الفوضى إيجابية بالنسبة للحياة، بأنَّها جرثومة الحياة [٣٢]، فهو يريد أنْ يُمارس حريته بكل ألوانها، وبهذا يرى علماء النفس أنَّ العواقب أو السلوكيات الجديدة التي تظهر في مجتمع آخر، سببها الهجرة، التي يواجه فيها المهاجرون قيماً جديدة متناقضة بشدة مع القيم التي قد غذتهم، فهم ضعيفو المعنويات[٣٣]، وتلك هي ملامح أصحاب المواهب الكبرى، يرسمون طرقاً يسير عليها الآخرون ، أما هم فليس من يرسم طريقاً سواهم! . [٣٤]

وأمَّا دعوته لفعل الاشتهاء وتجريب للفعل القبيح، فهي نوعٌ من القلب السحري للمعادلة الوجودية، إذ يكون هذا السحر في صالح الإنسان المسحوق، فنحن أمام نفس مضطربة العواطف، متناقضة النزعات، لا يكاد يوحِّدُها إلا خيطٌ واهٍ من الشخصية المبعثرة. [٣٥]

وكذلك قوله:

اخلعْ عِذارَكَ في الهوى واشرَبْ مُعتقةَ الدِّنانِ

وَصِلَ القِيانَ مُجاهرًا فالعيشُ في وَصلِ القِيانِ

لا يُلهِينَّكَ غَيرُ ما تهوى فإنَّ العُمرَ فَانِ

بادِرْ بِلَذَّتِكَ الزما نَ ودعْ مُشاوفةَ الأماني[٣٦]

إنَّ هذا الاصرار والإلحاح في الإعلان عن ارتكاب الفواحش والمعاصي، واندفاع هؤلاء الشعراء إلى هذا الأسلوب من العيش ناتج عن فقدانهم الارتباطات القائمة بين الفرد وقبيلته وأصله، نتيجة ما تعرَّضوا له من

ضاغط نسقي كان سببه تسلُّط التيار الاصلاحي مما أدَّى إلى تقاطع تام مع هذا التيار[٣٧]. مما يؤول إلى أنَّ الشاعر عانى من عقد النقص أو شعور بعدم الانتماء ، فتكون اللامعيارية هي العنصر المخلِّص للانتصار لذاته المسحوقة أو إعلاء من قيمة نفسه، وإنْ كانت في حقيقتها متضائلة ، إلاَّ أنَّها في عقله وقلبه تُمثِّلُ أعلى درجات الأساس بالانتصار والنشوة والسعادة، فهو " يميل إلى التعبير عن نفسه، ولا يهمُّه التمييز بين الروح والجسد، أو الإنسان والطبيعة، ذلك أنَّ مثل هذه الأفكار تنتج تفكيراً دينياً وفلسفة في حين إنَّه يرفضها معاً[٣٨]"، فشيوع مثل هذه الممارسات الدخيلة كما ترى آمال قرامي، بأنَّها تؤدي إلى خلخلة النظام الاجتماعي، ولا سيما مضمون التنشئة الاجتماعية [٣٩]، وهذا النمط من السلوكيات الطارئة هو ما أفرزته الحياة الحضرية الجديدة التي أدَّت إلى أنْ يتمتع الفرد بشيء من الانفصال عن ارتباطاته القبلية والأسرية [٤٠].

كما هو الحال عند أبي الهندي:

أنا الشَّيخ الخَلِيعُ فَسَيِّبُوني لكُم إسلامُكُمْ وعَلَيَّ كُفْرِي [٤١]

يشير النص إلى تبرُّم الشاعر من كثر الناصحين، عبر (الأنا) المتصدعة والمتحدية التي تساعده على تجاوز ذاته، ساعياً إلى التحرُّر من الأمواج الساكنة في أعماقه حتى أصبحت ثورته عاتية [٤٢]، ويحمل النص مفهوما آخر ألا وهو كلمة (الشيخ) فهذه المفردة تحمل في دلالتها معاني سامية فهي مرتبطة بالوقار والدين وكذلك بالشيب والهرم والثبات على الموقف، ألاَّ أنَّ الشاعر في مراوغة منه وإصراره على التمرُّد، قد وظَّف دلالتها إلى الخلاعة متحديًا به الجماعة اللائمة ، وكذلك نجد ملمحاً آخر من اللامعيارية إلاَّ وهو الإقرار بالكفر، والكفر عنده ليس إلاَّ صورة من العناد أراد بها إبعاد لائميه عنه، حتى أصبح يعيش حالة من الغربة بكل أبعادها فإنَّ غربته الحقيقية لم تكن غربة مكان أو غربة سياسية، بل هي غربة وجودية حقيقية تعيش معه في كلِّ مكان . [٤٣]

(ب): اللامعيارية الدينية :

فإذا ما عرفنا أنَّ اللامعيارية تكون نتيجة اضطراب النظام في المجتمعات المتحضرة، وفيها يكون المجتمع كما حدَّدها ميرتون بقوله: " إنَّ ثقافة المجتمع تنقسم مجموعتين، الأولى ثقافة مشروعة، وتُمثِّلُ ضغطاً على أفراد المجتمع، والثانية ثقافة غير مشروعة لا تسمح بها ثقافة المجتمع المحلِّي ولا قوانينه [٤٤]، وهذا ما حصل في المجتمع الكوفي إبَّان القرن الثاني والثالث الهجريين، من اضطراب في أحواله العامة، مما دفع الشعراء إلى الانغماس في حياة اللذائذ المحرَّمة واللهو الفاضح ، ولا أدل على هذا من عناية جزء من هذا الشعر بالاستخفاف بتعاليم الدين وفرائضه كأنَّهم بهذا يريدون أنْ يسخروا من الذين أوقفوا حياتهم على الصراع المذهبي ومعالجة شؤون الدين [٤٥]، وهذا الاضطراب قاد إلى ما يعرف بالتفكُّك الاجتماعي[٤٦] ، نتيجة " زيادة عدد السكان ، وكثرة الثروة، وانتشار الرفاهية، ما جعل الناس ينحون إلى اللهو واللعب والفساد." [٤٧]

ولهذا انبرى بعض الشعراء إلى ازدراء القيم الدينية والاستهتار بالشعائر الإسلامية، فهذا يحيى بن زياد الحارثي القائل:

أعاذلُ ليت البحر خمرٌ وليتني مدى الدهر حوتٌ ساكنٌ لُجةَ البحرِ

فأُضحي وأُمسي لا أفارق لجةً أُرَوي بها عظمي وأشفي بها صدري

طوال الليالي ليس عني بناضبٍ ولا ناقصٍ حتَّى أُساق إلى الحشرِ (٤٨)

فالشاعر هنا يُحدِّد مساره بأنَّه إنسان لا يعترف بكل القيم المفروضة عليه، فهو يرد على من يلومه بخطاب التمنِّي الذي يريد أنْ يكون مُعاقراً للخمر مدى الحياة ، ولا يصحو من سكرته، ينطلق في خطابه برغبة مُلحَّة وقناعة راسخة، ونفسية مُلحَّة فهو يرفض لغة اللوم التي تمنعه من ارتكاب الفواحش والتمتع بالملذات، فجاءت أبياته تحمل فيها فجوة انفصال كبيرة بينه وبين مجتمعه الرافض لهذه السلوكيات اللامعيارية، التي يحاول فيها الهرب من ذاته، ويسعى إلى تخدير وعيه، فلا يعثر إلاَّ على الخمرة، فهي التي تميت حِسَّه بذاته وشعوره الراغب (٤٩)، وفي موطن آخر نجده يدعو إلى نبذ النسك والعبادة واللجوء إلى المعاصي كما في قوله:

أقول لذي طربٍ ضاحكٍ إذا ملَّ ذو النسك من نُسكهِ

دع النُّسكَ ويحكَ لا تبغِهِ وعاوِن أخاك على فتكهِ

لا تقع الدهر في صاحبٍ وإنْ أكثروا فيه بل زَكِّهِ

ولا تبكين على ناسك وإنْ مات ذو طربٍ فابْكِهِ (٥٠)

فالشاعر غارق باللامعيارية، فهو" لا يستطيع التهرُّب من أوهامه، وهو يعيش ويموت والارتباك يسربله (٥١)" ، فهذا التحدِّي الصارخ والازدراء من رجالات الدين، هو إفلاس مرّده في الواقع ارتماء الإنسان في المجون بغية الهرب من الفراغ والعزلة . (٥٢)

وفي موطن آخر يندفع أبو حكيمة، وهو المبعثر فكرياً بالاستخفاف من فريضة الحج ، ويصنع لنفسه مراسيم حج خاصة به ، كما في قوله:

وَلمّا رَأيتُ الحَجّ قَدْ آنَ وَقْتُهُ وَأبصرْتُ بُزْلَ العيس بالرَّكبِ تعسِفُ

رَحَلتُ مَعَ العُشّاقِ في طَلَبِ الهَوى وَعَرّفتُ من حَيْثُ المُحبّينَ عرّفوا

وَقَدْ زَعَمُوا أنّ الحِمَارَ فَرِيضَةٌ وَتَارِكَ مَفْرُوضِ الحِمَارِ يُعَنَّفُ

فهيّأتُ ثُفّاحًا ثَلاثًا وَأرْبَعًا فنقشَ لي بَعضٌ وَبَعضٌ مُغَلَّفُ

فقُمتُ حِيَالَ القَصْرِ ثُمّ رَمَيْتُهُ فَظَلّتْ لهَا أيْدِي المِلاحِ تَلَقَّفُ

وَإني لأرْجُو أنْ تُقَبَّلَ حِجّتي وَمَا ضَمّني للحَجّ سَعْيٌ وَمَوْقِفُ (٥٣)

فرحلة الشاعر غير رحلة حج؛ هي رحلة ملؤها العشق مع أهل الهوى، فالشاعر منخرط باللامعيارية في حدودها القصوى ، التي بواسطتها وظَّف فريضة الحج ومالها من قدسية عند المسلمين، إلى رحلة عشق وغرام، فهذه الفكرة التي جاء بها شاعرنا ما هي إلاَّ فكرة ذات طابع جنسي أثارت في نفسه القلق والذعر في

نفسه المريضة ، وما لها من خطورة على قلبه المتعب [٥٤]. فهو كائن غير مبالي قلق متهور، لا شيء يلهمه، ولا شيء يُحرّك كوامن وجوده الباطن، فلا يستشعر أية دهشة، أو تعجُّب، أو حماسة ، أو أي إجلال، أصبح ينزلق فوق سطوح الأشياء دون أنْ يفطن إلى خوائه الباطن. [٥٥]

وأمَّا الثرواني فهو لا يقل استهتاراً عن أبو حكيمة في سخريته بمناسك الحج، ويدعو بتفضليها، كما في قوله:

فإنْ أحرموا من ذاتِ عرقٍ وهلَّلوا فموضعُ إحرامي وإنْ لم يكن حرما

من القائمِ السقاءِ صَّيرتُ حجتي إلى الحيرة البيضاء مندفعًا قدما[٥٦]

إنَّ استخفاف الشاعر بالشعائر الدينية، هو عدم رسوخ القيم الدينية عنده، وبالتالي يكون الوازع الديني عنده ضعيفاً، ولم يكن الدين مرتكزاً في نفسه كوعي وطاقة ومناعة ، وإنَّما هو مجرد فرائض وواجبات وخطوط حُمر وعقوبات [٥٧]. فخطاب الشاعر قدم " لنا رؤىً وتصورات شاملة عن حركة المجتمعات وفاعليتها ومواقفها من الإنسان والدين، والسلطة، والمعرفة، وعن الأليات التي تتحكَّم في صياغة النظم الفكرية والمعرفية ."[٥٨]

وقد وصل بهم الحال إلى التشكيك وعدم التصديق بيوم القيامة، ومرَّد هذا الشك والقلق نابع من انفعال داخلي أليم، ومخيف يصعب التخلَّص منه [٥٩]، كما لمسناه عند ديك الجن في قوله:

وباكَرْتُ الصَّبوحَ على صَبَاحٍ يَلُوحُ مِنَ السّوالِفِ والسُّلافِ

وعَذْراوَيْنِ مِنْ حَلَبِ الأماني أَدَرْتُهُما ومِنْ حَلَبِ القِطافِ

أَدَرْنا مِنهما قَمَراً وشَمْساً وشَمْسُ اللهِ مُسْرَجَةُ الغِلافِ

خُذِي حَلَبَ الحياةِ ولا تَبيعي رَجاءكِ بالمخافةِ لَنْ تَخافي

هيَ الدُّنيا وقَدْ نَعِموا بأُخْرَى وتَسْويفُ النُّفوسِ مِنَ السَّوافِ

فإنْ كَذبوا أَمِنْتَ وإنْ أَصابوا فـإنَّ المُبْتَليكَ هو المُعَافي

وأَصْدَقُ ما أَبُثُّكَ أنَّ قلبي بِتَصْديقِ القِيامَةِ غيرُ صَافِ [٦٠]

فالشاعر هنا يمر بحالة من عدم التوازن النفسي، بل هي حالة من الانسحاق الذاتي الذي يعاني منه، فقد استطاع أنْ يُعبّر عن ذاته المفرطة بواسطة شربه للخمرة، التي خلقت له جوًا نفسياًً، ينشأ من تحرُّك الدوافع الحيوية في تسلسلها المنظَّم الذي بدأ به الشاعر بعرض سلسلة مَرَّ بها عن طريق عرضه حين باكر على شرب الصبوح وصولاً إلى قلقه وشكِّه بيوم القيامة .[٦١]

فأصبحت الخمرة " وسيلة تذهل النفس عمَّا تعيشه من مرارة وترقب لمعرفة ما سيكون. "[٦٢]

وقد بلغ به الاستهتار أقصاه، حين تجرَّأ على القيم الإسلامية، وأعلن رفضه الصارخ لها، في معرض حديثه عن الخمرة، حينئذ ظهرت اللامعيارية بحدودها القصوى، كما جاء في قوله:

خَلِّ بَيني وبينَ حُبِّ المُدامِ واعْفِني مِنْ مَسَائِلِ ابنِ سَلاَمِ

أَنا مَالي وللصِّيامِ وقد حـا (م) نَ على المسلمينَ شَهْرُ الصِّيامِ

تاركاً للجِهادِ والحَجِّ والعُمْـ (م) ـرَةِ والحِلِّ راغباً في الحَرامِ

واسْقِني يا أَخَا المدامةِ كَأْساً منكَ مَمْزوجَةً بماءِ الغَمامِ

واقِفاً بينَ فَتْكَةٍ ومُجُونٍ راقِصاً في الصَّلاةِ خَلْفَ الإمَامِ

أنا لا أَطْلُبُ الحلالَ لأَنِّي قَدْ وَجَدْتُ الحرامَ خَيْرَ طَعامِ

قَدْ غَنينا بالرَّطْلِ عنْ كُلِّ حَقٍّ فلهذا الشّيطانُ يَرْعى ذِمامي [٦٣]

فالشاعر هنا يُمثل أعلى درجات الرفض والتمرد والانخراط في اللامعيارية، برفضه الصيام والحج والجهاد، مع الإصرار بالرغبة في الحرام، فهذا السلوك ما هو الاَّ صراع نفسي ألمّ بشاعرنا بين المقدس والمدنس، وأمَّا قوله:(راقِصاً في الصَّلاةِ خَلْفَ الإمَامِ)، لا يُمثل " إلاَّ علاجاً نفسياً، يتبعه إرهاق جسدي يُسيطر عليه، ويُحِّول قدميه حجراً من فرط رنينهما على الأرض[٦٤]" ، وهذه العملية على الرغم من دناءتها لارتباطها بالمقدس الديني، ولكَّنها في الوقت نفسه " حمته مدّةً من القلق، ولكن الخلاص غير تام[٦٥]" فهذا الإقبال والهيام في حُبِّ الملذات هو تعبير عن هموم نفسية واضطراب مدفون في الأعماق جعلته إنساناً لا معيارياً لم يستطع أنْ يخفي مشاعره بل صرَّح بها تصريحاً قوياً، وكذلك كانت باعثاً على اليأس من لوم اللائمين والتي خلالها جعل الشيطان هو الراعي له، بل هو الناصح والمخلِّص له. فهذا التحدِّي من قبل الشاعر ما هي إلاّ ردود فعل لمواقف أخرى ألمَّت به. فلم يستطع إلاَّ أن يكتشف لتوتره وانفعاله أسباباً إنسانية مصدرها القوى الاجتماعية المتناقضة والمتصارعة، وهو لا يستطيع في هذه الحالة أنْ يرد أسباب الأحداث التي تقع له أو لغيره إلى قدر غامض يصب المصائب على فريق من البشر . [٦٦]

والحال مختلف عند أبي الهندي القائل :

اجعَلوا إنْ مِتُّ يَوماً كَفَني وَرَقَ الكَرْمِ وَقَبري مَعْصَرَهْ

وادفِنوني وَادفِنوا الرّاحَ مَعي وَاجعَلُوا الأقداحَ حَولَ المَقبرَهْ

إنَّني أَرجو مِنَ اللهِ غَداً بَعدَ شُربِ الرّاحِ حُسنَ المَغفِرهْ [٦٧]

فالشاعر هنا يحاول استبدال أو بالمعنى الأدق يسعى إلى قلب المفاهيم الدينية، والتي تكمن في استبدال الكفن إلى ورق الكرم والقبر إلى معصر خمر، فعملية الاستبدال ماهي إلاَّ مراوغة وحالة صراع يعيشها الشاعر، بين رغبات النفس وميولها، بل هي مجرد حشد من الرغبات واللذات الجسدية ، فاللذة هي غاية الانسانية باعتقاده .[٦٨]

ويستمرُّ الشاعر في قلب الدلالات بواسطة مراسيم الدفن فالمعلوم أنَّ الانسان في الموروث الديني، لا يأخذ معه شيء إلاّ عمله، وأمَّا هو فشدَّة حُبِّه للخمرة يريدها أنْ تدفن معه، مع إقراره بحتمية الموت والمغفرة التي يؤمن بها ، إلاَّ أنَّها تأتي بعد شربه للرّاح ، فهنا ينخرط الشاعر في اللامعيارية التي وظفها بأدق صورها،

فلذَّة الخمرة عنده جاءت " وليدة حاجة مفتقدة مثل لذَّة الشبع الذي لا يأتي إلاّ بعد جوع، ولذَّة الارتواء الذي لا يأتي إلاّ بعد عطش[٦٩]" ، ولم يكتفِ بهذا بل نراه في نص آخر مشابه لنصِّه هذا يقول :

إذا حانَت وَفاتي فادفِنُوني بِكَرمٍ واِجعَلوا زِقّاً وِسادي

وإبريقاً إلى جَنْبي وَطاساً تُروّي هامَتي وَتَكُونُ زادي [٧٠]

فإذا كانت أداة (إنْ مِتُّ) في النص السابق تعني بصورتها الانسانية افتراضًا لحدوث الموت، فهنا أراد (إذا حانت) دلالة اقتراب لدنو أجله، فالشاعر معترفًا بالموت موقنًا به، ولكن إصراره العجيب في النص في قلب المُسلَّمات؛ فالموت عنده حياة ملؤها شرب الخمرة، فالشاعر في حالة ضياع في خضم هذا الكون، فهو يسأم من الحياة، ولذلك نجده ساعيًا إلى الهروب إلى عالم آخر لا يجده إلاَّ في الأحلام أو في مدن خيالية (يوتوبيا) [٧١]، وبالتالي خلقت منه، اختلالاً في التوازن الوجودي، وأصبحت الحياة صعبة الاحتمال عليه[٧٢] . فنصَّه يُمثِّلُ حالة من الانغلاق على الذات نتيجة الظروف الاجتماعية والقيود التي عانى منها. [٧٣]

الاتجاه الثاني: اللامعيارية الهادفة :

وفي تاريخنا الأدبي شواهد يمكن أن تكون نماذج للامعيارية الهادفة الرصينة ، التي لا تتقاطع والبناء الأخلاقي للمجتمع العربي المسلم ، تلك هي الحركات السياسية المعارضة أو الرافضة لنظام الحكم السائد، التي تبنت خطاباً مضاداً رافضاً، يهدف إلى زعزعة شرعية النظام الحاكم ، والتي كان لها جمهورها وفكرها وتأريخها.

يُعد خطاب هذه الحركات من وجهة نظر السلطة الحاكمة خروجاً عن مبادئها وتهديداً لأمنها واستقرارها، ولكنه من وجهة نظر المثقف الباحث مشهد ثقافي مضاد ، يستحق الرصد والدرس، إذ يُشكل ثقافة ضدية تنافس استبداد الذات النخبوية.

تتجلى في هذا الخطاب أصوات شعرية مقتدرة ؛ خاضت في كثير من مجالات القول ، فهناك شعراء الخوارج وشعراء الزبيريين وشعراء الشيعة والصعاليك والموالي والشعوبيين، وكل هؤلاء أفصح وعيهم عن مواقف ذاتية فيها قدر من المخالفة للتصورات النسقية المهيمنة، وهي خطابات شعرية كانت على قدر من الشكوى والتذمر والرفض.

سعى الخطاب المضاد إلى ترسيخ سياسة التعبئة الجماهيرية في مشاعر مغرقة باللوعة والحزن والتحريض على الثورة[٧٤] ، فالشاعر الخارجي معاذ بن جوين يدعو أصحابه من داخل السجن إلى أن يتحولوا من ديار الجاهلين ، وإلى قتالهم، قائلاً:

أَلا أَيُّهَا الشَّارُونَ قَدْ حَانَ لامْرِئٍ شَرَى نَفْسَهُ لِلَّهِ أَنْ يَتَرَحَّلاَ

أَقَمْتُمْ بِدَارِ الْخَاطِئِينَ جَهَالَةً وَكُلُّ امْرِئٍ مِنْكُمْ يُصَادُ لِيُقْتَلاَ

فَشُدُّوا عَلَى الْقَوْمِ الْعُدَاةِ فَإِنَّمَا أَقَامَتْكُمُ لِلذَّبْحِ رَأْيًا مُضَلِّلاَ

أَلاَ فَاقْصِدُوا يَا قَوْمِ لِلْغَايَةِ الَّتِي إِذَا ذُكِرَتْ كَانَتْ أَبَرَّ وَأَعْدَلاَ

فَيَا لَيْتَنِي فِيكُمْ عَلَى ظَهْرِ سَابِحٍ شَدِيدِ الْقُصَيْرَى دَارِعًا غَيْرَ أَعْزَلاَ

وَ يَا لَيْتَنِي فِيكُمُ الْعَادِي عَدُوَّكُمْ فَيَسْقِينِي كَأْسَ الْمَنِيَّةِ أَوَّلاَ

يَعِزُّ عَلِيَّ أَنْ تُخَافُوا وَتُطْرَدُوا وَلَمَّا أُجَرِّدْ فِي الْمُحِلِّينَ مُنْصُلاَ

وَلَمَّا يُفَرِّقْ جَمْعَهُمْ كُلُّ مَاجِدٍ إِذَا قُلْتَ قَدْ وَلَّى وَأَدْبَرَ أَقْبَلاَ

مُشِيحًا بِنَصْلِ السَّيْفِ فِي حَمَسِ الْوَغَى يَرَى الصَّبْرَ فِي بَعْضِ الْمُوَاطِنِ أَمْثَلاَ

وَعَزَّ عَلَيَّ أَنْ تُصَابُوا وَتُنْقَصُوا وَأَصْبَحَ ذَا بَثٍّ أَسِيرًا مُكَبَّلاَ

وَلَوْ أَنَّنِي فِيكُمْ وَقَدْ قَصَدُوا لَكُمْ أَثَرْتُ إِذًا بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ قَسْطَلاَ

فَيَا رُبَّ جَمْعٍ قَدْ فَلَلْتُ وَغَارَةٍ شَهِدْتُ وَقِرْنٍ قَدْ تَرَكْتُ مُجَدَّلاَ (٧٥)

والأبيات محورها تُمثل السرديات الكبرى لأفكار الخوارج ، إذ إن فكرهم كان يرتكز على اللامعيارية الهادفة الذي كان يعيشه الخارجي، فهو يرى الإقبال على الموت صورة مثالية للخلود الإنساني، وأن هذه الحياة لا يمكن أن تكون وجوداً إلا بالمواجهة الحقيقية والعنيفة للنظام المهيمن.

وللكميت بن زيد قصيدة ينتقد فيها النظام القائم آنذاك يدعو للنهوض ضده، إذ يقول:

ألا هَل عَمٍّ في رَأيه مُتَأمِلُ وَهَل مُدبِرٌ بَعدَ الإِسَاءَةِ مُقبِلُ

وهَل أمةٌ مُستيقظونَ لرشدِهِم فيكشِفُ عنه النَّعسَةَ المتُزَمِّلُ

فَقَد طَالَ هذا النَّومُ واستَخرَجَ الكَرَى مَسَاويَهم لو أنَّ ذا المَيلِ يَعدِلُ

وَعَطَّلت الأحكامُ حتى كأنَّنا على مِلَّةٍ غيرِ التي نَتَنَحَّلُ

كلامُ النَّبِيينَ الهُدَاةِ كَلاَمُنا وأفعالَ أهلش الجاهليَّةِ نَفعَلُ

رَضِينَا بدُنيا لا نُرِيدُ فِرَاقَها على أنَّنَا فيها نَمُوتُ وَنُقتَلُ

وَنَحنُ بها المُستَمسِكونَ كأنَّها لنا جُنَّةٌ مما نَخَافُ وَمَعقِلُ

أرَانَا على حُبِّ الحَياةِ وطُولِها يُجَدُّ بِنا في كلِّ يَومٍ وَنهزِل (٧٦)

ينادي الشاعر" الناس للنهوض ضد الحكم الأموي ويحثهم على الاستيقاظ من غفلتهم، والاعتراض على ما تقوم به السلطة من أفعال في حق الرعية، والانتفاض في مواجهة الظلم الواقع عليهم؛ نتيجة لسيطرة الأمويين على مقاليد الحكم حسب تصوراته، ولاسيما وإنَّ الأمة قادرة على دفع ثمن هذه القيمة مهما كان باهضًا، إذ لا يمكن لها أن تهتز وأن تضعف قواها (٧٧)" ، وفي بطون كتب الأدب وتاريخه كم هائل من هذه النصوص الرافضة، التي تمثل أصواتاً حاول إعلام النظام الحاكم التعتيم عليها وطمسها، ولكنها في الحقيقة شواهد على الوعي الجماهيري المتطلع إلى آفاق من الحكم والقيادة أكثر عدلاً وإنسانية بحسب تصور دعاته.

الخاتمة:

توصَّلنا في بحثنا إلى التفريق بين مفهوم اللامعيارية بوصفها خروجاً على قيم العدل الإنساني بكل أشكالها وألوانها، وهي صفة متجذَّرة عند الشعراء العابثين، بينما التمرد هو الخروج على القيم وإنْ كانت عادلة، وقد يطالب المتمرد المجتمع بترسيخ القيم الإنسانية التي يُحدِّد هو تفاصيلها.

وكذلك أوضحنا الفرق بين مفهوم الاغتراب النفسي والمجتمعي الذي تكون فيه الجوانب النفسية طاغية عليه أكثر من اللامعيارية التي هي حالة اجتماعية أو مرض اجتماعي يصيب فئة أو مجموعة من الأفراد ينتهجون هذا النهج، ظهرت بشكل لافت في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

إنَّ مجمل الشعراء العابثين كانوا من سُكان المدن، وهذا ما يُميّزهم عن شعراء البادية، وذلك بسبب الاختلاط الناتج عن التلاقح الحضاري والتداخل بين الأجناس المختلفة.

إنَّ هذا البحث يكشف عن احتفاء هؤلاء الشعراء بحب الظهور. ذلك بسبب شعورهم بالعيش تحت الضغوط الاجتماعية مما يجعلهم في حقل المهمشين.

لقد كشف البُعد الاجتماعي بقراءته الدقيقة أنَّ صفة الانحلال هي نقطة الانطلاق عند الشعراء العابثين، إذ حاولوا تسخيرها وفقًا لأمزجتهم الاجتماعية والسياسية.

مثلت اللامعيارية الهادفة في العصر الأموي شواهد على الوعي الجماهيري المتطلع إلى آفاق من الحكم والقيادة أكثر عدلاً وإنسانية بحسب تصور دعاته.

هوامش البحث:

[1]) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: ٢٠.
[2]) ينظر: الانتحار: ١٠٣.
[3]) موسوعة علم الاجتماع: مج ١/ ٢١٩.
[4]) معجم العلوم الاجتماعية: ٥٠٢.
[5]) المصدر نفسه: ٥٠٢.
[6]) المصدر نفسه: ٥٠٢.
[7]) المصدر نفسه: ١٠٣.
[8]) المصدر نفسه: ١٠٣.
[9]) المعجم الموسوعي في علم النفس : ١/ ٣٧٥.
[10]) ينظر المصدر نفسه: ١/ ٣٧٥.
[11]) ينظر: الموضع نفسه: ١/ ٣٧٥.
[12]) الشعر في العصر العباسي: ١٣١.
[13]) ينظر: خطاب الجنس :مقاربات في الأدب العربي القديم: ٥٧.

[١٤]) اتجاهات الشعر في القرن الثاني الهجري: ٢١٩.

[١٥]) المصدر نفسه: ٢٤٤.

[١٦]) معجم العلوم الاجتماعية: ١٣٦.

[١٧]) الديارات: ١٩٣.

[١٨]) الإنسان المتمرد: ٢٣.

[١٩]) الخطاب الشعري عند الأحزاب والحركات السياسية من ٤١هـ – ٢٣٢هـ دراسة في الأنساق الثقافية:٥٩.

[٢٠]) الديارات: ١٧٣-١٧٤.

[٢١]) ينظر: الإنسان المهدور دراسة تحليلية نفسية اجتماعية: ٤١.

[٢٢]) كلمة بذيئة.

[٢٣]) الديارات: ١٧٣.

[٢٤]) النرجسية في أدب نزار قباني: ٢٢٨-٢٢٩.

[٢٥]) ينظر: المصدر نفسه: ٢٢٩.

[٢٦]) ينظر: اتجاهات الهجاء في القرن الثالث الهجري: ١٠٨.

[٢٧]) التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور : ٣٣.

[٢٨]) شوبنهاور : ٢٧٧.

[٢٩]) ينظر: الزندقة والشعوبية : ٢٣.

[٣٠]) الإنسان المهدور دراسة تحليلية نفسية اجتماعية:٤٠.

[٣١]) ديوانه:٣٧.

[٣٢]) ينظر: اللامنتمي : ١٤.

[٣٣]) ينظر: المعجم الموسوعي لعلم النفس: ٣٧٦.

[٣٤]) ينظر: أبو نواس بين التخطي والالتزام: ١٦٩.

[٣٥]) ينظر: النرجسية في أدب نزار قباني:٢٢٩.

[٣٦]) ديوانه: ٩٦.

[٣٧]) ينظر: اتجاهات الهجاء في القرن الثالث الهجري: ٣٦

[٣٨]) اللامنتمي: ٢٧.

[٣٩]) ينظر: الاختلاف في الثقافة العربية دراسة جندرية: ٤٥٠. مفهوم التنشئة الاجتماعية: هي التي يشترك فيها الفرد المستقل أساساً أو بوصفها إحدى السيرورات الأساسية في تشكيل الذات. كما في: معجم العلوم الاجتماعية: ٢٤٦

[٤٠]) ينظر: اتجاهات الهجاء في القرن الثالث الهجري: ٣٧.

[٤١]) عشرة شعراء عباسيون: ٤٥٥/١.

[٤٢]) الإنسان المتمرد :٢٣.

[٤٣]) الفلسفة الوجودية في شعر التفعيلة: ٢١١.

[٤٤]) الانحراف الاجتماعي والجريمة: ٥٤.

[٤٥]) الشعر في الكوفة : ١٢١.

[٤٦]) التفكك الاجتماعي هو: مجموعة من الاضطرابات التي تصيب النظام الاجتماعي، وهي مصاحبة لعملية التغيير الاجتماعي، ولها انعكاسات سلبية على عملية الضبط الاجتماعي في المجتمع : ينظر: الانحراف الاجتماعي والجريمة: ٥٧.

[٤٧]) الزندقة من العالم القديم إلى العالم الإسلامي: ٢٠٢.

[٤٨]) شعراء عباسيون: ٣/ ٦٤.

[٤٩]) ينظر: فن الشعر الخمري وتطوره عند العرب: ص ٧.

[٥٠]) شعراء عباسيون: ٣/ ٧٢– ٧٣.

[٥١]) ما بعد اللامنتمي : ٢٤.

[٥٢]) ينظر: النرجسية في أدب نزار قباني: ٢٧٢.

[٥٣]) ديوانه: ١٥٢–١٥٣.

[٥٤]) ينظر: النرجسية في أدب نزار قباني : ٣٤٢ .

[٥٥]) ينظر: فلسفة الأخلاق: ٢١.

[٥٦]) الورقة: ٨٢.

[٥٧]) الأبعاد الاجتماعية لانحراف الشباب كما تعكسها البرامج التلفزيونية: ١١١.

[٥٨]) خطاب الجنس مقاربات في الأدب العربي القديم: ٥٧.

[٥٩]) أبو نواس بين التخطي والالتزام: ٥٥٠.

[٦٠]) ديوانه:١٠٦.

[٦١]) في جو أبي نواس : ٥٦.

[٦٢]) الاتجاه الواقعي والشعبي في الشعر العباسي " الصراع بين الأخوين أنموذجاً: ٨٧.

[٦٣]) ديوانه: ٢٢٨.

[٦٤]) رمزية القدم والحذاء في الأدب والفن: ١٢٤.

[٦٥]) المصدر نفسه: ١٢٤.

[٦٦]) ينظر: حول الأديب والواقع: ٩.

[٦٧]) عشرة شعراء عباسيون: ١/٤٥١.

[٦٨]) ينظر: فلسفة الأخلاق: ٣٦.

[٦٩]) فلسفة الأخلاق: ٥١.

[٧٠]) عشرة شعراء عباسيون: ١/ ٤٨٨.

[٧١]) ينظر: الفلسفة الوجودية في شعر التفعيلة: ٢١٦.

[٧٢]) التخلف الاجتماعي: ٩٣.

[٧٣]) ينظر: الفلسفة الوجودية في شعر التفعيلة: ٢١٩.

[٧٤]) ينظر: الفرق الإسلامية في الشعر الأموي: ٣٦٠.

[٧٥]) شعر الخوارج: ٤٥-٤٦.

[٧٦]) شرح هاشميات الكميت أبي زيد الأسدي: ١٤٦- ١٤٨.

[٧٧]) الخطاب الشعري عند الأحزاب والحركات السياسية من ٤١هـ - ٢٣٢هـ دراسة في الأنساق الثقافية: ١٨١.

قائمة المصادر والمراجع:

١. الأبعاد الاجتماعية لانحراف الشباب كما تعكسها البرامج التلفزيونية: إعداد عبد الفتاح بالعيد هودج، مجلس الثقافة العام، طرابلس، الجماهرية العربية الليبية، (د. ط)، سنة ٢٠١٠م.

٢. أبو نواس بين التخطي والالتزام: الدكتور علي شلق، دار الثقافة بيروت، (ط.١)، سنة ١٩٦٤م.

٣. الاتجاه الواقعي والشعبي في الشعر العباسي " الصراع بين الأخوين أنموذجاً: الدكتور أحمد علي دهمان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة ٢٠٠٤م.

٤. اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري: الدكتور محمد مصطفى هدارة، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، (ط.١)، سنة ١٩٨٨م.

٥. اتجاهات الهجاء في القرن الثالث الهجري: الدكتور قحطان رشيد التميمي، دار المسيرة، بيروت، لبنان، (د. ط)،(د.ت) .

٦. الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية، آمال قرامي، دار المدار الإسلامي بيروت – لبنان، (ط.١)، ٢٠٠٧ م.

٧. الانحراف الاجتماعي والجريمة علم اجتماع الجريمة: بسام محمد أبو عليان، منشورات أي كتب، (د.م)، (ط.٣)، سنة ٢٠١٦م.

٨. الإنسان المتمرد: البير كامو ، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات بيروت باريس، (ط.٣)، سنة:١٩٨٣م.

٩. الإنسان المهدور دراسة تحليلية نفسية اجتماعية: الدكتور مصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، (ط .١) ، سنة ٢٠٠٥م.

١٠. التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، الدكتور مصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، (ط. ٩)، ٢٠٠٥ م .

١١. حول الأديب والواقع: الدكتور عبد المحسن طه بدر، دار المعرف، مصر، (ط.٣)، سنة: ١٩٨١م.

١٢. خطاب الجنس: مقاربات في الأدب العربي القديم: هيثم سرحان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، (ط.١)، سنة ٢٠١٠م.

١٣. الديارات : لأبي الحسن، علي بن محمد الشابشتي (ت ٣٨٨ هـ)، تحقيق كوركيس عواد، دار الرائد العربي، بيروت ، لبنان، (ط.٣)، سنة١٩٨٦م.

١٤. ديوان ديك الجن الحمصي، جمع وتحقيق ودراسة، مظهر الحجي، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (ط.٢)، سنة ٢٠٠٤م.

١٥. ديوان مُطيع بن إياس عُني بجمعه وتحقيقه شاكر العاشور، تموز ديموزي، (ط.١)، سنة ٢٠٢٢م.

١٦. رمزية القدم والحذاء في الأدب والفن: الدكتور خريستو نجم، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، (ط.١)، سنة: ٢٠٠٨م.
١٧. الرومانتيكية: الدكتور محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، سنة ١٩٧٣م.
١٨. الزندقة من العالم القديم إلى العالم الإسلامي: سعيد رضا منتظري، ترجمة الدكتور كمال باغجري، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، (ط.١)، سنة٢٠٢٠م.
١٩. الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول : الدكتور حسين عطوان، دار الجيل، بيروت، (د.ت. د. ط).
٢٠. شرح هاشميات الكميت تفسير أبي ريَّاش أحمد بن إبراهيم القيسي، تحقيق، الدكتور داود سلُّوم، والدكتور نوري حمودي القيسي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت ، لبنان، (ط.٢)، ١٩٨٦م .
٢١. شعر الخوارج جمع وتقديم الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيرت ، لبنان، (ط.٢)، ١٩٧٤ م .
٢٢. الشعر في العصر العباسي: الدكتور علي الزبيدي، اعتنى به وضبط نصوصه، د. أحمد جمال الطائي، د. قصي عدنان الحسيني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، (ط.١)، سنة: ٢٠٢٤م.
٢٣. الشعر في الكوفة منذ أواسط القرن الثاني حتى نهاية القرن الثالث : الدكتور محمد حسين الاعرجي، منشورات الجمل، ألمانيا، (د. ط)، سنة ٢٠٠٧م.
٢٤. شعراء عباسيون: الدكتور يونس أحمد السامرائي عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، (ط.١)، سنة ١٩٩٠م.
٢٥. شوبنهاور : عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت و دار القلم بيروت، لبنان، (د. ط. د.ت).
٢٦. عشرة شعراء عباسيون: عُني بجمع أشعارهم وإعادة بنائها وتحقيقها شاكر العاشور، دار صادر، بيروت، لبنان،(ط.١)، سنة ٢٠١٦م.
٢٧. الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، الدكتور نعمان القاضي، دار المعارف بمصر، (د.ط)،(د.ت) .
٢٨. فلسفة الأخلاق: الدكتور مصطفى عبده، مكتبة مدبولي، القاهرة، (ط.٢)، سنة ١٩٩٩م.
٢٩. فلسفة الأخلاق: توفيق الطويل، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٠م.
٣٠. فن الشعر الخمري وتطوره عند العرب: إيليا حاوي، دار الثقافة ، بيروت، لبنان، (د.ط)، سنة ١٩٩٧م.
٣١. في جو أبي نواس : الدكتور علي شلق، منشورات المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، (ط.١)، سنة ١٩٥٧م.
٣٢. اللامنتمي دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين: كولن ولسون، نقله إلى العربية، أنيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، (ط.٣) سنة ١٩٨٢م.
٣٣. ما بعد اللامنتمي فلسفة المستقبل: كولن ولسن، نقلها إلى العربية يوسف شرور وعمر يمق، منشورات دار الآداب، بيروت، (ط٥)، سنة ١٩٨١م.
٣٤. معجم العلوم الاجتماعية، تحرير، كريغ كالهون، ترجمة معين رومية، مراجعة باسم سرحان– أهيب سعد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت – لبنان، ط١،سنة ٢٠٢١م .

٣٥. المعجم الموسوعي لعلم النفس: نوربير سِيلامي، ترجمة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة ، سوريا، دمشق، (د. ط)، سنة ٢٠٠١م.

٣٦. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، بيروت (د. ط)،(د.ت) .

٣٧. موسوعة علم الاجتماع : جوردون مارشال: ترجمة محمد الجوهري، وآخرون، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، المركز القومي للترجمة، القاهرة – مصر، (ط.١)، سنة ٢٠٠٠م.

٣٨. النرجسية في أدب نزار قباني: الدكتور خريستو نجم، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، (ط.١)، سنة: ١٩٨٣م.

٣٩. الورقة: لأبي عبد الله محمد بن داود بن الجراح، تحقيق الدكتور عبد الوهاب عزام و عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، مصر، (ط.٣) ، ١٩٨٦م.

الرسائل والاطاريح الجامعية:

١.الخطاب الشعري عند الأحزاب والحركات السياسية من ٤١هـ – ٢٣٢هـ دراسة في الأنساق الثقافية: بهاء سرحان يونس، اطروحة دكتوراه، الجامعة العراقية، كلية الآداب، سنة ٢٠٢٥م.

الدوريات:

١.الفلسفة الوجودية في شعر التفعيلة: الدكتور حازم سليمان ناصر، مجلة الآداب، العدد (٤٧)، سنة ١٩٩٩م.

List of sources and references:

1. The social dimensions of youth deviance as reflected in television programs: Prepared by Abdelfattah Balid Hodj, General Culture Council, Tripoli, Libyan Arab Jamahiriya, (n.p.), 2010.

2. Abu Nawas between transgression and commitment: Dr. Ali Shalq, Dar al-Thaqafa, Beirut, (1st edition), 1964.

3. The realistic and popular trend in Abbasid poetry: The conflict between the brothers as an example: Dr. Ahmad Ali Dahman, Ministry of Culture Publications, Damascus, 2004.

4. Trends in Arabic Poetry in the Second Century AH: Dr. Muhammad Mustafa Hadara, Dar al-Ulum al-Arabiyya for Printing and Publishing, (1st ed.), 1988.

5. Trends in Satire in the Third Century AH: Dr. Qahtan Rashid al-Tamimi, Dar al-Masira, Beirut, Lebanon, (n.p.), (n.d.).

6. Differences in Arab Islamic Culture: A Gender Study, Amal Karami, Dar Al-Madar Al-Islami, Beirut, Lebanon, (1st edition), 2007.

7. Social Deviance and Crime: The Sociology of Crime, Bassam Muhammad Abu Alian, Ay Books Publications, (n.p.), (3rd edition), 2016.

8. The Rebel: Albert Camus, translated by Nihad Rida, Awdat Publications, Beirut-Paris, (3rd edition), 1983.

9. The Wasted Man: A Socio-Psychological Analysis, Dr. Mustafa Hijazi, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, (1st edition), 2005.

10. Social Underdevelopment: An Introduction to the Psychology of the Oppressed, Dr. Mustafa Hijazi, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, (9th edition), 2005.

11.About the Writer and Reality: Dr. Abdul Mohsen Taha Badr, Dar Al-Ma'rif, Egypt, (3rd edition), 1981.

12. Gender Discourse: Approaches in Ancient Arabic Literature: Haitham Sarhan, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, (1st edition), 2010.

13. Al-Diyarat: by Abu al-Hasan, Ali bin Muhammad al-Shabshiti (d. 388 AH), edited by Korkis Awad, Dar al-Ra'id al-Arabi, Beirut, Lebanon, (3rd edition), 1986.

14. Diwan Dik al-Jinn al-Hamsi, compiled, edited, and studied by Mazhar al-Hajji, published by the Arab Writers Union, Damascus, (2nd edition), 2004.

15. Diwan Muti' bin Iyas, compiled and edited by Shaker al-Ashour, Tammuz Dimouzi, (1st edition), 2022.

16. The Symbolism of Feet and Shoes in Literature and Art: Dr. Christo Najm, Arab Encyclopedia House, Beirut, Lebanon, (1st edition), 2008.

17. Romanticism: Dr. Muhammad Ghoneimi Hilal, Dar al-Awda, Beirut, 1973.

18. Heresy from the Ancient World to the Islamic World: Saeed Reza Montazeri, translated by Dr. Kamal Baghri, Academic Research Center, Beirut, (1st edition), 2020.

19. Heresy and Popularism in the Early Abbasid Era: Dr. Hussein Atwan, Dar Al-Jil, Beirut, (no date).

20. Explanation of Hashimiyyat al-Kumayt, Interpretation by Abu Rayyash Ahmad ibn Ibrahim al-Qaisi, edited by Dr. Daoud Salloum and Dr. Nouri Hamoudi al-Qaisi, World of Books, Arab Renaissance Library, Beirut, Lebanon, (2nd edition), 1986.

21. Poetry of the Kharijites, compiled and presented by Dr. Ihsan Abbas, Dar al-Thaqafa, Beirut, Lebanon, (2nd edition), 1974.

22. Poetry in the Abbasid Era: Dr. Ali al-Zubaidi, edited and annotated by Dr. Ahmad Jamal al-Ta'i and Dr. Qusay Adnan al-Husayni, Dar al-Shu'un al-Thaqafiyya al-'Amma, Baghdad, (1st edition), 2024.

23. Poetry in Kufa from the Middle of the Second Century to the End of the Third Century: Dr. Muhammad Hussein Al-Aaraji, Al-Jamal Publications, Germany, (n.p.), 2007.

24. Abbasid Poets: Dr. Younis Ahmad al-Samrai, Scholar of Books, Arab Renaissance Library, Beirut, Lebanon, (1st edition), 1990.

25. Schopenhauer: Abdul Rahman Badawi, Publisher: Al-Matbouat Agency, Kuwait and Dar al-Qalam, Beirut, Lebanon, (n.d.).

26. Ten Abbasid Poets: Shaker Al-Ashour, Dar Sadir, Beirut, Lebanon, (1st edition), 2016.

27. Islamic Differences in Umayyad Poetry, Dr. Numan al-Qadi, Dar al-Ma'arif, Egypt, (n.p.), (n.d.).

28. The Philosophy of Ethics: Dr. Mustafa Abdu, Madbouly Library, Cairo, (2nd ed.), 1999.

29. Philosophy of Ethics: Tawfiq al-Tawil, Committee for Authorship and Publishing Press, Cairo, 1960.

30. The Art of Wine Poetry and Its Development Among the Arabs: Ilya Hawi, Dar al-Thaqafa, Beirut, Lebanon, (n.p.), 1997.

31.In the Atmosphere of Abi Nawas: Dr. Ali Shalq, Modern Library Publications for Printing and Publishing, Saida, Beirut, (1st edition), 1957.

32. The Dispossessed: An Analytical Study of Human Mental Illness in the Twentieth Century: Colin Wilson, translated into Arabic by Anis Zaki Hassan, Dar Al-Adab Publications, Beirut, Lebanon, (3rd edition), 1982.

33. Beyond The Outsider: The Philosophy of the Future: Colin Wilson, translated into Arabic by Youssef Sharour and Omar Yammak, Dar Al-Adab Publications, Beirut, (5th edition), 1981.

34. Dictionary of Social Sciences, edited by Craig Calhoun, translated by Ma'in Roumiya, reviewed by Basem Sarhan-Ahib Saad, Arab Center for Research and Policy Studies, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2021.

35. Encyclopedic Dictionary of Psychology: Norbert Sillamy, translated by Wajih Asaad, Ministry of Culture Publications, Syria, Damascus, (n.p.), 2001.

36. Dictionary of Social Science Terms, Ahmad Zaki Badawi, Lebanon Library, Beirut (n.p.), (n.d.).

37. Encyclopedia of Sociology: Gordon Marshall: Translated by Muhammad al-Jawhari et al., reviewed and presented by Muhammad al-Jawhari, Supreme Council of Culture, National Center for Translation, Cairo, Egypt, (1st edition), 2000.

38. Narcissism in the Literature of Nizar Qabbani: Dr. Christo Najm, Dar Al-Ra'id Al-Arabi, Beirut, Lebanon, (1st edition), 1983.

39. The Paper: By Abu Abdullah Muhammad bin Dawood bin Al-Jarrah, edited by Dr. Abdul Wahab Azzam and Abdul Sattar Ahmad Faraj, Dar Al-Ma'arif, Egypt, (3rd edition), 1986.

University theses and dissertations:

1-Poetic Discourse in Political Parties and Movements from 41 AH to 232 AH: A Study in Cultural Patterns: Bahaa Sarhan Younis, doctoral thesis, University of Iraq, Faculty of Arts, 2025.

Periodicals:

1-Existential Philosophy in Free Verse Poetry: Dr. Hazim Suleiman Nasser, Al-Adab Magazine, Issue (47), 1999.