



JOURNAL OF THE ARAB AMERICAN UNIVERSITY مجلة الجامعة العربية الأمريكية للبحوث

أزمة الهيمنة الذكورية عند شعراء الغزل العذري، بين الغرائزية والعقلانية: قراءة نفسية

ليث النص¹، عبد الخالق عيسى²

¹ قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية
² قسم اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية والتربوية، جامعة النجاح الوطنية
الباحث المراسل: laithnees@gmail.com

Received: 15/4/2024. Revised: 16/5/2024. Accepted: 30/12/2024. Published: 30/06/2026
DIO: 10.35517/AAUP-2026.V12.2.1

الملخص

يحاول هذا البحث عرض مفهوم الهيمنة الذكورية، ودراسته من حيث كونه مرتكزاً رئيساً من مرتكزات الهوية النفسية، كاشفاً عن أهم الدواعي التي أدت إلى تجلّي هذا المفهوم وصقله في العقلية البشرية الجمعية، مستعيناً بمخرجات نظرية التحليل النفسي وإفرازاتها؛ بقصد اتخاذ شعراء الغزل العذري نموذجاً لإجراء هذه الدراسة، استناداً إلى ما شهدته طبيعة علاقاتهم العاطفية من خصوصية فريدة، في ضوء ما تحكّم بمصيرهم من خضوع لمبدأي اللذة والواقع، وما عاشوه من وطأة الكبت ومحاولات التفرّغ. وقد توصل البحث إلى عددٍ من النتائج أهمّها: أنّ العذريين عاشوا تعارضاً مفرطاً بين مبدأي اللذة والواقع؛ انسجاماً مع ما طبع حياتهم من تأرجح بين الغرائزية والعقلانية، وأنّ الكبت يمثل جوهر حياة العذريين؛ نظراً لخضوعهم للذة التي لم يكن يوسعهم إشباعها في واقعهم، ما أدّى بهم إلى اللجوء إلى حيل دفاعية كثيرة لتفريغ جزء من مكبوتهم.

الكلمات المفتاحية: الهيمنة الذكورية، الشعراء العذريون، مبدأ اللذة، الكبت.

1. المقدمة

مشكلة البحث: يعالج البحث الهيمنة الذكورية بوصفها مكوّناً رئيساً من مكوّنات الهوية النفسية، ويحاول رصد هذا المكوّن عند شعراء الغزل العذري في إطار علاقاتهم العاطفية التي شهدت اضطراباً ملموساً في كثيرٍ من تجلياتها، ويسعى إلى رصد ملامح هذه الهيمنة ومدى تأرجحها بين الاضطراب والأتزان في ضوء ما تقدّمه النظرية النفسية من أدوات تحليلية معينة على ذلك، فجري رصد ذكورتهم الراضية تحت وطأة مبدأي اللذة والواقع، وما عصفت بهذه الذكورة من شدة الكبت، كما جرى تتبع أهم ما حاولوا اللجوء إليه من حيل دفاعية؛ لتفريغ جزء من ذلك المكبوت.

أهمية البحث: يعدّ هذا البحث نموذجاً تطبيقياً للقراءة المرتكزة على جوهر نظرية التحليل النفسي، وما أفرزته من مخرجات جرت الاستفادة منها في دراسة ذكورة العذريين في علاقاتهم العاطفية مع محبوباتهم، استناداً إلى ما ترسّخ بشعرهم من إشارات تحيل إلى بعض النوازع النفسية التي تبدي الهيمنة الذكورية لأصحابها بصورة مضطربة.

فرضية البحث: يفترض البحث عدداً من الفرضيات، ويحاول الدفاع عنها، ومنها:

- العلاقة بين الذكورة والأنوثة علاقة تكاملية، لا فضل لأيٍّ منهما، لكنّ الذكورة أفلحت في أن تحقق لنفسها هيمنةً وتفوّقاً في الذهنية البشرية الجمعية.
- يعدّ الخضوع نقيضاً للهيمنة، فمن يخضع لأمرٍ ما، يقع تحت هيمنته.
- كلّما زاد تعرّض الحصول على اللذة، وتفاقم الألم في سبيل إشباعها، زاد التعلّق بها والخضوع لها.
- الكبت الذي عاشه العذريون كان سبباً مباشراً في إعاقة اكتمال معاني ذكورتهم، لا سيّما أنّه حملهم أثقالاً قد لا يقوون على حملها.
- لا بدّ لأيّ نفسٍ من اللجوء إلى حيلٍ دفاعية؛ لتفريغ مكبوتها، ولم تكن النفس العذرية بمنأى عن ذلك؛ سعياً منها إلى إدراك بعض ممّا أعاق الواقع إدراكه.

هدف البحث: يهدف البحث إلى تقديم قراءة واعية لذكورة الشعراء العذريين؛ لمحاولة الكشف عن هيمنتها، ويستعين بأسس نظرية التحليل النفسي لتحقيق هذه الغاية، ويسعى إلى إزالة الستار عن أهم ما قد يعتري الذكورة من نوازع قد تؤدي إلى إعاقة اكتمالها، أو إصابة مكوناتها بنقص ما، استناداً إلى أهم الآثار المترتبة عن فشل العلاقة العاطفية لشعراء الغزل العذري. **هيكلية البحث:** يقف البحث على ركيزتين أساسيتين، الأولى نظرية تحتوي فرساً تأسيسياً يمهد البساط بعرض مفهوم الهيمنة الذكورية وأهم العوامل التي أسهمت في تجليه وصقله، والثانية إجرائية، يجري فيها رصد الهيمنة الذكورية في شعر الغزل العذري، في ضوء إطارين اثنين؛ ذكورة العذريين بين مبدأي اللذة والواقع، وذكورتهم تحت وطأة الكبت والتفريغ.

2. منهجية البحث

يقوم البحث على المنهج الوصفي التحليلي، ويحاول الارتكاز على أهم إفرازات نظرية التحليل النفسي، كمبدأ اللذة، ومبدأ الواقع، والكبت، والتفريغ، والحبل الدفاعية، عبر وصف أهم الظواهر التي طبعت الغزل العذري، ثم تحليل نماذج مختارة منه؛ لاستشفاف بعض النوازع النفسية والهواجس الذاتية التي تموج فيها.

3. مهاده نظري

3.1 هيمنة الذكورة وانتصارها

إن بسط فضائل الرجال والنساء ومدّ حبال المفاضلة بينهما، لا يبدو أمراً ذا جدوى منطقية، فالذكورة والأنوثة لا تنفكان عن كونهما كفتي ميزان الحياة، ولا يشترط رجحان إحدهما، فلا غنى لأيٍ منهما عن الأخرى، والعلاقة بينهما تكاملية محضة، ولا وجود لأي ركيزة عقلانية يستند إليها تفضيل أحد الجنسين، وإعطائه مرتقى يرتقي به دون نظيره، لكن رغم ذلك كله، يستشف تفوقٌ ضمني للذكورة كامنٌ في بواطن العقلية الجمعية للشعوب؛ لأن الذكورة تتصدر واجهة الحياة العامة، ما يعطيها انتصاراً ضمناً وهيمنةً كامنةً، يطفو تجليهما على سطح الواقع كلما دعت الحاجة، من غير أن يكون ذاك الإحساس الكامن مشفوعاً بتسويغ حقيقي لذلك الانتصار، أو لتلك الهيمنة.

إن هذا الإحساس الكامن بتفوق الذكورة وفضل الرجال، ذو أصولٍ راسخة في الثقافة البشرية عموماً والعربية خصوصاً، ويلمح من كلام الجاحظ الذي أقر بحق النساء ولم ينكر فضلهن شيء من هذا، ولم يجنبه إقراره بفضلهن الاعتقاد بفضل الرجال، من غير أن يكون هذا الاعتقاد مسوّغاً، فهو يقول: "ونحن وإن رأينا أن فضل الرجل على المرأة، في جملة القول في الرجال والنساء، أكثر وأظهر، فليس ينبغي لنا أن نقصر في حقوق المرأة. وليس ينبغي لمن عظم حقوق الآباء أن يصغر حقوق الأمهات، وكذلك الإخوة والأخوات، والبنون والبنات. وأنا وإن كنت أرى أن حق هذا أعظم فإن هذه أرحم." (الجاحظ، 1964، 157).

فإقراره بحق المرأة وفضلها، لم يكن كافياً لمنع اعتقاده بكثرة فضل الرجال وظهوره عليهم بصريح تعبيره، بغير أن يكون هذا الحكم مشفوعاً بتسويغ يفسره، أو بتأويل يوجهه.

وقد علّق بيير بورديو Pierre Bourdieu على مثل هذه الظاهرة المتفشية في العالم، بإشارته إلى أن النظام الذكوري قد بلغ مبلغاً من القوة لا يرى فيه داعياً إلى تسويغ رؤيته، وإن المركزية الذكورية تفرض وجودها بوصفها نظاماً محايداً، غنياً عن أيّ مسلك يسلكه ابتغاء تشريعه (بورديو، 2009)، وهذا الأمر من شأنه أن يخلق أصولاً لثقافة ذكورية مهيمنة في ما قبل الشعور الجماعي؛ أي إن وجوده قد لا يبدو طاعياً وسانداً في معتركات الحياة العامة ذات الشعلة الخافتة، لكن ما أن يزداد اتقادها، ويحمى وطيسها، حتى تستدعي من مكنها، وتصير مكوناً رئيساً من الشعور الجمعي المشترك. لكن هذه الثقافة الذكورية المهيمنة وسيطرتها التي جعلتها تبدو منتصرة في كثير من تجلياتها، قد تأسست على مجموعة من الأصول التي أسهمت في ترسيخها جذوراً ثابتة في العقلية البشرية، منها ما هو ثقافي واجتماعي، ومنها ما هو نفسي في المقام الأول، وجميعها تشترك في أنها ذات صلة وثيقة بطبيعة العلاقة المتبادلة بين كلا الجنسين، وهذه محاولة لرصد أهم هذه الأصول:

1. النظام الأبوي: إن نسيج العلاقات الإنسانية التي تحوك غزله خيوط متباينة من الأفكار والمصالح المتبادلة، في مضامير سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية شتى، قد نما وترعرع منذ مرحلة متقدمة من التاريخ في نظام تخضع فيه مصالح النساء لمصالح الرجال، وهذا ما يسمّى النظام الأبوي (جامبل، 2002)، فتكون فيه القوة معياراً حاسماً في توجيه هذه العلاقات توجيهاً يحقق للمصالح الذكورية أقصى قدرٍ مستطاع من الفائدة والمنفعة، مستنداً إلى الفوارق العضوية (البيولوجية) بين الجنسين.

وأشارت جيردا ليرنر Gerda Lerner إلى أن النظام الأبوي خلق تاريخي أسهم في تكوينه الرجال والنساء معاً في سيروية مستمرة ومتراكمة من التفاعلات بينهما، على مدار قرونٍ عديدة من التاريخ، وكانت الدولة الأبوية الشكل الأول لتكوين هذا النظام، والأسرة الأبوية بوصفها دولة مصغرة كانت الوحدة الأساسية له (ليرنر، د. ت).

وقد عدت منظرات الحركة النسوية النظرية (البطريكية) أساساً لمنطلقهن في مقاومة الهيمنة الذكورية، والنظرية (البطريكية) تعني النظرية الأبوية، فكلمة (بطريكية) تعني أب (ساي جيرمان، د. ت)، فترى هذه النظرية أن الرجال هم مصدر اضطهاد (الحيدري، 2003) النساء الأول، وهذا الاضطهاد أرحى الزمام للسيطرة الذكورية في مختلف مجالات الحياة

عموماً، وفي المجالين الأسري والاقتصادي خصوصاً، فالمرأة رهينة تحكّم الرجال في السلوك الجنسي داخل الأسرة من جانب، ورهينة تحكّمهم بالموارد الاقتصادية من جانب آخر، كأنّ هناك تحالفاً قد جرى بين الرجال ورأس المال لإبقاء المرأة العاملة خاضعة غير مستقلة (ساي جيرمان، د.ت)، لتكون المحصلة النهائية لهذه النظرية في ضوء ما تراه، أنّ المرأة ستبقى محرومة من حريتها في الإنجاب ومن الموارد الاقتصادية، ما دامت أزمة السيطرة مرتبطة بأيدي الرجال.

إنّ إجمال القول فيما تقدّم يُلخّص في أنّ حجر الأساس في النظام الأبوي استبعاد المرأة وخلق مجتمع تغيب فيه المساواة بين الذكورة والأنوثة غياباً يتمّاهي مع نزوع الذكورة إلى السلطة المطلقة والسيطرة التامة (شراي، 1992)، وكان هذا النظام الذي أفلح في أن يظلّ محافظاً على قوامه زمناً طويلاً مركزاً حقيقياً لهيمنة الذكورة وانتصارها في الذهنية البشرية الجمعية، الأمر الذي من شأنه أن يفتح الباب على مصراعيه لرائدات الحركة النسوية لمهاجمة الذكورة بمفهومها الكليّ مهاجمة مباشرة، بالرغم من أنّ النظام الأبوي لا يمثل إلّا وجهاً واحداً من الذكورة، وهو وجهها الصّبياني، وليس وجهها الناضج؛ فهو نظام قائم على هوس السيطرة والتسلّط، بصرف النظر عن الجهة المسيطر عليها، فهو نظام يسيطر فيه القوي على الضعيف، وهذا الضعيف قد يكون امرأة وقد يكون رجلاً، فليس الجنس معياراً حقيقياً لتحديد الطرف الذي تفرض عليه السيطرة من قبل هذا النظام، فهو نظام يشكّل عدواناً على الذكورة الناضجة والأنوثة الناضجة معاً (مور وجيليت، 2020، 17)، ودليل هذا أنّ "الرجل السلطوي لا يسعى ولا يرحب بالتطور الكامل لروح الذكورة الناضجة في أولاده أو رعاياه، كما لا يرحب بالنضوج الأنثوي الكامل لبناته وموظفيه من النساء" (مور وجيليت، 2020، 18).

2. نوازع نفسية: إنّ ثمّ نوازع نفسية أشار إليها رواد التحليل النفسي، من شأنها أن ترافق الأطفال منذ مراحل حياتهم الأولى، تسهم ملياً في خلق نزعة التفاضل بين الطفل الذكر والطفلة الأنثى، وهذا التفاضل يفضي في نهاية المطاف إلى خلق حالة يشعر فيها الذكور بنوع من التفوق الضمني، وتشعر فيها الإناث بنوع من الدونية أو النقص، وهذا التمايز بينهما ينبعث من الطبيعة العضوية (البيولوجية) المختلفة بين كلا الجنسين في بادئ الأمر، قبل أن يحفر عميقاً في لا وعيهم مشكلاً رصيداً أولياً من الفوارق، تبنى عليها جوانب أخرى من العلاقة المتبادلة فيما بينهما لاحقاً.

إنّ أهمّ هذه النوازع النفسية التي تبعث الإحساس بالتمايز بين الذكور والإناث، ما أطلق عليه سيغموند فرويد Sigmund Freud عقدة (حسد القضيب) عند الإناث، فترى نظرية التحليل النفسي أنّ الأطفال ساعة تتشكّل وعيهم لا يكونون مدرّكين طبيعة التفاوت بين الجنسين في أعضائهم التناسلية، وأنهم يفترضون وجود جهاز تناسلي واحد عند الناس جميعاً (فرويد، 1983)، وبعد إدراك الإناث لطبيعة الفروق العضوية (البيولوجية) بينهم وبين الذكور، يشعرون بأنّهم افتقدن عضواً لم يفقروا إليه الذكور، فيتشكّل عندهنّ الحسد الذي يفضي بهنّ إلى الاعتقاد أنّ الذكور قد تميّزوا بامتلاكهم شيئاً حرمن منه (فرويد، 1999)، الأمر الذي من شأنه أن يشعرهنّ بالنقص عن أقرانهنّ، فيتولّد من هذا الشعور أول بواعت الدونية لدى الأنثى، إذا ما قورنت بالذكور، وهذا سبب ترك أثرًا حتمياً في غيره من أنماط طبيعة التفاعل بينهما بشكل غير واع.

وما يزيد من دونية الشعور عند الأنثى بعد إدراكها هذا الأمر، أنّها قد تنمو وينمو في ذهنها اعتقادٌ خفيّ أنّها ستنشأ وهي فاقدة شيئاً ثميناً، لم تقترب أيّ ذنب يكلفها فقده، أو اعتقادها أنّها ستتمو بجسدٍ مشوّه ناقص شيئاً ما (وارد وزاريت، 2005)، هذه الأفكار إذا لم تحسن الطفلة السيطرة عليها والتحكّم بها، فإنّها ستكون طوال حياتها عرضة للتأثر بما تخلفه في النفس من مشاعر النقص والدونية.

وإذا أدرك الأطفال الذكور ذلك الفارق العضوي (البيولوجي) بينهم وبين الإناث سيتشكّل في لا وعيهم الاعتقاد نفسه، لكن بشكل منعكس؛ فهم سيُشعرون أنّهم تفوّقوا على الإناث بامتلاكهم شيئاً زائداً عنهنّ، هذه الزيادة العضوية كفيلة بأن تكون حجر أساس في زيادات أخرى قد يعتقدون بها، تشعرهم بشيء من التفوّق على الإناث في مضامير أخرى مستقبلاً، وهذا أساس النظرية الجنسية عند الأطفال، الذي نادى به رواد التحليل النفسي، الذي يتمثّل في أنّ الأطفال يشعرون نتيجة لذلك كلّهم أنّ الفتيات ما هنّ إلّا صبيانٌ مخصّيون (فرويد، 2012، 359)، وهذا أصل ثابت من أصول الهيمنة الذكورية وانتصارها في الثقافة العامة، ومركزاً رئيس في دونية المرأة وجعلها في مكانة ناقصة عن الرجل.

إنّ إدراك الذكور لطبيعة الفروق العضوية (البيولوجية) بينهم وبين الإناث يترك أثراً آخر في نفوسهم، مفاده أنّهم يظنون أنّ الإناث كنّ مثلهم تماماً في بنائهم (البيولوجي)، لكن لسبب ما تعرضن لحادثٍ أفقدهنّ هذا العضو، أي أصابهنّ بالخصاء، وهذا ما يشكّل عقدة عندهم، وهي عقدة (الخصاء) (حبّ الله، 2004)، التي تقابل عقدة (حسد القضيب) عند الإناث، فيتشكّل بمقتضاها هاجسٌ لديهم باحتمالية إخصائهم، كما جرى مع الجنس الآخر، فيسبّب ذلك لهم قلقاً دائماً، قد يكون مصحوباً بخيالات ومخاوف قد يؤدي تفاقمها بشكلٍ مبالغٍ إلى إحداث حالة مرضية عندهم (عواد، 2011)، وسرعان ما يتحوّل قلق الخصاء ويتجرّد من ثوبه لاكتساء ثوب رمزيّ جديد، فيرمز إلى كلّ قلقٍ يهدّد فقدان متعة معيّنة، وينذر بفشل قريب، كما هو شأنه أول تشكّله، فيهدّد الطفل بفقدان الملمح العضوي الذي يميّزه من الإناث، والفشل الذي قد ينذر به هو العجز الجنسي.

واستناداً إلى ما جرى إيضاحه، يلحّ جلياً أنّ نظرية التحليل النفسي أشارت إلى مجموعة من النوازع النفسية التي تسهم في بناء الهيمنة الذكورية وانتصارها على الأنوثة، بتقديمها مجموعة من المعطيات التي تقضي إلى دونية المرأة وشعورها بالنقص عن الجنس الآخر، هذه المعطيات كلّها لا تعدو كونها محاولات تفسيرية لظاهرة تشكّل مساحة واسعة من المنظومة الفكرية والثقافية في العالم، وهي ظاهرة الهيمنة الذكورية، هذا إلى جانب النظام الأبوي، الذي رسّخ هذه الفكرة وأعطاهها شكلاً ثابتاً في الذهنية المشتركة.

وأما خلاصة القول، فيمكن إجمالها بالإشارة إلى أنّ الذكورة جزءٌ من كلفة الهوية الفردية، وعنصرٌ من مركّباتها، فهي تحقّق درجة من الوعي بالذات وعياً كاملاً، علاوة على كونها تقابل الأنوثة في علاقة تكاملية تضمّهما في إطار واحد، لا يسع

أحدهما فيه الاستغناء عن الآخر، ولا فضل لأيٍّ منهما على نظيره من الناحية المنطقية، لكنّ الذكورة أفلحت في أن تشكل حالة من الهيمنة والانتصار بفضل عوامل معينة، منها ما هو ثقافي واجتماعي، ومنها ما هو نفسي في المقام الأول. وتأسيساً على ما جرى طرحه من مؤشرات أشارت إلى أن الهيمنة الذكورية شغلت مساحة واسعة من حيز الذهنية البشرية الجمعية، ما أدى بها إلى أن تسهم في خلق اعتقاد سائد عند الناس بتفوقها وانتصارها، فقد صارت هذه الهيمنة واقعاً مفروضاً ينبغي التعامل معه؛ لكونها أخذت تسهم في رسم ملامح طبيعة العلاقة المتبادلة بين الجنسين، وصار تفسيها مكوناً من مكونات الهوية النفسية للمرأة، وجزءاً من مركبها العام، وفي هذا البحث سيجري رصد هذا المكون من مكونات الهوية النفسية الجمعية لشعراء الغزل العذري، ودراسته في ضوء خضوعها لمبدئي اللذة والواقع، وتأرجحها بين الكبت والتفريغ.

4. المبحث الأول: ذكورة العذريين تحت وطأة مبدأي اللذة والواقع

إنّ النفس البشرية لا تنفك عن كونها أرضاً خصبة لزراعة بذور الصراع الأبدي بين الحكمة العقلانية وما يمثلها من انزاع منطقي، ونظرة واقعية، وبين النزعة الشهوانية وما يمثلها من فوضى عاطفية تتملكها رغبة جامحة في الانفلات من قيود الواقع المنطقي وحدود العقلانية المترنة، وإرخاء حبل اللذة وقضائها على غاربه؛ لذا كان التحليل النفسي معنياً برصد هذا الصراع وما يدور في فلكه من تداعيات ونوازع تسهم ملياً في رسم ملامح الشخصية، وتكوين هويتها النفسية. وكان منوطاً بهذا تقسيمها الجهاز النفسي عند الفرد إلى (الأنا) الذي يعبر عن شعور المرء، ويمثل الجزء العقلاني منه الذي ينظر إلى الحياة نظرة واقعية منطقية مترنة رزينة، و(الهو) الذي يعبر عن لاشعور المرء، وينظر إلى الحياة نظرة شهوانية غرائزية شبقية، و(الأنا العليا) التي تتجسد على هيئة الضمير الأخلاقي، الذي يضبط الجانب الشهواني، ويفصل في صراعه مع الجانب العقلاني. (فرويد، 1982).

إنّ هذه الرؤيا التفصيلية لمكونات الجهاز النفسي، قدحت شرارة ما يعرف بمبدأي اللذة والواقع، فيعدّ الأول مسرحاً للعمليات غير الشعورية، والرغبات المكبوتة، والغرائز الشهوانية، التي تسعى إلى الطفو على السطح، وتحقيق أكبر قدر مستطاع من اللذة وتجنيب الألم، بغير مراعاة لمقتضيات الواقع، وهيمنتها على المرء في لا وعيه، وأحلامه الليلية دليل على غلبة هذا المبدأ (فرويد، 1938)، وأما الآخر فيعدّ ناتجاً عن الأول لتعديله وضبطه وإيصاله إلى حالة متماسية مع مقتضيات الواقع؛ فيسعى هو الآخر إلى تحقيق اللذة لكن بما يتوافق مع الحدود المنطقية والقيود الواقعية (فرويد، 1938)، والنفس البشرية في صراع دائم بين غلبة هذا المبدأ وغلبة ذاك.

لو نظر إلى شعور شعراء الغزل العذري من هذا المنظار، لوجد أنه لم يكن يبرح حدود هذه الدائرة الضيقة من الصراع بين مبدأي اللذة والواقع، فلعلهم وجدوا في حبهم لذّة وسعادة، جعلت مشاعرهم منصبة في اتجاهه، وغرائزهم مولية شطره، فلا يكون إشباع حاجاتهم وإرضاء نزعاتهم إلا إذا دام حبهم، ودام ما يلقونه من ألمه، وما يتجرّعون من مرارته، إلى الحد الذي قد يجعل أحدهم يتمنى أن يلقى صاباة حبّ المحبين كلهم وحده، مصداقاً لقول قيس بن الملوّح (قيس بن الملوّح، د. ت، 92):

تشكّي المحبّون الصّاباة، ليتني
وكانت لنفسي لذّة الحبّ كلّها
تحمّل أثقال الصّبابة، وتجرّع آلامها، صار كأنّه لذّة نشتهى عنده، وهذه اللذة لم يعرف أحدٌ من المحبين وقعها كما عهده قيسٌ وأدركه، إلى الحدّ الذي جعله يتمنى أن يلقى صاباة العشق وحده من جميع العشاق، وهذا يوحي بأنّه كان يجد في ألم حبه لذّة جعلته مشتهى له في كلّ وقت.

وهذه اللذة التي تسعى إلى أن تشبع بأية وسيلة، قد تخلق في نفس صاحبها ميلاً إلى تجاهل الواقع وحدوده، وتغاضٍ عن كلّ ما يمكن إعاقة تحقيقها، فتصرفه عن كلّ ما حوله، وتبقيه منغمساً وغارقاً في سبل إشباعها وإرضائها (بونغ، 1994)، كما هو الميل عند العذريين، الذي بدا بصورة قد تجعلهم يقصرون لذتهم على حبهم وحده فقط، كأنّها منعدمة في أي شيء سواه، لا تكون إلا به فحسب، وإن كلّهم ذلك معارضة الواقع، يقول قيس بن ذريح (قيس بن ذريح، 2004، 77):

وددت من الشّوق الذي بي أنني
فما في نعيم بعد فقدك لذّة
أعار جناحي طائر فاطير
ولا في سرورٍ لست فيه سرور
فاللذة عنده محصورة في حبّ لبني فقط، ولا تتأتّى له في أي نعيم بعدها، إلى المدى الذي جعل خياله ينسج أمنية مخالفة للواقع، فتمنّى أن يعار جناحي طائر ليطير بهما إليها، ويتجاوز كلّ ما يفرضه واقعه عليه من مصاعب تحول بينه وبينها، ومن عوائق تقيد إشباع لذته بوصالها، ما يشكّل تجسيدا حقيقيا لذلك الصراع الدائم بين ما يشتهيه المرء وما هو مفروض عليه ممّا يمنع تحقيق رغباته، أي تجسيدا للتعارض بين مبدأي اللذة والواقع.

وهذا بطبيعة الحال لا ينفك عن كونه تجلياً لما أسماه صادق جلال العظم طاقةً ناريةً، يسهم تأججها في إبقاء النفس العذرية متشوّقة إلى حبيبها، وتسعى إلى أن تديم البعد بينهما؛ كي يبقى وهجها متأججاً، فهو يبرد ويخمد إذا جرى اتصال الحبال بينهما (العظم، د.ت)، وهذا الوهج المتأجج يجعل النفس أسيرة إلى لذتها، وخاضعة لإثارتها، غير أنّ اللذة التي يسعى المرء إلى تحقيقها، لا يكتمل إشباعها إلا إذا كانت مؤقتة، فطاقة الإنسان أقل من احتمالها بشكل دائم، ورغبته تتجلى في أن يحيا السعادة على فترات متقطعة ومتباعدة (فرويد، 1992)؛ ليزداد شوقه إليها ورغبته بها قبل قضائها في كلّ مرة، وهذا ما يفسر رغبة الشعراء العذريين بالترّس الياسر من وصل محبوباتهم، واقتناعهم بقليل بذلهم، ورضاهم بعبائهنّ الشحيح، فالبذل

القليل أشهى وألذ من العطاء الغزير؛ لأنّ اللذة في الوصال الدائم تتحقّق ساعة نيله فحسب، أمّا إذا كان المحبوب يصافي تارةً ويجافي أخرى، فاللذة تتجدّد باستمرارٍ مع كلّ وصلٍ بعد هجر، وكلّ نوالٍ بعد حرمان.

وما زاد من حتميّة هذا الأمر عند العذريّين، غلبة مبدأ الواقع عليهم في هذا الشأن؛ فالقيود التي فرضت لتحول دون تمام اللقاء مع من يحوّنهنّ كثيرة، والقدرة على اجتيازها ضئيلة، فلم يكن يتأتّى لهم الوصال إلّا لماماً، في لقاءاتٍ قصيرة، تجري خفيةً عن أعين الرّقباء؛ لذلك لم يكن قياساً إلى هذا كلّه نزوع رغبة العذريّين إلى الرضا بالترزير اليسير من الوصال مستغرباً، وهذا ما يرى جلياً عند جميل بن معمر ساعة قوله (جميل بن معمر، 1966، 115):

وإني لأرضى من بثينة بالذي
بلا وبالأأسططيع وبالمني
وبالنظرة العجلى وبالحول تنقضي
فهذا الذي لا يثير غضب الوشاة، والذي فيه ماطلة وعد الأمل حدّ السأم، والذي قد ينقضي حولّ كامل دون تمامه، يرضى به جميلٌ رغم قلته، لما يحقّقه له من لذة، جعلته يبذل هذا كلّه في سبيل إشباعها، بل هو يرضى بما يقلّ عن القليل، مصداقاً لقوله (جميل بن معمر، 1966، 113):

أيا ريح الشمال أما تريني
هبي لي نسمةً من ريح بثن
وقولي يا بثينة حسب نفسي
بل إنّ رضا العذريّين بهذا القليل، دفعهم إلى أن يحاججوا به من يلومونهم عليه، فهو شفاءٌ للجوى، تدرك به الغاية ويقضى به الأرب، فيقول قيس بن الملوّح (قيس بن الملوّح، د. ت، 174):

وقد زعموا ألا يحبّ بخيلٌ
ليشفي الجوى بالنّيل وهو قليلٌ
إليك كما بالحائمات غليلٌ
أحبّاً على حبٍّ وأنت بخيلةٌ
بلى والذي حجّ الملبّون بيته
وإنّ بنا لو تعلمين لغلةٌ

فبخل المحبوبة لم يزدّها في نفس العذريّ إلّا كلّفاً وشغفاً؛ لأنّ اللذة التي تجنى من الوصال الضّنين تترك في نفس صاحبتها تعلقاً بها، فيصعب عليه الانفكاك منها، ويظلّ أسيرها؛ فإثارة اللذة لدى الآخر تعني السّيطرة عليه (دي بوفوار، 2015)، فالعذريّون كانوا خاضعين لنوع خاصّ من سيطرة اللذة عليهم، وهذه السّيطرة أفضت بهم إلى الخضوع لمثيري تلك اللذة؛ لذا لم يكن ردّ جميل علي من لمنه من العاذلات بعد إعراضه عنهنّ وهنّ الباذلات، لإرضاء بثينة وهي البخيلة، إلّا مكابرةً وعناداً، وتسفيهاً من حظّ الأخريات في سبيل إعلاء شأن محبوبته، إذ يقول (جميل بن معمر، 1966، 107):

وبقلن إنّك قد رضيت بباطلٍ
ولباطلٍ ممّن أحبّ حديثه
فخضوعه للذة حبّ بثينة، الذي قد يتجسّد على هيئة لقاءٍ قصير بعد صرم دهرٍ طويل، وإخلافٍ للوعد، وإرخاء زمامه لها، أعمى عيونه عن القريب المباح، وغرّره بالبعيد غير المتاح؛ لأنّ اللذة بعد حرمانٍ أشهى، والنشوة بعد كبتٍ أزهى، فكان نتيجة ذلك عده باطل المحبوب أشهى من بذل البغيض.

وهذه اللذة لا بدّ أن ترغم الخاضع لها على احتمال آلام ومشاقّ في سبيل إشباعها، والخاضع يلقى تلك الآلام براحبةٍ وتمتّع واستئناس، إذ القدرة الذهنيّة على التركيز تتخفّض بوضوح وجلاءٍ عنده على مختلف المعيقات في أثناء خوض الطريق إلى إشباعها (كرينبلاخ، 2015)، ما يؤدي إلى خلق قدرةٍ موازيةٍ عاليةٍ على احتمال تلك المشاقّ، واجتياز المعيقات، وهذا الذي يرى جلياً عند جميل، إذ أردف قوله السّابق بإشارته إلى حبّ تثاقّل المحبوبة رغم شدّته على نفس العاشق، وإلى احتماله إطاعتها العواذل رغم عصيانه هو لهنّ، إذ يقول (جميل بن معمر، 1966، 108):

وتثاقلت لَمّا رأت كلفي بها
وأطعت فيّ عواذلاً فهجرتني
حاولنني لأبّت حبل وصالكم
فرددتهنّ وقد سعين بهجركم
يععضضن من غيظٍ عليّ أناملاً
ويقلن إنّك يا بثين بخيلةٌ
أحبب إليّ بذاك من متثاقل
وعصيت فيك وقد جهدن عواذلي
مئّي ولست وإن جهدن بفاعلي
لَمّا سعين له بأفوق ناصلي
ووددت لو يععضضن صمّ جنادلي
نفسني فداؤك من ضنينٍ باخل

فجميل لم يحسن إبداء أيّ ردّ فعلٍ إزاء بخلها بالوصال، سوى أن يفديها بنفسه، فهو يخشى أن يحرم اللذة التي بات أسيراً في وثاقها خاضعاً لها إن هجرها أو صدّ عنها؛ لذلك يرى مسرفاً في الإبانة عن التّضحية التي بذلها في سبيل حبّ لها، رغم كونه غير موعودٍ بشيءٍ منها يكافئ ذلك الحبّ كلّ، وهذه التّضحية تمثّلت بعصيان العواذل، التي طوى عنهنّ كشحاً، وضرب عنهنّ صفحاً، ولم يعرهنّ أدنى اهتمامٍ، لعلّه بذلك يستجدي محبوبته حتّى تجرد عليه بما يرجوه منها، وهذا الخضوع لمن يثير اللذة الذي انبعث من الخضوع للذة نفسها، من شأنه أن يسهم ملياً في خلق نوعٍ من اضطراب الهيمنة الذكوريّة عند العذريّين، فالهيمنة واقعةٌ عليهم، ومن يُهيمن عليه يصعب أن يكون مهيماً.

لكنّ الفشل الذي كان مصيراً آلت إليه حياة العذريّين العاطفيّة، يبقى الرّكيزة الأولى لبنيان ذلك الخضوع للذة، الذي أفضى إلى إحداث تغيرٍ ما في موازين هيمنتهم الذكوريّة؛ لأنّ سبل إشباع اللذة لم تكن معبّدة، وكلّما صعب الحصول عليها؛

زاد الرّضوخ إليها، وهذا منسجم مع ما قاله فرويد Freud: "إنّ اللذة تلازم نقصانها" (فرويد، د. ت، 24)، أي إنّ الشعور بها يتفاقم ويتضخم كلما قل إدراكه، وهذا كان واقع العذريين، عزّ عليهم الشعور بها، وزاد احتياجهم إليها، فكان خضوعهم لها أكبر.

بيد أنّ بعض المحاولات الجادة التي يسعى من ورائها الإنسان إلى الظفر باللذة، قد تسبّب لصاحبها نوعاً من الألم جرّاء تلك المحاولات، قد يؤدي تكرارها باستمرار إلى خلق حالة عصابية يحسّ المرء فيها اللذة بالألم نفسه (فرويد، 1989)، فالشعوران قد اقتربا ببعض في ذهنه وتداخلتا معاً، فتشكّل بينهما نوع من التمازج؛ لأنّ اللذة التي كان مسعياً إلى تحصيلها سبّبت ألماً لصاحبها في أثناء الطريق إليها، فكان نتيجة ذلك ارتباطهما معاً عند من أصيب بهذه الحالة، إلى الحدّ الذي يجعل المرء يجد اللذة بالألم نفسه، فكما أنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، كذا الألم الذي قد لا تتمّ اللذة إلّا به أحياناً، فيصير حكمه بحكمها، أي أنّه ما لا تتمّ اللذة إلّا به فهو لذة، فالألم بصير لذة قياساً إلى هذا.

ويستشفّ عند الشعراء العذريين شيء شبيه بهذا، فحبّهم الذي سبّب لهم الألام وجرّعهم الحسرات، كانوا راضين به، ولم يحاولوا التّشافي ممّا أصابهم والدّواوي ممّا دهاهم، كأنّهم متلذّذون بحرقة منتشون بألمه، وهذا ما يجعل هيمنتهم الذكورية مثاراً للشكوك، وما يؤكّد هذا، ما نقله صاحب الأغاني من سعي أبي قيس بن الملوّح الدّؤوب إلى تجريد ابنه ممّا عراه وألم به، وردّ ابنه عليه، إذ يقول: "ثمّ قال له أبوه: تعلق بأستار الكعبة واسأل الله أن يعافيك من حب ليلى، فتعلق بأستار الكعبة وقال: اللهم زدني ليلي حبا وبها كلفا ولا تنسني ذكرها أبداً." (الأصفهاني، 1415 هـ، 348/2).

فهذا الإصرار الشّديد الذي أبداه قيس على لزوم حبّه ليلي، وزيادة كلفه بها، وحرصه على دوام ذكرها، ربّما يصعب تفسيره إلّا في ضوء شعوره بلذة فريدة كلّما تأتّى له ذلك، أي إنّ حبّها الذي ألمه ببعدها عنه وتقطّع سبل الوصال بينهما، كان يشعره بلذة في صميم ذلك الألم، جعلته يقصر حياته معتكفاً في محراب حبّها، لا يقدم على شيء سواه، ويرفض أيّ مسعى يبتغي من ورائه تسليّه عنها، أو نسيانه إيّاها، ما يجعل ذكوره ذات هيمنة ناقصة.

وفي شعره ما يوافق هذا ويؤيّدّه، يقول في قطعة له أنشدها في الحجّ (قيس بن الملوّح، د. ت، 53):

ذكرتك والحجيج لهم ضجيج	بمكة والقلوب لها وجيب
فقلت ونحن في بلد حرام	به والله أخلصت القلوب
أتوب إليك يا رحمن ممّا	عملت فقد تظاهرت الذنوب
فلأما من هوى ليلي وتركبي	زيارتها فلائي لا أتوب
وكيف وعندها قلبي رهين	أتوب إليك منها أو أنيب

فيلمح جانب عيب يشدّه إلى حبّها بأواصر ووشائج متينة، تجعل الرّباط بينهما وثيقاً، بالرغم من أن الفراق الذي قضى لهذا الحبّ مصيراً ومالاً، إلّا أنّ هذا لم يكن كافياً لمنع حبّه حبّها والتعلّق به، رغم كمد الشوق ولوعة البعد، ولم يكن كافياً ليمنعه من قول (قيس بن الملوّح، د. ت، 102):

فيا حبّها زدني جوّى كلّ ليلة

وقد ذهب عبّاس العقاد مذهباً فريداً في محاولته تفسير هذه الظاهرة وتوجيهها توجيهاً منطقيّاً ساعة دراسته جميل بن معمر دراسة نفسية، والشعراء العذريون يتماهون معاً تماهياً تحسن فيه الإشارة إلى كونه يمثل جزءاً من الهوية الجمعيّة التي يشترك فيها الشعراء العذريون جميعاً، أي ما فسّر به هذا التوجّه عند جميل يمكن إسقاطه وتفسيره عند باقي الشعراء، ومفاد هذا التفسير أنّ جميلاً يستحسن الإساءة إليه، ويستملح عذابه، وهذه خليقة من خلائق الضعفاء، الذين يعجزون عن مواجهة الواقع الذي فرض عليهم (العقاد، د. ت)، ما يعني أنّه ذو شخصيّة (مازوشية)، وهذا اضطراب نفسي لا يشعر فيه المضطرب بالإثارة إلّا إذا ألم نفسه في سبيلها، وعرضها للإيذاء والتعذيب، (عوّاد، 2011)، وقد استشهد العقاد بأبيات له دليلاً على هذا التوجّه، ومنها قوله (جميل بن معمر، 1966، 24):

وأول ما قاد المودة بيننا	بوادي بغيض يا بئس سبب
وقلنا لها قولاً فجاءت بمثلها	لكلّ كلام يا بئس جواب

وقوله (جميل بن معمر، 1966، 99):

ولست على بذل الصّفاء هويتها

ولكن سببتني بالدّلال وبالبلخ

ويستخلص ممّا ورد آنفاً، أنّ التّعارض بين مبدأ اللذة الذي يسعى إلى إشباع الرّغبات والشّهوات بغير أن يلقي بالأل للحدود المنطقية، ومبدأ الواقع الذي يسعى إلى ضبط تلك الرّغبات في ضوء ما يسمح به الواقع والمنطق، يعدّ واحداً من الصّراعات النفسيّة التي لا بدّ أن يكون لها أثر في حياة النّاس عموماً، وقد عانى الشعراء العذريون من هذا التّعارض معاناةً بالغة، فاللذة التي وجدوها في حبّهم أبى واقعهم وقيوده الاجتماعيّة السّماح بقضائهم، فعاشوا أسارى في وثاق هذا الصّراع حياتهم كلّها، إلى المدى الذي أحكمت فيه اللذة سيطرتها عليهم فأخضعتهم لوطأتها، فصاروا خاضعين لهيمنتها خضوعاً تامّاً، جعلهم يجدون اللذة في ألمهم، وينتشون به، ما أدّى إلى خلق حالة من الانقياد والانصياع والرّضوخ الخاضع في شخصيّاتهم، فأحدث حالة من اضطراب قد لا يكون خفياً ببعض توجهاتهم في الهيمنة الذكورية لديهم، الأمر الذي كوّن ملمحاً عامّاً من ملامح هويّتهم النفسيّة.

5. المبحث الثاني: ذكورة العذريين بين الكبت والتفريغ

من الجدير الإشارة إليه، أن الكبت يعدّ واحداً من الحيل الدفاعية التي يلجأ إليها الجهاز النفسي لإحالة الغرائز وكلّ ما لا يستطيع إبداءه علناً؛ لأسباب اجتماعية أو أخلاقية، من الشعور إلى اللاشعور، والحيل الدفاعية هي "كل وسيلة يستخدمها المرء من أجل الحفاظ على سلامته البدنية وتأمين راحته العقلية والنفسية والجسمية، وبغية تحقيق مآربه ورغباته لئلا يتهدها الإخفاق وتبوء بالفشل، فهي سبيل الدفاع عن النفس، وهناك أمثلة عديدة على الحيل التي يلجأ إليها الشخص رغماً عنه أو دون وعي منه لحماية نفسه ضد الآثار المؤلمة التي تنجم عن وضع غير ملائم، منها الكبت والنسيان والخداع والتسويق والخيبة والتراجع والتهرب والهجوم" (عواد، 2011، 262).

وهذا تجلّ من التجلّيات التي تبدو فيها الغلبة المؤقتة لمبدأ الواقع الذي يفرض نفسه بتحجيم اللذة وكبح جماحها وكبتها، وهي مؤقتة؛ لأنّ الانفعالات المكبوتة لا تموت ولا تتلاشى كلياً، إنّما يبقى أثرها في لاشعور المرء محفوراً يلقي بظلاله عليه في بعض أفكاره وتوجّهاته وسلوكياته، الأمر الذي قد يعرّض المرء إلى نوع من التعذيب لوجدانه، يسبّب له انهياراً عصبياً إن لم يفلح في السيطرة عليه (زيغور، 1986)، وهذا كله تنمّة للصراع الناشئ بين مبدأي اللذة والواقع. لكنّ الكبت قد يتحوّل من كونه حيلة دفاعية لجئ إليها في سبيل تخلّص المرء من علّة أصابته، إلى علّة بحدّ ذاتها، يسعى إلى حيل دفاعية أخرى بغية التحرّر من قيودها، ومآل ذلك يعود إلى أنّ الكبت بطبيعته مجموعة من الخبرات المؤلمة التي يقاومها الشّعور؛ لمنع إطلاقها (فاتق، 1967م)، ما من شأن تفاقمه وتضخمه إصابة المرء بعلّة نفسية يصعب عليه أن يحيا حياةً هنيئةً في ظلّها، وانزلاقها من العقل الواعي إلى العقل الباطني يجعلها بغير مأمن من ترك الأثر على المرء في بعض توجّهاته، وهذا الأثر قد يتمثّل في بعض أنشطته كأحلامه ونشاطه الإبداعي وزلات لسانه (إبراهيم، 2005)، أو قد يفرّغ بغير ذلك من الحيل الدفاعية المعروفة.

أمّا شعراء الغزل العذري فقد عاشوا في بيئة مثّلت أرضاً خصبةً لنشوء دوافع الكبت وبواعثه، فالقيود الاجتماعية المنبعثة من التقاليد القبلية التي حالت دون تمام ظفرهم بمن يحبّونهم، أسهمت ملياً في كبح جماح هواهم، إلى جانب وجودهم في واقع معزولٍ منغلقي على ذاته، وما تولّد في نفوسهم من يأس، جعلهم يفقدون الجرأة على تغييره، وهو يأسٌ مقصودٌ من السلطة الأموية الحاكمة التي فرضت حدوداً على البيئة البدوية الحجازية؛ لتحجيم أية إمكانية لنشوء واقع سياسي في البداية (البيب، 1987)، ما أدّى إلى بقائهم في دائرة واحدة لم يبرحوها طوال حياتهم، وبقاء نوازع حبّهم مكبوتة في نفوسهم. وإنّ كتمان ذلك الحبّ وكبت لواعجه لم يكن مجرد حيلة دفاعية سلّكوها في سبيل إخفاء أمر هواهم عن الناس، فأمر حبّهم كان معروفاً وذائعاً بين معاصريهم، وإنّما وصّالهم الذي حرّموا نيله شكّل في نفوسهم نزعة تميل إلى كبت رغبتهم الجامحة في الوصال؛ فلا سبيل ينيلهم ما يرومون سوى ذلك الكتمان، لكنّ عجزهم عن احتمال وطأته جعله يكتسي ثوباً مرضياً؛ لأنّه قد يفضي بهم إلى الموت مصداقاً لقول قيس بن الملوّح (قيس بن الملوّح، د. ت، 124):

ومما شجاني أنّها يوم ودّعت
وكيف أعزّي النفس بعد فراقها
فوالله والله العزيز مكانه
خليلي مرّاً بعد موتي بتربتي
فهذا الكتمان الذي كاد يقتل قيساً لم يكن كتمان أمر حبّه من حيث كونه خبراً يخشى شيعه بين الناس، بل هو كتمان رغبته الجامحة في نيل لذة وصال محبوبته وإشباعها؛ لذلك أسمى نفسه في نهاية الأبيات قتيلاً من الهجر، وما يزيد تأكيد ذلك قول جميل بن معمر (جميل بن معمر، 1966، 42):

وإنّي لأستبكي إذا الركب غرّدوا
فهل تجزيّني أمّ عمرو بوّدها
فجزاء بئينة الذي يرجوه جميلٌ كان يتمثّل في وصالها ولقائها إيّاه، وقد أردف رجاءه هذا بإشارته إلى أنّ الذي يخفيه فوق ما يبديه، واقتران هذا التصريح برجائه جزاءها ودّه بالوصل واللقاء، دليلٌ على أنّ ما يخفيه ويكبته في مكمن نفسه رغبته الجامحة في نيل لذة لقائها.

لكنّ ما يلفت النظر في كبتهم هذه الرغبة، ما ورد في أشعارهم من إشاراتٍ تخرج هذه الرغبات المكبوتة من حيث كونها نوازع نفسيةً كامنةً في نواتهم فحسب، إلى كونها أثقالاً يحملون أعباءها، إلى الحدّ الذي يجعلهم يضطرون إلى إبداء الضغينة؛ إمعاناً منهم في إظهار خلاف ما يبطنون للناس، تماهياً مع قول كثير عزة (كثير عزة، 1993، 224):

وإنّي لما استودعتني من أمانةٍ
إذا ضاعَت الأسرار للسرّ دافنٌ
وما زلت من ليلٍ لطنّ شاربِي
وأحمل في ليلٍ لقومٍ ضغينةً
وتحمل في ليلٍ عليّ الضغائنُ

فذلك المكبوت من الرغبات والنوازع إذا تتأقّل حملة، كأنّه أمانةٌ مستودعة، واضطرّ حاملها إلى إبداء الضغينة؛ درءاً لشيء ما، أثار الشكوك حول سلامته من التآثر بالشبقية الجنسية والغرائزية، التي يصعب تجريد النفس منها في إطار العلاقة المباشرة بين الجنسين، وما قد يدعم ذلك إشارة الشاعر إلى نبت شاربِه بوصفه موعداً لبداية إخفاء ذلك المكبوت، وهي إشارة قد توحي بأحد معاني نضج الذكورة، لكنّها تبقى ذكورةً محفوفةً بالنواقص التي تهدّد هيمنتها؛ لأنّها مقرونة بالإخفاء والمداجنة.

وليس ذلك فحسب، بل قد تقتزن هذه الذكورة بأشياء أخرى تهدد اكتمال هيمنتها، كالحياء، والعودة عن الإقدام، وإرغام النفس على الرضا بما يريها، وإجابة كل داع إلى ما يدعو وإن كان فيه ما يعيب، وإبقاء صاحبها قابلاً في مهوي الاستلاب، الذي يعني الانتزاع من الذات، والميل الجاد إلى الانطواء وطمس الأنا (عبد الجبار، 2018) علاوة على إبقائه كذلك عالماً بشباك الاغتراب، أي فاقدًا للإحساس بهويته؛ جزاء انقسام الذات على نفسها، وتحولها مما ينبغي أن تكون عليه إلى ما هو كائن (حسنين، د.ت)، مصداقاً لقوله في موطن آخر (كثير عزة، 1993، 35-36):

وَأَتِي لَيْثَنَيْنِي الْحَيَاءُ فَأَنْتَنِي
وَأَتِي بِيَوْتًا حَوْلَكُمْ لَا أَحَبَّهَا
وَأَغْضِي عَلَى أَشْيَاءٍ مِنْكَ تَرْيِبُنِي
وَمَا زِلْتُ مِنْ ذِكْرِكَ حَتَّى كَأَنَّنِي
وَحَتَّى كَأَنِّي مِنْ جَوَى الْحَبِّ مِنْكُمْ
يُرَى أَنَّ كِبْتَ رَغْبَةَ إِشْبَاعٍ لَذَّةِ الْوَصَالِ عِنْدَهُ قَدْ أَحْدَثَتْ اضْطِرَابًا بَارِزًا فِي الْهَيْمَنَةِ الذَّكُورِيَّةِ الَّتِي تَسْعَى إِلَى أَنْ تَفْرُضَ نَفْسَهَا دَائِمًا، أَمَّا الْإِنْتِزَاعُ عَنِ السَّعْيِ إِلَى الْمَرَادِ - وَهُوَ قَرِيبٌ - حَيَاءٌ وَخَجَلٌ، فَهَذَا أَمْرٌ غَيْرُ مَعْهُودٍ عَنِ الذَّكُورَةِ الَّتِي تَرَى فِي انْتِصَارِهَا حَقِيقَةً ثَابِتَةً، وَهَذَا يَبْدُو انْهَزَامًا لَهَا، فَضْلًا عَنِ الرِّضَا بِالْتَّغَاضِي وَقَصْرِ النَّظَرِ عَنْ كُلِّ مَا قَدْ يَحْدُثُ الرِّيبَةُ فِي النَّفْسِ، وَيَدْعُوهَا إِلَى مَا يُضِيمُهَا، وَهَذَا كُلُّهُ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَلْقَى الضَّوْءَ عَلَى طَبِيعَةِ ذَلِكَ الْمَكْبُوتِ، وَمَدَى اسْتِحْقَاقِهِ لِكُلِّ هَذِهِ التَّضْحِيَةِ الَّتِي كَانَ مِنْ شَأْنِهَا هَذَا الْخُضُوعُ كُلُّهُ.

وحرية الإشارة إلى أن اللذة التي كان العذريون يبحثون عن إشباعها، ويكبتون رغبتهم الجامحة بذلك، لم تكن محضاً من العفة الخالصة، أي إن حبهم لم يكن مبرراً من النزعات الشبقية، والغرائزية الجنسية، مصداقاً لقول قيس بن الملوّح (قيس بن الملوّح، د.ت، 1967):

إِنَّ الشَّقَاءَ عَنَاكَ كُلَّ خَرِيدَةٍ
بِيضٌ تَشَبَّهَ بِالْحَقَاقِ ثَدْيِهَا
يَدْمِي الْحَرِيرَ جُلُودَهُنَّ وَإِنَّمَا
زَانَتْ رَوَادِفُهَا دَقَاقَ خُصُورِهَا
وقوله (قيس بن الملوّح، د.ت، 72):

ومفرشة الخدين وردًا مضرجًا
شكوت إليها طول ليلي بعبرة
فقلت لها مئني عليّ بقبلية
بليت بردفٍ لست أسطيع حمله

فقد بدا في هذه المواطن الشعرية بروز الجسد بوصفه محط أنصراف إثارة الشاعر، فلم تكن لذته مقضية إلا بما يقوي وقودها من ملامح جسدية فاتنة في محبوبته، فروادفها وثديها وخصرها وغير ذلك من الإشارات الحسية لم يُغفل عن إيرادها في شعر قيس، انطلاقاً من كونها أداة فاعلة في بث الطاقة الغرائزية في النفس العذرية، وهو ما يفضي إلى خلق حاجة ماسة إلى الكبت والتفريغ على حد سواء؛ ذلك لأنها ليست منبئة عن واقعها، الذي تأبى قيوده هذه السلوكيات، إلا أن هذا الميل الغرائزي يطرح التناقض الذي قد يكون واقعاً في تراث الغزل العذري عمومًا، ويبدو في الوقت نفسه إمكانية الاتصال الجسدي بين الشعراء ومحبوباتهم (الحارثي، 2023)، وهو أمر من شأنه أن يبقي هيمنة ذكورة العذريين محلّ الجدل الدائر. وثم شواهد أخرى لغير قيس من العذريين قد تتفق مع هذا الطرح، كقول جميل بن معمر (جميل بن معمر، 1966، 59):

فيا ليت شعري هل أبيتن ليلة
تجود علينا بالحديث وتارة
فيا ليت ربّي قد قضى ذاك مرة
وقوله في موطن آخر (جميل بن معمر، 1966، 140):

ألم تعلمي يا عذبة الرقيق أنني
وقول قيس بن ذريح (قيس بن ذريح، 2004، 114):

الله يدري وما يدري به أحد
يا أكمل الناس من قرن إلى قدم
نعم الضجيج بُعِيدَ النَّوْمِ تَجَلْبِهِ
لا بارك الله فيمن كان يحسبكم
حتى استفتقت أخيراً بعدما نكحت

هذه كلها شواهد مقتطفة من أشعار العذريين تثبت أن رغباتهم التي كانت لا تنقضي إلا بالوصال لم تكن محضاً من العفة الخالصة، بل كان يشوبها بعض الميل إلى قضاء حاجات شهوانية، تحكمها الغريزة الشبقية بوضوح، لا سيما في مراحل لاحقة من حبهم، الذي لا يختلف على كون باعته الأول باعاً روحياً، قبل أن يُصيغ بشيء من هذه الصيغة الشبقية فيما بعد، وهذا زاد من حاجتهم إلى الكبت والإضمار، وزاد من اللذة التي يشعرون بها كلما أتيج لهم قضاء شيء منها، وزاد كذلك بشكل

حتميّ انقيادهم إليها، وانصياعهم إلى تفرغها، بأية وسيلة متاحة، وفي ما هو قادم عرض لأهمّ وسيلتين من الحيل الدفاعية التي لجأ إليها العذريّون في سبيل تفرغ بعض ما كتبوه في نفوسهم:

1. الأحلام: إنّ الأحلام وسيلة مثلى وفضاء رحب لبث المرء فيه لواعج نفسه وما يموج فيها؛ ذلك لأنها تجسّد حقيقيّ لواقع الحياة اليومية للفرد، فالحالم لا بدّ أن يكون جزءاً من حلمه، والأحلام بطبيعتها استمراراً للحياة النفسية التي لا تنام عضويّاً فتستكمل نشاطها بشكل غير واع عند صاحبها (فائق، 1967)، فهي تعبير عن ذكرياته في ماضيه، والذكريات بسهل تحويلها إلى انطباعات حسية تتجسّد على هيئة صور بصرية يستحضرها الحالم في منامه (فائق، 1967)، فتكون الأحلام بذلك استمراراً لواقع الحياة النفسية، لكنّها تنتقل من وعي الفرد الذي يكون في يقظته إلى لاوعي منه يغلب في أحلامه. أمّا دوافع الإنسان الغرائزية المكبوتة في لا شعوره، فإنّ الأنا يبقى محتفظاً بقدرته على مواجهتها للحدّ من طغيانها وغلبتها، الأمر الذي يدفع تلك الغرائز إلى البحث عن مجال رحب تكون فيه بمعزل عن سلطة الأنا، وهذا المجال قد يتجسّد بالأحلام؛ لكونها تعبيراً عن لاوعي المرء (فرويد، 1989)، فيحسّن فيه الهو إطلاق الرّمام لشيء من محتوياته الغرائزية المكبوتة في اللاشعور، أو لبعض الحوافز الموجودة في ما قبل شعوره، التي تكون بحاجة إلى عنصر إضافي فقط يبيّن فيها القدرة على التحرّر من قيود مبدأ الواقع، وقد تمثّل هذا العنصر بالأحلام (فرويد، 1938)، ما يسهم في زيادة الطّاقة الإفرغية في الجهاز النفسيّ.

وإنّ ثمّ ترابطاً ملموساً بين مضمون الحلم الكامن ومضمونه الظاهر (فرويد، د.ت)، الأمر الذي من شأنه أن يخلق حالة من التّمازج بين ما يحياه المرء في يقظته من صراعات بين واقعه المفروض وما كبت من لذات في نفسه، وبين حياته التي يحيها في أحلامه، التي لا تعدو كونها امتداداً لا واعياً للحياة الأولى (فرويد، د.ت)، وهذا ما يشكّل الثّوة الأولى لا تعداد الأحلام حيلة دفاعية، يلجأ إليها؛ هرباً من واقع محبّط يتعارض مع قضاء الذات وإشباعها، ولهذا فإنّه كلّما كان مبدأ الواقع أكثر طغياناً وغلبة على المرء زادت حاجته إلى الأحلام بوصفها وسيلة يفرّغ فيها كبتّه، لعلّه يلقى فيها ما هو غير لاقية في حياته اليومية، وهذا ما بدا بوضوح عند الشعراء العذريّين الذين عاشوا حياة مليئة بالحرمان، وواقعاً محبّطاً يقيد هواهم، ويمنعهم من سبل قضاء لباّنات قلوبهم، وأوطار نفوسهم، التي أعياها المطال، وأزرى بها صرم الحبال، فما كان منها إلّا أن تنتشّد الأحلام ملاذاً، لعلّها تريهم ما لم يرهّم إياه واقعهم، مصداقاً لقول قيس بن الملوّح (قيس بن الملوّح، د.ت):

وإني لأستغشي وما بي نعسة لعلّ خيالاً منك يلقي خيالاً

فهذا تصريح مباشر منه، برغبته الجامحة في نومه وإن لم يكن به حاجة ملحة إلى النّوم؛ بغية لقاء خيال محبوبته؛ أي الحلم بها، في إشارة واضحة إلى اتّخاذ الأحلام حيلة دفاعية تمكّنه من مقاومة واقعه المحبّط، ووسيلة لقضاء ما لا يستطيع قضاءه من اللذات فيه، وهذا الأمر نفسه يرى بوضوح عند قيس بن ذريح كذلك، غداة قوله (قيس بن ذريح، 2004، 115):

وإني لأهوى النّوم في غير حينه لعلّ لقاء في المنام يكون

تحدّثني الأحلام أني أراكم فيا ليت أحلام المنام يقين

فالواقع المشتبه الذي يخالف الواقع المفروض انتقل إلى الأحلام، حتّى يقضوا فيه ما لم يستطيعوا قضاءه من اللذة، فكان ذلك تفرغاً حريّاً أن يخفّف عنهم أعباء كبتهم، إلى الحدّ الذي جعلهم يرومون النّوم ويشتهونه في غير وقته، وأفضى بهم إلى التّمنّي الصّريح بكون ذلك الواقع المتخيّل في أحلامهم، منتقلاً إلى حياتهم المفروضة، فلاقوا فيه ما يسرّهم، وقضوا لذاتهم حقيقة لا خيالاً.

إنّ هذا التّمنّي الذي كان يهيمن عليهم، ويخضعهم لرغبة حارة في جعل أحلامهم واقعاً، لم يكن يخلو من حسرة ولوعة جليّتين، وهذا يتبدّى في قول جميل بن معمر (جميل بن معمر، 1966، 23):

أمّنك سرى يا بثن طيفت تأوبا هدوا فهاج القلب شوقاً وأنصبا؟

عجبت له أن زار في النّوم مضجعي ولو زارني مستيقظاً كان أعجبا

فالتّحسر والتّعجب كانا باديين في قوله، وذلك لا يخلو من هيمنة خفية لتلك اللذة التي كانت تسيطر عليهم في أحلامهم، فتجعلهم ينشدونها واقعاً وحقيقة، ويبدون إزاء عيشهم اعتراضاً وامتناعاً، فيه سخطٌ جليّ على كون ما يرومونه ويشتهونه يغيب عنهم واقعاً ويحضر في أحلامهم، فيزيد ذلك من وثاق أسرهم في قيود اللذة التي أوصلهم خضوعهم لها إلى هذا المدى من السّخط.

2. التّمارض: إنّ التّمارض واحدٌ من الوسائل التي قد يلجأ إليها المرء؛ تهرباً من قضاء أمرٍ ما لا يريد قضاءه، ولا يملك القدرة التي تسمح له بالإعراض عنه من غير مسوّغ يسوقه للنّاس (طه وآخرون، د.ت، 45)، فيعتمد إلى التّمارض من حيث كونه حيلة دفاعية تسعفه للتّخلص من بعض المواقف التي لا يحتمل اللوم فيها والمسؤولية الكاملة إزاءها، لكنّ نفسيّ هذا التّمارض وتفاقمه قد يحدث حالة من الاضطرابات المستحدثة، "تتميز هذه الاضطرابات بأعراض جسمية أو نفسية غير حقيقية يستحدثها الشخص عن قصد، حيث يستحدث العرض عن قصد مبني جزئياً على قدرة الشخص على محاكاة المرض بمثل هذه الطريقة، وأنه لن يكتشف، ولذلك فإنّه يراعي التوقيت والتخفي الذي يلزم له درجة من الحكم على الأمور ونشاط ذكائي يوحى بسيطرة إرادية، ولكن لهذه الأفعال صفات قهرية (أي إنه غير قادر على الامتناع عن سلوك خاص) ولكن يؤخذ بنظر الاعتبار أن السلوكيات إرادية (أي إنه هادف لاستحداث الأعراض)، وهكذا يكون السلوك المرضي تحت سيطرة إرادية يستخدمها من أجل الوصول إلى الأهداف التي تمّ تبنيها لإراديّاً" (عوّاد، 2011، 170). وهذا ما كان بادياً عند الشعراء العذريّين، لجؤوا إلى التّمارض ليقنعوا النّاس بالكفّ عن لومهم إياهم؛ هرباً من الواقع المفروض، وتمسكاً بالعيش في واقعهم المتخيّل، الذي يتاح فيه المجال لقضاء لذاتهم، فعمدوا إلى ابتكار مجموعة من

السلوكيات، لم يحسنوا الامتناع عنها مع مرور الوقت، فظلوا قابعين في شباكها، منها التمارض وأدعاء الجنون، لعلهم بذلك يخلصون أنفسهم من المسؤولية الكاملة، فيكون هذا فضاءً رحباً لتفريغ قليل من مكبوتهم. وما يستشهد به على ذلك من شعرهم، ما بدوا فيه يصورون الحب كأنه مرضٌ وداءٌ حقيقي، شفاؤه بيد المحبوبة وحدها قصراً، ولا يكون دواؤهم إلا بها، ولكون وصالها أمراً مستحيلًا في ضوء واقعهم، فإنهم استمروا على هذه الحال حياتهم كلها، كقول جميل بن معمر (جميل بن معمر، 1966، 13):

فإن لم أزرها عاذني الشوق والهوى
وكيف بنفس أنت هيجت سقمها
لقد كنت أرجو أن تجودي بنائل
فلو أن نفسي يا بئس تطيعني
ولكن عصتني واستبدت بأمرها
فأحيي هداك الله نفساً مريضةً
هو تصويرٌ بيدي فيه الشاعر حبه كأنه علةٌ عضويةٌ أصيب بها، ولا يبرأ سقمه ولا يشفى دأؤه إلا إذا وصلته محبوبته وجادت عليه بعطائها، وإن مثل هذا التصوير موجودٌ بكثرةٍ لافتةٍ في شعر العذريين، كثرةٌ تخرجها عن طورها الفني الاعتيادي، بل تكاد تكون سنةً تمثلوها أو امتثلوها لها؛ بغية تسويق لزومهم دائرة حُبهم التي لم يبرحوا حدودها رغم تأكيد انقطاع أملهم.

وهذا أمرٌ يرى بوضوح - كذلك - عند كثير عزة، الذي شطر نفسه شطرين: شطراً أبلاه المرض من اليأس، وآخر يحاول أن يتجمل طمعاً في نيل وصال محبوبته، الوصال الذي سيكون شفاءً وبرءاً من أي داءٍ قد يصيبه، وأية علةٍ قد تعتريه، يقول (كثير عزة، 1993، 85):

أبيت نجياً للهموم مسهّداً
فأصبحت ذا نفسين نفس مريضة
ونفس ترجي وصلها بعد صرمها
وسلوك التمارض عند العذريين تحول من كونه أدعاءً تسويغياً في نشأته، إلى حالةٍ من الألفة، جعلتهم يألفون هذا السلوك المرضي، وكأنه علةٌ عضويةٌ حقيقيةٌ قد أصابتهم، فيكون سلوكهم وفق هذا الإحساس، ويؤيد ذلك قول قيس بن الملوّح عند رؤيته طبيبين (قيس بن الملوّح، د. ت، 120):

طبيبان لو داويتماني أجرتما
فقلاً بحزنٍ ما لك اليوم عندنا
وقالاً دواء الحب غالٍ ودأؤه
فما برحاً حتى كتبت وصيتي
فما لكما تستغنيان عن الأجر
دواءٌ فمت أو عزّ نفسك بالصبر
رخيصٌ ولا ينبيك شيءٌ كمن يدري
ونشرت أكفاني وقلت احفروا قبري

وهذه هي أعراض الاضطراب المستحدث الذي يبدأ تمارضاً بقصد التهرب من واجبٍ لا يؤدّ المرء أداءه، وينتهي إلى أن صاحبه يألف هذه الحالة فيتوافق سلوكه مع ذلك الإحساس الذي أراد أن يتظاهر به، وهو إحساس المرض، وإن كانت لا تبدو عليه أية أعراض جسدية، وقيس في الأبيات كان سلوكه سلوك ذي العلة العضوية التي لا يجد لها برءاً، بعد أن كان التمارض في بدايته عنده كباقي العذريين، وسيلةً يتهربون بها من لوم اللانمين، ويسوغون فيها إصرارهم العجيب على حُبهم وبقائهم متلوّعين من شجونه رغم انقطاع الأمل وفوات الرجاء، وأية ذلك أنه يرفض السلوك ويأبى أن يعطه أحدٌ بذلك، بل يقنعهم أن يذروه على حاله هذه؛ لنألاً يصابوا بما أصيب به، كأن حبه مرضٌ ينتقل بالعدوى، يقول (قيس بن الملوّح، د. ت، 228):

يقول أناسٌ علّ مجنون عامرٍ
بي اليأس أو داء الهيام أصابني
وأما ذروة توهمهم بالمرض، فهو أدعاء الجنون، بصرف النظر عن كونه جنوناً حقيقياً أو مجازياً، إلا أنه يبقى من الوسائل والحيل الدفاعية التي سلكها العذريون في سبيل تسويق ما هم عليه، وهرباً من واقعهم المحبط، يقول قيس بن الملوّح في معرض دفاعه عن حبه ليلي (قيس بن الملوّح، د. ت، 94):

وإني لمجنونٌ ليلي موغلٌ
إذا ذكرت ليلي بكيت صبايةً
ولست عزوفاً عن هواها ولا جلداً
لتذكارها حتى يبلّ البكا الخداً
فجنونه ليلي جاء به مسوغاً لعدم عزوفه عن هواها وانصرافه عنه، وهذا ما كان يلام عليه، فلعله وجد بالجنون شماعاً يحسن تعليق ما يصدر عنه من أشياء تثير الاستغراب والدهشة، عليها، وهو جنونٌ قد يكون مدعىً مصداقاً لقول قيس نفسه في موطن آخر نفى فيه جنونه، يقول (قيس بن الملوّح، د. ت، 121):

يقولون مجنونٌ يهيم بذكرها
ووالله ما بي من جنونٍ ولا سحر
فهذا التضارب بشأن إقراره بالجنون قد يحمل معاني كثيرة، لكن أحد هذه المعاني أنه ليس مجنوناً حقيقةً، إنما رأى في أدعائه الجنون سبيلاً يحقق له شيئاً من الراحة، ويكفيه طوقاً من المسؤولية، ويكفّ لوم اللانمين عنه، ويسوغ له أي سلوكٍ خارجٍ عن المألوف، فألف هذه الحال لكثرة التزامه بما يوافقها قولاً وفعلًا، فصدر عنه ما صدر من إشاراتٍ توحى بجنونه.

يرى مما جرى إيضاحه أن الكبت كان واحداً من أهم الأسس التي ترسخ عليها الواقع النفسي لشعراء الغزل العذري، فكان مكوّنًا رئيساً لطبيعة الحب العذري الذي بني على الكتم والحرمان، تماهياً مع حياتهم التي فرضت عليهم هذا الواقع المجحف، إلى الحد الذي جعل يوسف اليوسف يبلغ مبلغاً يقول فيه: "لقد جاءت العذرية نتاجاً ضرورياً لتقدم الكبت في التاريخ، أو لتعاظم نظام التّحريم إبان المرحلة الأموية." (اليوسف، 1982، 101) ما يشير حقيقةً إلى أن الكبت كان ملاذاً مسوّغاً لشعراء الغزل العذري قياساً إلى حياتهم، لكنّه ما لبث أن تحوّل إلى علّة حقيقيّة بعد تفاقمه وازدياد المساحة التي يشغلها في نفوسهم.

وهذه العلّة أخضعت العذريين لوطأتها، وأحكمت السيطرة عليهم؛ لأنّ مكبوتهم الذي أضمره في نفوسهم كان تجلياً للذة التي لم يفلحوا في إشباعها حقيقةً، فانصاعوا إليها وخضعوا إلى هيمنتها، وهذا ما جعل هيمنتهم الذكورية محفوفةً بالنواقص، ما أفضى بهم إلى اللجوء إلى وسائل وحيلٍ دفاعية، لتفريغ ذلك المكبوت الذي لم تعد لهم القدرة على إخفائه في نفوسهم، وكانت الأحلام مطيئتهم إلى ذلك، وكذا التمارض؛ بغية تجريد نفوسهم من المسؤولية وترويج نزوعها إلى ذلك الخضوع، وحماية ذكورتهم من مهددات هيمنتها.

6. الخاتمة

يمكن استخلاص عدد من أهم النتائج التي توصّل إليها البحث، ومنها:

- أفلحت الذكورة بأنّ تحقّق لنفسها هيمنة وانتصاراً في العقلية البشرية الجمعية على الأنوثة، رغم طبيعة العلاقة التكاملية بينهما، وذلك عائدٌ إلى بعض الأسباب الثقافية والاجتماعية، وبعض النوازع النفسية.
- عانى شعراء الغزل العذري معاناةً بالغةً من تعارض مبدأ اللذة الذي يسعى إلى إشباع الغرائز بغير التقات إلى القيود المحيطة بها، ومبدأ الواقع الذي يقيد هذه الغرائز بضوابط وحدود لا يستطيع اجتيازها.
- أسهمت الآلام التي يجدها العذريون في سبيل إشباع لذة وصالحهم في إخضاعهم إليها؛ لأنّ اللذة تلازم نقصانها، وتزداد الحاجة إليها كلّما تعرّض إشباعها.
- يعدّ الكبت أساساً من أسس طبيعة الحبّ العذري؛ تماهياً مع ما شهدته حياة أصحابه من منع وحرمان.
- لم يكن الحبّ العذري محضاً من العفة الخالصة، لقد كانت به شبيقةً ملموسةً أفضت إلى زيادة الحاجة إلى الكبت، وتقاقم الخضوع للذة.
- لجأ العذريون إلى بعض الحيل الدفاعية؛ من أجل تفريغ شيء من مكبوتهم، كالأحلام والتمارض؛ بقصد إشباع اللذة فيهما، بعد الفشل بإشباعها في واقعهم.

7. المصادر والمراجع

7.1 المراجع العربية

- إبراهيم، السيد. (2005م). *المتخيل الثقافي ونظرية التحليل النفسي المعاصر*. مركز الحضارة العربية. الأصفهاني، أبو الفرج عليّ بن الحسين. (1415هـ). *الأغاني*، دار إحياء التراث العربي. بورديو، بيري. (2009). *الهيمنة الذكورية*، ترجمة: سلمان قعفراني، مراجعة: ماهر تريمش، المنظمة العربية. الجاحظ، عمرو بن بحر. (1964م). *رسائل الجاحظ*. تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي. جاميل، سارة. (2002م). *النسوية وما بعد النسوية*، ترجمة: أحمد الشامي، المشروع القومي للترجمة. جميل بن معمر. (1966م). *الديوان*. تحقيق: بطرس البستاني، دار صادر للطباعة والنشر. حب الله، عدنان. (2004م). *التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان*، دار الفارابي. حسنين، حسن حنفي. (د.ت). *الهوية، المجلس الأعلى للثقافة*. الحارثي، جوخة. (2023م). *الجسد في الغزل العذري*، ترجمة زينة آل تويه، كلمات للنشر والتوزيع. الحيدري، إبراهيم. (2003م). *النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب*، دار الساقى. دي بوفوار، سيمون. (2015م). *الجنس الآخر*، ترجمة: سحر سعيد، الرحبة للنشر والتوزيع. زيعور، علي. (1986م). *التحليل النفسي والصحة العقلية*، دار الطليعة للطباعة والنشر. ساي جيرمان، ليند. (د.ت). *النظريات البطريركية*، ترجمة: نور منصور، مركز الدراسات الاشتراكية. شرابي، هشام. (1992م). *النظام الأبوي وإشكالية تحالف المجتمع العربي*، مركز دراسات الوحدة العربية. طه، فرج عبد القادر وآخرون. (د.ت). *معجم علم النفس والتحليل النفسي*، دار النهضة العربية. عبد الجبار، فالح. (2018م). *الاستلاب*، دار الفارابي. العظم، صادق جلال. (د.ت). *في الحبّ والحبّ العذري*، ط5، دار المدى للثقافة والنشر. العقّاد، عباس محمود. (د.ت). *جميل بثينة*. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. عوّاد، محمود. (2011م). *معجم الطب النفسي والعقلي*. دار أسامة للنشر والتوزيع. فائق، أحمد. (1967م). *التحليل النفسي بين العلم والفلسفة*. مكتبة الأنجلو المصرية.

- فرويد، سيجموند. (1938م). *الموجز في التحليل النفسي*. ترجمة: سامي محمود عليّ وعبد السلام القفاش، مكتبة الأسرة. فرويد، سيجموند. (1982م). *الأنا والهو*، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، (ط4). دار الشروق.
- فرويد، سيجموند. (1983م). *ثلاثة مباحث في نظرية الجنس*، ترجمة: جورج طرابيشي، (ط3)، *دار الطليعة للطباعة والنشر*. فرويد، سيجموند. (1989م). *الكفّ والعرض والقلق*، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، (ط3). دار الشروق.
- فرويد، سيجموند. (1992م). *الحب والحرب والحضارة والموت*، ترجمة: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد. فرويد، سيجموند. (1999م). *الحياة الجنسية*، ترجمة: جورج طرابيشي، (ط3). دار الطليعة للطباعة والنشر.
- فرويد، سيجموند. (2012م). *تفسير الأحلام*، ترجمة: مصطفى صفوان، دار الفرابي. فرويد، سيجموند. (د. ت). *ما فوق مبدأ اللذة*، ترجمة: إسحق رمزي، (ط5). دار المعارف.
- فرويد، سيجموند. (د. ت). *الحلم وتأويله*. ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر. فرويد، سيجموند. (د. ت). *الهنديان والأحلام في الفن*، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر.
- قيس بن ذريح. (2004م). *الديوان*، (ط2). تحقيق: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة. قيس بن الملوّح. (د. ت). *الديوان*. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار مصر للطباعة.
- كثير عزة. (1993م). *الديوان*، تحقيق: مجيد طراد، دار الكتاب العربي. كرينجلباخ، مورتن. (2015م). *مركز اللذة*، ترجمة: أحمد موسى، مراجعة: أيمن عامر، المركز القومي للترجمة.
- ليبب، الطاهر. (1987م). *سوسيولوجيا الغزل العربي الشعر العذري نموذجاً*، ترجمة مصطفى المسناوي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر.
- ليرنر، غيردا. (د. ت). *نشأة النظام الأبوي*. ترجمة: أسامة إسبر، مراجعة: الأب بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة. مور، روبرت وجيليت، دوجلاس. (2020م). *ملك محارب ساحر محبّ*، ترجمة: محمد ذوالفقار، مراجعة: محمد الجيزاوي، عصير الكتب للنشر والتوزيع.
- وارد، إيفان وزاريت، أوسكار. (2005م). *أقدم لك التحليل النفسي*، ترجمة: جمال الجزيري، مراجعة: فيصل يونس، تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة.
- اليوسف، يوسف. (1982م). *الغزل العذري دراسة في الحب المقموع*، (ط3). دار الحقائق. يونج، كارل. (1994م). *البنية النفسية عند الإنسان*. ترجمة: نهاد خياطة، دار الحوار.

7.1 رومنة المراجع العربية

- Ibrahim, A. (2005). The cultural imagination and contemporary psychoanalytic theory (in Arabic). Center of Arab Civilization.
- Al-Isfahani, A. (1415 AH). Al-Aghani (in Arabic), House of Arab Heritage Revival.
- Bourdieu, P. (2009). Masculine hegemony (in Arabic), translated by: Salman Kaafrani, reviewed by: Maher Trimish, the Arab Organization.
- Al-Jahiz, A. (1964). Al-Jahiz messages (in Arabic). Investigation: Abdul Salam Haroun, Al-Khanji Library.
- Gamble, S. (2002). Feminism and Post-Feminism (in Arabic), Translated by: Ahmed Al-Shami, The National Translation Project.
- Jamil bin Muammar. (1966). The Diwan (in Arabic). Investigation: Boutros Al-Bustani, Dar Sader for Printing and Publishing.
- Hab allah, A. (2004). Psychological analysis of masculinity and femininity from Freud to Lacan (in Arabic), Dar Al-Farabi.
- Hassanein, H. (D.T.). Identity (in Arabic), Supreme Council of Culture.
- Al-Harithi, J. (2023). The Body in Virginal Spinning (in Arabic), translated by Zuwaina Al Tuwayh, Kalimat Publishing and Distribution.
- Al-Haidari, I. (2003). The patriarchal system and the problem of sex among Arabs (in Arabic), Dar Al-Saqi.
- De Beauvoir, S. (2015). The Second Sex (in Arabic), translated by: Sahar Saeed, Al Rahba Publishing and Distribution.
- Ziour, A. (1986). Psychoanalysis and mental health (in Arabic), Dar Al-Tali'ah for Printing and Publishing.
- Cy Germain, L. (D.T.). Patriarchal Theories (in Arabic), Translated by: Nour Mansour, Center for Socialist Studies.
- Sharabi, H. (1992). The patriarchal system and the problem of the backwardness of Arab society (in Arabic), Center for Arab Unity Studies.
- Taha, F. and others. (D.T.). Dictionary of Psychology and Psychoanalysis (in Arabic), Arab Renaissance House.
- Abdul-Jabbar, F. (2018). Al-Istilab (in Arabic), Dar Al-Farabi.

- Al-Azm, S. (d.t.). On Love and Virgin Love (in Arabic), 5th edition, Dar Al Mada for Culture and Publishing.
- Al-Aqqad, A. (D.T.). Beautiful Buthaina (in Arabic). Hindawi Foundation for Education and Culture.
- Awad, M. (2011). Dictionary of psychiatry and mental medicine (in Arabic). Dar Osama for Publishing and Distribution.
- Faiq, A. (1967). Psychoanalysis between science and philosophy (in Arabic). Anglo-Egyptian Library.
- Freud, S. (1938). Summary of psychoanalysis (in Arabic). Translated by: Sami Mahmoud Ali and Abdul Salam Al-Qaffash, Family Library.
- Freud, S. (1982). The ego and the id (in Arabic), translated by: Muhammad Othman Najati, (4th edition). Dar Al-Shorouk.
- Freud, S. (1983). Three Investigations in the Theory of Sex (in Arabic), Translated by: George Tarabishi, (3rd edition), Dar Al-Tali'ah for Printing and Publishing.
- Freud, S. (1989). Desistance, display, and anxiety (in Arabic), translated by: Muhammad Othman Najati, (3rd edition). Dar Al-Shorouk.
- Freud, S. (1992). Love, War, Civilization, and Death (in Arabic), translated by: Abdel Moneim Al-Hafni, Dar Al-Rashad.
- Freud, S. (1999). Sexual Life (in Arabic), translated by: George Tarabishi, (3rd edition). Dar Al-Taliah for Printing and Publishing.
- Freud, S. (2012). Interpretation of Dreams (in Arabic), Translated by: Mustafa Safwan, Dar Al-Farabi.
- Freud, S. (D.T.). Beyond the Pleasure Principle (in Arabic), translated by: Ishaq Ramzi, (5th ed.). Dar Al Maaref.
- Freud, S. (D.T.). The dream and its interpretation (in Arabic). Translated by: George Tarabishi, Al-Tali'ah Printing and Publishing House.
- Freud, S. (D.T.). Delirium and dreams in art (in Arabic), translated by: George Tarabishi, Al-Tali'ah Printing and Publishing House.
- Qais bin Dharih. (2004). Al-Diwan (in Arabic), (2nd edition). Investigation: Abdul Rahman Al-Mustawi, Dar Al-Ma'rifa.
- Qais bin Al-Mallouh. (D.T.). The Diwan (in Arabic). Investigation: Abdel Sattar Ahmed Farrag, Misr Printing House.
- Kathir Azza. (1993). Al-Diwan (in Arabic), edited by: Majeed Trad, Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Kringelbach, M. (2015). Center of Pleasure (in Arabic), translated by: Ahmed Musa, Reviewed by: Ayman Amer, National Center for Translation.
- Labib, A. (1987). Sociology of Arabic Weaving, Virginal Poetry as a Model (in Arabic), Translated by Mustafa Al-Masnawi, 1st edition, Dar Al-Tali'ah for Printing and Publishing.
- Lerner, G. (D.T.). The emergence of patriarchy (in Arabic). Translated by: Osama Esber, Reviewed by: Father Boulos Wahba, Arab Organization for Translation.
- Moore, R. and Gillette, D. (2020). A charming, loving warrior king (in Arabic), translated by: Muhammad Zulfikar, reviewed by: Muhammad al-Jizawi, Juice Al-Kutub for Publishing and Distribution.
- Ward, E. and Zarit, O. (2005). I present to you psychoanalysis (in Arabic), translated by: Jamal Al-Jaziri, reviewed by: Faisal Younis, presented by: Imam Abdel Fattah Imam, Supreme Council of Culture.
- Al-Youssef, Y. (1982). Virgin flirtation, a study in repressed love (in Arabic), (3rd edition). House of facts.
- Young, C. (1994). The psychological structure of humans (in Arabic). Translated by: Nihad Khayata, Dar Al-Hiwar.

Masculine Dominance Crisis among Platonic Love poets in terms of instinct and rationality: a psychological Reading

Laith Al-Niss¹, Abdul-Khaliq Issa²

¹ Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Graduate Studies, An-Najah National University

² Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities and Education, An-Najah National University

Corresponding Author: laithnees@gmail.com

Received: 15/4/2024. Revised: 16/5/2024. Accepted: 30/12/2024. DIO:

Abstract

The research aimed to present the concept of male dominance and study it as a central pillar of psychological identity. It revealed the significant reasons that led to the emergence and refinement of this concept in collective human mentality, drawing on the theoretical outputs of psychoanalytic analysis. The study took Platonic love poets as a model to explore this phenomenon based on the unique nature of their emotional relationships. It examined how they navigated between the principles of pleasure and reality, experiencing the constraints and attempts at release. The research concluded that the Platonic love poets experienced excessive conflict between the principles of pleasure and reality. This reflected the oscillation in their lives between instinctual and rational elements. The study also highlighted that repression is central to the lives of platonic love poets.

Keywords: Male dominance, platonic Ghazal poets, pleasure principle, repression.