مجلة كلية التربية الاساسية
كلية التربية الاساسية – الجامعة المستنصرية
Journal of the College of Basic Education Vol.31 (NO. 134) 2025, pp. 376-392

ظاهرة السأم بين الواقع وتقريع الذات ـ دراسة ثقافية

م.د. محمد غازي محمد
الجامعة التكنولوجية ـ قسم الإعلام والاتصال الحكومي
alakras.mohamad@yahoo.com
07713125589

مستخلص البحث:
يدور هذا البحث حول مفهوم السأم أو الضجر أو الملل الذي عانى منه المثقفون والأدباء العراقيون المعاصرون وكيف عبروا عنه في رسائلهم التي تبادلوها فيما بينهم ونشرت لاحقاً في كتب خاصة ومجلات. ويتناول البحث مفهوم السأم نظريا كما ظهر في الفلسفة والأعمال الفكرية الكبرى، من جانب، ومثلما برز في الأدب الأوربي كما عند الشاعر الفرنسي شارل بودلير أو اللورد بايرون الإنكليزي. في المبحث الثاني دار البحث حول فن التراسل بين الأفراد منذ ظهوره في بلاد الرافدين ومصر القديمة، ثم في الحضارة العربية الإسلامية ابتداءً مما قبل الإسلام ثم ترسخ الفن في العصر العباسي وانتعاشه في القرن الرابع الهجري، ويتوقف المبحث عند تراسل الأدباء فيما بينهم في ذلك العصر معللاً ركونهم إلى الشكوى تعبيرا عن ضجرهم من الحياة والفقر.
أما في المبحث الثالث، فتوقف البحث مطولاً عن تراسل الأدباء العراقيين فيما بينهم و ورود مفهوم السأم بتمثلاته المختلفة، مع التركيز على تبين الأسباب والدوافع التي تدعوهم للشعور بالسأم من الحياة، ويتوقف البحث بشكل مركز عند أنواع السأم المعبر عنها في تلك الرسائل كما ظهرت في رسائل المفكر هادي العلوي والشعراء بلند الحيدري وبدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي والروائيين غائب طعمة فرمان وفؤاد التكرلي والقاص عبد الملك نوري. وانتهى البحث بوضع النتائج التي توصل إليها

الكلمات المفتاحية: السأم، الرسائل، المنفى، العجز

المبحث الأول: مفهوم السأم بين الفلسفة والأدب

1 ـ السأم بوصفه مفهوماً فلسفياً

لا يمثّل الملل أو السأم أو الضجر، ennui (boredon) في الفلسفة، مجرد شعور عرضي أو ضعف نفسي، بل هو ظاهرة وجودية متجذّرة في وعي الإنسان، ولها امتداد في أسئلة جوهرية تتعلّق بمعنى الحياة والوجود. ورغم أنّه يبدو كظاهرة عابرة، إلّا أنّ السأم شغل اهتمام الفلاسفة والمتأملين والباحثين، وعثروا على إرهاصاته في أقدم نص أدبي ذي طابع فلسفي في التاريخ، وهو (ملحمة جلجامش)، الذي هو رحلة بحث عن معنى الوجود والموت والخلود. في تلك الملحمة، ينتهي الأمر بجلجامش إلى تلقّي النصيحة من سيدوري، صاحبة الحانة التي يصل إليها، إذ تقول له ألّا حلّ للخلاص من سأمه ويأسه الناتجين عن ملاحقة الفناء له سوى الاكتفاء بممارسة الحياة والالتذاذ بمباهجها الآنيّة، وترك اللهاث خلف فكرة الخلود الذي اختصّت به الآلهة. تقول سيدوري لجلجامش:

إن الحياة التي تبغى لن تجد
حينما خلقت الآلهة البشر، قدرّت الموت على البشرية
واستأثرت هي بالحياة
أما انت يا جلجامش، فليكن كرشك مملوءا على الدوام
وكن فرحاً مبتهجاً نهار مساء
واقم الأفراح في كلّ يوم من أيامك

وارقص والعب مساء نهار
واجعل ثيابك نظيفة زاهية[1]

من الملفت أن الباحث طه باقر، مترجم الملحمة، يشير في الهامش إلى أن سفر الجامعة في التوراة أخذ هذا المعنى من النص الرافديني القديم. ففي ذلك السفر الذي يعزى إلى النبي سليمان يقول، كنوع من تقبّل الروتين بالرضا: "هو ذا الذي رأيته، أنا خير الذي هو حسن. أن يأكل الانسان ويشرب ويرى خيراً من كل تعبه الذي تعب فيه تحت الشمس مدة أيام حياته التي أعطاه الله". كذلك ما يرد على لسانه "فمدحت الفرح لأنّه ليس للإنسان خير تحت الشمس إلّا أن يأكل ويشرب ويفرح، وهذا يبقي له في تعبه مدّة أيام حياته التي يعطيه الله إياها تحت الشمس"[2]. عدا هذا، تختصر عبارة (باطل الأباطيل) كل هذه الرؤية شبه العدمية، إذ "كلّ ما تعبتُ لأجله غرور وضيق نفس"، و"ما كان فهو الذي سيكون، وما عمل فهو الذي سيعمل، فلا جديد تحت الشمس، أيوجد شيء يمكن أن يقال عنه ـ أنظر هذه جديد"، بالتالي، تنبّه هذه التعابير إلى شعور متفاقم بانعدام القيمة في العمل المتكرر، والروتين الزمني، فالـ"ريح تذهب إلى الجنوب، وتدور إلى الشمال، تدور دوراناً مستمراً وإلى مداراتها ترجع الريح"[3].

بالمضي قدماً، سوف يمضي الفيلسوف الرواقي لوسيوس آنيوس سينيكا بالفكرة إلى مرحلة جديدة، فينظر إلى الملل على إنه امتعاض يخالج النفس مردّه ضجر المرء "من عدم الاستقرار والملل والتغير المستمر للغايات"[4]. هنا، سيختلف الضجرون في ردود أفعالهم، فمنهم من سيترك عدم الاستقرار والملل خلفه، ومنهم من سيشحب ويتثاءب، فضلاً عن نمط من الشاعرين بالضجر، يسارعون إلى أن يغيروا موقفهم "إلى أن يجدوا الراحة من الإنهاك المضني"[5]، وذلك بإعادة صياغة حياتهم. يقول سينيكا أنه لا يستقر ملل النفس وسخطها والتجهّم وحمل الهموم والأعباء، بل قد يحدث أكثر من هذا حين يشعر المرء بالخزي لقبوله بوضعه والأسباب التي أدب به إلى تلك الحالة. من هنا "تُقبل الحالة العاطفية للناس فتذبح راحتهم، ويشكون أنّه ليس لديهم ما يفعلونه"[6]. وقد يؤدي الغضب من نجاحات الآخرين والقنوط من إنجازاتهم إلى ولادة عقل ساخطٌ، ناقم على الحظ، ونادب لعصره.

بالتالي، ينسحب إلى زوايا مظلمة ليتفادى العقاب، "إلى أن يشعر المرء بالضجر والخجل من نفسه"[7]. إنها بلادة روح، وحالة يتخللها التثاؤب والكسل والخمول الداخلي، إذ يرتبط الملل بنوع من الحياة المثقلة بالتوتّر والتقلّب والقلق، إلّا أنّها تخلو من الهدف الحقيقي. يشبه الأمر ما يتحدث عنه براتراند رسل الذي تطرّق إلى ما يسميه "السأم البايروني"، فاللورد بايرون، الشاعر المغامر، الذي عاش حياته طولاً وعرضاً، كان اتسم بما *يسميه "التعاسة* البايرونية"[8]. كان تعيساً ليس لأنّه فاقد للذة والمتع، على العكس، بل كان تعيساً شاعراً بالسأم غير أنه يقول "لا توجد لذة في يقدمها الكوت مثل التي يأخذها. إن حرارة الفكرة التي تبلغ الذروة تنحدر إلى شعور جامد"[9]. بمعنى أن التعاسة تأتي نتاجاً لغياب الهدف، فالحياة متع من دون غاية، وهو ما يولد الملل في النفس. لم يكن بايرون، بهذا المعنى، حالة فردية، بل هو رمز لنمط من التعاسة أصاب جيلاً كاملاً من مثقفي القرن التاسع عشر. إنها، بحسب رأي رسل، تعاسة تنبع من الانغماس المفرط في الذات، إذ ينشغل الفرد بمشاعره وأوهامه وهوسه بالاضطهاد حتى ينعزل عن العالم الحقيقي. وكل ذلك ينطلق من فكرة جوهرية يدور حولها رسل، بالطريقة نفسها التي دار حولها من كانوا قبله، سينيكا وكاتب سفر الجامعة. وهي أن هناك نوعين من السأم، "أولهما مثمر، والثاني عقيم. أمّا السأم المثمر، فمصدره غياب العقاقير أو عدم تعاطيها، وأمّا العقيم فمصدره غياب الأنشطة الحيوية"[10]. مع هذا، لا يعد رسل هذه التعاسة، قدراً حتمياً، بل مرض يمكن تجاوزه إذا تعلّم الإنسان الانفتاح على العالم، بالعلم أو بالعمل، وبالمشاركة الاجتماعية. وهو الرأي ذاته الذي يراه سينيكا، الذي يعتقد أنّ وصفة العلاج الأكيدة للتخلص من الملل والضجر هي الانشغال بالعمل والانغماس في الشؤون العامّة. يقول: "وأنت تسألني ما الذي تستعمله ليعينك تجاه هذا الملل، إنّه من الأفضل كما يقول أثينو دوروس (Athenodorus) أن تبقى النفس

منشغلة بالأعمال، وتدبير الشؤون العامة وخدمة المواطنين، كما يقضي بعض الناس النهار في الشمس المفتوحة يمارسون التمارين ويعتنون بصحتهم الجسدية، والأكثر نفعاً للرياضيين أن يغذوا أذرعهم ويقووها"[11]. يبدو هذا الاقتراح العقلاني اقتراحاً أخلاقياً، يحيل إلى رؤية دينية هيمنت على أفكار الفلاسفة طويلاً. لكن لاحقاً، سيأخذ الملل مكانه في معجم المفاهيم التي ظهرت مع عصر الحداثة، ليبدو مرادفاً لمفهوم "اللامبالاة" (acedia). وليُفهم بوصفه علامة من علامات الاضطراب الروحي. بدا هذا التشخيص الأخلاقي انعكاساً لفهم مختلف تحوّل معه السأم من شعور نفسي إلى انتهاك أخلاقي وديني، وهو ما استوجب القيام بتطهير للنفس كي تصل إلى القناعة. الإنسان الضجر، أو الشاعر بالملل، فرد سلبيّ عموماً، وعليه التطهّر من مرضه هذا. في كتابه (خواطر)، يرى بليز باسكال أنّ الملل هو حالنا الطبيعية إذا "تركنا لأنفسنا"[12]، وذلك بسبب الجفاف الروحي وانعدام علاقة الإنسان بما هو لا متناه، أي الله. إنه ضياع وتيه، لاسيما أنّ البشر يتوقون دوماً إلى التسلية والافتتان. لكن التسلية المبتغاة مليئة بالفراغ لأنّها لا تملأ الروح، بل تفاقم شعورنا بخواء ذواتنا[13]. يقول باسكال معرّفاً الضجر إنه "ليس ما يفوق احتمال الانسان مثل أن يكون في راحة تامة بلا أميال، ولا عمل ولا لهو ولا اجتهاد. فهو يشعر عندئذ بعدمه وهجرانه وعدم كفاءته واذعانه وعجزه وفراغه. ولا تلبث أن تفيض نفسه بالضجر والغمّ والكآبة والكدر والحقد واليأس"[14]. إنها أزمة متأصلة برأيه، فالبشر يتصوّرون أنّهم لو نالوا المنصب الذي يبغونه لاستكانوا بعدئذ الى الراحة بلذّة. لكنهم، في الجوهر، لا يشعرون بطبيعة نهمهم الذي لا حدّ له. بل إنهم "يعتقدون عن صدق نية أنهم ينشدون الراحة وهم لا ينشدون في الواقع إلا الاضطراب"[15]. ويكمن الاضطراب في وجود غريزة خفية تحملهم على السعي إلى اللهو والانشغال، وهذه الغريزة ناجمة عن شعورهم بشقائهم المستمر. بهذا الشكل تنقضي الحياة كلها، بنشدان الراحة ومكافحة العقبات، "فإذا تغلبنا عليها أصبحت الراحة مما لا يحتمل، لأننا عندئذ نفكر إمّا في الشقاء الذي نحن فيه أو في الذي يتهددنا. حتى إذا وجدنا أنفسنا بمأمن كاف من الجهات جميعاً، لا يلبث السأم، بسلطانه الخاص، أن ينطلق من أعماق القلب حيث جذوره الطبيعية ويملأ الروح بسمومه"[16]. من المنطلق نفسه، يرى شوبنهاور أن الحياة تتأرجح كالبندول يمينا وشمالاً من الألم إلى الملل، لذلك هو يقف جنبا إلى جنب مع الشاعر اللورد بايرون، مكونين الصورتين المثاليتين للتشاؤم، فبايرون يمثلها في جانبها الشعري، بينما يمثلها شوبنهاور من جانبها الفلسفي، وكلاهما مظهر لشيء واحد هو الوجود كخطيئة[17]. بالمقابل، يرى فريدريك نتشه أن الضجر مرتبط بفقدان الشغف في العمل والتفاني به، قائلاً أن "العديد من الناس والنساء على وجه الخصوص، لا يشعرون بالضجر، لأنّهم لم يتعلموا العمل بتفان"[18]. وهذه الرؤية امتداد لما يراه باسكال القائل أن الملل هو الراحة التامّة.

2 ـ تمثلات مفهوم السأم في الأدب

في النصوص الأدبية، يتجلّى السأم بوصفه تجربة وجودية ولغوية، تصوغها الشخصيات حين تتقاطع رغباتها مع عالم غير متكافئ، أو حين تواجه العزلة والرتابة. وطوال تاريخ الأدب، مثّل السأم ثيمة محورية في كثير من التجارب والنصوص شعراً ونثراً، ورواية ومسرحاً. وتتجلّى الظاهرة بأهمّ تمثّلاتها في نمط الشخصيات التي يرسمها القصاصون والروائيون، فالشخصيات الضجرة نتاج عصر الحداثة، لجهة استلابها واغترابها وشعورها بضياع فرديتها وتحوّلها إلى مجرد عتلة في آلة ضخمة تدور بمعزل عن إرادتها. يتحدّث بطل رواية (السأم) لألبرتو مورافيا، عن سأمه فيقول بأنّه "مرضٌ للأشياء هو عبارة عن ذبول أو فقدان للحيوية"[19]. أو هو يشبه "رؤية زهرة تتحوّل في بضع لحظات، من التفتح إلى الذبول إلى التفتت". ثم يستطرد، وهو ما ينطبق على أغلب نمط الشخصيات الشبيهة، بأنّ الإحساس بالسأم يولد من الشعور بعبثية واقع ناقص"[20].

في الشعر كذلك، ظهر السأم كأوضح ما يكون من خلال تجربة الفرنسي شارل بودلير الذي ارتبط به السأم لدرجة أن شاع في النقد ما يسمّى بـ"السأم البودليري". ويمثّل المفهوم (Spleen) إحدى الركائز الجوهرية لفهم التجربة الشعرية والفلسفية للشاعر الفرنسي المذكور، إذ ليس السأم مجرد تعبير عن ضجر عابر أو قلق وجودي عادي، قدر ما هو تجربة كلية شاملة تتجاوز البعد النفسي إلى أبعاد كونية وأخلاقية وجمالية[21]. في نصوص ديوانيه (أزهار الشر) و(سأم باريس)، فنكتشف أنّ بودلير جعل من السأم علامة أساسية للضياع وفقدان الرضا الداخلي. فالذات التي يرسمها إنما هي نتاج للمدينة الحديثة خيث لا شيء يدعو للبهجة. نقرأ له في قصيدة (سأم 3):

أنا شبيه بملك على بلد مطير/ ثري لكنه عاجز،/ شاب لكنه مع ذلك عجوز/ محتقرا، انحناءات معلميه / يعتريه الضجر مع كلابه والحيوانات الأخرى/ لا شيء يمكنه الترفيه عنه/ لا الصيد، ولا الصقر، / ولا شعبه الذي يموت أمام الشرفة/ والأناشيد الغرائبية لمهرجه المفضّل..[22]

المبحث الثاني

1 ـ بروز ظاهرة السأم في الأدب العراقي الحديث: الأسباب

مع ظهور شريحة المثقفين في المدن العربية الكبرى، انتقلت ظاهرة السأم والضجر والشعور برتابة الحياة بوصفها نتاجاً لتعقد المجتمع الحديث، إلى العالم العربي، وترسخت بعد الحرب العالمية الثانية في مدن كالقاهرة وبغداد ودمشق وبيروت. وبدا في تلك الفترة التاريخية وكأننا أمام حالة من الاغتراب والاستلاب التي وقع كثير من المثقفين ضحية لها. ويقف خلف ذلك سببان:

أولاً: بروز الخيبة والإحباط من العقائد السياسية التي غزت المجتمعات العربية في مصر والعراق وبلاد الشام، ولاسيما الماركسية التي تتمركز أفكارها حول تقديم وعد بصنع عالم يوتوبي يرتكز على العدالة الاجتماعية وتحقيق المساواة بين الفقراء والأغنياء. إلّا أن ما جرى على أرض الواقع كان شيئاً مناقضاً، فواقع الأنظمة السياسية كان شديد التناقض مع تلك اليوتوبيا المنتظرة أو المتأمّلة. فالفقر ظلّ يشكّل علامة فارقة لتلك المجتمعات، وغياب فرص العمل والانكسار النفسي للإنسان وغياب العدالة الاجتماعية سادت وتغولت مع وجود سلطات ظالمة لم تحسن إدارة البلدان. وأدّى هذا بمرور الزمن إلى تفاقم حالة التخلّف في المجتمعات العربية، بعد عجز السلطات عن تحسين واقعها ورفع وعيها. نتيجة لذلك، بدأ المثقف العربي يسقط ضحية الاغتراب والخيبة والإحباط، والشعور الممض بالتعاسة واللاجدوى. يقول الدكتور عبد الإله أحمد إن المدينة اتسعت بسرعة لا نظام فيها، ومع هذا الاتساع توسّعت "آفاق الكثير من المثقفين كما ازدادت تطلعاتهم ورغباتهم الحياتية الخاصة، ولكن المدينة التي تحكمت في تشكيلتها الجديدة طبيعة العلاقات في المجتمع العراقي لم تكن قادرة على أن تمدهم بشيء مما تطلعوا اليه ورغبوا فيه، فكان أن وقع الشباب العراقي الأدباء منهم بشكل خاص في أزمات روحية شديدة فيها الكثير من الرفض والازدراء لواقع حياتهم البليد في مدينة تعد ولا تعطي، مما أدى إلى أن يعيشوا احساساً متفاقماً بالسأم واللاجدوى ربما، فلم يكن من مهرب أمامهم غير الخمرة"[23].

يمكن العثور على تمثّلات هذه الخلاصة التي يقدمها الدكتور عبد الإله أحمد توجد في الشخصيات التي يرسمها القصاصون والروائيون في أعمالهم، بوصفهم نماذج عن مثقفي ذلك الزمن، الضجرين، الشاعرين بالملل من الحياة، كما في رواية غائب طعمة فرمان (خمسة أصوات) مثلاً. في تلك الرواية غالبا ما يجمع البار الأبطال الخمسة ليتجادلوا ويتبادلوا بثّ همومهم وضجرهم. في أحد الحوارات، يصف سعيد، الذي هو نفسه المؤلف، صديقه حميد بأنّه "بعد السهرة سيدعونا إلى الهيام في الشوارع، وإذا لم يجد ملبياً هام وحده، أو تمشى على شارع أبي نواس مثل شاعر فقد ربة شعره على الشاطئ"[24]. ما يتحدث عنه سعيد ينطبق عليه أيضاً، فهو الآخر يعترف بجهله وفشله في التواصل مع الناس، قائلاً: "أنا لا أعرف شيئاً، كان عليّ اليوم أن أعرف لماذا نختلق المآسي حين نكتب القصص ولا نستمع لمآسي الناس الحقيقية؟"[25].

تكرر ظهور هذا النمط من الشخصيات في أقاصيص الخمسينيين والستينيين، إذ غالباً ما نعثر على بطل سلبي يلوذ بالدهاليز المظلمة، ويتجنّب العامّة. يقول محسن الموسوي عن القاص محمد روزنامجي مثلاً إنه منذ (عبيد الزمن)، كان يبتدئ "بلحظات السأم والقنوط عند شخوصه، وهي اللحظات التي تعني ضمنا انجماد الزمن. اذ يصبح الحاضر نقطة معتمة أو لطخة مشوّهة تنتهي عندها حياة المتحدّث وصورته"[26]. لا يرى بطله هذا شيئاً بهيجاً ولا يبصر غير تلك المشكلة التي ساقته إلى ما هو عليه الآن، كارهاً لذاته غريباً بين الآخرين. إنه يشبه انموذج المثقف الخمسيني الذي تتسرب ملامحه في المشهد العام في زمنه، فهو ضجر، متململ، كئيب، مهزوم، وحائر في رسم مصيره أو اختيار وجهته. يذكر الشاعر رشدي العامل في شهادته عن حسين مردان، التي نشرها بعنوان (المشرّد الذي غزا بغداد)، إن "مردان حين عاد من أوربا قال لأصدقائه ـ تره ماكو شي.. ماكو شي حتى بأوربا، ماكو غير الوطن.. و.. الضجر!"[27]. أمّا الضجر نفسه، فخيّل لمردان وهو يداهمه في المرقص بفيينا، حينئذ أشار إلى صديقه ذنون أيوب وهمس في أذنه – ها قد جاء صديقنا القديم.. مرحباً. التفت ذو النون فلم ير أحداً، سأله ـ من؟ لا أرى أحداً. قال – صديقنا القديم.. ألا تراه.. صديقنا القديم – ولكن من؟ قال له مردان في الأخير"الضجر"[28].إنه الاشمئزاز ذاته الذي امتلأت به بارات بغداد، إذ يلوذ الأفندية والمثقفون بالخمرة هرباً من رائحة الحياة العطنة، و(رائحة الحياة) عنوان قصّة لمحمد روزنامجي كان نشرها عام 1950، وفيها يرسم صورة شخصية لأحمد أفندي، بطله الذي هو "نمط دارج بين الكتّاب أنفسهم، مشحون بالقرف والسأم والاشمئزاز"[29]. كان القاص روزنامجي مسكوناً بعوالم الضجر والملل والعدمية، ويظهر هذا على ألسنة أبطال قصصه وحين يصفهم. إنه يصف بطل (عبيد الزمن) بالآتي: "وتململت فيه مشاعر مبهمة وابتدأ الهمس ينبش في أعماقه: أي عمر أقضيه أه.. وتململ في ضجر وملل، وأطلق آهة حشرجت بين شفتيه.. أف لهذه الحياة، أي حياة؟ ركود وسكون، حجر في أعماق بركة ضحلة، وكان يحس كأن تهاويل السأم تنتاشه من كل جانب، وتكاد تعوقه عن رؤية الطريق"[30]. يتمثل الملل والسأم من تكرار الأشياء في المقالات كذلك، وبدأ هذا المزاج يترسخ في الجرائد والمجلات حتى وصل ذروته في الستينيات والسبعينيات، واشتهر بذلك الأدباء المحسوبون على التيار الوجودي ومنهم الشاعر حسين مردان الذي تمتلأ مقالاته بمعاني السأم والضجر وأحيانا العدمية بسبب رتابة الحياة. نقرأ له في مقالة عنوانها (هؤلاء المارة، المندمجون مع بعضهم، والذين لا يستطيعون الانفراد بنفوسهم إلا في الأحلام، هؤلاء هم وحدهم يستطيعون مواصلة السير، لأنهم يعرفون المحل الذي يذهبون إليه..يعرفون هذا جيدا، هذه هي السعادة، التي لا يستطيع أن يصل إليها أبدا، سعادة العادة والروتين"[31]. نفس هذا المزاج تجده بطريقة أو بأخرى في مقالات أخرى لعدد آخر من الكتّاب. ثانياً: من الحقائق التي لابد من الوقوف عندها أنّ غالبية أبناء جيل الحداثة، في تلك المرحلة، كانوا قد جاءوا من الأرياف ومدن الهوامش المنسيّة، فكان أن وقعوا ضحية لأزمة أخرى هي شعورهم بالاغتراب داخل المدينة. لقد أشبعت هذه الثيمة بحثاً، لكن لدى الباحث حنّا عبود أفكاراً مهمة حولها، منها زعمه بروز ما يسمّيه "الصوت الريفي" في الأدب. هذا الصوت، رغم كونه صوتاً حضاريّاً، إلّا أنّه يبدو نتاجاً لمزاج الأديب الشخصي نفسه. فهذا الأديب جاء إلى المدينة باحثاً عن تحقيق أحلامه وذاته، لكنه ضاع فيها ليصبح فريسة للاغتراب. يقول حنّا عبود إنّ أهمّ خصائص هذا الصوت أنّه "سلبي معقّد يتضمّن موقفاً ذاتياً من المدينة شديد الضعف. فالأديب الريفي لم يفهم علاقات المدينة ولا اندرج في نسيجها كعنصر إيجابي بل راح يتباكى على قريته ويرثي أطلالها"[32]. لهذا تحوّل الصوت الجديد، ذو المزاج الريفي، إلى صوت رومانسي، انفعالي وتشاؤمي، ومتناقض داخلياً، إذ أن الأديب "يستلّ من الواقع تلك العناصر الموضوعية ذات الدلالات التشاؤمية ثم يقوم بتركيبها في صور فنية أخاذة ذات نغمة حزينة"[33]. عدا ذلك، ثمّة انكسار في اللهجة وشعور بالاستلاب، من ناحية أنّ الذات تحتلّ مركز الصدارة في الرؤيا[34]. بل على الرغم من أنّ أبناء الريف ينتمون الى الأجنحة

اليسارية، فإنهم سرعان ما غرقوا في الذاتية وباتوا غرباء في مدنهم، لهذا أصيبوا باليأس والسأم كما تكشف ذلك نصوصهم ورسائلهم. ما ينطبق على النازحين من الريف، يصحّ على أبناء المدن. وهذا عائد، برأينا، إلى التأثير الكبير الذي تركه روّاد الحداثة النازحون من الريف على زملائهم في المدينة. في العراق، مارس هذا التأثير شاعر كبدر شاكر السياب، وفي مصر، هناك صلاح عبد الصبور. فضلاً عن هذا، كان التشاؤم والسأم من خصائص الصوت الرومانسي المتأثر بما يقرأه الأدباء العرب في الأدب الأوربي. تقول الشاعرة نازك الملائكة في مقدّمة مطولتها الشعرية "مأساة الحياة وأغنية للإنسان" التي نظمتها عام 1945، "كنت آنذاك أكثر من قراءة الشعر الانكليزي فأعجبت بالمطوّلات الشعرية التي نظمها الشعراء، وأحببت أن يكون لنا في الوطن العربي مطولات مثلهم"[35]، ثمّ تسترسل أن القصيدة من عنوانها إلى آخرها دلّت على "تشاؤمي المطلق وشعوري بأنّ الحياة كلّها ألم وإيهام وتعقيد، وقد اتخذت القصيدة شعاراً يكشف عن فلسفتي فيها هو الكلمات للفيلسوف الألماني المتشائم شوبنهاور: لست أدري لماذا نرفع الستار عن حياة جديدة كلما أسدل على هزيمة وموت، لست أدري لماذا نخدع أنفسنا بهذه الزوبعة التي تثور حول لا شيء؟ متّى نتذرع بالشجاعة الكافية فنعترف بأنّ حبّ الحياة أكذوبة وأنّ أعظم نعيم للناس جميعا هو الموت؟"[36].

2 ـ الملل بوصفه عرضاً من أعراض المنفى

ينقسم المنفى إلى نوعين، هما المنفى الداخلي، والمنفى الخارجي. وهو نوع من الاغتراب الذي يعانيه المثقف وهو داخل مجتمعه وبلاده. ويعد مفهوم المنفى الداخلي أحد خصائص المثقف الحديث بحسب ما يقول الباحث أدوارد سعيد إذ تبرز مشكلة الاندماج المفتقد لدى أنموذج معين من المثقفين يسميهم "الدخلاء"، وغالباً ما يشعر هؤلاء أنّهم على خلاف مع مجتمعاتهم وغير متكيفين[37]. ولعل سعيد يستعير فكرة التعاسة البايرونية بالقول أن هذا النوع ،"يبدو ميّالا لأن يكون سعيداً بفكرة التعاسة، وبالتالي يشوبه نوع من الاستياء المتاخم لسوء الهضم ، أو رب من سوء الطبع على نحو نزق"[38] .

تنطبق الفكرة على عدد كبير من المثقفين العراقيين، السعداء بتعاستهم، المستائين دائماً من أوضاع مجتمعهم. ويظهر هذا في عدد من الرسائل التي توفرت لدينا، ومنها رسالة للشاعر عبد الوهاب البياتي موجهة إلى صديقه الروائي فؤاد التكرلي. يكتب البياتي عام 1951، مسرّباً تبرّمه من وضعه الاجتماعي ونفوره من الناس الذين يعيش بينهم: "يزداد بعدي عن الناس يوماً بعد يوم حتى أنني عدت أشعر بالخوف منهم، بل مالي لا أقول بالانهيار والغثيان وأنا بينهم"[39]. يستطرد البياتي أنّ تافهين كثر يتخبّطون أمامه، يبدون وكأنهم "استيقظوا من قبورهم، في المقهى في الشارع"[40]، وبدأوا يعيشون بطريقة فجّة ومؤلمة لمن هو مثله: "كم يؤلمني هؤلاء الأوغاد وهم يمضغون هذه اللفظة ـ يقصد الحياة ـ بشهية ونهم كريه، هذه اللفظة التي طردناها من قواميسنا"[41].

فيما يتعلق بالبياتي، يقول يوسف الصائغ، وهو يتتبع علاقته باليسار والماركسية إن الحياة في الرمادي حيث انتقل إليها مدرساً، زادت من حدّة إحساسه الذاتي "وزادت من شعوره بالضجر والقرف مما يحيطه، وجعلته يتجه أكثر إلى الاهتمام بعلاقته بأصدقائه الثلاثة"[42]، عبد الملك نوري وغائب طعمة فرمان وفؤاد التكرلي. كان هؤلاء قد مثّلوا له ملاذاً وجد فيه البديل عن العالم الذي يعيشه. في الرمادي، كان "يحسّ بضياع الهدف والعبث واللا جدوى"[43]. وفي رسالته المؤرخة بتاريخ 9/12/1950 يقول "بحثت عن الهدف في كل مكان.. ليس هناك شيء باستطاعته أن يبعث السلوى إلى نفسي لا الخمر ولا النساء.. لا المطالعة.. لا الكتابة.. فكرت مراراً بالهجرة إلى حيث لا أدري أو الانتحار.."[44]. ويستطرد في رسالة أخرى قائلاً أنّ جميع الأمكنة أصبحت لديه سواء، فلو طُلب منه الذهاب إلى القطب الشمالي لما تردد[45].إن هذا الشعور السوداوي والنظر إلى الحياة على إنها لا تقدّم جديداً، يبدو أنّه كان يشمل عدداً كبيراً من الأدباء آنذاك، فرفاق عبد الملك نوري، الذين مثّلوا له ملاذاً، كانوا يعانون من اليأس نفسه، ويتبادلون الحديث عن شعورهم بالضجر في رسائلهم. يكتب فؤاد

التكرلي عام ١٩٥١ إلى عبد الملك نوري معبراً عن مللله من حياته أنّه لا يحتمل الآن قرأءة صحيفة واحدة من أعماله السابقة، فهو لا يجد في هذه الآثار ما تنشده نفسه، بل "لا أدري ما تنشده هذه النفس.. إنّها.. تستقبل كلّ يوم عشرات الأفكار والمشاعر الجديدة القذرة"[46]، وفي تاريخ ١٩٥٢/٧/١١ يعود ليكتب: "انني أشعر باشمئزاز شديد من حياتي الروتينية السخيفة التي ليس فيها شيء مثير، شيء جديد يجعل الحياة مستساغة في نظري. الديون تزداد وتتراكم يوماً بعد يوم. وأوصالي تضعف يوماً بعد يوم، والحياة تفقد طعمها اللذيذ، فلا أجد إلّا مرارة في نفسي"[47].وإذا كانت طبيعة فقره الماديّ آنذاك والمشاكل التي رافقت حياته الخاصة، وأحاسيسه المتزايدة بضرورة النمو الفني قد اجتمعت في تلك الأثناء، فإنّ من نتيجة ذلك أنّ تحوّل اشمئزازه وسخطه العام إلى نحو فاجع لقدراته، لهذا يكتب بتاريخ ١٩٥٢/٨/١١: "ليتني أستطيع أن أكمل قصة حتّى قصّة فاشلة! ولكنّي لم اعد استطيع تركيز ذهني في اي موضوع"[48]. وكانت إضافته اللاحقة إعلانا مبكراً عن تخليه النهائي عن القصة والجو الأدبي، اذ يقول في الرسالة ذاتها : "كلما ازداد عمري يوما قلت قابليتي للكفاح - الكفاح من أجل تحسين حياتي، تحسين أدوات تعبيري ووسائل فني"[49]. أمّا المنفى الخارجي، فتكشف رسائل الأدباء العراقيين في المنافي، من هادي العلوي إلى بلند الحيدري وغائب طعمة فرمان ورشدي العامل، عن طبقات وجودية مشبعة بالملل والضجر. يتحوّل السأم من الحياة إلى أصوات فيها "حشرجة ألم" و"أنّة قاسية"، كما يعبّر الشاعر بلند الحيدري في رسالة يكتبها لمحمد سعيد الصكار، لكن مع هذا "علينا أن نسير حتى في الظلمة وأن نتحدث بصوت عال أحياناً في هذه الصحيفة أو تلك ليسمعنا الأصدقاء"[50].

لا تبدو تلك الرسائل مجرد انفعالات عابرة، بل هي وثائق تكشف عن أزمة جيل عاش صدمات الاستبداد والحروب وانكسارات الأحلام السياسية، ثم آثر اختيار المنفى الخارجي. وحين يستقر في المنفى، سيكون الأدباء ضحية الشعور بالكآبة. بل يتجاوز الشعور بالملل، في الرسائل، من مجرد كونه مزاجاً شخصياً ليظهر كعلامة على انهيار المعنى نفسه. يكتب غائب طعمة فرمان معبرا عن منفى مزدوج بسبب المرض: "أنا في شبه عزلة ولولا زوجتي التي تتردد علي يومياً ورؤيتي لابني سمير بعض الأحيان (أصبح ابن الكلب رجلاً عمره أكثر من أربع سنوات) ولولا زيارة بعض الأصدقاء لانقطعت صلتي عن العالم كليا"[51]. تضع هذه العبارة الملل في قلب تجربة المنفى، إذ يتوقف الزمن عن حمل أي تنوع أو معنى. مع الانتباه إلى أنه ليس فراغاً في الوقت، بل فراغ في الوجود ذاته. يشابه معنى توقف الزمن عن حمل التنوع أو احتواء الجديد ما يقوله عبد الوهاب البياتي في الرسالة التي بعثها ردوح التكرلي، حين يذهب إلى أقصى درجات الاحتقار للآخرين غير الشاعرين بتفاهة الروتين وتكرار الحياة. إنّه يسخر قائلاً: "طوبى لهذه الملايين المؤلفة التي لم تعرف جزءاً صغيراً من هذا الألم الهائل الذي نعانيه.. وإلّا فما بال هذا الكهل الذي يجرّ وراءه ثمانية أطفال؟ وما بال هذا البائع ـ بائع الشلغم ـ يدفع بعربته القذرة السوداء..."[52]، مضيفاً "ما أحزان هذه المخاليق التافهة إذا وضعت بإزاء أحزاننا نحن... ما قيمة هؤلاء إذا ما قورنوا .. الخ"[53].

ولئن حاول البياتي التعالي على أولئك المساكين بتمييز نفسه بينهم، فإن الشاعر رشدي العامل يبدو في إحدى رسائله للصكار وكأنه واحداً من الملايين المركونين في زوايا النسيان والتهميش. يقول : "أنا المركون في زاوية من الأرض، أتصفق مثل شوال من القمح، نفاية من نفايات العالم الثالث أو العاشر ..الـ .. تدري أنني لم أعد أعبأ بشيء، حتى منطقة الحلم غزتها طفيليات اليأس، ليس ثمة من كوّة، فما بالك تفتح شبابيك للحلم المستحيل"[54]. إنه يبدو، في تلك الرسالة التي يستغرب الصكار من لوعتها وعدميتها[55]، شبه ميت في الحياة، ضجرا من كل شيء، قائلاً أنّ في عالمه يستيقظ الموتى، ويبدون بنظره الوحيدين الأحياء، ويشعر إنهم أقرب إليه من "كلّ مخلوقات هذه الكرة البيضاوية اللعينة المدهشة"[56]. ثم يستطرد: "كل وجد لعبته خارج حدود الصحراء ورمالها وصمتها الأبدي وسمائها الرمادية. فماذا وجدت أنا؟ أهو رمز للقهر والغياب ما يفتش عنه اسمي بين الأسماء! هو كذلك وما

عداه مجرد عزاء لا يجدي"[57]. ثم يتساءل بمرارة وعدمية: "أحيّ أنا حقاً؟ أقرأ، أكتب، أصغي، أنام، ثم ماذا؟ حتى ولا لحظة فرح واحدة، ولا لحظة جنون فذة"[58].

إن هذه الرسائل تكشف أنّ الملل ليس حالة سطحية، بل هو تجربة مركبة من الوحدة والاغتراب، وانعدام المعنى، وهو ما يجعل منه علامة تأسيسية لسيكولوجيا المثقف العراقي، المنفيّ داخلياً وخارجياً، المحتقر للمجتمع الساكن.

المبحث الثالث: السأم بين الخيبة السياسية وعجز الذات عن التأثير

1 ـ الخيبة السياسية

اندرج غالبية مثقفي مرحلة الحداثة، لاسيما في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، في التجارب السياسية، وانتموا فكرياً أو تنظيميا إلى العقيدتين المتصارعتين: اليسارية والقومية. وابتداءً من الأربعينات حتى السبعينات، ذهب الأدباء إلى أقصى حدّ ممكن في هذا الذوبان بالتجارب الإيديولوجية، سواء انتموا تنظيمياً أم اكتفوا بالإيمان فكرياً. في الأخير، اتضح أن تلك العقائد لم تفلح في تحقيق الوعود التي قطعتها للفقراء والمؤمنين بها، بل فشلت فشلاً ذريعاً وتحوّلت إلى لهاث نحو السلطة عن طريق الانقلابات العسكرية والاحترابات العنيفة. نتيجة لذلك خاب أمل المثقفين والأدباء والنقاد وأصيبوا بالإحباط والشعور بالعدمية والعجز. ثمّ عادوا إلى ذواتهم وهم ينتقدون تجاربهم وأنفسهم، ويبكون أعمارهم التي هدروها مؤمنين بتلك العقائد. يكتب غائب طعمة فرمان مستعيداً عام 1959، الذي شهد أكبر صدمة صادفها المثقفون بعد تكشّف هشاشة التجربة السياسية التي آمنوا بها، يكتب: "تتكون الآن في فكري خيوط رواية جديدة عن عراق ٥٩، ولولا المرض لكان لي منها شيء مكتوب الآن. إن تلك الفترة هي الفترة الأخيرة لي في العراق، وقد شهدتها بكل ترقباتها ومرارتها وضياعها وتوجساتها وقلقها بكل الفوضى والأمل والتشنج والانتظار والاستسلام ، والرعب من شيء مخيف لا بد أن يقع"[59]. وطالما نحن في تلك الفترة المضطربة سياسياً، الحافلة بالخيبات، فلابد من استحضار الخيبة التي وقع بدر شاكر السيّاب ضحية لها، لهذا كتب في بعض رسائله عن سأم غير منعزل عن سياقه السياسي والاجتماعي. في إحدى الرسائل الموجهة إلى يوسف الخال، عام 1958، يكتب بحدّة: "الشيوعيون وحدهم يصرّون على أن يكتب الشاعر بلغة وبأسلوب يفهمهما الجمهور. أمّا نحن فعلى العكس منهم، نكتب ـ بل يجب أن نكتب ـ أشياء فوق مستوى الجمهور.. فهو متخلّف حضارياً. وإذا أردنا مماشاته، فعلينا أن نتخلف ثقافياً وحضارياً، أن نتنازل عن العمق وعن الفن وعن أشياء كثيرة..."[60]. يعبّر السياب هنا عن خيبة مزدوجة: من السياسة، التي جرّبها وخرج منها محبطاً، ومن الجمهور الذي يراه غير قادر على استيعاب الشعر العميق. إذن، فالسأم لم يكن نتاجاً فردياً، بل هو نتاج موضوعي متأت من العالم حوله، من السياسة التي صارت قيداً، ومن جمهور لا يمنحه ما ينتظر.بالنسبة للعلاقة المعقدة مع الجمهور "غير العميق"، أو الـ"متخلّف حضاريّاً"، كما يصفه السيّاب، فإنّ فكرة قريبة ترد في رسائل هادي العلوي، الذي يشتكي هو الآخر من قصور الجمهور عن فهم ما يكتبه وما يجترحه ذهنه من أفكار، قائلاً أنّه كان يتمنّى لو يفهم الفقراء الذين يراجعونه لاستلام تخصيصاتهم من جمعية بغداد المشاعية مشاريعه الفكرية وأفكاره. لكنهم "كلّهم بسطاء أميّون وليس بيني وبينهم لغة مشتركة سوى همومهم التي أسعى للتخفيف منها بما يردني من مساهمات مالية محدودة"[61]. ويضيف أنّهم وقّروا له مادّة للبكاء، "فهم يأتونني شبه حفاة يلبسون الأسمال والجوع ظاهر على الأطفال وأمهاتهم، فيفجرون دموعاً أنا في حاجة إلى تفجيرها لتغسل شيئاً من أحزاني"[62].

من هذه الدموع والأحزان، ينتهي بالعلوي المطاف عاجزاً أمام أولئك الفقراء، لأنّه لا يملك ما يكفيهم، فيضطر إلى التقتير عليهم. والأنكى أنّ يترافق ذلك مع حصار كانت تتعرض له الجمعية، حصار "بدأ بالروزخونية، ثم انزج فيه شيوعيو الأمس"[63]. كانت صدمة العلوي واضحة في تلك الرسائل، فقد انتبه إلى سذاجته كما يقول، ذلك أنّه كان يحسب انطلاق طلقة واحدة من أيّ مكان، "وتصل إلى

أسماع العراقيين كافية لحسم الأمور! ولم أكن أعرف لماذا العبودية وكيف يتذوّق الانسان طبق الذل وكيف يتمتع بأحلام الأنوثة"[64]. ثم يشكر العلوي حرب إيران التي علّمته الكثير، ممعناً في التعبير عن سأمه من العجز عن فهم ما انتهى إليه أبناء شعبه المساكين، فلقد "قدّر علينا قبل ذلك أن نكون مستعدين للموت اليومي من أجل أن يستكمل خير الله طلفاح مملكته وتخطيط حدودها، لكن الموتى هم آخر من يدري، وسوف يتعذر عليهم أن يدروا"[65]. ذلك أن إن من يموت من أجل غيره لا يعنيه السبب الذي يموت به، والعراقي يذهب إلى الموت وهو يعلم أن زوجته ستتزوج رجلاً آخر لقاء عشرة آلاف دينار تخصصها له الدولة، وأن "أهله سيحصلون على سيارة جديدة يباهون بها جيرانهم"[66].

يصل العجز عن فهم التغيرات الاجتماعية حدّاً يدّعي العلوي أنّ العراقيين، "يعيشون كما كانوا يعشون أيام المسكين عبد الكريم، وليس هناك ما يشعرهم أنّ شيئاً ما قد تبدّل، شيئاً ما، ظاهرة ما، حقيقة ما، من تلك الأشياء، والظواهر والحقائق التي لا بدّ لها من أن تصطدم الإنسان وتدفعه إلى السؤال بوعي"[67]. ثم يعرب عن استغرابه العظيم من أنّ بلداً يدّعي أنّه وارث الحضارات، "يتحكّم فيه ابن شرطي سابق، أمضى طفولته في الكراجات من غير أن يتقن إلّا شيئاً واحداً هو استخدام السلاح على طريقة البلطجية"[68]. مع هذا، لا يسأل العراقيون عن شيء، بل إنه من الغريب أن "لا يثور السؤال بين المثقفين الذين يواصلون حياتهم الاعتيادية وكأنّ شيئاً لم يكن. أتخيّل الآن أولئك التكنوقراط من الأطباء والمهندسين والأساتذة الذين استزلموا على البسطاء من الفرّاشين والكنّاسين والسوّاق وغيرهم، كيف حالهم الآن تحت إدارة ابن شرطي الكمارك؟ إنّهم يتلمظون بكلمة (السيد الرئيس) بشعور طافح لا يملكه إلّا المخصيّون"[69]. نتيجة لكل ذلك، يرى هادي العلوي أن الشخصية العراقية تكشّفت عن عوراتها، ثم يسأل الصكّار إن كان يوافق على كون "هذه القطعان البليدة هي نفسها التي كانت تسكن وادي الرافدين منذ فجر الحضارات؟"[70]. إنه ينكر هذا، معتقداً أنّ شيئاً قد طرأ على تركيبة السكّان منذ سقوط الحضارة الإسلامية، كان هو الحدّ الفاصل بين تاريخي شعبين، وبين أمتين، وهو مدعاة لخيبة تقود بالضرورة إلى الشعور بالسأم والعجز.

2ـ ظاهرة العجز عن التأثير

من بين الأسباب المؤدية لحالة السأم والضجر والشعور بفقدان الدافع هو العجز عن العثور على الجديد. تلك علّة أساسية للسأم، مرّ بها أدباء كثيرون، بعضهم انتهوا إلى الاعتزال باكراً، بينما صمت البعض الآخر لفترات متقطعة. فإن أضفنا إلى هذا العجز ما يعاني منه الأدباء من فقر ماديّ بكل ما يقود إليه من مشاكل وأزمات نفسية، تولّدت وصفة مثالية يتحوّل بها الاشمئزاز من العالم والسخط العام على الوجود إلى معيق للقدرات وقاتل للمواهب. يكتب فؤاد التكرلي بتاريخ ١٩٥٢/٨/١١: "ليتني أستطيع أن أكمل قصة حتّى قصّة فاشلة! ولكنّي لم اعد استطيع تركيز ذهني في اي موضوع"[71]. وإضافته اللاحقة إعلانا مبكراً عن تخليه النهائي عن القصة والجو الأدبي، اذ يقول في الرسالة ذاتها : "كلما ازداد عمري يوما قلت قابليتي للكفاح، الكفاح من أجل تحسين حياتي، تحسين أدوات تعبيري ووسائل فني"[72]. غير بعيد عن هذا، يعبّر غائب طعمة فرمان وهو طريح المستشفى في موسكو عن سأم من شعوره بالعقم الذي ينتابه بسبب المرض. يقول في إحدى الرسائل إنه يخطط لكتابة رواية عن عراق 1959، لكن المرض يحاصره. ويبدو أن ذلك العجز يشعره بكثير من المرارة، إذ تتحوّل الأحلام الأدبية إلى مشروع مؤجل لا يُكتب له الاكتمال. وبالفعل، لم يكتب فرمان عن عراق 1959. يقول في رسالة أخرى: "أنا ما أزال قابعاً في المستشفى، ولا أعرف متّى سأخرج منه. انتزعني المرض من مشاريعي ورؤوس أقلامي وألقاني في جبّ مهلك"[73].

لا يأتي الملل هنا فقط من الزمن بل من الجسد الذي يخون صاحبه. أمّا العلوي فيكتب: "أكتب ولا أشعر أنني أترك أثرًا في بلدي". الكتابة نفسها، وهي مشروعه الأكبر، تصبح مصدر ضجر حين تغترب عن جمهورها الطبيعي. فالحلم الشخصي بالتأثير يتحوّل إلى شعور باللاجدوى. إن تعذّر تحقيق

الأمجاد الفردية يحوّل الضجر إلى حالة وجودية مركبة، فالأديب ليس فقط ضائعاً سياسياً، بل محاصر بعجزه عن تحقيق أحلامه الشخصية، ما يضاعف من إحساسه بالخيبة.

3 ـ السأم السريري: رسائل بدر شاكر السيّاب

يمكن الحديث هنا عما يمكن تسميته بـ"السأم السريري"، وهي حالة متولدة من شعور الأدباء بالملل بسبب تفاقم المرض. حينئذ غالبا ما يصيبهم اليأس وغياب التفاؤل، بل تنطفئ عندهم شعلة الحياة، ويشعرون بالعجز، كما في حالة الروائي غائب طعمة فرمان الذي يقدم بعداً سريريًا للسأم، إذ يصف نفسه بـ"طريح الفراش"، في مستشفى "لا يوحي بالشفاء العاجل على الأقل، وفي "قاووش" يسكنه عشرة أشخاص لا أكثر، وأنا بين الظنون والتخمينات والهواجس والتفكير بعدد السنوات القليلة المتبقية من عمري"[74]. تصبح يمثل هذا "السأم السريري" مرحلة من مراحل الاكتئاب الحاد، إذ يختزل الفرد خبراته كلها في مواجهة الموت واللاجدوى. مع هذا، لا تعدّ حالة غائب طعمة فرمان العابرة شيئاً مقارنة بما مرّ به الشاعر بدر شاكر السيّاب، الذي وصل به الحال أن أعترف في رسالة له أنّ العقم تسرّب إلى نفسه، "فإذا كتبت فعن هذا العقم أكتب. ولكن ما ذنب قرائك ليتحملوا معي مرارة عقم نفسي وإجدابها ويأسها؟"[75] كتب ذلك إلى يوسف الخال معلناً بشكل صريح أنّ الشعر نفسه صار مثقلاً بالضجر، ولم تعد له وظيفة خلاصية، قدر ما أصبح مرآة للعقم واليأس. يختصر السيّاب ذلك كلّه في عبارة واحدة ترد في رسالة أخرى، إذ يكتب: "ليس لدي ما أحدّثك به في هذا القيظ المهلك، لقد نزفت من نفسي حتى الرغبة في الحياة"[76]. وبسبب المرض الذي تفاقم عليه، يكتب مرات عديدة عن يأسه لدرجة يصل معها إلى احتمال قيامه بالانتحار. يقول: "إنها فرصتي الوحيدة في الحياة، فإما أن أعود من لندن معافى أمشي كما يمشي بقية الناس، وإما الشقاء الذي لابد أن يؤدي إلى الانتحار، فالموت خير من حياة الكسيح"[77]. تصبح اللغة ثقيلة، أو تبدو مرآة للانكسار والفقدان العاطفي والمعنوي، ما يعكس شعوراً وجودياً دائماً بعدم جدوى الحياة، جاعلاً من انتظار النهاية مشروعاً شعرياً وفلسفياً، والكتابة بمثابة توثيق لانطفاء الذات البطيء، وليس مجرد نقل للحظة عابرة.

على إن رسائل السيّاب تكشف جانباً آخر من شخصيته، وهو جانب يبدو أكثر عريّاً من شعره، لأنّه يأتي بلا قناع مجازي، بل بصوت يومي مثقل بالشكوى واليأس. إن هذه الرسائل المكتوبة إلى أصدقائه، خالد الشواف، صالح جواد الطعمة، يوسف الخال، جبرا إبراهيم جبرا، أدونيس، سيمون جارجي، وغيرهم، تكشف عن معاناة متشابكة، فهناك فقر مدقع ومرض عضال يقعده عن الحركة. ناهيك عن وحدة قاتلة، وشعور متزايد باقتراب شبح الموت. في الرسائل، يتجلّى السأم والضجر ليس كمزاج عابر، بل كبنية وجودية تلازمه حتى آخر أيامه.في رسالة مبكرة إلى صديقه خالد الشواف عام 1946 يكتب السيّاب: "أكتب إليك رسالتي هذه، في الليل، على ضوء مصباح زيتي شاحب، يُلقي على الغرفة من حولي كآبة خفية، خريفية السمات، مسائية الشيات... وقد جثم على صدري همّ ثقيل، شعور مبهم بالغربة.. وباليتم"[78].يتبدى الضجر، هنا، بوصفه شعوراً عميقاً بالاغتراب، يتغذّى من الوحدة واليتم. الليل، المصباح الشاحب، والكآبة الخريفية، كلها علامات لزمن داخلي معتم، زمن لا يمضي إلا بتكرار الكآبة. لا يصف السيّاب حالة عابرة، بل يرسّخ صورة الضجر كحالة وجودية تلتهم روحه. يكتب في رسالة أخرى: "وهاك الآن زفرة من زفرات قلبي البائس، وحسرة من حسرات حظي الخائب، علها تعبّر عمّا يعجز عنه الكلام"[79]، هذه "الزفرة" و"الحسرة" لا تُفهم إلا في سياق ضجر وجودي يجعل من اللغة عاجزة، فلا يبقى سوى التنهد. هنا يتحوّل الضجر إلى طريقة في التعبير من خلال الانكسار أمام اللغة نفسها. إلى ذلك، تتكرر في رسائل السياب شكوى المرض والفقر بوصفهما أصل السأم. يقول في رسالة إلى شاذل طاقة (1962) أنّه بعد أن بقي حوالي أسبوعين راقدا في مستشفى الجامعة الأميركية ببيروت خرج مكسور الظهر والنفس نتيجة غباء بعض الأطباء. ثم يتوسل أنّ يرسل إليه حفنة من الدنانير[80]. هذه الصرخة تكشف يأساً مركبا، فثمة ضجر من الجسد الذي خانه،

بموازاة شعور ممض بالسأم من الأطباء الذين صاروا مصدر عذاب بدل الشفاء. لم يعد المرض عارضاً جسدياً، بل صار سجناً وجودياً، جعل السياب يرى الحياة كلها عبئًا لا يطاق. إنه يكرر كونه ضحية الأطباء اللبنانيين الذين كسروا ظهره فأصبح عاجزًا عن المشي دون عصا.

الخاتمة

في ختام البحث في مفهوم السأم المتجسد في رسائل الأدباء، يمكن الخلوص إلى عدد من النتائج أبرزها:

أولاً: لا يمثّل الملل أو السأم، في الفلسفة، مجرد شعور عرضي أو ضعف نفسي، بل هو ظاهرة وجودية متجذّرة في وعي الإنسان، وقد شغل اهتمام الفلاسفة والمتأملين والباحثين، وعثروا على إرهاصاته في أقدم النصوص الأدبية والأفكار الفلسفية.

ثانياً: يتجلى السأم، في الأدب، بوصفه تجربة وجودية ولغوية، تصوغها الشخصيات حين تواجه العزلة والرتابة. ومثّل السأم ثيمة محورية في كثير من التجارب والنصوص. وظهر ذلك في نمط الشخصيات التي يرسمها القصاصون والروائيون، وتحيل إلى عصر الحداثة، لجهة استلابها واغترابها وشعورها بضياع فرديتها وتحوّلها إلى مجرد عتلة في آلة ضخمة تدور بمعزل عن إرادتها.

ثالثاً: مثل التراسل الشخصي الحميم بين الأدباء العرب، منذ العصر الأموي ظاهرة أدبية واجتماعية لافتة، إذ اتخذ الأديب من الرسالة ساحةً لبثّ همومه ومكابداته، أو توسّلاً بالأمراء وعلية القوم. وبرز في هذا الجانب أدباء مثل أبي حيان التوحيدي وأبي بكر الخوارزمي وبديع الزمان الهمذاني وغيرهم.

رابعاً: فيما يتعلق بالأدباء العراقيين المعاصرين، يكشف تحليل الرسائل عن أن الملل والسأم ليسا مجرد حالتين نفسيّتين عابرتين، بل يمثلان بنية وجودية متجذّرة في تجربة المنفى الداخلي والخارجي. فالمثقف العراقي، سواء عاش داخل الوطن أم في المنافي، يعاني من اغتراب مزدوج، عن المجتمع الذي لا ينسجم معه، وعن الذات التي فقدت المعنى. وتتجلى هذه الأزمة في رسائل عبد الوهاب البياتي وفؤاد التكرلي وغائب فرمان وهادي العلوي، إذ يتحوّل الضجر إلى علامة على انكسار الزمن وفقدان التنوع والمعنى في الحياة.

خامساً: يتعمق السأم أكثر حين يرتبط بخيبة التجربة السياسية والأيديولوجية، إذ خاب أمل الأدباء الذين راهنوا على العقائد اليسارية أو القومية في تحقيق العدالة والتحرر، فوجدوا أنفسهم أمام سلطات قمعية وجماهير غير قادرة على الفهم أو التغيير. عبّر السيّاب والعلوي عن هذا الإحباط بوضوح، فالسأم لديهما نتاج خيبة مزدوجة: من السياسة التي خانت وعودها، ومن مجتمع لا يساءل ولا يتفاعل. هكذا تحوّل السأم إلى مرآة لفشل الحلم الجمعي وتهاوي الأيديولوجيات.

سادساً: أما البعد الثالث للسأم، فيتجسّد في الشعور بالعجز عن التأثير أو الإبداع، خصوصًا مع تفاقم الفقر والمرض والوحدة. يتحول العجز إلى قيد نفسي يقتل الرغبة في الكتابة، كما في حالة التكرلي وغائب فرمان، بينما يبلغ أقصاه في ما يمكن تسميته بـ"السأم السريري" عند بدر شاكر السيّاب، الذي رأى في المرض والحرمان تجسيدًا لفقدان المعنى وضمور الأمل. وبهذا، يصبح السأم عند المثقف العراقي علامة مركبة تجمع بين الخيبة السياسية، والعجز الوجودي، والاغتراب النفسي، تعكس بعمق مأزق جيل كامل عاش انكسارات الوطن والفكر والذات.

سابعاً: من الأسباب الجوهرية للسأم أيضًا الشعور بالعجز عن التأثير والإبداع، حيث عبّر كثير من الأدباء عن فقدان الدافع للكتابة، واستبدال الطموح بالإحباط. ففؤاد التكرلي يعلن عجزه عن إكمال قصة، وغائب فرمان يرى أوراقه بيضاء رغم الأفكار، بينما رشدي العامل يختزل تجربته في الحزن وحده، والعلوي يشعر أن جهده الفكري لا يترك أثرًا في وطنه، ما جعل السأم يتحول إلى حاجز نفسي ومعرفي يطفئ الرغبة في الاستمرار.

الهوامش:

[1] طه باقر. ملحمة كلكامش. المجلد الثانة. بغداد: وزارة الاعلام مديرية الثقافة العامة، 1971. ص 118.
[2] المصدر نفسه، ص 118.
[3] الكتاب المقدس، ترجمة العالم الجديد . 1984 ص 1033.
[4] أنايوس لوكيوس سينيكا. محاورات السَّعادة والشَّقاء. ترجمة د. حمادة أحمد علي. الطبعة الأولى. القاهرة، آفاق للنشر والتوزيع، 2019، ص 384.
[5] المصدر نفسه، ص 384.
[6] المصدر نفسه، ص 384.
[7] المصدر نفسه، ص 384.
[8] برتراند رسل. الفوز بالسعادة. ترجمة سعد عبده. الطبعة الأولى. بيروت، دار مكتبة الحياة، 1980.ص33.
[9] المصدر نفسه، ص 33
[10] المصدر نفسه، ص 66.
[11] محاورات السَّعادة والشَّقاء.ص 386.
[12] بليز باسكال. خواطر. ترجمة ادوار البستاني. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢ ص 55.
[13] المصدر نفسه، ص 55.
[14] المصدر نفسه، ص 55.
[15] المصدر نفسه، ص 55.
[16] المصدر نفسه، ص 132.
[17] وفيق غريزي. شوبنهاور وفلسفة التشاؤم. الطبعة الأولى. بيروت، دار الفارابي، 2008.
[18] فريدريش نيتشه، انساني مفرط في إنسانيته، ترجمة علي مصباح، الطبعة الأولى، بيروت ـ بغداد، منشورات الجمل، 2014، ص 288.
[19] البرتو مورافيا. السأم (رواية). ترجمة جورج طرابيشي. الجمل، ٢٠١٧، ص 30.
[20] المصدر نفسه، ص 30.
[21] شعبان قديري فاطمة. بودلير في الأدب العربي الحديث والمعاصر، رسالة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الأدب المقارن. الجزائر: نسخة رقمية، 2011، ص 144.
[22] شارل بودلير، الأعمال الشعرية الكاملة، ترجمة رفعت سلام، دار الشروق، الطبعة الأولى 2009، ص 292.
[23] عبد الإله أحمد. الأدب القصصي في العراق من نهاية الحرب العالمية الثانية، الجزء الأول. الطبعة الأولى. بغداد، منشورات وزارة الإعلام ـ الجمهورية العراقية، سلسلة دراسات (111)، 1977. ص 105.
[24] غائب طعمة فرمان، خمسة أصوات (رواية)، بغداد، منشورات المدى، 2008، ص 55.
[25] المصدر نفسه، ص 55.
[26] محسن جاسم الموسوي. نزعة الحداثة في القصة العراقية. الطبعة الأولى. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ص 42.
[27] رشدي العامل. "المشرّد الذي غزا بغداد"، الأقلام، العدد الرابع، 1988، ص 55.
[28] المصدر نفسه، ص 55.
[29] نزعة الحداثة في القصة العراقية، ص 42.
[30] محمد روزنامجي. "عبيد الزمن."، مجلة الأديب البيروتية، 1949، ص 42.
[31] حسين مردان. "هي الآن في شارع فرعي."، مجلة ألف باء، 11، 1971، الإصدار 172، ص 50.
[32] حنا عبود. النزوحات الكبرى وأثرها في الأدب العربي بعد الحرب العالمية الثانية. دمشق: منشورات أضواء، 1979، ص 69.
[33] المصدر نفسه، ص 69.
[34] المصدر نفسه، ص 69.
[35] نازك الملائكة. ديوان نازك الملائكة. بيروت: دار العودة، 1997، ص 7.
[36] المصدر نفسه، ص 7.

[37] أدوارد سعيد. الآلهة التي تفشل دائما. ترجمة حسام الدين خضور. الطبعة الأولى . دمشق: دار التكوين، 1997، ص 152.
[38] المصدر نفسه، ص 152.
[39] يوسف الصائغ. الشعر العراقي في العراق منذ نشأته حتى عام 1957.. دراسة نقدية. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2006، ص 114.
[40] المصدر نفسه، ص 114.
[41] المصدر نفسه، ص 114.
[42] المصدر نفسه، ص 114.
[43] المصدر نفسه، ص 116.
[44] المصدر نفسه، ص 115.
[45] المصدر نفسه، ص 116.
[46] عبد الإله أحمد. الأدب القصصي في العراق، ص 76،
[47] المصدر نفسه، ص 76،
[48] المصدر نفسه، ص 77.
[49] المصدر نفسه، ص 77.
[50] محمد سعيد الصكار. من رسائل الادباء. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009. ص 69.
[51] المصدر نفسه، ص 111 .
[52] الصائغ، الشعر العراقي في العراق، ص 114.
[53] المصدر نفسه، ص 114.
[54] محمد سعيد الصكار، من رسائل الأدباء، ص 155.
[55] المصدر نفسه، ص 157.
[56] المصدر نفسه، ص 155.
[57] المصدر نفسه، ص 155.
[58] المصدر نفسه، ص 156.
[59] المصدر نفسه، ص 106.
[60] بدر شاكر السياب. رسائل السياب. تحرير ماجد السامرائي. بيروت: دار الطليعة، 1975.
[61] محمد سعيد الصكار، من رسائل الأدباء، ص 24.
[62] المصدر نفسه، ص 24.
[63] المصدر نفسه، ص 24.
[64] المصدر نفسه، ص 24.
[65] المصدر نفسه، ص 34.
[66] المصدر نفسه، ص 34.
[67] المصدر نفسه، ص 35.
[68] المصدر نفسه، ص 35.
[69] المصدر نفسه، ص 35.
[70] المصدر نفسه، ص 35.
[71] عبد الإله أحمد. الأدب القصصي في العراق، ص 77.
[72] المصدر نفسه، ص 77.
[73] محمد سعيد الصكار، الرسائل، ص 110.
[74] المصدر نفسه، ص 109.
[75] السياب، رسائل، ص 82.
[76] المصدر نفسه، ص 92.
[77] المصدر نفسه، ص 105.
[78] المصدر نفسه، ص 33.

[79] المصدر نفسه، ص 40.
[80] المصدر نفسه، ص 141.

المصادر

1 ـ أبو أسحاق إبراهيم بن علي الحصري. زهر الآداب وثمر الألباب. تحرير د. زكي مبارك. الطبعة الرابعة . بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، 1972.
2 ـ أبو بكر الخوارزمي. رسائل أبي بكر الخوارزمي. تحرير نسيب الخازن. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1970.
3 ـ أدوارد سعيد. الآلهة التي تفشل دائما. ترجمة حسام الدين خضور. الطبعة الأولى . دمشق: دار التكوين، 1997.
4 ـ البرتو مورافيا. السأم. ترجمة جورج طرابيشي. منشورات الجمل، ٢٠١٧.
5 ـ الكتاب المقدس، ترجمة العالم الجديد . 1984 .
6 ـ أنايوس لوكيوس سينيكا. محاورات السَّعادة والشَّقاء. ترجمة د. حمادة أحمد علي. الطبعة الأولى . القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2019.
7 ـ بدر شاكر السياب. رسائل السياب. تحرير ماجد السامرائي. بيروت: دار الطليعة، 1975.
8 ـ برتراند رسل. الفوز بالسعادة. ترجمة سعد عبده. الطبعة الأولى. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1980.
9 ـ بليز باسكال. خواطر. ترجمة ادوار البستاني. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢.
10 ـ شارل بودلير، الأعمال الشعرية الكاملة، ترجمة رفعت سلام، دار الشروق، الطبعة الأولى 2009
11 ـ جورج كونتينو. الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور. ترجمة سليم طه التكريتي وبرهان عبد التكريتي. الطبعة الأولى. بغداد: دار الشؤون الثقافة العامة، 1986.
12 ـ حسين مردان. "هي الآن في شارع فرعي." مقالة، ألف باء، شهر تشرين الثاني 1971، الإصدار 172.
13 ـ حنا عبود. النزوحات الكبرى وأثرها في الأدب العربي بعد الحرب العالمية الثانية. دمشق: منشورات أضواء، 1979.
14 ـ د. شوقي ضيف. الفن ومذاهبه في النثر العربي. الطبعة العاشرة . القاهرة: دار المعارف، 1960.
15 ـ رشدي العامل. "المشرد الذي غزا بغداد"، الأقلام، العدد الرابع، 1988.
16 ـ سليم حسن. موسوعة مصر القديمة، الجزء السابع عشر، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2017.
17 ـ شعبان قديري فاطمة. بودلير في الأدب العربي الحديث والمعاصر، رسالة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الأدب المقارن. الجزائر: نسخة رقمية، 2011.
18 ـ د. شوقي ضيف. العصر العباسي الأول. الطبعة العاشرة . القاهرة: دار المعارف، 1966.
19 ـ طه باقر. ملحمة كلكامش. الطبعة الثانية. بغداد، وزارة الاعلام مديرية الثقافة العامة، 1971.
20 ـ د. عبد الإله أحمد. الأدب القصصي في العراق من نهاية الحرب العالمية الثانية، الجزء الأول. الطبعة الأولى. بغداد، منشورات وزارة الإعلام ـ الجمهورية العراقية، سلسلة دراسات (111)، 1977.
21 ـ غائب طعمة فرمان. خمسة أصوات (رواية). الطبعة الثانية . بغداد، منشورات المدى، 2008.

22 ـ فريدريش نيتشه. انساني مفرط في إنسانيته. ترجمة علي مصباح. الطبعة الأولى. بيروت ـ بغداد: منشورات الجمل ، 2014.
23 ـ د. محسن جاسم الموسوي. نزعة الحداثة في القصة العراقية. الطبعة الأولى. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.
24 ـ محمد روزنامجي. "عبيد الزمن." مجلة الأديب، العدد الثاني عشر، 1949.
25 ـ محمد سعيد الصكار. من رسائل الادباء. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009.
26 ـ نازك الملائكة. ديوان نازك الملائكة. بيروت: دار العودة، 1997.
27 ـ وفيق غريزي. شوبنهاور وفلسفة التشاؤم. الطبعة الأولى. بيروت، دار الفارابي، 2008.
28 ـ يوسف الصائغ. الشعر العراقي في العراق منذ نشأته حتى عام 1957.. دراسة نقدية. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2006.

References

1. Al-Husri, I. I. (1972). Zahr al-Adab wa Thamar al-Albab [The Blossoms of Literature and the Fruits of the Minds] (Vol. 4, Ed. Zaki Mubarak). Beirut: Dar al-Jil for Publishing and Distribution.
2. Al-Khwarizmi, A. B. (1970). Rasa’il Abi Bakr al-Khwarizmi [The Letters of Abu Bakr al-Khwarizmi] (Ed. Nasib Wabah al-Khazin). Beirut: Dar Maktabat al-Hayat.
3. Said, E. (1997). The Gods That Always Fail (Vol. 1, Trans. Hossam al-Din Khaddour). Damascus: Dar al-Takiyun.
4. Moravia, A. (2017). La Noia [The Boredom] (Trans. George Tarabishi). Al-Jamal Publishing.
5. The Holy Bible (New World Translation). (1984).
6. Seneca, L. A. (2019). Dialogues on Happiness and Misery (Vol. 1, Trans. Hamada Ahmad Ali). Cairo: Afaaq for Publishing and Distribution.
7. Al-Sayyab, B. S. (1975). Rasa’il al-Sayyab [The Letters of Al-Sayyab] (Ed. Majid al-Samarrai). Beirut: Dar al-Tali‘a.
8. Russell, B. (1980). The Conquest of Happiness (Vol. 1, Trans. Saad Abdu). Beirut: Dar Maktabat al-Hayat.
9. Pascal, B. (1972). Pensées [Thoughts] (Trans. Edouard al-Bustani). Beirut: The Lebanese Committee for Translating Masterpieces.
10. Baudelaire, C. (2009). Complete Poetic Works (Trans. Rifaat Sallam). Cairo: Dar al-Shorouk, 1st Edition.
11. Contenau, G. (1986). Daily Life in Babylon and Assyria (Vol. 1, Trans. Salim Taha al-Tikriti & Burhan Abdul al-Tikriti). Baghdad: Dar al-Shu’un al-Thaqafiya al-‘Amma.
12. Mardan, H. (1971). “She Is Now in a Side Street.” Alif Ba’, Issue 172.
13. Abboud, H. (1979). The Great Displacements and Their Impact on Arabic Literature After World War II. Damascus: Adhwa’ Publications.

14. Deif, S. (1960). Al-Fann wa Madhahibuhu fi al-Nathr al-‘Arabi [Art and Its Schools in Arabic Prose] (10th ed.). Cairo: Dar al-Ma‘arif.
15. Al-‘Amil, R. (1988). “The Homeless Man Who Conquered Baghdad.” Al-Aqlam, Issue 4.
16. Hassan, S. (2017). Encyclopedia of Ancient Egypt (Vol. 17). Cairo: Hindawi Foundation.
17. Qadiri, F. S. (2011). Baudelaire in Modern and Contemporary Arabic Literature (Doctoral Dissertation in Comparative Literature). Algeria: Unpublished Manuscript.
18. Deif, S. (1966). Al-‘Asr al-‘Abbasi al-Awwal [The First Abbasid Era] (10th ed.). Cairo: Dar al-Ma‘arif.
19. Baqir, T. (1971). The Epic of Gilgamesh (2nd ed.). Baghdad: Ministry of Information, Directorate of General Culture.
20. Ahmad, A. I. (1977). Al-Adab al-Qasasi fi al-‘Iraq mundhu Nihayat al-Harb al-‘Alamiya al-Thaniya [Iraqi Fiction Since the End of World War II], Part I (1st ed.). Baghdad: Ministry of Information – Republic of Iraq, Studies Series (111).
21. Farman, G. T. (2008). Five Voices (2nd ed.). Baghdad: Al-Mada Publications.
22. Nietzsche, F. (2014). Menschliches, Allzumenschliches [Human, All Too Human] (1st ed., Trans. Ali Musbah). Beirut–Baghdad: Al-Jamal Publications.
23. Al-Mousawi, M. J. (1984). Naz‘at al-Hadatha fi al-Qissa al-‘Iraqiya [The Modernist Trend in Iraqi Fiction] (Vol. 1). Beirut: The Arab Institute for Studies and Publishing.
24. Roznamaji, M. (1949). “The Slaves of Time.” Al-Adib Magazine.
25. Al-Sakkar, M. S. (2009). From the Letters of Writers. Beirut: The Arab Institute for Studies and Publishing.
26. Al-Malaika, N. (1997). Collected Poems of Nazik al-Malaika. Beirut: Dar al-‘Awda.
27. Ghraizi, W. (2008). Schopenhauer and the Philosophy of Pessimism (1st ed.). Beirut: Dar al-Farabi.
28. Al-Saigh, Y. (2006). Iraqi Poetry Since Its Emergence Until 1957: A Critical Study. Damascus: Arab Writers Union Publication

مجلة كلية التربية الاساسية
كلية التربية الاساسية – الجامعة المستنصرية
Journal of the College of Basic Education Vol.31 (NO. 134) 2025, pp. 376-392

The Phenomenon of Weariness from Reality and Self-Reproach: A Cultural Study

dr. Mohammed Ghazi Mohammed
Department of Media and Governmental -University of Technology Communication
alakras.mohamad@yahoo.com
07713125589

Abstract:
This research revolves around the concept of ennui, boredom, or weariness experienced by contemporary Iraqi intellectuals and writers, and how they expressed it in their exchanged letters, later published in special books and magazines. The study examines the notion of ennui theoretically, as it appeared in philosophy and major intellectual works on one hand, and as it was reflected in European literature—particularly in the works of the French poet Charles Baudelaire and the English poet Lord Byron.
The second section explores the art of correspondence between individuals since its emergence in Mesopotamia and ancient Egypt, and later in Arab-Islamic civilization—beginning before Islam, solidifying during the Abbasid era, and flourishing in the fourth century AH. The section focuses on literary correspondences of that period, analyzing their frequent recourse to lamentation as an expression of weariness with life and poverty.
The third section delves deeply into the correspondences of modern Iraqi writers, tracing the manifestations of ennui in their letters, and identifying the causes and motivations behind their feelings of existential weariness. Special attention is given to the forms of ennui expressed in the letters of the thinker Hadi Al-Alawi, poets Baland Al-Haidari, Badr Shakir Al-Sayyab, and Abdul Wahab Al-Bayati, as well as novelists Gha'ib Tu'ma Farman and Fu'ad Al-Takrli, and short story writer Abdul Malik Nuri.
Keywords :Incapacity ،Exile ،Letters ،Ennui.