

Rejection Collocation in the Poetry of Al-Oubairid Ibn Al-Muaazar Al-Riahi: A Structural-Genetic Study

Lujain Mohammed Adnan Bitar* 

Department of International and Middle Eastern Studies, Faculty of Arts and Science, American University in Dubai, Dubai, UAE.

Received: 7/11/2024
Revised: 21/11/2024
Accepted: 4/12/2024
Published online: 1/12/2025

* Corresponding author:
abdelhalim.cherqui@usmba.ac.ma

Citation: Bitar, L. M. A. Rejection Collocation in the Poetry of Al-Oubairid Ibn Al-Muaazar Al-Riahi: A Structural-Genetic Study. *Dirasat: Human and Social Sciences*, 53(5), 9628.

<https://doi.org/10.35516/Hum.2026.9628>

Abstract

Objectives: The study focuses on a new literary aspect in Al-Oubairid's poetry—rejection—and its manifestation, aiming to deepen the understanding of Umayyad literature and its interaction with the socio-political realities of the era.

Methods: Employing a structural-genetic approach, the research traces cognitive generators stemming from "rejection collocation" and their evolution. These generators, whether fostering authentic or flawed concepts, shape the Arab social fabric and often perpetuate inherited ideas. The study examines collocations of rejection related to separation, humiliation, animals, and women, highlighting how these notions influence traditions.

Results: "Rejection collocation," deeply rooted in Arab thought, allows researchers to deconstruct entrenched ideas by analyzing their origins and evolution. This process challenges unfounded claims and dismantles illusionary constructs, drawing insights from historical and cultural heritage.

Conclusion: The study underscores poetry's role in shaping social consciousness, revealing intellectual binaries such as adherence and authority. Balancing modification and moderation exposes denial within thought structures, enriching the understanding of Arab intellectual heritage.

Keywords: Rejection collocation; Al-Oubairid Ibn Al-Muaazar Al-Riahi; sovereignty; moderation; negation

متلازمة الرفض في شعر الأبيد بن المعذر الرياحي: دراسة بنيوية تكوينية

لجينة محمد عدنان بيطار*

قسم دراسات الشرق الأوسط، كلية الفنون والعلوم، الجامعة الأمريكية في دبي، دبي، الإمارات العربية المتحدة

ملخص

الأهداف: ينشد البحث إلى دراسة جانب أدبي جديد في شعر الأبيد بن المعذر الرياحي: إذ يُركّز على متلازمة الرفض وكيفية تجليها في شعره. كما يُسهم في توسيع فهم الأدب الأموي من خلال التحليل الدقيق للشعر، وتفاعله مع الواقع الاجتماعي، والسياسي للعصر.

المنهجية: يتبنّى المنهج البنويّ التكوينيّ سريرة المولّدات الثقافية، الناجمة عن متلازمة الرفض، وصيرورتها من جهة أخرى، ذلك أنّ المولّدات الفكرية، وما تؤسس على مفاهيم أصيلة أو هشّة، تبني، أو تفسد نسيجاً اجتماعياً يتغلغل في التراث العربيّ، يرسخ مفاهيمه التي يسعى -في وعيه أو لا وعيه- إلى توريثها الأجيال اللاحقة، لتصبح مسكوكة يرددها الآخر حتّى يومنا هذا، ويتمسك بها عادة، وثابتاً. وسيبين البحث على دراسة متلازمة رفض الفراق، والمذلة، وبعض الحيوانات، والمرأة.

النتائج: يظهر البحث قدرة متلازمة الرفض على تمكين الباحث من إدراك آلية تفكيكها، وفق تتبّع دلالاتها، ورصد ولادتها، أو تشوّهاتها، فيكون مؤهلاً لإنهاء عبثية القول، واقتلاعها من جذورها الوهمية التي لا وجود لها في الغرب، والشرق وهي القطيعة، والتراث.

الخلاصة: يخلص البحث إلى تأكيد دور الشعر في تشكيل الوعي الاجتماعي، وقدرته على توليد ثنائيات فكرية عميقة تتجلى في: التمسك، سيادة، والتعديل اعتدال، والإهمال، نفي، وترسيخها في البنيات الذهنية.

الكلمات الدالة: متلازمة الرفض، الأبيد بن المعذر الرياحي، السيادة، الاعتدال، النفي



© 2026 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

مقدمة

ما زال الشعر في العصر الأمويّ معيناً للدارسين لا ينضب؛ يستدلّون به بما خفي عن المؤرّخين، والمفكرين، والنقاد؛ بوصف اللاوعي الفرديّ، المسبب الصغير، والأساس في الوعي الجمعيّ، وإن خالف ما سبق ذكره بعض المفكرين. ذلك أنّ شعر الأبيرد بن المعذر الرياحي -الشاعر الأمويّ الذي ينتهي نسبه بزيد بن تميم، وهو شاعر بدويّ لم يقد إلى المدن- (القيسي، 1985: 249) كشف للبحث عن متلازمة ما فارت ديوانه الشعريّ، وهي الرفض؛ مفهوماً ثابتاً يولّد ثنائيات تتمسك بالأصالة حيناً، وتمكّن الإنسان من إدراك معاني السيادة التي تبني على مبادئ عزّة النفس، والقرار المنطقي، وتتعرّح حيناً بالهشاشة؛ فكراً يدور في دائرة المجهول، المستمدّ من التكرار؛ ظاهرة تبعية.

وتكمن أهميّة البحث في دراسة متلازمة الرفض في شعر الأبيرد بن المعذر الرياحي دراسة بنيويّة توليديّة، تنبّه لأهميّة متلازمة الرفض؛ فكراً سيادياً مؤسساً من جهة، ولأخطارها من جهة أخرى، ما إذا تغلّغت في بنية المجتمع العربيّ، وما تؤسسه على زعزعة مفهوم السيادة، وما تمهّده للتنفير من الموروث العربيّ الثقافي، ولا سيّما الفكر المعاصر المستمدّ من سابقه، عبر متلازمة ترفض التكيف، فتعرقل مسلمات الإنجاز؛ تعريفاً للإنسان. كما أنّ البحث المستمرّ، والمحاط بالإرادة الواعية، والهمة الواسعة يأمل العثور على آلية تنبّه لكيفيّة ضبط أخطار متلازمة الرفض في شعر الأبيرد بن المعذر الرياحي، ولا سيّما الشعر العربي. وجدير بالذكر أنّ شعر الأبيرد الرياحي لم تخصص له دراسة مستقلة، ولهذا البحث الريادة في دراسة شعره، وكذلك الظاهرة التي حددت الدراسة والتي عنونت بمتلازمة الرفض فلم تنبّه الدراسات السابقة التي كثرت في الحديث عن المتلازمات اللفظية، أو المسكوكات اللغوية لأهميّة المتلازمات، وأخطارها في الموروث الثقافي، ولا سيّما متلازمة الرفض، ونذكر منها:

يرصد بحث *الحساسية تجاه الرفض في العلاقات العاطفية: هل تُعدّل حساسية الرفض الاستجابات العاطفية تجاه تصورات التفاعلات السلبية الممدّة الزمنية التي تراقق الإنسان ليتعافى من مفهوم الرفض؟* (R.K.M.S, 2024. 2-14) حالات قبول الرفض؛ بوصفه لغة كونية، ومصيرية في العلاقات الاجتماعية، والعاطفية. وتختلف مدّة التعافي من قرار الرفض تبعاً للمشاعر السلبية التي تتغلغل في نفس الإنسان؛ إذ إنّ الذين يتعافون ببطء فهم الأقل إضراراً للمشاعر السلبية ذلك؛ أنّ قبول الرفض ضرورة ترتبط باستمرار الحياة، لكنّ البحث لم يدرس ظاهرة الإصرار على الرفض، على الرغم من انتشارها في المجتمعات الغربية، والعربية.

ويلتقي بحث *تحليل المتلازمات اللفظية المستخدمة في قنوات يوتيوب الإخبارية البريطانية* (F.S, 2024. (5752-5759) وبحث *المتلازمات اللفظية في ضوء الاتساق المعجمي والسياق اللغوي* (ب، 2020. 255-266)؛ بوصفهما المتلازمات اللفظية أنّ لها أثراً لافتاً في تعليم اللغة، ومستعمل اللغة يحتاج إلى المهارة الإيجابية التي تعنى بوضع الكلمات في السياق من أجل تحديد معناها وكيفية استعمالها، ذلك أنّ من يستعين بالمعجم اللغوي يصادف كلمات يصعب عليه توظيفها في سياقها السليم؛ إذ إنّ الكلمة لا تحدّد معنى منفردة، بل يتعين معناها مع غيرها وفي سياقها، فحياة الكلمة استعمالها، ولا يتحقق ذلك إلا في السياق.

ويناقش بحث *ظاهرة التلازم التركيبي "دراسة في منهجية التفكير النحوي"* (محمّد، 2011. 97-137) التلازم القياسي الخاص بأقسامه الثلاثة؛ الاسمي والفعلي والحرفي، وهو ما يكون أحد عناصر بناء الجملة من مكوناته، وكانت له وقفة مع شقه الثاني وهو الأساليب النحوية التي التزمت نمطاً تركيبياً خاصاً، والتعبيرات شبه القياسية المحفوظة، واللافت أنّه ربط التلازم، والعادات الكلاميّة والسلوكيّة، فوسمه بقانون التعايش، وبه تصدر الأحكام على ما يعرف بالقيمة، فيعيش في لا وعي الإنسان، ويسيطر على تصرفاته، ونهجه اللغويّ.

منهج البحث:

يستعين البحث بالبنويّة التوليدية، منهجاً نقدياً يستوعب ما خفي، وزلّ في مرتكزات بنية العقل العربيّ، التي اخترقت بنية النص الشعريّ في شعر الأبيرد بن المعذر الرياحي. ويسر هذا المنهج حواراً منطقيّاً، ومسؤولاً بين الفلسفة الإسلامية، والمبادئ العربية، ومتلازمة الرفض، ويستدعي أيضاً مصادر السياق المعرفي العربيّ، ليستشرف آلية صيرورته بما ينسجم، وولادات الفكر العربيّ الأصيل، ونفي ما يعرقلها. كما يستعين البحث بمقولات نقدية حديثة في دراسة البناء العقلي للإنسان؛ رغبة في تفسير النصوص تفسيراً دقيقاً، وتأويل المعاني فيها تأويلاً سليماً.

الدراسة:

استعان بعض الشعراء الأمويين، ولا سيّما الأبيرد بن المعذر الرياحي بالمتلازمات الذهنية الموروثة؛ حجة تسعفه في تسويق ما يريد أن يثبتته في متخيّل المتلقي الفكري، أو ستاراً سلطوياً يتيح له تسهيل رغباته، وتعميمها في المجتمع الأمويّ. فالشاعر يدرك سلطة الموروث الثقافي على المتلقي، ويعي ما قد يؤسسه من أيديولوجيات- إذا انتزع من سياقه، وهذّب بألية تتعارض، والولادات الطموحة- تبني على ثقافة الثابت التي لا ترضى بالنمو؛ "المتلازمات عادة اجتماعية"، (Firth, J. R. 1957) بل ترتبط بالمصير الكونيّ؛ إذ يمدّنا مفهوم اللزّام "بالموت والحساب"، (ابن منظور، 1995. 272/12) ويؤكد الجرجاني ما يفرزه هذا المفهوم من معانٍ عدمية "بما يمتنع انفكاكه عن الشيء"، (الجرجاني، 1985. 244) بل منح معنى مصيرياً جسّده بمفهوم "الأبوة والنبوة". (الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983. 122) فبدت بعض هذه المتلازمات أحد مرتكزات العقل العربيّ، والذي دعاه عابد الجابري بالعرفان، ذلك أنّه يبني على أسس وهمية لا برهان فيها ولا بيان، فسكّ الشاعر متلازمته بالرفض؛ رغبة إرادية، ولا إرادية تهك الإنسان، وتؤسس على

شقائه. وفي الرفض مضمون يعرقل مفهوم النسيان الذي دعي في الثقافة العربية بالنعمة، التي "تدرب الإنسان على احترام الواقع بتعالى اللغة، واحتفاظ الأمل العصامي بصورة ناقصة عن الغد." (درويش، 2006، 175) إلا أن تجربة العربي أثبتت أن عدم الرفض، وقبول الإهانة - ولاسيما قبول تصنيفات (ألفريد سوفيه)، التي جعلت بلدان الحضارة الأولى في مرتبة متأخرة- (sauvy, 1969 204218) يعطل الإنسان العربي، وينتزع همته، فيستحيل عليه إدراك أن "حضارات الشرق الأدنى تولد راشدة." (بروديل، 1999، 40) وهذا ما كشفه (تشومسكي) عن فن الديمقراطية الذي يسعى إلى صناعة قبول جماعي لا يريده الشعب. (تشومسكي، 2003، 14، 18). فمتلازمة الرفض مخلص معنوية فعالة تعين الإنسان على دراسة ما تراكم في رقابته الذاتية، وتمكنه من مراجعة مرتكزات بنية العقل العربي، وإدراك مرجعياتها، فهي تدفع بالشعراء -عن طريق اللاوعي- إلى الكشف عن نيّاتهم، وتوضيح طموحهم الفكري في صوغ ولادات ثقافية مسؤولة، أو لا مسؤولة.

متلازمة رفض الفراق:

لطالما أفنى الشعراء، والشاعرات حيواتهم، وهم يصوّرون لحظات فراق الأحبة وغير الأحبة، وما تتضمنه من مشاعر الألم، ومعاني العحيان، ولاسيما دوافع الرفض العبيث الناجمة عن عجزهم المصيري عن الاستمرار في الحياة، وتأكدهم اليقيني أن علة الوجود الله سبحانه وتعالى. لذلك نجدهم يتناجون، والإله؛ فنيّاً، مقدّمين خططا بديلة، واستراتيجيات مختلفة عبر متلازمات ذهنية تناسب، وثقافتهم الوجدانية، وبيئتهم الاجتماعية. ولعل في متلازمة رفض الفراق ما يكشف عن الآلية المثلى لقبولها؛ بوصف الرفض نقضاً للرفض؛ إذ يستوعب الراض الآم الفقرة، ويجعلها موضوعاً له يلزمه في مسارات حياته، ليلاً ونهاراً، فيمثل مصدر وجوده؛ "العدم متضمن في الوجود، (البيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، 118) ويضمن ألفته، ليولد منه مواقف، وأمنيات لا تُعبّر منطق عاقل، أو تلامس فكر حكيم، يقول الأبيد معبراً عن فراق أخيه: (الرياحي، 1985، 259)
تَطَاوُلَ لَيْلِي لَمْ أَنْمَ تَقَلْبًا كَأَنَّ فِرَاشِي حَالٌ مِنْ دُونِهِ الْجَمْرُ
أُرَاقِبُ مِنْ لَيْلِ التَّمَامِ نُجُومَهُ لَدُنْ غَابَ قَرْنُ الشَّمْسِ حَتَّى بَدَأَ الْفَجْرُ

للمتلازمات الزمكانية أثر بين في تدجين الإنسان، وتطبيعته على قبول أنماط الاعتداء، والتعدي وملازمتها؛ إذ طغى على متلازمة (تطاوُلَ لَيْلِي) الحسية، ملامح السلب، التي بُطّنت بمظاهر التواطؤ الاجتماعي، بل أباحت اختراق ذات الآخر، والتحكّم بها؛ إذ صرّح التطاول عن أخطاره، وأبعاده التخريبية في سلب الآخر الفرص، وهلاكه، وما ينجم عنه من ضيق، وشدة تجسدت في غياب ثنائية الراحة، والتوازن، وظهور الصورة الحركية القلقة: (متقلّباً) لتخطّ ملامحها الدائرية المغلقة، والتي تسهم بشلل رؤية الإنسان منفذ خلاص؛ فتلزمه رفض الفراق، وتمنعه التكيف؛ مفهومًا تنويريًا، بل تضله إلى التعلّق بسلطة وهمية تدعى الرفض معبّاة بالقرارات غير الناضجة، والمتواضعة؛ غاية، وفنّاً.

وتذوب ذاتية الشاعر، وتخفي مشاعره بالاستعانة بالمتلازمات الجاهزة، (فراشي حال من دونه الجمر) غير مكترث بتأهيل المتلقّي للانتقال إلى فراش العاشق والمعشوق، بل ينحرف إلى الصورة البصرية التي تفيض بالدلائل الحسية المستهلكة على غرار متلازمة (على أحر من الجمر) ليسقط فنيّتها التي وجدت، لتعبّر عن ألم فقد الأخ، فيسرح بالمتلقّي، وينتزع، ليرمي في عالم الهوى، والعشق في رمزية صورة النار -من غير تردد- والتي حملت إحياءات جنسية كما قرأها (جاستون باشلار): "أن الإنسان اكتشف النار في نفسه في أثناء اللقاء الجنسي،" (باشلار، 2005، 71-89) لتعري أخطار المتلازمات الذهنية التي فُرِضت من فوق، أي من إرادة سلطة جمعية لا تؤمن بالتطور الثقافي للإنسان، "فلغة الإنسان الطبيعية لا تعمل كآلة بحيث يمكننا تقنيها، والتكهن بسلوكها بدقة، وإنما هي نتاج الفكر الإنساني المتطور دائماً، المتقلب أحياناً فهو في حركة دائنة مستمرة لا ثبات لها، ولا قرار." (القاسمي، 1979، 27) وقد وصفها (يونغ) "بالمغتصبة لوظيفة الحامل الحقيقي للحياة." (يونغ، 1996، 21)

ويلجأ إلى متلازمة الهم، فيقلب وجوها المشوهة ليلاً، ونهاراً؛ ظاناً أن استدامة الهمّ تسند متلازمة الفراق وتدعمها، وبالتالي تضمن استمرار بعثها، وإحيائها، فيرغب الشاعر بالخضوع الخالص لها، بل كبلها باللغة الكونية، (ليل، نجوم، الشمس، الفجر) ليسرّب إلى همّه ديمومة أبدية تليق بفقد أخيه. فنجدته يرضى من جهة، ويوجّه المتلقّي إلى ظاهرة التأمل المعطلة من جهة أخرى؛ "التأمل الذي تفتى فيه إرادة الربّ فيرضى عن كلّ شيء وتطمئن نفسه." (الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، 96) وهذا دليل لاقت على فشل المشاعر الإنسانية -في كثير الأحيان- في التعبير عن حاجاتها الواقعية، التي تستند إلى المبالغ الوهمية، فتسيء إلى الفطرة الإنسانية، وتدل على استيعاب متواضع للثقافة الإسلامية التي شجعت الإنسان على ألفة لذات الحياة، والخوض في تفصيلات أحداثها المادية، والمعنوية -أيضاً- ليواجه الإنسان الواقع، ويسهم في بناء الجماعة؛ حضارة، وثقافة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص، 77) بل تجنّب ملامح الانطوائية المستمدة من عدمية الموت التي -غالباً- ما تعزله عن الحقيقة، وبالتالي "تقيه من الخضوع إلى سلوك الأنا البليظة التي تندفع لمهاجمة الهوى، فيواجه الراض ذلك بعمليات عزل صارمة." (فرويد، 1989، 94)

إذا استرجعنا المثل الشعبي، "من راقب الناس مات همّاً..." (غزنيان، 1959، 104) أدركنا قدرة المتلازمات اللفظية -غالباً- على حصر صورة المتخيل، وتضييق طموحه الفني؛ إذ إننا لم نعثر على خطوة تالية تتبع الرقابة سوى الحد، والموت، بل الضياع المتمثل بالهمّ. ومن فطنة العرب أنها كرهت مشاورة من اعترته الشواغل، وألّت به النوازل، مع وفور عقله وحزمه، "فقال قس بن ساعدة الإيادي لابنه: لا تشاور مشغولاً وإن كان عاقلاً، فالهمّ

يُعَقِّلُ الْعَقْلَ فَلَا يَتَوَلَّدُ مِنْهُ رَأْيٌ وَلَا تَصَدَّقُ بِهِ رُؤْيَا. (ابن عبد ربّه، 1938م، 370)

ونلمس مبالغة الأبيرد، وتعرّنه في تضخيم منزلة الفقيد، فيشوّش على مفهوم الاختيار الإلهي قائلاً: (الرياحي، 1985م، 259)

فَإِنْ تَكُنِ الْإَيَّامُ فَرَقْنَ بَيْنَنَا فَقَدْ عَذَرْتَنَا فِي صَحَابَتِهِ الْعُدْر

ينبئ الشاعر -بداية- عن التخلص من متلازمات الفراق، فيستعدّ للبحث عن خطوة صيرورية؛ ينال بها شرف التسامح بالتكليف؛ مفهومًا جماليًا يعفي الإنسان من تكديس صورٍ مكرورة تسير في خطوطٍ ملتوية تفتك، وتهدر طاقات بريئة، إلّا أنّ الهيكل البلاغيّ التزييني، الذي استوعب الجناس (عذرتنا العذر) انفلت من المقدرة الفنيّة التي ظننا أنه سيتدارك ما رث، وزلّ، وكشف غاية الشاعر المتواضعة التي تبحث عن إثارة اهتمام الجماعة وحسب، والتي تسببت بالعيب الفنيّ الذي حذر منه عبد القاهر الجرجاني، فقال: "ما يعطي التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه مستحسن، ولما وجد فيه إلا معيب مستهجن." (الجرجاني، 1954م، 5) يبدو أنّ الأبيرد استحسن ظرف التطاول إلى أن تطاول -سهواً- على مسميات الرسول (ص) فمنحها لأخيه مصرحاً، (صحابته) والتي أوحّت بتأثير متلازمة الرفض في ذهنية الشاعر، التي علت بأخيه إلى مفردات لازمت الرسل، فبدا مشوّشاً في اختياره الألفاظ المنطقية؛ ومنفلاً من ربط العلة بالسبب؛ ظاناً أنّ تجربته لا تماثل سوى تجربة الرسل وحسب. ولربّما أفصحت متلازمة الرفض عن أخطارها المتمثلة بالصور الوهمية، أو ما يمكن مقاربتها بالذهنية الطفولية التي تجهل مكان ما ينفعها، وما يضرها، فتتحوّل في الكلام مرّة، وتعبّر عن رغباتها المنفلتة مرات أخرى، يقول: (الرياحي، 1985م، 259-260)

وَكُنْتُ أَرَى هَجْرًا فِرَاقَكَ سَاعَةً أَلَا لَيْلِ الْمَوْتِ التَّفَرُّقُ وَالْهَجْرُ

أَحَقًّا عِبَادَ اللَّهِ أَنْ لَسْتُ لَاقِيًا بُرَيْدًا طَوَالَ الدَّهْرِ مَا لَأَلَّ الْعَفْرُ

اللافت أنّ الشاعر قد أنس الجناس اللفظي؛ برهاناً بيّناً على الشلل الفنيّ الذي يعاني منه؛ إذ يلجأ إلى تكرار الهجر وما يبعثه مفهومه لمعاني العناء والمشقة، ويؤسس على الألم. فالهجر هو بداية مرحلة الشقاء، ونستدلّ عليه "بالعقاب الأبدى في الدين المسيحيّ"، (مقي: 32/5) لما يضمّنه من معاني الضياع، والتهلكة، وتوقف الحياة، خلافاً لما يُرّ الاستعانة به في الدين الإسلاميّ، "لتمكين العلاقات الاجتماعية، وتهذبة الخلافات، وضبط الغضب السلوكيّ شرط ألا يزيد عن ثلاثة أيّام."² (الترمذي، 1996م، 441) ولكي ينجو الإسلام بالإنسان دعاه إلى التكيف، والموت -على الرغم من قساوة جبروته- فخبر عنه بالحق لا بالهجر؛ قال تعالى: ﴿ وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ ۚ ﴾ (ق، 19) ولعلّ الأبيرد قد استحسن الهجر؛ مفهومًا مسيحياً يؤهله للاستمرار في متلازمة رفض الفراق، فيستعين به ليرهب ذاته، والمتلقي بتوالد صور العزل، والوحدة.

يغلّف الشاعر عالمه -عن سوء نيّة- بالرفض الزجري (ألا لا) الذي تلعن موسيقاه عن نحيب جاهليّ يسعى إلى تنبيه دموع الجماعة للخوض في تلك المتلازمة الزجرية التي لا تؤمن بمبادئ الحياة، وطموح الإنسان؛ "ففي المنع أو النقص ينكر الموجود الإنساني علواً مقبلاً، ومن أجل هذا يجب أن ينبثق في العالم كلالاً... وكأن سوء النيّة لا تريد أن ترى إمكانيات النمو الزماني الذي يمثله هذا المسلك، بل تقصر هذا السلوك على ما هو عليه في الحاضر." (سارتر، 1966م، 111، و123)

إذا أنعمنا النظر في أسلوب الشاعر التعبيريّ، التمسنا التمهيد للتضامن الاجتماعيّ، "يخلق الفن وحدة اجتماعيّة متماسكة، فهو وسيلة لخلق التضامن بين الناس." (عزت، 1955م، 38) وخصوصاً الحوار الاجتماعيّ الذي يدعم إنسانيّة الإنسان وقد حثّ عليه التراث العربيّ، والإسلاميّ، واستحسن التقرب من الآخر وتأسيس علاقات اجتماعيّة: ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ ﴾ (الحجرات، 13) وما له من دور لاف في حماية الإنسان من كبت النزعات التي شجع عليها الدرس النفسيّ الحديث، فعوّق سيرها، وبالتالي أباح لها السلوك الشاذ، وما يفرزه من عزلة وانطوائية. إلّا أنّ الحوار بدا قاصر الجانب، ليتحوّل إلى خطابٍ مغلفٍ بابتزاز عاطفي يتصدره سؤال العارفين (أحقاً....) آملاً بتوثيق مصابه في ذاكرة الآخر، غير مدرك أنّ القدرة الإلهيّة فطرت الإنسان على نعمة النسيان، واستمرار الحياة.

ويستمرّ باستعارة لُغَةِ العاشق للمحبوبة (لاقيًا) التي تبعث معاني الاستقرار والمودة، فيزعزعها بالنفي ويحملها ملامح الحرمان وكأنّه ينبئنا أن فقد الحبيب يمثل أعلى درجات الموت. وليعجب البحث من وفاء متلازمات الحزن، والألم بالنفس الإنسانيّة إلى يومنا هذا؛ إذ يرتبط الوجود الإنساني بالألم شعوراً متصلاً بالجانب الجسماني العصبي للإنسان، لما للبشر من حس مرهف بالخطر يهددهم، ومن إدراك يعي حدود الوجود وهي في اللاوعي الوعي بالفناء.

ويستدعي المتلازمة اللفظيّة "ما لألّ العفر" مستسلماً للسهل، والمكرر؛ أسلوباً جمعياً يلغي فنيّة الشاعر، ويحرم اللغة من التجديد، فيحكم على الفكرة بالموت، مما دفع بعض الباحثين إلى تسمية المتلازمات مسكوكات، وقد أوهم الشاعر نفسه باستدامتها؛ إذ بدا متواضع الإنجاز، بل أعفى الفكر الفنيّ من التوليد الذي حذر منه التراث العربي، ونبه لأخطاره؛ "لا تقلدني، ولا تقلد مالكاً، ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخُذْ من حيث أخذوا." (الجوزيّة،

¹ "وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ إِلَّا لِعِلَّةٍ الرَّئِي يَجْعَلُنَا تَزْنِي وَمَنْ يَتَزَوَّجُ مُطَلَّقةً فَإِنَّهُ يَزْنِي." والمقصود من طلق هجر، لأنّه لا طلاق في الدين المسيحيّ.

² لا يحلّ لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث، يلتقيان فيصنّ هذا ويصنّ هذا ويخبرهما الذي يبدأ بالسلام.

2003م. 469/3) واللافت أن مصدر المتلازمة مستمد من الذهنية الطوطمية المتأخرة التي تمهد للغوص في مستنقع المادية، لتهين "مشاعر الحزن التي تمثل أسى معاني الإنسانية." (ابن خلدون، 2004م. 83)

ارتبطت متلازمة رفض الفراق بقوم الشاعر؛ أي بسلطة الجماعة التي تصيغ الحياة الوجدانية، وتتفاعل معها، يقول الشاعر: (الرياحي، 1985م. 260)

تَرَى الْقَوْمَ فِي الْعَزَاءِ يَنْتَظِرُونَهُ إِذَا شَكَ رَأْيَ الْقَوْمِ أَوْ حَزَبِ الْأَمْرِ
فَلَيْتَكَ كُنْتَ الْحَيَّ فِي النَّاسِ بَاقِيًا وَكُنْتُ أَنَا الْمَيِّتُ الَّذِي أَذْرَكَ الدَّهْرُ

يصعد الشاعر آلامه، مسوغاً رفضه الفراق، حاجة ملحة للقوم؛ إذ يستند إلى المشهد الإخباري السوري، (تري القوم) لينال تأييد الرأي العام، شاهدا يدفعه إلى التورط في عالم خيالي لا معالم له، إلا الحكم على موت رجاحة عقل رجال القوم جميعهم، والتي اختصرها الشاعر بفرد رجل، وحسب؛ إذ يحاول الأبيرد زعزعة السكينة في قلب الآخر، والاستسلام للقلق الذي يمنع الإنسان من القدرة على اتخاذ القرار (العزاء- شك- حزب) فيستدعي صورا معبأة بالخلافات، والشدائد التي تفرق الرأي، وتنذر باستقبال الاضطرابات الاجتماعية، والأمنية التي نجمت عن فقد أخيه. لربما كشفت متلازمة رفض الفراق -هنا- عن جذور لمركزية الفكر العربي التي تهمل تمكين الآخر -غالبا- وتهيم جاهلة؛ فتسيطر على حرية الرأي العام من خلال الشعر الذي كان يمثل السلطة الفكرية آنذاك، غير مترددة بإحلال فوضى خلقة كما صورها الشاعر متجسدة بغياب أخيه.

لا يتردد الشاعر من تكرار الطباق المباشر، (الحي- الميت) ليمنح موضوعه نغماً يسرع نقل معاني التضحية إلى الآخر، وبالتالي يأمن، بوساطته، استمرار وجود الفقيد في المجتمع الأموي، بوصفه؛ "لغة تتيح له أن يحس بوجوده، وبحضوره المشع،" (أدونيس، 1983: 177) فيحقق رغبة لافته في إرضاء المفقود بمتلازمات رومانتيكية اجتزت من لسان أمهات عبرت عن استعدادهن بفنائهن لأولادهن، والتي أفادت الشاعر في الغوص بملامح اغتراب الإنسان في الحياة، وعزلته الروحية، كما دلت على "رهف الشعور إلى درجة لا تستقر نفسه فيها على قرار، بل تظل نهب اضطراب دائم." (هلال، 1960: 38) ما يؤسفنا أن مشاعر الأبيرد تناثرت هنا، وهناك، فخلت بالمبالغة؛ إذ أضاف إلى الحي صفة أبدية، غير مكترث بمبادئ الحياة المادية، والمعنوية (باقياً)، وما تحمله من صفات تفوق قدرات البشر، وعقلهم، فتدفعهم، لا إرادياً، إلى الخضوع لها.

يلتزم الشاعر بأعراف الموت، فيردد المتلازمات المتخصصة بها؛ واصفاً آدابه، يقول: (الرياحي، 1985م. 261)

فَلَمَّا نَعَى النَّاعِي بُرَيْدًا تَغَوَّلْتُ بِي الْأَرْضُ فَزَطَ الْحُزْنَ وَانْقَطَعَ الظُّهُرُ

يستعين بالأسلوب الشرطي؛ سرداً مؤثراً يوثق الرابط الودّي بين الشاعر، والمتلقي من جهة، ومهدئ من عبء الوحدة التي تهدد الأخ من جهة أخرى، فيستفتح حدثه بالنعي مكرراً؛ إشارة توكيدية إلى قبول الشاعر وفاة أخيه بمساندة الآخر؛ إذ يصرح باسمه المعلن على لسان الناعي (بريداً) متجاوزاً كونه شقيق إنسان معروف في قومه، ثم ينفرد الشاعر بتصوير مصيبة فقد الأخ في المتلازمات الذهنية التي تؤثر في المتلازمات اللفظية، فتمنحها ملمحاً درامياً يكتف معاني الآلام، ويغلف المشهد بالصراع، بعد أن يعلو به إلى الاستعارة: (تغوّلت بي الأرض) فعلى الرغم من مصير المتلازمة المقلق، والذي يوحي بالضلال، ولاسيما التهلكة، إلا أنها اكتست برؤية أسطورية، أفرزت رؤية مادية تعبر عن دورة الحياة المادية، وتنذر بانتقام الأرض من الإنسان في مواجهة مصيره المحتوم وهو الموت، والذي عبر عنه بالمتلازمة اللفظية (انقطع الظهر) وما يحمله الظهر من معاني الدعم، والكينونة لينقطع فيلزم مفهوم الشقاء، والحرمان، وفيما سبق ما ينصف من نهى؛ "لا يمكن لعمل مهم أن يكون تعبيراً عن تجربة فردية خالصة." (غولدمان، 1993م. 24)

ولو أردنا الرأفة بمتلازمة رفض الفراق؛ إنسانياً، لبّرنا ضياع الشاعر، واستوعبنا تردده، وألفنا فوضويته ذهنه، فكان الأبيرد حمل المتلازمة نداء يطالب بالحد من تسلط العقل على طقوس الحزن لما له من آثار سلبية في تدمير الأحلام، ولو كانت سحرية؛ "كأن نداءً عميقاً في قلب الأدباء يناديهم أن يعيدوا لنا هذه الحياة، حتى نشعر بجمالها الذي يغذي القلوب، والأفئدة، والذي طالما أفاء إليه الإنسان ليسير في ظلاله من وهج التفكير المضني." (ضيف، 2005: 167)

ويصعد بالصورة إلى السماء معترفاً برحمة الأديان السماوية، ولاسيما الدين الإسلامي الذي يساند الإنسان، فيوسّع له الأمل، ويعفيه من مشقة التفكير المادي، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء، 85) فيحسن الشاعر الاختيار ويشكو إلى الله: (الرياحي، 1985م. 261)

إِلَى اللَّهِ أَشْكُو فِي بُرَيْدٍ مُصِيبَتِي وَبَنِي وَأَحْزَانًا يَجِيشُ بِهَا الصَّدْرُ

إذا أنعمنا النظر في متلازمة الشكوى الإلهية، التمسنا أهمية الذهنية المتعالية عند العربي التي وقته من الاهتمام بالقبور، وحصنته من اعتقاد روعي فيها، وجنبته تحديد النهايات الحسية السفلية، التي تؤسس على الفناء. ولربما انعكست هذه الذهنية على فهم العمراني؛ "قبناء القبيب، والأقواس مستمد من نفحات الذهن العربي المتعالي." (بهنسي، 1966م. 210)

لم يستطع الشاعر أن يرضي توقعات المتلقي التي ظنت أن الشاعر انتقل إلى عالم العدل والرحمة، وبالتالي ستسبح له الفرصة أن يطلب الغفران، والرحمة لأخيه المصاب، إلا أنها خابت بعد أن كشف الأبيرد عن خلل في استيعابه مفهوم الرحمة الإنسانية؛ "إن الرحيم من العباد وهو يرحم عن رقة

وتألم يكاد يقصد بفعله دفع ألم الرقة عن نفسه، فيكون قد نظر لنفسه وسعى في غرضه الشخصي وذلك بنقص عن كمال معنى الرحمة؛ إذ كمال الرحمة أن يكون نظره إلى من يُرحم وليس إلى الاستراحة" (الغزالي، 1994، 126/4) وبالتالي انفرد الشاعر بمصاحته، ليخفف عن نفسه الألم، وحسب (أشكو مصيبي...) وكأنه تكيف، وفقد العزيز، ولا يريد أن يعيش على فتات الماضي، بل يريد أن يصنع مستقبلاً لنفسه يضمن له حقّ الوجود، فأضاف الشاعر إلى حياته متلازمة تتسم بالتجديد، تحت شعار الاعتدال في العطاء.

ولا تنجو متلازمة رفض الفراق من شماتة الأعداء الذين تمثّلوا بالحاسدين، يقول: (الرياحي، 1985، 262)

عَلَى أَتْنِي أَقْنِي الْحَيَاءَ وَأَتَّقِي شِمَاتَةَ أَقْوَامٍ عُيُوبُهُمْ خُزُرٌ

يتجاهل الشاعر -مرة أخرى- بطلان مفعول القيم الإنسانية تجاه الموت؛ مستعيناً بالأنساق النمطية (أقني الحياء) متلازمة أخلاقية، تندرج تحت مفهوم اجتماعي جمعي، لا تمد بعمر إنسان، ولا تمنعه من استقبال المشكلات الحياتية، والحوادث الأليمة، فهي تنم عن معرفة الشاعر المتواضعة بالسنة النبوية، "وإنّ الله إذا أحبّ قومًا ابتلاهم، فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط" (الترمذي، 1996، م، 540) بل يلج على الإجهار بسلوكه الاجتماعي والإنساني، ليدراً آفات الحسد، وشروره، مستعينا بمتلازمة بصريّة (عيوبهم خزر) فيؤكد ديمومتها في الثقافة العربية من جهة، ويحملها طاقة خرافية، تتسبب بزوال نعم الإنسان، بل بوفاته من جهة أخرى. وكأنه يريد أن يوثق انتصار الشرّ على الخير في الحياة الدنيا.

وقد أفرزت ذهنية الشاعر المتعالية سلطة لفظية شكّلت بمتلازمة تضامن سامية، تفي الفقيد حقّه، يقول: (الرياحي، 1985، م، 265)

وَأُبَلِّغُ خَيْرًا فِي الْحَيَاةِ وَإِنَّمَا ثَوَابُكَ عِنْدِي الْيَوْمَ أَنْ يُنْطَقَ الشَّعْرُ

قرر الشاعر أن يجعل لأخيه قصائد تكون وقفا، فيجني منها الثواب (ينطق الشعر) متلازمة توعوية، ونهضوية تحث على استدامة تضامن الأجيال، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (الحشر، 10) عُثر على سلوكيات، وأداب اجتماعية تتضمن جوهر الوقف الإسلامي في الحضارات الأولى كالرافدية، والأرامية، إلّا أنّ ملامحه اتضحت، وترسخت في عصر النبوة الإسلامية؛ قانوناً ثابتاً، فدُعِمَ بالآية صارمة تنص على "تحبّيس الأصل، وتيسير المنفعة منها"، (قحف، 2006، م، 58) برّاً بالأمة، وإحساناً بأجيالها القادمة، فهي تهيئ الإنسان لتجاوز المنافع الشخصية منها إلى المجتمعية.

وينعش الشاعر المتلازمات اللفظية في طقوس العزاء، لتحيا "بالتكرار، والترديد"، (محمد، 2011، 103) يقول: (الرياحي، 1985، م، 265)

لِيَفِدْكَ مَوْلَى أَوْ أَخٌ ذُو ذِمَامَةٍ قَلِيلُ الْغَنَاءِ لَا عَطَاءٌ وَلَا نَصْرُ

ألف المتلقّي سماع أمنيات الفاقد، بل شغف بانتظار أداها: دعاء في العزاء، والشدة: ليرتوي، إعجاباً بمشاركة الإنسان أخاه الإنسان، إلّا أنّ مصير هذه المتلازمات "ليفدك مولى" النسيان، وهي شكل من أشكال التعمية الواقعية التي اعتدنا ترديدها في المناسبات الاجتماعية، فلا يفرق الإنسان فيها بين التواصل الإنساني، والنفاق الاجتماعي الذي امتد بنا إلى يومنا هذا فألفنا ترديد متلازمات اجتماعية تخالف ما نشعر به، أو ما نعنيه (حياتي- قلبي- فديتك- تقريبي).

واللافت في هذه المتلازمة أنّها تعيد، ولا تفي، فهي منسوجة من الزيف الذي جُبيد بحالة إنسانية دعيت بالتضامن الآني، (ليفدك مولى أو أخ) ساوت النصير، والأخ، فحرّرت المجتمع الأمويّ مما وسم به من تعصّب قبلي، ومن انتقاص من دون العربي، ولكنها قُيدت بالآنية. وهذا ما أشار إليه (غولدمان) في أن ليس كل ما يعبر عنه المبدع ناتجاً عن نيّاته، ومعتقداته؛ "فالدلالة الموضوعية التي اكتسبها النتاج بمعزل عن رغبة مبدعه وأحياناً ضدّ رغبته". (غولدمان، 1987، 323)

2. متلازمة رفض المذلة:

اعتاد الإنسان، وخصوصاً العربي أن يواجه المذلة، فيرفضها رفضاً شرساً، بقليل ما يملك، أو كثيره من متلازمات جاهزة في تهوين نسب المذلّ، وتقزيم قومه، والتطاول على أسلافه، وانتهاك سلوكه الإنساني، وسيلةً تدفع عنه الذلّ، فيهدأ، ويطمئن، متواكلاً على متلازمة جمعيّة تعرّض نفس ما ذلّت "إذا أتت مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأنّي كامل". فعلى الرغم مما تضمنته هذه المتلازمة من عفوية المباشرة، ونزعات التفرغ الآتية، فهي تلغي أساليب الاغتيالات الشخصية التي تتأمر، وعناصر الكبت، وما ينجم عنها من شذوذ سلوكي يصعب معالجته.

قدم الأبيرد الرياحي على حارثة بن بدر فقال: اكسني بردين أدخل بهما على الأمير عبيد الله بن زياد، وكساه ثوبين فلم يرضهما فقال فيه: (الرياحي، 1985، م، 266)

أَحَارِثُ أَمْسِكَ فَضْلُ بُرْدِيكَ إِنَّمَا أَجَاعٌ وَأَعْرَى اللَّهُ مَنْ كَانَ كَاسِيَا

لم تتردد الذهنية العربية في العصر الأمويّ من رفض متلازمة المذلة (أمسك فضل برديك)، بل أصرت أن تهاجم من يصدرها، نيابة عن التسويغ، والتبرير الخجول الذي يورث الأجيال اللاحقة صفاتٍ هشةً تُفقد الإنسان قيمه، زاعمة أنّ الكرامة انفعال عديمي، فيلين ويتقبل الإهانة؛ بوصفها حالة مؤقتة تسبق وجوده الفعلي. (سارتر، 1966، م، 33)

يبدو أنّ متلازمة الحاجة، والمذلة مُنعت تسلّهما إلى شعر الأبيرد، بل لُفِظت؛ كبرياء عربيّاً لا يلين، ويأبى التبعية، ويرفض الضعف. وبالتالي ارتأى إلى

الاستعانة بمتلازمة مستمدة من الفكر الإسلامي تؤمن بمبدأ العطاء استدامة، والإمساك فقر، أسوة بقول الرسول: "...اللهم أعط ممسكا تلفاً؛" (السقاف، 2024/3/118) إذ يرفض الشاعر تعطيل المال حرية الإنسان، خلافاً لما جاء به (دوستوفسكي) على لسان إحدى شخصياته: "المال في بعض الأحوال يتيح للإنسان أن ينعم باستقلال شخصيته وحرية رأيه." (دوستوفسكي، 1967م. 110)

ولربما قصر الأبيرد في قراءته سياسة الدولة الأموية التي ألفت الآخر، وقبلته، فسلكت أدب غض النظر عن الهفوات؛ مفهوماً إدارياً ابتكره الخليفة معاوية بن أبي سفيان الذي لُقب بالداهية، والذي آمن بأن "العقل مكيالٌ ثلثه فطنة، وثلثاه تغافل." (الأصفهاني، 1980م. 252) وفي مجلس الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان ما يرهن قبول شارب الخمر، "ويؤكد الحرية الفكرية التي كان يوسم بها تاريخنا العربي." (السيوطي، 1992م. 231) يقول الأبيرد: (الرياحي، 1985م. 266)

أحارِبُ عاوِدَ شُرْبِكَ الخَمْرِ إِنِّي أرى ابنَ زِيادٍ عَنكَ أَصْبَحَ لاهِيًا

لم تلازم الخمر، الخوف والعقاب في كثير من فئات المجتمع الأموي، بل برأت شاربها من تهمة البخل، ومنحته الملك؛ مجازاً، وحرية الرأي. فكيف للشاعر أن يوثق سلوكا يخالف ما واقعه غالبية الناس؟ بل عكست المتلازمة الذهنية ضعف الحجّة، وسوء تدبيرها، وقد سمّاها ابن رشد المغالطة بـ "أخذ ما ليس بسبب على أنه سبب." (ابن رشد، 1992م. 675-678)

ونستدلّ على الخيط الخطر الذي يفصل الكرامة عن الانفعال؛ فنجدته يتلاشى، فيجرح، ويدمي يقول: (الرياحي، 1985م. 266-267)

أرى فيكَ رَأياً من أبيه وعمّه وكانَ زِيادٌ ماقتاً لَكَ قالِيا
فلو أَنِّي ألقى ابنَ بَدْرِمْوَطِي نَعُدُّ بِهِ مِنْ أُولِينا المساعِيا
تَقاصِرُ حَتَّى يَسْتَقِيدَ وَبَنَدُهُ قُرومٌ تَسامى مِنْ رِياحِ تَسامِيا
أيا فارطَ الحَيِّ الَّذي قَدْ حشا لَكُم مِنْ المَجْدِ أنْهَاءَ مِلاءِ الخَوايا

لربما أساء الشاعر إلى ذهنية المجتمع الأموي بمتلازمة فكرية تغتال سمعة الأسلاف، (رأيا من أبيه وعمّه) بل أخفق حين طابت له؛ إذ اخترق أبواب الستر الذي حذر الله تعالى من انتهاكها ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ فَلْتُمْ مِمَّا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهِذَا سُبْحَنَكَ هَذَا بُهْتَنٌ عَظِيمٌ﴾ (النور، 16) وكأنّه ظنّ أنّ آداب الإنسان الاجتماعية تتوارث، "إلا أنّها فردية، تنسب إلى الفرد لا الجماعة." (بيطار، 2022. 662) فالأبيرد ينفي عنها التجديد، والتحسين غير مقتنع أنّ "الإنسان أسلوب"، (L. Buffon, 1859. 147) فيقسو ويهين متعجلاً بنبد مُذِلّه على لسان الأمير زياد بن بدر.

يعوم الشاعر الصورة بمتلازمة الحماسة، والشهامة التي تنفرد بالأنا، وتفرض واقعا افتراضياً يعبر عن خصائل متوارثة، وقيم مرجوة لم نلمسها في مقطوعته. فلا يتردد من الاستعانة بمتلازمة الشرط الأسلوبية التي تختص بالوعود السحرية، والتي تساق إلى متخيّل الشاعر من غير نفع أو صيرورة "يا لهؤلاء الناس الذين تفيض قلوبهم بالشهامة والحماسة. إنهم جميعاً كذلك؛ لا يصلحون لشيء!" (دوستوفسكي، 1967. 364)

تزيح متلازمة السيادة في شعر الرياحي -التي تمثلت بالنسب حيناً، (رياح) والتعالي حيناً آخر، (تسامى تساميا) والتي جلبت إلى العصر الأموي الفوضى أحيانا، والطمع غالبا، والزوال حتما- متلازمة التبعية التي عانقت الذلّ، وألفت الحرص، والحذر والتي ثبتت، وأثمرت غير مكترثة بذكر، أو سلوكٍ يرفع من شأنها أو يسقطه، فكتبت لها الحياة، والاستمرار.

يستعين بمتلازمة نبذ المهن المتواضعة عند العربي (أيا فارط الحَيِّ) غير مكترث بالعامّة، فهو يرفض المذلة لنفسه، ويقهر بها الآخر، غير مدرك أهمية الرأي العام الذي يبني صورة المجتمع، ويصوغها عبر الزمن، فتصير عبئا ثابتا يستنزف الإنسان المحتاج، ويحرّض المهرة، والصنّاع -الذي هم أداة الدولة، وحاملو جوهرها- على جفاء القادة، والأسياذ وتهوين مسعاهم. ما يهنا مما سبق خطورة الانتقال من التخصيص إلى التعميم الذي يجلب المتاعب، ويؤسس للحرمان، بل يزعزع مفهوم الأمل الذي يعي التغيير (قد حشا لكم) متلازمة لفظية غير مسؤولة. تحسم، وتطغى، وتبتطش، بل تعطل صاحب المجد؛ فتوهمه بالسلطة الزائفة، والاستقرار، وتغضب المنيّ فتسلبه مهارته، لينصرف إلى الشغب، والمعصية وغيرهما...

ويستمر الأبيرد بتصعيد الخلافات الفردية إلى الجماعة، ليدعم متلازمات رفض المذلة من جانب، وينشط مسؤولية المجتمع في حماية الإنسان من جهة أخرى، يقول: (الرياحي، 1985. 267-268)

أَلَمْ تَرَنَا إِذْ سَقَتْ قَوْمَكَ سائِلًا ذَوِي عَدَدٍ لِلسَّائِلِينَ مَعاطِيا
بني الرَّدْفِ حَمَّالِينَ كُلِّ عَظِيمَةٍ إِذَا طَلَعَتْ وَالْمُتَرَعِينَ الجَوايا
وَإِنَّا لَنُعْطِي النِّصْفَ مَنْ لَوْ نَضِيفُهُ أَقْرَوَلَكِنَّا نُحِبُّ العَوايا

لعلّ ما في الأبيات السابقة من قبح الجميل، لكثير؛ إذ صدق (ديستوفسكي) حين جعل للإيثار رذيلة فعارض عطاء الغريم، بل وبّخه على لسان أمير روايته قائلا: "إنني أعد عملك نوعا من الكرم الفاسد." (دوستوفسكي، 1967م. 408) فالعطاء للصالح، والطالح، ليس شرطا حتميا يقدر على نبذ الذلّ، وتجاوزه. فالشاعر وإن عوّم صورته بالماء، وأسرف بتدفق عطائه (ذوي الردف- حمّالين كلّ عظيمة- الجوابيا)، ليس ضرورياً أن يسمو بعين الآخر، ويعلو. ينفلت "العدل من العقاب" (هيغل، 2011. 92) إلى المناصفة؛ وهل يقاس العدل بإعطاء الآخر النصف؟ أم هي متلازمة لغوي بلاغية؛ ما واقعها

الإنسان، ولا مارسها، فليس بعيد عن وسم البلاغة بأنها "حيلة نفسية للكذب" (عبود، 2007م، 93) فهي تشكّل ذهنية إنسان ساذج لا يتخذ الحذر منهجا، وتعتنق أبواب التساهل، فتنشط مكامن الغدر، والغيلة، بل تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية التي تختص بتوزيع الإرث وفق شروط، وأولويات بعيداً عن الكلام العبثي المنبعث من مشاعر مغرورة، وأنية، تعنى بالمباهاة، وتوحي باللامبالاة على حد تعبير (نيتشة: "العطاء فنّ، وهو أرق أشكال المكر في براعة الخير". (نيتشة، 2007م، 500)

واللافت أنّ متلازمة رفض المذلة أفرزت ثنائية، (الظلم- العطاء) فما ألفتها لا بمنطق، ولا وجدان؛ مستمدة من فن المضحك المبكي، فهي تفصح عن إصرار الشاعر قهر شهوة الانتقام بالتسامي بسبب الاعتقاد الشائع "بأنّ الإنسان ما هو إلا ما تعرفه واعيته عن نفسها، يعتبر نفسه غير مؤد، وبذلك يضيف إلى الظلم غباء." (يونغ، 1996، 90)

ويحرر الشاعر طلبة بن قيس بن عاصم من متلازمة رفض المذلة، فيهنه قائلاً: (الرياحي، 1985، 270)

قَضَى اللهُ حَقًّا يَا ابْنَ قَيْسٍ بَنٍ عَاصِمٍ وَكَانَ قَضَاءُ اللهِ لَا يَتَبَدَّلُ

بِأَنَّكَ يَا طَلَبَ بْنَ قَيْسٍ بَنٍ عَاصِمٍ مُقِيمٌ بَدَارِ الدُّلِّ لَا تَتَرَحَّلُ

يستمد الشاعر طاقة متلازمته من إيمانه بالله عز وجل، (قضى الله، قضاء الله) لينفرد بالمهجو، فينال منه من غير قلق أو تردد "إنّ طاعة الله تستبعد خضوع البشر للبشر." (بيجوفيتش، 2010م، 33) إلا أنه يلجأ إلى الحتمية -لأسف- التي أفرزتها المتلازمات الشعبية؛ فاقدر الشيء لا يعطيه، من غير مراعاة سياقها، فيحسم استحالة إعادة تكوين الإنسان. (لا يتبدل، لا يترحل) وقد عدّها البحث بداية لتآكل ما بقي من التراث العربي، فهي تعين الآخر على تثبيت تهمة قصور اللغة العربية في استيعاب العلوم العصرية، وإعادة تشكيلها بما يتناسب، والثقافة العربية.

يبدو أنّ الأبيرد عرقل خطى متلازمة رفض المذلة، فاصطدمت بالغل؛ ملمحا بشعاً، لا يهنا إلا بالانتقام، وإذلال الخصم، (مقيمٌ بدار الدُّلِّ) فخسر ما نادى به من تمرّد شريف يسعى فيبني، متجاهلاً مفهوم التخريب الاجتماعي؛ "يكتفي التمرد، في مبدئه، برفض الدلّ دون أن يطلبه للإنسان الآخر، بل إنّه يرتضي لنفسه بالألم، على أن تحترم سلامته ويصان كماله." (كامو، 1983م، 24)

متلازمة رفض بعض الحيوانات:

إنّ التطوّر الحضاريّ الذي شهده المجتمع الأمويّ، أثر تأثيراً لافتاً في إعادة صياغة آلية التعامل، والطبيعة، ولا سيما الطبيعة المتحركة التي كان لها كثير من المنفعة في حياة البدوي، وأمنه كالإبل والخيول؛ فكانت الزاد، والسلاح له، وبالمقابل كان وفياً لها فمُنحها الأنساب، وأكرمها، بل اندفع إلى تسريب غرائزها السلوكية إلى الآداب الإنسانية؛ مبالغاً، ذلك "يبدو أنّ العرب بالغت في إثبات الأمور المعنوية لحيواناتهم،" (جمعة، 1990م، 250) من غير إدراك ما سيواجه الإنسان في عصور لاحقة من نظريات مادية تتسلل إلى العقل البشري، زاعمة أنّ الإنسان حيوان ناطق، ومتجاهلة التضحية الإنسانية التي تنصف الإنسانية؛ خطأً فارقاً ملموساً، وفاصلاً بين الإنسان والحيوان. "فالمقاربة بين الطبيعة والإنسان تعسف وجحود، والقيم الإنسانية لم يحدث فيها تقدم أو تطور كما الطبيعة، والحياة النفسية للإنسان البدائي لا تختلف إلا قليلاً جداً عن الحياة النفسية للإنسان المعاصر." (بيجوفيتش، 2010م، 17) لكن -لأسف- ارتبط الفكر العربي بالمتلازمات الرمزية التي تستعين بالغرائز الحيوانية خصلاً إنسانية أو رذائل، فشوّهت الآداب بها، ليعيش الإنسان العربي في عالم خرافي، غير مؤهل للتكيف، والواقع الاجتماعي الذي سيخوض تفاصيله، فيدرك أدوات نهضته.

عني الأبيرد برفض بعض الحيوانات في شعره، ولاسيما الحشرات الضارة، فنشّطها في عالم خصمه؛ غريزة، وشكلا، يقول: (الرياحي، 1985م، 271)

أَخَذْنَا بِأَفَاقِ السَّمَاءِ فَلَمْ نَدْعُ لِسَلْمَانَ سَلْمَانَ الْيَمَامَةِ مَنظُرَا

مِنَ الْقُلُحِ فَسَاءَ ضَرْوُطُ يَهْرُهُ إِذَا الطَّيْرُ مَرَّاتٍ عَلَى الدَّوْحِ صَرَّصَرَا

وَأَقْلَحَ عَجَلِيَّ كَأَنِّي يَخْطُمُهُ نَوَاجِدُ خَنْزِيرٍ إِذَا مَا تَكَشَّرَا

يَزِلُّ النَّوَى عَنْ ضَرْسِهِ فَيَزْدُهُ إِلَى عَارِضٍ فِيهِ الْقَوَادِحُ أَبْخَرَا

لم يتردد الشاعر من الاستعانة بمتلازمة رفض الحيوان؛ أداة عبث، وتجريح لمن يندب الحب، ويبرز الكراهية، ولا يرحم عاشقا، فيؤسس له عالماً يرغب ساكنه بالموت، فلا يدركه؛ إذ تنتشر رائحة الموت، والتآكل البطيء في مشهد مركزي يصدر صور القبح، ورائحة الدلّ، وصوت الجبن. وكأنّ متلازمة الحركة الأفقية التي دبّرت للسقوط، وأفادت توقّف حركة المهجو، دوراً في إبراز أهمية سياسة إقناع القويّ بضغفه، بل استجابت لدعوة الطبيعة بعد أن امتصت حركته، لتدمجه في عالم حيواني مبتذل يتغذى على الضعيف، والميت. فكان للدبدان، (القوادح) و(الخنزير) أن تستبدا في الصورة؛ ملمحا مادياً يتعانق وصوت الطبيعة المجرد من الشفقة، والضمير "أقهر الضعفاء واصعد فوق جثثهم." (نيتشة، 2007م، 173)

وينتزع من خصمه متلازمة قبول (زرقاء اليمامة) لما تحمله من دلالات البصر والبصيرة، ليصل إلى غايته التي عنيت بتشويه صورة الخصم؛ فيخلق لليمامة متلازمة مجسّدة بصورة المهجو، ما يبرز ما وصل إليه حنا عبود "إنّ عدوانية الإنسان هي التي خلقت بلاغته" (عبود، 2007م، 25) (سلمان اليمامة) التي تخترق بدورها الرؤيا، فتحجبها، بل تدعو إلى قصر النظر، بعد أن تزوّدت المتلقي بمسوّغات غير منطقية تربط أثر الهواء، والطعام بصفات البشر، فالروائح الكريهة الناجمة عن التفسّخ، والتآكل، (فساء -ضروط- أبخرا) وبالتالي تولّد صور الخفة وتنتزع ملامح الهيبة، والوقار من صاحبها. "إنّ

كثرة الأغذية، وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوبتها تولّد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بُعْدُ أقطارها في غير نِسْبَةٍ،...، وتغطّي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة." (ابن خلدون، 2004م: 85) يبدو أنّ متلازمة رفض صورة الكلب في المجتمع الأموي -وما يلحق بها من رذائل تشي بالخسة والغدر "كالكلب يُهرّش مؤلفه" (الميداني، 1988/2: 189) - قد عبّرت عن فساد نيّة سلمان العجليّ، وسوء خصاله؛ إذ استعان بالصورة (بهره) صورة حركيّة نشطة تعاني فقدان الثبات، وغياب الشجاعة، محاطة بلامح الوعي الفني التي ترقى إلى الكوميديا السوداء؛ إذ يستعير للطير - (الدوح) الذي يعيش حياة كريمة تبعث الاستقرار، والراحة - صوت حشرة وضيعة (صرصر) توجّه نظر الخصم إلى العالم السفلي فتتحكّم في خطوات العجليّ، بل تضيق مصيره.

ويخفق الأبيرد، فيخلط بين التمرد، والغلّ الذي يسعى إلى الانتقام، ومهاجمة الخصم، فيقول: (الرياحي، 1985م: 279)

عوى سلّمان من جَوْ فلاقى أخو أهل اليمامة سهم رامي
عوى من جنبه وشقيّ عجليّ عواء الذنب مختلط الظلّام
بنوعجل أذلّ من المطايا ومن لحم الجَزور على الثّمام
تحيا المسلمون إذا تلاقوا وعجلّ ما تحيا بالسلام

لعلّ التراث العربيّ، ولاسيما الشعر الجاهليّ، والأمويّ قد أسرفا في التعبير عن صفات الحيوان، غير مترددين في أنسنه، إلى أن ظلّا أنّه من الممكن تعديل سلوكه، وتقويمها مستندين إلى متلازمة وهميّة لا تنطبق حتّى على الإنسان الكريم إذا تعارضت، ومصالحه "إذا أنت أكرمت الكريم ملكته..."، فعلى الرغم من تمتّع العربيّ بالفراسة، ودقة الحدس، يتساءل البحث؛ كيف يحتمل الشاعر الذنب صفات ما لا طاقة له بها ولا قدرة؟ فيصفه بالغدر، والخبث وغيرهما من الصفات التي توهم الآخر أنّ الشاعر التمس من الذنب، مسبقا، النقيض كالوفاء والإخلاص، فحكم عليه بالغدار. إلا أنّ تجربة الفرزدق تنفي ما أسرف خيال الشعراء بوفاء الذنب المتخيّل، والوهمي؛ يقول: (الفرزدق، 1994/2: 400)

فقلّت له لما تكشّر ضاحكاً، وقائم سيفي من يدي بمكان

اللافت أنّ إلحاح الإنسان بتوقع الأفضل من الآخر، برهان حاسم على استمراره في نكبات موجعة، فيصرّ الشاعر على وهبه صفة الجبن التي ترقى بالإنسان في جانبها الجميل إلى "خصلة التردد، والحذر، ولاسيما التفكير"، (بيجوفيتش، 2010م: 14) فالشاعر يلوي عنق المتلازمة اللفظيّة، فينزاح من صور الغدر النمطية والملتبقة بالذنب، إلى صور الجبن التي ظنّ بها أنه سيلزمه صفات ترتبط بالغرائز الحيوانيّة، لكنه أخفق فزاده في الواقع ترقّعا إنسانياً.

يحصّر الشاعر تطور مفهوم الجبن في التراجع، والهزيمة، ولاسيما الموت الذي شكّل صورته من الذلّ، وفقدان التحكّم بالذات، والتسليم (أذلّ من المطايا) وإذا أردنا أن نحاكم صفات الإنسان في الشاعر لبد الغدار في إعلانه انكسار المطايا التي كانت سبب وجوده في الحرب، والسلم. إلا أنّه يريد أن يسخر ما يملكه للانتقام من غريمه، فهل للانتقام أسس، ومعايير تورث للأخ فيقتدي بها، أم هي لا وعي فرديّ يذهب ويَزول بزواله؟ ما يهمننا مراجعة المتلازمات اللفظية، والتخلّص مما يعكس سوء التقدير، وأحقّه؛ ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ. ﴾ (الرعد، 17)

إذا أردنا أن ننصف سلوك الذنب، ومواقفه، وصفناه براجحة العقل؛ إذ إن عواءه يوضّح قبوله طلب المساعدة من أصل جنسه إذا تاه أو زلّ (عواء ذنب مختلط الظلام) علامة سمعية، وبصريّة تدفع الحيوان إلى التفكير، وبالتالي يكون الشاعر قد أخفق بما أُراده للعجليّ من وصف، فأخطأ الغاية وضلّ، ورفع مهجّوه إلى الاهتداء إلى الجماعة، ومشورتهم في الأزمات، والمصاعب.

ما يهمننا مما سبق إدراك بشاعة بناء ذواتنا على انهيار ذاتية الآخر، وتقويم الخلل في تسخير المتلازمات البديعيّة، كرد العجز عن الصدر التي بُذلت لترفع من شأن الإنسان، وتفضّله (عوى، عواء) لا لتحقّره، وتهينه للموت في الحياة (تحيا-ما نحيا) متلازمة بطش، بنيت على صيغ الطباق اللفظي التي لا تحتمل التأويل، والإيحاء، بل تهوّن القتل، وتمهّد للعديّة.

عثر البحث على متلازمة رفض العقرب في شعر الأبيرد "والتي لم نشهد لها أثرا بيّنا في أشعار الأمويين"، (العالم، 1987/111-236) يقول الشاعر هاجيا الحارثة بن بدر الغداني: (الرياحي، 1985م: 267)

وعبيّ الذي فكّ السמיד عنوّه فلست بنعبي يا ابن عقرب جازيا

تهاون الشاعر في تشكيل سياق متلازمته، فعام على سطحها، واكتفى بتحقيق العرق البشريّ؛ فاستند إلى متلازمة تراثية "كلّ قائل من قوينة" (الميداني، 1988/2: 192) والتي هيأت لولادة متلازمة رفض نسب الأب الخسيس، وما يحمله من صفات متوارثة: (ابن العقرب) إذ يسمو المرء أو يهان بنسبه في المجتمع الأمويّ، وما للخسيس من مقدرة تمكّنه على نشر الكيد والأذى؛ صفتين استعارهما الشاعر من لدغة العقرب، ليثبت مسببات خسيس النسب التي تمرّق، وتشتت، وتفسد. ولربما كشف السياق البياني للمتلازمة، ونّبّه لأخطار العرق، والنسب، إذا انفلتا من أي قيّد أو شرط، بل حملهما أسباب تعجيل سقوط الدولة الأمويّة؛ فعلى الرغم من أهميّة تضامن الناس في حميّة العصبيّة القبليّة، أهلكتها.

وبلجاً إلى الفكّه؛ متلازمة شعبية، "عند المزاح تشتفي الأرواح"، تدعو إلى ترفيه المتلقي، وتصفية حسابات الإنسان، والخصم، يقول في الحارثة بن بدر الغداني: (الرياحي، 1985م: 273)

زَعَمْتُ عُدَانُهُ أَنَّ فِيهَا سَيِّدًا ضَخْمًا يُوَارِيهِ جَنَاحُ الْجُنْدُبِ
يُرويه ما يُروِي الذُّبَابُ وَيَنْتَشِي لَوْماً وَيُشْبِعُهُ ذِرَاعُ الْأَرْنبِ

يشكل الشاعر -بدايةً- ملامح الحارثة الشكلية وفقاً لما مُنح من منزلة اجتماعية في قومه، (سيّداً ضخماً) فيستعين بها ليملأها فراغاً، ثمّ ينفسها للمتلقى شيئاً فشيئاً كي يحافظ على درجة ترفيهه، فيكثر الحشرات؛ أداة سخرية تولّد صور المفارقة التي تنتهك قيمة الإنسان، ومكانته فتفنيه على الرغم من جفر حجمها، وضعف قدراتها؛ فمجهوه لا يحتاج إلا إلى جناح جرادة لتهتك به فتهلك وجوده، ورشفة ذبابة، ليتنازل عن ثباته فيفارق الأرض ويعلو خفة، ولا واعيا، وما للذبّاب من غرائز مذمومة، "ظلّ حقيراً وضعيفاً. لجوج فلا أوغل في التطفل منه، جريء وجسور لا ينهم ولا ينهم،" (الجاحظ، 1969: 323-400) ينسبها إليه ليفاجئ المتلقي بخسة رغبته، وضعف قدراته، بل يسقط حاجاته الجسدية، فيحيطها برموز الجبن، والخفة، ليخصص له ذراع أرنب مشيراً إلى طموحه المحدود.

لعلّ الرياحي أراد أن يعيد توثيق متلازمة تراثية ترفض الخسيس وتحترقه، مدركة أنّ الخسيس لا يستطيع أن يأخذ كي لا يعطي، بل جعلها حتمية حينما جسدها بعالم الحشرات الضارة، فلا تستطيع أن تعلق بشأنها، ولو أدركتها، وبالتالي يكون الشاعر قد نبّه لأضرار النفس الأمّارة التي تأبى الإيثار؛ فضيلة تغرس في النفس الإنسانية الفردية، وتسهم في تشكيل مرتكزات العقل الجمعي. إلا أنّ الشاعر وجه المتلقي -من جديد- إلى باب الحتمية التي تتعارض، ومنح الآخرين فرصاً ليعدلوا، ويعتدلوا، فتستوي الأمور، وتتوضّع النيات.

متلازمة رفض المرأة:

على الرغم من تمتّع المرأة بخصال لافتة ومميّزة، وتبوّئها مناصب قيادية في الحرب، والسلم تثبت حذقها، وسعة مخيلتها، ودقّة قراراتها المتألفة بين الجراءة والحذر، ما تشجّع شاعر، أو أديب على استعارة صفاتها المعنوية للمدح أو للفرح، بل شوّهوها، فاتهموها -لأسف- بالاحتيال، لا الحيلة، والكيد، لا الهمة، والجبن لا السلام.

لم يتأثر الأبيد برحمة التكوين الإلهي، ولا سيّما التراث الإسلامي الذي لزم رضا الأمّ دخول الجنة "الجنة تحت أقدام الأمهات"، (السيوطي، 1990: 220) ولا بما عجزت عنه الرؤية الذكورية في تهوين منزلة الأمّ، فخضعت، واعترفت بجبروت قدرتها، فنجده يتناول، ليخترق صورة الأمّ، فيرفضها؛ وسيلة في هجاء طلبة بن قيس بن عاصم، يقول: (الرياحي، 1985م: 271)

أَبْتُ لَكَ أَعْرَاقُ وَأُمٌّ لَنِيْمَةٍ وَخَالَ قَصِيرُ الْبَاعِ وَغَدٌّ مَنَكُلٌ

يبالغ الشاعر في تقبيح صورة الأمّ، غير مدرك أثر ذلك السلوك غير المسؤول على الأجيال اللاحقة التي قد تتخذها مسوّغاً تهاجم به الأمّ، فتشوه منزلتها بمتلازمة رفض خجولة بنيت على باطل، وتأثرت في فنون كلام متواضعة تسعى إلى إغضاب الخصم -"الغضب يسلب الخصم القدرة على إصدار حكم صحيح أو حتى إدراك مصطلحاته، فهو يصحّ بمحدودية فهمه" (ابن رشد، 1992: 701)- وتعليل في أن تكون -دائماً- على صواب؛ وهو أن يتجاهل العلّة الحقيقية للأشياء، فيأتي بعلة أخرى تعكس ما في نفسه، وتكشف عن موقفه أو شعوره، والأعدل أن تدعى بسوء التعليل؛ إذ تكشف عن سوء تدبير الشاعر، واستيعابه المحدود للمفاهيم الإنسانية التي يستحيل نضوجها بالانفلات من الضمير الواعي والذي أفسده (تولستوي)، فضل تعريفه "الضمير هو العقل الذي طغى عليه الضعف"، (تولستوي، 2018: 14) وأغل أن مراجعة الإنسان أفعاله، وقراراته وضبط لسانه، قوّة للعقل، ورحمة للأنا.

إذا أردنا تعميم ما جاءت به بعض البحوث النسوية، فوصفت الرجل "صورة تصنعها المرأة" (بيطار، 2020م: 403-426) استوعبنا غاية الشاعر، وما سوّغنا ما أفسد؛ إذ إنّه استذكر منزلتها؛ ربة في عصور سبقت الإسلام، فهو يعي قدراتها، ويدرك طاقات النساء المتوافرة لحماية الطفل، وتدبير الزوج، ورعاية الشيخ، لكنّه تقصّد زعزعتها بضدّ مباشر لم نألفه وصفاً للأمّ (أمّ لنيمة) رغبة منه أن يعرّي خصمه، فينبذ من يصونه، ليحلّو التنكيل به، وما تفرزه صورة التنكيل من سلب للإرادة، واغتيال للعزم.

ينتقل الأبيد إلى متلازمة رفض حلي المرأة، إذا ما تزوّجها رجل، لينال من خصمه سعد العجلي الذي اهتم به بعلاقته، وزوجه، يقول: (الرياحي، 1985م: 277)

عَدَا ذُو خَلَاخِيلَ عَلَيَّ يَلُومُنِي وَمَا لَوْ عَدَا لَ عَلَيْهِ خَلَاخُلُهُ
فَدَغَ عَنْكَ هَذَا الْحَلِيَّ إِنَّ كُنْتُ لَا نِيَّ فَإِنِّي أَمْرٌ لَا تَزِدْهُنِي صَلَاحُهُ

ينتقي الأبيد صورة أنضج؛ فناً، وأرفع وعياً، لينصّر متلازمة رفض شكلية، تؤثر على سلوك الإنسان؛ رجلاً، فتنجو به، يحتاجها واقعنا المعاصر، الذي يهوى الخلط العبي لا الفصل، والتعميم لا التخصص، محتجاً بالحرية الشخصية غير معتبر بجريمة قوم لوط، وما حلّ بهم من محو للوجود؛ لمخالفهم الطبيعة البشرية؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَحْشَاءَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ، إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ

الْبَسَاءُ بَلَّ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ، وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ. ﴿الأعراف، 80-81-84﴾

ينجو الشاعر بدفع التهمة عنه، فيستعين بحيلة إقناع المتلقي، وليس التسويع للخصم؛ "إذ تستخدم هذه الحيلة عندما يتناقش علماء أمام مستمعين غير متعلمين"، (شوبنهاور، 2014م، 67) وما لها من أثر فعال في قيادته، وتوجيه نظره إلى مفهوم تؤيده العامة، وينبذه الرجال (التشبه بالنساء). ثم يخاطبه وجها لوجه بعد أن يحيطه بالمعارضين، والمخالفين، (دع عنك) فيهاجمه بتدافع صوت الخلايل التي تسرح، وتمرح في بيئة الخصم والتي تنزله بتهمة بيّنة تعدّه للقبول بشروط الشاعر، وتزيحه من عالم الرجل، الزوج، بل تحبط حججه جميعها، وتعفيه من استرداد زوجه لاحقاً. يلجأ إلى متلازمة رفض الحلال الوهبي، ليعثر مفاهيم خصمه من جهة، ويشجع خطوات المرأة على التعبير عن رغبتها الغريزية من جهة أخرى يقول: (الرياحي، 1985م، 278)

يُحَدِّثُ سَعْدُ أَنْ زَوْجَتَهُ زَنْتٌ وَيَا سَعْدُ إِنَّ الْمَرْءَ تَزْنِي حَلَالُهُ

لعل الأبيرد أدرك قساوة الحياة، وشدتها، فتهجم على خصمه مستنطقاً له: - مخترقاً حرمان الأخلاق العربية، ولاسيما مبادئ الشريعة الإسلامية التي تنصف الإنسان فتضبط الزنا بشروط صارمة، وأربعة شهود ثقات؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور 4/24) - فاستعان بأسلوب تهوين التهميل؛ ليجعل الزنا أمراً متوقفاً لزوج الخصم - بعد أن شبهه بالنساء - يعلنه على لسان الخصم نفسه للمتلقي في حوارٍ مجرد من الشهامة العربية (يحدث سعد...) مؤداه تحليل الحرام لذوي الخلايل. يتودد حيناً (يا سعد) ليعزله عن صفات الرجال؛ فيقنعه بمنطقية مصير زوجه، بل يؤكد مكرراً، ومشترراً، ومغتالاً (أَنَّ زَوْجَتَهُ زَنْتٌ، إِنَّ الْمَرْءَ تَزْنِي...)، وما للتكرار من وظيفة في تعالي الصيحات، للتقرب من الله عز وجل فيخبره بجرم خصمه، "التكرار الذي أصبح طابع الفن الإسلامي، كذلك الدوران والتناسخ، هي مظاهر لذلك الطبع المتعالي الذي يدفع العربي إلى الإلحاح على التقرب من الله، إلى أن يفقد وعيه ويضيع في نشوة الاتصال بالله." (بهنسي، 1966م، 301)

فالأبيرد يرسخ مفهوماً يعارضه خيال الزوج إلى يومنا هذا، بل يلغيه؛ ليتسدد بوهم ذكوريته، فيغتري، ملتبساً عليه مفهوم الخيانة بأنها صفة هرمونية لصيقة بالرجل: "القيم الاجتماعية ومنها الخيانة ليست صفات هرمونية، بل هي نظام اجتماعي، وثقافي، وسياسي." (السعداوي، 2012م، 72) إلا أَنَّ الزوجة أدركت معنى الخيانة ومارستها، وفق مسؤوليات بدت مقنعة للشاعر.

إذا أردنا لمس مضمون المتلازمة؛ فنبدأ أدركنا أهمية سعي الشاعر إلى التفكير بتفاصيل حياة الإنسان، ولاسيما الحياة الزوجية، وحاجات المرأة من الرجل، من صفات شكلية، ومعنوية ترضيها، فتأنس لها، وتلتزم بشرعيتها، فلا للأبدية حضور في هذه العلاقة، وإنما التطور المستمر، وهذا شاهد بصير يدل على تطور فكر المرأة في العصر الأموي، وتخصيص نوعية رغبتها، وبالمقابل هذه غاية البنيوية التكوينية، والتي مؤداها "أن كل سلوك إنساني محاولة لخلق توازن بين الذات الفاعلة والموضوع الذي مورس عليه" (غولدمان، 1986، 44)

الخاتمة:

وضّحت متلازمة الرفض في شعر الأبيرد طريقة تفكير الإنسان العربي في العصر الأموي، وكشفت عن مفاهيم، وتصوّرات تمسك بها الإنسان؛ عادة اجتماعية أفرزت ثوابت، وولادات، وتشوّهات برزت في متلازمات الرفض، ومنها: متلازمة رفض الفراق، لتخطّ بعض ملامحها الدائرية المغلقة، التي منعت الإنسان رؤية منفذ خلاص؛ فلزمته رفض الفراق، ومنعته التكيف؛ مفهوماً تنويرياً، بل ضلّته إلى التعلّق بسلطة وهمية تدعى الرفض لا تؤمن بالتغيير. ولم يغفل البحث عما تكسّسه هذه المتلازمات من تراكمات، وما تفرزه من متلازمات همّ، وتأمّل تبني على مبدأ المبالغات الوهمية، وتؤصل مفاهيم الهجر في بنية العقل العربي، وتحملها معاني الشقاء، فترهق الذات، وتهلكها. كما أَنَّ غالبية متلازمات الرفض كشفت عن جذور المركزية في الفكر العربي، التي تهمل تمكين الآخر - غالباً - وتهيم جاهلة؛ فتسيطر على حرية الرأي العام من خلال الشعر الذي كان يمثّل السلطة الفكرية آنذاك، غير مترددة بإحلال فوضى خلاقة مجسّدة بغياب الرموز السياسية. ولا نخفي العثور على ملامح تمكن هذه المتلازمة من قراءة الطبيعة الإنسانية؛ بوصفها غير قادرة على العطاء بالمطلق، إذ وقّرت لمتلازمة المصلحة الذاتية حرية التعبير المنطقي، ومنحتها حق المساومة في الأجر الإلهي، على الرغم من تصنيفها في البحث متلازمة نوعوية، ونهضوية تحت على استدامة تضامن الأجيال. وعلى الرغم مما تضمّنته متلازمة رفض المذلة من عفوية المباشرة، ونزعات التفرغ الآتية، فقد ألغت أساليب الاعتبارات الشخصية، وأصرت أن تهاجم من يصدرها، نيابة عن التسويع الخجول الذي يورث الأجيال اللاحقة صفات هشة تُفقد الإنسان قيمه. كما نهت لخطورة الانتقال من التخصيص إلى التعميم الذي يجلب المتاعب، ويؤسس على الحرمان، بل يزعزع مفهوم الأمل الذي يعي التغيير. وفرض الشاعر متلازمة رفض الحيوان؛ أداة تحقير وتجريح مرّة، ليشوه صورة الخصم، ويضيّق مصيره، فأُسست على سياسة إقناع القوي بضعفه، وبينت فظاعة متلازمة إلحاح الإنسان توقّع الأفضل من الآخر، وأكدت على تسهيل نكبات موجعة، نتيجة لها. ولجأ الشاعر إلى الفكاهة؛ متلازمة شعبية، تدعو إلى ترفيه المتلقي، والخوض في تصفية حساباته، والخصم. كما شوّه منزلة الأم - للأسف - بمتلازمة رفض المرأة، فبدت متلازمة خجولة بنيت على باطل، وتأثرت في فنون كلام متواضعة، انحصرت غاياتها في إغضاب الخصم، وأفرزت متلازمة دعت بمتلازمة رفض الحلال الوهبي، ليحدّر

الرجال الذين يلبسون حلي النساء من جهة، ويشجع نساءهم على ممارسة علاقات غير شرعية. إلا أنّ آلية السياق البياني للبحث -الممكنة بالتجديد، والنبذ الواعي- سعت إلى استيعاب بعض متلازمات الرفض، ونقّرت من بعض أنساقها؛ لتثني هدفها، فتكشف عن أهميّة التوعية للإنسان العربي، ودعمه؛ فكرياً، كي يصبّح مؤهلاً، لتسييل المنفعة من التراث العربي، فلا يهون عليه قطيعته.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

العهد الجديد، إنجيل متى.

ابن خلدون، ع. (2004). *المقدمة*. (ط1). بيروت: المكتبة العصرية.

ابن رشد، م. (1992). *تلخيص منطوق أرسطو*. دراسة وتحقيق: جبار جهامي. المجلد السادس والسابع. (ط1). بيروت: دار الفكر اللبناني.

ابن عبد ربّه، أ. (1983). *العقد الفريد*. تحقيق: مفيد قميحة. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية من المكتبة الوقفية.

ابن منظور، م. (1995). *لسان العرب*. اعتنى بتصحيح الطبعة: أمين عبد الوهاب ومحمد العبيدي. (ط1). بيروت: دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي.

الأصفهاني، ح. (1980). *النريعة إلى مكارم الشريعة*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

باشلار، ج. (2005). *النار "التحليل النفسي لأحلام اليقظة"*. ترجمة: درويش الحلوجي. (ط1). دمشق: دار كنعان.

بروديل، ف. (1999). *تاريخ وقواعد الحضارات*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

بهنسي، ع. (1966). *تاريخ الفن*. (ط1). دمشق: منشورات مديرية الكتب الجامعية.

بوعلام، أ. وابن قويدر، م. (2020). *المتلازمات اللفظية في ضوء الاتساق المعجمي والسياق اللغوي*. مجلة *إشكالات في اللغة والأدب*. الجزائر، 9(2)، 255-266.

بيجوفيتش، ع. (2020). *الإسلام بين الشرق والغرب*. ترجمة: محمد يوسف عدس. (ط17). القاهرة: دار الشروق.

بيطار، ل. (2020). *صور العولمة في الشعر النسوي الأموي*. مجلة *الآداب والعلوم الإنسانية*. جامعة تشرين، 5(24)، 403-426.

تشومسكي، ن. (2003). *هيمنة الإعلام "الإنجازات المذهلة للدعاية"*. تر: إبراهيم يحيى الشهابي. (ط1). دمشق: دار الفكر.

تولستوي، ل. (2018). *في الدين والعقل والفلسفة*. (ط1). القاهرة: آفاق للنشر.

الجاحظ، ع. (1969). *كتاب الحيوان*. تحقيق ونشر: عبد السلام هارون. (ط3). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجرجاني، ع. (1954). *أسرار البلاغة*. إستانبول: وزارة المعارف.

الجرجاني، ع. (1985). *التعريفات*. حقّقه وقَدّم له ووضع فهارسه: إبراهيم الأبياري. (ط1). بيروت: دار الكتاب العربي.

جمعة، ح. (1990). *مشهد الحيوان في القصيدة الجاهلية*. (ط1). دمشق- بيروت: دانية للنشر.

الجوزيّة، أ. (2002). *إعلام الموقعين عن ربّ العالمين*. (ط1). السعودية: دار ابن الجوزي.

درويش، م. (2006). *في حضرة الغياب*. (ط1). بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر.

دوستوفسكي، ف. (1967). *مُدُنُون مَهَانُون*. أعمال دوستوفسكي الأدبية. ترجمة: سامي الدروبي. القاهرة: دار الكتاب العربي.

سارتر، ج. (1966). *الوجود والعدم*. ترجمة: عبد الرحمن بدوي. (ط1). بيروت: دار الآداب.

السعداوي، ن. (2012). *امرأة تحلق في الشمس*. (ط1). بيروت: دار الآداب.

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

السيوطي، ج. (1990). *الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

شوبنهاور، آ. (2014). *فنّ أن تكون دائماً على صواب*. تر: رضوان العصبية. مراجعة وتقديم: حسان الباهي. (ط1). الرباط: دار الأمان.

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

عبود، ح. (2007). *البلاغة من الابتهاال إلى العولمة*. دمشق: اتحاد كتّاب العرب.

عزّت، ع. (1955). *الفنّ وعلم الاجتماع الجمالي*. (ط1). القاهرة: دن.

غربناوم، غ. (1959). *شعراء عباسيون*. ترجمة: محمد يوسف نجم. مراجعة: إحسان عباس. (ط1). بيروت-نيويورك: دار مكتبة الحياة- مؤسسة فرانكلين.

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

غولدمان، ل. (1987). *البنية التكوينية وتاريخ الأدب*. تر: علي الشرح. *اتحاد كتاب العرب بسوريا*، 14(52)، 304-325.

غولدمان، ل. (1986). *البنية التكوينية، والنقد الأدبي*. ترجمة: محمّد سبيلا. (ط2). بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

غولدمان، ل. (1993). *مقدمة إلى مشكلات علم الاجتماع الرواية*. مجلة *فصول*، 2(12)، 12-28.

فرويد، س. (1989). *الكفّ والعرض والقلق*. إشراف: محمد عثمان نجاتي. (ط4). القاهرة: دار الشروق.

- قحف، م. (2006). *الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، تنميته*. (ط2). سوريا: دار الفكر.
- القيسي، ن. (1985). *شعراء أمويون*. (ط1). بيروت: مكتبة النهضة العربية.
- كامل، م. (2011). *هيجل آخر الفلاسفة العظام*. (ط1). حلب: دار الكتاب العربي.
- كامو، أ. (1983). *الإنسان المتمرد*. ترجمة: نهاد رضا. (ط3). بيروت: منشورات عويدات.
- محمد، ج. (2011). ظاهرة التلازم التركيبي "دراسة في منهجية التفكير النحوي". *مجلة مجمع اللغة العربية الأردني*، 35(81)، 97-137.
- نيتشة، ف. (2007). *هكذا تكلم زرادشت*. (ط1). بغداد: منشورات الجمل.
- هلال، م. (1960). *الرومانتيكية*. القاهرة: مكتبة نهضة مصر.
- الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. (1983). *المعجم الفلسفي*. القاهرة: مجمع اللغة العربية.
- يونغ، ك. (1996). *التنقيب في أغوار النفس*. ترجمة: نهاد خياطة. (ط1). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

References

- Al-Qur'an Al-Karim.
- Al-'Ahd Al-Jadid, Injil Matta.
- Al-Asfahani, H. (1980). *Al-Dhari'ah ila Makarim Al-Shari'ah* (1st ed.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, A. (1994). *Ihya' Ulum Al-Din*. Dar Al-Fikr.
- Al-Hay'a Al-Ammah Li-Shu'un Al-Mataabi' Al-Amiriyah. (1983). *Al-Mu'jam Al-Falsafi*. Majma' Al-Lughah Al-Arabiyyah.
- Al-Jahiz, A. (1969). *Kitab Al-Hayawan* (3rd ed.). (Abdul Salam Harun, Ed.). Dar Ihyā' Al-Turath Al-Arabi.
- Al-Jurjani, A. (1954). *Asrar Al-Balaghah*. Wizarat Al-Ma'arif.
- Al-Jurjani, A. (1985). *Al-Ta'rifat* (1st ed.). (Ibrahim Al-Abyari, Ed.). Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Al-Qaisi, N. (1985). *Shu'ara' Umawiyyun* (1st ed.). Maktabat Al-Nahda Al-Arabiyyah.
- Aboud, H. (2007). *Al-Balagha Min Al-Ibtihal ila Al-Awlamah*. Ittihad Kuttāb Al-Arab.
- Al-Saadawi, N. (2012). *Imra'ah Tuhaddiq fi Al-Shams* (1st ed.). Dar Al-Adab.
- Al-Suyuti, J. (1990). *Al-Jami' Al-Saghir fi Ahadith Al-Bashir Al-Nadhir* (1st ed.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Bachelard, G. (2005). *Al-Nar "Al-Tahlil Al-Nafsi li Ahlam Al-Yaqazah"* (1st ed.). (Darwish Al-Halouji, Trans.). Dar Kan'an.
- Bahnasi, A. (1966). *Tarikh Al-Fann* (1st ed.). Manshurat Mudeeriyat Al-Kutub Al-Jami'iyah.
- Bijovic, A. (2020). *Al-Islam Bayn Al-Sharq wa Al-Gharb* (17th ed.). (Muhammad Yusuf Adas, Trans.). Dar Al-Shorouk.
- Bitar, L. (2020). Suwar Al-Awlamah fi Al-Shi'r Al-Niswi Al-Umawi. *Majallat Al-Adab wa Al-Uloom Al-Insaniyyah*, 24(5), 403-426.
- Boualem, A., & Ibn Kouider, M. (2020). Al-Mutalazimat Al-Lafziyyah fi Daw' Al-Itisāq Al-Mu'jami wa Al-Siyāq Al-Lughawi. *Majallat Ishkalat fi Al-Lugha wa Al-Adab*, 9(2), 255-266.
- Braudel, F. (1999). *Tarikh wa Qawa'id Al-Hadharat*. Al-Hay'ah Al-Masriyyah Al-Aammah lil Kitab. Camus, A. (1983). *Al-Insan Al-Mutamarrid* (3rd ed.). (Nihad Rida, Trans.). Beirut: Manshurat Awidat.
- Buffon, L. (1859). *Oeuvres choisies*. Delagrave.
- Chomsky, N. (2003). *Hiyamanat Al-I'lam "Al-Injazat Al-Mudhila lil D'iayah"* (Ibrahim Yahya Al-Shihabi, Trans.). (1st ed.). Damascus: Dar Al-Fikr.
- Darwish, M. (2006). *Fi Hadrat Al-Ghyab* (1st ed.). Beirut: Riad Al-Rayyes lil Kutub wa Al-Nashr.
- Deif, S. (2005). *Fi Al-Naqd Al-Adabi* (9th ed.). Cairo: Dar Al-Ma'arif.
- Dostoevsky, F. (1967). *Madhloon Muhanoon: A'mal Dostoevsky Al-Adabiyyah* (Sami Al-Droubi, Trans.). Cairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Firth, J. R. (1957). *Papers in Linguistics, 1934-1951*. Oxford University Press.
- Freud, S. (1989). *Al-Kaff wa Al-Ard wa Al-Qalaq* (Muhammad Uthman Najati, Supervisor). (4th ed.). Cairo: Dar Al-Shorouk.
- Gibb, G. (1959). *Shu'ara' Abbasiyyun* (Muhammad Yusuf Najm, Trans.; Ihsan Abbas, Rev.). (1st ed.). Beirut-New York: Dar Maktabat Al-Hayat - Franklin Foundation.
- Goldmann, L. (1986). *Al-Bunya Al-Takwiniyyah wa Al-Naqd Al-Adabi* (Muhammad Sabila, Trans.). (2nd ed.). Beirut: Mu'assasat

- Al-Abhath Al-Arabiyyah.
- Goldmann, L. (1987). *Al-Bunya Al-Takwiniyah wa Tarikh Al-Adab* (Ali Al-Shara', Trans.). *Ittihad Kuttab Al-Arab*, Syria, 14(51, 52), 304-325.
- Goldmann, L. (1993). *Muqaddimah ila Mushkilat Ilm Al-Ijtima' Al-Riwayah. Majallat Fusul*, 2(12), 12-28.
- Hilal, M. (1960). *Al-Romantikkiyah*. Cairo: Maktabat Nahdat Misr.
- Ibn Abd Rabbih, A. (1983). *Al-Aqd Al-Fareed* (Mufid Qumaiha, Ed.). (1st ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Min Al-Maktabah Al-Waqfiyyah.
- Ibn Al-Qayyim, A. (2002). *I'lam Al-Muwaqqi'in 'An Rabb Al-Alamin* (1st ed.). Saudi Arabia: Dar Ibn Al-Jawzi.
- Ibn Khaldun, A. (2004). *Al-Muqaddimah* (1st ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-Asriyah.
- Ibn Manzur, M. (1995). *Lisan Al-Arab* (Amin Abdul Wahhab & Muhammad Al-Abidi, Eds.). (1st ed.). Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, wa Mu'assasat Al-Tarikh Al-Arabi.
- Ibn Rushd, M. (1992). *Talkhees Mantiq Aristu* (Gerard Jihami, Ed. & Study). Volumes 6 & 7. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Fikr Al-Lubnani.
- Izzat, A. (1955). *Al-Fann wa Ilm Al-Ijtima' Al-Jamali* (1st ed.). Cairo: D.N.
- Jum'a, H. (1990). *Mashhad Al-Hayawan fi Al-Qasidah Al-Jahiliyyah* (1st ed.). Damascus-Beirut: Danya lil Nashr.
- Jung, C. (1996). *Al-Tanqib fi Aghwar Al-Nafs* (Nihad Khayyatah, Trans.). (1st ed.). Beirut: Al-Mu'assasah Al-Jam'iyyah lil Dirasat wal Nashr wat-Tawzi'.
- Kamel, M. (2011). *Hegel Akhir Al-Falasifah Al-'Udhama* (1st ed.). Aleppo: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Muhammad, J. (2011). *Dhahirat Al-Talazum Al-Tarkibi: Dirasah fi Manhajiyat Al-Tafkir Al-Nahwi. Majallat Majma' Al-Lughah Al-Arabiyyah Al-Urduni*, 35(81), 97-137.
- Nietzsche, F. (2007). *Hakadha Takallama Zarathustra* (1st ed.). Baghdad: Mansurat Al-Jamal.
- Qahf, M. (2006). *Al-Waqf Al-Islami: Tatawwuruh, Idaratuh, Tanmiyatuh* (2nd ed.). Syria: Dar Al-Fikr.
- Ricter, M., Kouri, G., Meuwly, N., & Richter, D. (2024). Rejection in romantic relationships: Does rejection sensitivity modulate emotional responses to perceptions of negative interactions? *BMC Psychology*, 12(365), 4-13.
- Sartre, J. (1966). *Al-Wujood wa Al-'Adam* (Abdul Rahman Badawi, Trans.). (1st ed.). Beirut: Dar Al-Adab.
- Sauvy, A. (1969). *General theory of population*. Weidenfeld and Nicolson.
- Schopenhauer, A. (2014). *Fann An Takuna Daa'iman Ala Sawab* (Radwan Al-Osbah, Trans.; Hassan Al-Bahi, Rev. & Present.). (1st ed.). Rabat: Dar Al-Aman.
- Setiawan, D., & Firdaus, A. (2024). An analysis of collocations used in British news YouTube channels. *International Journal of Social Science and Human Research*, 7(6), 5752-5759.
- Sulaytin, W. (2021). *Fi Nadhariyyat Al-Ma'rifah 'Ind Al-Ghazali, Mafhoom Al-Hubb wa Taq'eed Al-Ma'rifah. Majma' Al-Lughah Al-Arabiyyah bi Dimashq*, 94(1&2), 163-180.
- Tolstoy, L. (2018). *Fi Al-Deen wa Al-Aql wa Al-Falsafah* (1st ed.). Cairo: Afaaq lil Nashr.