



مجلة التربية للعلوم الإنسانية

مجلة علمية فصلية محكمة، تصدر عن كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة الموصل



البيئة ضاغطة نفسياً في شعر سُحيم دراسة إيكولوجية

المديرية العامة للتربية في محافظة نينوى

عمر عادل حامد ذنون²

حسن صالح سلطان¹

كلية التربية الأساسية جامعة الموصل¹

المديرية العامة للتربية في محافظة نينوى²

الملخص

معلومات الارشفة

يشكل شعر سُحيم بن وثيل نموذجاً دالاً على جدلية الذات والمجتمع في البيئة الجاهلية التي اتسمت بالتفاوت الطبقي والعنقي وهيمنة البنى الاجتماعية الصارمة. فقد عاش سُحيم، بوصفه شاعراً مملوكاً، في موقع هامشي ترك أثراً عميقاً في وعيه الفردي وتجربته الشعرية، فانعكست في نصوصه توترات داخلية بين تطلعه إلى الحرية والاعتراف، وضغوط البيئة التي لم تتقبله كاملاً. وانطلاقاً من هذا السياق، تبرز أهمية المقاربة الإيكولوجية النفسية في دراسة شعره، إذ تنتج فهم أثر البيئة بوصفها عاملاً ضاغطاً نفسياً، يسهم في تشكيل الخطاب الشعري وصياغة صور الاغتراب والتوتر والرغبة في الاندماج. ويهدف هذا البحث إلى تحليل البعد البيئي بوصفه محدداً نفسياً في شعر سُحيم، من خلال دراسة تفاعل العوامل الاجتماعية والثقافية والطبيعية مع التجربة الذاتية، بما يقدم قراءة نقدية معمقة تتجاوز الطرح الوصفي إلى تفكيك العلاقة الملتبسة بين الشاعر وبيئته ضمن إطار إيكولوجي شامل

تاريخ الاستلام : 2025/10/25

تاريخ المراجعة : 2026/1/15

تاريخ القبول : 2026/1/15

تاريخ النشر : 2026/6/22

الكلمات المفتاحية :

سُحيم بن وثيل، الإيكولوجيا النفسية، الشعر الجاهلي، الاغتراب، الذات والمجتمع

معلومات الاتصال

حسن صالح

hasansu@uomosul.edu.iq

DOI: *****, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.

This is an open access article under the CC BY 4.0 license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Journal of Education for Humanities

A peer-reviewed quarterly scientific journal issued by College of Education for Humanities / University of Mosul



The Environment as a Psychological Stressor in the Poetry of General Directorate of Suḥaym: An Ecological Study Education in Nineveh Governorate

Hassan Saleh Sultan¹

Omar Adel Hamid Thanoun²

College of Basic Education, University of Mosul¹

General Directorate of Education in Nineveh Governorate²

Article information

Received : 25/10/2025

Revised 15/1/2026

Accepted : 15/1/2026

Published 22/6/2026

Keywords:

Suḥaym ibn Wathīl,
Psychological Ecology, Pre-
Islamic Poetry, Alienation,
Self and Society

Correspondence:

Hassan Saleh Sultan
hasansu@uomosul.edu.iq

Abstract

Suhaim ibn Watheel's poetry represents a significant model of the dialectic between self and society in a pre-Islamic environment characterized by class and ethnic disparities and the dominance of rigid social structures. As a slave poet, Suhaim lived in a marginal position that left a profound impact on his individual consciousness and poetic experience. His texts reflected internal tensions between his aspiration for freedom and recognition and the pressures of an environment that did not fully accept him. Based on this context, the importance of the ecological-psychological approach in studying his poetry emerges, as it allows for understanding the impact of the environment as a psychological stressor that contributes to shaping poetic discourse and formulating images of alienation, tension, and the desire for integration. This research aims to analyze the environmental dimension as a psychological determinant in Suhaim's poetry by examining the interaction of social, cultural, and natural factors with personal experience. This provides an in-depth critical reading that goes beyond descriptive presentation to deconstruct the ambiguous relationship between the poet and his environment within a comprehensive ecological framework

DOI: *****, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.

This is an open access article under the CC BY 4.0 license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

المقدمة:

يشكل شعر سحيم مثلاً بارزاً على التفاعل الجدلي بين الذات الفردية والمجتمع، في ظل بيئة جاهلية اتسمت بالتفاوت الطبقي والعرقي، وبقوة البنى الاجتماعية التي أحاطت بالفرد بقيودها ومعاييرها.

فقد كان سحيم، بوصفه شاعراً مملوكاً، يعاني من موقع هامشي داخل مجتمعه، انعكس على نفسيته وعلى صورته الشعرية، فجاء شعره حافلاً بالتوترات بين نزوعه الى الحرية والكرامة، وبين ضغوط البيئة الاجتماعية التي لم تتقبله كاملاً كفرد من أبنائها.

من هنا تبرز أهمية المقاربة النفسية - البيئية في دراسة شعره، إذ تسمح لنا هذه القراءة بتقصي أبعاد التجربة الانسانية عنده من خلال جدلية الذات والمجتمع، والبحث في أثر البيئة الجاهلية بأبعادها المادية والاجتماعية على تشكيل خطابه الشعري، فالنقد النفسي يتيح فهم الأبعاد الداخلية للنفس المأزومة، في حين يضيء النقد البيئي على أثر المحيط الاجتماعي والثقافي والطبيعي في تشكيل تلك النفس وصوغ تعبيرها.

وعليه، يسعى هذا البحث الى الكشف عن كيفية امتزاج الهم النفسي بالبعد البيئي في شعر سحيم، من خلال تحليل صور الاغتراب، والتوتر، والرغبة في الاعتراف والاندماج، وما تحمله من دلالات عميقة على طبيعة العلاقة المتلبسة بين الشاعر ومجتمعه، وبذلك فأن هذا العنوان يفتح المجال أمام قراءة متجددة لشعر سحيم، لا تكتفي بوسف معاناته، بل تسعى الى تفكيكها ضمن إطار نقدي يجمع بين التحليل النفسي والوعي البيئي - الاجتماعي.

أن الاعتزاز بالنسب والتعصب له يكاد أن يكون حالة ملازمة للانسان في مكان وعلى مدى العصور، فهو جزء من كيانه ووجوده الذي يشعره بالانتساب، لذا نجد أفراد كل أمة من الأمم متمسكين بتقاليدها متعصبين لها ويرون أن امتهم أفضل من الأمم الأخرى، ولكن مقدار هذا التعصب ليس متساوياً يختلف من أمة الى أخرى ومن عصر الى آخر إذ تخمده او تؤججه الظروف المحيطة بالأمة والشرط التاريخي لها. وقد كان لقسوة البيئة الطبيعية المحيطة بالانسان العربي في عصر ما قبل الاسلام الأثر الأكبر في هيمنة التعصب العرقي على أبنائه فقد حرص العربي آنذاك اشد الحرص على صفاء نسبه ونظر نظرة متعالة على أبناء الشعوب الأخرى، ولما كانت البيئة العربية في تلك الفترة غير نقية، إذ تضم كثيراً من الرقيق المجلوب من الحبشة او النوبة او من ابناء الاماء، فمن الطبيعي أن تعاني هذه الفئة اشكالا من الظلم والاستلاب فهم حبالاً وقادة الى منزله كما تقاد (الدابة)) (زيدان، د.ت، ص120)، إذ لم تكن في تلك الفترة قوانين دينية او اجتماعية تمنعهم من ذلك، ونتيجة لهذا الاستلاب أصبح أفراد هذه الفئة ((يعيشون بعيداً عن الناس لا بين الناس وكانوا بلا جنور في مواجهته وقد ساعدهم هذا على أن يكونوا خارجين على المجتمع)) (بدوي، 1973، ص6)، وقد ولّد الاستلاب والقمع عند هذه الفئة تمللاً وتحركاً ضد ما هو سائد كانت في البداية محاولات فريدة أخذ بعدها شكلاً قريباً من التنظيم

قبيل مجيء الاسلام فقد جاء في طبقات ابن سعد أنّ جماعة من الرقيق لجأوا الى جبل تهامة بمعية بعض سُذَّاذ القبائل وأخذوا يسلبون المارة وظلوا على ذلك الحال حتى استقر المسلمون في المدينة، فقد ارسلت تلك الجماعة وفدًا الى الرسول (ﷺ) فوعدهم حُسناً وأعطاهم كتاباً من أول ابلاغ البقية جاء فيه: ((هذا كتاب من محمد النبي رسول الله لعباد الله العتقاء، أنهم إن آمنوا واقاموا الصلاة فعبدهم حرّ ومولاهم محمد)) (ابن سعد، 1975، ص215)، إنّ التحرك الذي بدر من تلك المجموعة جاء نتيجة المعاملة القاسية التي يلاقونها والتي فقدوا من جرائها التوافق مع البنية الاجتماعية ودخلوا في صراع معها؛ لأن ((ظاهرة التوافق الاجتماعي هي الظاهرة التي يقرر علماء الاجتماع انها الأساس الذي تقوم عليه الصلة بين الفرد والمجتمع... وفقدان هذا التوافق ينتهي بالفرد عادة الى أن تكون صلته بمجتمعه قائمة على أساس السلوك الصراعي)) (سركيس، 1979، ص189)، وعلى الرغم مما جاء به الاسلام من تعاليم انصفت هذه الطبقة وحققت انسانيته إذ ((أعطى هذه الفئة مزايا لم تكن لهم من قبل)) (الحلواني، 1973، ص15)، عندما رفع شعار المساواة وجعل مقياس التفاضل بين الناس التقوى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (سورة الحجرات: آية 13)، وفرض نصيباً من الزكاة للذين يسعون لتحرير وقادهم بالمال ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ (سورة البقرة: آية 137)، وأوصى بمعاملة الرقيق معاملة حسنة ويقول (ﷺ): ((من لطم مملوكه او ضربه فكفارته أن يعتقه)) (الحجاج، 1955، 1283)، فضلاً عن رفعه من قيمة هذه الفئة عملياً عندما اتخذ (ﷺ) بلالاً مؤذناً للمسلمين. إلّا أننا نجد ضمن هذه الطبقة شعراء عاشوا في مشاققة مع المجتمع الجديد وكان وراء هذه المشاققة اسباب متعددة فهناك ذوات لم تستلهم روح الاسلام وتتمثلها وبقي أثر عقدة اللون ويحركهم وظلوا يحسون بدونيته تجاه الآخرين واغترابهم، ومنهم من بقي أثر المعاملة السيئة التي لاقوها قبل مجيء الاسلام مهيمناً على شعوره فكانت نظرته لأبناء المجتمع الجديد لا تختلف عن نظرته السابقة. وفضلاً عن الاسباب الذاتية فقد لعبت البنية الاجتماعية دوراً في تغريب بعضهم، فالاستجابة للاسلام وتمثله لم تكن على مستوى واحد من ابناء القبائل المختلفة فقد بقيت تأثيرات ما قبل الاسلام تفعل فعلها في النفوس برز ذلك من خلال اللسان الذي لم يستطع الكثيرون تجنب زلاته وخاصة في المواقف الانفعالية كما حصل لثابت بن قيس الانصاري عيّر عمر بن الخطاب (رضي الله عنهما) الى مشادة وقعت بينهما (البغدادي، 1942، ص307)، وقد تنبه احسان سركيس الى هذه الناحية بقوله ((لئن كانت هذه الطبقة قد تحسنت أوضاعها من الوجه العامة في مجالات العلاقات الاجتماعية الانسانية فقد ظل لغلبة التقاليد ما يذكر هذه الطبقة بدونية وضعها)) (سركيس، 1981، ص143)، وكانت معاناة أفراد هذه الطبقة تختلف من قبيلة لأخرى حسب تمثل القبيلة لتعاليم الدين الجديد والتزامها وقد أشار محمد بدوي الى هذا الجانب وهو يتحدث عن سحيم بقوله: ((لو كان قد الي به في قبيلة أخرى او مدينة أخرى فلربما أمكن له أن يفلت من مصيره... ولكنه بيع لهذا البطن الصغير من قبيلة أخص ما عرفت به في التاريخ هو القتل والردة والرعونة)) (بدوي، 1997، ص281).

وقد برز الاغتراب عن البنية الاجتماعية في ذلك العصر بشكل جلي عند سحيم عبد بني الحساس الذي كان سلوكه خرقاً لما هو قائم وتجاوزاً لمواضعاته ومجافياً لروح الدين وتعاليمه؛ وكان أكثر الشعراء تنافراً مع البنية الاجتماعية ذلك العبد الأسود الذي جلب من بلاده الام الى بيئة غريبة عنه بيئة ((تسود البيض وتسلم السود)) (بدوي، 1997، ص282)، فحمل على كاهله وطأة اغترابه فكل شيء يوحي بدونيته واغترابه اسمه ولونه ولغته. انه سحيم عبد بني الحساس ((كان عبداً حبشياً ملعطاً)) (الدينوري، 2004، ص 408)، في لسانه لكنة حبشية (الحساس، 1950، ص 408). ولم يكن هذا الشاعر شخصية سكونية حتى يرضخ للواقع المحيط به مما ولد تنافراً بينهما انتهى بقتله لأن ((شر ما يبتلي به الانسان في مجتمع الجزيرة أن يكون أسوداً ذا شعور حاد بكرامته ونفسه)) (الهلواني، 1973، ص59)، وقد ظل هذا الشاعر في تضاد مع المجتمع الى أن ختمت حياته بالقتل بأخباره التي وصلتنا تتفق جميعها على أن قتله جاء بسبب تشيبيه الداعر بنساء مالكيه (الاصفهاني، 1994، ص 310؛ الجمحي، د.ت، ص 188)، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه متى بدأ الشاعر تشيبيه؟ هل كانت يشيب بنساء أسياده منذ أن نطق الشعر حتى ساعة قتله في زمن الخليفة عثمان (الكتبي، 1974، ص42)، أم انه اخذ يشيب بعد أن باعه مالكوه وأعادوا شراءه (الحساس، 1950، ص 42).

إن الاحتمال الثاني هو المرجح لدينا إذ وجد الشاعر في هذا الاسلوب ما يغيض الجماعة فليس من المعقول ان تسكت البنية الاجتماعية على خرقه وتجاوزه على أعرافها فترة طويلة (الميمني، 1950، ص 16)، في عصر حر فيه التشبيب ومن هنا نستطيع ان نقول: ان غزل سحيم جاء في فترة متأخرة من حياته (الهلواني، 1973، ص42)، ولكن كيف كانت علاقته مع البنية المحيطة به قبل ان يباع؟ أكان في توافق معها أم يكن يشعر باغترابه؟ أم لا؟ إن المعطيات التاريخية التي وصلتنا اغفلت الحديث عن هذا الجانب فهي ((نصوص سردية تتمحور حول لحظات مفصلية من حياة الشاعر)) (بدوي، 1997، ص283)، مما حملنا على البحث في نصوصه الشعرية التي أوحى لنا بصورة علاقته مع البنية استشفينا من خلالها أن الشاعر منذ البدء كان يحس بالاغتراب ويشعر بالدونية ولكنه لم يكن فاقداً للأمل في تحسين وضعه والارتقاء بمكانته ولعل تعلمه السريع للعربية واجادته قول الشعر فيها ما يعضد وجهة نظرنا. فقد ادرك أن اللغة هي أهم وسيلة تحقق له التواصل مع البنية وتهيؤ له المجال لتحقيق ذاته فضلاً عن هذا فإن الشاعر أظهر الالتزام بقيم المجتمع – كما جاء في بعض اشعاره – محاولة منه لجذب اهتمام الآخر اذ نجده يفتخر بقبيلة اسياده ويمجد افعالها مستخدماً ضمير جمع المتكلمين وكأنه في الصميم منهم (الميمني، 1950، ص 49):

على خير حال والإله يزيد

أرى أسداً والحمد لله أصبح

إلى أن تلاقت بالرشاء جنودها

ونحن جلبنا الخيل من جانب الغضا

ويقول (الحساس، 1950، ص 38-39):

نحن حللنا الجزع حيث علمئُم وقد أحجمت عنه تميم وعامر
بجأواء جمهور كأن عقابها إذا رفعت في قلة الرمح طائر
إذا ما فرغنا من سوار قبيلة سمونا لأخرى نبتغي من نساور

وفضلاً عن محاولة الشاعر لإقناع الآخرين بأهميته فإنه يريد أن يقنع نفسه بأنه فرد أسدي سوي ليخفف من وطأة شعوره بالنقص الذي ينخر في صدره. كما أنه يحاول طرد صورة واقعة البائس من خياله فـ ((يتحدث باسم الاسديين وكأنه من صميمهم... فأنت إذا حذف الاسم حُيل عليك ان قائل الابيات اسدي قح)) (الحلواني، 1973، ص 65)، ونجده في بعض الاحيان يحاول رَأب الصدوع التي بين بطون القبيلة ناطقاً بلسان بطن مالكيه وكأنه اقرب اليهم من البطون الأخرى (الميمني، 1950، ص 51).

بني عمنا من تجعلون مكاننا إذا نحن سرنا نبتغي من نحالف
ألم تعلموا إنّا فوارس نجدة إذا خام في الهيجا الضعاف الزعانف

إن هذا الذوبان (القولبي) لا يعني إطلاقاً أنه لا يحس بدونيته ولا يشعر باغترابه ولا يعني أن البنية التي عاش ضمنها كانت تعامله معاملة فرد صميمي من افرادها. لقد كان الشاعر يوهم نفسه من جهة ومن جهة أخرى كان يسعى لارضاء سادته الذين لا يجدون ضيراً في تمجيد المملوك لهم والذب عنهم وان ادعى انه فرد منهم؛ لأن قوله لا يغير من حقيقة وضعه شيئاً. ومن كل ما تقدم نستطيع القول بأن الشاعر قبل بيعه وإعادة شرائه كان يسعى للتوافق مع البنية الاجتماعية من خلال اذعانه لها وتجاهل ذاته والغاء فرديته أملاً في تحسين وضعه، فسحيم لم يكن غيباً فهو يدرك انه عبد اسود وضيع القدر في نظر الآخرين ويعي انه لا يحق له ما يحق للسادة الأحرار وليس من حقه تجاوز الحدود التي رسموها له لذا نجده خائفاً عندما ينال لذة لا تسمح له مكانته الاجتماعية بنوالها فهو يرتعد فرقاً من أعين حرس المواضع الاجتماعية والسلطة التي سنتها. انها لذة ملعونة لا تروي ظمأً كونها تثير غضب سادته انه يطمح لنوال لذة ليست ممزوجة بطعم الأذى والموت (الميمني، 1950، ص 56)

وإني لأسقى من مياه كثيرة وإن قال أهلُ الما إني مصرد
فما بال ماءٍ لست ذائق طعمه على لذةٍ إلا ونفسي ترعدُ

أنّ الشاعر يحس بالقهر والاستلاب ويعيش تحت وطأة استصغار الآخرين ومعاملتهم السيئة حاله كحال كل مملوك في تلك البنية. فيحاول أن يتجاوز واقعه من خلال افتخاره بفصاحة لسانه ونبل خلقه مدعياً أنهما يفضلان رفعة الأصل وكثرة المال وجمال الوجه؛ لأنهما أمور عرضية وجوهر الانسان فيما يقول ويفعل (الميمنى، 1950، ص 54-55):

ليس يزري السواد يوماً بذى
ولا بالفتى البيب الأديب
إن يكن للسواد فى نصيب
فبياض الأخلاق منه نصيب

يقول (الميمنى، 1950، ص 55):

أَشْعَارُ عَبْدِ بَنِي الْحَسْحَاسِ قُفْنَ لَهُ
يَوْمَ الْفَخَارِ مَقَامَ الْأَصْلِ لِلْمُورِقِ

إِنْ كُنْتَ عَبْدًا فَنَفْسِي حُرَّةٌ كَرَمًا
أَوْ أَسْوَدَ اللَّوْنِ إِنِّي أَبْيَضُ الْخَلْقِ

وهذه محاولة أخرى لاقتناع الآخرين بأهميته ونفعه، فهو ((يلوذ بما ينفعه في نظر المجتمع، فمن مظاهر التعويض - كما يرى ادلر - ان يتجمل الرجل القبيح بالتفوق الروحي على غيره)) (الحلواني، 1973، ص 48-49)، لذا فهو يبالغ في الافتخار بنفسه تعويضاً عن النقص الذي يحسه ناسباً لها أفعالاً يعجز عنها كرام الرجال اذ نجده مندفعاً في سرد مكارمه وشجاعته سرداً مفصلاً وبانفتاح حاتمي عنصري في آن واحد أنه عاقر للنيب وموقد النيران ليستدل عليه الجائعون والاضياف وقائد للخيال في المعارك (الميمنى، 1950، ص 45-46):

فَقَدْ أَعْقَرَ النَّابَ ذَاتَ التَّايِـــــــــــــــ	ل حَتَّى أَحَاوَلَ مِنْهَا سَدَافًا
بِمَثْنَى الْأَيْادِي لَمَنْ يَعْتَفِي	وَأَرْفَعَ نَارِي إِذَا مَا اسْتَظَافَا
وَخِيلَ تَكْدُسُ بِالْدار عِيـــــــــــــــــ	مِنْ مَشْيِي الْوَعُولِ تُؤْمُ الْكَهَافَا
ضَوَامِرٌ قَدْ شَفِهْنَ الْوَجِيـــــــــــــ	فُ يُثْرَنَ الْعَجَابَةُ دُونِي ضَفَافاً
تَقَدَّمْتَهُنَّ عَلَى مَرَجَلٍ	يَلُوكُ الْجَامَ إِذَا مَا اسْتَهَافَا

الا يبعث هذا الزعم على التساؤل من اين تأتي لهذا العبد أن يقوم بكل هذه الأفعال التي لا يمكن أن يقوم بها اطلاقاً؟ لسبب بسيط هو تحديد المجتمع لدوره، إن هذا الزعم ما هو الا حلم يقظة مارسه الشاعر ليفعل ما يشاء قولاً تعويضاً عما عجز عن فعله على ارض الواقع. (الابداعية تحرس الانسان من الاستلاب الموضوعي، وتصبح الملجأ الوحيد الذي يحتمي به وبحيا)) (عرفة، 1988، ص62-63)، لقد لجأ الى اللغة

التي ((هي أداة الشاعر ازاء هذا العالم، فهي وحدها خليقة بأن تبني هذا العالم وتهندسه على هواها، فالوجود المباشر هو اللغة لا العالم)) (سركيس، 1979، ص217)، ان تفنن سُحيم وتساميه ما هو الا محاولة لتجاوز دونيته واقناع الآخرين بأهميته فد ((شعر الفخر العربي لا يعدو كونه آلية من آليات الدفاع عن النفس ضد عدم الثقة بالنفس واسلوباً من اساليب الذات في اقناع الآخرين بأهمية الأنا)) (اليوسف، 1975، ص220). فالشاعر قبل حادثة بيعه حاول جاهداً حوز رضا سادته أملاً منه في نيل قسط من المساواة ودفع الظلم الاجتماعي الذي يحيق به وقد برز هذا الجانب في نصوصه الشعرية فهو حتى عندما يتغزل نراه يركز على الجوانب الخلقية للمتغزل بها مهماً اوصافها الجسدية، فهو يصورها امرأة رفيعة الخلق لا يطمع بوصالها دوني فهي ليست مباحة لكل من هب ودب وليست شهوانية تسقطها نار شهوتها الى الحضيض لتمارس الوصال مع أي كان (اليميني، 1950، ص 36):

وليسَتْ مِنَ اللَّائِي يرومُ وصَالَهَا	دنيءٌ ولا عندَ الفعالِ ذميم
ولا عضلٌ جثلٌ كأنَّ بضِيعَهُ	يرابيعُ فوقَ المنكبينِ جُثومُ
يُرى بادناً والجلَّةُ الكومُ شُسُف	عظيمُ القصيري والثمَامُ هشيم
أخو الذلِّ لم يدفعْ عدوا ولم يخف	له جدلاً عند الإمام خصيم

إن الشاعر لا يتغزل بقدر ما يفتخر بنفسه اذ يتعالى على المباحات الماحنات ولا ينظر اليهن ولا يهوى الا من تليق برجل ماجد كريم، إنه مظهر تعويضي آخر وسعي لجذب اهتمام (النحن). ويبدو ان هذه المحاولات الفاشلة جعلته يحس باليأس فيحاول الانسحاب من البنية الاجتماعية نتيجة للاستلاب الذي يعانيه، فالبنية تذكره دائماً بدونيه ورقه وأكثر ما يؤذيه هو أن تعيره المرأة بذلك وهذا ما حصل له اذ استغربت المرأة ان ترى عبداً مملوكاً ينشد الشعر كأن الفصاحة خلقت للسادة السمر وحدهم فضلاً عن هذا نجدها لا تفكر في وصاله لأنه أسود اللون قدر رث الثياب وهو يدرك هذا، ولكنه لا يستطيع أن يغير منه شيء لأن ما حل بساحته قدر حكم عليه يقول (اليميني، 1950، ص 25-26):

أشارتْ بمدراها وقالتْ لِتَرْبِهَا	أعبدُ بني الحسحاسِ يزجي القوافيا
رأت قتبا رثا وشحقَّ عباءة	واسودَّ مما يملكُ الناسُ عاريا
يرجلن أقواماً ويثركنَ لمتي	وذاك هوان ظاهر قد بدا ليا
فول كنتَ ورداً لوئهُ لعشقتني	ولكنَّ ربي شانني بسواديا

فإمام هذا الموقف المترفع من المرأة التي تنتظر اليه نظرتها الى الكلب لا يجد امامه الا الانسحاب عبر رحلة متخيلة تخفف من توتره وتتقذه من واقعه المزري، فيرجع الى الناقة ((البساط السحري الذي يستجيب بدون تردد لأوامر الشاعر... انها وسيلة هروب من مجتمع قاس)) (الطالب، 1988، ص97)، ينطلق بواسطتها الى عالم بديل مبتعداً عن الآخرين (الميمني، 1950، ص 28-30):

وَقَرَّبْتُ حَرْجُوجَ الْعَشِيَةِ نَاجِيَا	فَعَزَّيْتُ نَفْسِي وَاجْتَنَبْتُ غَوَايَتِي
كَسَوْتُ قَتُودِي نَاصِعَ اللَّوْنِ طَاوِيَا	مَرُوحاً إِذْ أَصَامَ النَّهَارَ كَأَنَّمَا
هُوَ الْلَيْثُ مَعْدُوءٌ عَلَيْهِ وَعَادِيَا	شَبُوباً تَحَامَاهُ الْكِلَابُ تَحَامِيَا
أَعْنَةُ خَزَارٍ جَدِيداً وَبَالِيَا	يَثِيرُ وَيَبْدِي عَنْ عُرُوقِ كَأَنَّهَا
بَأَكْلُوبِهِ يَغْرِي الْكِلَابُ الضَّوَايَا	فَصَبَّحَهُ الرَّامِي مِنَ الْمَوْتِ غَدُوءٌ
عَلَى مَتْنِهِ سَبَا جَدِيداً يَمَانِيَا	فَجَالَ عَلَى وَحْشِيَّهِ وَتَخَالُهُ

ولكن الرحلة لم تنته توتره لأن ثقل الواقع لم يتح له المجال في التحليق بخياله فبرزت صورة الصياد والكلاب بوجه الثور الذي تولدت لوحته في القصيدة عن طريق تشبيه الناقة به اذ يدخل هذا الحيوان في معركة مع مجموعة من الكلاب المجوعة يساندها رام ماهر وهذه الانتقال جعلت عبده بدوي يستغرب من وجود هذه اللوحة في القصيدة بقوله: ((من الغريب ان ينتقل في هذه القصيدة من مغامراته الجنسية الى التحدث عن ثور قوي تتحاشاه الكلاب)) (بدوي، 1988، ص 76).

ويبدو لنا أن وجود هذه اللوحة ليس غريباً لأن لوحات القصيدة ليست منفصلة عن بعضها وانما يولد بعضها البعض كي تتجسد انفعالات الشاعر ورؤيته فالشاعر في حديثه عن الثور انما، يتحدث عن نفسه، وعن صراعه مع المجتمع انه منفرد امام، البنية الاجتماعية كافراده الثور امام طوار نهمة يقودها صياد اكثر نهما ولعل في تضمينه لقول عبد يغوث (الاصفهاني، 1994، ص 33):

وَقَدْ عَلِمْتُ عَرَسِي مَلِكَةً أَنَّنِي أَنَا الْلَيْثُ مَعْدُوءٌ عَلَى وَعَادِيَا

ما يؤيد ما ذهبنا اليه خاصة اذا ما تذكرنا موقف ذلك الشاعر من قبيلته اليمانية عندما قال قصيدته تلك فضلاً عن هذا فان سحيم ترك المعركة بين الصياد والثور من دون حسم وهذا يؤكد لنا أن هذه المعركة هي رمز لصراعه مع البنية والذي لم يحسم هو الآخر ولكننا نلمح حس اليأس عند الشاعر اذ نجده ينتقل الى لوحة أخرى هي لوحة المطر من خلال رابطة لغوية (دع) ليلج الى الطبيعة بعد أن فقد كل امل من الانتصار على

المواضعات السائدة على الرغم من رفضه الخفي لها، فالطبيعة هي التي تساوي الحر بالعبد والابيض بالأسود وهي القوة التي لا تقهر ولا تقف في وجهها أية قوة، انها القوة التي يتساوى تحت سياتها العبد والسيد والابيض والاسود والا فلم بات الشاعر يرقب المطر وينعم به عينا على الرغم من هوله؟ ولم يسر الشاعر بانحطاط الوعول والصخور الرواسي؟ أن من السذاجة ان نفسر هذا التصوير على أنه ناتج بسبب عطش الانسان العربي في تلك البيئة المجربة لأن لا شعوره دفعه لتشكيل هذه اللوحة التي انهي بها توتره فالوعول كما يبدو لنا رمز للسادة المترفعين عليه والصخور الرواسي هي الأخرى رمز للقيم السائدة الراسخة التي حكمت عليه باللعنة والتي لن تزلزلها الا قوة الطبيعة الجبارة (الميمني، 1950، ص 31-33):

فدعْ ذا ولكن هل ترى ضوءَ بارق	يضيءُ حبياً منجدا متعاليا
نعمتْ به عينا وايقنتُ أنه	يحطُّ الوعول والصخور الرواسيا
فما حركته الريحُ حتى حسبتهُ	بحرّة ليلى أو بنخلة ثاويا
فمرَّ على الإنهاء فالتجّ مزههُ	فعقّ طويلا يسكبُ الماء ساجيا
ركاما يسحُ الماء من كلّ فيقة	كما سِقتْ منكوبُ الدواب
له فرقٌ جَوْنٌ يُنتجن حوله	يفقنن بالميثِ الدماءُ السوابيا
فلما تُدلى للجبال وأهلها	وأهل الفرات جاوز الحرّ ضاحيا
بكى شجوه وأغتاظ حتى حسبتهُ	من البعد لَمّا جلّجل الرعدُ حاديا
فأصبحت الثيرانُ غرقى وأصبحت	نسَاء تميم يلتقطن الصياصيا

إن هذه اللوحة ليست لوحة تزيينية معزولة عن سياق النص وليست تقليدية سطحية كما ذهب الحلواني بقوله: ((وقد اتضح فيها أثر امريء القيس وغيره من شعراء الجاهلية، فسحيم يقف فيها عند المظاهر المادية للقيم والمطر والسيل كما وقف اسلافه قبله، وتوجهه في ذلك حاستا البصر والسمع)) ((الحلواني، 1973، ص 180-181)، بل على العكس انها اللوحة التي صور خلالها اغترابه عن مجتمعه وانهى بها توتره عندما لم يحقق له الانسحاب عبر الرحلة كسر هذا التوتر، اذ أن الضغط الاجتماعي وضعف موقفه ازاء المجتمع كبحا جماح خياله ووقفه هروبه من الواقع عبر الرحلة، فلجأ الى الطبيعة لتهد البرج الذي سلب انسانيته ولتحقق الولادة التي يصبو اليها (يفقنن بالميث) وليطل بعدها صباح جديد غرقت فيه المواضعات المقدسة (الثيران) فالثيران كما هو معلوم كانت تعبد في العصور السحيقة القدم بعد هذا يتساوى الحر والعبد فتصبح سيدات القوم يعملن

(يلتقطن الصياصيا) لا إماؤهم، ان سحيم في هذه اللوحة يختلف عن امريء القيس لأن الأخير صور في لوحة المطر التي تتم بها معلقته الصراع بين الحياة والموت ذلك الصراع الذي انتهى بانتصار الحياة وأصبحت طيور المكاكي مغردة تبعث على التفاؤل (الطالب، 1979، ص77)، ان تصوير الشعراء للطبيعة لا يعد محاكاة او ترفاً انما وهو وسيلة للتعبير عن احساسهم فنحن كما يقول كامو: ((لسنا في اتصال معها بل مع الافكار والرغبات التي نلقيها عليها)) (دولويه، 1964، ص12)، ومن هنا فأنا وصف الشعراء الطبيعة وان تشابه ظاهرياً الا أنه يختلف جوهرياً في البنية العميقة حسب موقف الشاعر من الوجود والمجتمع فلوحات القصيدة التي تناولناها وان كانت تبدو مستقلة الا أنها منسجمة في سياقها الكلي فقد اظهرت صورة اغتراب الشاعر عن مجتمعه من خلال تضامنها اذ أن ((الصور الجزئية المستقلة في قصيدة من القصائد لا تعطي مفهوماً حقيقياً للتعبير بالصورة كما نريده... لأنها تشكل وحدة متكاملة، وانما يعطي هذا المفهوم بحق أن يكون فاعلية قارية متكاملة تتجسد في نوعية الرؤية التي تسلمنا بها القصيدة في كعالم ناهض على مبدأ كلي يتجاوز مفرداته ويتعالى عليها)) (العزب، 1985، ص90)، أن القصيدة التي درسناها يمكن أن تعد المرحلة الثانية من مراحل صراعه مع المجتمع، ففي البداية كان يسعى للاندماج الكل ويحاول اقناع الآخرين بأهميته ولكننا نجده في هذه القصيدة يحاول الانسحاب من المجتمع رافضاً مواضعاته رفضاً غير مباشر. وتبدأ مرحلة الصراع الثالثة بعد ان بيع واعيد شراؤه فقد آلمته حادثة البيع كثيراً وايقظت وعيه فعبّر عنها بشعره ملحاً ان سبب البيع كان من جراء ظروف اقتصادية أملت بمالكيه مما اضطرهم الى ذلك (الميمني، 1950، ص 56):

أشوقاً ولمّا تمضِ بي غيرُ ليلة	فكيفَ إذا سار المطيُّ بنا عَشرا
أخوكم ومولى خيركم وحليفكم	ومنْ قد ثوى فيكم وعاشركم دهرًا
وما خُفْتُ سلاماً على ان يبيعي	بشيء ولو امست انامله صفرا

وعلى الرغم من علاقته الحسنة باسياده كما يرى الحلواني (1973، ص 69)، الا انه لم يغفر لهم ذلك وهذا يوحي بأنه لم يكن يحبهم حبا يحمله على التضحية في سبيلهم، فمحاباته السابقة كانت سعياً لتحسين وضعه المتدني فلما بيع آفاق من سكرة أوهامه اذ خاب كل امل يرجوه فقد تيقظ وعيه فالوعي كما يرى كامو يتولد نتيجة صدمة (دولويه، 1964، ص10)، فراح يجأر بشكواه حتى حمل اسياده على اعاده شرائه ولكنه عاد سحيماً آخر بعد أن ودع آماله واحس انه يعيش في عالم غريب عنه ((ففي عالم محروم فجأة من الاوهام والانوار يشعر الانسان انه غريب عنه)) (كامو، د.ت، ص19)، ولما كان سحيم شخصاً فذا غير سكوني فمن البديهي ان لا يرضخ للواقع وقد أفاق افاقته المأساوية تلك فتجرت كل الصرخات التي حاول كتمانها فيما مضى، وقرر ان يبوح بكل ما تحيش به نفسه ولتذب كل الاطر والمواضع الى الجحيم ((فحين يسود الوعي يصبح سلم القيم بلا فائدة)) (كامو، د.ت، ص92)، فقرر ان ينتقم من اسياده الذين أفنى عمره في خدمتهم

وكان جزاؤه ان يباع كأبي سلعة من السلع مما افقده صوابه وجعله مستعداً للقيام بأي عمل يوكل اليه شرط الا يباع (الميمني، 1950، ص 56-57):

فيا ليتني من غير بلوى تصيبني أكون لأجمال ابن ايمن راعيا
وفي الشرط أني لا أباع وأنهم يقولون غبّق يا عسيف العذاريا

والشاعر يعي قبل غيره ان ما يريده لن يتحقق وأن المحاباة لم تعد مجدية ولكنه لم يجد امامه سوى التشدق بملء فيه بأعراضهم متحدّثاً بكل ما هو محظور خاصة انه مؤمناً صادق الايمان، فالأخبار التي وصلتنا على الرغم من قلتها تدل على ان سلوكياته كانت ((تتحدى العراف وتتمرد على القيم ولا تبالي بالمثل)) (الطواني، 1973، ص 50)، وأشعاره التي وصلتنا تلنقي في هذه النقطة مع اخباره ان لا نجد في شعره نفحة اسلامية فحتى قصيدته التي قرأها على مسمع الخليفة الثاني (رضي الله عنه) التي مطلعها (الميمني، 1950، ص 16):

عميرة ودع أن تجهزت غاديا كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

لم ترض الخليفة فقال له: ((لو قدمت الاسلام على الشيب لأجزتك)) (العسقلاني، د.ت، ص 110)، لقد ادرك الخيفة ضعف ايمان الشاعر أوحى له ذلك قرن الاسلام بالشيب فالشيب كما هو معلوم حالة مفروضة لا منجاة منها وعلامة مفزعة تنبؤ بالعجز والموت وتقديمه على الاسلام يعني أن ((الاسلام مفهوم قد يكون حتى نطق الشاعر بهذه العبارة لم يتعمق في نفسه بحيث يصبح مفهوماً موجهاً للخطاب... لذلك ما ان انتهى من هذا البيت حتى هيمنت صاحبه على فضاء القصيدة)) (بدوي، 1997، ص 290)، ونجده في قصيدة أخرى يتحدث عن حتمية الموت بصورة مغايرة لوجهة النظر الاسلامية اذ اخذ ((موقف الحكيم الذي عركته التجارب فاخترلها في حكم تبز حكم الفحول متوهماً قدر الفارس الجاهلي الذي يلقي حتفه على يد شبيهه)) (بدوي، 1997، ص 297)، ولا تصادفنا فيها أية اشارة توحى بايمانه بالحياة الأخرى يقول (الميمني، 1950، ص 40-41):

رأيت المنايا لم يهبن محمداً ولا أحداً ولم يدعن مخلداً
إلا لا أرى على المنون مخلداً ولا باقياً إلا له الموت مرصداً
سيلقاك قرن لا تريد قتاله كمي إذا ما هم بالقرن أقصداً

فهو وان ذكر الرسول (ﷺ) ليؤكد حتمية الموت على بني البشر فأنا نستشف بأن اختياره لشخص الرسول (ﷺ) كمثال لتأكيد وجهة نظره فإنه لم يكن يرى فيه شخصاً له مكانته الدينية المقدسة وانما تحدث عنه

كأي ملك من الملوك السابقين الذين اخذتهم المنايا شأنه في ذلك شأن كثير من الشعراء السابقين له فلا يختلف قوله عن قول متمم في رثاء أخيه (الصفار، 1968، ص 100):

فلهُنَّ كان الحارثان كلاهما ولهُنَّ كان اخو المصانع تُبَّع

وضعف ايمان الشاعر نتج لربما بسبب اكتسابه قيم قبيلة سارعت بالارتداد عن الإسلام (بدوي، 1997، ص288)، مما أعاق اكتساب قيم المجتمع الجديد وولد عنده الشعور بالاغتراب، فالاغتراب الاجتماعي كما يرى بارونسز (نتاج محتمل لخطأ ما في عملية اكتساب القيم) (الفلاحي، 2013، ص 227). ويبدو لنا لو أنه كان مؤمناً ايماناً حقيقياً لما عانى كل تلك المعاناة ولم ينته تلك النهاية المأساوية. لأنه سيجد في الحياة الأخرى ما يعزيه عن معاناته الدنيوية، ولكنه كان فاقداً لكل عزاء شاعراً بعدم جدوى الحياة فانقلب يهاجم الآخرين الذين وقفوا عائقاً بينه وبين حريته وذلك من خلال غزله المكشوف لأنه خير اداة لاغضة الجماعة فلو صرخ قائلاً اريد حريتي فمن يستجيب له؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى انه لم يحقق أي أذى لهم فلجأ لهذا الاسلوب غير حافل ((بما يسمى وازعاً اجتماعياً... فجاء غزله صريحاً مكشوفاً)) (الهلواني، 1973، ص59)، ان هذا الغزل ليس الا تعبيراً عن رفض هذا البائس لكل المواضيع الاجتماعية التي يرى فيها سلباً لانسانيته فباح بكل ما يغيض الجماعة فلم يعد ((يخفي تجاربه ولا يكتُم ااثامه ولا يضمن على سامعه بخبر مهما يكن حظه من الفجور)) (سركيس، 1981، ص142)، سواء أكان ما يقوله قد تحقق على ارض الواقع أم لا؟ فالمهم عنده ايذاء المجتمع والتجاوز على محرماته وليس الدوافع الجنسية هي التي دفعته وان كنا لا نستبعد ما كان الجنيس هو الدافع الاساسي لظهور تشبيهه في فترة مكبرة من حياته لا في اواخرها في عصر منع فيه التشبيب.

ان الاستلاب الاجتماعي الذي احق بهذه الشخصية المتمردة جعله ((يحول الغزل الى صرخة تحد للمجتمع... ولو دفع حياته ثمن لذلك)) (الميمني، 1950، ص 13)، اذ ليس لديه ما يخاف عليه فموته وحياته سيان بل الموت ارحم من حياة يهيمن عليها ذل الرق وليس فيها بارقة أمل للخلاص فما عليه الا ان يتحدى الآخرين ويتجاوز على محرماتهم بعد ان نفذ صبره (الميمني، 1950، ص 64):

وللسيف أحجى أن اقاسي والشبا	من الوجد لا يقضي عليّ فيعرف
أرقا وتغنيطا ونأيا وفرقة	على حين أبصرت المشارع تنشف
وما كنت أخشى جندلا خاب جندل	على مثلها والظن يخطي ويخلف
أعالي إن تنأى فموعد بيننا	وبين المنايا مرّ رثيث يخدف
أعالي قد باح المجمع فأعلمي	على رغم أناف تكت وترعف

لقد زعم شارح الديوان ان (عالي) امرأة سيد الشاعر (الميمني، 1950، ص 64)، محاولاً اعطاء هذا الغزل حظاً من الحقيقة شأنه شأن اغلب الشراح متصوراً أن الشبق هو الذي حمل العبد على البوح والتحدي وفاته ان هذا البوح جاء من جراء وطأة الرق وذلّه (أرقاً وتغنيطاً) اذ انه لم يعد يحتمل وضعه المزري فباح بكل ما هو محضور من أجل اغاظة الآخرين وازعاجهم (على رغم آناف) لا يهيمه ما ستلقاه المرأة - ان كانت حقيقية - من وراء هذا البوح، ان سحيم يصغي لندائه الداخلي متجاهلاً المحيط الخارجي لأن ((العلاقة بين الانسان والعالم هي علاقة تضاد بين الداخلي والخارجي، ولن يجد الانسان حلاً الا بتجاهل أحد العاملين)) (الطالب، 1988، ص102)، وقد حل الشاعر هذا التضاد بتجاهله المحيط الخارجي اذ لم يقم لأي شيء وزنا، ولم تحل دون فحشه القولية اية موانع ولا يصغي لصوت واعظ يعظه فيها هو يرد على وعظ ابي الجوزاء بقوله (الميمني، 1950، ص65-66):

يقول أبو الجوزاء حوطاً بن هذلي	غداة ثنايا الحبل لي لست واعيا
أبو معبد مولاك فاشكر بلاءه	وإن كنت موسوم الملاطين داميا
وما حنيث مني الضلوع على التي	تكون بلاغا حين تُذكر ما هيا
فقلت له والقول يؤثر كله	فيبقى ويفنى منه ما ليس باقيا
لعلك إن كان القذى ليس مطرقا	جفون عيون فابغني اليوم قاذيا

انه مصمم على الاستمرار في سلوكه المنبوذ وهذا التصميم والالتفاف حول الذات تولد بسبب رفض المجتمع له، فكلما ((ازداد رفض المجتمع لأننا تشبثت هذه الانا بذاتها تركزاً حول نفسها)) (اليوسف، 1975، ص31)، والشاعر لا يقتصر على عدم اصغائه للنصح بل نجده يتحدى الالم والعذاب اذ لا يجد فيهما ما يردع سلوكه ففي رواية الزبير بن بكار: كان ابو معبد جندل خرج به الى السلطان بالمدينة فسجنه وضربه ثمانين سوطاً ثم خرج به راجعاً الى بلاده فتغنى به سحيم فقال (الميمني، 1950، ص 66):

فما السجن إلا ظل بيت سكنه	وما السوط إلا جلدة خالطت جلدًا
أبا معبد والله ما حل حبها	ثمانون سوطاً بل تزيد بها وجدا

أنه لن ينتهي عما يصبو اليه وأي شيء يمنع انساناً الف السجن وتوحد مع السوط الذي ضرب به التمرد ((فالتمرد نسك وان كان اعمى)) (دولويه، 1964، ص32)، وكيف ينتهي وقد وجد في هذا السلوك ما يقلق الآخرين ويسلب سكونهم انه يحاول ان ينتقم لنفسه بافساد دم الاحرار قولاً او فعلاً وقد نجده احياناً يستخدم

اسلوب القص في حديثه عن مغامراته المزعومة مقتفياً اثر امريء القيس كما في قوله (الميمني، 1950، ص 35):

ومثلك قد أُخْرِجْتُ من خدرِ بيتها	إلى مجلس تجرُ برداً مسهما
وماشية مشي القطاة اتبعثها	من الستر نخشى أهلها أن تُكلّما
فقالَتْ له يا ويحَ غيرِكَ أنني	سمعتُ كلاماً بينهم يقطرُ الدما
فَنَقَضَ ثوبيه ونَرَ حَوْلَه	ولم يخشَ هذا الليلَ أن يتصرما
نَعَقَى بآثار الثياب مُبيتنا	ونلقطُ رَفْضاً من جُمان تحطما

ان المقطوعة المتقدمة تشبه الى حد بعيد لوحة (بيضة الخدر) (ابراهيم، 1964، ص 13-18)، في معلقه امريء القيس فهل كان هذا التشابه ناتجاً عن تأثر فني مثلما يتأثر أي شاعر بسابقيه؟ ان هذا الاحتمال وارد ولكن لنتذكر الصراع الذي دار بين امريء القيس وبين بني اسد لأنه سيعطينا تفسيراً جدياً للظاهرة التي نحن بصدددها. لقد حاول ذلك الشاعر بعد مقتل ابيه ان يجتث اصلهم وظل يهددهم طول حياته ومن هنا فلا اخال اننا نجانب الصواب اذ قلنا ان اقتناء الشاعر اثر سابقيه لم يكن تأثراً فنياً اعتبارياً وانما أراد ان يظهر للاسديين بصورة ذلك الرجل الذي كاد ان يقضي عليهم والا فما الداعي لتقليد شاعر كان من الد اعداء مالكيه؟ انه الدافع لايلام الجماعة هذا الدافع الذي بقي قائماً في نفسه حتى ساعة قتله، فما هو قبيل ان يلقي حتفه يرد على سائليه عن مدى صحة زعمه بقوله: ((يا أهل الماء ما فيكم امرأة الا قد اصبتها الا فلانة فأني على موعد منها)) (الاصفهانى، 1994، ص 320)، ان هذا الادعاء يؤكد ان الهدف هو الاغاطة فليس من المعقول ان ينال العبد كل النساء المحيطات به. ان صراع الشاعر ليس صراعاً بينه وبين فرد او جماعة صغيرة وانما كان صراعاً مع المجتمع بأسره ولربما كان هذا السبب وراء احجابه عن ذكر اسم أية امرأة في المقطوعات التي قالها ابان حرقه فقد زعم انه قد مارس كل الموبقات مع فتاة مصونة من دون ان يسميها لأن هذا يجعل المحيطين به في قلق اذ يحس كل واحد منهم ان المقصودة من ذويه يقول (الميمني، 1950، ص 60):

إن تقتلونني تقتلونني وقد جرى	لها عرقٌ فوقَ الفراشِ وطيب
------------------------------	----------------------------

ويقول (الميمني، 1950، ص 60):

إن تقتلونني فقد أسخنتُ أعينكم	وقد أتيتُ حراماً ما تظنوننا
وقد ضَممتُ إلى الأحشاء جاريةً	عذبٌ مقبلُها مما تصونونا

فهو حتى في لحظات قتله يحاول اغاظة الآخرين أكثر فأكثر فيعلن ان ما فعله لن يمحي حتى وان قتلوه فقتله لا يقارن بما قام به ولا يوفي بجزء من الالذى الذي الحقه بهم انه قد دنس شرفهم بدمائه ووسمهم بميسم لن ينمحي اثره ظاهرا على انوفهم يقول (الميمني، 1950، ص 65):

لَعَمْرُ أَبِي الْمَذْكُورِ وَالْمُضَرِّمِ الَّذِي يَشُبُّ وَلَا يَالُو عَلَيَّ جَهَنَّمَا
لئن ورثوها مشعلين لربما جعلتُ لهم فوقَ العرَافِينِ ميسما

أن مأساة هذا الشاعر جاءت كونه شخصية غير نمطية لم ترض بواقعها، وتطلعت نحو حالة افضل وهذا التطلع لم يرق للبنية الاجتماعية المحيطة به وظلت تعامله معاملة أي مملوك آخر ومن هنا حصل التضاد مما دفع الشاعر الى ((ان يختار طريقاً في الحياة سار فيه حتى النهاية)) (بدوي، 1988، ص78)، فختتم فصل حياته بالحرق ولربما كان لهذا الاسلوب من القتل ما آلم الشاعر وعمق مأساته قبيل لحظات موته اذ لم تطبق عليه حدود الزنا وهذا ما يفند ادعاءه على الرغم من الحاحه في القول ليؤكد صحة مزعمه. ان اغتراب سُحيم عن البنية الاجتماعية تولد عن عاملين اولهما ان ذات الشاعر ذات متمردة غير مستكنة، والثاني هو ان البنية الاجتماعية ساهمت في تغريبه اذ عاملته معاملة مملوك عاد ولم تنتبه للمؤهلات التي يمتلكها.

قائمة المصادر والمراجع :

- ❖ ابن سعد .(1975). الطبقات الكبرى .بيروت: دار صادر.
- ❖ الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين .(1994). الأغاني (تحقيق علي عبد المهنا). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ❖ بدوي، عبده .(1988). الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي .القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ❖ بدوي، محمد .(1997). أمثلة العهد الأرق .مجلة فصول، 15.(4)
- ❖ بدوي، محمد .(1997). أمثلة العهد الأبق .مجلة فصول، 15.(4)
- ❖ البغدادي، أبي جعفر محمد بن حبيب .(1942). المحبر (تحقيق د. إيلزا إيلختن). بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة.
- ❖ كامو، ألبير . (د.ت). العبث (ترجمة د. سالم نصار). بيروت: منشورات دار الاتحاد.
- ❖ امرؤ القيس .(1964). ديوان امرئ القيس (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2). القاهرة: دار المعارف.
- ❖ زيدان، جرجي . (د.ت). تاريخ التمدن الإسلامي .بيروت: دار مكتبة حياة.
- ❖ الجمحي، محمد بن سلام . (د.ت). طبقات فحول الشعراء (جزءان، قراءة وشرح محمود محمد شاكر). جدة: دار المدني.
- ❖ الحلواني، محمد خيرى .(1973). سحيم عبد بني الحساس شاعر الغزل والصبوة .القاهرة: دار الشروق.
- ❖ دولويه، روبير .(1964). كامو والتمرد (نقله سهيل إدريس، ط2). بيروت: منشورات دار الآداب.
- ❖ الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة .(2000). الشعر والشعراء (جزءان، تحقيق أحمد محمد شاكر). القاهرة: دار الحديث.
- ❖ سركيس، إحسان .(1981). الظاهرة الأدبية في عصر صدر الإسلام والدولة الأموية .بيروت: دار الطليعة.
- ❖ سركيس، إحسان .(1979). مدخل إلى الأدب الجاهلي .بيروت: دار الطابعة للطباعة والنشر.
- ❖ ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي . (د.ت). الإصابة في تمييز الصحابة .بغداد: مكتبة المثنى.
- ❖ الصفار، ابتسام مرهون .(1968). مالك وتميم ابنا نويرة اليربوعي .بغداد: مطبعة الإرشاد.
- ❖ الطالب، عمر محمد مصطفى .(1979). القصة في شعر امرئ القيس .التربية والعلم، 1، 121.58-
- ❖ الطالب، عمر محمد مصطفى .(1988). القلق والاغتراب في الشعر العربي قبل الإسلام .المغرب: دار عكاظ.

- ❖ عبد الباقي، محمد فؤاد. (1955). صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج. القاهرة: دار الحياة للكتب العربية.
- ❖ عرفة، عبد العزيز. (1988). الإبداع الشعري وتجربة التخوم. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ❖ العزب، محمد أحمد. (1985). طبيعة الشعر ومفهومه بين النظرية والتطبيق. الدار البيضاء: منشورات أوراق.
- ❖ الفلاح، أحمد علي. (2013). الاغتراب في الشعر العربي في القرن السابع الهجري. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
- ❖ الكتبي، محمد بن شاکر. (1974). فوات الوفيات والدليل عليها (تحقيق إحسان عباس). بيروت: دار صادر.
- ❖ الميمني، عبد العزيز. (1950). ديوان سحيم عبد بني الحساس (ط2). القاهرة: دار الكتب المصرية.
- ❖ اليوسف، يوسف. (1975). مقالات في الشعر الجاهلي. دمشق: وزارة الثقافة.

Bibliography of Arabic References (Translated to English)

- ❖ Ibn Saʿd. (1975). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir.
- ❖ al-Iṣfahānī, Abū al-Faraj ʿAlī ibn al-Ḥusayn. (1994). *al-Aghānī* (ʿAlī ʿAbd al-Muḥannā, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- ❖ Badawī, ʿAbduh. (1988). *The Black Poets and Their Characteristics in Arabic Poetry*. Cairo: Egyptian General Book Organization.
- ❖ Badawī, Muḥammad. (1997). The Parable of the Tender Covenant. *Fuṣūl*, 15(4).
- ❖ Badawī, Muḥammad. (1997). The Parable of the Fugitive Slave. *Fuṣūl*, 15(4).
- ❖ al-Baghdādī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Ḥabīb. (1942). *al-Muḥabbar* (Ilza Eilchten, Ed.). Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda.
- ❖ Camus, A. (n.d.). *The Myth of Sisyphus* (Sālim Naṣṣār, Trans.). Beirut: Dār al-Ittiḥād.
- ❖ Imruʾ al-Qays. (1964). *Dīwān Imruʾ al-Qays* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed., 2nd ed.). Cairo: Dār al-Maʿārif.
- ❖ Zaydān, Jurjī. (n.d.). *History of Islamic Civilization*. Beirut: Dār Maktabat Ḥayāt.
- ❖ al-Jumahī, Muḥammad ibn Sallām. (n.d.). *Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shuʿarāʾ* (2 vols., Maḥmūd Muḥammad Shākir, Ed.). Jeddah: Dār al-Madanī.
- ❖ al-Ḥalwānī, Muḥammad Khayrī. (1973). *Suḥaym ʿAbd Banī al-Ḥushḥāṣ: Poet of Love and Passion*. Cairo: Dār al-Shurūq.
- ❖ Dolouet, Robert. (1964). *Camus and Rebellion* (Suhayl Idrīs, Trans., 2nd ed.). Beirut: Dār al-Ādāb.
- ❖ al-Dīnawārī, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim ibn Qutayba. (2000). *al-Shiʿr wa-l-Shuʿarāʾ* (2 vols., Aḥmad Muḥammad Shākir, Ed.). Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- ❖ Sarkīs, Iḥsān. (1981). *The Literary Phenomenon in the Early Islamic and Umayyad Periods*. Beirut: Dār al-Ṭalīʿa.
- ❖ Sarkīs, Iḥsān. (1979). *Introduction to Pre-Islamic Literature*. Beirut: Dār al-Ṭābiʿa.
- ❖ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī. (n.d.). *al-Iṣāba fī Tamyīz al-Ṣaḥāba*. Baghdad: Maktabat al-Muthannā.
- ❖ al-Ṣaffār, Ibtisām Marhūn. (1968). *Mālik and Tamīm, Sons of Nuwaira al-Yarbūʿī*. Baghdad: al-Irshād Press.
- ❖ al-Ṭālib, ʿUmar Muḥammad Muṣṭafā. (1979). The story in the poetry of Imruʾ al-Qays. *Education and Science*, 1, 58–121.
- ❖ al-Ṭālib, ʿUmar Muḥammad Muṣṭafā. (1988). *Anxiety and Alienation in Pre-Islamic Arabic Poetry*. Morocco: Dār ʿUkāz.

- ❖ ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād. (1955). Ṣaḥīḥ Muslim by Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj. Cairo: Dār al-Ḥayāt lil-Kutub al-‘Arabiyya.
- ❖ ‘Arafa, ‘Abd al-‘Azīz. (1988). Poetic Creativity and the Experience of Frontiers. Tunis: Tunisian Publishing House.
- ❖ al-‘Azab, Muḥammad Aḥmad. (1985). The Nature of Poetry and Its Concept between Theory and Practice. Casablanca: Awraq Publications.
- ❖ al-Falāḥī, Aḥmad ‘Alī. (2013). Alienation in Arabic Poetry in the Seventh Hijri Century. Baghdad: General Directorate of Cultural Affairs.
- ❖ al-Kutubī, Muḥammad ibn Shākir. (1974). Fawāt al-Wafayāt wa-l-Dalīl ‘Alayhā (Iḥsān ‘Abbās, Ed.). Beirut: Dār Ṣādir.
- ❖ al-Maimānī, ‘Abd al-‘Azīz. (1950). Dīwān Suḥaym ‘Abd Banī al-Ḥushḥāṣ (2nd ed.). Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- ❖ al-Yūsuf, Yūsuf. (1975). Essays on Pre-Islamic Poetry. Damascus: Ministry of Culture.