

جامعة محمد خيضر . بسكرة

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

العنوان

الاتجاه الأخلاقي في الشعر الأندلسي

من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأدب المغربي والأندلسي

إشراف الأستاذ الدكتور:

فورار أمحمد بن لخضر

إعداد الطالبة:

خضراوي زينب

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	مؤسسة العمل	الصفة
مفقودة صالح	أستاذ التعليم العالي	جامعة محمد خيضر . بسكرة	رئيسا
فورار أمحمد بن لخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة محمد خيضر . بسكرة	مشرفا ومقررا
رحمون بلقاسم	أستاذ محاضر	جامعة العربي التبسي . تبسة	مناقشا
بوراس عبد الخالق	أستاذ محاضر	جامعة العربي التبسي . تبسة	مناقشا
كعب حاتم	أستاذ محاضر	جامعة العربي بن مهدي . أم البواقي	مناقشا
دخية فاطمة	أستاذ محاضر	جامعة محمد خيضر . بسكرة	مناقشا

2020-2019

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وامتنان

أتقدم بعظيم الشكر وموفور الثناء والتقدير لأستاذي، الأستاذ الدكتور: فورار أمحمد بن لخضر؛ على ما بذله من جهد جهيد ومتابعة مثمرة جلييلة للبحث، وأشكره مرة أخرى على وقفته الإنسانية النبيلة معي، فأسأل الله أن يحفظه بحفظه ويسدد خطاه...

كما أتقدم بخالص الشكر والامتنان إلى السادة المحترمين، أعضاء لجنة المناقشة، الذين تكرموا بقراءة هذا العمل وتصويب ما فيه من أخطاء...

مقدمة

مقدمة

دام حكم العرب في الأندلس حوالي ثمانية قرون استطاعوا خلالها إرساء مبادئ الدين الإسلامي، الداعية إلى العلم النافع والخلق الفاضل، هذه الفترة كانت كفيلة لبناء حضارة عظيمة خالدة جذبت إليها محبي الأدب والمعرفة الإنسانية بمختلف أشكالها.

ولا نجانب الصواب، إذا قلنا، إن أهل الأندلس طبعوا على قول الشعر الذي كان مرآة عاكسة لمختلف مجالات حياتهم سواء السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية ...، حيث أفاضوا في أغراض الشعر المختلفة من مدح وثناء وهجاء وغزل ... وجادت قرائحهم بشعر خلد المواقف وسجل القيم، ومن بين المواضيع التي أجادوا فيها موضوع الأخلاق الإسلامية، حيث كانت أشعارهم وسيلة للدعوة إلى مكارم الأخلاق وفضائلها والنهي عن مساوئها، وهو ما يؤكد على تماسك المجتمع الأندلسي بقيم الإسلام ومبادئه.

ونظرا لأهمية الجانب الأخلاقي في توجيه موضوعات الشعر، وتأكيدا له فقد حاولت هذه الدراسة التي تمتد من الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس حتى نهاية القرن الخامس الهجري، بيان دوره في الحياة العامة والخاصة.

في حقيقة الأمر ثمة كثير من الأسباب الذاتية والموضوعية التي كانت وراء اختيارنا لموضوع: "الاتجاه الأخلاقي في الشعر الأندلسي من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري" دون سواه، وتعد رغبة إنجاز دراسة حول موضوع الأخلاق من أبرز الأسباب الذاتية في اختياري لهذا الموضوع.

أما الأسباب الموضوعية التي دفعتني لاختيار هذه الفترة الزمنية بالتحديد هو محاولة التأكيد على القيمة الأخلاقية التي بثها الإسلام في الحياة بصفة عامة، وعند الشعراء الأندلسيين بصفة خاصة.

أما عن اختيار فترة الفتح كمنطلق للدراسة، فأقول، إن ما دفعني لاختيار هذه الفترة هو الإهمال المقرب للنسيان لمعظم النتاجات الشعرية لشعراء الأندلس خلال هذه الفترة، رغم ما لشعر هذه الفترة من صلة بهوية الأندلسيين وانتمائهم الحضاري والثقافي.

أما أهم الإشكاليات والتساؤلات التي تطرحها هذه الدراسة وتحاول الإجابة عنها هي: ما المقصود بالاتجاه الأخلاقي؟ وكيف عبر عنه الأندلسيون في تجاربهم الشعرية؟ وهل استطاع هؤلاء الشعراء من خلال هذه التجارب الشعرية أن يبدوا تأثيرهم بالدعوة إلى الدين الإسلامي الجديد، الداعي إلى مكارم الأخلاق والفضائل من كرم وشجاعة وحكمة وعفو وغيرها؟ وما هي السمات الفنية التي اعتمدوا عليها في صياغة تجاربهم الشعرية؟

هذه بعض الإشكالات التي يطرحها البحث ويسعى للإجابة عنها، وتسلط شيء من الضوء على الغموض الذي يكتنف جوانبها.

ولقد تطلبت الإجابة عن هذه التساؤلات الغوص في تاريخ الأدب الأندلسي ومحاولة الخروج بأهم النصوص الشعرية التي لها علاقة بالأخلاق، رغم قلتها خاصة مع فترة الفتح الإسلامي، نظرا لانشغال المسلمين آنذاك بالفتوحات الإسلامية، ووفقا لهذا فقد قسم البحث إلى مقدمة وأربعة فصول، وخاتمة.

تناولت في المدخل دلالة مصطلح الأخلاق في اللغة والاصطلاح، ثم عرضت لهذا المصطلح في الثقافتين الغربية والاسلامية، متوقفة بعدها عند أهميتها وعلاقتها بالحياة الانسانية بصفة عامة.

أما الفصل الأول فقد خصصته للحديث عن البيئة الأندلسية سواء قبل الفتح الإسلامي أو بعده، وذلك من أجل التمهيد للأجواء السياسية والاجتماعية والثقافية التي ترعرعت فيها الأخلاق والفضائل في بلاد الأندلس، لأن هذه الأجواء لها دور أساسي في تمسك الأندلسيين بقيمهم ومبادئهم التي حثهم عليها الإسلام.

أما الفصل الثاني فقد تحدثت فيه عن القيم الأخلاقية في علاقتها بالذات الشاعرة، محاولة في ذلك تحديد مدى تأثر الشعراء الأندلسيين بهذه القيم، التي كان منبعها الأساسي هو الدين الإسلامي كالزهد والشجاعة والحكمة والصبر والقناعة والعفة غيرها.

أما الفصل الثالث فعالجت فيه القيم الأخلاقية في علاقتها بالآخر، الذي يحاول الشاعر الأندلسي إما التقرب منه أو الاتصال به عن طريق التغني بأخلاقه كالعدل والكرم والعفو، أو يريد تقويم سلوكه وتوجيهه عن طريق ذم أخلاقه ونقدها.

أما الفصل الرابع فكان متعلقا بالدراسة الفنية وقد قسم إلى ثلاثة مباحث الأول: عرضت فيه لجمالية اللغة والأسلوب، والثاني: تناولت فيه جمالية الصورة الشعرية من خلال دراسة (التشبيه، والاستعارة والكناية) والثالث: عرضت فيه لجمالية الإيقاع الداخلي والخارجي.

أما الخاتمة فقد أوجزت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

وما من شك، أن يجد المرء نفسه أمام مناهج عديدة، ولعل طبيعة البحث هي التي تختار لنفسها منهجا أو مناهج، ولما كانت دراستنا **موسومة** بـ: "الاتجاه الأخلاقي في الشعر الأندلسي من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري"، فقد فرضت طبيعة البحث الاستعانة بمجموعة من المناهج، حيث اعتمدت على المنهج التاريخي في تحديد ملامح الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في هذه الفترة، والمنهج الوصفي في رصد الأشعار والقيم الخلقية بأبعادها المختلفة، أما المنهج الأسلوبي فكان في قراءة النصوص ومحاولة التعمق في دلالتها الموضوعية، وأبعادها الفنية، بلاغة وإيقاعا.

ولعل من أهم المراجع التي أثرت بحثي واعتمدت عليها بشكل ملحوظ، هي تلك المصادر التاريخية التي لا غنى لأي باحث عنها كنفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب للمقري التلمساني، والبيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب لابن عذاري المراكشي، إلى جانب دراسات حديثة تقاطعت بشكل من الأشكال مع بحثي، والتي نذكر منها الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة لأحمد هيكل، والأدب العربي في الأندلس لعبد العزيز عتيق، وكتاب الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي (عصر ملوك الطوائف) ليوسف شحدة كحلوت.

أما الصعوبات التي واجهتني في هذه الدراسة هي طول الفترة التي امتدت من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري، وهي فترة جعلت ميدان الدراسة واسعا ومتشعبا لكثرة شعراء هذه الفترة من جهة، ومن جهة أخرى تفرق أشعارهم في كثير من المصادر الأندلسية، وهو ما جعل الوقوف على كامل أشعارهم أمرا صعبا وشاقا. ومما زاد الأمر صعوبة هو ندرة بعض دواوين شعراء العصر الأول أي الفتح الإسلامي، مما دفعنا إلى رصد

أشعارهم من المصادر الأندلسية القديمة والتي كثيرا ما نجدها متداخلة مع مصنفات وكتب الأدب المغربي القديم.

وفي الأخير، أحمد الله الذي أعانني على إتمام هذا البحث، والفضل موصول لأستاذي الأستاذ الدكتور: فورارامحمد بن نخضر الذي لم يبخل عليّ بوقته وجهده، فهو صاحب فكرة الموضوع وفي الآن نفسه الساهر على إخراجة على هذا النحو، فله جزيل الشكر على ما قدمه من توجيهاته السديدة، وملاحظاته القيمة التي كان لها الأثر البالغ في الوصول بالبحث إلى ما هو عليه اليوم، فجزاه الله عني خير الجزاء.

كما أتقدم بخالص شكري وعميق امتناني إلى السادة المحترمين؛ أعضاء لجنة المناقشة، الذين تكرموا بقراءة هذا العمل، وتفضلوا بإثرائه وتصويبه...

مدخل:
في دلالة مصطلح الأخلاق

أولاً: في دلالة مصطلح الأخلاق.

1- لغة:

لا يختلف اثنان على أن مفهوم الأخلاق في اللغة جاء متقارباً في معاجم اللغة ومصادرها، بل إن هذا التقارب يقترب من التطابق في كثير من الأحيان، وبالنظر في المادة المعجمية التي أتاحتها لنا لسان العرب؛ فإننا نجد ما نصه: "والخُلُقُ في كلام العرب: ابتداء الشيء على مثال لم يسبق إليه (...) ورجل خَلِيقٌ بَيْنَ الخُلُقِ: تامُّ الخُلُقِ معتدل، والأنثى خَلِيقٌ وخَلِيقَةٌ ومُخْتَلَقَةٌ، (...) والخَلِيقَةُ: الفِطْرَةُ (...) والسَّلِيقَةُ بمعنى واحد (...) وفي التنزيل: وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ، والجمع أَخْلَاقٌ، لا يُكسَّرُ على غير ذلك. والخُلُقُ والخُلُقُ: السَّجِيَّةُ (...) وفي الحديث: ليس شيء في الميزان أثقل من حُسن الخُلُقِ؛ الخُلُقُ، بضم اللام وسكونها: وهو الدِّين والطَّبَعُ والسَّجِيَّةُ، وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة (...) وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخُلُقِ لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة..."¹.

وجاء في القاموس المحيط للفيروز أبادي ما يتوافق مع ما ذهب إليه ابن منظور، حيث ينص على أن: "الخلق: التقدير والخالق في صفاته تعالى المبدع للشيء المخترع على غير مثال سبق (...) والمرأة خالقة حسن خلقها (...) الخُلُقُ بالضم وبضمّتين السجّية والطبع والمروءة والدين (...) والخَلِيقَةُ بالكسر الفطرة كالخُلُقِ (...) والمُخْتَلَقُ التام الخُلُقِ (...) وتخلق بغير خلقه تكلفه (...) وخالقهم عاشرهم بخلق حسن..."².

¹ ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (دط)، (دت)، م 2، (باب الخاء) ص 1243-1245.

² الفيروز ابادي: القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989، ج 3، (فصل القاف، باب القاف) ص 221-222.

وغير بعيد عما وقف عليه ابن منظور والفيروز أبادي نجد ابن فارس في معجمه يقتفي أثرهما حيث ينص في مقاييس اللغة على أن: "الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء (...). فأما الأول فقولهم: خَلَقْتُ الأديم للسُّقاء، إِذَا قَدَرْتَهُ (...). ومن ذلك الخُلُق، وهي السَّجِيَّة، لأنَّ صاحبه قد قُدِّرَ عليه. وفلانٌ خَلِيقٌ بكذا، وأَخْلِقُ به، أي ما أَخْلَقُهُ، أي هو مَمَّنْ يَقْدِرُ فيه ذلك. والخَلِاقُ: النَّصِيبُ؛ لأنَّه قد قُدِّرَ لكلِّ أحدٍ نصيبُهُ. ومن الباب رجلٌ مُخْتَلَقٌ: تامُّ الخُلُق. والخَلْقُ: خُلُقُ الكَذِبِ، وهو اختلاقُه واختراعُه وتقديرُه في النَّفس (...). وأمَّا الأصل الثاني فصخرة خَلَقَاءَ، أي مَلَسَاءَ (...). ويقال اخْلَوْلَقَ السَّحَابُ: اسْتَوَى (...). ويقال ثوبٌ خَلَقٌ ومِلْحَفَةٌ خَلَقٌ، يستوي فيه المذكَرُ والمؤنث. وإنما قيل للسَّهمِ المصلِحِ مُخَلَّقٌ لأنَّه يصير أملس" ¹.

وما يقف عليه الناظر، من شرفه هذه المعاني، هو اتفاق هذه المعاجم على أن الجذر اللغوي لمادة خلق يدل على النشأة والدين والطبع والسجية والمروءة.

2 - اصطلاحا.

تتسع الأخلاق لمفاهيم اصطلاحية متعددة يصعب حصرها في تعريف واحد، إذ نجدها تتقاطع بشكل واضح مع المعنى اللغوي، فهي "حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من خير أو شر من غير حاجة إلى فكر وروية" ²، فإن كانت هذه الأفعال ثابتة راسخة مستقرة في نفس الإنسان غير عارضة أو طارئة، أصبحت عادة لصاحبها تتكرر كلما حانت فرصتها، أما إن

¹ ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)، 1989، (مادة خلق)، الجزء 2، ص 213-214

² مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، مصر، 2004، ص252.

كانت هذه الأفعال عارضة فهي غير جديرة بأن تسمى خلقا، لأن الأخلاق تعتبر من آثار القيم ونتائجها الطبيعية، لذلك إذا كانت القيم مستقيمة وفق فطرة الإنسان، كانت الأخلاق مستقيمة حسنة أما إذا كانت القيم خلاف الفطرة كانت الأخلاق معوجة سيئة، وتبعا لهذا نطلق أحكامنا فنقول هذه أخلاق حسنة والأخرى سيئة¹.

ويتفق الجرجاني بشكل كبير مع هذا التعريف، إذ يؤكد على أن الأخلاق " هيئة راسخة (...) لأن من يصدر منه بذل المال على النذور بحالة عارضة لا يقال: خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه، وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بجهد أو رؤية لا يقال خلقه: الحلم، وليس الخلق عبارة عن الفعل، فربّ شخص خلقه السخاء، ولا يبذل، إما لفقد المال، أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لباعث أو رياء"².

وغير بعيد عن هذا، نجد التهانوي في كشف اصطلاحات الفنون يأطر الخلق الفاضل في ما كان فعلا عفويا غير مقصود في ذاته، بقوله: " ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقا، وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم وكالكريم إذا قصد بإعطائه الشهرة (...) ثم الخلق ينقسم إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، ورذيلة لما هو نقصان"³.

¹ بدر العبري: القيم الخلقية والإنسان (رؤى وتأملات في المفاهيم القرآنية)، دار سؤال للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص 15.

² الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (دط)، (دت)، ص 89.

³ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، ج1، ص 762.

ولعل الذي نخلص إليه، وفقا لما ذهب إليه الجرجاني والتهانوي " أن الأخلاق هيئة ثابتة راسخة مستقرة في نفس الإنسان غير عارضة طارئة، فهي تُمثل عادة لصاحبها تتكرر كلما حانت فرصتها، فإن كان الصفة عارضة فليست جديرة بأن تُسمى خُلُقًا، فمن بذل المال مرة أو مرتين لا يقال: إنه كريم سخي، كما ينبغي عدم التكلف في صدور الفعل بحيث يصدر بشكل تلقائي من غير تردد وبصورة عفوية"¹.

إن الأخلاق، على الجملة، وفي أبسط تعاريفها -والقول لعبد المنعم شيخة - "منظومة من القواعد والسلوك التي يتواضع عليها أفراد مجتمع من المجتمعات لتسيير شؤونهم الحياتية، وتنظيم العلاقات الاجتماعية فيما بينهم (...). باعتبارها وقائع ومعاملات اجتماعية يطلق عليها اسم الآداب العامة حيناً واسم التقاليد والاعراف حيناً آخر (...). يجد المنتمون إلى المجتمع ذاته أنفسهم ملزمين بالاحتكام إليها واتباعها، كونها تبسط سلطانهم على العلاقات الاجتماعية بين الأفراد"².

¹ إيهاب كمال أحمد: تعريف الاخلاق في اللغة والشرع والاصطلاح، ينظر الموقع الالكتروني:

<https://www.alukah.net/sharia/0/69571/#ixzz6FAPnxklg>

² عبد المنعم شيخة: قراءة في جينالوجيا الأخلاق عند نيتشه. مؤسسة دراسات وابحث - مؤمنون بلا حدود، عدد 03 ديسمبر 2015. ص 02.

ثانيا: الأخلاق في الفلسفة الغربية.

1 - الأخلاق في الفلسفة الكلاسيكية

اهتمت المدارس الفلسفية عبر العصور بدراسة الظاهرة الأخلاقية ووضع تعريف وتفسير لها، كما حاول الفلاسفة وضع ضوابط وأسس للقيم الأخلاقية عبر العصور، والمتأمل في التراث الفلسفي يجد أن مبحث الأخلاق قد نظر إليه على أساس أنه " مجموعة من القواعد والعادات السلوكية، التي يعتنقها ويؤمن بها مجتمع ما، فتغدو ملزمة حتمية لسلوك الأفراد ومنظمة لعلاقات الإنسان بالآخر والمجتمع، وتختلف هذه السلوكيات من زمن لآخر ومن مجتمع لآخر"¹.

هذا، وترتبط الأخلاق من وجهة نظر فلاسفة اليونان بمفهومهم للنفس، وعلاقتها بالبدن ومصيرها بعد فنائها؛ فالمعرفة عند سقراط هي أساس الحكمة، والحكمة هي سبيل الوصول إلى الخلق السليم، فمعرفة النفس تأتي في مقدمة هذه المعارف، لأن معرفة النفس، بما في طبيعتها من خير ومعرفة قدراتها، تجعل الإنسان يدرك موقعه من الآخرين، وبذلك تستقيم علاقته بهم، فلا يصدر عنه شر، وينال السعادة لأن الحكمة هي طريق السعادة².

لقد حاول سقراط (Socrate) أن يؤسس لنظرية أخلاقية تقوم على معرفة النفس، أي مانا منه " بأن للخير أصلا ثابتا في شخصية الإنسان، وهذا الأصل الثابت يولد ما نسميه بالضمير، الذي يشكل دور الضابط

¹ مهند طلال الأحرس: الأخلاق في اللغة والإسلام والفلسفة والشعر، ينظر الموقع الإلكتروني:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=589247&tr=0>

² أسعد السحمراني: الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، دار النفائس، ط1، بيروت، لبنان، 1988، ص68.

لحركاتنا؛ بحيث يعطينا الأوامر باستمرار بالإقدام على عمل ما والإحجام عن عمل آخر، وفاعلية هذا الضابط، برأي سقراط، يزداد كلما اتسعت معارفنا، وهذا ما حمّله على إهمال الجانب العملي في حديثه عن نشر القيم الأخلاقية¹.

وإذا كان الإنسان لا يفعل الشرّ غالباً لجهله بالخير، فإن علاج الإنسان الشرير يقتضي من المعلم أن يعلمه الخير بتعريفه نتائج الأفعال الخيرة وتدريبه عليها، وتعريفه نتائج الأفعال الشريرة وعواقبها المدمومة، وهذا يعني أن الفضائل - في نظر سقراط - يمكن اكتسابها بالتدريب على تحصيلها حتى تصير عادة للنشء².

أما أفلاطون (Platon) فقد اعتمد في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثنائية النفس والبدن، إذ يرى - وفقاً لهذا - أنّ الوجود عالمان: عالم المثل وعالم المحسوسات، عالم المثل هو العالم الحقيقي، عالم الآلهة والحقائق، أما عالم المحسوسات فهو عالم المادة ولذاته، فمن اتبع العقل، ارتفع إلى عالم المثل وهو عالم الخير، ومن اتبع أهواءه غرق في عالم الرذيلة وهو عالم الشر. ولذلك فعلى الإنسان أن يحرر نفسه باستئصال شهواته وتحرير نفسه من قيود الجسد، وذلك باتباع عقله والسمو بنفسه في مجال المعرفة العقلية³، وانطلاقاً من هذه الرؤية فالأخلاق عنده "تتمثل في كبح

¹ السابق، ص 69-70.

² عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، مكتبة الزهراء، ط1، 1406هـ، ص73.

³ أحمد السليبي: فلسفة الأخلاق في الحضارة اليونانية، ينظر الموقع الإلكتروني:

شهوات الانسان، والتسامي فوق مطالب الجسد بالالتفات إلى النفس والروح وتوجيهها لتحصيل الخير والمعرفة ومحاربة الجهل"¹.

أما فلسفة أرسطو (Aristote) الأخلاقية فتتعلق من قاعدة عرف فيها الإنسان بأنه مدني اجتماعي بطبعه، هذه الفطرة تجعل الإنسان متشوق للاجتماع مع غيره، وهذا الشوق يدفع إليه السعي لتكامل القدرات وتأمين الحاجات اللازمة من أجل تحقيق سعادة المجتمع، وسعادة الفرد²، فأرسطو " يرى أن الأخلاق مرتبطة بسعادة الإنسان التي هي غاية وجوده، فيعرفها على أنها الأفعال الناتجة عن العقل، من أجل الخير الأسمى، السعادة"³.

وإذا كان أرسطو قد جعل الخير الأسمى أو السعادة القصوى هي الغاية النهائية للأخلاق، فإن الأخلاق في فلسفة إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) قد ارتبطت " بالإرادة النابعة من عقل الإنسان الواعي، لا من رغبته، ورأى أن التمسك بالأخلاق وفعل الصواب واجب أخلاقي"⁴.

إن أهم ما يميز الفكر الكانطي أنه وظف عقلانيته في التأسيس لفلسفته الأخلاقية، أي في تأسيس الواجب الأخلاقي، حيث أنكر أن تكون للأخلاق أي غاية محددة، يجعل الأخلاق غاية في حد ذاتها، وجردها من أي شائبة سوى الواجب، ولهذا فإنه

¹ مهند طلال الأخرس: الأخلاق في اللغة والإسلام والفلسفة والشعر، موقع الكتروني سبق ذكره.

² أسعد السحمراني: الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، ص 84.

³ مهند طلال الأخرس: الأخلاق في اللغة والإسلام والفلسفة والشعر. موقع الكتروني سبق ذكره.

⁴ نفسه.

استبعد مذهب السعادة الشخصية، لأن هذا المذهب غير قادر على استتباط قانون كلي، ولا يستطيع التمييز بين الفضيلة والرذيلة، ولم يوافق على مذهب الحاسة الخلقية لأن هذا المذهب وإن اعترف بالفضيلة، فإنه استبدل المنفعة الحسية بالرضا النفسي ولجأ أنصاره إلى العاطفة ليأسهم من العقل، ولكنهم لم ينتبهوا إلى أن العاطفة لا تصلح أن تكون مقياساً للخير والشر، لأنها تخضع للنسبية¹.

وفي المقابل فلسفة كانط الأخلاقية، يرى فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) أن الأخلاق لا تؤمن بقانون أو غاية خلقية تحقق خير المجتمع²، ووفقاً لهذه الرؤية قسم نيتشه الأخلاق قسمين: أخلاق السادة وأخلاق العبيد، ويرى نيتشه أن أخلاق الرحمة والاحسان والصبر في حقيقتها حيل ابتكرها الضعفاء لتحقيق مكاسب من الأقوياء، عندما يفتقدون وسائل الصراع والمقاومة. وعليه فإن الأخلاق - في نظره - يجب أن تكون نابعة من الإنسان نفسه، فعلى كل فرد أن يبني عالمه الأخلاقي الخاص، الذي لا يعتمد على العقل وحده، إنما يمثل الإنسان كله بنقائصه وانفعالاته قبل حكمته³.

¹ عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص112.

² يسرى إبراهيم: فلسفة الأخلاق - فريدريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، بيروت، 2007، ص35.

³ مهند طلال الأحرس: الأخلاق في اللغة والإسلام والفلسفة والشعر. موقع الكتروني سبق ذكره.

2 - الأخلاق في الفلسفة الحديثة.

2- 1 - في الفلسفة النفعية.

يتجلى المذهب النفعي في صورة لذة تختلط بالسعادة وتمتزج بالمنفعة، وتقوم على الأنانية حيناً وعلى الغيرية في بعض صورها أحياناً آخر¹، فاللذة والمنفعة هي الخير المرغوب فيه، والألم هو الشر الذي يجب تفاديه، ومن ثم فإن المنفعة عند أصحاب هذا الاتجاه هي مقياس الخير²، وهذا ما نلاحظه من خلال تعريف جون ستيوارت ميل للنفعية، إذ يقول " إنَّ الذين لهم أدنى معرفة بهذا الموضوع يدركون أن كل كاتب من عهد (أبيقور) إلى (بنثام)، ممن تبنى نظرية المنفعة لم يقصد منها شيئاً ما مقابلاً للذة، بل قصد اللذة عينها مع غياب الألم..."³، وليحققوا ذلك كان لزاماً عليهم استخدام "مناهج تشبه مناهج العلوم الأكثر دقة في أبحاثهم في الأخلاق والسياسة والقانون وعلم النفس والمنطق والاقتصاد السياسي، وجميع العلوم التي كانت لهم فيها إسهامات"⁴.

وإذا ما تحدثنا عن الأخلاق في المذهب النفعي، نجد أن كل من جيرمي بنثام (Jeremy Bentham) وجون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) من أكثر الفلاسفة الذين عملوا على تطوير فكرة اللذة بوصفها غاية الأخلاق عندهم، فلقد استطاع الفيلسوف الانجليزي بنثام أن يوسع مفهوم اللذة عند الأبيقورية مهتماً بالوسائل المؤدية إلى ذلك، كما وضع بنثام النفعية في

¹ توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1953، ص 19.

² مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 61.

³ جون ستيوارت ميل: النفعية، تر: سعاد شاهري حرار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012، ص 35.

⁴ كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، مركز براهين للأبحاث والدراسات، ط2، لندن، 2016، ص 255.

الوقت الذي كان فيه الاقتصاد الليبرالي سائداً، وكانت الفيزياء متقدمة، وكان المذهب الترابطي القائل بربط الأحاسيس شائعاً، فاستنتج بنثام من هذه التيارات مذهبا أخلاقيا قائماً على المنفعة أو اللذة، معتبراً أن الإنسان مخلوق أناني بالفطرة يبحث دائماً عن منفعته الخاصة قبل كل شيء، وسعادته تكمن في تحقيق المنفعة باستعمال ذكائه ومهاراته¹.

إن بنثام، والحال هذه، لم يهتم بالمقاصد والغايات، وإنما كان اهتمامه منصباً على النتائج المحققة، فأصبحت الأخلاق عنده بشكل خاص -وعند النفعيين بشكل عام - مجرد سعي وراء الوسائل المؤدية إلى المنفعة، دون النظر إلى قيمة الغاية التي يسعى نحوها، وربما لهذا السبب أصبح الرجل الحديث عبداً للمنفعة ساعياً وراء الذات دون التفكير في الغاية التي يلتمسها من ورائها²، وهو ما يتيح لنا إمكانية القول إن إنسان العصر الحديث "أصبح مفتقراً تماماً إلى الإحساس بالقيم، تلك القيم التي تكمن وراء شتى الأشياء، وتضفي عليها كل ما لها من معنى أو دلالة"³، فالمنفعة العامة هي غاية السلوك البشري، وسعادة الأغلبية هي المعيار الذي تقاس به قيمة أي نظام أو تشريع⁴.

وعلى هذا المنهج الأخلاقي النفعي الذي سنه بنثام سار جون ستيوارت ميل، حيث نظر إلى علم الأخلاق بوصفه علماً وضعياً موضوعه وصف

¹ قلامين صباح: محاضرات في فلسفة الأخلاق، مركز جيل البحث العلمي، طرابلس، لبنان، 2015، ص34.

² مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص62.

³ زكرياء إبراهيم: المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مصر، (دط)، (د.ت)، ص151.

⁴ كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص258.

سلوك الأفراد في المجتمعات المختلفة، وجعل منهج البحث الأخلاقي استقرائياً تجريبياً، بعد أن كان حدسياً عقلياً¹.

ولقد كانت اللذة الشغل الشاغل والحيز الأكبر في تفكير بنتام، حيث قرر في مذهبه أن الناس يطلبون اللذة ويجتنبون الألم بالطبع، شأنهم شأن الحيوانات، ولكنهم يتميزون عنهم باتباع مبدأ المنفعة حينما يعمل العقل، أي أنهم يدركون بأن الفعل الخير هو الذي يعود باللذة المستمرة، أو الذي تزيد فيه اللذة على الألم، وأن الفعل الشرير هو الذي يعود بألم مستمر أو الذي يزيد فيه الألم عن اللذة².

هذا، ونشير هنا، أنه بالرغم من توافق ميل مع أستاذه بنتام في كون غاية الإنسان دائماً هي البحث عن المنفعة، فإنه لم يقتنع بالمفاضلة بين اللذات بالمقاييس التي تقوم على حساب اللذة بناءً على الكم، فهو يرى أن بنتام قد أهمل في حساب اللذات عنصراً أساسياً، وهو أن اللذة لا تختلف في الكمية فقط، وإنما تختلف أيضاً في الكيفية³.

ومما لا ريب فيه، أن ميل في هذا الطرح كان متأثراً بتفضيله كيفية اللذة على كميتها بالاتجاه المثالي الألماني، الذي صاحب أزمته النفسية التي مرّ بها، فأخذ يميل إلى الاتجاهات العاطفية الوجدانية، مفضلاً لذات العقل على لذات الحس⁴، ويذكر أننا لو سألنا "أهل الخبرة ممن مارسوا شتى اللذات، لكي يتأكد من أن هناك لذات نبيلة رفيعة وأخرى دنيئة حقيرة، فلا يمكن مثلاً أن توضع لذات الحس في مستوى

¹ مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 63.

² كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص 256.

³ نفسه، ص 259.

⁴ مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 64.

واحد مع لذات العقل، بل ربما كان الأفضل للفرد أن يكون إنسانا شقيا، من أن يكون خنزيرا مثلثذا¹، وذلك لأن منابع اللذة عند الإنسان تخالف منابعها عند الحيوان، فلإنسان قوى عقلية متمثلة في العقل والوجدان والخيال².

وفي السياق نفسه، يرى ميل أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية، حيث طالب الفرد بأن ينصف غيره، ويغلب المصلحة العامة على المصلحة الفردية، عملا بنصح عيسى عليه السلام في معاملة الناس بما تحب أن يعاملونك به، وأن تحب جارك كما تحب نفسك، وقد صرح ميل بأن الخيره هو ما يقصده الحكيم، ويلتذ به الرجل العاقل³.

وعلى هذا الاعتبار كان المجموع عند ميل أسبق على الفرد أو الأفراد من الناحية الأخلاقية، ومعيار الخير عنده يتجاوز سعادة الفاعل إلى سعادة المجموع، وهذا المنطلق جعل بعض النقاد يجنحون إلى تسمية مذهبه في المنفعة باسم مذهب السعادة الجماعية⁴، إن السعادة الحقيقية في فلسفة مل والقول لكريمة دوز " تكمن في تحقيق أكبر قدر من اللذة كما وكيفا، ليس لأنفسنا فقط بل للمجموع الذي تربطنا به علاقات، بحيث تكون نتائج الفعل الأخلاقي مسايرة لتحقيق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس حسب الشعار النفعي"⁵.

¹ زكرياء إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص 152.

² توفيق الطويل: الفلسفة لخلقية، ص 295.

³ نفسه، ص 295.

⁴ زكرياء إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص 152.

⁵ كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص 261.

لكن ما يؤخذ على مذهب ميل الفلسفي هو تناقضه مع الحقيقة الشاملة؛ فما دام النفع الذاتي هو الأصل في المذهب الحسي، فإنه لا يخضع للنفع العام لأنهما كثيرا ما يتعارضان¹.

2- 2 - في الفلسفة الوضعية.

لا محيص عن القول، إن فلسفة الأخلاق عند الوضعيين قد تحولت من علم معياري يدرس ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الانساني²، إلى علم واقعي يدرس العادات متأثرين في ذلك بالمنهج الاستقرائي في البحث العلمي³، ومن زاوية النظر هذه، أصبح مبحث الأخلاق "علما نسبيا يدرس الأخلاق كما هي داخل مجتمع معين، فهي لا تعدو أن تكون مجرد ظاهرة اجتماعية تدرس حسب المنهج الذي خطه علماء الاجتماع في وصف تلك الظاهرة، وهذا ما يفسر عدم إيمان الفلسفة الوضعية بأي تفسير ميتافيزيقي أوديني للأخلاق"⁴.

هذا، ويعد أوجست كونت (Auguste Comte) صاحب الفضل في جعل علم الأخلاق "فرعا من فروع علم الاجتماع الذي اعتبر مهمته ملاحظة الظواهر العقلية والخلقية، وجعل مهمة علم الأخلاق تقوية العاطفة الاجتماعية"⁵.

إن هذا المنطلق الذي بنى عليه كونت فلسفته الأخلاقية جعلته يستبدل -لزاما- أساليب التفكير الميتافيزيقي واللاهوتي، بمناهج التفكير العلمي اقتداء بالعلماء الطبيعيين، حيث اتجه إلى سن قوانين

¹ مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 65.

² كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص 261-262.

³ مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 70.

⁴ كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص 262.

⁵ مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 73.

لتفسير الظواهر اللاأخلاقية توطئة للسيطرة عليها والإفادة منها في الآن نفسه¹.

ويمكن تحديد الخصائص الرئيسية للأخلاق وفقا لرؤية كونت على النحو الآتي²:

أولا: أنها تقوم على أساس العلم الوضعي وتحقق صفاته، ولهذا فهي في حقيقتها تقوم على الملاحظة لا على الخيال وتتنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل لا على النحو الذي يتخيل أن يوجد عليه.

ثانيا: أن الأخلاق نسبية، تخضع لنسبية المعرفة وليست مطلقة كما يرى كانط.

- ثالثا: تتحدد المشكلة الأخلاقية في أن يبذل الإنسان قصارى جهده لكي تغلب غرائز المودة بين الناس على دوافع الأثرة، وبمعنى أصح تغلب النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية.

رابعا: مع تغلب العاطفة الاجتماعية بشكل كبير في المذهب الأخلاقي لكونت، فإنه يؤكد وجود الميول "الغيرية" وجودا فطريا في النفس البشرية ويسمي هذا الميول بـ"المودة".

ومن خلال هذا العرض يتضح لنا أن الأخلاق عند كونت لا تقوم على أحكام مسبقة، ولا تؤمن بالمعاني المطلقة، كما هو الحال في المذاهب الفلسفية الأخرى، وإنما تعتمد على علم الاجتماع، متخذة من منهجه طريقا

¹ السابق، ص 74.

² مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 74.

لها في إقامة الأخلاق على أبعاد واقعية، مستندة في ذلك على ما ينقله لنا التاريخ من تجارب أحرزتها الإنسانية¹.

وغير بعيد عن فلسفة كونت نجد إميل دوركايم (Émile Durkheim) الذي جعل من علم الاجتماع مطية في تبرير فلسفته، حيث جعل من " القيم الأخلاقية ومثلها العليا كالمظاهر الاجتماعية، فهي وليدة المجتمع الناشئة عن اجتماع الناس بعضهم ببعض، ودور علم الأخلاق هو دراستها كما هي بالفعل مرتبطة بالزمان والمكان، وإذا ما اصطدمت الواجبات الاجتماعية بعواطف الفرد، فإنه كثيرا ما يتغاضى عن مشاعره الخاصة ويخضع للمثل الاجتماعية العليا"².

وفي ختام هذا العرض البسيط لبعض المذاهب الأخلاقية في الفلسفة الحديثة يتبين لنا كيف اتخذ موضوع الأخلاق أشكالا متعددة تبعا لاختلاف منطلقات الفلاسفة، فلم تتخذ مفهوما مستقرا بقدر ما تنوعت وتغيرت بتغير زوايا النظر والمعالجة³.

ثالثا: الأخلاق في الفلسفة العربية.

إن تأثير الفكر اليوناني قد تجاوز حدود الثقافة اليونانية إلى العقائد الإسلامية، ويتمثل ذلك في أن فكرهم لم يكن فكرا نظريا مجردا كفكر اليونانيين، ولكنه اتسم بسمة أو نزعة عملية، فلم يقتصروا على محاولة وضع مذاهب أخلاقية نظرية،

¹ كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص 268، 269.

² مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 76.

³ كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص 271.

ولكنهم حاولوا أن يرسموا للناس الطريق إلى اكتساب الفضائل، وكذلك الطريق إلى التخلص من الرذائل.¹

ومن الأسباب التي جعلت فلاسفة الإسلام يقبلون على دراسة الفلسفة اليونانية ومحاكاتها اعتقادهم أن الفلسفة تتفق مع الدين في الموضوع والغاية، فنظرية الأخلاق الإسلامية تدرس الأسس العقلية الدينية للقواعد والمبادئ التي ينبغي أن يعمل الإنسان بمقتضاها في مناحي الحياة المختلفة، اعتمادا على المصادر الإسلامية²، حيث ارتبطت الأخلاق عندهم بالعقل كالفارابي وابن مسكويه اللذين اتفقا على أن "العقل هو الضابط الأساسي للأخلاق، إذ به يمكن كبح العواطف والغرائز وعدم الانقياد وراء الهوى والرغبات"³.

فالفارابي (ت 339هـ) يعتبر من أكثر الفلاسفة اهتماما بالأخلاق، ويتجلى هذا في كثرة ما كتبه، وما خصصه لها من كتب ورسائل وشروح، كما يتجلى في اهتمامه بفكرة السعادة التي كتب عنها أكثر من مؤلف، منها رسالة في التنبيه على أسباب السعادة، وأخرى في تحصيل السعادة، ولكن يلاحظ أنه مزج الأخلاق بالسياسة وأدمجها فيها على نحو ما فعل أفلاطون في الجمهورية، ويلاحظ كذلك أنه قد فسح للأخلاق

¹ عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص 235.

² خديجة جعفر: نظرية الأخلاق الإسلامية، ينظر الموقع الإلكتروني:

<https://www.cilecenter.org/ar/resources/articles-essays/islamic-theory-ethics-brief-overview>

³ سامية جباري: الأدب والأخلاق في الأندلس في عصر الطوائف والمرابطين، دار قرطبة المحمدية، الجزائر، 2009، ص 27، 28.

مكانا واسعا في كتابه (إحصاء العلوم) وتحدث فيه عن الملكات والأخلاق والسجايا التي تصدر عنها الأفعال الإرادية، والغايات التي تبتغي من ورائها، ثم أشار إلى أن هذه الغايات ليست كلها في مستوى واحد في الأهمية، ولذلك ينبغي ترتيبها وتمحيصها حتى لا يتبقى منها ما يعتقد أنه يؤدي إلى سعادة حقيقية، وتلك السعادة لا تنال إلا بالخيرات والفضائل¹.

إن الإنسان، كما يرى الفارابي، مزود بقوة يستطيع بها أن يفعل الحسن أو القبيح، وهذه القوة فطرية فيه، ثم يحدث للإنسان بعد ذلك بما ييسر له من وسائل التربية ودرجة العلم وقوة الإرادة أو ضعفها حال أخرى يتمكن الإنسان معها من الانحياز إلى أحد الجانبين في السلوك، وعندئذ يكون سلوك خير أو سلوك شرير فقط².

وينطبق هذا على الأخلاق أيضا، فالاستعداد الطبيعي نحو أفعال الفضيلة لا يعد فضيلة في نظر الفارابي "ولكن يقال فضيلة متى استعمل الاستعداد الطبيعي وكرر وأصبح الفعل متمكنا من صاحبه بالعادة والممارسة، عند ذاك يحمد الإنسان على اتيانه أعمال الفضيلة، كما يذم إذا ما صدرت عنه أعمال تؤدي إلى الرذيلة"³.

وإذا كان الفارابي من أكثر الفلاسفة اهتماما بالأخلاق فإن ابن مسكويه (ت 421هـ) يعتبر أكبر ممثل لفلسفة الأخلاق التقليديين في الإسلام بلا منازع، لأنه أكثرهم اهتماما بالأخلاق من بين فروع الفلسفة،

¹ عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص 233.

² مقداد يالجن: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، مكتبة الخانجي، مصر، (دط) 1973، ص 95.

³ ناجي التكريتي: فلسفة الأخلاق عند الفارابي، دار دجلة، الأردن-العراق، (دط)، 2012، ص 21.

بخلاف غيره، ويعد كتابه (تهذيب الأخلاق) أكمل دراسة علمية في مجال الأخلاق¹.

ولعل اهتمام ابن مسكويه بالأخلاق يرجع إلى ما لاحظته في عصره من فساد الحياة السياسية والإدارية، وتدهور الحياة الاجتماعية وانحطاط الأخلاق وضعف أثر الدين في النفوس²، هذه الحالة كان لها أثرها في نفس ابن مسكويه، مما دفعه إلى الاهتمام بالأخلاق، محاولاً أن ينقذ الناس من الانحلال الخلقي، فصور لهم ما يجب أن يكون عليه الإنسان الراقى الذي قاوم شهواته، ويؤمن بقوة القانون الأخلاقي وإمكان تحقيق المثل العليا والفضائل الكريمة في سيرة الفرد والجماعة³.

فالخلق عند ابن مسكويه " حال للنفس، داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة، وهذه الحالة تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج (...) ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب حتى يصير ملكة وخلقاً "⁴.

فالإنسان -وفقاً لهذا التعريف - قابل للتخلق بالأخلاق المختلفة، إما بسرعة أو ببطء، وأن كل خلق قابل للتغيير، وملاحظة انتقال الصبي الناشئ من حال لحال تبعاً للبيئة التي تحيط به، ولنوع التربية التي يتلقاها، ولأن الرأي الذي يقول بأن من له خلق طبيعي لا ينتقل عنه، يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً

¹ توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، دار النهضة العربية، ط4، 1989، ص159.

² عبد العزيز عزت: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية، مطبعة الحلبي، مصر، القاهرة، 1946، ص134.

³ عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص234.

⁴ ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مطبعة محمد علي صبحي، القاهرة، 1959، ص31.

مهملين ، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة أو تعليم¹.

إذن " فالخلق ليس موهبة أو طبعاً فينا ، إذ أن كل شيء يمكن تغييره لا يمكن أن يكون بالطبع"² ، فإذا كانت الأخلاق قابلة للتغيير والتبديل واكتساب الفضائل فإن الناس يختلفون في قبول التخلق بالمكارم ، والتحلي بالآداب ، فمنهم اللين السلس الذي لا يحتاج إلى جهد كبير في إصلاحه ، ومنهم النافر الذي لا يُرجى صلاحه ، فيقول ابن مسكويه في هذا مذكراً أن الناس " ليسوا على رتبة واحدة ، وأن فيهم المتواني والممتع ، والسهل السلس ، والفظ العسر ، والخير والشرير ، والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب لا تحصى كثيرة ، وإذا أهملت الطباع ولم ترض بالتأديب والتقويم ، نشأ كل إنسان على سوء طباعه وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولة ، وتبع ما وافقه في الطبع: إما الغضب وإما اللذة ، وإما الشر ، وما غير ذلك من الطباع المذمومة"³.

وينبغي الإشارة إلى أن آراء فلاسفة اليونان في هذه المسألة كانت مختلفة فمنهم من كان يرى أن الأخلاق أمر يمكن تغييره كأرسطو ، ومنهم من زعم أن الناس خلقوا أختياراً بالطبع ثم تعمل البيئة عملها فيتحول بعضهم للشر ، ومنهم من زعم أن الناس خلقوا أشراراً بالطبع ويمكن تحويل بعضهم إلى الخير ، ومنهم من ذهب إلى أن الناس خيرين بالطبع والذين لا ينتقلون إلى الشر هم قليلون والأشرار بالطبع الذين لا ينتقلون إلى الخير وهم كثيرون ، والمتوسطين بين هذين الضربين ، وهؤلاء ينتقلون إلى

¹ السابق، ص 26.

² نفسه، ص 27.

³ نفسه، ص 26.

الشر أو إلى الخير حسب البيئة التي ينشأون فيها، وقد عرض ابن مسكويه لهذه الآراء كلها في كتابه التهذيب¹.

ومهما يكن من أمر، فإن فلاسفتنا يكاد يجمعون القول بأن الأخلاق قابلة للاكتساب والتغير، وهذه الآراء قريبة إلى الروح الإسلامية، إذ أنها تستمد مضمونها من القرآن الكريم والسنة، ويكفي الإشارة إلى قوله تعالى: ﴿ ونفسٍ وما سواها، فآلهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها ﴾ (سورة الشمس، آية 7 - 8).

رابعاً: منابع الأخلاق الإسلامية

من الناحية الشرعية ترتبط الأخلاق ارتباطاً وثيقاً بنظرة الإسلام إلى مختلف التصرفات والأفعال الإنسانية، حيث جعل الإسلام العقيدة الأساس الأول الذي تصدر عنه الأخلاق الفاضلة، ونشير هنا، أن ارتباط الأخلاق بالعقيدة أمر معلوم وواضح لكل من هو مطلع على أمور الدين، وإذا حاولنا إحصاء منابع الأخلاق في الإسلام، فإننا نقف أمام مصدرين رئيسيين يمثلان منبعاً خصباً للأخلاق الحسنة وهما: كتاب الله عز وجل، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وقد نضيف منبعاً آخرًا - وإن شكل موضع خلاف بين الباحثين لكنه يعد أيضاً من المنابع التي تسهم بشكل فعال في توجيه الأخلاق وجهة صحيحة - وهو الأعراف والعادات والتقاليد التي قد يكتسبها الإنسان في حياته وتشكل جزءاً كبيراً من شخصيته وأخلاقه.

1 - كتاب الله عز وجل:

يعدّ القرآن الكريم الركيزة الأولى " التي يستقي منها المسلم أخلاقه، إنه الدستور الأخلاقي الذي يرسم بين ثناياه منظومة أخلاقية

¹ عبد المقصود، عبد الغني، الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص 237.

متكاملة من فضائل الأعمال والإرشادات التي توجه المسلم في حياته الأخلاقية، وتجعله يسلك طريق الخير في علاقته مع الغير¹؛ فكتاب الله عزّ وجل لم ينزل ليكون كتاب علوم أو مجرد كتاب آداب، وإنما نزل ليكون كتاب الهداية الجامع الذي يعنى بتأصيل مكارم الأخلاق التي تصلح الحياة وتسعد النفوس فيأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويحثّ الناس أن يصلوا إلى أعلى درجات الكمال²، ولا يبتعد عبد الله الشرقاوي عن هذا المعنى إذ يرى أن " الأخلاق الإسلامية نابعة من الدين، وهي جزء منه وهي الثمرة الحقيقية للعقيدة والعبادة، والتدين الحقيقي يورث الأخلاق القويمة السديدة، ولا دين بلا خلق"³، ومن الآيات القرآنية التي تضمنت الدعوة إلى مكارم الأخلاق والنهي عن مساوئها، قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (سورة النحل الآية 90).

فأسلوب القرآن الكريم " يفرض الإقناع العقلي مقترنا بإثارة العواطف، والانفعالات الإنسانية، فهو بذلك يربي العقل والعاطفة جميعا، متمشيا مع فطرة الإنسان في البساطة، وعدم التكلف، وطرق باب العقل مع القلب مباشرة"⁴.

وهنا من يؤكد أن على الأخلاق الإسلامية التي يدعو لها كتاب الله عزّ وجل تمضي جنبا إلى جنب مع العقائد والعبادات لتشكّل شخصية

¹ كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص 147.

² عبد الستار محمد نوير: أصول الأخلاق في ضوء القرآن الكريم، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 7، 1989، ص 402.

³ محمد عبد الشرقاوي: الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990، ص 111.

⁴ عبد الرحمان النحلاوي: أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، دار الفكر، بيروت، ط25، 2007، ص 23.

المسلم الحقيقية التي يسير فيها الدين مع الأخلاق سواء، فلا دين بدون أخلاق، وبذلك كانت العقيدة والأخلاق صنوان في الإسلام، وهذا ما نلاحظه في القرآن الكريم الذي ربط بينهما منذ الساعات الأولى للتكليف بالإنذار¹، ويتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (1) قُمْ فَأَنْذِرْ (2) وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ (3) وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (4) وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ (5) وَلَا تَمُنْ بِتَسْتَكْبِرُ (6) وَكِرْبِكَ فَاصْبِرْ﴾ (سورة المدثر الآيات 1- 7)، ومن ثم تأتي مرتبة الأخلاق بعد الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وإذا كان الإيمان بالله وعبادته يرتبطان في المقام الأول بعلاقة العبد بربه، فإن الأخلاق ترتبط في المقام الأول بعلاقات الإنسان ومعاملاته مع غيره سواء أكانوا أفراداً أو جماعات².

وإذا أمعنا النظر في تعاليم الدين الإسلامي النابعة أساساً من القرآن الكريم والتي تعتبر أساس أخلاق المسلم، لاحظنا أن "الأخلاق في الإسلام تختلف اختلافاً جذرياً عما عليه في الدين المسيحي والأديان الأخرى، فالإسلام بتعاليمه وأخلاقه يوحد توحيداً متكاملاً بين الإيمان والعبادات والمعاملات، أي أنه لا يفرق بين الماديات والروحانيات، إنه دين كلي يهتم بالسلوك المجتمعي الأخلاقي وبالحيات العامة"³.

وإذا ما تأملنا القرآن الكريم نجد أن هناك نصوصاً قرآنية كثيرة تضمنت ذكر صفات مهمة وقواعد ومبادئ أساسية، تهدف إلى تنظيم حياة الإنسان كما تبين هذه النصوص ارتباط المنهج الأخلاقي بالعقيدة والعبادة

¹ كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص 153- 154.

² إيمان عبد المؤمن سعد الدين: الأخلاق في الإسلام (النظرية والتطبيق)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط 1، 2002، ص 142.

³ نفسه، ص 142-143.

والمعاملات وغيرها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (1) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (2) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (3) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (4) وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (5) إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (6) فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (7) وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (8) وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (9) أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ (10) الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (11) ﴾ ، (سورة المؤمنون الآيات 1 - 11).

فهذه الآيات تشمل صفات عديدة، تؤسس قواعد ومبادئ تنظم علاقة الإنسان بغيره، لتشكل في مجملها (المنهج الأخلاقي في القرآن)، فقد راعت الجوانب المختلفة من حياة الإنسان، فتضمنت من الناحية التعبديّة المحضة، إقامة الصلاة وإتمامها والمحافظة عليها والخشوع فيها والذي يشمل التواضع والخوف، التذلل، ومع أنّ الصلاة علاقة بين العبد وربّه لكن أداؤها على الوجه الذي شرعه الله بأركانها وشروطها وواجباتها وسننها وآدابها، يحقق قيما أخلاقية عظمي¹.

وتضمنت الآيات أيضا أداء الزكاة، وهي عبادة عملية، لكن لها علاقة بالجانب الاجتماعي من جهة الإحسان إلى الفقراء والمساكين، وبالجانب الأخلاقي لما فيها من تزكية النفس من أدناس الأخلاق ومساوئ الأعمال².

ومما تضمنته الآيات أيضا حفظ الأمانات، وحفظ العهود والوفاء بالوعود والإعراض عن اللغو بجميع صوره، والمحافظة على العفاف بحفظ

¹ يحيى بن محمد حسن زمزمي: المنهج الأخلاقي وحقوق الإنسان في القرآن الكريم، ص16. ينظر الموقع الإلكتروني:

http://www.riyadhalelm.com/researches/2/4_akhlaqi.pdf

² نفسه، ص16.

الفروج ونحوه، وهكذا فهذه الآيات تعمل على رسم منهجا أخلاقيا فريدا، يشمل تنظيم جوانب متعددة من حياة الإنسان وعلاقته بغيره.¹

هذه الآيات تعتبر نموذجا بسيطا من بين الآيات التي دعت إلى مكارم الأخلاق في القرآن الكريم، الذي عنى بتأصيل المنهج الأخلاقي، من خلال آياته الجامعة لمكارم الأخلاق، والتي تعمل على توضيح مدى ارتباط أخلاق القرآن بالجوانب العقائدية والاجتماعية وغيرها.

2 - السنة النبوية.

وهي المنبع الثاني من منابع الأخلاق الإسلامية، فقد تبوأ منزلة عظيمة في الإسلام، فلا تخفى مكانة السنة النبوية في التشريع الإسلامي من جهة، وأثرها في الفقه الإسلامي من جهة أخرى، منذ عصر النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة، فهي - بلا شك - تمثل التطبيق العملي الكامل والشامل لكتاب الله عز وجل.²

والتأمل في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وفي سيرته الشريفة يستخلص معالم منهج تربوي متكامل، يتأسس على مكارم الأخلاق، وفاضل السلوك، وسامي القيم، وقد حدد النبي - صلى الله عليه وسلم - غاية دعوته بوضوح تام وبيان موجز حين قال إن رسالته هي تتمم مكارم الأخلاق³، " لقد كانت حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته منهجا تربويا خلقيا سلوكيا شاملا، فكانت حياته موصولة بأسس

¹ السابق، ص 17.

² مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي، 1949، ص 16.

³ مروان محمد أبو بكر: المنهج النبوي في بناء الأخلاق، ينظر الموقع الإلكتروني:

المفاهيم الخلقية الكلية الإيجابية، وهي المبادئ والمثل العليا التي نزل بها الوحي"¹.

لقد كان عليه الصلاة والسلام متقيدا بما ورد في القرآن الكريم من أخلاق، مبينا في أكثر من موضع من سيرته الشريفة أن الدين هو حسن الخلق، وهذه " الممارسة النبوية للأخلاق القرآنية، وما تبعها من ممارسة الصحابة -رضي الله عنهم - الذين تعلموا في مدرسة النبوة، هي خير ما يمكن للمرء أن يسير عليه في تحسين خلقه"².

ولكي يتخذ المرء من هذه القيم الخلقية النبوية سلوكا ومنهجيا يجب أن تظهر هذه القيم في جميع أفعال الانسان وأقواله سواء أكانت في جانب العبادات والمعاملات، أو في علاقة الفرد بالفرد أو في علاقة الفرد بالمجتمع، فلما أن المنهج النبوي في القيم الخلقية نظام شامل يغطي كل العلاقات والجوانب التي أشرنا لها³.

خامسا: أهمية الأخلاق، وعلاقتها بالحياة الإنسانية.

لا مرأ في أن الأخلاق ذات أهمية كبيرة بالنسبة للحياة الإنسانية، فهي تمثل ركنا أساسيا في هذه الحياة، سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو على مستوى المجتمع، ولذلك فهناك شبه اتفاق بين المفكرين والفلاسفة والعلماء على ضرورة الأخلاق في حياة الإنسان والمجتمع⁴.

والواقع أن بعض الفلاسفة يجدون أنه من الضروري التمييز بين أخلاق الفرد وأخلاق المجتمع، إذ يعتبرون أن أخلاق الفرد ينطوي تحتها ما

¹ مظهر محي محمد: القيم الخلقية في المنهج النبوي الشريف، مجلة العلوم الاسلامية، العدد السابع عشر، 2017، ص 866

² كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص 169.

³ مظهر محي محمد: القيم الخلقية في المنهج النبوي الشريف، ص 890.

⁴ عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، مكتبة الزهراء، ط1، 1406هـ، ص 20.

يجب على الفرد أن يفعله في إطار علاقته بنفسه، وينظرون إلى أخلاق المجتمع على أنها تنطوي على ما يجب للفرد أن يفعله تجاه الآخرين¹.

وهذا التصور في الحقيقة يفضي بنا إلى الإقرار أن الإنسان إذا كان في حاجة إلى الأخلاق، فإن المجتمع لا يقل عنه في حاجته إليها، فمتى فقدت الأخلاق تفكك أفراد المجتمع، وتحول الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان، مما لا يتيسر معه إقامة حياة اجتماعية سليمة².

فالإنسان الذي يسعى إلى الارتقاء بذاته، والسمو بإنسانيته، يعاني صراعا داخليا بين جانبه المادي وجانبه الروحي، والقيم الأخلاقية هي التي تساعد على التفريق بين الخير والشر، وتحقيق ما يسعى إليه من السمو بإنسانيته³.

إننا لا نجانب الصواب، والحال هذه، إذا قلنا إن حاجة الفرد إلى الأخلاق لا تقل أهمية عن حاجة المجتمع إليها، " فكما أن الفرد يضيره ويفسده أن يكون كاذبا مرائيا حسودا خائنا ماكرا ظالما، كذلك يفسد المجتمع بشيوع هذه الصفات في أفرادها، ومعنى هذا أن للأخلاق آثارها على المجتمع، كما لها آثارها على الإنسان أو الفرد"⁴، فالأخلاق الفاضلة في الإسلام ليست بفضائل مفردة كالصدق والأمانة والعدل والرحمة ... إنما هي منهج متكامل تتعاون فيه التربية التهذيبية مع الشرائع التنظيمية، لتهديب أخلاق الفرد التي تنعكس بطبيعة الحال على المجتمع؛ لأن الفرد

¹ نهي عبد العزيز محمد يوسف: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار كلمة للنشر والتوزيع، الإبراهيمية، الاسكندرية، 2013، ص31.

² عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، مكتبة الزهراء، (دم)، ط1، 1460هـ، ص 20.

³ نفسه، ص 21.

⁴ نفسه، ص 21.

أساس المجتمع، وجزء لا يتجزأ منه¹، ولعل هذا المنطلق هو ما جعل عبد المقصود عبد الغني يجعل أخلاق المجتمع ومقدار سعادته نابعة من أخلاق الفرد، بقوله: "فالمجتمع مجموعة من الأفراد، إن حسنت أخلاق كل فرد حسنت أخلاقه وتحققت سعادته"².

ولما كانت الأخلاق الوسيلة الأمثل لتكوين الجيل الصالح، وصياغة الشخصية الإيجابية المؤثرة، وجب أن تبنى العلاقات بين الأفراد على أساس السلوك الإسلامي³، ف"ربما كانت المعجزة التي تصنعها الأخلاق هي أنها ترد للإنسان كرامته، وتحرك ما فيه من عنصر سمو وجلال، وتسمو به فوق المستوى الطبيعي البحت، إلا أن ذلك لا يتحقق على الوجه الأكمل إلا إذا كانت هذه الأخلاق مستوحاة من الدين، وقائمة على أساس من العقيدة الصحيحة التي تتمثل في الإسلام"⁴.

¹ الغازي دني: الأخلاق وأثرها في المجتمع، دار شمس برينت، الرباط، المغرب، ط1، 2018، ص27.

² عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص 21.

³ المنهج النبوي في تعزيز القيم، ينظر الموقع الإلكتروني:

<https://www.islamweb.net/ar/article>.

⁴ عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، 21.

الفصل الأول :

البيئة الأندلسية من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري

تمهيد.

قبل الحديث عن حالة الأندلس بعد الفتح الإسلامي لها وجب علينا إلقاء نظرة ولو موجزة حول أوضاعها قبل الفتح الإسلامي.

كانت إسبانيا تخضع لحكم القوط الغربيين الذين هاجموا الوندال وتمكنوا من طردهم إلى إفريقيا سنة 456م، واستطاعوا بسط سلطانهم على الأندلس كلها في نهاية القرن الخامس الميلادي¹، "وأسسوا ملكا كبيرا عاصمته طليطلة"² واستمر حكم القوط حتى تمكن المسلمون من فتح الأندلس³.

ونتيجة لسوء سياستهم ساءت أحوال إسبانيا واضطربت حياة سكانها، فانتشرت الصراعات والنزاعات والفساد الاجتماعي والتأخر الاقتصادي، فالقوط في واقع الأمر " لم يمتزجوا بسكان الجزيرة، ذلك الامتزاج الذي يجعل الغالب والمغلوب، والحاكم والمحكوم، أمة واحدة"⁴، إنما استبدوا بالحكم، لا سيما قبل الفتح الإسلامي، واستأثروا بمزايا الغلبة والسيادة، أما بقية السكان فكانوا عبيدا ورقيقا، كتب عليهم الشقاء في سبيل تحقيق سعادة الأقلية الغنية⁵.

¹ علي حسين الشطاط: تاريخ الإسلام في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة. دار قبا للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)، 2001، ص 18.

² أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، مصر، ط18، 2013، ص 23.

³ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، الجزء الأول- القسم الأول، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997، ص 29

⁴ نفسه، ص 30.

⁵ حسين مونس: فجر الأندلس، دار المناهل، بيروت لبنان، ط1، 2002، ص 33.

ووفقا لسياسة الغالب والمغلوب، قسم المجتمع في عهد حكم القوط إلى طبقات منها: طبقة النبلاء، وهي الطبقة الحاكمة، ثم طبقة رجال الكنيسة وهي الطبقة التي تشارك النبلاء في حكم البلاد والاستمتاع بخيراتها، ثم طبقة التجار والملاك الصغار: الذين يتحملون الضرائب المختلفة، وأخيرا نجد الأكثر أفرادا وهي طبقة العبيد: الذين يتبعون مالكا ويتنقلون مع ملكيتها من سيد إلى آخر¹.

من على شرفة هذه الأحداث والوقائع يتضح لنا أن حالة اسبانيا في أواخر حكم القوطيين قد اجتمعت لها عوامل الفشل السياسي والتفكك الاجتماعي والظلم الطبقي والضعف الغربي الذي مهد الطريق أمام تدخل المسلمين لفتحها، وفرض سيطرتهم على هذه المنطقة الاستراتيجية².

أولا: الواقع السياسي لبلاد الأندلس.

أتم العرب فتح بلاد المغرب، ولم يبق لإتمام فتح إفريقية سوى ثغر سبتة الذي يقع مقابل طنجة في المغرب الأقصى، ولقد استطاعت سبتة أن تحبط كل محاولة لإسقاطها نظرا لمنعتها وقوة حاكمها الكونت لوليان، وكان موسى بن نصير يتوق لفتح هذا الثغر المنيع³.

وفي هذه الفترة كان على إسبانيا ملك يدعى لوزريق الذي اعتلى العرش بعد وفاة غيطشة، وكانت بين لوزريق ويوليان حاكم سبتة عداوة شديدة، هذه العداوة حملت يوليان على السعي لإسقاط لوزريق، فاغتمت يوليان الفرصة السانحة حينما وجد أن العرب قد استقروا بالمغرب على

¹ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، الجزء الأول، ص 32.

² أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 24.

³ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، ج 1، ص 38.

مقربة منه، فأخذ يزين لهم فتح هذه البلاد، فيضمن بهذا القضاء على أعدائه ومنافسيه¹.

واستجاب موسى بن نصير لدعوة يولييان، واهتم بمشروعه أعظم اهتمام وكان قد وقف على أحوال إسبانيا، وخصب أراضيها وغناها، واستطاع أن يقدر أهمية هذا الفتح، وجيل مغانمه ومزاياه، لما تعانیه البلاد من تفكك وانقسام، فاستأذن موسى بن نصير الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك بفتح الأندلس²، فسمح له بذلك، ولكنه أمره بالحدز.

فأرسل موسى طريف بن مالك من المغرب على رأس خمسمائة من المسلمين في حملة إلى بلاد الأندلس، فعبروا البحر على أربعة مراكب أعدها لهم يولييان فوصلها في رمضان عام (91هـ - 710م) وأقاموا بها أياما وقام بعدة غارات وغنم غنائم كثيرة من أموال وأمتعة وأسرى أيضا³.

وفي شهر رجب سنة اثنين وتسعين (أبريل 711م) أرسل موسى جيشا كبيرا من العرب والبربر يبلغ ستة آلاف مقاتل بقيادة طارق بن زياد الليثي لفتح البلاد، وقد عبر جيش طارق بحر الزقاق - جبل طارق فيما بعد - وبالتحديد من سبتة إلى جزيرة الفنجال وكان عبور هذا الجيش على سفن لحاكم سبتة كما كان يرافقه أدلاء من قبل هذا الحاكم⁴.

وعندما علم ملك الإسبان -لوزريق - بتقدم المسلمين، قام بحشد جيوشه واستعد لمحاربة طارق، واستمر القتال ثمانية أيام متواصلة، قدم المسلمون فيها ثمانية آلاف شهيد، وهزم الجيش القوطي شر هزيمة، وتلت

¹ فاطمة عمراني، المدائح النبوية في الشعر الأندلسي، مؤسسة المختار، القاهرة، 2011، ص 31.

² نفسه، ص 31، 32.

³ أحمد هيكال. الأدب الأندلسي من الفتح الى سقوط الخلافة. ص 25

⁴ نفسه، ص 25.

هذه المعركة حملات أخرى كانت المواجهة فيها حاسمة ولظهر الصليب قاسمة، وفتحت الأندلس ودخلها المسلمون بدين السماحة، فرضي الناس والتزموا الطاعة¹.

ولم تمض مدة طويلة على الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس حتى أصبحت ولاية أموية يعين لها الولاة من دمشق أو من حكومتها الفرعية في شمال إفريقية ويمكننا تتبع مراحل الحكم في بلاد الأندلس من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري على النحو التالي:

1: عصر الولاة (95هـ - 138هـ)

يمتد هذا العصر في الأندلس من الفتح حتى استيلاء الأمير الأموي عبد الرحمن الداخل على مقاليد الأمور في قرطبة سنة (138 - 755)².

وأول هؤلاء الولاة الذين لم يكن الواحد منهم يلبث في الحكم إلا قليلا، هو عبد العزيز بن موسى بن نصير، وآخرهم هو يوسف بن عبد الرحمان الفهري الذي تغلب عليه عبد الرحمان بن معاوية المرواني، المعروف بالداخل، وأسس إمارة قرطبة المستقلة التي كان لها شأن عظيم وخطير في تاريخ بلاد الأندلس³.

ويبدأ هذا العهد - كما ذكرنا سابقا - بولاية عبد العزيز بن موسى بن نصير الذي أسند إليه أبوه ولاية الأندلس قبل توجهه إلى المشرق، واتخذ من إشبيلية عاصمة له، واستطاع أن يحقق انجازات حربية كبيرة تلبية

¹ راغب السرجاني، قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط1، 2011، ص 85.

² محمد زكرياء عناني: تاريخ الأدب الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999، ص18.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص45.

لرغبة الخليفة الوليد بن عبد الملك، ولكن لم تطل مدة ولايته إذ قتل بتدبير من حبيب بن أبي عبيدة الفهري سنة (98هـ -716م)¹.

ثم اجتمع أهل الأندلس، بعد أن أقاموا سنين لا يجمعهم حاكم على ابن حبيب اللّخمي، وكان رجلا صالحا يؤمهم لصلاتهم، وحولوا السلطان إلى قرطبة في أول سنة تسع وتسعين².

وهكذا توالى على ولاية الأندلس، بعد عبد العزيز بن موسى بن نصير سبعة عشر واليا، وبسبب كثرة هؤلاء الولاة ومنافسة بعضهم بعضا على الحكم، وقصر مدة ولاية الواحد منهم، أصبحت البلاد مسرحا للفتن والاضطرابات التي كان يُذكي أوارها ظهور العصبية القبلية بين العرب في الأندلس³.

ولا شك أن هذا التغيير المتتالي للحكام قد أثر تأثيرا سلبيا على بلاد الأندلس، إلا أن هذا التغيير في الواقع كان له ما يبرره، حيث كان هناك في بادئ الأمر كثير من الولاة الذين يستشهدون أثناء جهادهم في بلاد فرنسا، ثم جاءت مرحلة كان فيها كثير من الولاة يغيرون عن طريق المكائد والانقلابات والمؤامرات...⁴.

ولكن رغم كل هذه التغيرات في الحكم إلا أن العرب أوغلوا بشجاعة في أنحاء الجزيرة غير المفتوحة حتى وصلوا إلى قلب فرنسا، عند مدينتي «تور» و «بواتيه» في ولاية عبد الرحمان بن عبد الله الغافقي، ولولا

¹ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط2، 2016، ص21.

² مؤلف مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذر أمرائها رحمهم الله، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1989، ص2، ص28.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د ت)، (د ط)، ص 46، 47.

⁴ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 85، 86.

تغلب الفرنج عليه بقيادة «شارل مارتل» في موقعة بلاط الشهداء واستشهاده في سنة (144هـ - 732م)، لظلت جيوش المسلمين تتقدم من فتح إلى فتح، ولوقعت أوروبا في أيديهم وانتشر الإسلام فيها¹، وقد اتبع الفاتحون السياسة الحكيمة المتسمة بالرفق والاعتدال والوفاء بالعهود والالتزام بها في كل الظروف².

ومع هذه الهزيمة التي عرفتها الجيوش المسلمة توقف المد العربي، كما جاءت عوامل أخرى داخلية زعزعت كيان البلاد آنذاك، والتي تمثلت في الفتن والنزاعات التي اشتعلت بين المسلمين، بسبب عوامل الفساد والاستبداد وضيق الأفق³، إذ يرى جودت الركابي أن عهد الولاة " كان عهدا مضطربا، قامت فيه من ناحية ثورات البربر ضد العرب، واستحكم الشقاق والتنافس من ناحية أخرى بين مختلف الولاة القادمين من الشرق، وانتقلت معهم العصبية القبلية وبدا نزاعها ظاهرا بين القيسية واليمينية"⁴.

ولقد بدأت الفتنة الأمازيغية (البربرية) الكبرى في المغرب العربي على يد الخوارج، الذين تغلغلوا في صفوف البربر ونشروا تعاليمهم، التي لاقت قبولا واسعا لدى الأمازيغ، الذي عانوا من ظلم الولاة، فأعلنوا العصيان وبدؤوا (بجليقية وأستورقة) في الشمال الغربي للأندلس حيث يوجد عدد كبير من البربر، فقتلوا العرب وطردوهم من البلاد، إلا ما كان من سرقسطة فقد كانت الغلبة فيها للعرب⁵.

¹ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 47.

² عبد الرحمن علي حجي: التاريخ الأندلسي من الفتح حتى السقوط غرناطة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط2، 1981، ص 140.

³ محمد زكرياء عناني: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 18.

⁴ جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1990، ص13.

⁵ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 119.

وفي هذا يقول عبد العزيز عتيق " ولا عجب، فقد قام الصراع القبلي بين العرب والبربر الذين كانوا يعتدُّون بأنفسهم، على أساس أن الفاتح الأول طارق بن زياد منهم، وأن الفتح تم على أيديهم، وأنهم لهذا أولى وأحق من غيرهم بمقاليد الحكم"¹.

ونتيجة لهذه الفتن كان لزاما على الخليفة هشام بن عبد الملك أن يرسل المزيد من الجيوش الشامية لإخماد ثورة البربر وتمردهم في الأندلس، وقد كان لهذه الجيوش فيما بعد عظيم الأثر في تأسيس إمارة الأمويين بالأندلس².

وما كاد صراع البربر والعرب ينتهي، حتى ظهر نزاع قبلي آخر بين البلديين والشاميين " والبلديون هم عرب الأندلس القدماء، وهؤلاء يمثلون أفواج العرب الأولى ممن وفد مع موسى بن نصير وحاربوا معه، ثم استقروا بالأندلس، واعتبروا أنفسهم أهل البلاد وأصحابها، وتسموا بالبلديين، وهؤلاء كرهوا أن يقبل عليهم الشاميون وأن يقاسموهم خيرات البلاد"³، ولقد تنازعا على الحكم أيضا فمن هنا بدأ الصراع بين هذين الفريقين.

وبعد أن هدأت الأمور بين البلديين والشاميين، من خلال إرسال حنظلة بن صفوان -والي إفريقية - أبا الخطار حسام بن ضرار الكلبي لإنقاذ الموقف في الأندلس، بعد أن كادت العصبية القبلية تعصف به، وذلك سنة (125هـ -743م)، وقد رضي البلديون والشاميون به⁴.

¹ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 48.

² راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 119، 120.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 48.

⁴ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 123.

وما أن وصل أبو الخطار إلى الأندلس، حتى أظهر أخلاقه العالية التي عرف بها من عدل وإنصاف، فأطلق سراح الأسرى والسبي، وتوحدت كلمة المسلمين في البلاد، ولكن يبدو أن العصبية القبلية كانت متجذرة في نفسه آنذاك، فما هي إلا أيام حتى غلبت عليه فقام في وجهه الصميل بن حاتم فخلعه وأسره، وولى عليهم واحدا منهم وهو ثوابة بن سلامة الجذامي سنة (127هـ - 744م)، ولكن هذا الوالي الجديد توفي بعد سنتين فقط من حكمه¹.

وأراد أهل اليمن إعادة أبي الخطار، ولكن مضر بزعامة الصميل امتنعوا عن ذلك، وتفرقت الكلمة، وبقيت الأندلس أربعة أشهر بغير أمير، ولما تفاقم الأمر اتفق رأيهم على يوسف بن عبد الرحمن الفهري، فتولى يوسف الحكم وكان مضريا سنة (129هـ - 746م)، واستقر الأمر فيما بينهم على أن يتولى الحكم سنة ثم يرد الأمر بعد ذلك إلى اليمنية، فيولون من أحبوا²، وما أن انقضت السنة حتى أقبل اليمنية يريدون أن يولوا رجلا منهم، فقتل الصميل منهم خلقا كثيرا، واجتمع القوم على يوسف ولم يعترض أحد منهم³.

ومهما يكن من أمر فقد كان يوسف بن عبد الرحمن الفهري آخر هؤلاء الولاة، وبقي واليا على الأندلس إلى أن دخلها عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك المعروف بالداخل، وأسس فيها الدولة الأموية الثانية، سنة (138هـ - 755م)⁴.

¹ السابق، ص 123، 124.

² عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 48-49.

³ نفسه، ص 49.

⁴ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 22.

2 -الدولة الأموية في الأندلس.

انتهى عهد الولاة في الأندلس على يدي الأمير الأموي عبد الرحمن الداخل بن معاوية بن هشام بن عبد الملك، الملقب «بصقر قريش»، حيث سقطت الخلافة الأموية في دمشق سنة (132هـ/749م) بعد انتصار العباسيين على دولة بني أمية، وأباحوا دماءهم، ثم راحوا يقسون عليهم ويتبعونهم بالقتل أينما وجدوا¹، مما جعل ما تبقى من بني أمية يتخفون ويفرون من العباسيين²، وكان من بين هؤلاء الذين لم تصل إليهم سيوف بني العباس: عبد الرحمن بن معاوية حفيد هشام بن عبد الملك بن مروان، الذي استطاع أن ينجو بنفسه من أيدي العباسيين، رغم المحاولات العديدة التي قام بها هؤلاء لاقتناصه والقضاء عليه، ولكنه فر منهم واستطاع أن يصل سالماً إلى كورة فلسطين، ثم إلى مصر، ثم خلى إلى المغرب³.

وقد اتجه عبد الرحمن بن معاوية إلى إفريقية لعدة أسباب منها بعدها عن مركز الخلافة العباسية، واستقلال عبد الرحمن بن حبيب الفهري بولايتها⁴، ولقد قلب في كل أنحاء إفريقية متخفياً، حتى انتهى به الأمر بعد خمس سنوات من الهرب والتجوال والمغامرة قرب مدينة طنجة حيث نزل عند أخواله قبيلة نفزة، وكانت أمه من نسبهم، ويبدو أنه استطاع كسب ودهم، لأن كثيراً منهم عطف عليه وقام برعايته⁵.

¹ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 51.

² نواف أحمد عبد الرحمان: حضارة الأندلس، دار الجنادرية، عمان، ط2، 2016، ص37.

³ السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، دار المعارف، لبنان، (د ط)، (د ت)، ص 174.

⁴ علي حسين الشطاط: تاريخ الإسلام في الأندلس، ص 87.

⁵ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 51.

وكانت الأندلس في هذه الفترة تسودها الاضطرابات والنزاعات، إذ شهدت تعاقب الولاة والصراعات بين العرب المضرية واليمينية من جهة، وبين العرب والبربر من جهة أخرى¹، وكانت السلطة حينها لرجلين هما: يوسف الفهري وصديقه الصميل بن حاتم²، وبلغت عبد الرحمن بن معاوية أخبار الأندلس التي مزقتها الانقسامات، فرأى بعين بصيرته أن مستقبله هناك³.

فقام بتوجيه رسالة إلى الشاميين وموالي الروانيين وأشياعهم ممن كانوا بالأندلس عبر رسول له؛ إذ نقل رغبته في الدخول إلى الأندلس، تحت حمايتهم ومساعدتهم في تحقيق ما يطمح له.

ولما نجحت الدعوة له، رجع رسوله بالخبر، فعبّر عبد الرحمن البحر إلى ساحل المنكب، ودخل الأندلس في شهر ربيع الأول 138هـ في خلافة أبي جعفر المنصور العباسي، ولقد لقب بعبد الرحمن الداخل، لأنه أول داخل من أمراء بني مروان إلى الأندلس⁴، ولقب أيضا بصقر قریش "لأنه عبر البحر وقطع القفر وجند الجند ودون الدواوين ونال ملكا بعد انقطاعه بحسن تدييره وقوة شكيمته، كما قال عنه أبو جعفر المنصور..."⁵.

وإلى جانب هذه الانتصارات السياسية التي حققها عبد الرحمان الداخل، فإن التاريخ سجل له الاعتناء بالجوانب الحضارية لبلاد الأندلس، فقد اهتم بتجميل قرطبة وبنى في شمالها الغربي قصرا سماه الرصافة، على

¹ نواف أحمد عبد الرحمان: حضارة الأندلس، ص37.

² عبد المجيد نعنعي: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، 1983، ص140-141.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 52.

⁴ نفسه، ص 52.

⁵ محمد زكرياء عناني: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 19.

غرار قصر جده هشام بن عبد الملك في بادية الشام، وبنى مسجدا كذلك، فضلا عن أنه كان أدبيا شاعرا¹.

وقد كانت مدة حكمه أربعاً وثلاثين سنة (138هـ - 172م)، وعند وفاته كانت الدولة الأموية تتمتع من الناحية السياسية والاجتماعية، بصفات الدولة القوية المزدهرة في جميع المجالات، فاستطاع بذلك أن يستقل بها عن حكم العباسيين².

وقد توالى من بعده على عرش قرطبة عدد من الأمراء من نسل الداخل أولهم ابنه هشام بن عبد الرحمان الداخل سنة 172هـ ثم الأمير الحكم سنة 180هـ، ثم عبد الرحمان الثاني (الأوسط) سنة 206هـ وولده محمد، ثم المنذر وعبد الله ولدا محمد بن عبد الرحمان بن الحكم³.

وباستثناء هشام الذي دام حكمه على إمارة قرطبة ثماني سنوات، والمنذر بن محمد بن عبد الرحمان بن الحكم الذي دام حكمه سنتين، فإن الأربعة الباقين قد تراوحت مدة حكمهم بين خمس وعشرين وخمس وثلاثين سنة، أتيح لكل منهم أن يسهم بشكل ملحوظ في توطيد أركان هذه الإمارة الأموية الفتية والنهوض بها سياسيا واجتماعيا⁴.

تجمع كتب التاريخ والأخبار أن عبد الرحمن الداخل قد استقر أمره قبل وفاته على ابنه هشام خليفة له، فولاه الحكم رغم صغره، فقد كان أصغر من أخيه سليمان، وأكفاً وأفضل منه، ولقد صدق حدسه فيه،

¹ السابق، ص 19.

² عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 55.

³ محمد زكرياء عناني: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 19.

⁴ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 56.

حيث كان الناس فيما بعد يشبهونه بعمر بن عبد العزيز -رضي الله عنه - في عدله وعلمه وعمله وورعه وتقواه¹.

كان هشام عند وفاة والده بماردة، بينما كان سليمان في طليطلة، وقد عاد إلى قرطبة بعد ستة أيام من وفاة أبيه، فبايعه العوام ورجال الدولة، وكان ذلك سنة (172هـ - 788م)، فلما علم سليمان غضب، "فحشد الحشود وجند الجنود يريد قرطبة، مخالفا لأخيه، فلما حصل بجيآن، خرج إليه هشام في أجناده، والتقى معه بجهة بلج، فوَقعت بينهم حرب شديدة، فانهزم سليمان، وأسلم عسكريه، وفرَّ على وجهه، وقفل هشام إلى قرطبة ظافرا في أجناده"².

ولقد كان لهشام أخ آخر اسمه عبد الله، وكان هشام يحسن معاملته، "غير أن عبد الله طمحت نفسه إلى الإمارة، وقد كانت في يده أولا، وذلك بعد وفاة والدهما، وكان هشام يبهره ويتراضاه، ويفضله على الكثير من إخوته، فلم يقنعه ذلك"³، ففرَّ إلى أخيه سليمان في طليطلة، ولأن هشام ظل محاصرا لطليطلة حوالي شهرين لإخضاع أخيه سليمان، ولما رأى عبد الله ما حل بأخيه من هزيمة وخشي عاقبة الخروج عن أخيه هشام، فرجع إلى قرطبة يطلب الصلح من أخيه فعفا عنه⁴، أما سليمان فقد حاول الصمود من خلال فراره إلى مرسية ثم إلى بننسية، وأخوه

¹ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 169.

² ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار اخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق: بشار عواد معروف، محمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2013، ج2، ص73.

³ نفسه، ص 74.

⁴ منى حسين محمود: المسلمون في الأندلس وعلاقتهم بالفرنجة، دار الفكر العربي، القاهرة، (د ط)، 1986، ص73.

يطارده، فلما دب اليأس إلى نفسه طلب الأمان فأمنه وتركه يرحل هو وعبد الله إلى بلاد الشمال الإفريقي¹.

ولقد انشغل الأمير الأموي هشام بن عبد الرحمن فترات طويلة من سنين حكمه في استتزال العصاة والقضاء على الفتنة، " ففي أيامه فتحت أربونة الشهيرة، واشترط على المعاهدين من أهل جليقة من صعاب شروطه انتقال عدد من أحمال التراب من سور أربونة المفتحة يحملونها إلى باب قصره بقرطبة، وبنى منه المسجد الذي قدام باب الجنان، وفضلت منه فضلة بقيت مكومة"².

لقد كان هشام بن عبد الرحمن عالما محبا للعلم، حيث يذكر ابن عذارى أنه "كان رحمه الله، بسط البنان، فصيح اللسان، وسيع الجناب، حاكما بالسنة والكتاب، قبض الزكوات من طرقها، ووضعها في حقها، لم يأخذه في الله لوم، ولا تعلق به ظلم(...). وكان كريما، عادلا، فاضلا، متواضعا، عاقلا، لم تعرف منه هفوة في حديثه ولا زلة في أيام صباه"³.

ومن صور كرمه وعطائه اللامحدود المنم عن طيب أخلاقه وعفته "أنه كان يصير أموالا في صُرر، ويخرج بها بين المغرب والعشاء يتفقد المسجد، فإذا وجد واحدا يصلي أو لا يصلي، وضع بين يديه صرة، حتى كثرت عمارة المساجد"⁴.

¹ السابق، ص 74.

² المقري التلمساني: نفع الطيب من غضن الأندلس الرطيب، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ج1، ص337.

³ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار اخبار الأندلس والمغرب، ج2، ص78.

⁴ نفسه، ج2، ص79.

"توفي هشام الرضي سنة ثمانين ومائة، لسبع سنين وتسعة أشهر من إمارته، وقد قيل لثمان، وكان من أهل الخير والصلاح، كثير الغزو والجهاد"¹.

تولى الحكم بعد هشام بن عبد الرحمن الداخل ابنه الحكم، وذلك من سنة (180هـ - 206هـ / 796م - 821م)²، وهو ابن ستة وعشرين سنة، فتوسم الناس خيرا بمجيء الأمير الشاب الذي عرف شؤون الحكم ومارس بعضها أيام حكم والده³، إذ كان "حسن السيرة في رعيته متخيرا لحكامه وعماله، مؤمنا للسبل، متكررا للجهاد"⁴، ولكن الحكم لم يكن على شاكلة أبيه ولا على شاكلة جده، إذ كان قاسيا جدا، فرض الكثير من الضرائب، واهتم بالشعر والصيد، وقاوم الثورات بأسلوب غير مسبوق في بلاد الأندلس في عهد الإمارة الأموية، حيث وصل به الأمر في آخر حياته إلى حرق بيوت الثائرين ضده، ونفيهم خارج البلاد⁵.

ولقد تميز عهده بأحداث بارزة لعل أشهرها الواقعة المعروفة مع أهل الربرض بقرطبة، "لأنه في صدر ولايته كان قد انهمك في لذاته، فاجتمع أهل العلم والورع بقرطبة، مثل يحيى بن يحيى الليثي صاحب مالك، وأحد رواة الموطأ عنه وطالوت الفقيه وغيرهما، فثاروا به، وخلعوه، وبايعوا بعض

¹ المقري التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص338.

² راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 171.

³ عبد المجيد نعنعي: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، ص 183.

⁴ ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط2، 1989، ص64.

⁵ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 171.

قربته وكانوا بالريض الغربي من قرطبة(...) فقاتلهم الحكم فغلبهم وافترقوا وهدم دورهم ومساجدهم..."¹.

ثم كانت وقعة الحضرة بطليطلة، وخروج عميه سليمان وعبد الله اللذين كانا منفيين في المغرب²، ورغم كل تلك الصراعات والنزاعات لم يتوقف الحكم بن هشام عن الجهاد، لأن الجهاد كان عادة في الإمارة الأموية، سواء في بلاد الشام أو في بلاد الأندلس، وقد كانت له انتصارات وهزائم في الوقت نفسه³.

هذا، ويذكر ابن عذارى في كتابه البيان المغرب، أخلاق الحكم بن هشام قائلاً " كان الحكم رحمه الله، شديد الحزم، ماضي العزم، ذا صولة تتقى، وكان حسن التدبير في سلطانه، وتولية أهل الفضل والعدل في رعيته، وكان مبسوط اليد(...) وكان الحكم يقول: ما تحلى الخلفاء بمثل العدل، وكانت فيه بطالة، إلا أنه كان شجاع النفس، بأسط الكف، عظيم العفو..."⁴.

وكانت وفاته يوم الخميس لأربع بقين من ذي الحجة من سنة 206هـ، وصلى عليه ابنه عبد الرحمن، ودفن بقصره⁵، وهو الذي تولى تولى شؤون الحكم من بعد موت أبيه بيوم واحد، " وهو ابن ثلاث وعشرين سنة وتسعة أشهر"⁶، وهو المعروف في التاريخ باسم عبد الرحمن الأوسط،

¹ المقرئ التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص339.

² عبد المجيد نعني: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، ص 184.

³ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 172.

⁴ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 92.

⁵ نفسه، ج2، ص 91.

⁶ نفسه، ص 95.

والذي حكم من سنة (206هـ - 821م) وحتى آخر الفترة الأولى من عهد الإمارة الأموية، وذلك سنة (238هـ - 852م)¹.

وقد عدّ المؤرخون فترة عبد الرحمن الأوسط من أفضل فترات تاريخ الأندلس، فلقد استأنف الجهاد من جديد ضد النصارى وألحق بهم هزائم عدة، وغنم غنائم كثيرة².

ويذكر الصفدي أنه "هو أول من ادخل كتب الأوائل إلى الأندلس وعرف أهلها بها، وكان حسن الصورة ذا هيئة، وكان يكثر تلاوة القرآن، ويحفظ حديث النبي -صلى الله عليه وسلم-، وكان يقال لأيامه أيام العروس، وافتتح دولته بهدم فندق الخمر وإظهار البر، وتَمَلَّأَ الناس بأيامه وطال عمره، وكان حسن التدبير في تحصيل الأموال وعمارة البلاد بالعدل حتى انتهى ارتفاع بلاده في كل سنة ألف ألف دينار"³.

وفي عهده تكاملت أسس الحضارة العربية في الأندلس، إذ كان اهتمامه منصباً على نشر الدين الإسلامي والعمل به، وكذلك نشر اللغة العربية وجعلها اللغة الرسمية في البلاد، وحث على العلم والتعلم -كانت الأندلس قد سارعت إلى العناية بالعلوم اللغوية والدينية -واعتنى كذلك بالجانب المادي للحضارة الأندلسية⁴، "فهو أول من جرى على سنن الخلفاء في الزين والشكل، وترتيب الخدمة، وكسا الخلافة أبهة الجلالة، فشيّد القصور، وجلب إليها المياه، وبنى الرصيف، وعمل عليه السقائف وبنى

¹ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 173.

² شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، دار المعارف، مصر، 1989، ص 29.

³ الصفدي: الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط، تزكي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ط1، 2000، ج18، ص84.

⁴ شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص 27.

المساجد والجوامع بالأندلس، وعمل السقاية على الرصيف وأحدث الطرز، واستتبط عملها، واتخذ السكة بقرطبة وفخّم ملكه"¹.

وفي أيامه أيضا " دخل الأندلس نفيس الوطاء وغرائب الأشياء، وسيق ذلك إليه من بغداد وغيرها، وعندما قتل محمد الأمين، ابن هارون الرشيد وانتهب ملكه سيق للأندلس كل نفيس غريب من جوهر ومتاع، وقصد بالعقد المعروف بعقد الشفاء وكان لزيدة أم جعفر"².

ولم يخل عهده من الفتن " إذ ثارت بمدينة تدمير فتنة بين المضرية واليمانية فاقتتلوا بلورقة، وكان بينهم وقعة تعرف بيوم المضارة، قتل منهم ثلاثة آلاف رجل، ودامت الحرب بينهم سبع سنين"³.

وفي أواخر أيامه أشعل المتعصبون من أحبار النصارى فتنة دينية ضد الإسلام والمسلمين، ولكن عبد الرحمن تصدى لهذه الفتنة، فطلب من رئيس الأساقفة عقد مجمع كنسي في قرطبة للنظر في هذه المحنة، وعقد المجمع وأصدر قرارا باستتكار هذه الفتنة الحمقاء وتحريم سب الإسلام، وهدأت الأمور بعدها"⁴.

وقد توفي كما جاء في نصح الطيب "سنة ثمان وثلاثين ومائتين بربيع الآخر لإحدى وثلاثين سنة من إمارته"⁵.

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 106.

² نفسه، ج2، ص 106.

³ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، عمر عبد السلام تدمري الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م، ج5، ص 532.

⁴ شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص 29.

⁵ المقري التلمساني: نصح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 347.

بوفاة عبد الرحمن الأوسط يبدأ عهد جديد في بلاد الأندلس، وهو عهد الضعف والاضطراب في الإمارة الأموية، وتبدأ هذه الفترة من سنة (238هـ - 852م) حتى سنة (300هـ - 913م) أي دامت حوالي اثنتين وستين سنة¹.

تولى الحكم من بعده ابنه محمد، الذي جرى على سيرة والده في العدل²، حيث " كان عالماً فاضلاً عاقلاً فصيحا، يخرج إلى الجهاد ويوغل في بلاد الكفار السنة والسنتين وأكثر، فيقتل ويسبي وهو صاحب وقعة وادي سليط، وهي من الوقائع المشهورة، لم يعرف قبلها مثلها في الأندلس"³، كما عمل على إخضاع الثورات الداخلية، التي كثرت في عهده وفي مقدمتها ثورة عبد الرحمن بن مروان بإقليم ماردة في الغرب الأندلسي سنة 260هـ، وكانت بعدها ثورة عمر بن حفصون في مالقة سنة 267هـ⁴.

ولقد كان الأمير محمد إلى جانب شجاعته وحكمته، " فصيحا، بليغا، عظيم الأناة، متنزها عن القبيح، يؤثر الحق وأهله، لا يسمع من باغ، ولا يلتفت إلى قول زائغ، وكان عاقلاً على أخلاق جميلة ومكارم حميدة، ذا بديهة وروية، يرى كلُّ من باشره وحدثه أن له الفضل المستبين في إدراكه، وفهمه، ودقة ذهنه ولطيف فطنته وجزالة رأيه"⁵.

¹ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 178.

² المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 350.

³ الصفدي: الوافي بالوفيات، ج3، ص 186-187.

⁴ ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ص 102 وما بعدها.

⁵ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 123، 124.

توفي الأمير محمد في شهر صفر سنة ثلاث وسبعين ومائتين، لخمس وسبعين ومائتين، لخمس وثلاثين من إمارته، ومولده سنة سبع ومائتين¹. وتولى الحكم من بعده ابنه المنذر " ولم تطل مدته، إذ أقام في الملك مدة سنتين إلا نصف شهر، وتوفي منتصف صفر سنة خمس وسبعين ومائتين"².

انشغل المنذر مدة حكمه بحرب عمر بن حفصون في قلعة بيشترين مدينتي رندة ومالقة، وحاصره فيها³ و" قاتل ابن حفصون بها أشد القتال، وانتشرت خيله في تلك الأقطار واستولت على السهول والأوعار"⁴ غير أن الأجل وافاه أثناء الحصار، فعاد به أخوه عبد الله إلى قرطبة في صفر سنة 275هـ، وولي الإمارة بعده⁵.

ولقد كان الأمير المنذر " يحب إخوته، ويكرمهم، ويدني مجالسهم ويصلهم، ويحضرهم مجالس أنسه، وكان يجزل العطاء للشعراء، فينشدونه غازيا وراجعا، وكان من شعرائه، أحمد بن عبد ربه، والعكبي، وغيرهما، ولم يكن أحد من الخلفاء قبله مثله شجاعة وصرامة وعزما وحزما، ولقد بلغ في سنة بذلك ما لم يبلغه غيره في الدهر. ولقد كان أبطال الرجال وأنجادهم من أهل الفتنة، يدعون إليه دون محنة، ويرسلون إليه بالطاعة قبل أن يطلبها..."⁶.

¹ المقري التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 352.

² نفسه، ج1، ص 352.

³ شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص 29.

⁴ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 134-135.

⁵ شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص 29-30.

⁶ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 137، 138.

تولى شؤون الحكم بعد وفاة المنذر أخاه عبد الله بن محمد¹، فلقد "بويع في اليوم الذي مات فيه أخوه المنذر في المحلة على بربرشتير، وذلك يوم السبت في النصف من شهر صفر سنة خمس وسبعين ومائتين، ثم قفل إلى قرطبة بأخيه ميता، فاستتم البيعة بقرطبة ودفن أخاه بقصرها، وتوفي عبد الله سنة ثلاث مئة، وهو ابن اثنتين وسبعين سنة، فكانت خلافته خمسا وعشرين سنة وخمس عشر يوماً"².

وكان عبد الله يكثر تلاوة القرآن والتهجد وصلاة الجماعة مع العامة، وكان مجلسه يحفل بأهل العلم والأدب، "وكانت له صدقات كثيرة، ونوافل جزيلة وكان مقدماً في ورعه وفضله، محبا للخير وأهله، دائم الخشوع والذكر لله، كثير التواضع شديد الوطأة على ذوي الظلم والجور، متفننا في جميع العلوم، فصيح اللسان، حسن البيان"³، وكان الأمير عبد الله معروف بعدله مع رعيته حتى أنه "فتح بابا في القصر سماه باب العدل، يقعد فيه الناس يوماً معلوماً في الجمعة، ليباشر أحوال الناس بنفسه، ولا يجعل بينه وبين المظلوم ستراً"⁴.

غير أن الثورات والفتن تفاقمت تفاقماً شديداً في عصره، حتى كادت تعم جميع بلاد الأندلس إذ "أفضت الخلافة إليه، وقد تحيفها النكث، ومزقها الشقاق، وحلّ عراها النفاق، والفتنة مستولية، والدجنة متكاثفة، والقلوب مختلفة، وعصا الجماعة منصدعة، والباطل قد أعلن، والشر قد اشتهر، وقد تمالاً على أهل الإيمان حزب الشيطان، وصار الناس من ذلك

¹ ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ج2، ص 115.

² ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 139.

³ نفسه، ج2، ص 162.

⁴ نفسه، ج2، ص 162.

في ظلماء ليل داج، لا إشراق لصباحه، ولا أفول لنجومه، وتألّب على أهل الإسلام أهل الشرك ومن ضاهاهم من أهل الفتنة"¹، وكانت هذه الفتن بين المولدين والمسالم والنصارى من جهة و بين العرب من جهة ثانية أو بين البربر والعرب، فألى جانب ثورتي عبد الرحمان بن مروان الجليقي وابن حفصون، كانت ثورات عبد الملك بن أبي الجواد في باجة، وابن وضاح في لورقة بمرسية، إلى جانب ثورة بني ذى النون في شنتمريه².

وقد رحل عبد الله إلى جوار ربه سنة 300 هـ، بعد حكم دام خمسا وعشرين سنة، عمت فيها الفتنة وشاع التمزق والعصيان، وتراجع سلطان قرطبة كما لم يحصل منذ قيام دولة الإسلام في إسبانيا³.

تقلد الحكم من بعده حفيده عبد الرحمن الثالث وهو في الرابعة والعشرين من عمره⁴، " في اليوم الذي توفى فيه الأمير عبد الله، بويع فيه، وذلك يوم الخميس مستهل ربيع الأول سنة ثلاث مائة"⁵.

وكان جده يؤثره على بنيه ويخصه دونهم بالحظوة، لدرجة أنه كان هو الوحيد الذي يسكن معه في قصره⁶، وقد ورد هذا في البيان المغرب إذ " كان جده الأمير عبد الله يحضيه دون بنيه، ويومئ إليه، ويرشحه لأمره، وربما أقعده في بعض الأيام والأعياد مقعد نفسه لتسليم الجند عليه فتعلقت آمال أهل الدولة به، ولم يشكوا في مصير الأمر له، فلما مات جده أجلسوه

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 139.

² شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص 30.

³ عبد المجيد نعنعي: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، ص312.

⁴ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص24.

⁵ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 164.

⁶ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 76.

في مكانه للخلافة دون ولده لصلبه...¹ ، ويذكر أيضا أن أول من بايعه هم أعمامه أولاد الأمير عبد الله، والذين أثنوا عليه بكل جميل ذاكرين أخلاقه و محاسنه².

وعبد الرحمن الثالث هو أول من تسمى من أمراء الأمويين في الأندلس بأمير المؤمنين، إذ يقول ابن عذارى أن "الناصر هذا هو أول من تسمى بأمير المؤمنين، وتلقب بأحد الألقاب السلطانية، وهو الناصر، ثم تسمى منهم من كان بعده من خلفائهم بإمرة أمير المؤمنين، وأثر اللقب السلطاني، وذلك حيث هاجت الخلافة العباسية وضعفت، وظهرت الدولة التركية والديلمية، فصارت إمرة المؤمنين لائقة بمنصبه وكلمة باقية في عقبه"³.

ولقد بلغت الأندلس في عهده أوج مجدها وازدهارها، فنهضت الآداب والعلوم في قرطبة التي نافست بغداد، وأصبحت مدينة العلم والأدب والفن، وبنى على مقربة منها قصر الزهراء الذي استغرق بناؤه له خمسا وعشرين سنة، و كان قد استدعى لبنائه أمهر البنائين من بغداد والقسطنطينية⁴.

وقد حفظت لنا كتب التاريخ، أن الأمير عبد الرحمن كان يؤمن إيمانا قاطعا، أن سياسة الحزم والشدة مع الرعية هي السبيل الوحيد للقضاء على الثوار والمتمردين على سلطان قرطبة، إذ يقول ابن عبد ربه " فتولى الملك وهي جمرة تحترق، ونار تضطرم، وشقاق ونفاق، فأحمد

¹ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 354.

² ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 165.

³ نفسه، ج2، ص 165.

⁴ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص24.

نيرانها، وسكن زلزالها، وافتتحها عودا كما افتتحها بدءا سميّه عبد الرحمن بن معاوية رحمه الله¹.

لقد كان الأمير كثير الجهاد والغزو، حيث دامت غزواته إحدى وعشرين سنة، " إلى أن هزم عام الخندق سنة ثلاثة وعشرين ومحص الله فيها المسلمين فـقعد عن الغزو بنفسه وصار يردد الصوائف في كل سنة، فأوطأ عساكر المسلمين من الإفرنج ما لم يطوّوه قبل في أيام سلفه، ومدت إليه أمم النصرانية من وراء الدروب يد الإذعان وأوفدوا عليه رسالهم وهداياهم من روم والقسطنطينية في سبيل المهادنة والسلم والاعتماد فيما يعن في مرضاته..."².

وكان الناصر معروفا بأخلاقه الفاضلة فهو "أندى الناس كفا على الشعراء والكتاب وأهل الموسيقى وغيرهم، واهتم بالعلم والعلوم خاصة الفلسفة، إذ تولى حماية من يشتغل بها، حتى طارت شهرة قرطبة في أوروبا، وأصبحت مقصد الناس، فتهافتوا عليها من كل البلدان لطلب العلم والأدب"³.

وقد لا يختلف اثنان حول اعتبار " زمن هذا الخليفة كان شباب الأدب، لغلبة العلوم عليه من اللغة والنحو والحديث والفلسفة، ولم يكثر شعراؤه كثرتهم في أواخر هذا القرن والقرنين الخامس والسادس، وكان

¹ ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق: عبد المجيد الترجيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ج5، ص239.

² المقرئ التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص354.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص79.

من تأثير ذلك أن صار أكثر الفقهاء وسائر أصناف العلماء رواة للشعر والأخبار"¹.

ولقد تولى الخليفة الناصر وهو في الرابع والسبعين من عمره، في شهر رجب سنة خمس وأربعين وثلاثمائة²، و" تولى الخلافة بعده ولي عهده الحكم المستنصر بالله فجرى على رسمه، ولم يفقد من ترتيبه إلا شخصه، وولي حجابته جعفر المصحفي"³.

وظلت الأندلس في عهده موحدة، و للخلافة الأموية هيبتها في الداخل والخارج، وأخذت سفارات ممالك النصارى في الشمال وممالك أوروبا تفد على قرطبة، وحاول الجلالقة بعد وفاة الناصر الإغارة على بلاده، فغزا الحكم المستنصر بنفسه أراضيمهم، وأرغمهم على العودة إلى إعلان ولائهم لقرطبة⁴، وتابع سياسة أبيه في إمداد الأدارسة في المغرب الأقصى بالمال والسلاح، وأمدهم بالجنود لمواجهة الفاطميين، وفي عهده عاد النورمان إلى الإغارة على شواطئ الأندلس الغربية والشرقية في البحر المتوسط، ونكّل بهم الأسطول غربا وشرقا⁵.

ومن مآثره إنشاء جامع " دار الصدقة، اتخذها معهدا لتفريق صدقاته، رحمة الله عليه، ومن مستحسنت أفعاله وطيبات أعماله: اتخاذ المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن حوالي المسجد الجامع وبكل ربض من أرباض قرطبة وأجرى عليهم المرتبات، وعهد إليهم في

¹ السابق، ص 79.

² سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 25.

³ المقرئ التلمساني: فح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 1، ص 382.

⁴ نفسه، ج 1، ص 382-383.

⁵ شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص 32.

الاجتهاد والنصح، ابتغاء وجه الله العظيم، وعدد هذه المكاتب سبعة وعشرون مكتبا"¹.

إلى جانب هذا، فقد عرف بحبه للعلوم وأهلها، جامعا للكتب إذ فاق كل الملوك قبله في اهتمامه بجمع الكتب، حتى بلغ عدد فهارس كتبه أربعاً وأربعين فهرساً، في كل فهرس عشرون ورقة، وكان يبعث الأموال لرجاله من أجل شراء الكتب من مختلف البلدان²، فاجتمعت له بالأندلس "خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله، ولا من بعده، إلا ما يذكر عن الناصر العباسي بن المستضيء، ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر، وأمر بإخراجها وبيعها، الحاجب واضح من موالي المنصور بن أبي عامر، ونهب ما بقي منها عند دخول البربر قرطبة واقتحامهم إياها عنوة"³.

وفي سنة (366هـ) مرض الحكم المستنصر، وظل جعفر بن عثمان يدير سلطانه إلى حين وافته ليلة الأحد لثلاث خلون لرمضان من نفس السنة⁴.

بعد وفاة الحكم المستنصر، تولى ابنه هشام الحكم و" ذلك يوم الاثنين لأربع خلون من صفر سنة (366هـ) بعهد من أبيه، وهو لم يتجاوز الثانية عشر من عمره"⁵، وقام بأمر هشام في أول خلافته جعفر المصحفي حاجب أبيه، إلى جانب أمه (صبح) ومحمد بن أبي عامر المعافري صاحب

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 226.

² عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 83، 84.

³ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 386.

⁴ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 242.

⁵ نفسه، ج2، ص 243.

خطة الشرطة والسكة بقرطبة، وكان قد تقرب منها -هذا الأخير - في عهد الحكم بحسن الخدمة والقيام بشؤون الإدارة¹، " ثم سما لابن عامر أمل في التغلب على هشام لمكانه في السن، وثاب له رأي في الإستبداد، فمكر بأهل الدولة، وضرب بين رجالها، وقتل بعضا ببعض... وغلب على المؤيد، ومنع الوزراء من الوصول إليه إلا في النادر من الأيام يسلمون وينصرفون..."².

إلى جانب هذا، فقد أعلى مراتب العلماء، وقمع أهل البدع، ثم قضى على رؤساء الدولة ممن عاندوه وزاحموه في الحكم، وكل ذلك بأمر من هشام وخطه وتوقيعه³، ومن هؤلاء الحاجب المصحفي الذي نكل به وسجنه ثم محا أثره من الدولة⁴.

وهكذا استولى الحاجب المنصور على الحكم، وقبض على أزمة السلطان في الدولة، وصار إليه الأمر والنهي، وإخراج الجنود للجهاد، وتوقيع المصالحات والمعاهدات⁵، فلقد " استأنف الغزو بنفسه إلى دار الحرب، فغزا ستا وخمسين غزوة في سائر أيام ملكه، لم تنتكس له فيها راية، ولا فلّ له جيش، ثم عبر بجيشه إلى شمالي إفريقية، وضرب ملوك البرابرة بعضهم ببعض، حتى انقادوا لحكمه وأطاعوا سلطانه"⁶، وتوفي

¹ شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص 32.

² المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 396.

³ نفسه، ص 397.

⁴ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 87.

⁵ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 259.

⁶ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 87.

المنصور سنة (392هـ)، وذلك "ليلة الاثنين لثلاث بقين لرمضان المعظم، وهو ابن خمس وستين سنة وعشرة أشهر"¹.

وبموت المنصور بن أبي عامر، ومقتل ابنه عبد الرحمن الحاجب بن المنصور من بعده، ينتهي حكم العامريين، وتعود السلطة إلى بني أمية، إذ تعاقب فيها خلفاء عرفوا بالضعف وقلة الحيلة والحكمة، فانتشرت بذلك الفوضى وانعدم الأمن والأمان وبدأ عهد الاضطراب أو كما يسميه المؤرخون (عهد الفتنة)، وقد ظلت نار هذه الفتنة مشتعلة حتى سنة (422هـ)، وهي السنة التي توفى فيها هشام الثالث آخر خليفة أموي في قرطبة².

وبخلع أهل قرطبة لآخر خليفة أموي "انقطعت الدولة الأموية من الأرض، وانتشر سلك الخلافة بالمغرب، وبانقراض الخلائف قام الطوائف من أمراء ورؤساء البربر والعرب والموالي يقتسمون خطط البلاد"³، وبهذا يبدأ عصر جديد في بلاد الأندلس وهو عصر ملوك الطوائف.

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 293.

² سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 27.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 92.

3 - ملوك الطوائف.

بسقوط الدولة الأموية إنهار ذلك الصرح الشامخ الذي شيّده بالأندلس أمراء البيت الأموي وخلفاؤه، ونشأ عن ذلك التفكك استقلال المدن الكبرى بأعمالها وقيام النظام المسمى بنظام ملوك الطوائف¹.

ولعل من أهم نتائج هذا الصراع الذي كان له **أثر كبير** في تراجع عظمة الدولة الأموية، " أن أغرى الطامعين فيها وجرأهم عليها، ومن ثم أخذ يغتتم هذه الفرصة المتاحة كلُّ من يأنس في نفسه القدرة من رؤساء الطوائف، من الغرب والموالي، فيستقل بإمارته ويسميها دولة، وينصب نفسه ملكا عليها، ويتخذ من أهم مدينة فيها عاصمة له"².

فأصبحت الأندلس بعد أن كانت دولة واحدة، أشلاء ممزقة ورقاع متناثرة، وولايات ومدن متباعدة متخاصمة، يحكمها ملوك عرفوا عبر التاريخ بملوك الطوائف³، **وهذا المصطلح يوضح لنا** " حال الأندلس الذي توزعته عدة ممالك، وإن تفاوتت قوتها وأهميتها ومساحتها ودورها في أحداث الأندلس، كان يترصد ليجوز ما بيد غيره من الأمراء، مثلما كانت سلطات إسبانيا النصرانية تترصد بهم جميعاً"⁴، وسنحاول فيما يلي الوقوف بإيجاز عند أهم هذه الدول التي كان لها أثرا كبيرا في تغيير تاريخ **هذه البلاد**.

¹ شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص35.

² عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 93.

³ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 322.

⁴ عبد الرحمان علي حجي: التاريخ الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة، ص326.

3- 1. دولة بني هود

من بين ملوك الطوائف في الأندلس بنو هود ، ملوك سرقسطة وما إليها ومن أشهر ملوكها المقتدر بالله وابنه يوسف المؤتمن¹ ، وقد دام حكمها من سنة (400هـ - 1009م) إلى سنة (536هـ - 1141م) وهي دولة عربية² ، " ثار بها منذر بن يحيى التجيبي ممدوح ابن دراج ، وتوفي سنة 414هـ ، فخلفه عليها ابنه المظفر يحيى وبعده ابنه منذر ، وكان له ابن عم متهور كثير الحسد له ، فدخل عليه قصره وقتله ، فانتهاز الفرصة واليه على لاردة - وقيل على تطيلة - سليمان بن أحمد بن هود وانقض على سرقسطة سنة 431هـ ووليها بعده ابنه المقتدر أحمد وهو عميد بني هود ، وكان فارسا مغوارا ، وله غزوات مشهورة للمسيحيين في الشمال ، وكان شاعرا وممدحا للشعراء..."³ ، وأما ابنه المؤتمن فقد كان "شغوفا بالعلوم الرياضية ، وله فيها تأليف كثيرة"⁴ ، وولي بعده الحكم ابنه المستعين أحمد ، والذي عندما استولى يوسف بن تاشفين على دول الطوائف - فيما بعد - جعله حاجزا بينه وبين المسيحيين في الشمال ، ولقد توفي شهيدا في حروبه معهم سنة 503هـ⁵ ، فخلفه ابنه عبد الملك الملقب بعماد الدولة ، وبايعه أهل سرقسطة شريطة ألا يتحالف أو يستعين بالنصارى ، ولكن الأمور سارت على عكس ما أراده شعبه ، إذ تحالف عبد الملك مع النصارى ، فغضب الناس وتحركت الحمية في قلوبهم ، وبعثوا إلى المرابطين الذين استجابوا

¹ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص441.

² عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 94.

³ شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص37.

⁴ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص441.

⁵ شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص37.

لندائهم، بعد أن أفتى الفقهاء بذلك¹، فدخلها المرابطون وحكموها حتى سنة (512هـ)، إلى أن استولى عليها النصارى وأخذوا في السيطرة على بلاد الثغر الشمالي الأعلى إلى أن ملكوها جميعاً².

3-2. دولة بني حمود

استقلت في عهد المستعين الأموي سنة (407هـ -1016م)، وهي دولة شيعية من المغرب³، تنتسب إلى علي بن حمود الحسني من عقب إدريس ملك فاس وبانيها، ولقد عبر علي بن حمود مع البربر من المغرب إلى الأندلس بقصد بناء دولة علوية فيها، وهناك دعا لنفسه بالخلافة، واستطاع أن يستولي على قرطبة، وأن يقتل خليفة الأمويين سليمان المستعين⁴، وتعاقب على حكمها أحد عشر ملكاً، تنقل حكمهم بين قرطبة ومالقة والجزيرة الخضراء⁵، ثم ثم انقرضت بمقتل آخر ملوكها القاسم الوثاق سنة (450هـ -1058م) من بعد أن كانوا يدعون الخلافة، وصارت الجزيرة الخضراء من بعدهم للمعتضد بن عبّاد⁶.

3-3. دولة بني عامر

يعتبر الموالي العامريون من أعظم ملوك الطوائف، ولقد كانت حاضرتهم بلنسية⁷، فهم الموالي الصقالبة الذين خدموا الحاجب المنصور

¹ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 394.

² شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص 37.

³ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 27.

⁴ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 94.

⁵ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 27.

⁶ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 95.

⁷ نفسه، ص 96.

العامري وأبناؤه في الأندلس، وانتهزوا فرصة ضعف الدولة العامرية للاستقلال في حكم مدن شرق الأندلس ومنها مرسية ودانية والمرية وغيرها¹، ومن حكامها زهير العامري الذي أخرج المؤيد هشام بن الحكم من (المرية) عندما ظهر بعد اختفائه وانقطاع أخباره لسنوات عديدة²، وقد دام حكمها من سنة (412 هـ / 1021م) إلى سنة (478 هـ / 1085م)³.

3-4. دولة بني عبّاد.

كثيرا ما اعتبر المؤرخون بنو عبّاد ملوك إشبيلية وغرب الأندلس من أشهر دول الطوائف وأعظمهم ملكا، فقد ذاع صيتهم بالمغرب والمشرق⁴، إذ حكموا من سنة (414 هـ / 1023م) إلى سنة (484 هـ / 1091م)⁵، ويرجع نسبهم إلى أصول عربية من لحم وجدهم عطاف وهو الداخل مع بلج بن بشر القشري إلى بلاد الأندلس، وكان مؤسس إمارتهم وزعيم أسرتهم، أبو الوليد اسماعيل بن محمد ويكنى بذي الوزارتين، تكريما للمناصب التي شغلها في القضاء والسياسة في إشبيلية⁶.

¹ محمد بشير حسن راضي العامري: تاريخ بلد الأندلس في العصر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص178.

² سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص27.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص96.

⁴ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص438.

⁵ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص97.

⁶ ابن بسام الشنتريبي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط1، 1978، ج3، ص14.

وكانت لأسرة بني عباد مكانة وحظوة لدى خلفاء وأمرء بني أمية؛ خاصة الحكم المستنصر، وابنه هشام المؤيد، وحاجبه المنصور محمد بن أبي عامر، إذ عرفوا بالإمامة والخطابة والقضاء¹.

ولطالما اعتبرت دولة بني عباد صفحة مشرقة في تاريخ الأندلس، ومرآة عاكسة لأخلاق حكامها، فهي من أبهج الدول كرما وفضلا وأدبا، ومن أشهر حكامها المعتضد بالله ابن عباد الملقب أولا بفخر الدولة، ثم بالمعتضد بالله، والذي عرف بذكائه السياسي وتفوقه العسكري، إذ سار في حكمه لإشبيلية على سنن أبيه القاضي أبي القاسم في إثارة الإصلاح وحسن التدبير وبسط العدل، وظل على ذلك مدة يسيرة ثم بدا له أن يستبد بالأمر وحده، ففرض على وزراء أبيه، ثم انتقل إلى السيطرة على إمارات غربي الأندلس الصغيرة، واستطاع بقوته وتفوقه العسكري أن يسيطر عليها ويضمها إلى أملاكه².

وبعد وفاة المعتضد انتقل حكم إشبيلية إلى ابنه أبي القاسم محمد بن عباد، الملقب بالظافر بحول الله والمؤيد بالله والمعتمد على الله³، وكان أشهر ملوك الطوائف وأكثرهم بلادا، وكان يشبه هارون الرشيد بالذكاء وغزارة الأدب، واجتمع له من الشعراء وأهل الأدب ما لم يجتمع لملك قبله، وكان مجلسه ملتقى للرجال، وموسم الشعراء وأفاضل الأدباء⁴، ولقد عرف المعتمد بأنه "من الملوك الفضلاء، والشجعان العقلاء، والأجواد

¹ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 342.

² نفسه، ص 347-349.

³ نفسه، ص 352.

⁴ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 97.

الأسخياء المأمونين، عفيف السيف والذيل، مخالفا لأبيه في القهر والسفك والأخذ بأدنى سعاية..."¹.

أما من الناحية السياسية فقد سار على سياسة أبيه في التوسع فاستولى على مرسية واقترب من حدود مملكة غرناطة، وتفاوض مع ألفونسو ليحتلها معا، "ويقضي هذا الحلف بأن يتعاون المعتمد وألفونسو على افتتاح غرناطة، وأن تكون المدينة ذاتها للمعتمد، وأن تكون ذخائر القلعة الحمراء لألفونسو، وظهر أثر هذه المعاهدة على الفور إذ عمد النصارى إلى تخريب بسائط غرناطة، ولا سيما أراضي مرجها الشهير"².

وعن طريق سياسه التوسع هذه استطاع ابن عباد أن يؤسس "أعظم مملكة للطوائف، تمتد في قلب النصف الجنوبي من شبه الجزيرة، من غرب ولاية تدمير شرقا حتى المحيط الأطلنطي، ومن ضفاف وادي يانة جنوبا حتى أرض الفرنتيرة"³، ولكن ألفونسو شكل خطرا كبيرا فيما بعد، فلقد كان المعتمد بن عباد مرغما على دفع الجزية لألفونسو حتى اضطر إلى الاستعانة بالمرابطين بعد سقوط طليطلة⁴، والذي "كانت نهايته على يد الأمير يوسف بن تاشفين من أفجع النهايات، وشعره الذي يصور فيه نكبته من أفجع الشعر حقا"⁵.

¹ ابن الأبار: الحلة السيرة، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985، ج2، ص54.

² محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص63.

³ نفسه، ص71.

⁴ إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، ص13.

⁵ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص97.

3-5. دولة بني جهور.

قامت دولتهم في قرطبة بعد سقوط الخلافة الأموية، وحكموا من سنة (422هـ/1031م) إلى سنة (463هـ/1070م)¹، فبعد أن خلع أهل قرطبة الخليفة هشام الثالث الملقب بالمعتد بالله سنة 422هـ، ألغو الخلافة الأموية² واجتمعوا "على تفويض أمرهم لأبي حزم جهور، وعددوا من خصاله ما لم يختلفوا فيه فأعطوا منه قوس السياسة باريها"³.

وينتمي ابن جهور إلى بيت من أعرق بيوتات الموالي الأندلسية، وهو أبو الحزم جهور بن محمد بن جهور بن عبيد الله بن أحمد بن محمد، وكان جدهم الداخل إلى الأندلس يوسف بن بخت بن أبي عبده الفارسي، مولى عبد الملك بن مروان، وما ميز ابن جهور في حكمه أنه لم ينفرد بالرياسة ولم يستأثر بتدبير الأمور والبت فيها، ولكنه جمع حوله صفوة الزعماء والقادة يتحدث باسمهم، وسماهم (الجماعة)، وكان يرجع إليهم في تصريف الأمور، ويصدر القرارات باسمهم، ولم يتخذ أي قرار أو إجراء يبرز رياسته، ولم يحيط نفسه بأي مظهر من مظاهر الأبهة والفخامة، بل بقي على سابق عهده من التواضع والقناعة وخفض الجناح، ومعاملة الجميع بالرفق والحسنى⁴.

وقد عرفت هذه الحكومة في كتب التاريخ الإسلامي بـ«حكومة الجماعة»، وسواء "أكان الباعث لدى الوزير جهور في إقامتها على هذا النحو، يرجع إلى ضرب من بعد النظر والدهاء البارع، يحاول به جمع

¹ السابق، ص 97، 98.

² خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص225.

³ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 432.

⁴ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 21-22.

الكلمة، وافتقاء منافسة الزعماء الأقوياء، أم كان راجعا إلى محبته للشورى والتضامن، فإنها كانت بلا شك نموذجا بديعا من حكم الشورى أو حكم الأقلية الأرستقراطية، في عصر سادت فيه نزعة الحكم الفردي المطلق، وكان من أبرز مزايا هذا النوع من الرياسة أن الرئيس يستطيع التوصل من المسؤولية، وأن يستظل بلواء الجماعة، إذا ما ساءت الأمور، وأن يحرز الثناء وجميل الذكر، إذا حسنت العواقب"¹، ونتيجة لهذا الدهاء الذي عرف به فلقد "استمر في تدييره بقرطبة فأنجح سعيه بصلاحها ولم شعثها في المدة القريبة، وأثمر الثمرة الزكية، ودب دبيب الشفاء في السقام، فنعش منها الرفات وألحفها رداء الأمن ومانع عنها من كان يطلبها من البرابرة المتوزعين أسلابها بخفض الجناح والرفق في المسائل، حتى حصل على سلمهم واستدرار مرافق بلادهم ودرأ القاسطين من ملوك الفتنة حتى حفظوا حضرته"²، ولكن إضافة إلى هذا الدهاء السياسي الذي عرف به أبو الحزم بن جهور، إلا أنه كان "من أشد الناس تواضعا وعفة، وأشبههم ظاهرا بباطن، وأولاً بآخر لم تختلف به حال، من الفتاء إلى الكهولة"³.

إذن، فلقد سلك ابن جهور مسلك الحاكم المصلح، من خلال اتخاذ إجراءات إصلاحية في البلاد، لعل أولها القضاء على الانفلات الأمني وأحداث الشغب التي كثيرا ما كانت تعصف بالبلاد، وثانيها توطيد دعائم الأمن والسلم والنظام في دولته، فعامل البربر الثائرين عليه بالرفق والعدل، و فرّق السلاح على البيوت والمحلات لضمان حمايتهم من أي خطب أو خطر، كما جعل أهل الأسواق جندا وحرسا، وهذه السياسة جعلت

¹ السابق، ص 22.

² ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 433.

³ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج2، ص31.

قرطبة بلد أمن وسلام، إلى جانب هذا نجده قد قضى على كل مظاهر البذخ والترف، وعمل على حفظ الأموال العامة، وخفض الضرائب وتشجيع المعاملات التجارية، فكانت النتيجة أن عمّ الرخاء بقرطبة، وازدهرت الأسواق، وتحسنت الأسعار، وغلت الدور، وعاد النماء بعد الكساد¹.

واستمر حكم ابن جهور لمدينة قرطبة حتى وفاته سنة (435هـ)، فصار الأمر إلى ابنه أبي الوليد محمد بن جهور الذي اعتمد سياسة أبيه في تدبير شؤون الحكم، ولكن أبا الوليد اضطر نتيجة ظروف عديدة إلى الابتعاد عن ممارسة السلطات وقدم ولده عبد الملك، ولكن هذا الأخير لم تكن لديه القدرة الكافية في إدارة حكومة قرطبة بالشكل المطلوب، فأهمل شؤون الدولة وسعى إلى الألقاب السلطانية وفوض إدارة شؤون البلاد إلى وزير أبيه إبراهيم بن يحيى بن السقاء إلا أن هذا الأخير أعدم سنة (455هـ)، وعاد الاضطراب من جديد وزادها سوءا منافسة عبد الرحمن لأخيه عبد الملك في السلطة ومحاولته السيطرة على زمام الأمور، مما اضطر أبا الوليد إلى التدخل وتقسيم السلطات بين ولديه، ولكن الأوضاع ازدادت سوءا مما اضطر عبد الملك إلى الاستعانة ببني عباد الذين استطاعوا تخليص قرطبة من حكام طليطلة، واستولوا عليها سنة (462هـ)، وقاموا بنفي بني جهور إلى جزيرة شلطي².

وهكذا انتهت دولة بني جهور بقرطبة، والتي دام حكمها حوالي أربعين عاما، فكانت أول دولة تسقط من بين دول الطوائف الرئيسية³.

¹ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 331-332.

² خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 226-227.

³ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 29.

3-6. دولة بني الأفطس.

من أشهر ملوك الطوائف بنو الأفطس، أصحاب بطليوس وما إليها، وكان جدهم أبو محمد عبد بن محمد بن مسلمة المعروف بابن الأفطس¹، وهم "قوم لا يدعون نباهة غير أن هذا الرجل عبد الله كان من أهل المعرفة التامة والدهاء والسياسة"²، إذ أن استيلاءه على الحكم كان بمحض الصدفة، ذلك أن منطقة بطليوس كان يحكمها عند اضطرام الفتنة سابور الفارسي، أحد صبيان فائق الخادم مولى الحكم المستنصر، ولقد استبد بحكمها منذ انهيار الخلافة وظل قائماً بأمرها مدة ثلاث عشرة عاماً، وكان فارساً شجاعاً، ولكن لم يكن ذا علم وخبرة بشؤون الحكم³، فكان عبد الله بن محمد بن مسلمة "يدير له أمره ويخدم دولته خدمة سياسية إلى أن هلك سابور وترك ولدين لم يبلغا الحلم، فاشتمل هذا الوزير ابن مسلمة على أمر سابور كله، واستأثر به على ولديه، وحصل على ملك بلاد غرب الأندلس، واستقام له أمره بعد اعتساف"⁴، وتلقب بالمنصور وصارت المملكة له ولأبنائه من بعده⁵.

وعمل عبد الله بن الأفطس المنصور طيلة فترة حكمه على تنظيم مملكته الشاسعة وتحسينها، وتقوية جيوشه، وذلك كله توقعاً لعدوان بني عبّاد ولاسيما بعد أن خلف المعتضد بن عبّاد أباه في الحكم، ولكن المنصور توفى سنة (437هـ/1045م)⁶، فخلفه ابنه المظفر سيف الدولة أبو بكر

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 467.

² نفسه، ج2، ص 467.

³ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 81-82.

⁴ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 467.

⁵ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 358.

⁶ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 83-84.

محمد بن عبد الله بن مسلمة المعروف بابن الأفتس، والذي سار على خطى أبيه إذ عمل على توطيد ملكه في بطليوس وما حولها، ليتسنى له مراقبة الأحداث الخارجية واستطاع بحنكته وشجاعته أن يقيم ملكا ضاهى فيه ملك بني عبّاد في إشبيلية، وملك بني ذي النون بطليطلة¹، فكثيرا ما كانت بينهم حروب وغارات ومهادنات².

إلى جانب هذه النزاعات بين دول الطوائف، كان أكبر خطر يترصد دولة بني الأفتس في عهد المظفر هو خطر النصارى، **فكثيرا ما دارت بينهم حروب ومعارك ضارية**، انتهت بالمفاوضات بينهما على عقد الهدنة، وعلى أن يدفع ابن الأفتس لملك قشتالة جزية سنوية³.

وإلى جانب ما كان يتمتع به المظفر ابن الأفتس من حنكة وذكاء سياسي، فلقد " كان أعلم أهل عصره، وكان شغوفا بالشعر والأدب، وله التأليف الأكبر المسمى بالمظفري، ألفه بخاصة نفسه ولم يستعن بأحد من العلماء، إلاّ كاتبه أبي عثمان سعيد بن خيرة، واحتوى هذا الكتاب على الأخبار والسير والآداب المتخيرة والطرف المستملحة والنكت البديعة والغرائب الملوكية واللغات الغربية"⁴، وتوفي المظفر سنة (461هـ/1068م) وخلفه ولده يحيى الملقب بالمنصور⁵.

ومن أشهر حكام هذه الدولة عمر بن محمد الملقب بالمتوكل على الله والذي عرف بسياسته الحكيمة وتشجيعه للحركة العلمية وتقريبه للعلماء،

¹ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 359-360.

² ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 468.

³ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 86.

⁴ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 468.

⁵ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 87.

إذ تمتعت بطليوس في عهده بالأمن والرخاء، وكان للمتوكل دور في الدعوة إلى توحيد الأندلس ودعوة حكامها إلى نبذ الخلاف والفرقة، وتوحيد الجهود ضد أخطار ومطامع الممالك الإسبانية الشمالية¹، إذ يقول صاحب الحلة السيرة "ولمّا عظم عيث الطاغية أذفونش بن فرذلند، وتناول إلى الثغور، ولم يقنع بضرائب المال، انتدب (المتوكل) للتطوّاف على أولئك الرؤساء القاضي أبو الوليد الباجي، يناديهم إلى لمّ الشعث ومدافعة العدو، ويطوف عليهم واحدا واحدا، وكلهم يصغي إلى وعظه"²، وعندما لم ينصره أحد من دول الطوائف لجأ إلى استدعاء المرابطين الذين قاموا بقتله³، وبهذا انتهت دولة بني الأفطس التي كان لها دور كبير في التأريخ لدول الطوائف في الأندلس.

3-7. دولة بنو ذي النون.

وهي من أعظم دول الطوائف البربرية، ومؤسسوها كانوا يخدمون الدولة العامرية، وتربعت هذه المملكة على "رقعة كبيرة في قلب الأندلس تمتد شرقي مملكة بطليوس من قورية وترجالة نحو الشمال الشرقي، حتى قلعة أيوب وشنتمرية الشرق، جنوب غربي مملكة بني هود في الثغر الأعلى، وتمتد شمالا بشرق فيما وراء نهر التاجه متاخمة لقشتالة القديمة، وجنوبا بغرب حتى حدود مملكة قرطبة، وتتوسطها عاصمتها طليطلة، ومن أعمالها مدينة سالم ووادي الحجارة وقونقة ووبذة وإقليش ومورة وطلبيرة وترجالة وغيرها"⁴.

¹ خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 232.

² ابن الأبار: الحلة السيرة، ج 2، ص 98.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 96.

⁴ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 95.

ومن المعروف أن قوم بني ذي النون لم تكن لهم "نباهة قديما ولا ذكر إلا في دولة ابن أبي عامر، فإنهم تقدموا في دولته واشتهروا، فكان منهم من يقود الجيوش ويولي الأعمال والبلاد"¹.

ولقد تولى إسماعيل بن ذي النون حكم مدينة طليطلة لأول مرة سنة (427هـ)²، فحينما وقعت الفتنة وانهارت السلطة المركزية أضحت طليطلة بلا حاكم أو وال يتولى أمورها، ويضبط أمنها، فانقلت إدارة البلاد إلى قاضيها أبي بكر يعيش بن محمد بن يعيش الأسدي، وبقي في حكم طليطلة إلى أن عزل ونفي إلى قلعة أيوب، وظل بها إلى أن توفي سنة (418هـ)، ثم تولى من بعده الحكم عبد الرحمن بن متيوه، فضبط أمور البلاد إلى أن وافته المنية، فحكمها من بعده ابنه عبد الملك بن عبد الرحمن بن متيوه، فأساء معاملة أهلها، فاضطربت الأمور وعمت الفوضى، واجتمع زعماء طليطلة على أن يرسلوا إلى حاكم شنتمرية عبد الرحمن بن ذي النون³، " فأرسل إليهم ابنه إسماعيل بن عبد الرحمن بن ذي النون، فاستولى هذا الفتى على ملك طليطلة وبلادها، فساس أهل مملكته السياسة الحسنة ورضوا عليها"⁴، و اعتمد في تدبير أمور مملكته بكبير الجماعة بطليطلة أبي بكر بن الحديدي وكان عالما معروفا بذكائه وحسن تدبيره، يحظى بتأييد أغلبية سكان المدينة، فكان إسماعيل يستشيره في أمور الحكم والإدارة، ولكن حكم إسماعيل لم يدم طويلا، إذ توفي سنة (435هـ)⁵، فانقل الحكم من

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 496.

² محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس دولة الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 27.

³ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 371.

⁴ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 497.

⁵ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 97.

بعده إلى ولده يحيى بن اسماعيل الذي " جرى على سيرة أبيه في استعمال قانون العدل، وجرى مع ابن الحديدي على سنن أبيه، فاستقامت طاعته، وضخم ملكه"¹، إلا أن عهده تميز بكثرة الحروب والمنازعات بينه وبين حكام دويلات الطوائف كبني عباد وبني هود،² وكذلك الطاغية ابن أذفونش حاكم النصارى، إذ يؤكد المقرئ في نفع الطيب هذا بقوله " وكان بينه وبين الطاغية مواقف مشهورة، وغلب على قرطبة، وملكها من يد ابن عباد المعتمد، وقتل ابنه أبا عمرو، وغلب أيضا على بلنسية وأخذها من يد بني ابن أبي عامر"³.

ولقد اعتبر المأمون بن ذي النون من أعظم ملوك الطوائف، وأطولهم عهدا، إذ حكم ثلاثة وثلاثين عاما، وامتدت رقعة مملكته حتى وصلت شرقا إلى بلنسية وازدهرت وعمها الرخاء، وجمع المأمون ثروات طائلة وابتنى بعاصمته قصور باذخة اشتهرت في ذلك العصر بجمالها وفخامتها، وكان من بينها مجلسه الشهير المسمى (المكرم) فهو آية في الروعة والبهاء.⁴

أما إذا ما تحدثنا عن الشعر والأدب في بلاد المأمون، فإننا نرى أنه لم يهتم بالأدباء والشعراء بشكل كبير، " فالواقع أنه لم يكن في بلاط بني ذي النون للشعر والأدب دولة زاهرة، كما كان الشأن في إشبيلية والمرية وبطليوس، بيد أننا نجد مع ذلك أكابر شعراء العصر وعلمائه يعيشون في ظل المأمون، وكان من هؤلاء شاعره ابن نافع رأس، صاحب الموشحات المشهورة، والعلامة الرياضي ابن سعيد مؤلف تاريخ العلوم المسمى (طبقات

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 497.

² خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 232.

³ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 440.

⁴ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 104.

الأمم) وكان يلقي دروسه في المسجد الجامع، والعلامة النيباني ابن بصال الطليطلي¹.

توفي المأمون سنة (467 هـ) وتولى الأمر من بعده حفيده يحيى بن ذي النون الملقب بالقادر بالله، الذي حاول التفرد بالحكم والرأي وأبعد عنه كل شخصية عرفت بسداد الرأي وصدق المشورة، مثل الوزير ابن الحديدي الذي أبعدته عن الوزارة ثم قتله سنة (468 هـ) **ب**.

ومنذ أن قتل القادر بالله ابن الحديدي لم ينعم بالأمن والأمان، إذ كثرت الفتن من حوله، حيث اضطر إلى مغادرة طليطلة والالتجاء إلى حصن وبذة سنة (472 هـ)، فاستدعى أهلها المتوكل ابن الأفطس حاكم بطليوس ليتولى إدارة المدينة فقدمها مكرها، في الوقت الذي استتجد فيه القادر بالله بحليفه ألفونسو السادس فأمدته بقوات استطاع من خلالها استعادة طليطلة سنة 474 هـ، بعد أن غادرها ابن الأفطس آخذا معه ما استطاع من أموال القادر بالله وخزائنه³.

ودخل القادر بالله طليطلة في حمى النصراري وجنودهم، وكانت هذه العلاقة سببا في سقوط طليطلة⁴، فيصف لنا ابن ذي النون من طليطلة قائلا: " وخرج منها ابن ذي النون خائبا مما تمناه، شرقا بعقبى ما جناه، والأرض تضج من مقامه، وتستأذن انتقامه، والسماء تود لو لم تطلع نجما إلا كدرته عليه حتفا مبينا، ولم تنشئ عارضا إلا مطرته عذابا شديدا"⁵.

¹ السابق، ص 106.

² خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 233.

³ السابق، ص 233-234.

⁴ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 379.

⁵ ابن بسام الششتري، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج 7، ص 167.

عاشت هذه الدويلات واستمر حكمها نحو مائة عام، إلى أن طلبت إشبيلية النجدة من يوسف بن تاشفين أمير المرابطين، الذي جاء من بلاد المغرب إلى الأندلس وقضى على هذه الدويلات إلا دولة سرقسطة التي احتمت بالفرنجة حينها، والتي أصبحت في عهدة المرابطين فيما بعد وذلك سنة (503هـ/1109م)¹.

ثانيا: الواقع الاجتماعي لبلاد الأندلس.

1. تنوع سكان بلاد الأندلس.

استطاع العرب خلال ثمانية قرون التي عاشوها في بلاد الأندلس، أن ينشروا الدين الإسلامي واللغة العربية، وأن يبنوا فيها مجتمعا إسلاميا جديدا له سماته الخاصة وطابعه المميز².

ومن المتعارف عليه أن الحياة الفكرية والثقافية لأي أمة " هي وليدة مجتمعا بكل ما يمثله من بيئة طبيعية وشعب ونظم تحكم حياته وسلوكه وضروب النشاط الإنساني التي يضطلع بها"³، ولذلك سنحاول التعرف على الحالة الاجتماعية في الأندلس من خلال دراسة عناصر الشعب الأندلسي وصفات أهله التي تتجلى من خلالها أخلاقه وعاداته التي هي هدفنا الأساسي من وراء هذا البحث.

¹ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 28.

² عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 133.

³ نفسه، ص 133.

يعتبر المجتمع الأندلسي من أكثر المجتمعات المعروفة بامتزاج أصولها البشرية وعقائدها وثقافتها، فنجد الوافدين من عرب وبربر وموال ومماليك، وأهل البلاد الأصليين¹.

أ -العرب: وهم الذين فتحوا بلاد الأندلس، وقد كانوا قلة بالقياس إلى البربر الذين شكلوا الأكثرية المسلمة في الأندلس، ثم أخذت أعدادهم تتزايد بقدم موسى بن نصير أولاً ثم بدخول بلج بن بشر بن عياض القشيري، وفي صحبته عشرة آلاف من الجنود، ألفان من الموالي والباقي من العرب، كما شهد قدوم عبد الرحمن بن معاوية الملقب بالداخل إلى الأندلس تدفقاً جديداً للعرب²، الذين كانوا يشعرون بأنهم يشكلون الطبقة الأرستقراطية في المجتمع الأندلسي، وهذا الإحساس نابع من غلبتهم للإسبان و البربر و إدخالهم في الإسلام، وكذلك غلبة لغتهم التي فاقت بقية اللغات³، وشعور التعالي والتفوق هذا كثيراً ما ولد احتكاكاً بالبربر الذين كان يثورون عليهم من حين لآخر⁴، واستوطن العرب في الأراضي الخصبة وسموا بالبلديين، وجاء بعدهم الشاميون الذين عملوا على منافسة البلديين، فشب النزاع بين القيسية واليمينية⁵، أما من الناحية الاجتماعية فقد ارتبط العرب بجيرانهم من أهل البلاد بالمصاهرة لأن معظم الفاتحين لبلاد الأندلس كانوا جنوداً، فتولد من خلال هذا التزاوج جيلاً جديداً عرف بالمولديين⁶.

¹ حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، (د ط)، 1994، ص 05.

² سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 22.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 133.

⁴ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 34.

⁵ عمر إبراهيم توفيق: الوافي في تاريخ الأدب العربي في الأندلس، دار غيداء، عمان، ط1، 2012، ص 11.

⁶ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 34.

وقد كان العرب كثيري الإنجاب، فازداد عددهم بمرور الوقت، فنذكر على سبيل المثال عبد الرحمن بن الحكم الذي ترك سبعة وثمانين من الأبناء، خمسة وأربعون ذكورا واثنتان وأربعون إناثا¹، أما ابنه محمد بن عبد الرحمن فقد ترك أربعاً وستين من الأولاد، ثلاثة وثلاثين ذكورا، وإحدى وعشرين إناثا².

ب: البربر: من المعروف أن جيش طارق بن زياد الذي بدأ عملية الفتح الإسلامي تشكل من كلا العنصرين: العربي والبربري³، وكثر البربر في جيش طارق إذ كان عدد جنوده سبعة آلاف رجل من البربر ماعدا ثلاثمائة من العرب⁴.

هذا، وقد اندمج البربر وتأثروا بالبيئة الجديدة تأثرا عظيما، و" لم يفتأ الجيل الأول منهم أن ينقضي حتى تشكل الجيل الثاني أندلسيا، ومن الناحية العقلية كانوا يجتهدون التعرب من خلال تعلم اللغة العربية ومن الناحية المعيشية ارتبطوا بجيرانهم من أهل البلاد عن طريق المصاهرة"⁵، فكانوا أسرع اندماجا من العرب في البيئة الأندلسية الجديدة، ومع مرور الزمن أصبح غالبيتهم في جملة العرب الأندلسيين، وكان لهم أعظم الأثر في بناء الأندلس الإسلامي⁶.

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 95.

² نفسه، ج2، ص 109.

³ محمد رضوان الداية: في الأدب الأندلسي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص21.

⁴ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 35.

⁵ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 134.

⁶ نفسه، ص 134.

وذكر ابن عذارى عن صفات البربر أن سليمان بن عبد الملك قال لموسى بن نصير: " فأخبرني عن البربر، قال: هم أشبه العجم بالعرب لقاءً ونجدةً وصبراً وفروسيةً"¹، ومن المعروف أن البربر توافدوا على الأندلس طوال العصور الإسلامية².

ج. الموالي: وهم موالي بني أمية، سواء من دخلوا إبان الفتح أو بعده، وكانت صلتهم قوية بأمراء بني أمية إذ نالوا مركزا اجتماعيا راقيا³، " وقد جاء عدد كبير من الموالي إلى الأندلس مع جيش موسى بن نصير سنة 97هـ، وفي طالعة بلج بن بشر القشيري سنة 124هـ، (...) وأغلب هؤلاء الموالي من أهل المغرب من البربر الذين دخلوا في طاعة بني أمية ومنهم بنو الخليع وبنو وانسوس، أما الباقيون فكانوا من أهل الشام والعراق وبلاد الفرس"⁴.

وقد استطاع عبد الرحمن الداخل بفضل مناصرة الموالي له تأسيس دولة بني أمية بعد أن سقطت في المشرق على يد العباسيين وأنصارهم⁵، حيث اعتمد عليهم بنو أمية كثيرا وقلدوهم أهم المناصب في دولتهم لتفانيهم وإخلاصهم لها، فكان منهم الوزراء والكتاب والقادة والقضاة، وقد نجح الموالي في منطقة البيرة من تأسيس دويلة لهم بزعامة عبد الوهاب بن جريج زمن دويلات الطوائف التي تمزقت فيها وحدة الأندلس⁶.

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 28.

² محمد رضوان الداية: في الأدب الأندلسي، ص 22.

³ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 57.

⁴ حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص 30.

⁵ نفسه، ص 30.

⁶ نفسه، ص 32.

د. المولدون: وهو الجيل الذي نشأ من المصاهرة بين العرب والبربر من جهة وبين العرب والإسبانيات والصقلييات من جهة أخرى¹، وشكل المولدون القسم الهام والأكبر من سكان البلاد في الأندلس عهد الدولة الأموية²، وظل هذا الاسم (المولدون) يطلق على هذه الفئة من المجتمع الأندلسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، أين تلاشت هذه التسمية فيما بعد بسبب الاختلاط بين مختلف عناصر المجتمع، وتحول أهل الدولة الإسلامية في الأندلس إلى شعب أندلسي دون تمييز بين عنصر وآخر³، وكان العرب يقبلون على الزواج بالأجنبيات لما عرف عنهن من جمال وبياض بشرة وزرقة عيون، وهي صفات أحبها العربي لأنها جديدة عليه⁴.

هـ. أهل الذمة: وهم الإسبان من المسيحيين واليهود الذين ظلوا على ديانتهم ولم يعتنقوا الإسلام، لكنهم أذعنوا لحكم الإسلام لقاء جزية يدفعونها بمقتضى الشريعة الإسلامية⁵.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن اليهود استقبلوا الفاتحين العرب بوصفهم محررين، وذلك لأن القوط كانوا يعذبونهم أشد العذاب، فعملوا على مساعدة العرب لدخول الأندلس، وفي القرن العاشر الميلادي ضمت قرطبة وغرناطة أعدادا كبيرة من اليهود، الذين امتهنوا تجارة العبيد وبيع أدوات الزينة فضلا عن أن بعضهم تقلد مناصب كبيرة في الدولة ولاسيما في عهد الخليفة الناصر⁶.

¹ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 35.

² فاطمة عمراي: المدائح النبوية في الشعر الأندلسي، ص 57.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 135.

⁴ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 35.

⁵ فاطمة عمراي: المدائح النبوية في الشعر الأندلسي، ص 57.

⁶ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 36.

دون أن ننسى عنصر الصقالبة الذين لعبوا دورا كبيرا في تاريخ الأندلس، وهم " الرقيق الأبيض المجلوب من أية أمة مسيحية، وكان أغلبهم يؤتى بهم أطفالا من حوض نهر الدانوب وبلاد الفرنجة، ويربون تربية عسكرية، ويدربون على الخدمة في القصور، والانخراط في سلك الجندية ليكونوا جنودا في الحرس أو الجيش"¹، ففي مستهل القرن الرابع الهجري أنشأ الخليفة عبد الرحمن الناصر جيشا من المماليك لمساعدته على استمرار حكمه وتثبيت سلطته، وكانوا من الصقالبة، وبهذا أدخل الناصر عنصرا جديدا مقلدا في ذلك الخليفة المعتصم العباسي الذي أنشأ جيشا من الأتراك يعتمد عليه، لما ملّ من صراعات العرب والفرس.²

إنّ هذه التركيبة السكانية المنفردة وهذا الامتزاج الغريب في بلاد الأندلس كون مجتمعا أندلسيا متميزا بهويته الفكرية والثقافية، وقد ساعد في تكوين هذا المجتمع أيضا " بيئة طبيعية غنية وخرابة، حافلة بشتى المناظر وصور الجمال، وكان من أثر ذلك كله أن أصبحت لهم مميزات عقلية خاصة، وصفات لم تكن لغيرهم من العرب الخالص"³.

2. طباع أهل الأندلس .

لقد عرف أهل الأندلس بصفات خاصة كشفت عن طباعهم وأخلاقهم وعاداتهم المألوفة، وذلك حسب ما ذكره المقري في كتابه نفع الطيب، فقد

¹ حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص 53.

² نفسه، ص 56.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 136.

امتدح ظرفهم وأدبهم، وتحدث عن صفاتهم المتأصلة المميزة لهم، والتي تناقلها أولادهم وعلمائهم¹، وفيما يلي سنحاول عرض أهم صفات الأندلسيين وعاداتهم:

أ - حرصهم على النظافة: ذكر صاحب نفح الطيب من محاسن أهل الأندلس وصفاتهم أنهم "أشد خلق الله اعتناءً بنظافة ما يلبسون وما يفرشون، وغير ذلك مما يتعلق بهم، وفيهم من لا يكون عنده إلا ما يقوت يومه، فيطويه صائماً ويبتاع صابوناً يغسل به ثيابه، ولا يظهر فيها ساعة على حالة تنبو العين عنها"².

ب - الاقتصاد في حياتهم: عرف أهل الأندلس بأنهم "أهل احتياط وتدبير في المعاش وحفظ لما في أيديهم خوف ذل السؤال، فلذلك قد ينسبون للبخل، ولهم مروءات على عادة بلادهم، لو فطن لها حاتم لفضل دقائقها على عظائمه"³، فعادة التسول مستقبحة ومكروهة عندهم، وإذا رأوا شخصاً صحيحاً قادراً على العمل يستجدي الناس في الطرقات والأسواق شتموه وأهانوه، عوض أن يتصدقوا عليه، ولهذا قلما تجد في الأندلس سائلاً إلا كان صاحب عذر⁴.

د - اهتمامهم بالغناء والموسيقى: لقد كان الأندلسي يحب اللهو والموسيقى والغناء والرقص، "حتى أنهم ليفضلون الضروري من العيش مع سماعهم على العيش المترف مع الحرمان من سماع الغناء"⁵.

¹ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 38.

² المقرئ التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 223.

³ نفسه، ص 223-224.

⁴ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 141.

⁵ حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص 292.

وكان الأمراء الأمويون شغوفين بالغناء، مما جعل الأندلسيين يتعلقون بمثل هذه الملاهي التي كانت فيما بعد من أهم أسباب تشتت وحدة الأندلس وسقوطها¹، وانتشار الغناء في عهدهم يدل على مدى ميلهم للغناء بالرغم من الصعوبات التي صادفتهم في سبيل تأسيس دولتهم، وتوطيد أركانها بين الأمم الأخرى².

ولقد ازدهر فن الغناء في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط، وذلك بوفود المغني (زرياب) عليه من المشرق وبالتحديد من العراق³، إذ أبهر " زرياب أهل الأندلس ببراعته في الغناء والموسيقى، وطار صيته في كل مكان، وأضحى قطب الفن الذي لا يجارى، وأخذ عنه أهل الأندلس فنونه وإبداعه، وتشبهوا به في مظاهرزيه وأناقته، وطرائق معيشتة"⁴، وهو الذي أسس مدرسة الغناء والموسيقى والرقص بقرطبة، ووضع أسسا قوية قامت عليها الموسيقى الأندلسية، وكان لزرياب تلاميذ ساروا على نهجه في الفن⁵.

إلى جانب قرطبة فقد اشتهرت إشبيلية باللهو والغناء أيضا خاصة في عصر ملوك الطوائف إذ وصفها المقرئ بأنها " قاعدة الأندلس وحاضرتها، ومدينة الأدب واللهو والطرب"⁶، فانتشرت مجالس الغناء واللهو بإشبيلية حتى حتى صح فيها قول ابن رشد "إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حملت

¹ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 145-146.

² حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص 269.

³ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 344.

⁴ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 281.

⁵ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 146.

⁶ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 208.

إلى قرطبة حتى تباع فيها ، وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيلية" ¹.

فشغف أهل الأندلس بالغناء إلى هذا الحدّ دليل على أهمّ صفة تميزوا وعرفوا بها وهي رقة عواطفهم ² وحبهم للحياة واللّهو ، فلقد كان للموسيقى والغناء تأثيراً كبيراً في بنية وتركيب المجتمع ، ورهافة الذوق العام ، ولا يخفى على الدارس الغايات الفكرية والثقافية الأخرى التي تشكل صدى لهذه الحياة.

3 - اهتمامهم بالعلم والعلماء:

عرف أهل الأندلس بحب العلم وتقدير العلماء ، إذ كانوا "أحرص الناس على التميز ، فالجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم يجهد أن يتميز بصنعة (...) والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة ، يشار إليه ويحال عليه ، وينبه قدره وذكره عند الناس ، ويكرم في جوار أو ابتياع الحاجة وما أشبه ذلك" ³.

ونتيجة لهذا الحرص على طلب العلم أنشأ الأندلسيون معاهد للعلم في قرطبة وإشبيلية وغرناطة وطليطلة ، إلى جانب المساجد التي كانت أول مركز لطلب العلم ، وقد راجت العلوم بمختلف أنواعها في بلاد الأندلس ، خاصة العلوم الدينية واللغوية التي أولوها عناية كبيرة واهتماماً خاصاً ، بخلاف الفلسفة والتنجيم اللذين لم ينالا اهتماماً كبيراً ⁴ ، إلا أن المقرئ يرى بأن " لها حظاً عظيماً عند خواصهم ، ولا يتظاهر بهما خوف العامة ، فإنه

¹ نفسه، ج1، ص155.

² عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس ، ص 147.

³ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 220.

⁴ سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، ص 40.

كلما قيل (فلان يقرأ الفلسفة) أو (يشتغل بالتجيم) أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقريبا لقلوب العامة، وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت " ¹ .

ولقد اهتم أهل الأندلس بقراءة القرآن ورواية الأحاديث النبوية، فللفقيه عندهم رونق ووجاهة، فلقب (الفقيه) عندهم لقب جليل عظيم ²، " وعلم الأصول عندهم متوسط الحال، والنحو عندهم في نهاية علو الطبقة، حتى إنهم في هذا العصر فيه كأصحاب عصر الخليل وسيبويه " ³، فهذه المكانة التي حظي بها الفقهاء جاءت لأنهم عرفوا باحترام مكانتهم فلم يخلوا على الناس بعلمهم وفقههم فكسبوا الاحترام والتقدير من خلال الابتعاد عن صغائر الأمور، والترفع عن كل ما من شأنه أن ينال من مروءتهم، فانصاع لهم الطغاة من الحكام ⁴ .

إلى جانب الفقهاء، كان للكتاب مكانة مهمة ومرموقة في بلاد الأندلس، فكانت لفظة الكاتب تطلق على كتاب الرسائل، وكتاب الرّمّام، ويضاف إلى هذين النوعين من الكتاب الكاتب الخاص، وكان لدى كل أمير كاتب خاص، وكانوا يطلقون عبارة (الكتابة العليا) على الهيئة العامة للكتابة في الدولة أو الإمارة ⁵، فالكتابة لها قدر عظيم في

¹ المقري التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 220-221.

² نفسه، ص 221.

³ نفسه، ص 221.

⁴ مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1986، ص 111.

⁵ محمد رضوان الداية: في الأدب الأندلسي، ص 214.

تمكين صاحبها من الوصول إلى المراتب العليا في الدولة، مثلما حدث مع ابن زيدون، وابن عمار وابن عبدون...¹.

وكان للزهاد تأثير كبير على الحياة الاجتماعية، ففي ظل ذلك الانحلال الأخلاقي الذي عرفه المجتمع الأندلسي خاصة مع انتشار مظاهر اللهو والمجون، ظهرت طائفة من الزهاد الأندلسيين الذين "اجتهدوا في تعذيب أبدانهم وحرمان أنفسهم من اللذات وآثروا الفقر عن طواعية، وكانوا يقطعون سواد الليل في قراءة القرآن، ويصومون الدهر، ولا يأكلون إلا مرة واحدة في الأسبوع في شهر رمضان... ويخرجون عما بأيديهم للفقراء أو يفتدون به الأسرى، ويقطعون العمر متوحدين بأنفسهم في عزلة وتأمل، أو يرابطون على الثغور لمحاربة التّصاري طلباً للشهادة..."²، ونلاحظ أن الزهد قد شاع في عصر ملوك الطوائف بين مختلف الطبقات الاجتماعية، لأنه كان "صادراً في جملته عن روح الإسلام الذي يحث على اتخاذ العبرة والعظة والتفكير في الماضي والحاضر، والوقوف عند الأحداث وسلوك طريق الرشاد، والتمسك بأهداب الدين والابتعاد عن مناهيه، ونبذ حياة اللهو والخلاعة"³، ولقد كان لطبيعة الأحوال السياسية والاجتماعية دور كبير في انتشار الزهد، نظراً لعدم قدرة أصحاب هذا الاتجاه على إصلاح الأوضاع وتقويمها، فأفلتت زمام الأمور من بين أيديهم فضايقوا بالدنيا ذرعاً وزهدوا في الحياة وما احتوته من متناقضات ومفارقات⁴.

¹ إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر ملوك الطوائف والمرابطين، ص 82.

² انخل جنثالث بالثنيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، مصر، (د ط)، (د ت)، ص 326.

³ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 220.

⁴ منجد مصطفى بمجت: الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي، عهدي ملوك الطوائف والمرابطين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986، ص 199.

ولا يخفى على أحد ما للزهد من أثر عظيم في تقويم الأخلاق وتهذيبها وتزكية النفوس من براثن الحياة وفتتها، والبعد عن الظلم والطمع والتهالك وراء الملذات الزائلة، وقد كان عدد كبير من شعراء الأندلس زهادا، عبروا عن زهدهم بقصائد شعرية حاولوا من خلالها توجيه السلوك الإنساني، فكانت بمثابة منهاج تربوي للناس¹.

وإلى جانب هذه العلوم المختلفة، فقد أولى الأندلسيون اهتماما كبيرا بالشعر إذ كان " له حظ عظيم، وللشعراء من ملوكهم وجاهة، ولهم عليهم وظائف، والمجيدون منهم ينشدون في مجالس عظماء ملوكهم المختلفة ويوقع لهم بالصلوات على أقدارهم"²، فملوك الأندلس عرفوا بتقريبهم للشعراء وإجزال العطايا لهم، حتى إذا كان "الشخص بالأندلس نحويا أو شاعرا فإنه يعظم في نفسه لا محالة ويسخف ويظهر العجب، عادة قد جبلوا عليها"³.

هذه الأحوال الاجتماعية التي عرفها المجتمع الأندلسي من تنوع في العناصر البشرية والمعتقدات الفكرية، كان له أثر كبير في تنوع العادات والثقافات وامتزاجها فنجد الفقيه المتدين الورع وفي مقابله اللاهي العابث، فمن المؤكد هذه الأوضاع تركت أثرها على الأخلاق الإسلامية التي شهدتها المجتمع الأندلسي من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري.

ثالثا: الواقع الثقافي لبلاد الأندلس.

لا يمكننا إنكار أن نشأة الثقافات والعلوم المختلفة " في المجتمعات الإسلامية كانت متقاربة أو متشابهة حيث بدأت بذرة صغيرة، ثم ما لبثت

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، الجامعة الإسلامية، غزة، 2010، ص 47.

² المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 222.

³ نفسه، ص 222.

بفضل الرعاية والعناية والاهتمام أن نمت وازدهرت وأثمرت، وهذا ما حدث في المشرق، وهو قريبا مما حدث للعلم والثقافة بالمغرب والأندلس¹.

فقد جاء الإسلام "فمهد الأرض، ووضع بذور العلوم الدينية والعربية، ومضى زمن أخذت تتطور فيه هذه العلوم، ثم كان الاتصال بالأمم الأخرى ذات الحضارة والعلم والثقافة، فاقتبس المسلمون من علومها وترجموا بعض كتبها إلى العربية، وصححوا فيها وأضافوا إليها، حتى أخرجوا بعد ذلك نتاجا عظيما من العلم والثقافة"².

وعندما فتح المسلمون بلاد الأندلس، "انشغلوا في بدايات الفتح بالحملات العسكرية التي سارت إلى الشمال لإخضاع المتمردين الإسبان أو العبور وراء جبال البرتات لوضع حد لهجوم الفرنجة، أو فتح أرض جديدة وراء هذه الجبال"³، فالسمة المميزة للعصر الأول من تاريخ المسلمين في الأندلس هي "أنه لم يكن عصر علم، وإنما كان عصر فتح وغزو، وصراع سياسي بين العصبية القبلية من أجل الحكم"⁴.

ومع ذلك فقد عرفت الأندلس في فترة الولاة شيئا من الثقافة، "كانت اللبنة الأولى لبناء صرح حضارة عربية فيها، فقد دخل الأندلس في هذه الفترة نفر من الصحابة والتابعين، الذين كانوا على حظ كبير من المعرفة الدينية، التي وظفوها في تسيير أمور المسلمين من خلال تقديم الفتاوى المتعلقة بأمور الدين، كتقسيم الغنائم، وتحديد الضرائب وتخطيط المساجد، وتفقيه الناس، وأغلب الظن أن هؤلاء قد أسسوا أوائل المدارس الأندلسية، حين

¹ حسن يوسف دويدار: المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص 381.

² نفسه، ص 381.

³ خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 313.

⁴ عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 149.

أنشئت أول المدارس في إشبيلية وغيرها¹، وبهذا لم يهتم أصحاب هذا العصر بالعلوم إلا ما تعلق بعلوم الشريعة وعلم اللغة².

فقد كان القرآن في بلاد الأندلس - كما في غيره من البلدان الإسلامية - المصدر الوحيد للتشريع وتنظيم حياة المسلمين، "ولم تمس الحاجة إلى اللجوء والاستعانة بسنن الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلا بعد أن احتك أهل الإسلام بنظم الشعوب المفتوحة في المشرق والمغرب، ووجدوا أنفسهم - نتيجة لهذا الاحتكاك - أمام مشاكل تشريعية وقانونية شديدة التعقيد"³، أدت بهم إلى الاستعانة بالثقافة المشرقية لتدبير أمور الحياة وفق أحكام الدين الإسلامي والسنة النبوية⁴.

ولا يمكننا غض النظر عن تلك البوادر الأولى للأدب العربي في الأندلس والتي كان لها دور كبير في تقديم نظرة شاملة عن هذا العصر الذي تميز بتمسك المسلمين الفاتحين بأخلاق الإسلام ومحاولة نشرها في هذه البلاد الجديدة وجذب أكبر عدد ممكن من أهلها لهذا الدين الجديد والثقافة العربية الجديدة، فتجد قليلا من الأشعار والنصوص النثرية والتي رغم قلتها عكست بعضا من حياة العرب في هذه الفترة من تاريخ بلاد الأندلس، فهناك أبيات من الشعر نسبت إلى فاتح الأندلس الأول طارق بن زياد يقول فيها⁵:

¹ أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة، ص 60.

² ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، 1913، ص 62.

³ انخل جنثالث بالنشيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 02.

⁴ خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 315.

⁵ المقرئ التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج 1، ص 265.

ركبنا سفيناً بالمجاز مقيراً عسى أن يكون الله منا قد اشترى
نفساً وسأ وأموالاً وأهلاً بجنة إذا ما اشتهينا الشيء فيها تيسراً
و"نسبت إليه الخطبة المشهورة (أيها الناس أين المفر...)، فلو صحت
نسبة هذين النصين إلى طارق بن زياد ، لاعتبر أول أدب عربي ظهر في الأندلس
خلال عصر الولاة"¹.

إلى جانب طارق بن زياد ، كان من الوافدين على الأندلس في هذه
الفترة جماعة ممن يقرضون الشعر، منهم أبو الأجر جعونه بن الصمة ،
والذي اشتهر بهجاء الصميل بن حاتم رئيس القيسية آنذاك ، وعرف أيضا
بمدحه بعدما تمكن منه وعفا عنه ، وقد قيل إن هذا الشاعر كان بمرتبة
جرير والفرزدق ، ولو أنه أنصف لاستشهد بشعره² ، كذلك روي أن أبا نواس
سأل عنه عباس بن ناصح الأندلسي ، وطلب منه أن يسمعه شيئاً من شعره ،
ومع كل هذا لم يصلنا من شعره إلا القليل النادر ، ومن ذلك قوله:³

ولقد أراني من هواي بمنزل عال ورأسي ذو غدائر أفرع
والعيش أغيد ساقط أفنانه والماء أطيبه لنا والمرتع

ومن شعراء هذه الفترة أيضا نجد الشاعر أبو الخطار حسام بن ضرار ،
ولقد كان من أشرف القحطانيين في الأندلس ، وممن شهدوا فتوح المسلمين
بإفريقيا وأبلوا فيها بلاء حسنا⁴ ، وكان " أمير الأندلس ، وواليتها بعد قتل
أميرها عبد الملك بن قطن (...) فدانت الأندلس له وخمدت الفتنة به وفرق

¹ خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 314.

² أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الأندلس، ص 61-62.

³ ابن سعيد المغربي الأندلسي: المغرب في حلى المغرب، تح: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1955، ج1، ص132.

⁴ أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الأندلس، ص 62.

جموعها وأخرج عنها من كان سببها...¹ وهو كسابقه لم يعثر إلا على القليل من شعره، والذي منه ما قاله في معاتبة الحكام المروانيين لنصرتهم للقيسيين على حساب اليمانيين².

أفادت بنو مروان قيساً دماءنا وفي الله أن لم يعدلوا حكم عدل
كأنكم لم تشهدوا مرج راهط ولم تعلموا من كان ثم له الفضل
وقيناكم حر القنا بنفوسنا وليس لكم خيل سوانا ولا رجل
فلما رأيتم واقد الحرب قد خبا وطاب لكم فيها المشارب والأكل
تثاقلتم عنا كأن لم نكن لكم صديقا وأنتم وأنتم ما علمنا ولا فعل
ولا تعجلوا إن دارت الحرب دورة وزلت عن المهواة بالقدم النعل

إذن " هذان شاعران تردد شعرهما في الأندلس خلال فترة الولاة، ومن المحقق أنهما لم يكونا وحدهما اللذين عرفا بقول الشعر في تلك الفترة، وإنما كان هنالك آخرون نسييت أسماءهم، وضاعت أشعارهم مع الكثير مما نسي وضاع من تراث الأندلس وخاصة في هذه الحقبة المتقدمة المضطربة من تاريخها"³.

من خلال - ما سبق - نتفق بشكل كبير مع عبد الله عنان حين رأى أن الأندلس لم تكن في بدايات الفتح مهياً لنشوء الحياة الثقافية، ومرد هذا التأخر انشغالهم بالجانب الحربي على الجانب الثقافي العلمي⁴، وبذلك فقد حاولنا البحث عن شعر ذا صلة بموضوع دراستنا في هذه الفترة ألا وهو الأخلاق في الشعر الأندلسي إلا أننا "لم نجد في هذا العصر كتاباً أو شعراء

¹ ابن سعيد المغربي الأندلسي: المغرب في حلى المغرب، ج1، ص 276-277.

² نفسه، ص 277.

³ أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الأندلس، ص 62.

⁴ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، ص 691.

أو مفكرين ذوي خطر، وإن كنا نجد بعض الآثار الشعرية القليلة التي ترد على السنة بعض الولاة والزعماء"¹.

أما إذا ما انتقلنا إلى عهد الإمارة فنجد أن الأندلس قد "خطت أولى الخطوات نحو الثقافة الأندلسية الحقة، ولقد ساعدها في ذلك وفود كثير من الأمويين وأنصارهم إلى الأندلس، إلى جانب دعوة بعض العلماء المشاركة للاستفادة من علمهم وأدبهم ومن بينهم على سبيل المثال استدعاء أبي القالي صاحب كتاب «الأمالي» من بغداد إلى الأندلس من قبل الخليفة عبد الرحمن الناصر حيث لقي عنده وافر الحظوة والكرم، واختص بابنه الحكم المستنصر، وأورث أهل الأندلس علمه"².

ومن بين الوافدين أيضا على الأندلس أبو العلاء صاعد بن الحسن البغدادي، عالم اللغة والأدب والأخبار، والذي جاء إلى الأندلس في ولاية المنصور بن أبي عامر ونال عنده مكانة رفيعة، وجمع له كتابا سماه (الفصوص) سار فيه على نهج أبي علي القالي في كتابه الأمالي، وكان نبوغه ومهارته يتجليان في حسن بديهته الأدبية ورواياته الشعرية³.

وانتشر علم أبي علي القالي وأبي العلاء صاعد البغدادي بين أهل الأندلس، فكاننا من أوائل واضعي أسس الثقافة المشرقية بالأندلس في اللغة والأدب⁴.

كما نجد من بين العوامل المساعدة على نشأة ثقافة أندلسية خالصة، هو رحيل بعض الأندلسيين إلى المشرق، ممن عملوا على التبخر في علوم

¹ نفسه، ص 691.

² عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 150.

³ نفسه، ص 150.

⁴ السابق، ص 150.

المشاركة، والأخذ منها، ثم العودة إلى الأندلس لنشر تلك العلوم بين أهله¹. ومنهم الغازي بن قيس الذي تتلمذ على يد الإمام مالك ثم عاد إلى الأندلس في عهد عبد الرحمن الداخل، فأكرمه وعرض عليه القضاء فرفض واختار التفرغ لنشر علمه وأدبه، وغيره كثير ممن مثلوا الجيل الأول للثقافة الأندلسية، مثل عبد الملك بن حبيب ويحيى الليثي وزياد ابن عبد الرحمن، وغيرهم².

واعتبرت تلك المرحلة من عمر الإمارة أولى مراحل الأدب الأندلسي، ففيها نشأ أول جيل من أدباء الأندلس وعلمائها، ولم يبق الأدب حكراً على الوافدين من المشرق كما كان الحال من قبل، وإنما ظهرت النماذج الأدبية الأولى، التي تعد تراث الأندلس بحق، وفيها تشكلت الملامح الأولى لأدب هذا الإقليم الخاص³.

وكان الشعر الأندلسي في هذه المرحلة يسير في اتجاه المدرسة المحافظة المشرقية ولكن مع تميزه بسمات خاصة تشكل ملامحه الأولى منذ نشأته، "وتتمثل مظاهر هذا الاتجاه المحافظ في أن الشعر الأندلسي كان يهتم أكثر بالموضوعات التقليدية، من فخر ومدح وحماسة، وما إلى ذلك ويسير على نهج الأقدمين في بناء القصيدة، وفي تجميع صورها غالباً من عالم البادية، وتأليف أسلوبها في الأعم من لغة تستوحي الذاكرة والتراث، أكثر مما تستوحي العصر والواقع"⁴.

¹ نفسه، ص 151

² حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص 387.

³ أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الأندلس، ص 81.

⁴ السابق، ص 81.

ولم تكن هذه المحافظة من باب التقليد ، إنما كان لها أسباب فرضها الواقع الذي يعيشه الأندلسيين وظروفهم التي تستدعي إلى حد كبير هذه الموضوعات التقليدية¹ ، " فالفخر والحماسة من لوازم الصراع والغلبة ، وقد عرفت الأندلس كثيرا من ذلك في تلك الفترة وفي غيرها ، والمدح أيضا من لوازم البيئة العربية القديمة ، وقد كانت البيئة الأندلسية تتطبع إلى حد كبير - بالطابع العربي"² .

وشعراء هذا العهد كثيرون ، و" أكثرهم أندلسيون مولدا ومنشأ وثقافة ، وأقلهم أندلسيون حياة وتأثرا ونتاجا"³ ، ونذكر من بينهم عبد الرحمن الداخل وأبو المخشى وحسانه التميمية وعباس بن ناصح⁴ .

وازدهرت الثقافة الأندلسية في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط (206هـ - 238هـ) ازدهارا عظيما ، حيث شهد عصره كثيرا من الهدوء والاستقرار واليسر والرخاء⁵ ، ف" سميت أيامه بـ(العروس) ، إذ عرف هذا الأمير بحبه للثقافة والأدب ، فهو شاعر ذا هممة عالية ، مفرما بالفنون والعلوم ، حريصا على اقتناء الكتب ، وجلبها من الأمصار"⁶ .

وكننتيجة حتمية لهذا الازدهار الثقافي ظهر كثير من العلماء في شتى فروع الثقافة العربية والإسلامية ، واحتشد في بلاط عبد الرحمن جمهرة من أبرع العلماء والأدباء والشعراء ، مثل العلامة الرياضي والفلكي عباس بن

¹ نفسه، ص 84.

² نفسه، ص 84.

³ نفسه، ص 91.

⁴ عمر الدقاق: ملامح الشعر الأندلسي، منشورات دار الشرق، بيروت، 1975، ص 48 وما بعدها.

⁵ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص347.

⁶ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب ، ج2، ص 106.

فرناس، ويحي الغزال، وشاعره الخاص عبد الله بن الشمير بن نمير،
وعباس بن ناصح الجزيري شاعر أبيه الحكم، وعبيد الله بن قرلمان بن
بدر، مولى الداخل وغيرهم¹.

ثم تلاه عهد الخلافة الذي نهضت الحركة العلمية والثقافية في
الأندلس نهضة شاملة، وتطورت تطورا عظيما، كان من مظاهره وضوح
الشخصية العلمية والثقافية للأندلس، واستقلالها إلى حد كبير عن
المشرق².

ولا شك أن ظروف التوحد والاستقرار، والأمن والرخاء، والتحضر
والرقي الذي تحقق في هذه الفترة على يد عبد الرحمن الناصر، وابنه الحكم
المستصر كان له دخل كبير في ذلك، هذا بالإضافة إلى تشجيعهم للعلماء
والأدباء، والعمل على جلب عدد كبير من الكتب والمؤلفات إلى مكاتب
قصورهم³، فكان في خزانة العلوم والكتب بدار بني مروان " عدد الفهارس
التي فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسا، وفي كل فهرسة عشرون
ورقة، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير، وأقام للعلماء سوقا
ناققة جلبت إليها بضائعه في كل قطر"⁴.

وبرز في هذا العصر أكبر الشعراء وأعظم العلماء، فكان من أعلام
هذه الفترة " إلى جانب عميدهم ابن عبد ربه، صاحب العقد الفريد، محمد
بن عمر بن لبابة، وهو من أهل قرطبة... كان حافظا لأخبار الأندلس، وله

¹ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 280.

² حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص 388.

³ نفسه، ص 389.

⁴ المقري التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 1، ص 385-386.

حظ من النحو والشعر...¹، إلى جانب الشاعر الكبير ابن هانئ الأندلسي والوزير جعفر بن عثمان المصحفي، نجد كذلك عدد من أكابر الكتاب والبلغاء، في مقدمتهم كاتب الناصر الأثير عبد الله بن محمد الزجاجي، دون أن ننسى الإشارة إلى أن في هذا العهد أيضا ظهر ولع عدد من المؤرخين الذين وضعوا أسس الرواية الأندلسية، أولهم أحمد بن محمد بن موسى الرازي ومن أشهر مؤلفاته (أخبار ملوك الأندلس وخدمتهم وغزواتهم ونكباتهم) وكتاب (الاستيعاب في أنساب أهل الأندلس)، وعاصره المؤرخ الكبير ابن القوطية وكان راويا متمكنا حافظا لأخبار الأندلس وسير أمرائها وأخبار علمائها وفقهائها وشعرائها، وقد ألف أشهر كتبه في التاريخ المسمى بـ(تاريخ افتتاح الأندلس)².

ولقد استمرت هذه النهضة الثقافية، في عهد الحكم المستنصر (350هـ - 366هـ)، بل ازدادت قوة وازدهارا، فكان الحكم الخليفة الأديب العالم، هورائد هذه الحركة الفكرية والثقافية العظيمة³، إذ يصفه المقري بقوله "إنه كان حسن السيرة، مكرما للقادمين عليه، جمع من الكتب ما لا يحد ولا يوصف كثرة ونفاسة، حتى قيل: إنها كانت أربعمئة ألف مجلد، وإنهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها"⁴، ومكتبته الأموية تعد أعظم مكتبات العصور الوسطى على الإطلاق، وكانت تنافس مكتبة قرطبة ومكتبة بغداد، وقد ضمت النسخة الأولى من كتاب الأغاني للأصفهاني⁵.

¹ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 696.

² نفسه، ص 696 وما بعدها.

³ نفسه، ص 701.

⁴ المقري التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 394-395.

⁵ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 228.

ومن مآثره في تشجيعه للعلم والعلماء " اتخاذه المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن حوالي المسجد الجامع، وبكل ربض من أرباض قرطبة، وأجرى عليهم المرتبات، وعهد إليهم في الاجتهاد والنصح، ابتغاء وجه الله العظيم..."¹.

وظهر في هذه الفترة جمهرة من الشعراء البارزين، وكان في مقدمتهم طاهر بن محمد البغدادي الوافد من المشرق إلى الأندلس وكان يعرف بالمهند، وكذلك محمد بن مطرف بن شخيص، وكان من أهل الأدب البار، ومن أعيان الشعراء المجيدين، ونجد أيضا يحيى بن هذيل وهو من أهل العلم والأدب والشعر الجيد، وإلى جانب هؤلاء نجد أشهر شعراء هذا العصر وهو يوسف بن هارون الرمادي القرطبي والذي عرف بشعره الهجائي، ولكنه مدح الحكم المستنصر في أكثر من قصيدة².

واستمر " سير الثقافة الأندلسية في عهد الحجابة بقوة الدفع التي كانت سائدة في عصر الخلافة"³، فقد أبدى الحاجب المنصور اهتماما كبيرا بأهل العلم والثقافة والأدب، فبرغم " ما كان عليه من الهيبة والرغبة، فقد كان له حلم واحتمال، مع محبة للعلم وإيثار للأدب وإكرام لمن ينتسب إليهما"⁴، وكان يعشق مجالس العلماء والأدباء، لدرجة أنه كان خلال الغزو يسطح معه مجموعة من الكتّاب والشعراء، يدونون غزواته وبطولاته

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 226.

² محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 701-703.

³ أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الأندلس، ص 273.

⁴ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج2، ص 273.

خلال السير، وهذا يعتبر أمر طبيعي لرجل نشأ في بيت علم وأدب، وسلك مسالك الفقهاء والقضاة، قبل أن يسلك مسلك السياسيين¹.

بيد أن المنصور "رغم شغفه بالعلم والأدب لم يظهر تسامحه إزاء الفلسفة والفلاسفة أو بعبارة أخرى إزاء الأفكار الحرة"²، فقد عمل على مقاومة تلك الدراسات الفلسفية، إرضاء للعامة وكسبا لتأييد الفقهاء، إذ قام بإحراق كتب الفلسفة والمنطق والفلك، التي كانت تزخر بها مكتبة الحكم المستنصر، وبهذا تقيدت الحرية الفكرية نتيجة تخوف الناس من الاتصال بالعلوم العقلية³، وكان من نتائج هذا الترهيب والتخويف أن "سكن أكثر من كان قد تحرك للحكمة عند ذلك وخملت نفوسهم، وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم، ولم يزل أولوا النباهة من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفونه منها ويظهرون ما تجوز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك إلى أن انقرضت دولة بني أمية في الأندلس"⁴.

ولم يكن الأدب بمعزل عن حياة الناس في تلك الفترة فلقد تأثر بظروف البلاد السياسية وأحوالها الاجتماعية وأوضاعها الثقافية⁵، ويذكر أن المنصور كان لديه مجلس في قصره يجتمع فيه العلماء والأدباء والشعراء، وكان يشاركونهم أحيانا في مناقشاتهم، ويدلي فيها بآرائه ومواقفه، كما بلغ اهتمامه بالشعر أن أنشأ ديوانا خاصا سمي (ديوان

¹ عبد المجيد نعني: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، ص 468.

² محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، ص 704.

³ أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الأندلس، ص 270.

⁴ ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 66، 67.

⁵ أحمد هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الأندلس، ص 273.

الندماء) مهمته ترتيب الشعراء في طبقات، وبذل العطاء لهم على أقدارهم ومراتبهم في الشعر¹.

وكان من أعظم شعراء الأندلس في عصر المنصور ابن دراج القسطلي، وكان كاتباً بليغاً من كتاب ديوان الإنشاء، وشاعراً لامعاً في نفس الوقت²، إلى جانب ابن دراج نبغ كل من الحاجب المصحفي والجزيري والأمير الطليق والرمادي³.

وكان من الطبيعي أن تتأثر الحياة الثقافية والعلمية في قرطبة بأحداث عهد الفتنة، إذ "تعطلت المدارس وأغلقت، وانحلت حلقات الدرس، وقتل بعض العلماء، ومن بينهم ابن الفرضي صاحب كتاب (تاريخ علماء الأندلس) عام (403هـ)، وهاجر البعض من قرطبة إلى شرقي الأندلس كابن حزم باحثين عن الأمن والأمان"⁴.

وعلى الرغم من تلك الفتن والصراعات والنزاعات "لم تخمد أنفاس الحركة العلمية في الأندلس خلال هذه الفترة، فقد كانت هناك بقية من العلماء الأندلسيين الذين أدركوا الازدهار في فترة الخلافة، أو انتفخوا بقوة الدفع في فترة الحجابة، فحفظوا للأندلس كثيراً من علمها وتراثها"⁵، ولقد برز عالمان جليلان من بين علماء الأندلس، وأديبان فذان قدما كثيراً للعلم والأدب في هذه الفترة وهما: أبو محمد بن حزم، وأبو مروان بن حيان⁶.

¹ حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص 394-395.

² محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، ص 704.

³ أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الأندلس، ص 282.

⁴ خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 335.

⁵ نفسه، ص 335.

⁶ أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الأندلس، ص 350.

أما الأدب فقد تأثر بأحداث الفتنة تأثراً واضحاً، ف" كان التأثر شراً على بعض الأنواع الأدبية وخيراً على بعضها الآخر، ومن مظاهر الشر انتشار أدب التلهي والنفاق والتفاهة، أو أدب الهروب بتعبير آخر، ومن مظاهر الخير ظهور أدب التأمل والتذكر والنقد، أو أدب المراجعة بتعبير أعم، وقد كان الشعر مجال النوع الأول، كما كان النثر مجال النوع الثاني"¹.

وكان شعراء عهد الفتنة أقل بطبيعة الحال من شعراء العهود السابقة "فلولا قلة من الشعراء الموهوبين الذين تغلبت طبيعتهم الفنية على ظروف الفتنة القاسية، لما وجدنا لهذه الفترة شعراً ذا قيمة كبيرة، لأن أحداث الفتنة حصرت الشعر في دائرة ضيقة، وصرفت الشعراء عن الفن الجاد"²، ولقد كان " بعضهم ممن سبق العمر به في فترة الحجابة، أو امتد به الأجل فأدرك عصر الطوائف، وألمع شعراء عصر الفتنة هم: أبو عامر بن شهيد وأبو محمد بن حزم، وأبو مروان الطنبلي، وأبو عبد الله بن الحناط"³.

وبانقسام الدولة الأموية، وتفرق شملها تقاسمت دول الطوائف هذا الميراث المعرفي الضخم الذي كان في حاضرة الخلافة الأموية⁴، ولقد كان ملوك الطوائف بالرغم من صراعاتهم ونزاعاتهم الدائمة حماة للعلوم والآداب⁵، ونتج عن تنافسهم السياسي أن نهضت الحياة الثقافية والأدبية "نهضة بلغت بها أقصى درجات ازدهارها في تاريخ الأندلس الإسلامي، وقد كان هذا الازدهار نتيجة لعوامل كثيرة، أهمها أن عصري الخلافة والإمارة

¹ نفسه، ص 363-364.

² نفسه، ص 364.

³ نفسه، ص 367.

⁴ يوسف شحدة الكحلوت، الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي، عصر ملوك الطوائف، ص 61.

⁵ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، ص 423.

كانا بمثابة فترة إعداد طويلة تجمعت خلالها مواد وافرة غزيرة في كل فرع من فروع الدراسات واختمرت اختمارا طويلا، وثانيها أن علماء قرطبة غادروها أثناء الفتنة وانتشروا في شتى نواحي الأندلس، وكذلك تفرقت في كل ناحية مجموعات الكتب التي كانت مخزنة في مكتبات قرطبة، وثالثها تلك الحرية التي أباحها ملوك الطوائف في شتى نواحي الحياة الاجتماعية بما فيها الناحية الدينية¹.

ولقد ساعد أيضا على ازدهار دول الطوائف ثقافيا وأدبيا كون "معظم الملوك والرؤساء من أكابر الأدباء والشعراء والعلماء، وكانت قصورهم منتديات زاهرة، ومجامع حقة للعلوم والآداب والفنون"² المختلفة، فلقد انتشرت هذه القصور التي تميزت بفخامتها وروعيتها وبذخها في كامل البلاد الأندلسية، وعرفت كذلك بكثرة أمرائها ووزرائها وكتابها الأدباء منهم والشعراء³، فبذلك غدت هذه القصور منتديات أدبية ومجامع حقة للعلوم والآداب والفنون⁴.

ونظرا لتعدد أمرائها وتفاوتهم في رعاية الحركة الثقافية والأدبية، سنحاول الإشارة إلى أهم الدول التي اهتمت بالآداب والعلوم، ففي المقدمة تأتي دولة بني عباد بإشبيلية، والتي كانت تعتبر أعظم ملوك الطوائف قوة وجاها وملكا، فأسرة بني عباد عرفت بنبوغها في ميدان الأدب خاصة الشعر، ومن أبرز شخصياتها اللامعة نجد المعتضد بن عباد وولده المعتمد⁵.

¹ انخل جنثال بالثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 13.

² محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، ص 423.

³ نفسه، ص 423.

⁴ خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 335.

⁵ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، ص 424.

لقد جمع المعتضد بن عباد في شخصيته جوانب عدة ايجابية فإلى جانب ما عرف به من حنكة سياسة وبراعة عسكرية، نجده ذو ذوق أدبي وثراء ثقافي مكنه من أن يجمع في بلاطه كبار الأدباء العلماء والفقهاء، ومن أشهرهم الشاعر الأديب الوزير ابن زيدون، ووزيره وكاتبه البزلياني¹.

أما ابنه المعتمد بن عباد فقد فاقت شهرته الأدبية شهرته السياسية²، حيث كان -والقول لصاحب الحلة السيراء - صاحب باع واسع في الأدب "ينظم وينثر، وفي أيامه نفقت سوق الأدباء، فتسابقوا إليه وتهافتوا عليه"³.

لا غرو، والحال هذه، أن تكون حاضرة إشبيلية قد تمتعت بمكانة علمية واسعة النطاق، بقدر ما كانت تتمتع به من مكانة سياسية وعسكرية، "إذ كان بنو عباد أعظم ملوك الطوائف اعتناءً بالأدب قدر اعتنائهم بالسياسة والحكم، وكان بلاط إشبيلية مسرحاً رائعاً للشعراء والأدباء فاقت شهرته السياسية، وقد اجتمع في بلاط بني عباد فحول الشعراء، وقد اعتنوا بهم وقدموهم، واتخذوهم ندماء ووزراء"⁴، ولعل أشهرهم أبي بكر بن عمّار، وأبي الوليد بن زيدون، وعبد الجليل بن وهبون، وأبي الحسن الحصري، وابن حمديس⁵.

أما إذا التفتنا إلى بني الألفس فيتضح لنا أن ملوك بطليوس قد اهتموا بالحركة الثقافية والأدبية، حيث كان بلاطهم لاسيما في عهد حاكمهم المظفر وولده عمر المتوكل، ملاذا لطائفة من أعظم شعراء العصر⁶، وفي

¹ راغب السرجاني: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 352.

² نفسه، ص 354.

³ ابن الأبار: الحلة السيراء، ج2، ص55.

⁴ نفسه، ص356.

⁵ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، ص 425 وما بعدها.

⁶ السابق، ص428.

مقدمتهم وزيرهم الشاعر والكاتب الكبير أبو محمد عبد المجيد بن عبدون والذي من مآثره تلك القصيدة التي رثى فيها بنو الأفطس لما أصابهم على أيدي المرابطين، كما ضم بلاط المظفر ابن الأفطس أيضا الشاعر وفقهه زمانه ابن عبد البر¹، ودون أن ننسى أن المظفر حاكم بطليوس نفسه كان كاتباً جليلاً وأديباً قديراً فهو صاحب التأليف المسمى بالمظفري الذي يضم نحو خمسين مجلداً، صور فيها مدى اهتمام أهل الأندلس بالتأليف في الثقافة والآداب التي بلغت أوجها في عصره².

أما في طليطلة فكان حامل مشعل الثقافة بني ذي النون وخاصة في عهد أميرهم المأمون يحيى بن اسماعيل³، حيث ازدهر التأليف العلمي من خلال ظهور عدد من العلماء أبرزهم الزرقالي في علم الفلك، أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش في الرياضيات، وابن وافد في الطب، أما في الجانب الأدبي فنجد من المؤرخين صاعد الطليطلي والحجاري، ومن النحويين أبي الوليد الوقشي، ومن الشعراء نجد ابن أرفع رأسه⁴.

أما إذ ما انتقلنا إلى بلاط المرية، نجد أن جمهرة من أقطاب الشعر والأدب اجتمعت في بلاط بني صمادح وفي مقدمتهم أبو عبد الله محمد بن عبادة، المعروف بابن القزاز، وأبو الفضل جعفر بن شرف، وابن الحداد الوادي آشي وغيرهم⁵، حيث كان المعتصم "يعقد المجالس بقصره للمذاكرة، ويجلس يوماً لكل جمعة للفقهاء والخوادم، فيتناظرون بين يديه

¹ انخل جنثال بالثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 16.

² شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، ص 67.

³ نفسه، ص 68.

⁴ انخل جنثال بالثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 16-17.

⁵ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، ص 429.

في كتب التفسير والحديث ، ولزم حضرته فحول الشعراء¹ ، دون أن ننسى ذكر العلماء الذين عاشوا في بلاطه مثل أبي عبيد البكري الأديب ، الذي كان من الجغرافيين المسلمين² ، الذي قال فيه ابن الأبار أنه "من مفاخر الأندلس ، وهو أحد الرؤساء والأعلام ، وتوالياه قلائد في أجياد الأيام"³ .

ونشير هنا ، بأن ازدهار الحياة الثقافية والعلمية في الأندلس في عصر ملوك الطوائف ، رافقه ذبوع المكتبات العامة والخاصة التي شملت أنفس وأجود أنواع الكتب ، حيث اهتم أصحاب مملكة إشبيلية والمرية وبطليوس وطليلة وقرطبة بهذه الظاهرة إذ كانوا يتنافسون في اقتناء الكتب النفيسة والنادرة ، وهذا التنافس كان له بلا ريب تأثير كبير في تقدم الحركة الثقافية والأدبية في هذا العصر⁴ .

ومما أثرى الحياة الثقافية والأدبية في هذا العصر تلك المجالس الأدبية التي كانت سمة بارزة عند ملوك الطوائف ، " إذ كثرت كثرة لم يسبق لها مثل ، فكان المعتضد بن عباد - حاكم إشبيلية - يعقد مجلسه يوم الإثنين من كل أسبوع ، وكان يوم الجمعة مجتمع المعتصم بن صمادح صاحب المرية ، وكذلك كان الأمر بالنسبة لبقية ملوك الطوائف الذين مارسوا هذا النشاط الاجتماعية المفيد"⁵ .

وكان كبار الأدباء يعقدون مجالسهم وسط الرياض والمنتزهات ، وكان لولادة بنت المستكفي صالونها الأدبي الخاص في قرطبة ، وعرفت

¹ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج2، ص 82.

² انخل جنثال بالثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 15.

³ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج2، تح: حسين مؤنس، ص 185.

⁴ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، ص 436-437.

⁵ منجد مصطفى بمجت: الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي في عهدي ملوك الطوائف والمرابطين، ص42.

هذه المجالس بكونها تستقطب الأدباء والشعراء لتنشيط المناظرات الأدبية والمطارحات الشعرية الارتجالية¹.

إلى جانب هذا نجد أن الاهتمام بالأدب والشعر لم يقتصر على مكان دون غيره أو على طبقة دون أخرى، بل عرف أهل الأندلس باهتمامهم بمختلف فنون الأدب خاصة الشعر، الذي كان على كافة الألسن من جميع الطبقات الاجتماعية سواء كانوا من التجار أو الصناع أو الفلاحين أو النساء أو الجواري²، ويذكر الحموي في معجمه أن مدينة شلب في الأندلس "قل أن ترى من أهلها من لا يقول شعرا ولا يعاني الأدب، ولو مررت بالفلاح خلف فدانه وسألته من الشعر قرض من ساعته ما اقترحت عليه وأي معنى طلبت منه"³، ولقد عرف أهل الأندلس أنهم "أحرص الناس على التميز، فالجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم يجهد أن يتميز بصنعتة، ويربأ بنفسه أن يرى فارغاً عالية على الناس، لأن هذا عندهم في نهاية القبح، والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة، يشار إليه ويحال عليه، وينبه قدره وذكره عند الناس، ويكرم في جوار أو ابتياع الحاجة (...). والشعر عندهم له حظ عظيم وللشعراء من ملوكهم وجاهة ولهم عليهم وظائف، والمجيدون منهم ينشدون في مجالس عظماء ملوكهم المختلفة، ويوقع لهم بالصلوات على أقدارهم، إلا أن يختل الوقت، ويغلب الجهل في حين ما، ولكن هذا الغالب، وإذا كان الشخص بالأندلس نحوياً أو شاعراً فإنه يعظم في نفسه لا محالة ويسخف ويظهر

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي - عصر الطوائف، ص 75-76.

² نفسه، ص 75.

³ ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، (دط)، (دت)، مج 3، ص 357-358.

العجب، عادة قد جبلوا عليها"¹، وحديث كل من الحموي والمقري يبرز مدى تعظيم الأندلسيين للعلماء والأدباء خاصة الشعراء منهم.

هكذا ساعد هذا الجو الثقافى والأدبى المزدهر فى بلاد الأندلس خلال هذه الفترة -وتحديدا فى عصر ملوك الطوائف - على خلق بيئة خصبة لنمو الأخلاق الاسلامية وانتشارها بين الرعية، بالرغم من انتشار الفتن والصراعات والنزعات التي كان لها دور سلبي فى تفكك المجتمع الأندلسي، إلا أن الاندلسيين بقوا متمسكين بأخلاق هذا الدين وعاملين بنواهييه.

¹ المقري التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص 220-220.

الفصل الثاني:

الأخلاق في علاقتها بالذات

تمهيد:

تمثل الأخلاق والقيم الجانب المعنوي أو الروحي في الحضارة الإسلامية، وأيضا الجوهر والأساس الذي تقوم عليه أي حضارة، وفي ذات الوقت تضمن سرّ استمرارها وصمودها عبر التاريخ والأجيال، وهو الجانب الذي إذا اختفى يوما فإنه يؤذن بزوال الدفء المعنوي للإنسان، الذي هو روح الحياة والوجود¹، فحسن الخلق يعدّ أمرا ضروريا للبشرية جمعاء وللإنسان خاصة الذي ينشد الكمال والسعادة، ولذلك اعتبر صفة الأنبياء والصديقين².

والفضائل التي تعبر عن الأنا في الإسلام كثيرة متعددة، حاولنا التحدث عن بعضها في هذا الفصل، وابرز مدى تمسك الأندلسي بأخلاقه وتجسيدها في حياته العامة والخاصة.

أولا: خلق الزهد.

نجد أن العلماء والحكماء قد اتفقوا على علو مكانة الزهد، وشرف مقامه؛ بيد أنهم اختلفوا³ في "تفسير المزهود فيه من الدنيا، فقيل: الدنيا والدرهم. وقيل المطعم والملبس والمسكن، وقيل الحياة"⁴، وقد كثرت في ذلك الأقوال وتنوعت العبارات، ومن ذلك ما نجده في قول ذي النون المصري لما جعل الزهد "قصر الأمل، وحب الفقر، واستغناء مع

¹ راغب السرجاني: الأخلاق والقيم في الحضارة الإسلامية، ينظر الموقع الإلكتروني: www.Rasoulallah.net

² عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص 295.

³ عبدالله بن إبراهيم بن علي الطريقي: مفهوم الزهد بين الموسعين والمضيقين، ينظر الموقع الإلكتروني

<https://www.alukah.net/sharia/0/34932/#ixzz5wNmFPuYO>

⁴ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 914

الصبر"¹، أما السريّ السقطي فالزهد عنده يعني أن يخلو القلب مما خلت منه اليد²، وفي مقابل ذلك يرى الجنيد البغدادي أن "للزهد معنيان: ظاهر وباطن، فالظاهر بغض ما في الأيدي من الأملاك، وترك طلب المفقود، والباطن زوال الرغبة من القلب، ووجود العزوف والانصراف عن ذكر ذلك فإذا تحقق بذلك رزقه الله تعالى الإشراق على الآخرة والنظر إليها بقلبه (...). فعندها خلص الإخلاص إلى قلبه لصفاء الزهد، وثبت الزهد لسقوط النفس"³.

ومن خلال هذا التدرج الذي أوضحه الجنيد في تحقيق الزهد وثباته في القلب "تصبح صورة الزهد مختصة بالنفس ذاتها لا بالدنيا التي عليها الزهد فيها، وهذه الدلالة للزهد، تفتح آفاقاً جديدة لمدلولاته التي تتضمن التمثيل والتفسير بما يرمز إليه من قيم إنسانية"⁴ وأخلاقية عالية.

هذا، ومن على شرفه هذه المفاهيم بدلالاتها المتنوعة، يمكن أن ننظر للزهد كقيمة دينية وخلقية في الآن نفسه، دينية؛ لأنها تمثل أعلى درجات الإخلاص لله سبحانه وتعالى طمعا فيما أعده الله للمخلص في الآخرة، وخلقية؛ لأنها تمثل أعلى درجات التضحية والبذل، ومن ثمة فلا عجب، والحال هذه، أن نجد مفهوم الزهد يركز على هذين الجانبين، ففي الجانب الديني يؤكد على الإخلاص، وفي الجانب الأخلاقي يؤكد على فكرة التضحية بكل جوانبها من عطاء وإنفاق وبذل وإحسان

¹ وجددي أمين المردي: خاطرات الصوفية بين دلالة الرمز وجمالية التعبير، منشورات كتاب/ ناشرون، بيروت، لبنان، 2018.

ص 104

² نفسه، ص 106.

³ نفسه، ص 109.

⁴ نفسه، ص 110.

ومسامحة وكفاف ورضا بالقليل¹ وغيرها من القيم التي لا تتفك متصلة بطبيعة الذات الإنسانية الخيرة.

هذا، وقد عرفت نزعة الزهد طريقها إلى بلاد الأندلس في وقت غير بعيد عن ظهورها في بلاد المغرب، ولم يكن نزوع الأندلسيين " إلى الزهد راجعا فقط إلى أن الحركات التي كانت تظهر في المشرق الإسلامي تجد صداها في الجناح الغربي من عالم الإسلام، وإنما كان ذلك النزوع يرجع أيضا إلى عدة عوامل سياسية واقتصادية وثقافية ونفسية"².

هذا، ولم تكن نزعة الزهد في الأندلس نزعة سلبية بقدر ما كانت نزعة ايجابية " يهتم الزهاد من خلالها بشؤون هذا المجتمع، ويسهمون في حركته الحياتية، ويعنون بشؤون أفرادهم، وبحياتهم، وأحوالهم، فكانوا يعلمون أهل الأندلس أمور دينهم ويفقهونهم في علوم الدين ..."³، مما ترك جميل الأثر في نفوس أهل الأندلس تجاه هؤلاء الزهاد.

ومثلما عُرِفَت الأندلس بكثرة زهادها، عرفت أيضا بكثرة الشعراء الزهاد، وأقدم النماذج الشعرية التي حدثتنا عنها كتب التراجم والسير " تعود إلى فترة حُكْم الحَكَم الرِّبْضِي (180هـ - 206هـ) ومن المؤكد أنّ فكرة الزهد كانت موجودة قبل هذا التاريخ، لكن الشعر الزهدي كان شحيحا قبله، وربما لم يصل إلينا"⁴.

¹ يوسف شحده الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ص 89.

² محمد بركات البيلي: الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والاندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، القاهرة، (دط)، 1993، ص 53.

³ نفسه، ص 132-133.

⁴ منجد مصطفى بجحت: الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي في عهدي ملوك الطوائف والمرابطين، ص 150.

هذا ، ويعدّ القول بالتأريخ لنشأة الشعر الزهدي في الأندلس بالتزامن مع فترة حُكم الحُكْم الرِّبْضِي يعود لإحسان عباس لما قال : " أما شعر الزهد فقد ولد في أحضان الثورة على الحكم الربضي، إذ كان الأتقياء ينظمون أشعار الزهد ويتغنون بها في الليل ويضمنونها التعريض به"¹ ، وهو الرأي الذي أخذه من صاحب المعجب حين ذكر غضب الزهاد وسخطهم من حُكم الحُكْم الرِّبْضِي قائلًا: " وفي أيامه أحدث الفقهاء إنشاد أشعار الزهد والحض على قيام الليل في الصوامع، أعني صوامع المساجد، وأمروا أن يخلطوا مع ذلك شيئاً من التعريض به، مثل أن يقولوا: يا أيها المسرف المتماذي في طغيانه، المصّرّ على كبره، المتهاون بأمر ربه، أفق من سكرتك، وتنبه من غفلتك... "².

لكن، ومهما يكن من أمر، فإن الذي لا ينكره جاحد أن الأسباب التي ساهمت في ظهور تيار الزهد في بلاد الأندلس لا يتوقف على ما اشرنا إليه من سخط الزهاد على الحُكْم الربضي، بل إننا إلى جانب ذلك، نجد أسبابا ودوافع أخرى لها من الأهمية ما كان في تقوية شعر الزهد وتطويره، لعل أبرزها ما كان " ردا على الحياة اللاهية في المدن أو انقيادا لداعي التقوى في النفس أيام الشيخوخة كما في زهديات الغزال وممحصات ابن عبد ربه وهي قصائد تكفيرية نظمها لينقض القصائد التي قالها في أيام الشباب"³. كما أعان أيضا على تقوية نزعة الزهد، التيار المشرقي - الذي كان رافدا أصيلا من الروافد التي أمدت شعر الزهد في الأندلس -

¹ إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1960، ص73-74.

² عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2006، ص24.

³ إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، ص 74.

وذيوع أشعار أبي العتاهية التي تأثر بها الأندلسيون بشكل كبير¹، حتى أنهم فاقوا المشاركة في غزارته وتوليد معانيه، ورسم صورته القوية والمؤثرة.

هذا، ولا غرو أن "تمثل الدعوة إلى التحلي بالأخلاق النبيلة والآداب الإسلامية السامية اتجاها بارزا من اتجاهات شعر الزهد في الأندلس، فلقد أذاع شعراء الزهد دعوة واسعة إلى القيم الخلقية، وانتصروا لها، وفاضت قرائحهم بقصائد شعرية عديدة فيها، وشكلت تلك الدعوة منطلقا أخلاقيا بارزا في أشعار كثيرة من زهاد الأندلس، وما دامت الحياة فانية، وكل شيء فيها إلى الزوال فلتكن، إذا، الأخلاق هي الزاد الذي يتزود به الزاهد في رحلة الحياة الدنيا والجسر الذي يعبر عليه إلى الآخرة"²، أملا في نيل رضا الله، وتعد أقدم النماذج الشعرية التي تتحدث عن هذا التوجه الأخلاقي ما ضمنه غريب بن عبد الله التطيلي (ت 207هـ) في شعره، حيث نجده في إحدى قصائده الشعرية يذكر الخلق بحتمية الموت الذي لا مفر منه، وبعودة كل الأرواح إلى بارئها الذي تخضع له كل الرقاب، حيث يقول³:

لعمرك ما يردّ الموت حصن إذا انتاب الملوك ولا حجابُ
لعمرك إنّ محياي وموتي إلى ملك تذللّ له الصعابُ
إلى ملك يدوخ كل ملك وتخضع من مهابته الرقاب

وغير بعيد عن هذا السياق نجد يحيى الغزال (ت 250هـ) يقر بهذه الحقيقة داعيا الناس للتفكير والاتعاظ في الحالة الشعورية التي يكونون

¹ منجد مصطفى بمجت: الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي في عهدي ملوك الطوائف والمرابطين، ص 150-155.

² عبد الرحيم حمدان حمدان: القيم الخلقية في شعر الزهد في الأندلس، ينظر الموقع الإلكتروني:

<http://www.diwanalrab.com/spip.php?article14508>

³ سعيد المغربي: المغرب في حلى المغرب، ج2، ص 23.

عليها حين يوضعون في الكفن ويدرجون في اللحد ، مصورا في ذلك للحالة التي يكون عليها مشيعوه، ومتخيلا لجو المرح عند بعضهم والحزن عند البعض الآخر، حيث يقول¹ :

أنظر إليّ إذا أدرجتُ في كفني وأنظرُ إليّ إذا أدرجتُ في اللحد
وأقعد قليلا وعاین من يكونُ معي ممّن يشيع نعشي من ذوي ودّي
هيات كلهم في شأنه لعبُ يرمي التراب ويحثّوه على خدي

وفي قصيدة أخرى نجده يصور المقابر ومن فيها فإذا أبصرتها لن تستطع أن تفرق بين فقير وغني، ولا بين سيد أو عبد، ولا بين الأنثى والذكر فكلهم سواسية، حيث يقول معبرا عن ذلك² :

لعمر أبيهم لو أبصروهم لما عرف الغني من الفقير
ولا عرفوا العبيد من الموالي ولا عرفوا الإناث من الذكور
ولا من كان يلبس ثوب صوف من البس ثوب المباشر للحريز
إذا أكل الثرى هذا وهذا فما فضل الكبير على الحقيقير؟

ولما كانت الحياة الدنيا في نظر الغزال حياة فانية، ولحظة آنية، فعلى الإنسان ألا يغتر بخيرها ولا يحزن لشرها، فهي وإن طالت بسرائها أو بضرائها فانية لا محالة، فطوبى - في نظره - لمن هجرها ووصل الآخرة بعمل الخير، حيث يقول³ :

أخي عدّ ما قاسيته وتقلّبت عليك به الدنيا من الخير والشر
فهل لك في الدنيا سوى الساعة التي تكون بها السراء أو حاضر الضر؟

¹ يحيى بن الحكم الغزال: الديوان. تح: محمد رضوان الدايه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 46-47.

² نفسه، ص 61.

³ نفسه، ص 58.

فطوبى لعبد أخرج الله روحه إليه من الدنيا على عمل البر
هذا، ولا يخفى على أحد، أن الزهد يتضمن "كثير المعاني الإسلامية
التي يصعب الفصل بينها فصلا دقيقا لاسيما المواضيع التي تتعلق بالوعظ
الديني، والحث على الآداب والأخلاق الكريمة ذلك لأنها تحث على ترك
الدنيا والزهد فيها والإقبال على الآخرة والترغيب فيها"¹، وهو ما يستشف
من هذه الأبيات لابن عبد ربه (ت328هـ) والتي يقول فيها²:

أتلهو بين باطمية وزير وأنت ممن الهلاك على شفيرة؟
فيا من غرّه أمل طويل به يردى إلى أجل قصير
أتفرح والمنية كل يوم تريك مكان قبرك في القبور؟
هي الدنيا، وإن سرّتك يوما فإن الحزن عاقبة السرور
ستسلب كل ما جمعت منها بعارية تـردّ إلى معير
وتعتاض اليقين من التظني ودار الحقّ من دار الغرور

ففي هذه المقطوعة يستغرب ابن عبد ربه من الإنسان الذي يلهو
ويشغل نفسه بالدنيا وملذاتها، وهو على حافة الموت، مؤكداً على أن العمر
مهما طال فالنهاية هي الموت الذي لا مفر منه، ولما كانت الدنيا فانية فإن
متاعها متاع ابتلاء واختبار، وعلى ذلك فهو يدعو للتمسك بدار الحق
والابتعاد عن دار الغرور.

وليؤكد ابن عبد ربه حقيقة هذا الزوال نجده يقول³:

ما أطيب العيش لولا أنه عن عاجل كلّه متروك

¹ ناجية ناجي دخيل الله السعيد: الزهد في الشعر الأندلسي حتى أواخر القرن الثالث الهجري، مذكرة ماجستير (نسخة
الالكترونية)، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، (دت)، ص 90.

² ابن عبد ربه: الديوان، تحقيق: محمد التنوخي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 97.

³ نفسه، ص 129.

والخير مسدودة أبوابه ولا من طريق له مسلوك

فالشاعر في هذا البيت يقر بالرغبة الملحة التي طبع عليه ابن آدم في طلب الحياة والتمتع بملذاتها لكن هذه الرغبة وهذا الالحاق على الحياة، يجعله في مواجهة ما يعكس هذه الرغبة وإنه الموت بما يحمله من دلالات الزوال والفضاء.

وهذا المعنى الذي أشار إليه ابن عبد ربه هو المعنى نفسه الذي وقف عليه مُحَمَّد بن عبد الله بن نُعْبَةَ الخُشَنِي (ت 286هـ) لما قال مذكرا بحقيقة الدنيا واعظا بزوال نعيمها¹ :

أخي إنما الدنيا محلةٌ فرقةٍ ودارٌ غرور آذنت بفراق

فالدنيا في نظر الخشني مطبوعة على الفراق، لأنها دار الموت، ودار الغرور تغرّ الإنسان وتخدعه بحلاوة عيشها الذي سرعان ما يتلاشى وينتهي إلى الزوال.

ولطالما ارتبط الزهد " بالنفور من المعاصي والذنوب التي ينتج عنها الرّهبة والخشية من سوء العاقبة، والتقصير في حق الله بسبب الغفلة، فيكون أول أثر للزهد هو الإقلاع عن الذنوب والمعاصي والتوبة منها، وتنفير الناس من الوقوع فيها"²، ومما قيل في هذا الجانب هذه الأبيات التي نجتزؤها من قصيدة لابن عبد ربه ينبه فيها الغافلين الذين استبدلوا شقاء

¹ أبو جعفر الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص 104.

² الزهد في الاسلام، ينظر الموقع الإلكتروني: <https://www.alukah.net>

الدنيا بنعيم الآخرة، متسائلاً في ذلك عن تلهي حتى نبت الشيب على دمنته ولم يزل بعد في غفلته، حيث يقول¹:

إن الذين اشـتـروا دُنـيا بآخرة وشـقوة بنعيم ساء ما تجرؤوا
يا من تلهي وشيب الرأس يندبه ماذا الذي بعد شيب الرأس تنتظرُ
لو لم يكن لك غير الموت موعظة لكان فيه عن اللذات مزدجر
أنت المقول له ما قلت مبتدئاً هلا اتكرت لبين أنت مبتكرُ

ومما نجده، أيضاً، في هذا السياق، هذه الأبيات التي قالها الأمير عبد الله بن محمد (ت 300هـ)، في تنبيه الغافلين عن طلب النجاة، قوله²:

يا من يراوغه الأجل حتّام يـلهيك الأمل؟
حتّام لا تخشى الردى وكأنه بك قد نزل؟
أغفلت عن طلب النجاة ولا نجاة لمن غفل
هيهات يشغلك المنى ولما يدوم لك الشغل
فكأنّ يومك لم يكن وكان نعيمك قد نزل

هذا، ويطالعنا زاهد طليطلة ابن العسال (ت 487هـ) بأبيات زهدية لا تختلف عما عهدناه من زهد أقرانه الأندلسيين في تحذير الإنسان من أن يغتر بالدنيا وزخرفها، حيث يقول³:

انظر الدنـيا فإن أبـ صرّتها شيئاً يـدوم
فاغد منها في أمانٍ إن يساعذك النعيم

¹ ابن عبد ربه: الديوان، ص 91، 92.

² ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج2، ص 163.

³ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج3، ص 228.

وإذا أبصرتها منى ك على كـ تهيم
فاسل عنها واطرحها وارتحل حيث تقيم

وهو المعنى ذاته الذي وقف عليه السميسر الألبيري (ت484هـ) حين تأمل في حقيقة الدنيا حين اعتبرها سراب وكل ما شيد عليها مصيره الخراب والزوال، قائلًا¹:

جملة الدنيا زهابٌ مثلما قالوا سرابٌ
والذي منى مشيدٌ فخـراب وبيابٌ
وأرى الدهرَ بـخيلاً أبداً فيه اضـطرابٌ
سالبٌ ما هو مُعطٍ فالذي يُعطى عـذابٌ
وليوم الحشر إنعـا مٌ سؤال وجـوابٌ
وصراط مستقيم يوم لا يطوى كـتابٌ
فاتق الله وجنّب كل ما فيه حسـابٌ

هذا، ويجد المطلع لديوان أبي اسحاق الإلبيري (ت460هـ) أنه ممتلئ بعظات دينية تعكس من جهة تأملاته في الموت والحياة، ومن جهة أخرى تبرر قناعته في رفض الدنيا والعمل للأخرة، ومن القصائد التي تحدث فيها الإلبيري عن الموت، ما نجده في قوله²:

كم آمن للمنون لاه عن الردى بات مطمئنا
صبحه وافد المنيا فعـاين الموت حين عنا
حتى إذا ما قضى بكاه حميـمه معولا مرنا

¹ ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج1، ص 889

² أبو اسحاق الألبيري: الديوان، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، لبنان، دمشق. ط1، 1991، ص 142، 143.

واروه في لحدّه وسنوا العـليه قيد التراب سنا
وانتهبوا ماله وشنوا الغارات فيما حواه سنا
لمثل هذا فكن معدا ما قد أعد الهداة منا
وارتقب الموت فهو حتم يخترم الطفل والمسنا

يتوجه الشاعر في هذه الأبيات إلى المشغول بالدنيا المستغرق فيها عن الآخرة، داعيا له للحذر من ملذاتها، ومذكرا له أنه سرعان ما يفجأه الموت فيبكيه أهله ويقتسمون ما أفنى حياته في جمعه، وعلى هذا فهو يدعوه إلى أن يستعد ويعدّ العدة كما أعدها الهداة قبله لنيل مرضاة الله يوم الحساب.

ولما كان مشهد الفراق يرتبط ارتباطا وثيقا بمشهد الموت فإن الألبيري يستحضره في شعره، نادبا نفسه ومذكرا لها بالميعاد، قائلا¹:

كأني بنفسي وهي في السكرات تعالج أن ترقى إلى اللهوات
وقد زمّ رحلي واستقلت ركائي وقد آذنتني بالرحيل حداتي
إلى منزل فيه عذاب ورحمة وكم فيه من زجر لنا وعظات
ومن أعين سالت على وجناتها ومن أوجه في الترب منعفات
ومن وارد فيه على ما يسرّه ومن وارد فيه على الحسرات

ولما كانت رؤية الألبيري للحياة على ما أشرنا إليه من احتقار وازدراء لملاذاتها الفانية، فإنه في مقابل ذلك نجده يحذر من الركون إليها والاعتزاز بها، ومن النماذج التي نستدل بها على وعظه ونصحه في نبذ الدنيا، قوله²:

ولا تحزن على ما فات منها إذا ما أنت في أخراك فزتا
فليس بنافع ما نلت فيها من الفاني، إذا الباقي حرمت

¹ السابق، ص 59، 60.

² نفسه، ص 29.

هذا وإذا كانت الحياة الدنيا على هذه الحقيقة فإن الألبيري يتعجب من مسايرة الخلق لهوى النفس وميلها إلى الباطل، والغفلة عن طريق الحق، حيث يقول¹:

ما أميل النفس إلى باطل وأهون الدنيا على العاقل
ترضي الفتى في عاجل شهوة لو خسر الجنة في الآجل
يبيع ما يبقى بما ينقضي فعل السفية الأحمق الجاهل

لقد استطاع الألبيري، من خلال هذه الأبيات أن يعبراً صدق تعبير عما يجيش في صدره من عاطفة دينية، حين جعل مقارنة بين نزعتين تتجاذب الطبيعة الانسانية، النزعة الشهوانية التي تمثلها النفس في ميلها إلى الباطل، والنزعة الروحانية الخيرة التي تسموها إلى جوهرها الروحاني، والألبيري، هنا، يتساءل كيف يهمل الانسان نفسه ويستكين لهذه النزوات الدنيوية العارضة ويستبدلها بنعيم الآخرة.

هذا، وقد كان لتجربة الألبيري الزهدية أثر كبير في شعراء زمانه أو من أتى بعده، ويعد الزبيدي الاشبيلي (ت 379هـ)، أبرز هؤلاء المتأثرين به، حيث كان شعره منصبا حول الزهد والآداب الأخلاقية، وما يتفرغ عنهما من مواضيع أخرى من ذم للدنيا، وتحبيب للعلم والحث على طلبه، والتحذير من هوى النفس ودم الحرص على جمع المال²، ومما قاله في التذكير بالموت³:

لو لم تكن نار ولا جنة للمـرء إلا أنه يقبر
لكان فيه واعظ زاجر ناه لما يسمع أو يبصر

¹ السابق، ص 66.

² منجد مصطفى بمحت: الاتجاه الاسلامي في الشعر الاندلسي في عهدي ملوك الطوائف، ص 77.

³ المقري التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج4، ص 342.

إن تذكير الزبيدي للخلق بحقيقة الموت في هذه الأبيات يكشف عن نوازهه الايمانية ، واسرار نفسه الدفينة ، إزاء هذه الحقيقة التي تعد نهاية حتمية لكل مخلوق ، بأسلوب تقريرى مباشر.

وغير بعيد عن هذا المنحى الوعظي الذي انتهجه الزبيدي ، وعبر عنه في شعره ، يظهر لنا ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ) بمظهر الحكيم الذي يدعوا الناس إلى الزهد موضحا وناصحا لهم بأن هذه الحياة الدنيا مؤقتة ، ورحيلهم مؤكد ، ويطلب منهم أن يأخذوا العبرة من الأمم السابقة ، حيث يقول¹ :

فمجل إلى رضوان ربك واجتنب	نواهيه إذ قد تجلى منارها
يجدّ مرور الدهر عنك بلاعب	وتغرى بدنيا ساء فيك سرارها
فكم أمة قد غرّها الدهر قبلنا	وهاتيك منها مقفرات ديارها
تذكر على ما قد مضى واعتبر به	فإنّ المذكي للعقول اعتبارها

وتأكيدا لما قاله ابن حزم في الأبيات أعلاه ، نجد ابن خفاجة (ت533هـ) يسير في الاتجاه نفسه حيث نجده يدعو إلى ترك المال ، والتعفف من ملذات الدنيا لأن مصيرها الزوال ، وهو ما عبر عنه بقوله² :

ألا قانع من ملك كسرى بكسرةٍ	فما الوجد إلا الخلد لا ما حبا كسرى
فما بالنّا ، والمال عرضة حادث	تركنا مطايا الريح في إثره كسرى
وما الغي إلا أن يعبدنا الهوى	ولم ندر جهلا أننا معشر اسرى

¹ ابن حزم الأندلسي : طوق الحمامة ، مكتبة عرفة ، دمشق ، (دط) ، (دت) ، ص 148.

² ابن خفاجة : الديوان ، تحقيق : السيد مصطفى غازي ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، (دط) ، 1960 ، ص 164.

ولما كان حرص ابن خفاجة في التقليل من شأن الدنيا أملا في نيل عطاء الآخرة، فإنه كثيرا ما يذكر في أشعاره بالجزاء والحساب، ومن الأمثلة التي نستدل بها على ذلك، قوله¹:

وكل مدين بما كان دان	فثمّ الجزاء وثمّ الحساب
فلا تجر كفك من مهراق	بما لا يسر هناك الكتاب
فإنك يوما مجازي به	وإن يدا كتبته تراب
ولا خطه غير إحدى اثنتين	إما نعيم وإمّا عذاب
فرحماك يا من عليه الحساب	وزلفاك يا من إليه المآب

ففي هذه الأبيات نجد الشاعر يقر بأن كل مخلوق مدين بصنيعه، فإن فعل خيرا فهناك جزاء وإن كان شرا فهناك حساب، ولما كانت الجنة والنار مقرونتين بصنيع الانسان في دنياه فإن ابن خفاجة يختم أبياته بالتضرع إلى الله طلبا للرحمة والغفران أملا منه في نيل الجنة.

وهو ما ذهب إليه ابن حمديس (ت527هـ) حين أدرك أن التضرع لله طلبا للعتق والمغفرة هو سبيل من سبل التقرب لله ونيل مرضاته، حيث قال²:

أيا ربّ إن الخلق لا ارتجيهم	فكل ضعيف لا يمر ولا يحلي
بحلمك تعفو عن تعاضم زلتي	وفضلك عن نقصي، وحلمك عن جهلي

ولعل الذي نخلص إليه، من على شرفة هذه النماذج الشعرية، أن الزهد كان موضوعا خصبا لدى الشعراء الأندلسيين، فجادت قرائحهم بشعر خلدّ ومجد موافقهم، وسجل قيمهم التي يدعون إليها، ونشير هنا، أن هدفنا لم يكن تتبع جميع الأشعار، بقدر ما كنا نبغي من وراء ذلك،

¹ السابق، ص 213، 214.

² ابن حمديس: الديوان، تقديم: احسان عباس، دار صادر، بيروت، ص 366.

تسليط الضوء على بعضها لتتعرف من خلالها على تشبع هؤلاء الشعراء بالمعاني والقيم الاخلاقية التي بثها الاسلام في نفوسهم.

ثانيا: خلق الشجاعة والإقدام:

الشجاعة عند أهل الأدب تعرف بأنها "هيئةٌ حاصلةٌ للقوة الغضبية بين التهور والجبن، بها يقدم على أمور ينبغي أن يقدم عليها"¹، فهي إذن "الإقدام بعقل في مخاطرة يرجى منها تحقيق خير أو دفع شر"².

فالشجاعة، والحال هذه، جرأة وإقدام على المواقف الصعبة بقلب ثابت، وبصورة متزنة تتم عن تعقل وإدراك للنتائج³.

ولعل من أولى الأبيات الشعرية التي تغنى صاحبها بالشجاعة والإقدام، ما قاله القائد العظيم طارق بن زياد لما فتح بلاد الأندلس⁴:

ركبنا سفينا بالمجاز مقيراً عسى أن يكون الله منا قد اشترى
نفوسا وأموالا وأهلا بجنته إذا ما اشتهينا الشيء فيها تيسراً
ولسنا نبالي كيف سالت نفوسنا إذا نحن أدركنا الذي كان أجدرنا

كما نجد عبد الرحمن الداخل الملقب (بصقر قريش)، الذي افتخر في شعره بشجاعته وقوته وبأسه، ومن النماذج التي نستدل بها على ذلك، قوله، وقد حثه بعض رفاقه على صيد غرانيق وقعت إلى جانب معسكره في إحدى غزواته⁵:

¹ الجرجاني: كتاب التعريفات، دار الايمان. الاسكندرية، مصر، 2004، ص 139.

² عبد الرحمن الميداني، الأخلاق الإسلامية، دار القلم، دمشق، ط1، 1970، ج2، ص565.

³ فاتن بنت عبد اللطيف بن علي العامر، القيم الخلقية في شعر عنتره بن شداد العبسي، نادي القصيم الأدبي، ط1، 2009، ص85.

⁴ المقرئ التلمساني : نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص265.

⁵ مجهول المؤلف: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله وذكر الحروب الواقعة بها بينهم، ص 107.

دعني وصيد وقع الغرائق فان همّي في اصطياد المارق

غنيت عن روض وقصر شاهق بالقفر والإيطان في السرادق
فقل لمن نام على النـمارق إن العـلا شـدت بهم طارق
فأركب إليها ثبج المضائق أولاً فـأنت أـرذل الخلائق

فيصور لنا عبد الرحمن عزة نفسه وكبريائه وشجاعته التي منعته
من الصيد رغم عشقه له حتى لا يلهيه عن هدفه الأساسي، وهو الغزو ونشر
الدين الإسلامي.

ومما يصور قصته وكفاحه الميرير وجهاده الطويل وإحسانه إلى بني
أمية، قوله وقد وفد عليه بعض أقربائه من بلاد الشام يوماً¹:

سيّان من قام ذا امتعاض بمنتضى الشفرتين نصلا
فجـاب قـفـرا وشقّ بحـرا مساميا لجةً ومحـالا
فشدّ ملكا وشاد عزّا وناثرا للخطاب فصلا
وجنّد الجند حين أودى ومصر المصر حين أجلا
ثم دعا أهله جميعا حيث انتؤوا أن هلم أهلا

وحقّ لعبد الرحمن بن معاوية أن يفخر، كيف لا؟ وهو صقر قریش
كما لقب، الذي فرّ من أيد أعدائه، وأسس دولة الأندلس، وشاد ملكه
وعزّه بها، واستطاع أن يقضي على ثورات كثيرة، وأرسى دولته على أسس
ثابتة².

¹ ابن عذاري: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص 70.

² أحمد هيكل: دراسات أدبية، دار غريب للطباعة والنشر، (دم)، ط1، 2010، ص221، 231.

ونجد الحكم بن هشام الذي عرف بكونه "أول من جند الأجناد، واتخذ العدة، وكان أفضل بني أمية بالأندلس وأشدهم إقداما ونجدة، وكان يشبهه بأبي جعفر المنصور من خلفاء بني العباس في شدة الملك وتوطيد الدولة وقمع الأعداء"¹ ، ولقد افتخر كثيرا ببطولاته وشجاعته وبأسه في موقعة الربر، التي ارتبط اسمها بها وعرف بعدها بالحكم الربري، يقول واصفا لهذه الموقعة بعد أن أخذ لهيها² :

رأبتُ صدوع الأرض بالسيف راقعا	وقدماً لأمت الشعب مذ كنت يافعا
فسائل ثغوري هل بها اليوم ثغرة	أبادرها مستنضي السيف دارعا
وشافه على الأرض الفضاء جماجما	كأقحاف شريان الهبيد لوامعا
وأني إذ حادوا جزاعاً من الردى	بوان وقدما كنت بالسيف قارعا
تتبئك أني لم أكن في قراعهم	فلم أك ذا حيد من الموت جازعا
حميت ذماري فأنتهبت ذمارهم	ومن لا يحامي ظل خزيان ضارعا
ولما تساقينا سجالا حروبنا	سقيتهم سما من الموت ناقعا
وهل زدت أن وفيت صاع قرضهم	فوافوا منايا قدرت ومصارعا
فهاك بلادي إني قد تركتها	ولم أترك عليها منازعا

فرغم أن الحكم افتخر ببطولاته وشجاعته في هذه الأبيات ، التي اعتبرها صاحب الحلة السيرة من "أحسن شعر قيل في معناه"³ ، مقدما في ذلك العذر لنفسه بالدفاع عن ملكه وحماية سلطانه، إلا أن "الحكم بعد وقية الربر لم ينل حلاوة العيش، وامتنحن بعله صعبة طاولته أربعة أعوام، ملت غربه وأطالت ضناه، واحتجب فيها آخر مدته واستتاب ولده عبد

¹ المقري التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص340.

² مجهول المؤلف: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله وذكر الحروب الواقعة بما بينهم، ص 120.

³ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج1، ص47.

الرحمن في تدبير شؤونه، فمات على توبة من ذنوبه وندم على ما اقترف منها"¹.

ويقول في أسلحة الحرب من سيوف و أسنة وغيرها، ومفضلاً أصواتها عن الألحان والموسيقى، مفتخراً بشجاعته وبسالته²:

غناء صليل البيض أشهى إلى الأذن من اللحن في الأوتار واللهو والردن
إذا اختلصت رزق الأسنة والقنا أرتك نجوما يطلعن من الطعن
بها يهتدي الساري وينكشف الدجى وتستشعر الدنيا لباساً من الأمن
شقت غمار الموت تخطي مهجتي سهام ردي قبلي أصابت ذوي الجبن
إذا لفحت ريح الظهائر لم يكن لفاعي فيها غير فيء القنا اللدن
وإن لم يجد حصنا سوى الفرع مقدم فمالي غير السيف والرمح من حصن

فلقد جعل هذا الأمير الشجاع أصوات السيوف غناء يطرب به وتشتيه الأذن، فهو يعمل على تثبيت حكمه وإحلال الأمن والأمان في مملكته.

دون أن ننسى عبد الرحمن الأوسط الذي كان "ذا همة عالية، وكانت له غزوات كثيرة، وفتوحات في دار العدو شهيرة، يخرج إليها في العدد الجم، والعسكر الضخم، يخرب ديارهم ويعفي آثارهم، ويقفل ظاهر الاعتلاء، قاهر الأعداء، لم يلقى المسلمون معه بؤساً ولم يروا في مدته يوماً عبوساً"³، وهو القائل مفتخراً بشجاعته وبأسه وذلك بعد وصف شوقه⁴:

¹ السابق، ج1، ص46.

² نفسه، ج1، ص49.

³ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص106.

⁴ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج1، ص115.

عداني عنك مزار العدا وقودي إليهم لهاما لهيبا
وأدرع النقع حتى لب ت من بعده نضرة وجهي شحوبا
أنا ابن الهشامين من غالب أشب حروبا وأطفي حروبا
سموت إلى الشرك في جحفل ملأت الحزون به والسهبواج

وهذا الحاجب المنصور الذي عرف بالشجاعة والبأس، يصفه المقري بأن "له في الحزم والكيد والجلد ما أفرد له ابن حيان تأليفا، وعدد غزواته المنشأة من قرطبة نيف وخمسون غزوة، ولم تهزم له رايه"¹، ويقول مفتخرا ببسالته وجراته وإقدامه على الحروب، وعدم تخوفه من الموت والهلاك، فيقول²:

رمىت بنفسي هول كل عزيمة وخاطرت والحر الكريم يخاطر
وما صاحبي إلا جنان مشيع وأسمر خطي وأبيض باتر
فسدت بنفسي أهل كل سيادة وفاخرت حتى لم أجد من أفاخر
وما شدت بنيانا ولكن زيادة على ما بنى عبد المليك وعامر
رفعنا المعالي بالعوالي حديثة وأورثناها في القديم معافر

وتعطرت كتب التاريخ بسيرة الحاجب المنصور الذي كان فخر ملوك الأندلس فيوصف بأنه "فرد نابه على من تقدمه، وصرّفه واستخدمه، فإنه كان أمضاهم سنانا، وأذكاهم جنانا، وأتمهم جلالا، وأعظمهم استقلالا، فال أمره إلى ما آل (...). فانتظمت له الممالك، واتضحت به المسالك، وانتشر الأمن في كل طريق، واستشعر اليمن كل فريق، وملك الأندلس بضعا وعشرين حجة، لم تدحض لسعادتها حجة، ولم تزخر لمكروه بها لجة، لبست فيه البهاء والإشراق، وتنفست عن مثل أنفاس

¹ المقري التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص400.

² نفسه، ج1، ص400.

العراق، وكانت أيامه أحمد أيام، وسهام بأسه أسد سهام، غزى الروم شاتيا، ومضى فيما يروم زاجرا وعائقا " ¹ .

ونجد المعتضد بن عباد صاحب إشبيلية المعروف بأنه كان من أعظم ملوك الطوائف في عصره، وأوفرهم عزما ودهاء، يقول واصفا بأسه في الحرب وأثناء مواجهة أعدائه ² :

زهر الأسنة في الهيجا غدت زهري
ما إن ذكرت لها من معرك جلل
حتى غدوت وأعدائي تخاطبني
ويقول في قصيدة أخرى: ³

غرست أشجارها مستجزل الثمر
إلا تجللت بالصارم الذّكر
ياقاتل النَّاس بالأجناد والفكر

أقوم على الأيام خير مقام
وأنفق في كسب المحامد مهجتي
وأبلغ من دنياي نفسي سؤلها
إذا فضح الأملاك نقص فإنه

وأوقد في الأعـداء شرّ ضرام
ولو كان في الذكر الجميل حمامي
وأضرب في كل العلا بسهامي
بيّنه عند الأنـام تمامي

وبرغم ما يتغنى به المعتضد بن عباد من شجاعة وإقدام على المخاطر والمهالك، إلا أن التاريخ يؤكد على شدة تهوره وجبروته وتعسفه، فهذا ابن الأبار يصفه في الحلة السيرة بأنه " قطب رحي الفتنة من رجل لم يثبت له قائم ولا حصيد، ولا سلم عليه قريب ولا بعيد، جبار أبرم الأمر وهو

¹ السابق، ج1، ص405.

² ابن الأبار : الحلة السيرة، ج2، ص45.

³ نفسه، ج2، ص44.

متناقض ، وأسد فرس الطلي وهو رابض، متهور تتحاماها الدهاة، وجبار لا تأمنه الكماة، متعسف اهتدى ومنبت قطع فما أبقى..."¹.

وسيرة شجاعة وإقدام ملوك الأندلس طويلة لا يتسع المجال للإسهاب فيها، ولكن حاولنا عرض بعض الأشعار التي أبدع فيها أصحابها من خلال التعبير عن شجاعتهم وشجاعة ممدوحهم كل بحسب حدسه الشعري و أدواته الفنية، فكانت لهم أساليب مختلفة تزاوجت بين التغني بطولاتهم الخاصة أو بطولات ممدوحهم²، فنجد محمد بن عبد العزيز العتبي في قصيده له يصف ممدوحه الأمير محمد بن عبد الرحمن بن الحكم وهو من أشهر ملوك الأندلس الذين خاضوا حروبا كثيرة ضد الكفار، إذ يذكر ابن عذارى أن " الأمير محمد كان غزّاء لأهل الشرك والاختلاف، وربما أوغل في بلاد العدو الستة الأشهر والأكثر، يحرق وينسف، وله وقعة سليط، وهي من أمهات الوقائع، ولم يعرف بالأندلس قبلها مثلها"³ ، فيقول⁴:

سائل عن الثغر الصّوارم تصدق	واستتطق السّمّر العوالي تنطق
تركت وقائع في الثّغور وقد غدت	مثلا بكلّ مغربّ ومشرق
وأداخ أرض المشركين بوقعة	تركتهم مثل الأشاء المحرق
جادت عليهم حربه بصواعق	تركتهم مثل الرماد الأزرق

¹ السابق، ج2، ص 39، 40.

² يوسف شحده الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ص237.

³ ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص128.

⁴ نفسه ج2، ص 130.

ويقول عباس بن فرناس أيضا في وصف هذا الأمير المحارب المقدم
في هذه الموقعة الشهيرة:¹

ومؤتلف الأصوات مؤتلف الزحف لهوم الفلا عبل القنابل ملتف
إذا أومضت فيه الصّوارم خلتها بروقا تراءى في الجهام تستخفي

وإن طحنت أرحاؤها كان قطبها حجي ملك ندب شمائله عفّ
سمي ختام الأنبياء محمد إذا وصف الأملاك جلّ عن الوصف

وقد لا نبالغ إذا قلنا، إن شعراء الأندلس قد أبدعوا في تصوير معاني
الشجاعة في ممدوحهم، فهذا ابن درّاج القسطلي (ت 421 هـ) يتغنى في
شعره بانتصارات المنصور بن أبي عامر، ويرسم لنا لوحات لملاحمه الرائعة،
وهو الذي غزا أكثر من خمسين غزوة خلال ثلاثين عاما تقريبا، حتى عد
شعره سجلا تاريخيا لأهم المعارك التي دارت بين المسلمين ومسيحي الشمال
في عهده، ومما أنشده ابن درّاج في ممدوحه²:

لك الله بالنصر العزيز كفيلا أجد مقام أم أجد رحيل
هو الفتح أمّا يومه فمعجل إليك وأمّا صنعه فجزيل
وآيات نصر ما تزال ولم تزل بهن عمايات الضلال تزول
سيوف تنير الحقّ أنّى انتضيتها وخيل يجول النصر حيث تجول
ألا في سبيل الله غزوك من غوى وضلّ به في التاكثين سبيل
لئن صدت ألباب قوم بمكرهم فسيف الهدى في راحتك صقيل

¹ السابق، ج2، ص128، 129.

² ابن درّاج القسطلي، الديوان، محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط1، 1961، ص 03.

ويستمر ابن درّاج في وصف أدوات الحرب من خيل وسيوف ورماح،
عرّج في كثير منها على مدح قائد الجيوش الإسلامية واصفا ما حققه من
نصر، بقوله¹ :

هو النصر والتمكين أدرك طالبه ولاحت وشيكات بالسعود كواكبه
لقد جاء الوعد بالنصر والتمكين في القرآن الكريم لعباد
الله الصالحين، إذ يقول عزّ وجل في محكم تنزيله ﴿ وعد الله
الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما
استخلف الذين من قبلهم وليمكننّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم
وليبدلنّهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن
كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴾ (النور/55)

ويقول أيضا² :

شهدت لك الأبطال يوم كفاحها والحرب بين غدوها ورواحها
والبيض يوم جلائها ومضائها والخيل في افحامها ومراحها

فممدوحه لا يواجه إلا الأبطال، ممن عرفوا بالقوة وشدة البأس،
وتظهر قيمة هذا الخلق الجليل من خلال الاعتراف بقوة وبسالة العدو، لأن
هذا فيه اعتراف بقوة الممدوح نفسه، فالفارس لا يواجه إلا الفرسان مثله،
فالتغلب على الأقوياء دليل التفوق والقوة والحنكة الحربية، ومعاني
الشجاعة والإقدام ترددت كثيرا في أشعار ابن درّاج، فنجدته يمدح الخليفة
المنصور³ :

¹ السابق، ص378.

² نفسه، ص 381، 382.

³ نفسه، ص283، 284.

دواليك من دهر يواليك بالنجح ففتح إلى عيد وعيد إلى فتح
كما بشرت بالغيث بارقة الحيا وأسفر عن شمس الضحى فلق الصبح
وريح من الإقبال تعصف بالعدى وتتشأ للإسلام بالوابل السح

وقد صور الشعراء الشجاعة الحقبة التي تقوم على الإقدام والفظنة
دون تهور مع محاولة تجنب الأخطار والمصاعب التي لا داعي لها، فيقول ابن
حمديس في هذا¹:

همام صريح العزم سلّ سيوفه فذبت ضربا عن خدور المحارم
تلوذ المنايا منه، والدّهر عابس بأروع من ثغر الرئاسة باسم

وفي موضع آخر يصف لنا ابن حمديس الصبر والصمود والشهامة التي
يتمتع بها ممدوحه المعتمد بن عباد، فيقول مادحا²:

وكلما عقد الرايات معتزما حلت أياديه من آرائه عقدا
شهم صبور إذا ما القوم زاحمه مزاحما في كفاحا ظنّه أحدا
وقرّح بكماة السرّوع مقدمة كأثهنّ سعال تحمل الأسدا
إذا تبين سماء عن عجاجتها كانت لهم سمهريّات القنا عمدا
من كل ذمر من الفولاذ غاص به يجمّد القرّ منه فوقه زيدا
يسطو بغضب إذا ما هز مضربه يوم الضراب لعيني ساهد رقدا
لا يشرب الرّوح من جثمان ذي زرد حتى يرى الحدّ منه يأكل الزردا

وفي وصف خصال الممدوح وما يتمتع به من شخصية
قوية وحنكة سياسية جعلته زعيما وحاكما

¹ ابن حمديس: الديوان، ص 446.

² نفسه، ص 170، 171.

لم يشهد الزمان ان مثله، نجد ابن هانئ
يقول¹ :

شقّ الزمان لنا عن نور غرته عن دولة ما بها وهن ولا سقط
تا الله لو كانت الأنواء تشبهه ما مر بؤس على الدنيا ولا قحط
حتى تسلطّ منه في الورى ملك زينت بدولته الأملاك والسلط
يروع الأسد منه في أماكنها سيف له يمين النصر مخترط
يختط فوق النجوم الزهر منزلة لم يدن منها ولم يقرن بها الخطط

ونجد ابن عبد ربه يقدم لنا صورة مختلفة لممدوحه الأمير عبد الرحمن الناصر جامعا فيها أرفع الأخلاق التي عرف بها فهو كما قال ابن عذارى "ملكا أدال اللأواء وحسم الأدواء، وقهر الأعادي، وعدل في الحاضر والبادي"²، فلقد عرف بشجاعته وبأسه وحرصه على نشر الإسلام والقضاء على الكفار وفتح بلدانهم فيقول واصفا إياه³ :

قد أوضح الله للإسلام منهاجا والناس قد دخلوا في الدين أفواجا
وقد تزينت الدنيا لساكنها كأنما ألبست وشيا وديباجا
يابن الخلائف إن المزن لو علمت نذاك ما كان منها الماء ثجاجا
والحرب لو علمت بأسا تصول به ما هيجت من حمياك الذي اهتاجا

ورسم ابن عمّار صورة استثنائية لممدوحه المعتمد بن عباد الذي حاكى فيها سيرة أحمد بن أبي أحمد ابن المتوكل أحد أشدّاء الخلفاء العباسيين، فرأى أنه روض أخضر إذا هزته ريح الصبا بدا وكأنه سيف ابن عباد، وهو

¹ ابن هانئ الأندلسي: الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (د ط)، 1980، ص 185.

² ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص206.

³ ابن عبد ربه: الديوان، ص 57.

كالهيب يشعل نار الحروب، ويسابق الرياح للوصول إلى
العدو والدفاع عن حماه، إذ يقول¹:

روض كأن النهر فيه معصم صاف أطل على رداء أخضرا
وتهزه ريح الصبا فتضننه سيف ابن عباد بيدد عسكرا
عباد المخصر نائل كفه والجوقد لبس الرداء الأغبرا
قداح زند المجد لا ينفك من نار الوغى إلا إلى نار القرى
من لا توازنه الجبال إذا اجتبي من لا تسابقه الرياح إذا جرى
ماض و صدر الرمح يكهم والظبا تبدو، وأيدي الخيل تعثر في البرى
لا خلق أقرأ من شفار حسامه إن كنت شبهت المواكب أسطرا
السيف أصدق من زياد خطبة في الحرب إن كانت يمينك منبرا

ويفتخر أبو زيد عبد الرحمن بن مقانة الأشبوني بشجاعة
ممدوحه منذر بن يحيى صاحب سرقسطة الذي كان "مشكور
الفروسية، سمح النفس، إلا أنه كان شديد الغدر قليل الوفاء"²،
فيقول³:

نجيب تجيب إذا ما استصرخت وفارسها البطل المنتقى
فتى يقرع النبع بالنبع لا جبان الجنان ولا مُزدهى
لو الفلك أنخر من فوقه عليه بأقطاره ما شكاً
حمولاً لأعباء هذا الزمان ولا يرهب الموت عند اللقا

¹ ان بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج3، ص 382، 383.

² الأسعد ابن ممتي: لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة، ص74. ينظر الموقع الالكتروني:

<https://al-maktaba.org/book/5392>

³ ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج4، ص 789، 790.

إذا سار يحيى إلى غارة فويل لأعدائه أينما
بجيشين: جيش يهد الربى وجيش يظلل الله في الهوا
مطاعمها من شغاف القلوب ومشربها من نجيع الدما
إليك ابن مـنذر المنتقى قرعت يد الخطب قرع العصا

فالشاعر هنا يرى ممدوحه يقرع السهام بالسهام بلا جبنٍ أو خوف، ولا يرهب الموت، ولا يشكو ألمه حتّى لو انخرّ الفلك بأقطاره عليه، وهذا ما أشار له يوسف شحدة الكحلوت بقوله: "فمثل هذا الخلق المبنيّ على قواعد أخلاقية صلبة، يغذي شخصية الممدوح الرصينة المستشعرة بالمسؤولية على تحمل الأعباء الجسام، كما تعزز الشعور بأخلاق الممدوح العالية وسلوكه المنضبط" ¹.

ونجد ابن زيدون يصف ممدوحه بالليث لقوته وشجاعته وبأسه في أرض المعركة، إذ يقول: ²

همام أغرّ، رويت الفخار حديثاً، إلى سروه مسندا
سلكت إلى المجد منهاجه، فقد طابق الأطراف الأتلا
هو اللّيث قلّد منك التّجاد، ليوم الوغى، شبلة الأنجدا
يعدّك صارم عزم ورأي، فترضيه جرّد أو أغمدا

نلاحظ أن عناصر القوة والشجاعة واضحة في هذا النص، فقد رسم لنا الشاعر صورة الملك العظيم، مشرق الجبين، رويت مفاخره عند الأمم وسلك دروب المجد والرفعة، فهو الأسد الذي أعطى سيفه لشبله، صاحب النجدة والنخوة يوم القتال.

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي، عصر ملوك الطوائف، ص 237.

² ابن زيدون: الديوان، شرح: يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1994، ص 98.

وفي موضع آخر يقول¹ :

تبارك من جمع الخير فيك، وأشعرك الخلق الأمجداً
مضاء الجنان، وظرف اللسان، وجود البنان بسكب الجدا

فالشاعر، هنا، يجمع في ممدوحه أخلاقاً مختلفة، فهو قوي القلب شجاع، وحلو الحديث، وسخي اليد كثير العطاء، فكثيراً ما ربط الشعراء بين الشجاعة وأخلاق أخرى فهي تزيد من رفعة الممدوح وقيمته.

ومما سبق يتضح أن شعراء الأندلس قد أبدعوا في التغني بهذا الخلق العظيم، فالنفس الحرة الأبية تسعى دائماً إلى الاتصاف بالشجاعة والإقدام والبسالة وتأبى الجبن والضعف والهوان، وبلاد الأندلس كانت بيئة ملائمة لتفوق هذا الخلق عن الأخلاق الأخرى كونها عرفت كثيراً من الصراعات والنزاعات، ولكن لا يمكننا إنكار أن هذا الخلق يحمل صاحبه على العزة والكرم والجود والبذل وينهاه عن المواقف التي فيها تهور أو غضب.

ثالثاً: خلق الحكمة.

تعد الحكمة "قول رائع يتضمن حكماً صحيحاً مسلماً، وقلماً يخلو أدب أي أمة من حكماء خلفوا وراءهم أقوالاً رائعة أودعوها خلاصة فلسفتهم وتجاربهم في الحياة ونظرتهم إليها وموقفهم منها"².

وتتجلى قيمة شعر الحكمة في توفير أفضل السبل للممارسة الفعلية للقيمة الخلقية ونجاحها في توجيه السلوك لإرساء مبادئ الخير والمحبة بين أفراد المجتمع، كون الحكمة نتاج تجارب واسعة في الحياة تقوم على العلم والفقہ والخبرة، وقد حث القرآن الكريم على اتخاذ الحكمة وسيلة

¹ السابق، ص 97.

² عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 208.

للدعوة،¹ قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (سورة النحل / 125).

ولقد زخر الشعر الأندلسي بالحكمة وكثيرا ما " اقتضى شعراء الأندلس أثر المشاركة وفاقوهم فيه، والواقع أنه لم ينشأ من حكماء العرب وفلاسفتهم شعراء مجيدون قدر ما نشأ منهم بالأندلس وحدها، ولم يكن للفلسفة تأثير على الشعر إلا من جهة معانيه الشعرية فإنها صارت من سمو الخيال وقوة التصور وبراعة الابتكار، بحث تدل على عقل صاحبها دلالة المطابقة، وبذلك زادوا في محاسن الشعر وقل أن نجد في غير الأندلسيين من استطاع تطويع الفلسفة للشعر والشعر للفلسفة وكان بذلك شاعرا فيسوفاً"²، والمتمعن في المدونة الشعرية الأندلسية من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري يجد كثيرا من الشعراء قد أجادوا في هذا اللون من الشعر وقدموا خلاصة تجاربهم في الحياة، والواقع أننا لسنا بحاجة إلى عرض جميع النماذج الشعرية، فحسبنا أن نقدم بعضا منها افصاحا عن ذلك وتدليلا عليه، فمن الشعراء الذين نقف عندهم عارضين بعض تأملاتهم الشعرية يحيى الغزال الذي كان "كثير التأمّل يميل إلى الحكمة، ولذلك نعتة القدماء بالحكيم"³، فيؤكد على تحكم القدر في حياة الإنسان، "فإذا كان للدهر شدائده وخطوبه التي يرمي بها الإنسان فيقف عاجزا عن مواجهتها

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي، عصر ملوك الطوائف، ص 31.

² عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 211.

³ شعبان محمد مرسي: قراءة في شعر يحيى بن الحكم الغزال، ص 171. ينظر الموقع الإلكتروني:

لأنها فوق طاقته، فإن المسلم بتوكله على الله يقابل هذه الشدائد بقوة من ربه الذي فوض إليه أمره فكفاه ما يعجز عنه¹، قوله²:

إذا أراد الإله الشيء كونه فلن يضرك فيه سوء تدبير

ويصف الغزال لنا الدهر ويقدم خلاصة ما عاشه ورآه في حياته التي دامت أمدا طويلا، فهو لم يجد أمر من الفقر الذي يجعل الإنسان يذعن لمغريات الدنيا من حرامها وحلالها فتكون نهايته إلى نار جهنم نتيجة لأفعاله فيقول³:

إنّي حلبت الدهر أصناف الدرر
فمرة حلو وأحيانا مقر
وعلقمًا حينًا وأحيانًا صبر
وجلّ ما يسقيكه الدهر كدر
فلم أجد شيئًا من الفقر أمر
ألا ترى أكثر من فيها يفر
مخافة الفقر إلى نار سقر

أما ابن عبد ربه فخاطب الدهر متألمًا متحسرا باكيا على ما جرعه له من غصص كدرت صفو حياته، فيقول⁴:

يا دهر مالي أصفى وأنت غير موات؟
جرعتني غصصا بها كدرت صفو حياتي
أين الذين تسابقوا في المجد للغايات؟

¹ عبد الستار محمد ضيف: شعر الزهد في العصر العباسي، مؤسسة المختار، مصر، القاهرة ط 1، 2005، ص164.

² مجي بن الحكم الغزال: الديوان، ص61.

³ نفسه، ص 49.

⁴ ابن عبد ربه: الديوان، ص55.

قوم بهم روح الحيا ة تردّ في الأموات
وإذا هموا ذكروا الإساة أكثرها الحسنات

أما الحكمة عند ابن هانئ الأندلسي فقد جاءت مختلفة، نابعة من تأثره "بأبي الطيب المتنبى فقصده إليها قصدا وحشدها حشدا واحدة تلو الأخرى، ولم تأت عفو الخاطر، أو تأكيدا لفكرة سابقة، أو خاتمة لمقطع كما كانت عند المتنبى (...). وبالتالي فإن كل بيت مفرد يحمل معنى جليلا مستقلا" ¹، فيقول في الدهر واصفا شدائده ومصاعبه ²:

إنّ أيام دهرنا سخفات فهي أعوان كلّ وغد سخيف

.....
.....
إنّ دهرنا سموت فيه علواً لوضيع الخطوب وغد الصُروف

فعلى المرء أن لا ينخدع بما يمنحه الزمان من مظاهر الغنى والترف لأنها سرعان ما تزول بنكبات الدهر وصدماته، فهو يحذر من تقلباته، وهذا ما حاول أن ينقله لنا ابن حمديس الذي حذر من قسوة الدهر وغرائبه التي شيبت الرأس وأنهكت الجسد، من خلال عرض خلاصة تجربته في الحياة، فيقول ³:

هل أقصر الدهر عن تعنيت ذي أدب أو قال حسبي من أخمال ذي حسب
لا يلبس حر إلا مثلما وقعت على أخي سيئات ذي غضب
وكيف يصفو لنا دهر مشاربه يخوضها كل حين جحفل التوب
إنّ الزمان بما قاسيت شيبني ولم أشيبه هذا والزمان أبي

¹ يسرى محمد سلامة: الأدب الأندلسي (صور فنية واجتماعية)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، (د ط)، (د ت)، ص158.

² ابن هانئ الأندلسي: الديوان. ص 214.

³ ابن حمديس: الديوان. ص 17.

ولو خلا الدهر ذو الأنباء من عجب أكثرت منه ومن أنبائه عجبي
قرأت وحدي على دهري غرائبه فما أعاشر قوما غير مغترب

أما الحاجب المصحفي فيقدم لنا صورة مختلفة للدهر نابعة من حياته
التي تعتبر من أعاجيب انقلاب الدنيا بأهلها¹، فهو يحذر من ظلم الزمان
وقسوته وجوره، فيقول متألماً ومتوجعاً لما يئس من صفح المنصور²:

لا تأمنن من الزمان تقلباً إن الزمان بأهله يتقلب
ولقد أراني والليوث تخافني فأخافني من بعد ذلك الثعلب
حسب الكريم مذلة ونقيصة ألا يزال إلى لئيم يطلب
وإذا أتت أعجوبة فاصبر لها فالدهر يأتي بعدما هو أعجب

ويدعو الإنسان إلى مجازاة الزمان على ما فيه من نكبات وآلام
ويستسلم لقدره المحتوم، وأن يؤمن بقضاء الله وقدره الذي لا مفر منه "لأن
المسلم عندما يقوى إيمانه بربه يجد فيه سنداً قوياً وملاذاً آمناً، فإذا به يعبر
ضوائق الدنيا قوي النفس، مصون الكرامة، لا يفقد ثقته في الله ولا أمله
في عونته"³، فيقول⁴:

أجاري الزمان على حاله مجازاة نفسي لأنفاسها
إذا نفس صاعد شفها توارت به بين جلاسها
وإن عكفت نكبة للزمان عكفت بصدري على رأسها

وغير بعيد عن ذلك، نجد أبو الصلت أمية بن عبد العزيز يشتكي
الدهر الذي رمأه بين أصحاب هم في الحقيقة أعداء، فالغربة ليست البعد

¹ المقرئ التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص602.

² ابن الأبار: الحلة السيرة، ج1، ص267.

³ عبد الستار محمد ضيف: شعر الزهد في العصر العباسي، ص170.

⁴ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج1، ص265.

والنأي إنما هي في القرب ممن لا يستحق، وليست في نقصان المال إنما هي في نقصان العمر والخوف من الفقر هو أشد على المرء وأمر من الفقر ذاته، إذ يقول¹:

رمتني صروف الدهر بين معاشر أصحهم ودًا عدوًّا مقاتل
وما غربة الإنسان في غير داره ولكنتها في قرب من لا يشاكل

وتحدث الشعراء عن تجاربهم في الحياة وقدموا لنا خلاصة ما توصلوا له من خلال معاملاتهم مع الناس، فهذا ابن عبد ربه يرى أن الله ميز الإنسان بالعقل عن بقية البهائم، إذ يقول²:

يا غافلاً ما يرى إلا محاسنه ولو درى ما رأى إلا مساويه
انظر إلى باطن الدنيا، فظاهرها كل البهائم يجري طرفها فيه

ومن جانب آخر لخص ابن عبد ربه مكارم الأخلاق وأجزها في أبيات شعريه، عبر من خلالها عن مصير الإنسان الذي يسعى إلى مواجهة الزمان سواء بالجاه أو المال، فكله فان ولن يبقى من العبد إلا آثاره وأعماله فيها يحمد أو يذل، إذ يقول³:

يا مــــن تجلّد للزّما ن، أما زمانك منك أجلد؟
سلّط نهاك على هوا لك وعدّ يومك ليس من غد
إنّ الحياة مزارع فازرع بها ما شئت ، تحصد
والنّاس لا يبقى سوى آثـارهم ، والعين تفقد
أوما سمعت بمن مضى هذا يذمّ وذاك يحمد ؟
والمالُ إنّ أصلحته يصلح وإن أفسدت يفسد

¹ المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غضن الأندلس الرطيب. ج3، ص 483.

² ابن عبد ربه: الديوان. ص 169.

³ نفسه، ص 67.

والعلم ما وعت الصدو ر وليس ما في الكتب يخلد
ودعى ابن السيد البطليوسي إلى التمسك بقيم العلم ورفض الجهل،
لأن العلم يعمل على تقويم السلوك، وتخليد النفس، وهذا يعد من كمال
الخلق¹:

أخو العلم حيّ خالد بعد موته وأوصاله تحت التراب رميم
وذو الجهل ميت وهو ماش على الثرى يظن من الأحياء وهو عديم
ويجمع ابن شهيد مكارم الأخلاق، ويعرضها في أسلوبه الحكمي،
فيرى أن العلم فخر المحافل، والعفاف زينة الإنسان، ويقول²:

بالعلم يفخر يوم الحفل حامله وبالعفاف غداة الجمع يزدان
وما لساني عند القوم ذو ملق ولا مقالي إذا ما قلت إدهان
ولا أفوه بغير الحق خوف أخي وإن تأخر عني وهو غضبان
ولا أميل على خلي فأكله إذا غرثت وبعض الناس ذؤبان
ودّ الفتى منهم لو مت من يده وأنه منك ضخم الجوف ملآن

وترتبط كرامة النفس وعزتها بالخصال الحميدة التي يتصف بها
الإنسان، والتي منها حفظ اللسان، فالإنسان لا يقاس بأقواله المزخرفة التي
لا طائل منها إنما بأفعاله التي تعرف من خلالها معادن الناس، فيقول ابن
الحداد في هذا³:

وما الناس إلا فعالهم فدع ما تزخرفه الألسن
سجتيّة أصل الفتى فعله بما عنده يقذف المعدن

¹ ابن العماد العكري: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت ط1، 1986، ج6، ص 107.

² الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الدار المصرية، القاهرة، (د ط)، 1966، ص161.

³ ابن الحداد، الديوان، تحقيق: يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 258.

ويقول يحيى الغزال في فضل العقل من باب الحكمة دائماً¹ :

يعرف عقل المرء في أربع مشيته أولها والحرك
ودور عينيه وألفاظه بعد عليهن يدور الفلك!

هذا، والشعر الذي اتخذ من الموت والفناء موضوعاً لدى الشعراء كثير لا يعد ولا يحصى، فلقد حيرتهم فلسفة الموت وسيطرت عليهم سيطرة قوية، حتى جعلت منهم أعظم الحكماء، فهذا يحيى الغزال يذكر وينبه اللاهين في القصور بالشراب والملذات، وهم يرون كل يوم الزاهبين من هذه الدنيا دون رجعة ناسين أن الموت هو أقرب شيء من الإنسان، فيقول واعظاً ناصحاً² :

أيا لاهيا في القصر قرب المقابر يرى كل يوم واردا غير صادر
كأنك قد أيقنت أن لست صائراً غدا بينهم في بعض تلك الحفائر
تراهم فتلهو بالشراب وبعض ما تلدّ به من نقر تلك المزاهر
وما أنت بالمغبون عقلاً ولا حجة ولا بقليل العلم عند التخابر
وفي ذلك ما أغناك عن كل واعظ شفيق وما أغناك من كل زاجر
وكم نعمة يعصي بها العبد ربّه وبلوى عدته من ركوب الكبائر
سـترحل عن هذا وإنك قادم وما أنت في شك على غير عاذر

ويبلغ الخوف مداه عند ابن عبد ربه، "فتراه ينقض كل قصيدة قالها في شعر الغزل والصبأ بقصائد عرفت بالمحصات"³، فيتعجب من لهو المرء وفرحه، وهو على يقين بأن الحياة سراب خادع وأمل كاذب فلا غرو أن

¹ يحيى بن الحكم الغزال: الديوان، ص 65.

² نفسه، ص 59.

³ أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة، ص 231.

وجد الشعراء في الموت حجة قوية على صدق نظرتهم للحياة¹، فيقدم لنا نظرتهم هذه في قالب حكيمي يحاول من خلاله ضبط سلوك المرء الغافل، إذ يقول²:

أتلهو بين باطية وزير وأنت من الهلاك على شفيري؟
فيا من غره أمل طويل يؤديه إلى أجل قصير
أتفرح والمنية كل يوم تريك مكان قبرك في القبور؟

ويقدم لنا ابن حداد صورة واقعية للحياة التي هي سفر غايته الموت، ولا بدّ من الوصول لهذه الغاية مهما طال الزمان أم قصر، فيقول³:

وحياتنا سفر وموطننا الردى لكن كرهنا أن نحلّ الموطنا
والعيش أضنك إن تعذّر مطلب كم من ضناك في مطالبه ضنى
ولربّما أعطى الزمان مقاده لا تياسنّ قرب صعب أمكنا

والموت قدر لا حيلة للإنسان في دفعه أو اتقاء شره، وإلى من ينسى هذه الحقيقة يوجه ابن دراج قوله⁴:

بقاء الخلائق رهن الفناء وقصر التداني وشيك التّئائي
لقد حل من يومه لاقتراب وقد حان من عمره لانتهاه
هل الملك يملك ريب المنون؟ أم العزّ يصرف صرف القضاء
هو الموت يصدع شمل الجميع ويكسو الربوع ثياب العفاء

¹ عبد الستار محمد ضيف: شعر الزهد في العصر العباسي، ص 330.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 97.

³ ابن الحداد: الديوان، ص 280.

⁴ ابن دراج القسطلي: الديوان، ص 199.

وهو كالمحارب الصنديد الجبار الذي لا يفرق بين قوي أو ضعيف،
فهو يسدد سهامه لمن أراد، فيقول ابن شهيد¹ :

هو الموت لم يعرف بأجراس خاطب بليغ ولم يعطف بأنفاس شاعر
ولم يـجـتـنب للبطش مهجة قادر قوي ولا للضعف مهجة صافر
يحل عـرى الجبار في دار ملكه ويهفو بنفس الشارب المتساكر

وهو أحياناً كالمرأة الجميلة اللطيفة التي تغازل صاحبها من قريب،
وتراقبه مراقبة المعجب المحب، فيقول الألبيري² :

تغازلني المنية من قريب وتلحظني ملاحظة الرقيب
وتتشر لي كتاباً فيه طيبي يخط الدهر أسطره مشيبي

وابن زيدون يرى أن الموت شاهد على تفاهة الدنيا وفناء الحياة، فهو
نهاية حتمية لكل إنسان، لا يستطيع الهروب منها، مهما كانت مكانته
الاجتماعية أو السياسية، حيث يقول³ :

لنا في سوانا عبرة غـيـر أننا نغرّ بأطماع الأمانى، فنغتر
إذا الموت أضحى قصر كل معمر، فإنّ سواء طال أو قصر العمر

انطلاقاً مما أشرنا إليه، نستطيع القول إن الحكمة عند شعراء
الأندلس كانت نابعة من تلك الظروف الصعبة التي عاشها الأندلسي في ظل
الصراعات والنزاعات الدائمة خاصة في عصر ملوك الطوائف، بحيث نجد
أن الشاعر الأندلسي مال إلى تحكيم العقل في مواجهة هذه المرحلة الصعبة
من خلال الصبر وترك ملذات الدنيا وتقديم خلاصة تجاربهم في الحياة،

¹ ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج1، ص 332.

² الألبيري: الديوان، ص 36.

³ ابن زيدون: الديوان، ص 119.

ومن هذا نجد هذا الخلق يعمل على تقويم خلق الإنسان من خلال تقديم النصح والإرشاد.

رابعاً: خلق الصبر.

يعدّ الصبر، والقول لأحمد سعيد الدجوري، "هو تحمل النفس مكاره الحياة، وعدم الجزع لنوائب الدهر ونكباته، وهو الدواء الشافي لمن ملك الحزن عليه نفسه، والبلمس المعاي في لمن قبض الجزع على زمام عواطفه، بل هو عين الراحة، وينبوع الفرح، ومبيد الهموم، ومزيل الغموم"¹، وذلك عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة النحل / 96).

ولقد ورد في السنة الصحيحة ما يفد أن الصبر خلق يمكن تحصيله واكتسابه بترويض النفس، فهناك أناس جبلهم الله على الصبر، وبعضهم جبله على قليل منه، فلو كان عند الناس نقص في هذا العمل من أعمال القلوب فيمكن تحصيله بالمران والرياضة النفسية والتدريب عليه والمجاهدة².

لا نبالغ، إذا قلنا، إن الصبر خلق تدخل تحته فضائل أخرى، فالشجاعة صبر على الإقدام، وثبات على القتال، والكرم صبر على البذل والعطاء، والعفة والحياء صبر على ترك المردول من القول والفعل، والعلم صبر على أذى الناس، وبدون الصبر تتقلب هذه الأخلاق إلى رذائل،

¹ أحمد سعيد الدجوي: فتح الخلاق في مكارم الأخلاق، تحقيق: عبد الرحيم مارديني، دار الحبة، دمشق، سوريا، (د.ت)، ص44.

² محمد نصر الدين محمد عويصة، فصل الخطاب في الزهد و الرقائق والآداب، ج6، ينظر الموقع الإلكتروني: al_maktaba.org/books/32027

ومصائب خلقية، فيصبح الكرم بخلا والشجاعة جبنا، والعفة والحياء تهتكاً ومجوناً، والحلم تدمراً¹.

ومن القيم الخلقية التي تغنى بها شعراء الأندلس، وأشاعوها بين الناس الصبر، وتتجلى قيمة الصبر عندهم أمام تقلبات الأيام ومصائب الدهر، التي حاولوا مواجهتها بقلوب صابرة، وعزيمة ثابتة، فمن البديهي أن الحياة لا تبقى على حال، والزمن في قلب دائم بين سار وضار، ومن أعظم الأهوال التي واجهها الشعراء بالصبر والتجلد فقدان الأحبة والأصحاب (الموت)، فعبروا عن هذا الألم بحرقة شديدة عكست عواطفهم المرهفة الحساسة، فهذا ابن عبد ربه ييكي ابنه يحي لدرجة أن الصبر ذاته فجع بموته، فبالرغم من أن الصبر خلق المسلم الذي وجب التحلى به، خاصة إذا فقد عزيزاً عليه، فإن شاعرنا لم يستطع صبراً لشدة جزعه، حيث يقول²:

لا صبر لي بعده ولا جلد فجعت بالصبر فيه والجلد

لو لم أمت عند موته كمدا لحقّ لي أن أموت من كمدي

ويؤكد على نفس المعنى في رثاء ابنه، قائلاً³:

يقولون لي: صبر فؤادك بعده فقلت لهم: ما لي فؤاد ولا صبر

نلاحظ أن القيمة الأخلاقية للصبر عند ابن عبد ربه قد تلاشت، ولم

تعد ذات جدوى، لأن مصابه جلل وعظيم.

¹ محمد تيم: مفهوم الأخلاق في الشعر العربي في العصر العباسي الأول، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1994، ص 205.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 76.

³ نفسه، ص 91.

وبكى المعتمد بن عبّاد ولديه، إذ يرى أنه لا حل لآلامه وأحزانه
سوى الصبر على ما أصابه من خطب، حيث يقول¹ :

ونجمان زين للزمان احتواهما بقرطبة النكداء او رندة القبر
غدرت إذن إن ضن جفني بقطرة وإن لومت نفسي فصاحبها الصبر
فقل للنجوم الزهر تبكيهما معي لثلهما فلتحزن الأنجم الزهر

وبعث لأبيه يواسيه، ويدعوه إلى الصبر والرضاء بقضاء الله وقدره،
الذي لا مفر منه، فقال له² :

سكّن فؤادك لا تذهب بك الفكر ماذا يعيد عليك البثّ والحذر؟
وإن يكن قدر قد عاق عن وطّر فلا مردّ لما يأتي به القدر
وإن تكن خيبة في الدهر واحدة فكم غزوت وفي أشياحك الظفر
وإن كنت في حيرة عن جرم محترم فإن عذرك في ظلمائها قمر

ويتساءل ابن حمديس عن الوسيلة التي تعينه على الصبر لفقد جارية
له ماتت غرقا، قائلاً³ :

لا صبر عنك، وكيف الصبر عنك وقد

طواك عن عيني الموج الذي نشرك

وإذا كان ابن حمديس يبحث عن وسيلة تعينه على الصبر، فإن ابن
خفاجة يحث على تربية النفس على خلق الصبر، فهو يلومها على قلة صبرها

¹ المقرئ التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج4، ص251.

² ابن بسام : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج3، ص48.

³ ابن حمديس: الديوان، ص212.

وكثرة بكائها وحزنها على من مات من الأصحاب، ويؤكد على ضرورة الصبر والتجلد وفهم فلسفة الموت والحياة، فيقول¹:

رفعت عليك، عويلها، الأمجاد وجفت، كريم جنايك، العواد
وتكنّفت شكواك عن خطب دهي هدّت له، أركانها، الأطواد
سلّت عتاد الصّبر فيه، صباية مالي بها غير الدّموع، عتاد!
لله أيّ خليل صدق مخلص أهوى به ركن ومال عماد

فكان للشعراء دورا كبيرا في مواساة أهل الميت وحثهم على الصبر والتجلد أمام هذا المصاب الجلل، فابن درّاج القسطلي ينصح بالتحلي بالصبر والإيمان لأن الموت هو قضاء الله وقدره، وموقفه هذا عزاء لأهل الفقيد فهو لم يظهر جزعه وحزنه إنما حاول نشر وصاياه في الصبر والإيمان فيقول²:

ما أحسن الصبر فيما يحسن الجزع وأوجد اليأس ما قد أعدم الطّمع
وللمـــــــــــــــــنايا سهام غير طائشة وذو النّهي بجميل الصّبر مدّرع

وهذا ابن حداد يحث ابن صمادح على الصبر والرضاء بقضاء الله وقدره، محاولا تذكيره بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (سورة آل عمران / 185)، فيقول³:

صبرا وإن جلّ المصاب، وسلوة، فالإيهما حكم الحجى أن تركنا
والدّهر أهون أن يجيء بحادث لم يثته حسن التّجلّد أهونا
والبرّ يقضي أن تكون معظّما والحجر يقضي أن تكون مهوّنا
فلئن صبرت فإنّ فضلك باهر ولئن حزنت فحكمه أن تحزنا

¹ ابن خفاجة: الديوان، شرحه وضبطه: عمر فاروق الطباع، دار القلم، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت)، ص 75.

² ابن درّاج القسطلي: الديوان، ص 316، 317.

³ ابن الحداد: الديوان، ص 284.

ويوضح غانم بن الوليد المالقي مزايا الصبر ومحاسنه فهو يرفع من قيمة المرء ومكانته، ومن أجل أن يجاري المرء هذه الحياة عليه أن يلزم الصبر مهما كانت الظروف والخطوب، فالصبر من الأخلاق التي نستطيع اكتسابها وترويض النفس عليها، إذ يقول شاعرنا¹ :

الصبر أولى بوقار الفتى من قلق يهتك ستر الوقار
من لزم الصبر على حاله كان على أيامه بالخيار

والصبر خلق طالما كان من شيم الشعراء أثناء تعرضهم للظلم أو الغدر لكن أحيانا المرء يجزع ولا يُطق صبراً، إذ يقول ابن زيدون:²

خليليّ، إن أجزع، فقد وضع العذر وإن استطع صبرا، فمن شيمي الصبر
وقد وقف المعز بن باديس صابرا متجلدا محتسبا على فقدان نعمة
الصحة، "فالصبر ضروري للإنسان أمام نزول البلاء، إذ يحفظ له هدوءه
النفسي، ورضاه بقضاء الله وقدره، فأعلى درجات الصبر أن يقابل المرء ما
نزل به من بلاء بالشكر"³، احتسابا لثواب الله عزّ وجلّ، فيقول⁴ :

سأسكت صبرا واحتسابا فإنني أرى الصبر سيفا ليس فيه فلول
عداني أن أشكو إلى الناس أنني عليل، ومن أشكو إليه عليل

وإذا كان صبر المعز بن باديس صبرا على فقدان نعمة الصّحة، فإن صبر ابن حمديس صبر على تحمل الألم والظلم نتيجة تمسكه بقيم الدين الإسلامي ودفاعه عنه وعن مبادئه التي آمن بها، قائلًا⁵ :

¹ الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، ص326.

² ابن زيدون: الديوان، ص 197.

³ عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والدين، ص322.

⁴ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج2، ص24.

⁵ ابن حمديس: الديوان. ص 425.

ليهنئ بني الإسلام أن أبت سالما وغادرت أنف الكفر والذلل راغما
كشفت كربوا عن قلوب كأثما وضعت عليها من هواك خواتما
صبرت لحرّ الطعن والضرب ذائدا عن الدين واستصغرت فيه العظائما
ويواجه أبو الصلت الداني حساده، ومتمني زوال نعمته بالإعراض
وعدم المبالاة، فيزيدهم كمدًا وحرزًا، وإن أدى به ذلك إلى السجن وضياع
الشأن، فالصبر والتسليم لله من أجمل الأخلاق التي يتحلى بهما الإنسان
بعد أن تدركه الخطوب والأزمات، إذ يقول □:

يقولون لي: صبرا وإني لصابر على نائبات الدهر وهي فواجع
سأصبر حتى يقضي الله ما قضى وإن أنا لم أصبر فما أنا صانع ؟

وكثيرا ما تكلم شعراء الأندلس عن هذا الخلق الكريم
أثناء تعرضهم للسجن أو النفي "وربما لم يكن هذا وليد جور شاذ،
ولكنه نتيجة للصراع السياسي، واشتراك الشاعر في الحياة
السياسية وتقلباتها، وامتزاج السياسة والشعر في شخصية واحدة
واضطراب حبل الأهواء من حال إلى حال"²، فكان الصبر هو
المخرج الوحيد لمواجهة الظلم والجور، واعتبر الشعراء أن صبرهم
على نكبات ومحن الزمان ليس إلا ابتلاء واختبار من الله عز وجل
لخلقه لاحتساب الأجر والثواب³، ومن ذلك قول سعيد بن جودي⁴:

خليلي صبرا، راحة الحرّ في الصبر ولا شيء مثل الصبر في الكرب للحرّ
فكم من أسير كان في القدّ موثقا فأطلقه الرحمن من حلق الأسر

1 المقري التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج3، ص 482.

2 احسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي(عصر سيادة قرطبه)، ص78.

3 عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص319.

4 ابن الأبار: الحلة السيرة، ج1، ص 159

ونجد أن أشد من عانى وتجرع ويلات السجن الحاجب المصحفي الذي أذله المنصور ابن أبي عامر، ورماء في السجن سنين طويلة، ولقد استشفعه كثيرا فلم ينل شفاعته، فتقلب شعره بين اليأس والأمل، فلم يجد مفرا من الصبر على ما ابتلي به، إذ يقول¹ :

صبرت على الأيام لما تولت وألزمت نفسي صبرها فاستمرت
فواعجبا للقلب كيف اعترافه وللنفس بعد العزّ كيف استذلت
وكانت على الأيام نفسي عزيزة فلما رأت صبري على الدلّ ذلت

وذاق عبد الملك ابن ادريس الجزيري ويلات السجن وآلامه، فهو الكاتب والشاعر الذي نظم أشهر قصيدة في الآداب والسنة إلى بنيه، مطلعها² :

ألوي بعزم تجلّدي وتصبري نأي الأحبة واعتياد تذكّري
شحط المزار فلا قزار ونافرت عيني الهجوع فلا خيال يعتري
أزرى بصبري وهو مشدود القوى وألان عودي وهو صلب المكسر

فنجد أن الصبر بالنسبة لهم أصبح أقوى من "الثورة في هذا الشعر، وأن الاستشفاع المتذلل أشيع من العزيمة العزيزة، وأن الجزع من الموت أقوى من القدرة على استقباله"³، وكل هذا يشير إلى صورة حزينة قلقة باكية، تجعلنا نشعر بقيمة الصبر كخلق دعانا الإسلام إلى التحلي به، لأنه يضفي الراحة والطمأنينة على النفس والقلب.

¹ المقرئ التلمساني. نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب. ج1. ص 593.

² الثعالبي: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ج 2، ص 117.

³ احسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي(عصر سيادة قرطبة)، ص82.

هذا، ولا نجانب الصواب، إذا قلنا إن كثيرا من الشعراء غالبا ما نجدهم يربطون بين الصبر والشوق، وقد يكون مرد هذا الصبر شوقهم وحنينهم إلى المحبوب، مما أدى بهم إلى التحلي بهذه الشيمة التي لم تسعفهم في إخماد ثورة العاطفة المتوقدة بالحنين، ولعل أصدق ما ندلل به على هذا قول أبو الوليد الوزير¹:

كفّنتني الصبر وأتّى به وكيف بالصبر لمرتاع؟
جزعت في الحبّ على أنني في الخطب جلد غير مجزاع

ويقول ابن عبد ربه في قصيدة عارض فيها صريع الغواني²:

أقول لقلبي كلما ضامه الأسى إذا ما أبيت العزّ فاصبر على الدلّ

فالصبر عند ابن عبد ربه ليس صبرا على المحن أو الخطوب أو الآلام التي قد تصيب المرء، إنما هو صبر على الدل بمعنى أن المحبوبة تذله وهو يقابلها بالصبر، لذلك نجد أن القيمة الخلقية للصبر قد تجاوزت ما هو متعارف عليه، فالإنسان يصبر لإبراز قوته وشدة بأسه لكن صبر ابن عبد ربه نابع عن ضعفه وذله.

ويقول في قصيدة أخرى³:

جميل الوجه أخلاني من الصبر الجميل

ويقول أيضا⁴:

ورياح الحجر قد هدمت ما أقام الصبر من أودي

¹ الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، ص 46.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 142.

³ نفسه، ص 144.

⁴ نفسه، ص 78.

أما ابن الحداد فيعبر عن وجعه تجاه المحبوب الغائب، قائلاً¹:

يا غائباً خطرات القلب محضره الصبر بعدك شيء لست أقدره

فالشاعر يصرح بعدم قدرته على الصبر، لأن الصبر في نظره انصهر واضمحل بفراق محبوبه، ولعل شوق الشاعر وحنينه للمحبوب أدى به إلى التحلي بهذه الشيمة التي لم تسعفه في إخماد ثورة عاطفته الملتهبة.

ويقول ابن زيدون معبراً عن نظرتة لشيمة الصبر إذا ما اقترنت بالحب والمحبوب²:

لم يكن هجر حبيبي عن قلى لا ولا ذاك التّجني مللا
سرّه شكري، إذ عافى، ولم يدر ما غاية صبري فابتلى
ويقول أيضاً³:

أحاذر أن تتظنى الوشاة وقد يستدام الهوى بالحذر
وأصبر مستيقنا أنه سيحظى بنيل المنى من صبر

فهو يرى أنّ الصبر ابتلاء، فمحبوبه سرّه شكر ابن زيدون بعدما غفر له، فالهجر دواء الصبر الذي هو ابتلاء للمحب.

والملاحظ على ضوء النماذج الشعرية السابقة أن المعاني الدينية أكثر حضوراً مقارنة بالأخلاق الأخرى كالشجاعة والكرم...، ويعود السبب في ذلك إلى أن الشاعر الأندلسي متشبع بقيم الإسلام فهو على يقين

¹ ابن الحداد: الديوان. ص 209.

² ابن زيدون: الديوان، ص 228.

³ نفسه، ص 104.

بأنه لا مفر من قضاء الله وقدره، ولذا كان عليه أن يلجأ إليه في محنته ومصيبته متضرعا طالبا الصبر والتجلد على محن الزمن.

خامسا: خلق القناعة.

إنّ القناعة "هي الرضا بما قسم للمرء من متاع الحياة الدنيا، وعدم النظر إلى ما للغير، فليس للحياة بدون القناعة لذّة، ولا من غير رضا قيمة، وما ضاقت الدنيا إلا في وجه من اتخذ الجشع طبعا"¹.

والمتأمل في الشعر الأندلسي يجد الكثير من الشعراء دعوا إلى الالتزام بالقناعة والبعد عن الغنى الفاحش، فلقد تمسكوا بغنى النفس ورضاها بما قسم الله لها من الرزق وهذا يتفق مع روح الإسلام وتعاليمه ومبادئه، فالقناعة قد تتولد لدى الإنسان نتيجة الظروف التي يعيشها، فلا تكون اختيار طوعيا بقدر ما هي استجابة حتمية لظرف ما²، فيقول يحي بن الحكم الغزال معددا أخلاق الإنسان التي يجب أن يتحلّى بهذا الخلق³:

ولكلّ إنسان بما في نفسه من عيبه عن غيره أشغال
يستثقل اللّم الخفيف لغيره من عيبه من أمثال ذلك جبال!
وينام عن دنياه نومة قانع بنعيم دنياه، وذاك خيال

وإذا كان الغزال قد ربط القناعة بدينه وعرضه فإن ابن زيدون جعل الغنى في القناعة، فيقول⁴:

إنّ الغنى لهو القناعة، لا الذي يشتمفّ نطفة ماء وجه القانع

¹ أحمد سعيد الدجوي: فتح الخلاق في مكارم الأخلاق، ص 79.

² المناوي القاهري: فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط 1، ج 5، ص 358.

³ يحي بن الحكم الغزال: الديوان، ص 66.

⁴ ابن زيدون، الديوان، ص 165.

إن القناعة هي الرضى بالقليل، لا كثرة المال فالبعض يرى أن الغنى في جمع الأموال وتكديسها، في حين يرى آخرون أن الغنى في القناعة والرضا بما كتبه الله وقدره، ولا يكون غنيا من يشرب الماء القليل في وجه القانع، فكأنه يناقض نفسه في حرصه على جمع المال، إذ يرى أن الذي ليس له مال يعيش في ذل ومهانة، فيجب على المرء جمع المال لأن الفقر يذلُّ صاحبه ويدفعه إلى الاستنجد والتذلل للغير، فنظرتة هذه قد نعتبرها فلسفية مادية أكثر منها أخلاقية لأنها تقدم لنا خلاصة هذه النفس البشرية المتناقضة.

وانطلاقاً من أهمية القناعة وأثرها في توجيه السلوك الأخلاقي للإنسان أكثر الشعراء من الدعوة إلى التعفف عن طلب الغنى لأنه صائر حتماً إلى الزوال، فابن خفاجة يؤكد لنا هذه الحقيقة ويدعو في شعره إلى نبذ المال والتعفف، إذ يقول¹:

ألا قانع من ملك كسرى بكسرة	فما الوجد إلا الخلد لا حبا كسرى
فما بالننا، والمال عرضه حادث	تركنا مطايا الريح في أثره حسرى
وما الغنى إلا أن يعبدنا الهوى	ولم ندر جهلا أننا معشر أسرى
وقد لاح صبح الشيب وانسلخ الصبا	فيا صبح ما أجلى ويا ليل ما أسرى
فياليت أتى ما خلقت لمطعم	ولم أدر ما اليسرى هناك وما العسرى
ولست أراني والمغبة خـشية	يفي غسلي اليمنى لغسلي اليسرى

فإذا كان الإسلام يطلب من المسلم أن يرضى بما قسمه الله له، ويقنع ويكتفي برزقه الحلال، فإنه يطلب منه كذلك أن يعف نفسه عما في أيدي غيره مما لاحق له فيه فيستغني بما أوتي، ولا يطمع في كسب غير

¹ ابن خفاجة، الديوان، شرح وضبط: عمر فاروق، ص111.

مشروع¹ ، فالإنسان يسعى دائماً إلى الابتعاد عن مثل هذه الأمور التي قد تكون عواقبها وخيمة نتيجة الحرص عليها ، ففي شعره نصح وتحذير من حب الدنيا والسعي وراءها.

ويحاول أبي إسحاق الألبيري توضيح رؤيته عن القناعة فهي لا تصدر عن فقر وعوز وحاجة ، وإنما عن إيمان وبساطة العيش في ظل الثراء والغنى والسعة ، فيقول² .

وذي غنى أو همته همته أن الغنى عنه غير منفصل
فجرّ أذيال عجبه بطرا واختال للكبرياء في حل
بزّته أيدي الخطوب بزّته فاعتاض بعد الحديد بالسمل
فلا تثق بالغنى فأفته الفقر وصرف الزمان ذو دول
كفى بنيل الكفاف منه غنى عنه فكن فيه غير محتفل

فشاعرنا - هنا - يقدم نظرتة للغنى في قالب حكمي ، مؤكدا حاجة المرء للقناعة ، فحقيقة الغنى ليست في كثرة المال ، لأن كثيرا مما أنعم الله عليه بأموال طائلة وغنى فاحش لا يقنع بما عنده ، فهو يسعى إلي الزيادة ، ظلنا منه أنها منجية له من الخطوب وتقلبات الدهر ، لكن حقيقة الغنى تكمن في القناعة والكفاف لأن الغنى غنى النفس بما يرضي الله عزّ وجلّ.

ويشدد على نظرتة هذه في قوله³ :

فخذ الكفاف ولا تكن ذا فضلة فالفضل تسأل عنه أيّ سؤال!

¹ أحمد الطويل: اتقاء الحرام والشبهات في طلب الرزق، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض ، المملكة العربية السعودية، ط1، 2009، ج1، ص28.

² أبو إسحاق الألبيري. الديوان. ص 137-138 .

³ نفسه، ص 46.

ودع المطارف والمطوي لأهلها واقنع بأطمار ولبس نعال
فهم وأنست وفقرنا وغناهم لا يسـتقر ولا يدوم بحال

ومن هذه النظرة الوجيزة عن تأثير هذا الخلق في شعر الأندلسيين،
نرى مدى اهتمامهم به ومحاولة إشاعته بين الناس وحثهم عليه لأن القناعة لا
تصدر إلا عن نفس مطمئنة راضية بما قسمه الله لها من الرزق، حريصة
أشد الحرص على الطاعات والعبادات، فهي مؤمنة أن الغنى غنى القلب
والنفس.

سادسا: خلق العفة والحياء.

تعدّ العفة في نظر الجرجاني "هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور
الذي هو إفراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها فالعفيف من يباشر
الأمر على وفق الشرع والمروءة"¹.

ويعرفها الجاحظ بأنها "ضبط النفس عن الشهوات وقسرها على
الاكتفاء بما يقيم أود الجسد، ويحفظ صحته فقط، واجتناب السرف في
جميع الملذات قصد الاعتدال"²

لا يعزب عن المتأمل في دلالة مصطلح العفة أن يجده لا يدل على
اجتناب ما لا يحل ولا يحمل، وصد النفس عن تتبع شهواتها الدنيئة، أو
السير وراء أطماعها الرديئة، فما أسعد من ملك عنان نفسه، وقبض على
زمامها، فإنه يأمن من الوقوع في مهاوي الردى، ومواطن الهلاك فهي ابتعاد

¹ الجرجاني: كتاب التعريفات، ص 167.

² الجاحظ: تهذيب الأخلاق، علق عليه: ابراهيم بن محمد، دار الصحابة، طنطا، مصر، ط1، 1989، ص 21.

عن الفواحش والرذائل والقدرة على ضبط الشهوات التي تدعو لها النفس البشرية¹.

هذا، واحتلت العفة مكانة كبيرة في نفوس الكثير من شعراء الأندلس، "فقد حاولوا التعفف والتمسك بالقيم الأخلاقية في ظل بيئة تعج بمظاهر الفحش والمجون واللهو، فالإسلام دعا إلى الالتزام بهذه القيم ناهياً عن الخضوع والتذلل من أجل الدنيا الزائلة"²، ونجد ابن حزم يصور لنا هذه المعاني بشكل ينم عن مدى ثقته بنفسه، فلقد كان مثلاً رائعاً للعالم الثابت على مبدئه، المؤمن بأخلاقه وقيمه، فيقول "ومن أفضل ما يأتيه الإنسان في حبه التعفف، وترك ركوب المعصية والفاحشة، وألا يرغب عن مجازاة خالقه له بالنعيم في دار المقامة، وألا يعصي مولاه المتفضل عليه الذي جعله مكاناً وأهلاً لأمره ونهيه، وأرسل إليه رسله، وجعل كلامه ثابتاً لديه، عناية منه بنا وإحساناً إلينا"³، ويؤكد هذه المعاني في شعره فيقول⁴:

جعلت البأس لي حصناً ودرعاً فلم ألبس ثياب المستضام
وأكثر من جميع الناس عندي يسير صانني دون الأنام
إذا ما صحَّ لي ديني وعرضي فلست لما تولى ذا اهتمام

ولطالما ارتبطت العفة بالمدح، فالممدوح يعمل بشكل عام على حفظ كرامة السائل، وفي نفس الوقت يحاول الشاعر المحافظة على كرامته

¹ أحمد سعيد الدجوي: فتح الخلاق في مكارم الأخلاق، ص 85.

² سلمى سلمان علي: القيم الخلقية في الشعر الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2007، ص243.

³ ابن حزم: رسائل ابن حزم، تحقيق: احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ج1، ص295.

⁴ نفسه، ص 310.

وعفته، لكن الحاجة أحيانا تدفعه إلى السؤال رغم تعففه وحيائه، فنجد أيوب بن سهل السهيلي يسأل ممدوحه فيقول¹:

يا مــــن به لاذ العفاة ونحوه رقت الأمانى دلني ما أصنع
إن صنت وجهي عن سؤال متّ من جوع ومثلي للورى لا يخضع

والعفة سلوك أخلاقي ينم عن طبيعة الذات البشرية التي تأبى الذل والهوان، مهما كانت درجة حاجتها وفقرها، فهي تبدي طهارتها وعفتها، وهذا عبد الله الأزدي يصف أهله الذين عرفوا بعفتهم وطهارتهم، فيقول²:

خمس البطون من الحرام أعفّة لا يعرفون سوى الحلال طعاما
قوم إذا هجع الظلام عليهم قاموا فكانوا سجّدا وقياما
يتلذذون بذكره في ليلهم ونهارهم لا يفترون صياما
نصبوا لأنفسهم قبيل معادهم وحسابهم بين العيون إماما

وممدوح ابن الحداد جمع أخلاق مختلفة من سماح وإقدام وحلم وعفة، وهي فضائل مزجت في نفس الممدوح فأبدى على وجهه بهجة وفضلا، فيقول³:

سماح وإقدام وحلم وعفّة مزجن فأبدى مهجة الفضل مازج

ويقول أيضا أن ممدوحه لا ينفق ماله في غير طاعة، ولا يبيح دم رعيته وجنده في معارك لا طائل منها⁴:

عفّ فلا مال يباح ولا دم بل آمنان: ذخيرة ووتين

¹ ابن سعيد المغربي: المغرب في حلى المغرب، ج1، ص61.

² ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1995، ج2، ص242.

³ ابن الحداد: الديوان. ص175.

⁴ نفسه، ص276.

أما ابن زيدون فيعتبر ممدوحه حسن الأخلاق، لا يرجع طالب المعروف خائبا من سؤاله له، ولا يهضم حقوق جاره، فجانبه ملتقى الآباء والعفة، ويمناه تقدم العطايا لمن يسأل، إذ يقول¹:

وأروع، لا معتقى رفته يخيب، ولا جاره يهتضم

.....

جواد، ذراه مطاف العفاة، ويمناه ركن الندى المستلم

وهناك من الشعراء من جعل العفة خلق من أخلاق المحبوب، فابن عبد ربه يحاول إبراز قيمة الحياء والعفة في نفسه، فيقول²:

يا لؤلؤا يسبي العقول أنيقا ورشا بتقطيع القلوب رفيقا

ما إن رأيت ولا سمعت بمثله درا يعود من الحياء عقيقا

فيكشف ابن عبد ربه في غزله عن عفة محبوبته وحياءها، فأصبحت بذلك جوهرة غالية لا تقدر بثمن، وهذا ما كانت تعجب به العرب في المرأة، إذ أحبوا تمنعها وحيائها واعتبروها أخلاقا لصيقة بالمرأة المسلمة.

ويقول أيضا مؤكدا على هذه الصفة في محبوبته^{تر}:

ذات دلّ وشاحها قلق من ضمور وحجلها شرق

بزّت الشمس نورها، وحبها لحظ عينيه شادن حرق

ذهب خدّها يذوب حياء وسوى ذاك كله ورق

¹ ابن زيدون. الديوان. ص 285.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 119.

³ نفسه، ص 123.

أما ابن زيدون فيقول متغزلاً¹ :

وتبرز خلف حجاب العفاف، وتسفر تحت نقاب الخجل
فبين الشاعر ومحبوبته حجاب يفصل بينهما ويجعل الوصول لها صعبا،
وهذا الحجاب هو العفاف والخجل الذي تتزين به المرأة لتزيد الشاعر شوقا
وحنينا لها.

وتأكيدا لهذا المعنى الذي قصده ابن زيدون، نجده في قصيدة أخرى
يكشف لنا عن عفته في الحب، فيقول² :

سأقنع منك بلحظ البصر، وأرضى بتسليمك المختصر
ولا أتخطى التماس المنى ولا أتعدى اختلاس النظر
أصونك من لحظات الظنون، وأعليك عن خطرات الفكر
وأحذر من لحظات الرقيب، وقد يستدام الهوى بالحدز
يقر الشاعر في هذه الأبيات عن حبه الشديد وعفته تجاه محبوبته،
ملتصبا وراجيا منها بقاءها على المودة ودوام الوصال - في غفلة من
الرقيب - حتى ولو كان سلاما مختصرا، فهو في نظره يكفي لإطفاء
لهيب حبه وشوقه لها.

¹ ابن زيدون، الديوان، ص256.

² نفسه، ص 104.

الفصل الثالث:

الأخلاق في علاقتها بالآخر

تمهيد:

لقد أولى الإسلام عناية فائقة للأخلاق ، وجعلها الأساس الذي تقوم عليه معاملات الإنسان مع ربه ومع الآخرين ، ف"استطاع بذلك أن يؤلف بين قلوب المسلمين، ويثبت فيها المحبة العالمية التي لم تكن مجرد دروس نظرية، وإنما كانت ممارسة نبوية نستشفها من السيرة العطرة للنبي -صلى الله عليه وسلم- وللصحابة الذين عاشوا معه وأخذوا منه كل خصلة حميدة ومكرمة"¹.

ولقد حاولنا في هذا الفصل الحديث عن بعض الأخلاق الإسلامية في علاقتها مع الآخر، وكيف استطاع الإسلام من خلال منظومته الأخلاقية المتكاملة أن يوحد بلاد الأندلس من خلال الدعوة إلى الأخلاق الحسنة ونبذ السيئة منها.

أولاً: خلق العدل.

إن العدل من القيم الإنسانية الهامة التي دعا لها الدين الإسلامي، وشدد على الالتزام بها، واعتبرها من مقومات الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية، لأن الإسلام دعا إلى إقامة القسط -العدل- بين الناس، وهذا يعتبر هدفاً للرسالات أجمع²، فقد قال الله تعالى في محكم تنزيله ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (الحديد/23)، والعدل هو "عبارة عن الاستقامة على

¹ كريمة دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص191.

² عبد الحق حيمش: قيمة العدل في المجتمع الإسلامي، ينظر الموقع الإلكتروني:

طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور ديناً¹، فالعدل فضيلة خلقية، من أعظم الفضائل وأعلاها مكانة، وأشدّها تأثيراً في تفكير الإنسان، فهو "استعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها ووجوهها، ومقاديرها من غير سرف ولا تقصير ولا تقديم ولا تأخير"².

وهو التزام طريق الحق في كل أمر من أمور الحياة، وعدم الحيدة عنه قيد شعرة، والبعد عن الظلم أو الميل عن جادة الإنصاف بقصد قضاء بغية أو منفعة تعود إليه³. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (النحل / 90)، وقال أيضاً: ﴿وَإِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء / 58)

فإن الله سبحانه وتعالى أمر بإقامة العدل وحثّ عليه، ومدح من قام به، فالحقيقة التي لا مرأى فيها أنه "لا منفعة وراء ظلم الظالم ولا فائدة ترجى منه، بل هو طريق وعر المسلك، قلما ينجو منه صاحبه، وإنّ ما يلقاه من مقاطعة الناس له، وغضب المولى عليه لأكبر دليل على جسامه ذنب الظالمين وسوء عاقبة الباغين"⁴.

أما إذا ما تكلمنا عن بلاد الأندلس نجد بأن أهل هذه البلاد قد عانوا قبل دخول الإسلام من ذل واستبداد شديد، إذ كانت أموالهم تتهب وأعراضهم تنتهك، أما حكامهم فكانوا يتتعمون

¹ الجرجاني: التعريفات، ص 147.

² الجاحظ: تهذيب الأخلاق، ص 28

³ أحمد سعيد الدجوي: فتح الخلاق في مكارم الأخلاق، ص 58.

⁴ نفسه، ص 58.

بالثروات والخيرات في قصورهم الفخمة¹، ولكن بدخول الإسلام انتهى عهد الظلم والاستبداد وانتشرت قيم العدل والمساواة والحرية بين أهل الأندلس، وانتهى بذلك سلطان الطبقية، فأمن الناس على حياتهم وحرّياتهم وأموالهم².

وكثيرا ما تميز حكام الأندلس بالعدل، فكتب التاريخ تزخر بروايات وأخبار تصور مدى تحليهم بهذا الخلق العظيم وحرصهم على نشره بين أهلهم ورعيّتهم، ومن أشهر هؤلاء الحكام عبد الرحمن الداخل الذي عرف بأنه "من أهل العلم، وعلى سيرة جميلة من العدل"³، إذ كان عادلا لا يظلم عنده أحد معروفا بمجالسه التي كان "يقعد فيها للعامة، ويسمع منهم، وينظر بنفسه فيما بينهم، ويتوصل إليه من أراد من الناس، فيصل الضعيف منهم إلى رفع ظلامته إليه دون مشقة"⁴.

وحذا ابنه هشام حذوه في العدل، حتى أنه شبه بعمر بن عبد العزيز في تمسكه بهذا الخلق الجليل⁵، إذ كان "كريما عادلا فاضلا متواضعا عاقلا لم تعرف له هفوة في حدائته ولا زلة في أيام صباه"⁶، وهذا الخلق تجلى في طرق تسييره وحكمه فقد كان "يبعث إلى الكور قوما عدولا يسألون الناس عن سير العمال، ثم ينصرفون إليه بما عندهم"⁷، أما الحكم بن هشام المعروف

¹ راغب السرجاني، قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، ج1، ص04.

² محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، ص62.

³ ابن عذارى، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص71.

⁴ المقري، نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص332.

⁵ نفسه، ج1، ص336.

⁶ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص78.

⁷ نفسه، ج2، ص78.

بالريضي فقد كان يقول "ما تحلى الخلفاء بمثل العدل"، فرغم ما كان يعرف عنه من "بطالة، إلا أنه كان شجاع النفس، باسط الكف، عظيم العفو، وكان يسلط قضاياه وحكامه على نفسه فضلا عن ولده وخاصته"¹.

لا مرء في أن شعراء الأندلس قد انشغلوا بقضية عدل حكاهم باعتبارها من أهم القضايا التي تترك أثرا مباشرا على حياة الناس، إذ يعتبر العدل "من أقوى الدوافع التي تدفع بالإنسان إلى السعي والإقدام على العمل بجد وإخلاص والمثابرة عليه، وذلك لأن الفرد يعتقد -إذا قامت الحياة في المجتمع على العدل - إنه يأخذ حقه كاملا، ويجني ثمرة جهده دون ظلم"²، وهذا من شأنه أن يدفع الفرد إلى الاعتدال والتحلي بالأخلاق العالية، لأن العدل أساس الملك والحصن الحصين للحكام والعباد في الدنيا والآخرة.

فوجد ابن هانئ الأندلسي يرى أن ممدوحه يجمع صفات الوالي العادل، فيقول³:

إمامٌ عدلٌ وفي في كلِّ ناحية كما قضاوا في الإمام العدل واشتروا
قد بان بالفضل عن ماض ومؤتلف كالعقد عن طرفيه يفضل الوسط

شمس من الحق مملوء مطالعها لا يهتدي نحوها جور ولا شطط
فمن أهم شروط الحاكم العادل إرساء قواعد العدل من خلال إعطاء كل ذي حق حقه والوفاء بالوعد وتوطيد مبدأ المساواة

¹ السابق، ج2، ص92.

² عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص300.

³ ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص185.

وتجنب الظلم، فالعدل يتجسد في التزام الحاكم "طريق الحق في كل أمر من أمور الحياة، وعدم الحيدة عنه قيد شعرة، والبعد عن الظلم أو الميل عن جادة الإنصاف بقصد قضاء بغية أو منفعة تعود إليه"¹، أما ابن حمديس فيؤكد على هذه المفاهيم عند وصفه لممدوحه المعتمد بن عباد²:

عدل السياسة لا يرضى له سيراً إلا بما أنزل الرحمان في السُّور

فلقد عرف المعتمد بسياسته الحكيمة في كتب التاريخ إذ كان مخالفا لسيرة أبيه في الظلم والاستبداد ويؤكد هذا صاحب الحلة السيرة فيقول "وكان المعتمد من الملوك الفضلاء، والشجعان العقلاء (...) مخالفا لأبيه في القهر والسفك والأخذ بأدنى سعاية، ردّ جماعة ممن نفى أبوه، وسكّن وما نضّر، وأحسن السيرة، وملك فأسجح"³.

وفي المعنى ذاته يقول ابن عبد ربه في مدحه للخليفة عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن الحكم⁴:

ألا تشكرون الله إذ قام فيكم إمام هدى في المكرمات عريق؟
وأحكم حكم الله بين عباده لسان بآيات الله طليق
خالفة عبد الله حج على الورى فلا رفث في عصرها ولا فسوق
إمام هدى أحيانا لنا مهجة الهدى وقد جشأت للموت فهي تفوق

¹ أحمد سعيد الدجوي: فتح الخلاق في مكارم الأخلاق، ص58.

² ابن حمديس: الديوان، ص207.

³ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج2، ص54.

⁴ ابن عبد ربه: الديوان، ص122.

تجلت دياجي الحيف عن نور عدله كما ذرّ في جنح الظلام شروق
وثقفّ سهم الدين بالعدل والتّقى فهذا له نصل وذلك فوق

فلقد عرف هذا الخليفة بحكمته وحسن سيرته في الحكم، إذ كان "مقتصدا، يظهر ذلك في ملبسه وشكله وجميع أحواله، حافظا للقرآن، كثير التلاوة له، وكانت له صدقات كثيرة، ونوافل جزيلة، وكان مقدما في ورعه وفضله، محبا للخير وأهله، دائم الخشوع والذكر لله، كثير التواضع، شديد الوطأة على ذوي الظلم والجور (...). وكان قد فتح بابا في القصر سماه باب العدل، يقعد فيه للناس يوما معلوما في الجمعة، ليباشر أحوال الناس بنفسه، ولا يجعل بينه وبين المظلوم سترا"¹. ويؤكد دائما ابن عبد ربه على عدل ممدوحه، فحين افتتح الخليفة الناصر لدين الله إمارته، "خرج يوما على فرس أبلق في هيئة جليلة، والوزراء قد حضوا به"²، فقال ابن عبد ربه في ذلك مرتجلا³:

بدر بدا من تحته أبلق	يحسد فيه المغرب والمشرق
.....
لو يعلم الأبلق من تحته	لاختال من عجب به الأبلق
.....
إمام عدل باسط كفه	يرزق منها الله ما يرزق
عاد به الدهر الذ قد مضى	وجدد الملك به المخلق

¹ ابن عذارى، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص162.

² نفسه، ج2، ص 211.

³ ابن عبد ربه: الديوان، ص 122، 123.

فلما تولى الناصر لدين الله الحكم " اعترز ركن الدين، واحتفى
ذمار المسلمين، وقام الجهاد على ساق، وخدمت نار الخلاف
والشقاق، ودخل الناس في طاعته أفواجا، واستتفروا إلى دعوته
أفرادا وأزواجا، فناهيك عن فضل أعطاهم، وعدل أكنفهم به
وغطّاهم (...) وطاعت له البرابر في جميع نواحيها، واعتصموا
بحبله، ولاذوا بفضله وعدله" ¹.

ويستمر ابن عبد ربه في وصف ممدوحه العادل المنصف لرعيته،
فيقول فيه ²:

إمام عدل عليه تاجان: بأس وجود

فممدوحه الذي اتسم بالعدل والبأس والجد استطاع أن
يكسب رعيته، فغدا كل من يرعاه خاضع إليه، مأسور بهذه
الأخلاق الحميدة التي تزيده رفعة وإجلالا، فلا يتم استحقاق
الحاكم للمنصب الذي يتولاه إلا بجملة هذه الأخلاق التي تدفعه إلى
تثبيت الحق بكل ما أوتي من قوة.

وابن عبد ربه يرى أن العدل ساد الأرض التي وطئتها قدمي
ممدوحه الأمير عبد الرحمن بن محمد بعد أن كان يسودها الظلم
والجور فيقول ³:

تملا الأرض عدلا مثلما ملئت جورا، وتوضح للمعروف منهاجا

¹ ابن عذارى، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تح: بشار عواد معروف، محمود بشار عواد ج2، ص207.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص69.

³ نفسه، ص58.

يا بدر ظلّمتها، يا شمس صبحتها يا ليث حومتها إن هائج هاجا
إنّ الخلافة لن ترضى ولا رضيت حتى عقدت لها في رأسك التاجا
يقول أيضا واصفا ممدوحه بالإمام العادل الذي هو أشفق على
رعيته من الوالد على الولد والذي أحيا العدل من جديد كما تردّ
الروح إلى الجسد¹:

إمام عدل على رعيّته أشفق من والد على ولده
أحيا لنا العدل بعد ميّته وردّ روح الحياة في جسده

فالشاعر - هنا - يربط بين عدل الحاكم وازدهار الحياة،
لدرجة أن الدنيا تزدهي بعدله فمن شأن هذا الخلق العظيم -الذي
يقوم على تطبيق شرع الله كاملا - أن يوفر في الحاكم أسمى
درجات القيم الأخلاقية التي تضمن له حب الناس وتعلقهم به.

أما ابن حمديس فيرى أن ممدوحه جمع بين فضيلة العدل
والإيمان والتقوى، فيقول فيه²:

ملك على الإسلام ذمّته ستر مديد ، ظلّه خصر

.....

والعدل فيها والتقى جمعا فكأنّ ذا سمع وذا بصر
خفض الجناح وخفضه شرف وعلى السّماك علا له قدر

¹ السابق، ص71.

² ابن حمديس: الديوان، ص220.

ويصف شدة مهدوحه وحزمه في تطبيق العدل والانصاف،
لدرجة أنه أصبح نعيما للقوم الخاضعين المذعنين لحكمه، وعذابا
لمن حاول مخالفته والخروج عليه، إذ يقول¹ :

هو الملك الحامي الهدى من ضلالة ففل لها ضفرا وهتم نابا
غدا كعبه في كفة الملك عاليا وملك من أهل الزمان رقابا
وأضحى لقوم مذعنين بعدله نعميا ، وقوم مجرمين عذابا

ويرى كذلك أن مهدوحه قد قضى على الظلم لتنعيم الدنيا
بالعدل الذي يجعل النفس تشعر بالطمأنينة والأمان، فلقد حكم
رعيتة بقيم السماحة واللين بعيدا عن الاستبداد والظلم والجور،
وسار على نهج الصحابة، فيقول² :

إن الشريعة منه تشرع عاملا من كل باغ عاملا في المقتل
ورث الممالك من أبيه فحازها وتراث مجد في الصميم مؤثلا
حسم المظالم عادلا فكأته من سيرة العمرين جدد ما بلى
كم قال من حي لميت: قم ترى مانحن فيه من التتعيم مذ ولي

فظالما خضع خلفاء الأندلس وملوكها لتعاليم الدين
الإسلامي "فشريعة الله التي بعث بها نبيه محمدا -صلى الله عليه
وسلم -شريعة كاملة فيها الهدى والنور، وفيها العدل والحكمة،
وفيها إنصاف المظلوم من الظالم، وتوجيه الناس إلى أسباب
السعادة، وإلزامهم بالحق والعدل ، ومنعهم من الظلم والجور"³.

¹ السابق ص 55.

² نفسه، ص 384، 385.

³ عبد العزيز ابن باز: مجموع فتاوى، جمع: محمد بن سعد الشويعر، ج18، ص112، ينظر الموقع الالكتروني

www.almkaba.org.

وهكذا نجد أن الدين الإسلامي يدين الظلم والجور بشدة، وذلك لما له آثار خطيرة على نفوس الأفراد، من ضياع للحقوق فمحاربة الظلم ترسي دعائم العدل، يؤكد ابن الحداد على هذه الأخلاق التي تزين بها ممدوحه المعتصم بن صمادح إذ يقول¹ :

عف فلا مال يباح ولا دم بل آمنان: ذخيرة ووتين
وإذا دعا داع بطول بقاءه خرقت له سمع السما أمين
ملك القلوب بسيرة عمرية يحيا بها المفروض والمسنون
لا تألف الأحكام حيفا عنده فكأنها الأفعال والتتوين

فلقد عرف المعتصم بأنه "لا ينفق أمواله في غير طائل، ولا يبيع دم رعيته وجنده في معارك لا طائل منها"² ، ولقد ملك قلوب رعيته بسيره العمرية، لأن سيرة عمر بن الخطاب يضرب بها المثل في العدل، فسنتها في رعيته وأحسن سياستها، عاملا بما فرضه الله تعالى على عباده وبما سنّه لهم ، والأحكام الصادرة عنه ليس فيها حيف ولا ظلم مثلما أن الأفعال لا يدخلها التتوين وهنا لا يخفى أن الشاعر يستعمل عن قصد بعض الاصطلاحات الفقهية والنحوية ليظهر معارفه في علمي الفقه والنحو معاً³.

والممدوح لطالما كان ذا حنكة سياسية عالية خفيت على المحنكين في السياسة قبله، وخاصة إذا قرن هذا العدل بعدل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وعدل عمر بن عبد العزيز من بعده،

¹ ابن الحداد: الديوان، ص 276، 277.

² نفسه، ص 276.

³ نفسه، ص 277.

وسيرتهما المحمودة في الرعية، وهو ما جعله محببا إلى القلوب أكثر فأكثر، فيقول ابن الحداد:¹

أعطته أهواء القلوب سياسة خفيت لطائفها على ساسان

وبدت إلينا منه صورة سيرة تتبيك عما سنّه العمران

وإذا كان ابن الحداد قد تمثل هذه السيرة وهذا العدل في ممدوحه، فإنه راح يدعو كل الملوك إلى التحلي بها في ملكهم والابتعاد عن الجور والحيث ابتعادا كليا، فيقول:²

وللتغور بذكرى عدله ولع وللقلوب لمثوى حبه لطأ

والمالكون سواه مثل عصرهم فكلمنا دنأت أحداثه دنأوا

والعدل ألزم ما يعنى الملوك به فليزجروا عن سبيل الحيف وليزأوا

فشاعرنا يرى أن جميع الناس مولعون بالحديث عن المعتصم، ومتعلقين به أيما تعلق وهذا راجع لاتصافه بالعدل وإحقاق الحق ودفح الظلم والحيث عن رعيته، فلقد عرف عن ملوك الطوائف - عدا المعتصم - أنهم "سريعو التأثير بمجريات الأحداث، تتبدل أوضاعهم بتبدل الدهر، فكلمنا ساءت أحداثه ساءت معاملاتهم للناس ونهجوا طريق الجور"³.

ومن هنا وجدنا المعتصم بن صمادح ملك المرية يرتاح ارتياحا كبيرا إلى مدحه بهذا الخلق النبيل من قبل شاعر بلاطه أبي الفضل

¹ السابق، ص 291، 292.

² نفسه، ص 115.

³ نفسه، ص 115.

بن شرف البرجي، ويعينه والياً على قرية من قرى مملكته، وما ذلك إلا لقوله¹ :

لم يبق للجور في أيامهم أثر إلا الذي في عيون الغيد من حور
فقد نفى عنه وأهله الظلم الذي انمحي أمام سلطان عدله، إلا ما
كان من ظلم العيون الفاتنة الجميلة التي لا سبيل للمدوح إلى رد
ظلمها، وقد جاء في نوح الطيب أن أبو الفضل هذا "قد قصرت
أمداحه على المعتصم، وكان يفد عليه في الأعياد وأوقات الفرج
والفتوحات، فوفد عليه مرة يشكو عاملاً ناقشه في قرية يحرث
فيها، وأنشده الرائية إلى أن بلغ قوله: لم يبق للجور (إلى آخر
القصيدة) فقال له: كم في القرية التي تحرث فيها، فقال: فيها نحو
خمسين بيتاً فقال له: أنا أسوئك جميعها لهذا البيت الواحد، ثم وقع
له بها، وعزل عنها نظر كل وال²، فنلاحظ - هنا - مدى تأثير
الشعر في نفوس الحكام، ومدى تمسكهم بمبادئ العدل، وإرجاع
الحقوق لأصحابها.

وإذا كان ممدوح ابن شرف قد عمل على محو آثار الظلم
والجور في عهده، فكذلك فعل ابن هانئ الأندلسي حين رأى أن
ممدوحه هو من سنّ العدل وجعله سنة بين الناس وآية تتجلى
ببرهانها كأنها سحر، إذ يقول³ :

سننت له فيهم من العدل سنّة هي الآية المجلى ببرهانها السحر

¹ المقرئ التلمساني، نوح الطيب، ج3، ص396.

² ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج2، ص689.

³ ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص137.

وقد تغنى شعراء الأندلس بعدل قضاتهم، فهذا القاضي أبو عبد الله محمد بن أبي عيسى الذي كان في معروفًا بعدله وحلمه، حكى بعض أصحابه عنه، فقالوا: "ركبنا معه في موكب حافل من وجوه الناس، إذ عرض لنا فتى متأدب قد خرج من بعض الأزقة سكران يتمايل، فلمّا رأى القاضي هابه، وأراد الانصراف فخانتته رجلاه، فاستند إلى الحائط وأطرق، فلما قرب القاضي رفع رأسه وأنشد يقول:

ألا أيها القاضي الذي عمّ عدله فأضحى به بين الأنا فريدا
قرأت كتاب الله تسعين مرة فلم أر فيه للشراب حدودا
فإن شئت جلدا لي فدونك منكبا صبورا على ريب الزمان جليدا
وإن شئت أن تعفو تكن لك منّة تروح بها في العالمين حميدا

فلمّا سمع شعره وميز أدبه أعرض عنه وترك الإنكار عليه، ومضى لشأنه"¹.

هذا، وكثيرا ما ركز شعراء الأندلس على تتبع آثار العدل بين أفراد الأمة، فهذا الخلق يقوم أساسا على صلة الإنسان بالإنسان، فالناس وفق كرامة الإنسان سواسية، وهم أمام القانون سواء، لا يفرقهم لون ولا جنس، ولا قبيلة ولا عشيرة²، فتحقيق العدل بين الناس يحتاج إلى قاض متفرد ومتميز بأخلاقه، كقاضي الألبيري الذي يقول فيه³:

يشهد العالمون في كلّ فنّ أنّه كالشّهّاب في العلماء

¹ المقري التلمساني: نفع الطيب من غضن الأندلس الرطيب، ج2، ص 14.

² بدر العبري: القيم الخلقية والإنسان، دار سؤال للنشر، لبنان، بيروت، ط1، 2016، ص109.

³ الألبيري: الديوان، ص99.

وقضاة الزّمان أرض لديه وهو من فوقهم كأفق السّماء

لتعرّضت مدحه فكأني رمت بحرا مساجلا بالدّلاء

ولقد تمسك القضاة بالسير والأحكام العادلة فكانوا ملاذا آمنا
للناس ، فيقول ابن سارة الشنتريني¹ :

فلست أنشد والقاضي بقرطبة يسرّ بالعدل والأحكام والسير

ولقد أصبح العدل منهجا لاكتساب مرضاة الله وفي ذلك يقول حكم
بن محمد البكري² :

بعدلك رشت جناح القضاء وسريلت حكمك ثوب الضياء

وقد كمنت فيك سيما التقى كما كمن العود تحت اللحاء

ختمت القضاء بحكم الإله كختمة أحمد للأنبياء

وقد ألقى الله سبحانه وتعالى في وجوههم نور العدل فتميزوا
عن العباد بالورع والتقوى وفي هذا يقول أبو زيد الأشبوني في مدح
إدريس بن يحيى أمير غرناطة³ :

خلقوا من ماء عدل وتقى وجميع النّاس من ماء وطنين

أنظرونا نقتبس من نوركم إنّه نور ربّ العالمين

فالعدالة الاجتماعية تفرض إنصاف العرض والدم، وفي ذلك يقول
أبو الحسن الحصري القيرواني في ممدوحه القاضي أبو المطرف
المالقي⁴ :

¹ ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج4، ص847.

² نفسه، ج4، ص569.

³ نفسه، ج4، ص793.

⁴ نفسه، ج7، ص279، 280.

جلا عدله إظلام كل ظلالة وحاط قضاة الدين حفظا من الخفض
كففت أكف الظلم عن كل مسلم عرضن لمال منه أو دم أو عرض
إن الحديث عن العدالة وظواهرها السلوكية لدى حكام
الأندلس وقضاتهم في الشعر من شأنه أن يعزز حضور القيمة
الأخلاقية في النفوس، كما أنه يحافظ على التصور العقلي لها من
جهة ويحيطها بسياج عاطفي من جهة أخرى¹.

ثانيا: خلق الكرم والجود.

لا يختلف اثنان على أن الكرم قيمة خلقية إنسانية عامة،
ولاسيما عند العرب، فإنه يؤلف فيضا وجدانيا، إذ كان العربي
مفضالا بطبعه، لأنه يعيش ببادية شحيحة العطاء، فأبى على نفسه
إلا أن يكون سخيا وكريما²، ولعل أعظم دليل على الترغيب في
مثل هذا الخلق ما قرنه الله تعالى من البركة والنماء في أرزاق
المحسنين وما وعدهم إياه من الثواب والأجر العظيم في قوله تعالى:
﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ
سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ، وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ وَاسِعٌ
عَلِيمٌ﴾ (البقرة/261)، وقوله: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾
(البقرة/274).

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي، عصر ملوك الطوائف، ص368.

² عبد اللطيف شنشول دكمان: القيم الخلقية في الشعر الإسلامي شعراء الطبقة الأولى أمودجا. تموز للطباعة والنشر والتوزيع.
دمشق. ط1. 2011. ص28.

ومن الهدي النبوي قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " مَا مِنْ يَوْمٍ يُصْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ إِلَّا مَلَكَانِ يَنْزِلَانِ، فَيَقُولُ أَحَدُهُمَا: اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا، وَيَقُولُ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ أَعْطِ مُمْسِكًا تَلْفًا"¹.

فالدين الإسلامي "يقوم على البذل والإنفاق، ويضيع على الشح والإمساك ولذلك حُب إلى بنيه أن تكون نفوسهم سخية، وأكفهم ندية، ووصاهم بالمسارعة إلى دواعي الإحسان ووجوه البر وأن يجعلوا تقديم الخير إلى الناس شغلهم لا ينفكون عنه في صباح أو مساء"².

فالكرم اسم جامع لصفات الإنفاق والسخاء والإيثار والجدود، وهذه المعاني تغطى بها الشعراء خاصة في شعر المديح، حيث "تسلل موضوع الكرم إلى الشعر فغدا ترجمان الأحاسيس، يبعث في النفس الإعجاب والارتياح، لذلك عدت من القيم النفسية حتى غدا لها شأن عظيم في تاريخ العرب"³.

وغني عن البيان القول، إن الكرم صفة لصيقة بالمجتمع العربي مميزة له عن باقي المجتمعات الأخرى، ولم يكن الأندلسي بمعزل عن هذا الخلق الذي انضرد به حكامه وخلفاءه قبل أفرادهم، وذلك رغم ما عرف به أهل الأندلس من اقتصاد وحسن تديير - كما أسلفنا - فمن قصص الكرم التي زخرت بها كتب التاريخ، ما عرف عن الخليفة هشام بن عبد الرحمن من " أنه كان يصرّ

¹ البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422، ج2، ص115.

² ابن الكتاني: كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص249.

³ عبد اللطيف شنشول دكمان: القيم الخلقية في الشعر الإسلامي شعراء الطبقة الأولى أمودجا، ص28.

أموالا في صرر، ويخرج بها بين المغرب والعشاء يتفقد المسجد، فإذا وجد واحدا يصلي في مسجد أو لا يصلي، وضع بين يديه صرة، حتى كثرت عمارة المساجد"¹.

ويروي أن من قصص كرمه كذلك أن رجلا يعرف بالهوّاري دخل على هشام في حياة أبيه عبد الرحمن ابن معاوية - وهو مرشح للخلافة - فقال له: إن فلانا مات عن ضيعة تعود بكذا وكذا من الغلة، وأنها تباع في دين أو عن وصية، وهي ناعمة مثمرة وطيبة الأرض مخصبة، وحضه على اشترائها فقال له: أنا أريد أمرا إن بلغته غنيت عنها، وإن قطع بي دونه خسرتها، ولا صطناع رجل أحب إليّ من اكتساب ضيعة، فقال له الهوّاري: فاصطنعني بها تجد أكرم مصطنع، فأمر بابتاعها، فأشار بعض من حضر إلى أن الاستعداد بالمال أعون على درك الآمال، فأطرق عنهم"²، ثم قال هشام³:

البذل - لا الجمع - فطرة الكرم	فلا ترد بي مالم ترد شيمي
ما أنا من ضيعة وإن نعمت ؟	حسبي اصطناع الأحرار بالنعيم
ملك الوري، والعباد قاطبة	لا ملك بعض الضياع من هممي
تفيض كفي في السلم بحر ندي	وفي سجال الحروب بحر دم
تزلّ عن راحتي البدور وما	تمسك غير الحسام والقلم

¹ ابن عذارى: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج2، ص79.

² ابن الأبار: الحلة السيرة، ج1، ص42، 43.

³ نفسه، ج1، ص43.

فهذا الأمير الفذ يقدم أجمل دروس الأخلاق لرعيته، إذ اعتبر أن الكرم أساسه البذل لا الجمع، فالبذل والعطاء صفة من صفات المؤمنين الأبرار والأخيار.

ويروى كذلك أن في عهد ابنه الحكم عرفت الأندلس "المجاعة الشديدة سنة سبع وتسعين ومائة، فأكثر فيها مواساة أهل الحاجات"¹، وفي ذلك يقول عباس بن ناصح الجزيري²:

نكد الزّمان فآمنت أيامه من أن يكون بعصره عسر
ظلع الزّمان بأزمة فجلاله تلك الكريهة جوده الغمر
وهذا مؤمن بن سعيد يقول³:

تتلالا إذا سئلت نوالا كتلالي مهتد مصقول
وتلالي البروق في غرر المز ن دليل على الحيا المأمول

فالشاعر هنا شبه ممدوحه إذا سئل نوالا بالسيف المصقول، فهو يزداد بريقا كلما سئل، وشبه عطاءه وكرمه بالبرق وسط المزن أي المطر، فلا يوجد مطر بدون برق ولا يوجد عطاء وكرم دون ممدوحه.

ولطالما كان الجود مرتبط بالعبء، فالممدوح يعطي من دون سؤال حتى يحفظ ماء وجه السائل، فهو سلوك أخلاقي نابع عن طيب نفس وسعة خلق، وكرم فياض، وهذا ينعكس على المتعطفين

¹ المقري التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص341.

² نفسه، ج1، ص341.

³ ابن الكتاني: كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص249.

من خلال رفع الحرج عنهم، وأخذ العطايا بكل بشر وسرور، فنجد ابن عبد ربه يقول في هذا¹:

كريم على العلات جزل عطاؤه ينيل، وإن لم يعتمد لنوال
وما الجود من يعطي إذا ما سألته ولكن من يعطي بغير سؤال

ويقول ابن هانئ الأندلسي واصفا أخلاق ممدوحه في الكرم والجود²:

إمام هدى ما التف ثوب نبوة على ابن نبي منه بالله أعلم
ولا بسطت أيدي العفاة بنانها إلى أريحي منه أندى وأكرم

فممدوحه معروف بأخلاقه الكريمة الطيبة، ودليل ذلك أن العفاة يبسطون أيديهم طالبين عطاياهم وكرمه بكل راحة وطمأنينة، لأنه يحفظ كرامتهم بين الناس ولا يمن عليهم بجوده وكرمه. ولا يختلف ابن عمّار عما أشار إليه ابن هانئ حيث يقول في ممدوحه³:

بحر إذا ركب العفاة سكونه وهب الغنى في عزة وسكون

فهو، كما يقر الشاعر، بحر لكثرة جوده وكرمه، إذا سأله العفاة وهبهم الغنى في عزة وسكون، فعطاؤه الفيض يورث الغنى مع العزة، لأن من ينال عطايا الممدوح لا يشعر بالذل، ولأنه يهب بهدوء دون من أو تفاخر، وهو بذلك يسجل لممدوحه موقفا أخلاقيا جليلا.

¹ ابن عبد ربه: الديوان. ص 139.

² ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص 316.

³ ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج 3، ص 425.

وهناك من الشعراء من رأى أن الكرم والجود عضو من أعضاء جسم الممدوح، "وهم بذلك يشيرون إلى خاصية أصيلة في قيمة الكرم الأخلاقية، وهي خاصية التلازم والاستمرارية، فالإنسان يكون كريما متى تلازمت معه قيمة الكرم واستمر على فعلها وتكاليها"¹، وهو ما نجده ماثلا في قول ابن عبد ربه²:

يا من عليه رداء البأس والجود من جود كفك يجري الماء في العود
فلقد ربط ابن عبد ربه هذا الخلق المتمثل في جود ممدوحه بعضو من جسده وهو الكف فهو يقدم العطايا بشكل دائم مثل انسياب الماء في العود بكل سلاسة.

ويقول ابن هانئ محاولا إبراز حقيقة جود ممدوحه³:

وما الجود جودا في سواك حقيقة وما هو إلا كالحديث المرجم
فلو أنه في النفس لم يكن غصّة ولو أنه في الطبع لم يتجشم
وجودك جود ليس بالمال وحده إذا نهضت كفّ بأعباء مغرم

فجود الممدوح -كما يرى ابن هانئ - حقيقة لا يختلف حولها اثنان، فقد عرف بخلق الكرم حتى أصبح حديث القاصي والداني، والكرم يجري في نفس الممدوح سجية وطبعاً لا تكلفاً وتصنعاً، ويصور لنا كذلك ارتباط الممدوح بخلق الكرم ارتباطاً جسدياً فهو لا يقصر على المال فقط، إنما يعمل على دفع أعباء المغرمين.

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ص 248.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 72.

³ ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص 318، 319.

ولا يتوقف ابن هاني عند هذا الوصف بل يتجاوزه ليجعل سخاء ممدوحه يتجاوز حدود المعقول، حيث ربط بين جوده كفرد وبخل الأمم الأخرى، فيتعجب من ذلك ويقول¹:

وإني لأعجب مــــن خلتين جود يديك وبخل الأمم

وفي السياق ذاته لا يخرج ابن دراج القسطلي على نهج أقرانه من الشعراء الاندلسيين في التغني بالكرم كقيمة أخلاقية، ومن النماذج الشعرية التي نستدل بها على ذلك، قوله²:

وبما أقيم وقد حشدت محامدي لأقلّ جزء من نداك فلم تقم؟

وأضن عنك ببذل نفس طالما سقيت بجود يديك أنداء الكرم؟

فلقد حدد الشاعر في هذا البيت صفات متأصلة في نفس الإنسان منها بذل النفس والكرم والجود، وهي لا تتم إلا إذا صدرت عن نفس طيبة، ذلك لأن الكرم باليد دون النية الصادقة لا يكتمل أخلاقيا لأن اليد قد تبذل أما النفس فقد تمنع أحيانا، فنفس الممدوح -هنا- سقيت بالجود والكرم، ويستمر ابن دراج القسطلي في وصف ممدوحه ويركز على ذكر يديه لأنهما منبع الجود والكرم، إذ يقول³:

فصل يعاود كل عام والندى في كل حين من يديك يعود
إن أقلعت ديم السحاب فلم تجد فسحاب كفك ما يزال وجود
ولئن طوى عنا الربيع ثيابه فربيع جودك شاهد مشهود

¹ السابق، ص 329.

² ابن دراج القسطلي: الديوان، ص 423.

³ نفسه، ص 26.

لا زالت الدنيا وأنت لأهلها مولى ونحن لراحتيك عبيد

فالشاعر هنا شبه يدي ممدوحه وما نتج عنهما من عطاء وكرم
بفصل الربيع الذي يعود كل عام بندها، ويبالغ في مدحه قائلاً بأن
السحاب وإن أقلعت وامتنعت عن مطرها فكف ممدوحه مستمر في
جوده وكرمه حتى صار الشاعر والرعية عبيدا لراحتيه أي لما يقدمه
من عطايا.

وغني عن البيان القول إن الشعراء كثيرا ما حرصوا على
وصف ممدوحهم بهذه القيم الخلقية التي طالما تميزت بها
الشخصية العربية التي لا تكاد تنفك من حب التفرد والتفوق على
الآخرين.

وإلى جانب هذا، فقد حرص شعراء الأندلس على وصف
الممدوح بالبحر، وهذه من المعاني القديمة المعروفة في الشعر العربي
والتي لم يخرج عنها الشعراء، إنما حاولوا إبرازها في أشعارهم
ومزجها بأخلاق الممدوح التي يسعى من خلالها إلى إبراز جمال قيمة
الكرم، فنجد ابن عبد ربه يجسد هذا المعنى في ممدوحه
فيقول¹:

فكّرت فيك أبحر أنت أم قمر فقد تحيرّ فكري بين هذين!
إن قلت: بحر، وجدت البحر منحسرا وبحر جودك ممتدّ العبابين
أو قلت: بدرا ، رأيت البدر منتقضا فقلت: شتان ما بين اليزيديين

ويقول ابن هانئ مشبها ممدوحه بالبحر²:

¹ ابن عبد ربه: الديوان، ص163.

² ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص 329.

كرمت فكنت شجى للكرام فلم تترك القطر حتى لؤم
فأشبهك البحر إن قيل ذا غطّم وذا جواد خضم

وابن زيدون رأى أن يدي ممدوحه بحر الندى والكرم
والجود، مثلما وجهه بدر المجالس، فهو متفرد في أخلاقه بين أهل
زمانه في العطاء والبذل، فيقول¹:

ملك راحته بحر الندى، مثلما غرّته بدر الندى
ويقول في موضع آخر²:

جواد متى استعجلت أولى هباته كفاك من البحر الخضمّ عباب
ويقول أيضا³:

محيّاك بدر، والبدور أهلة، ويمناك بحر، والبحور ثعاب
ويقول ابن زيدون معددا أخلاق ممدوحه التي لم تقتصر على
الجود فقط، إنما تجاوزت ذلك للحلم والعطاء والتواضع⁴:

وكم سائل، بالغيب عنكم، أجبته هناك الأيادي الشفع والسؤدد الوتر
عطاء ولا منّ، وحاكم ولا هوى وحلم ولا عجز، وعز ولا كبر
قد استوفت النعماء فيكم تمامها علينا، فمننا الحمد لله والشكر
ويقول عبد العزيز بن الخطيب المكنى بأبي الأصبع في وصف
كرم ممدوحه⁵:

¹ ابن زيدون، الديوان، ص 95.

² نفسه، ص 38.

³ نفسه، ص 40.

⁴ نفسه، ص 122.

⁵ ابن الكتاني: التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص 250

كأنك بحر يغمر البحر فيضه ويكرع فيه كل بحر ويغرف
وأحلى من الراح الشمول شمائلًا كأنك في نفس المصافيك قرقف

فالشاعر شبه ممدوحه بالبحر في فيض كرمه وجوده، بل
رأى أن عطاء ممدوحه أوسع من البحر، فهو يشرب من كرمه
ويغرف منه كيفما يشاء.

وهناك من الشعراء الذين رأوا أن ممدوحهم قد فاقوا في
كرمهم كرم المشهورين عند العرب أمثال حاتم الطائي وهرم بن
سنان، وهم بذلك يشيرون إلى خاصية الكمال، لأن حاتم الطائي
يمثل النموذج المكتمل لقيمة الكرم التي ظهرت فيها أعلى درجات
التضحية¹. وليس أبين إبانة عن هذا المنحى ما نجد في مدح ابن عبد
ربه لوالي اشبيلية، الذي يقول فيه²:

أمن يمن يكون الجود خلوا وإبراهيم حاتمها الجواد؟

فابن عبد ربه يرى أن ممدوحه هو حاتم في جوده وكرمه، فحاتم
يضرب به المثل في العطاء والجود، "فأخلاقه متأصلة في المجتمع
العربي، بل نستطيع القول بأن حاتم الطائي هو من أصل لخلق
الكرم في مجتمعنا العربي"³.

¹ يوسف شحادة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ص249.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص70.

³ ستار جبار رزيح، حسن هادي منشد: تمظهرات الذات في الفضاء الآخروي في شعر هاني الأندلسي(ت362)، مجلة
أوروك، جامعة المثني، العدد الرابع، المجلد الثامن، 2015، ص11.

ونجد أن ابن هانئ الأندلسي قد استحضر شخصيتي حاتم الطائي وهرم بن سنان، فهو يذكرهما في معرض وصف كرم ممدوحه، فيقول¹:

فلو ناقة عند ذاك انثت	لتروي فصيلا لجادت بدم
فمن حاتم ثكلوا حاتما	ومن هرم حيث عدوا هرم
إذا هو أعطى البعير الفريد	برمته ظن أن قد كرم
وأنت رأيتك تعطي الألوفا	فتنهب نهبا ولا تقتسم
وكان إذا ما قرى بكرة	تفرد بالجود فيما زعم
وأنت تجود بمثل البكار	من التبر في مثلها من آدم

فالشاعر يعرض لشخصيتين هما حاتم الطائي وهرم بن سنان جاعلا منهما نموذجا لكرم ممدوحه، ونلاحظ أن ابن هانئ "حين قارن بينهما، رجح كفة ميزان ممدوحه وفضله، إذا أسبغ عليه صفة الرجاحة والتفوق قياسا إلى رمزي القيم الجود والكرم، إذ برزت منزلتهما أقل من منزلة ممدوحه"²، فالهدف الأساسي للشاعر هنا هو إظهار هذه القيمة الخلقية في ممدوحه.

ونجد هذه الرموز العربية حاضرة في شعر ابن الحداد فهو لا يتوانى في إبراز كرم ممدوحه، إذ يقول³:

فخلّ ما قيل عن كعب وعن هرم	فلأقاويل منهار ومنهراً
وتلك أنباء غيب لا يقين لها	وقلما في التئائي يصدق النبأ
وما اختبار كأخبار وما ملك	إلا ابن معن وذو قوما وما ذرأوا

¹ ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص 331، 332.

² ستار جبار رزيح، حسن هادي منشد: تمظهرات الذات في الفضاء الآخروي في شعر هانئ الأندلسي، ص 12.

³ ابن الحداد: الديوان، ص 117، 118.

تغني أياديه ما تغني صوارمه وللغناء هو الإقلال والفضأ

فالواضح من الأبيات السابقة أن الشاعر يعزز صورة ممدوحه حين ينفذ الأقاويل المعروفة عن جود وكرم كعب وهرم فهي أخبار غير دقيقة لبعدها عن زمن الشاعر، فالأخبار قلماً تصدق لأنها قد تصل لنا مبتورة ناقصة، وما تشهده العين غير ما تسمعه الأذن، فممدوحه يعرفه شجاعاً كريماً جواداً، فإذا أراد أغنى الناس أو أفقرهم، فإليه يعود الأمر.

والشعراء حينما يستحضرون رموز القيم الخلقية المتمثلة بشخص تاريخية، فأنها تؤدي دوراً مهماً في الإشارة الإيحائية التي تؤديها شخصية الرمز ذاتها، وفي أحياناً كثيرة تتخطى شخصية الممدوح تلك الشخصية التاريخية الإيحائية، بإبراز كرم الممدوح على الآخر، حين اتخذ من خلق الكرم منطلقاً رمزياً لإبراز صورة الممدوح.¹

إلى جانب هذا نجد أن شعراء الأندلس قد اهتموا بالجانب النفسي للجواد أو الكريم "والتي يظهر أثرها على سلوكه أثناء ممارسة خلق الكرم، كالاhtزاز والضحك والابتسام والبشر والهشاشة والتهلل، والإشارة إلى المعاني النفسية يعزز خاصية الأصالة في القيمة الخلقية لدى الممدوح"²، ومن أمثلة ذلك قول ابن عبد ربه واصفاً ممدوحه³:

طلعت بين الندى والبأس مبتهجاً هذا بيميناك بل هذا بيسراكا

¹ ستار جبار رزيح، حسن هادي منشد: تمظهرات الذات في الفضاء الآخروي في شعر هاني الأندلسي، ص13.

² يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ص250.

³ ابن عبد ربه: الديوان، ص130.

ضدّان في قبضتي كفيك قد جمعا لولاهما لم يطب عيش ولولاكا
فقد جمع الشاعر بين كرم الممدوح وشجاعته، وجعله مبتهجا لهذا،
فبيمناه وجود ويمنح وبيسراه يدافع ويدود عن رعيتيه، وهما ضدان
جمعا في ممدوحه لا يطيب العيش إلا بهما، لأن المرء بطبيعته يحتاج
إلى مثل هذه الأخلاق (الكرم، والبأس) حتى يعيش حياة هادئة
ومثالية.

ويقول ابن هانئ في ممدوحه¹:

يمضي المنايا والعطايا وادعا تعبت له عزماته وأريحا
فالممدوح وجود ويقدم العطايا بكل أريحية ووداعة، وهذا ينم عن
أخلاق سامية ونفسية صادقة لدى الممدوح، لا تظهر كبرا، أو تعاليا
يتعارض مع الأخلاق الإسلامية وطبائع النفس السوية.

أما أبا عبد الله بن شرف القيرواني فقد صور ممدوحه يعطي
بسخاء وجود أكبر من السخاء ذاته، وما ذلك إلا لأنه يعطي وهو
يعتذر لمن ينعم عليه، فلربما لم يوفه حقه أو إن نفسه السخية لم
تقنع ولم ترض بعطائها، وفي ذلك يقول²:

يعطي الجزيل من التتويل معتذرا وربّ معطي قليل غير معتذر
ومن خلال ما سبق، نجد أن الكرم صفة من الصفات
الخلقية التي عكسها شعراء الأندلس في أشعارهم، وهذا إن دل
على شيء فإنما يدل على تجذر هذه القيمة في ذوات الأندلسيين،
خاصة الملوك والأمراء.

¹ ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص 71.

² ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج7، ص223.

ثالثاً: خلق العفو عند المقدرة.

العفو هو الصفح عند المقدرة عمن هفا، وعدم الأخذ بالثأر ممن ارتكب جرماً، وهو من شيم الكرام¹، وهو أيضاً مقابلة السيئة بالحسنة والذنب بالمغفرة، والخطأ بالعفو، وفي هذا تعزيز للقيمة الخلقية وتوطيد للفضائل والمكارم².

والعفو عفو عن الهفوات صغائرها وكبائرها، والمسامحة في الحقوق سواء أكانت حقوق أحوال أو حقوق أموال، وقد يتنازل صاحب الحق من طلب العقوبة بعفو عن المعتدي³.

وكثيراً ما تغنى شعراء الأندلس بخلق العفو، كونه ذا أثر مباشر على الحياة الخاصة أو العامة، لأن العفو يأتي كرد فعل عن من أخطأ في حق غيره، فيثبت بذلك مدى رحمة ورأفة الصافح، فهذا ابن هاني الأندلسي يمدح جعفر بن علي الأندلسي والمعروف بأنه "كان سمحاً كثير العطاء مؤثراً لأهل العلم"⁴، فيقول واصفاً عفو الذي غمر الأسرى الذين استسلموا له في الحرب⁵:

وما عن أمان يوم ذاك تنزلوا ولكن أمان العفو أدركهم بعد

.....

بعيني يوم العفو حتى أعدته نشورا وحتى شق عن ميّ لحد

.....

¹ أحمد سعيد الدجوي: فتح الخلاق في مكارم الأخلاق، ص 66.

² يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ص 317.

³ أنوار المظفر: التربية الأخلاقية في القرآن الكريم، رسالة ماجستير كلية الشريعة، 1986، ص 210.214.

⁴ ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر بيروت، 1971، ط1، ج1، ص360.

⁵ ابن هاني الأندلسي: الديوان، ص108.

إذا كان هذا العفو من عزماته ففي أيّ خطب الدهر يستغرق الجهد
وفي قصيدة أخرى يثبت ابن هانئ الأندلسي أن ممدوحه
الخليفة المعز لدين الله هو أول من أشاع الصفح والعفو بين الناس،
قائلاً¹:

وأنت بدأت الصفح عن كل مذنب وأنت سنتت العفو عن كل مجرم
وكل أناة في مواطن سؤدد ولا كأناة من قدير محكم
ومن يتيقن أنّ للعفو موزعاً من السيف يصفح عن كثير ويحلم
ومن أعظم صور طلب العفو والصفح التي قدمها لنا الشعر
الأندلسي، ما حدث للحاجب المصحفي صاحب المنصور بن أبي
عامر، الذي كما يقول المقرئ "أثار له كامن حقه الخفي، حتى
أصاره للهموم لبيسا، وفي غيابات السجن حبيسا"²، وكتب إليه
يستعطفه³:

هبني أسأت فأين العفو والكرم إذ قادني نحوك الإذعان والندم
يـاـخـير من مدّت الأيدي إليه أما ترثي لشـيخ رماه عندك القلم
بالغت في السخط فاصفح صفح مقتدر إن الملوك إذا ما استرحموا رحموا
فما زادت هذه الأبيات المنصور "إلا حنقا، وما أفادته الأبيات
إلا تضرما ووقدا فراجعه بما أيأسه، وأراه رمسه، وأطبق عليه
محبسه، وضيق تروحه من المحنة وتنفسه"⁴، وفي رواية أخرى قيل

¹ السابق، ص 317، 318.

² المقرئ التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج 1، ص 407.

³ ابن الأبار: الحلة السراء، ج 1، ص 265.

⁴ المقرئ التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج 1، ص 408.

أن المنصور ردّ بقوله: "يكتب إلي (هبنى أسأت) وهو قد أساء؟ والله لو كتب إلي بقول الأول:

ونحن الكاتبون وقد أسأنا فهبنا للكرام الكاتبينا

لعفوت عنه " ¹.

ولكن هذا القسوة التي كانت من المنصور اتجاه الحاجب الصحفي، قابلتها رأفة وعضو ورحمة اتجاه غيره، فيروى أنه " كان بقرطبة على عهد الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر فتى من أهل الأدب قد رقت حاله في الطلب، فتعلق بكتاب العمل، واختلف إلى الخزانة مدة، حتى قلد بعض الأعمال، فاستهلك كثيرا من المال، فلم ضم إلى الحساب أبرز عليه ثلاثة آلاف دينار، فرفع خبره إلى المنصور، فأمر بإحضاره، فلما مثل بين يديه ولزم الإقرار بما برز عليه، قال له: يا فاسق، م الذي جرأك على مال السلطان تنتهبه؟ فقال: قضاء غلب الرأي، وفقر أفسد الأمانة، فقال المنصور: والله لأجعلنك نكالا لغيرك، ليحضر كبل وحداد، فأحضرا، فكبل الفتى وقال: احمלוه إلى السجن، وأمر الضابط بامتحانه والشدة عليه، فلما قام أنشأ يقول:

أواه أوّاه وكم ذا أرى أكثر من تذكّار أوّاه

ما لأمرئ حول ولا قوة الحول والقوة لله

فقال المنصور: ردوه، فلمّاردّ قال: أتمثلت أم لا؟ قال: بل قلت،

فقال: حلّوا عنه كبله، فلما حلّ عنه أنشأ يقول:

أما ترى عفو أبي عامر لا بدّ أن تتبعه منه

¹ ابن الأبار: الحلة السراء، ج1، ص266.

كذلك الله إذا ما عفا عن عبده أدخله الجنة

فأمر بإطلاقه، وسوّغه ذلك المال، وأبرأه من التبعة فيه¹.

وإذا كان خلق العفو "يصدر عن صاحب قلب رحيم يمتلك من المشاعر والأحاسيس ما يجعله يرق ويتسامح مع من أساء إليه، فإن هذا الخلق ينبع أيضا عن صاحب عقل فذ وتفكير رزين"²، لأن كمال العفو ينبغي أن يكون على قدرة "أما العفو الذي يكون عن عجز فهذا لا يمدح فاعله، لأنه عاجز عن الأخذ بالثأر، وأما العفو الذي لا يكون مع قدرة، فقد يمدح لكنه ليس عفوا كاملا، بل العفو الكامل ما كان عن قدرة"³، فمدوح ابن حمديس ملك قادر، ذو عفو وعلم ودين، إذ يقول فيه⁴:

وإذا عفا صفحا عفا عن قدرة والحلم في الملك القدير فخار

ويؤكد على هذه المعاني قائلا⁵:

ملك في الملك له همم نالت بيمينيه المننا

قرنت باليمن نقيبته والعفو بقدرته قرنا

ويبرز ابن زيدون جمال هذا الخلق في ممدوحه ويرى أن العفو من كريم أفعاله وحسنها لأن هذه الفضيلة هي "إسقاط حقدك جودا وكرما وإحسانا مع قدرتك على الانتقام، فتؤثر الترك رغبة في

¹ المقرئ التلمساني: نفع الطيب في غضن الأندلس الرطيب، ج1، ص418، 419.

² يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ص318.

³ محمد العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، شرح: سعد بن فواز الصميل، دار الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط6، (د ت)، ج1، ص341.

⁴ ابن حمديس: الديوان، ص261.

⁵ نفسه، ص510.

الاحسان ومكارم الأخلاق"¹، فمدوحه يقابل الإساءة بالإحسان مما يعكس عظمة أخلاقه وسعة عفوه وصفحه، فيقول فيه²:

ومستحمد بكريم الفعا ل، عفوا، إذا ما اللئيم استذم
شمائل تهجر عنها الشمول وتجفي لها مشجيات النغم

ويمضي ابن زيدون في طلب العفو من ممدوحه أبي الحزم الذي سجنه لارتكابه ذنبا غير متعمد على حسب قوله، وقام أعداؤه وحساده بتهويل أمره، وإظهاره بمظهر الذنب العظيم الذي لا يغتفر، فبعث له بقصيدة يناشده فيها أن يعفو عنه ووصفه فيها بأنه حاكم متفرد حتى في عفوه ولا يوجد له مثل، فيقول³:

ومثلي قد تهفو به نشوة الصبا؛ ومثلك قد يعفو، وما لك من مثل
وإني لتتهاني نهاي عن التي أشاد بها الواشي، ويعقلني عقلي

ويبرز الشاعر أن هذه القيمة الخلقية أصبحت نعمة في ممدوحه، فهو يستوعب كل إساءة وذنبي، مما يجعل الفرصة سانحة للمذنب ليتراجع عن خطأه وليصحح من خلقه وسلوكه، فيقول⁴:

إذا اعترف الجاني عفا عفوقادر، علا قدره عن أن يلج به حقد
فالجاني إذا أخطأ عفا عنه وحافظ على نعمته، فرحابة صدره وعلو قدره، تمنع المذنبين من الوقوع بالذنب.

¹ مجموعة من المؤلفين: موسوعة الأخلاق الإسلامية، ج 1، ص423، ينظر الموقع الإلكتروني:

² ابن زيدون: الديوان، ص 286.

³ نفسه، ص242.

⁴ نفسه، ص80.

وتظهر عظمة هذه القيمة الأخلاقية، "حين يكون المتحلي بها مغمورا بالرحمة والرأفة وسريع النسيان لأخطاء رفاقه وأصحابه، وهذا ما حدث مع المعتمد بن عباد الذي عفا عن صاحبه ابن عمار وقربه إليه رغم الأخطاء التي ارتكبها هذا الأخير والأعظم من هذا فشاعرنا يحرص على الحفاظ على مشاعر صاحبه بعدم ذكر ذنوبه وأخطائه حفظا لذمته ومنعا لخرجه"¹، إذ نجد ابن الأبار يصف مكر ابن عمار في قوله: "كان له في عنقه ربق وفي دمه حق، حتى احتال له فناله، والمرء يعجز لا محال"²، ويقول ابن عمار طالبا العفو³:

وأعلم أن العفو منك سجية فلم يبق إلا أن تخفف من عتبي

ولي حسنات لو أمت ببعضها إلى الدهر لم يرتع لنايبة سربي

فيجيبه المعتمد بن عباد بكل رحابة صدر وسماحة خلق بقوله⁴:

تقدم إلى ما اعتدت عندي من الرحب ورد تلقك العتبي حجابا عن العتب

متى تلقني تلق الذي قد بلوته صفوحا عن الجاني رؤوفا عن الصحب

سأوليك مني ما عهدت من الرضا وأصفح عما كان - إن كان - من ذنب

فما أشعر الرحمن قلبي قسوة ولا صار نسيان الأذمة من شعبي

وكان ابن عمار على علم بما فطر عليه المعتمد من سماحة

نفس وعفو وحلم، فأصبح لا يتوانى في عصيان أوامره ومخالفتها،

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ص318.

² ابن الأبار: الحلة السيرة، ج2، ص136.

³ نفسه، ج2، ص136.

⁴ بن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج3، ص420، 421.

وتمادى في أخطائه إلى أن سجنه، فنجده يخاطب المعتمد مستعظفا
إياه باكيا شاكيا متضرعا له بأن يصفح عنه فيقول¹ :

سجايك إن عفيت أندى وأسمح وعذرك إن عاقبت أجلى وأوضح
وإن كان بين الخطتين مزية فأنت إلى الأدنى من الله أجرح

أقلني لما بيني وبينك من رضى له نـحو روح الله باب مفتح
وأعف على آثار جرم سلكته بهبة منك ورحمى تمحو وتصفح
ولا تلتف رأي الوشاة وقولهم فكل إناء بالذي فيه ينضح

وقالوا: سيجزيه فلان بذنبه فقلت: وقد يعفو فلان ويصفح
ألا إن بطشا للمؤيد يرتمي ولكن حلما للمؤيد يرجح

نعم لي ذنب، غير أن لحلمه صفاة يزلّ الذنب عنها فيصفح

وعندما سمع المعتمد بن عباد هذه القصيدة قال: "مهما سلبه
الله من المروءة والوفاء، فلم يسلبه الشعر"².

وكثيرا ما حاول الراضي بن المعتمد استعطف والده،
ملتمسا عفوه لأن هذا الأخير كان "من أهل العلم والأدب، كلفا
بالمطالعة والدراسة"³، منشغلا بتحصيل العلوم، غير آبه بالتربية
العسكرية التي كان ينبغي أن ينشأ عليها الأمراء، فغضب منه
والده، وعاتبه على هذا الإهمال، فكتب له يوما ملتمسا الرضى

¹ ابن الأبار: الحلة السبراء. ج2، ص153، 154.

² ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج3، ص422.

³ ابن الأبار: الحلة السبراء، ج2، ص71.

والعضو عنه" وقد أنهض جماعة من اخوته دونه، وبعث بها مع بعض بنيه¹، وكان قد ولّاه الجزيرة الخضراء² :

أعينك قد يكون بنا خمول ويطلع غيرنا ، ولنا أفول
حنانك، إن يكن جرمي قبيحا فإن الصفح عن جرمي جميل
وإن عثرت بنا قدم سفاها فإن من عثاري مستقيل
وأحسن ما سمعت به عزيز يناديه فيرحمه ذلــــيل
وهأنذا أناديكم، فهل لي إلى قرب من الرّحمى سبيل؟
وأنت الملك تعفو عن كثير فمالك ظلت بغضبك القليل؟

"جلّ شعره كان في استعطاف أبيه المعتمد لطول موجدته عليه، والاعتذار في كل حين إليه"³، لأنه اعتبر العضو نوعا من تهذيب الخلق وتوجيه السلوك، فكثيرا ما يقع في الخطأ ذوو العقول الراجحة المتزنة، فمن ذلك قوله ايضا⁴ :

فإن كنتُ ذا ذنب فحسبي عفوكم وقلبي مازال الرجال ذوو العقل
ويقول في قصيدة أخرى طالبا العفو متسائلا عن سبب هذا البعد الذي آلمه وحرّ في نفسه، فإن ارتكب ذنبا فعفو المعتمد واسع متأصل في نفسه، وإن كان كرها وبغضا فقد بان سبب هذا النأي⁵ :

إن كان لي ذنب فعفوك واسع أو إن يكن بغض فقد بان الردى

¹ السابق، ج2، ص71.

² نفسه، ج2، ص72.

³ نفسه، ج2، ص73.

⁴ نفسه، ج2، ص73.

⁵ نفسه، ج2، ص73.

وهذا الخلق العظيم المتمثل في العفو والحلم هو بمثابة الجبال التي تحفظ توازن الأرض تمنعها من أن تميد بأهلها، ولو أنّ الأرض دون جبال لأغنى حلم الممدوح وعفوه عنها، فيقول الحصري في المعتمد بن عباد¹:

وبلوت الناس فلست أرى	كـبـنـي عـبـادٍ من أحد
.....
لو أن الأرض بلا جبل	وعليها حلمك لم تمد
بشار أمك ممتدحا	فأنس بغرائبه الشرد
يكبو عبود في خبيبي	فالعـير وراء المنجرد
ولعل بلادك لي وطن	فأحط الرحل عن الأجد

فممدوحه يعمل على حفظ توازن مملكته حتى لا تضطرب وتدبُّ فيها الفوضى والفتن العارمة، كما تعمل الجبال الراسيات على حفظ توازن الأرض.

وهناك من الشعراء من تجاوز هذه الذات البشرية في طلب العفو، إذ كان أملهم في إدراك عفو الله سبحانه وتعالى، فالمرء مهما تعاظمت خطاياها فإنه يجد السكينة والطمأنينة في تقربه لله عزّ وجل وتضرعه له وطلب العفو والمغفرة، إذ يقول أبي إسحاق الألبيري راجيا العفو²:

فأنا كمن يلقي الكتيبة أعزلا	في مأزق متعرضا لنزال
لولا رجاء العفو كنت كناقع	برح الغليل برشف لمع الآل

¹ ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج7، ص262، 263.

² الألبيري: الديوان، ص 45.

ويلح الألبيري في طلب العفو من الله سبحانه وتعالى فيقول¹ :

فما زلت أرجو عفوه وجنانه وأحمده في اليسر والأزمات

وابن حزم الذي لا يفارقه التفكير في آخرته، فيتضرع لله تعالى طالبا العفو والمغفرة في ذلك اليوم الذي لا يدري ما الذي قدمه، فيقول:²

عفا الله عني يوم أرحل ظاعنا عن الأهل محمولا إلى بطن ملحد

ونجد ابن حمديس يدعو الله أن يعفو عنه، معترفا بأنه ظلم نفسه، وأن العفاف كان أولى به، إذ يقول:³

أيا ربّ عفوا عن ظلوم لنفسه رجاك وإن كان العفاف به أولى

رابعا: أخلاق الهجاء والذم

1 - البخل:

يعتبر "ظاهرة اجتماعية كانت -ولا تزال - تعد في عرف المجتمعات العربية والإسلامية من أرذل الصفات، ولذا فقد كان الكريم المعطاء مقصد المادحين من الشعراء، وكان البخيل محل سخط الساخطين وهجائهم وسخريتهم"⁴، فقد زخرت دواوين شعراء

¹ السابق، ص 63.

² ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج1، ص 172.

³ ابن حمديس: الديوان، ص 402.

⁴ جمال عبد الفتاح خليل صوي، البخل في الشعر العباسي في القرنين الثاني و الثالث، جامعة النجاح، فلسطين، 2011، ص05.

الأندلس بتمجيد الكرم و ذم البخل، وفي هذا يقول محمد بن
شخيص¹:

قست بالشعر معشرا فإذا هم صور الإنس في طباع الحمير
كلما جئتهم لأنشد شعري طمعا في نوالهم باليسير
فكأني وضعت فلكة بوق في فمي أو ضغطت أنبوب كير

فهذا القول يشير إلى هوان الشعراء وتراجع منزلتهم، لأنهم
يتكسبون بقصائدهم، ولكنه في الوقت نفسه يصور بخل الناس
واعتبر أن سخائهم يكون من خلال البذل والعطاء.

ومثله قول يوسف بن هارون²:

فليس كمن إن تسلمهم عطاء يمدوا أكفهم للعطاء
إذا جئتهم بالمديح انزروا كأنك تأتيهم بالهزاء

فالشاعر هنا يذم هذا الخلق السيء الذي قد نجده أحيانا عند بعض
الأشخاص، فإذا أعطيتهم وجدتهم أول من يمدون أيديهم، أما إذا
مدحتهم طامعا في كرمهم وعطائهم ابتعدوا من حولك وكأنك
هجوتهم لبخلهم وطمعهم.

وليس بعيدا عن هذا المعنى نجد مؤمن بن سعيد يقول³:

ألا ربّ من أنشدته فيه مدحتي وأطرق حتى قلت قد مات أو بدا
تناوم عن مدحي كأني سقيته بمدحي إذ أنشدته المدح مرقدًا

¹ ابن الكتاني: كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص 253، 254.

² نفسه، ص 253.

³ نفسه، ص 253.

ففي هذين البيتين معاني للسخرية والاستهزاء من الممدوح البخيل الذي بمجرد أن بدأ الشاعر مدحه أطرق رأسه حتى ظن أنه ميت أو كأنه سقاه دواء جعله ينام نوما عميقا، فعلاقة الشاعر بالممدوح خرجت عن طبيعتها التي هي قائمة أساسا على الجود والعطاء، فالشاعر يمدح والممدوح يمنح، فأصبح الشاعر يمدح لكنه لا يجد عطاء وكرما، إنما يقابله الشح والبخل وهذه صورة غير معتادة عند الشعراء.

ويتصل بالبخل والبخيل جملة من الأفكار والصور التي تعطي إضاءة قوية لمفهوم البخل وصفات البخيل، إذ يقول سعيد بن الفرج الرشاش مخاطبا ممدوحه البخيل:¹

إنك لا تعرف الجميل ولا تفرق بين القبيح والحسن
إن الذي يرتجي نذاك لكحا لب تيسا من شهوة اللبن

فالبخيل حسب رأي الشاعر لا يعرف الجميل المتمثل في العطاء والكرم وكان القيم الأخلاقية عند الممدوح أصبحت غير ثابتة فلم يفرق بين القبيح والحسن، ويقدم صورة أخرى في البيت الثاني أكثر تعبيرا عن شح وبخل هذا الشخص حين شبه الذي ينتظر كرمه وعطاءه بحالب التيس وهو ذكر الماعز من شدة شهوته للبن، فالبخيل كالتيس يستحيل أن ترتجى منه لبنا.

وكثيرا ما ارتبط البخل بالطعام، فاتخذ شعراء الأندلس الطعام موضوعا لهجاء البخلاء وذم البخل وقد تفننوا في ذلك لدرجة السخرية والاستهزاء بالمهجو، وقد لمسنا ذلك في قول ابن عبد ربه:²

¹ السابق، ص253.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص86.

طعام من لست له ذاكرة دقّ كما دقّ بأن يذكرا
لا يفطر الصائم من أكله لكنّه صوم لمن أفطرا
في وجهه من لؤمه شاهد يكفي به الشاهد أن يخبرا
لم تعرف المعروف أفعاله قطّ كما لو لم ينكر المنكرا

فالشاعر هنا يصف طعام البخيل الذي من قلبه لم يستطع ذكره فهو لا يفطر الصائم إذا أكله، إنما هو صوم للفاطر، ووصف البخيل باللؤم لأن البخل مظهر للعيوب وقادح في السلوك، فصاحبه لتيم لا يعرف المعروف ولا ينكر المنكر، لأن البخيل حين ينفق من ماله إنما ينفق على كره لأنه يتولد في نفسه شدة الحرص قبل الإنفاق والجزع بعد الإنفاق، وكلاهما من الرذائل.

ويقول ساخرا متهكما ببخيل دعاه إلى طعام:¹

لا تهتضم إن بتّ ضيفا له فخبزه في الجوف هاضوم
تكلمه الألاحظ من رقة فهو بلحظ العين مكلوم
لا تأتدم شيئا على أكله فإنّه بالجوع مأدوم

فهذه الصورة ساخرة فيها شيء من الاستهزاء بالبخيل الذي لا يستطيع تقديم حتى الخبز الجيد، فخبزه لا تستطيع حتى هضمه ، بل هو الذي يهضمك.

وقد تكون غاية ابن عبد ربه من "السخرية بهؤلاء البخلاء، إصلاحهم وإصلاح المجتمع، وليست الغاية فضح البخيل، لأن البخل من الأخلاق الذميمة التي نهانا عنها الإسلام"².

¹ السابق، ص 150.

² سراب اليازجي: القيم الجمالية في الشعر الأندلسي في عصر الدولة الأموية، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق، ص 385.

ويشكو ابن الحداد الأندلسي من بخل الحاكم ابن صمادح،
فيقول¹:

يا طالب المعروف دونك فاتركن دار المريّة وارفض ابن صمادح
رجل إذا أعطاك حبة خردل ألقاك في قيد الأسير الطّائِح
لو قد مضى لك عمر نوح عنده لا فرق بينك والبعيد النَّازِح

وهذا ما ذكره ابن بسام في الذخيرة من أن ابن صمادح كان
مستبداً بمال دولته، لا يتجاوز به شهواته ومآربه²، ويظهر أن هذا
الخلق الذميمة قد حرّ في نفس الشاعر، وجعله يشتكي منه.

وأما الرمادي فيرسم صورة مختلفة للبخلاء من خلال إضفاء
صفة العطاء عليهم تهكماً وسخرية، إذ يقول³:

فليس كمن إن تسلمهم عطاء يمدّوا أكفهم للعطاء
إذا جئتهم بالمديح انزوا كأنك تأتيهم بالهزاء

فالكريم - إذن - حين سماعه المديح يمد يده بالعطاء والهدايا،
على العكس ما يفعل البخيل الذي ينزوي ويتوارى كأنه يسمع
هزاء وذمًا لا مدحًا وثناءً.

أما ابن درّاج فيرى أن أخلاق ممدوحه قضت على ظلم الظالم
وسنة البخل التي عرفت قبل عهده، فهو أهل الكرم والجود
والعطاء، وذلك في قوله⁴:

¹ ابن الحداد الأندلسي: الديوان، ص 184.

² ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج2، ص731.

³ ابن الكتاني: التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص241.

⁴ ابن درّاج: الديوان، ص 356.

وشمائل(المنصور) قد قطعت ظلم الظلوم وسنة البخل

لقد عانى شعراء الأندلس في هذه الحقبة الزمنية - كما لاحظنا - من بخلاء زمانهم، الذين ما عادوا يدركون قيمة الأدب، فذموهم ولاموهم من غير إقذاع أو تشهير، وعرضوا لخلق كان منتشرا وموجودا آنذاك، وله آثاره في الحياة العامة¹، فقد وصف المقري الأندلسيين بأنهم "أهل احتياط وتدبير في المعاش، وحفظ لما في أيديهم خوف ذل السؤال، فلذلك قد ينسبون للبخل"² وهذا ما عانى منه الشعراء وحاولوا ذمه في أشعارهم.

2 - ذم النفاق:

يعد النفاق من "أمراض القلوب باعتبارها الدافع الأساسي للانحراف الأخلاقي، فهو يضعف الثقة في النفس والمجتمع وينشر بذور الشك والريبة، لأنه انفصال بين السلوك والقيمة الخلقية، بمعنى أنه ليس ثمة انسجام واتساق بينهما، وهذا من شأنه أن يحدث تشوها في السلوك من جهة وفي القيمة الخلقية من جهة ثانية، لأنهما أمران منفصلان ومن ثم يقلل من فاعلية المجتمع ونشاطه، ولذا فقد حذرنا الإسلام من اتخاذه سبيلا في الحياة وفي علاقاتنا الاجتماعية"³، يقول تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (سورة التوبة. الآية 67)، ويقول في موضع آخر: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ (سورة النساء. الآية 145)

¹ سراب البيازجي: القيم الجمالية في الشعر الأندلسي في عصر الدولة الأموية، ص 388.

² المقري التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج 1، ص 223.

³ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ص 269.

وقد ذم شعراء الأندلس هذا الخلق فيقول ابن عبد ربه¹ :

مات النِّفاق وأعطى الكفر ذمّته وذلت الخيل إجماعاً وإسراجاً

وكان النفاق كان منتشراً، حتى جاء ممدوح ابن عبد ربه
وقضى عليه، وبذلك أصبح عهده عهد سلم وأمن وأمان. حيث
يقول² :

وانتفش الدين بعد عثرته واتّصلت كفّه على عضده
وزلزل الكفر من قواعده وجبّ رأس النِّفاق من كتده

ولعل من مظاهر النفاق الكذب والتسويق، فهي آفات
اجتماعية عانى منها المجتمع الأندلسي ورفضها وذم أصحابها
وهجأهم وسخر منهم، ولم يتهاون شعراء هذه الحقبة الزمنية
المدروسة مع أصحاب هذا الخلق السيء المذموم، الذي عدّه الإسلام
علامة من علامات النِّفاق.

ولعل أول من حاول التصدي للكذب في الأندلس هو الغزال
حيث خاطب من وعده وعدا وتأخر في الوفاء به، قال له³ :

أنجز، فديتك، ما وعدت فإن لي في المطل والإنجاز قولاً حاضراً
واعلم بأن من الحزامة للفتى الأيردّ بغير نجح شاعر

وجه الغزال الكلام مباشرة إلى صاحب الوعد، وبين أنه له
بالمرصاد، فإن أنجز ما وعده به، نال من فضل مديحه وثنائه ما

¹ ابن عبد ربه، الديوان، ص 57.

² نفسه، ص 71.

³ يحيى بن الحكم الغزال: الديوان، ص 51.

يرفعه، وإن أخلف وعده، حظي من الذم واللوم بما يضعه، فمن الحزم إذن ألا يرد الشاعر خائباً¹.

ولابن عبد ربه مواقف مختلفة اتجاه أصحاب هذا الخلق الذميم، فقد سخر منهم وتهكم بهم، فهناك قصيدة ردّ فيها على المنجمين أيام القحط واتهمهم بالكذب وقول الزور وذلك في قوله²:

ما قدر الله هو الغالب	ليس الذي يحسبه الحاسب
قد صدق الله رجاء الوري	وما رجاء عنده خائب
وأنزل الغيث على راغب	رحمته إذ قنط الراغب
قل لابن عزرا ألسخيف الحجا	زرى عليك الكوكب الثاقب
ما يعلم الشاهد من حكمننا	كيف بأمر حكمه غائب؟
وقل لعباس وأشياعه	كيف ترى؟ قولكم الكاذب
خانكم كيونان في قوسه	وغرّكم في لونه الكاتب
فكلّكم يكذب في علمه	وعلمكم في أصله كاذب
ما أنتم شيء ولا علمكم	« قد ضعف المطلوب والطالب »
تغالبون الله في حكمه	والله لا يغلبه غائب

فهو يحط من قيمة المنجمين ويتهممهم بالكذب لأن القدر هو ما قدره الله سبحانه وتعالى وليس الذي يحسبه المنجمون "فلقد فرق علماء المسلمين بين التنجيم والفلك، فنأدى معظمهم بعد تأثير الكواكب والنجوم على مستقبل الإنسان، ونفوا أن يكون لها دخل في النحس أو السعد، وكان لهذه العلوم أثر متفاوت لدى الناس

¹ سراب اليازجي سراب اليازجي: القيم الجمالية في الشعر الأندلسي في عصر الدولة الأموية، ص 393.

² ابن عبد ربه: الديوان. ص 47، 48.

فمنهم من رأى أن عمل النجوم طلاسّم وسحر لا يجوز، ومنهم من شجع على هذا العلم"¹.

فابن عبد ربه حط من قيمتهم مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاَسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَاسْتَثْقَلُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ ﴾ (سورة الحج / 73).

فمن الملاحظ أن شعراء الأندلس حاولوا مواجهة هذا الخلق المشين الذي أحدث خلالاً في منظومة الأخلاق الإسلامية، فهذا عبادة بن ماء السماء يقول في شخص عرف بالكذب²:

مذ كنت لا تنفك تخـ بر عن حديث لم يكن

فكأئماً غديت طف لا بالكذاب مع اللبـ

فكأنه رضع الكذب مع لبن أمه فأصبح جزء لا يتجزأ منه، جبل عليه كونه يكذب دائماً ويخبر عن أحداث لم تقع أبداً

ومن خلال ما تقدم نستطيع القول أن الإسلام استطاع -من خلال هذه الأخلاق المنفتحة على الغير - أن يؤلف بين قلوب أهل الأندلس وأن يبيث في قلوبهم المحبة والتعاطف والإخاء، فالأخلاق "ليست هبة القلب فقط بل القدرة على العطاء"³ والتواصل مع الآخر.

¹ معالي محمد علي ياسين: الأوضاع العلمية في الأندلس خلال عصر الإمارة الأموية وعلاقتها مع بلاد المغرب والمشرق (138-316هـ). جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2017، ص149.

² ابن الكتاني: كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس. ص259.

³ كرمه دوز: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص180.

الفصل الرابع:
الدراسة الفنية

أولاً: جمالية الأسلوب.

يعتبر الأسلوب صورة عاكسة لشخصية الأديب، لأنه وسيلة نقل أفكاره وآرائه وتصورات، وهو ما جعل عز الدين إسماعيل يعرفه بأنه "طريقة الكاتب في التفكير والشعور، وفي نقل هذا التفكير وهذا الشعور في صورة لغوية خاصة"¹، ولما كان لكل لغة إمكاناتها، فالعمل الأدبي ليس سوى بناء لغوي يستغل أكبر قدر ممكن من هذه الإمكانيات²، وهنا تتجاوز اللغة الأدبية، اللغة المعيارية بوصفها أصواتاً مجردة أو ألفاظاً مفردة إلى التراكيب، فاللغة الأدبية ليست "أصواتاً مجردة ولا ألفاظ مفردة بل تعابير وتراكيب لها معان سامية، ومن خلال هذه المعاني يكشف لنا الشاعر عن تجربته الشعرية، وعن أفكاره وانفعالاته ومواقفه"³.

واللّفظة في التجربة الشعرية " تكون محملة بشحنة عاطفية وجدانية وطاقات تعبيرية، بحيث تكون قادرة على التعبير عن المكنون العاطفي والفكري لصاحب النص الشعري، ومن ثم تكون مجسدة للتجربة النفسية للشاعر"⁴، وتختلف الألفاظ فيما بينها بحسب اختلاف الموضوع الذي يتناوله الشاعر فكل غرض ألفاظ خاصة به، وهذه الألفاظ تكون معجمه اللفظي أو الشعري فمعجم أي نص شعري يمثل عالم ذلك النص، أما الكلمات التي يتكون منها فهي التي تملأ فراغ ذلك العالم، ومن العلاقة بين كلا الجانبين تتخلق بنية الوجود الشعري⁵، وهذا ما أشار إليه ابن

¹ عز الدين إسماعيل: الأدب وفنونه (دراسة نقدية)، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 9، 2013، ص 22.

² نفسه، ص 20.

³ رسول محمد حسن الدوري: أدب حكماء تميم قبل الإسلام، دار دنيا للطباعة والنشر، دمشق، 2017، ص 131.

⁴ فاتن بنت عبد اللطيف بن علي العامر، القيم الخلقية في شعر عنتر بن شداد، ص 244.

⁵ لوري لوتمان: تحليل النص الشعري، ترجمة: محمد فتوح أحمد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، 2015، ص 175.

الأثير لما رأى أن " الألفاظ تنقسم إلى جزلة ورقيقة، ولكل منها موضع يحسن استعماله فيه، فالجزل منها يستعمل في وصف مواقف الحروب، وفي قوارع التهديد والتخويف، وأشباه ذلك، وأما الرقيق منها فانه يستعمل في وصف الأشواق، وذكر أيام البعاد، وفي استجلاب المودات وملاينات الاستعطاف، وأشباه ذلك"¹.

ومن على شرفة هذه الأساليب، كان شعر الأخلاق مزج بين اللفظ الجزل واللين، وذلك بحسب القيمة الأخلاقية التي يعبر عنها الشاعر في أفكاره وآراءه، فالشاعر الأندلسي تأثر بشكل كبير ببيئته وأوضاع مجتمعه، لذا "كانت لغته وألفاظه أصدق تعبيراً عن هذا الامتزاج والتأثر، وهذا ما أعطى الجمالية والقيمة لأسلوبه ولغته الشعرية"².

1. أسلوب التوكيد.

يعتبر التوكيد "أسلوب يقوي الكلام في نفس سامعه، وله أحوال تقتضيه إذا خلا الكلام فيها من توكيد كان إخلالاً ببلاغته، وأحياناً إخلالاً بصحته"³، وهو "يفيد تقوية المعنى في ذهن السامع وقلبه"⁴، ولقد عدّ التوكيد في الشعر وسيلة فنية تعبيرية لإحالة الفكرة إلى قيمة خلقية، تلتصق بالنفس الإنسانية التي عادة ما تتجاذبها الأهواء، مما يبعتها عن جادة الصواب، فيأتي دوره في تصحيح مسارها وإعادتها إلى رشدها من

¹ ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نُهضة مصر للطباعة والنشر، الفجالة، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ج 1، ص 172.

² أزاد محمد كريم الياجلاني: القيم الجمالية في الشعر الأندلسي عصري الخلافة والطوائف، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2013، ص 268.

³ سعيد الأفغاني: الموجز في قواعد اللغة العربية، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د ط)، 2003، ج 1، ص 46.

⁴ فاضل صالح السمرائي: معاني النحو، دار الفكر، الأردن، ط 1، 2000، ج 4، ص 131.

خلال تقوية الوازع النفسي، يبث الثقة فيما هو حق، ونفي كل ما هو باطل¹.

وأساليب التوكيد متعددة منها: "التكرار والقسم وإضافة أدوات التوكيد مثل (أن وإنّ، ولكن ولا م ابتداء) في الأسماء و(قد واللام ونوني التوكيد) في الأفعال"².

ويمكن ملاحظة مدى تأثر شعراء الأندلس بهذا الأسلوب، وعلى رأسهم ابن عبد ربه الذي فجع لموت ابنه فلم يعد للصبر مكان في إطفاء لوعة فراق فلذة كبده، وإن كان خلق الصبر في حقيقة الأمر -كقيمة خلقية - مبعث الطمأنينة والراحة النفسية، فيقول³:

لا صبر لي بـعده ولا جلد فجعت بالصبر فيه والجلد
لو لم أمت عند موته كمدا لحقّ لي أن أموت من كمدي

فالشاعر من خلال تكراره للفظتي (الصبر والجلد) أراد أن يبرز أنه لم يعد يستطيع صبرا على فراق ابنه، فالقيمة الخلقية للصبر ابتعدت عن غايتها الأساسية وهي بعث الطمأنينة وعدم الفزع، وأصبح مفجوعا في الصبر ذاته، وتأكيدا منه على حالة الفقد التي يعانها نجده يكرر لفظة الموت في البيت الثاني تأكيدا منه على شدة التأثر من الفراق.

وفي موضع آخر نجده يعتمد على أسلوب التكرار في وصف ممدوحه بالجود والكرم، تأكيدا منه على هذا الخلق العظيم، حيث يقول⁴:

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف. ص 442.

² سعيد الأفغاني: الموجز في قواعد اللغة العربية، ص 46.

³ ابن عبد ربه: الديوان، ص 76.

⁴ نفسه، ص 87.

حاشا لجودك أن يوعر حاجتي ثقتي بجودك سهلت لي وعرها

فالشاعر هنا يكرر لفظة (الجود) مؤكداً على كرم وجود وبسطة
يد ممدوحه واثقا في عطائه الذي يسهل عليه كل وعر وصعب.

ونجد إلى جانب ابن عبد ربه، الشاعر الشريف الطليق الذي حاول أن
يكسب عطف ممدوحه من خلال توظيفه التوكيد اللفظي، طالبا سماحته
وعفوه ليخرجه من السجن، فأنشده قائلاً¹:

دعوت لما عيل صـبـري فهل يسمع دعـواي الملك الحليم
مولاي مـولاي إلا عطفة تذهب عني بالعذاب الأليم
إن كنتُ أضمرت الذي زخرفوا عني، فدعني للقدير الرحيم

فلنلاحظ أن الشاعر بتكراره لفظة (مولاي) أراد أن يصل إلى غايته
وهدفه في الحصول على عفو الخليفة؛ فبيّن أن الحلم والعفو والصفح من
أخلاق ممدوحه، التي تعلي من شأنه، وتجعله في مصاف العظماء.

أما ابن هانئ الأندلسي فنجده يصف السيّف لأنه طالما دلّ على
الشجاعة والبسالة والقوة، لما قال²:

هو السيّف سيف الصّدق أما غراره فعضب وأماّ منته فصقيل

فهو يكرر لفظة (السيف) مؤكداً على أنه سيف يحمل معاني
الصدق والإباء والشجاعة، مؤكداً بذلك على شجاعة ممدوحه وصلابته في
محاربة الأعداء والتصدي لهم.

¹ المقري التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج3، ص 389.

² ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص 307.

ولا يعزب عن الناظر في أشعار الألبيري أن يقف على كثير من معاني الزهد، المتضمنة لظاهرة التوكيد، حيث يقول¹:

والويل كلّ الويل لي إن لم يكن مولاي في تلك الشدائد ناصري
نلحظ تكراره لكلمة (الويل) والغرض من التكرار هنا هو التأكيد والتقرير على شدة العذاب والألم الذي قد يلقاه الشاعر إذا لم ينصره الله سبحانه وتعالى أمام المحن والشدائد، وقد عمل التوكيد هنا على توضيح المعنى، لأن جوهر شعر الزهد هو تقويم السلوك، وتقوية الوازع الأخلاقي بتأكيد ما يراه حقاً ونفي ما يراه باطلاً.

أما حضور التكرار عند ابن عبد ربه فكان في هذا البيت الذي يتحصر فيه على ذهاب الدنيا ومن فيها، بقوله²:

فلا تكتحل عيناك فيها بعبرة على ذاهب منها فإنك ذاهب
فالغرض من تكرار لفظة (ذاهب) هو التقرير والتوكيد على أن الدنيا فانية ومن فيها فان، حيث يقرر حقيقة الفناء التي هي حقيقة ثابتة لا مرأى فيها.

ويخبرنا الألبيري عن قيمة العلم في حياة الإنسان، لما قال³:

لا تحفل بمالك واله عنه فليس المال إلا ما علمتا

¹ الألبيري: الديوان، ص 94.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 49.

³ الألبيري: الديوان، ص 27.

فلقد كرر الشاعر كلمة المال، وذلك تأكيداً على أن المال لا قيمة له أمام العلم، وهذه الحكمة نابعة عن تجربة الشاعر الذاتية في الحياة. ومن زاوية نظر أخرى في توظيف أدوات التوكيد من حروف وألفاظ نجد قول ابن عبد ربه في وصف شجاعة ممدوحه، يقول¹:

كأَنَّكَ للحروب رضيع ثدي	غذتك بكل داهية نآد
فكم هذا التمني للمنايا	وكم هذا التجلّد لجلاد!
لئن عرف الجهاد بكلّ عام	فإنك طول دهرك في جهاد
رأينا السيّف مرتديا بسيف	وعاينّا الجواد على الجواد

فالشاعر - هنا - يوظف أداة التوكيد (إنّ) " فهي فضلا عن أنها تنصب المبتدأ وترفع الخبر تؤكد مضمون الجملة (...) فكأنك كررت الجملة، والتكرار توكيد لفظي كما نعلم"²، ولم يكتف الشاعر بمؤكد واحد لتأكيد شجاعة ممدوحه وقوته، بل عمد إلى التكرار اللفظي (السيّف، الجواد) لتأكيد شدة وطأة الحرب وقوة جيش الممدوح أثناء مواجهة العدو.

أما الألبيري في توظيفه لأدوات التوكيد، يقول³:

إنّ الجواد إذا تطلب غاية بلغ المدى منها وبدّ المقرفا

فلقد استخدم الألبيري في حديثه عن الإنسان الجواد أداة التوكيد (إنّ)، وذلك ليؤكد الأثر الإيجابي الذي يتركه الجواد في نفس غيره، إذ

¹ ابن عبد ربه: الديوان، ص 73، 74.

² عبده عبد العزيز قلقلة: البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، ط3، القاهرة، 1992، ص135.

³ الألبيري: الديوان، ص 52.

يصل إلى غايته حتى ولو كان يمتطي فرسا هجينا لأن هدفه هو تحصيل القيمة الأخلاقية النابعة من هذا الفعل.

أما ما ورد عند ابن دراج القسطلي في تضمين التوكيد، قوله واصفا أخلاقه، مؤكدا في الآن نفسه على أثرها في حياته¹:

وجعلتهن أهلة لكواكي	شيما بها حليت غر قصائدي
مثل القلائد في نحور كواعب	وذخرت للأزمان من حسناتها
ولأسون بها جراح مصائبي	ولأشفين بها سقام تغربي
من طائف أو من رجاء خائب	ولأجلن منها تمائم خائف
قوت المقيم غدا وزاد الرّاكب	ولأتركن ثنائها وجزائها

لقد كثف الشاعر من نون التوكيد (جعلتهن، لأشفين، لأجلن، لأتركن) في أبياته، مؤكدا على تمسكه بأخلاقه وشيمه في غربته ومصائبه وخوفه فهي ذخيرته لمواجهة الزمن ونكباته، وتكرار النون "يضفي على النص نوعا من العقلانية يحيل فكرة مجردة إلى قيمة خلقية تلتصق بالنفس الإنسانية"².

ونلاحظ من خلال تتبعنا لأشعار الأندلسيين أن أسلوب التوكيد كان سمة بارزة في أشعارهم الزهد والحكمة ولا سيما "ما كان منه موجها إلى النفس بما يعكسه ذلك من شدة الإشفاق واستشعار الخطر لما يعرفه الإنسان في نفسه من تقصير وغفلة وما يستشعره من أهوال المصير، وتشدد حدة الانفعال حين يقف الإنسان أمام ربه بنفس وجلة، يجتمع عليها في هذا

¹ ابن دراج القسطلي: الديوان، ص 114.

² يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي، عصر ملوك الطوائف، ص 422.

الموقف شعورها الحاد بالتفريط في جنب الله، واستشعارها لعظمة الله وقدرته"¹..

2. أسلوب الشرط.

رأى القدامى أن "معنى الشرط وقوع الشيء لوقوع غيره"²، "ويبدو أن الشرط أكثر من غيره ملائمة لشعر الأخلاق، لأنها في معظم الأحيان تقيم شرطاً عقلياً يبني عليه المتحدث نتيجة (...) وهذه كلها لا تأتي إلا من خلال التفاعل مع الحياة ومع رجاحة العقل وعمق التفكير الفلسفي عند الإنسان، وهي عناصر تقتضيها طبيعة الأخلاق"³، ولذلك أخذ أسلوب الشرط مساحة ليست بالقليلة في شعر الأخلاق من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري، لأنه يتفق وطبيعة موضوعاته من حكمة وزهد وعدل وغيرها من القيم الأخرى.

ومن النماذج التي نستدل بها على سبيل التمثيل لا الحصر قول يحيى الغزال في الحكمة⁴:

إذا كنت ذا ثروة من غنى، فأنت المسود في العالم

فالشاعر يستخدم في هذا البيت أداة الشرط (إذا) في حديثه عن نظرته للحياة التي ترفع من قدر الإنسان إذا كان ذا ثروة ومال، فشرط الرفعة والمكانة هو الغنى والثروة، وهذه رؤية يحيى الغزال لهذه الدنيا، ورأيه هذا نابع من الواقع

¹ عبد الستار محمد ضيف: شعر الزهد في العصر العباسي، 614، 615.

² المبرد: المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، (د ت)، ج2، ص 46.

³ هادي الحمداني: البناء الفني لشعر الحكمة عند المتنبي، مجلة الضاد، ج2، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1989، ص159.

⁴ يحيى الغزال: الديوان، ص 77.

ويواصل تقديم ما استخلصه من هذه الحياة في قالب حكمي، إذ يقول¹:

إذا أراد الإله الشيء كونه فلن يضرّك فيه سوء تدبير!

فهنا يرى يحي الغزال أن الإنسان مهما حاول أن يخطط ويدبر لهذه الحياة فالله إذا أراد شيئاً فسوف يكون، يعني أن الأقدار لا نستطيع التحكم فيها مهما حاولنا، فهو ربط إرادة الله سبحانه وتعالى بالقضاء والقدر.

وفي صورة حكمية أخرى، يرسم لنا الغزال نظرته للموت، حيث يقول²:

إذا أكل الثرى هذا وهذا فما فضل الكبير على الحقيّر؟!

فهو يلخص لنا نظرته للموت بأبسط المعاني، مستثمراً في ذلك لأداة الشرط (إذا) فإذا كان الموت هو نهاية كل إنسان مهما كانت مكانته في المجتمع، فالنتيجة التي توصل لها يحي الغزال من خلال هذا هي: ما فضل الغني على الفقير، ما فضل القوي على الضعيف، وما فضل العالم على الجاهل، فكلهم سواء ومآلهم هو التراب، فالكل موجود والكل ينتهي تحت التراب.

إن أسلوب الشرط الذي وظفه يحي الغزال - هنا - يوضح لنا أهمية الفضائل والأخلاق في تقويم سلوك الأفراد، ويحاول أن يوضح أقرب الطرق لتحقيق الغايات النبيلة والأهداف السامية، من خلال إثارة انتباه القارئ لأهمية خلق القناعة والرضا بالقضاء والقدر والتواضع، لأن أسلوبه "يميل

¹ السابق، ص 61.

² نفسه، ص 61.

إلى التحليل والتعليل والمناقشة، ولأن الشعر عنده تعبير عن موقف وقضية فإن التحليل ملائم، والتعليل يغني الشعر ويثريه ويكمل مقاصده، وهو في تحليله وتعليه يرتبط بالواقع¹.

هذا، والناظر في ديوان أبي إسحاق اللبيري يجده يستعمل أسلوب الشرط بشكل ملحوظ، ومرد ذلك هو كثرة آرائه، وتوجيهاته ونظرته الفلسفية للحياة، وعمله على تقويم السلوك الأخلاقي، ومن الشواهد التي نستدل بها من شعره، قوله²:

إذا ما لم يفدك العلم خيراً	فخير منه أن لو قد جهلتنا
وإن ألقاك فهمك في مهاوٍ	فليتك - ثم ليتك ! - ما فهمتنا
.....
إذا أبصرت صحبك في سماء	قد ارتفعوا عليك وقد سفلتنا
فراجعها ودع عنك الهوينى	فما بالبطء تدرك ما طلبتنا

فالشاعر باستعماله لأسلوب الشرط وجهنا إلى الخلق الفاضل والمنهج القويم الذي ينبغي سلوكه، وهو أهمية العلم والمعرفة التي يجب أن تتعكس على سلوكنا في الحياة، فإذا لم يقوم العلم سلوكنا وأخلاقنا فخير لنا أن نجهد، ومن ذلك قوله، أيضاً³:

وإذا تقحّم أعزل في مأزق كان الأسير ولم يكن بالأسر

إن القيمة العظمى التي يقدمها لنا أسلوب الشرط - والقول ليوسف شحدة - هي تحويل القواعد الخلقية والحقائق الدينية إلى توجيهات

¹ السابق، ص 24.

² اللبيري: الديوان، ص 27.

³ نفسه، ص 91.

ومواقف سلوكية حين يعرض للمتلقي السبب ونتيجته، وهذا كما ذكرنا سابقا من شأنه أن يضبط سلوكنا وأخلاقنا ويوجهنا إلى ما فيه خير¹.

أما في شعر المدح فقد كان حضور أسلوب الشرط حضورا بارزا، ومرد ذلك محاولة الشعراء إبراز القيم الأخلاقية للممدوح، ومن النماذج التي نستشهد بها، قول ابن هاني²:

فأركانها من يذبل وعماية وأعلامه من أعفر ويللمم
إذا أخذت أعلامه صدر مقنب رأيت شروري تحت نخل مكمم

يحاول الشاعر في هذين البيتين رسم شخصية ذلك الجيش الجبار الذي يقوده الممدوح الذي يستمد قوته وشدته من قائده، فمجموعة واحدة من هذا الجيش قادرة على تحقيق النصر، فالمقنب يقصد القطعة من الجيش، فالشرط هنا عبر عن حقيقة لا مرء فيها حاول الشاعر إيصالها للمتلقي.

وفي سياق المدح، أيضا، نجد ابن دراج القسطلي يوظف أداة الشرط (إذا) في معرض مدحه، فيقول³:

وسابحة في البر والبحر لم يزل بياسك في بحر الدماء لها سبح
إذا جمعت يوما بها منك صولة إلى الشرك لم يملك أعنتها الكبح

فالشجاعة تحققت للممدوح لأنه جعل الأعداء يسبحون في بحر دماء، فالحرب تزداد ضراوة عندما يكون هدفه الأساسي محاربة أعداء الإسلام،

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي، عصر ملوك الطوائف، ص 519.

² ابن هاني الأندلسي: الديوان، ص 320.

³ ابن دراج القسطلي: الديوان، ص 388.

فالممدوح يزداد حماسة للقتال، ليتحقق بذلك عمق المعنى بوجود السبب والنتيجة.

وقد يتجه أسلوب الشرط إلى تصحيح المفاهيم الأخلاقية والدينية التي ترتبط في كثير من الأحيان بعلاقة الممدوح وخالقه، لأن غاية الممدوح من خلال تحليه بالقوة والشجاعة والبسالة هو الذود عن دينه وعرضه، فنجد ابن هاني الأندلسي في معرض مدحه يذكر حقيقة فضل ممدوحه التي تفوق المعقول، وهذه إشارة إلى تمسك الممدوح بدينه والذود عنه، إذ أنشد قائلاً¹:

ومتصل بين الإله وبينه ممر من الأسباب لم يتصرم
إذا أنت لم تعلم حقيقة فضله فسائل به الوحي المنزل تعلم

هذا، وبالإضافة إلى ما أشرنا إليه، نجد كذلك من أدوات الشرط التي شاع استعمالها في شعر الأخلاق (إن) وشأنها شأن (إذا) في دخولها على فعل الشرط وجوابه جواب شرط، ويكثر اقتران جوابها بالفاء، ومن ذلك ما قاله ابن عبد ربه في مكارم الأخلاق²:

إن الحياة مزارعٌ فازرع بها ما شئت، تحصد

فأسلوب الشرط يدفعنا إلى إصلاح سلوكنا وأخلاقنا فهو يدعونا إلى الأخلاق الحميدة التي تعمل على تقويم سلوكنا وتهذيبه، فابن عبد ربه شبه الحياة بالمزارع والإنسان يزرع فيها ما يشاء لأنه هو من يحصد هذا الزرع، فإذا زرع خيراً حصد خيراً وإذا زرع شراً يحصد شراً، ففي شعره

¹ ابن هاني الأندلسي: الديوان، ص 315.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 67.

نصح وإرشاد ودعوة إلى الأهداف السامية والغايات النبيلة التي دعا لها الإسلام وأمر بها.

وفي سياق آخر نجده يوظف أسلوب الشرط في وصف أصحاب السوء والدعوة إلى الابتعاد عنهم، بقوله¹ :

وإن نبا بي في ساحاتهم وطن فالأرض واسعة والناس أفرق

فهو ربط بقاءه في وطنه بضيق المكان بين أصحاب السوء، فإن وجد نفسه في ضيق، فالأرض واسعة، والناس أجناس وأنواع مختلفة يستطيع أن يغير ويبحث عن راحته وسعادته في مكان آخر بعيد عن أصدقاء السوء، فأسلوب الشرط - هنا - أبرز لنا موقف الشاعر حيال هذه التجربة التي مر بها في حياته، بحيث يوضح السلوك القويم الواجب فعله حيال هذا الموقف.

وفي سياق مختلف نجد الألبيري يؤكد - باستثمار أسلوب الشرط - على القيمة الدينية والأخلاقية التي يجب أن يتصف بها الإنسان حتى ولو أذنب، قائلاً² :

لا قوة لي يـاربـي فـأنتـصر ولا بـراءـة من ذنبي فـأعتـذر
فإن تعاقب فأهل للعقاب وإن تغفر فعفوك مأمول ومنتظر
إنّ العظيم إذا لم يعف مقتدرا عن العظيم فمن يعفو ويقتدر؟

فالشاعر يدعو العفو والمغفرة من الله سبحانه وتعالى، وفي هذه الأبيات استسلام العبد المؤمن لله تعالى وتسليم لحكمه وقضائه ودعاء

¹ السابق، ص 120.

² الألبيري: الديوان، ص 136.

بالعفو مستعملا أسلوب الشرط لتوضيح هذه المعاني ومحاولة استيعابها من قبل المتلقي.

3. أسلوب النداء:

يعتبر أسلوب النداء من أقوى أساليب الإنشاء وأكثرها استعمالا في اللغات الإنسانية بعامة، وفي اللغة العربية بخاصة¹، وهو "طلب المدعو على الداعي بأحد حروف مخصوصة ينوب كل منها مناب الفعل (ادعو)"²، وحروف النداء الثمانية هي "المهمزة وأي ويا وأيها وآ وأي ووا"³.

ونشير، هنا، أن شعراء الأندلس قد توعوا في توظيفهم لأدوات النداء خاصة ما اتصل بشعر الأخلاق والآداب المختلفة، وفقا لسياقات القول ومناسبة الأداء الشعري.

هذا، وقد كان لأسلوب النداء قدرة تأثيرية عميقة تتجلى في كونه وسيلة مهمة من وسائل الأسلوب التركيبي التي تسهم في إمطة اللثام عن مكنونات الخطاب الأدبي، لما له من أغراض مجازية تتعدى حدود التعبير الحقيقي المباشر⁴، ولما كان الأمر على هذه الفائدة في التأثير، فقد كان اهتمام الشاعر الأندلسي بالنداء اهتماما كبيرا، إذ وظفه في أشعاره و"حرص - كما يحرص غيره من شعراء العرب في العصور الأخرى - على إخراج النداء عن معناه الحقيقي ووضع في قوالب فنية أخرى، تظهر

¹ إبراهيم عبود السامرائي: الأساليب الإنشائية في العربية، دار المناهج للنشر، 2008، 61.

² عبد العزيز عتيق: علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ج1، ص 114، 115.

³ نفسه، ص115.

⁴ أزد محمد كريم الياجلاني: القيم الجمالية في الشعر الأندلسي عصري الخلافة والطوائف، ص284

قدرتهم على الافتتان في ابتكار صور شعرية تزيد التركيب أو النص جمالا وقيمة"¹.

وهنا، نشير، انطلاقا مما تم رصده، أن هذا الأسلوب يكثر توظيفه في شعر الزهد " لأنه يتناول موضوعات ذات أهمية كبيرة للنفس الإنسانية، وخاصة ما يتعلق بمصيرها النهائي، وغاية وجودها في الدنيا، وكل ما من شأنه أن يصلحها(...) لتكون مؤهلة للفوز في الآخرة، ولذا فإن مثل هذه الموضوعات ذات حساسية خاصة للإنسان الزاهد، والإنسان العاقل هو الذي يكثر من إيقاظ نفسه بنداؤها المستمر لقبول الحق ومنطق الصواب"².

ويمكننا أن نستعرض بعض الأبيات التي تناولت هذا الأسلوب في شعر الأخلاق في هذه الحقبة المدروسة، موظفين أداة النداء (يا) والتي تدخل في النداء الخالص، وفي النداء المشوب بالندبة، أو الاستغاثة، أو التعجب، كما تتعين وحدها في نداء اسم الله تعالى، لبعد مكانته مع قربه الشديد منا³. ومن النماذج التي نستشهد بها، قول ابن عبد ربه⁴:

يا قادرا ليس يعفو حين يقتدر ولا يقضى له من عيشة وطر

يا من تلهى وشيب الرأس يندبه ماذا الذي بعد شيب الرأس تنتظر؟

فخطاب الشاعر فيه نوع من التحذير والتخويف الناتج عن لهو الإنسان بالدنيا وابتعاده عن التقرب من الله والتوبة، ففي البيت الأول ينادي الله

¹ السابق، ص 284.

² تيم محمد شحاته: مفهوم الأخلاق في الشعر العربي في العصر العباسي الأول، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى، السعودية، 1994، ص 457.

³ عبد السلام محمد هارون: الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص 137.

⁴ ابن عبد ربه: الديوان، ص 91.

سبحانه وتعالى مبدياً ندمه وحزنه على ما فعله في شبابه من لهو ومجون، ثم يوجه النداء في البيت الثاني إلى الإنسان الذي يواصل لهوه ومجونه والشيب غطى رأسه وهذا دليل على كبر سنه، ويواصل ابن عبد ربه تضرعه لله سبحانه وتعالى بأن يعفو عنه، حيث يقول¹:

يا ويلتا من موقف مابه أخوف من أن يعدل الحكم
أبارز الله بعصيانه وليس لي من دونه راحم!
ياربّ غفرانك عن مذنب أسـرف، إلا أنه نادم

نجد أن النداء في البيت الأول موجه لذات الشاعر التي لن تر إلا الويل نتيجة عصيان صاحبها الله سبحانه وتعالى، ولكنه يستدرك في البيت الثالث ويطلب المغفرة والعفو والاستغاثة بالله تعالى مبدياً ندمه على ما مضى، وهذه نتيجة طبيعية لشعور الشاعر بالحزن والندم على ما فات ومحاولة الرجوع إلى الطريق المستقيم رغم إصرافه في الذنوب والمعاصي، ويوسع ابن عبد ربه تنبيهه وانذاره باستخدام أسلوب النداء في خطاب الآخر الغافل المذنب الذي لا يرى إلا محاسنه، بملازمته ملاهي الحياة، مبتعداً عن طريق العبادة والإيمان، إذ يقول²:

يا غافلاً ما يرى إلا محاسنه ولو درى ما رأى إلا مساويه
أنظر إلى باطن الدنيا، فظاهاها كلّ البهائم يجري طرفها فيه

فوظف النداء - هنا - لتبنيه هذا الصديق من السعي وراء الدنيا بلهوها ومجونها، ليوقظ نفسه وينبها مما هي عليه من غفلة وغرور وضلال.

¹ السابق، ص 150.

² نفسه، ص 169.

أما ابن هانئ الأندلسي فقد بدأ قصيدة في المدح باستعمال أسلوب النداء، مازجا فيها بين المديح وعناصر الطبيعة، لينتج لنا صورة جميلة للممدوح، إذ يقول¹ :

يا روض علم ويا سحاب ندى
لا زلت لا زلت عيشنا الرغدا

فالشاعر يمزج في البيتين بين الممدوح والروض وبينه وبين سحاب الندى مبينا أن ممدوحه من سعة علمه هو كالروض الواسع الفسيح ومن شدة كرمه وجوده هو مثل السحاب الندي الذي لا يجف ولا ينضب، فالنداء - هنا - نداء خالص للممدوح من أجل إغاثة الشاعر.

ويقول في قصيدة أخرى، مبديا حكمته اتجاه الموت الذي هو قضاء وقدر لا مفر منه² :

يا أبا أحمد والحكمة في
قول من قال إلى الله المرء

فالشاعر ينادي أحمد وهو (إبراهيم بن جعفر بن علي) الذي فقد ولده، فيحاول لفت انتباهه وتبنيه من خلال النداء إلى أنه لا مفر من قضاء الله وقدره.

ويقول في أخرى مادحا³ :

حبوت بها ليس في الأرض مثله
لجيش إذا اصطك العراب ولا ثغر
فيا جعفر العلياء يا جعفر الندى
ويا جعفر الهيجاء يا جعفر النصر
لنعم أخوا في كل يوم كريهة
تصول به غير الهدان ولا الغمر

¹ ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص 104.

² نفسه، ص 124.

³ نفسه، ص 157، 158.

فلنحظ ازدحام هذا البيت بالنداء وكأن الشاعر يستتجد بممدوحه نتيجة خطب ألمّ به، ويقر بأنه نعم الأخ يوم الكريهة، فالقيمة الخلقية تتجلى في اعتراف الشاعر بفضائل ممدوحه وهذا من شيم الكبار، وتكرار النداء زاد النص روعة وجمالاً.

أما إذا ما تكلمنا عن الهمزة والتي أجمع النحاة على أنها تستعمل لتبنيه قريب المسافة، ورأوا بأن البعيد لا يخاطب خطاب القريب¹، "لأنها صوت مقطوع لا مدّ فيه فهي لا تصلح لنداء غير القريب"²، وقد ورد النداء بالهمزة في أشعار أهل الأندلس خاصة ما تعلق بشعر الأخلاق الذي فيه دعوة دائمة للتحلي بالأخلاق الفاضلة النبيلة والتبنيه للابتعاد عن سوء الخلق، ومن ذلك قول ابن عبد ربه مادحا الأمير عبد الله ومهنئاً له بالنصر³:

أقادح نار كان طعم وقودها بعينيك فانظر ما أضاء لك القدح

فهو ينادي ممدوحه بنداء القريب مراعيًا لمكانته، فوصفه بأنه ملهب فتيل المعركة، والتي كانت نهايتها بالنصر والفوز على عدو الله وعدوه، فالنداء - هنا - هو نداء إعجاب بشجاعة الممدوح وبسالته في مواجهة العدو.

ومن ذلك، أيضاً، نجد ابن هانئ الأندلسي قد وظف أسلوب النداء مخاطباً ممدوحه مستعظفاً، في قوله⁴:

أخليفة الله الرضى وسبيله ومناره وكتابه المشروحا
يا خير من حجت إليه مطية يا خير من أعطى الجزيل منوحا

¹ عبد السلام محمد هارون: الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2001، ص 136.

² قيس اسماعيل الأوسي، أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، مطبعة دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد، 1989، ص 221.

³ ابن عبد ربه: الديوان، ص 63.

⁴ ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص 73.

فقد استخدم حرف (الألف) في نداء الخليفة، مبيّنا مكانته، والألف تستعمل لنداء القريب، وهذا إيحاء على قرب الممدوح من قلب الشاعر ومدى إعجابه به، ثم يوظف (الياء) في البيت الثاني وهي تستعمل للنداء البعيد، وهو هنا لا يوجه النداء للخليفة إنما نداؤه لمن يسمعه من الناس ليوضح أخلاق ممدوحه التي انفرد بها عن بقية الناس لأنه أخيرهم دائماً، فهو الحليم العفيف الكريم.

وغير بعيد عن هذه المعاني، ما نجده في قصيدته، التي يخاطب فيها ممدوحه قائلاً¹:

أْمُعزِّدِينِ اللّٰهَ إِنَّ زَمَانَنَا بَكَ فِيهِ بَأَوْ جَلٍّ وَاسْتِكْبَارِ
هَآ إِنَّ مِصْرَ غَدَاةٍ صَرَّتْ قَطِينَهَا أَحْرَى لَتَحْسُدَهَا بِكَ الْأَقْطَارِ

لقد جعل الدين الإسلامي عزيزاً بوجود ممدوحه الشجاع الباسل الذي يأبى الظلم والجور، كونه بطلاً من أبطال المسلمين وربما لا تخلو قصيدة من قصائده في مدح المعز والتغني ببطولاته²، وما توظيفه لأداة النداء (الألف) إلا إيحاء منه بمدى قرب (المعز) من قلبه وإعجابه به رغم بعد المسافات بينهما يلاحظ أن استخدام الهمزة عند شعراء الأخلاق يتوافق مع محاولة إبراز صفات وأخلاق أهل الأندلس إذ أن النداء وجه إلى أشخاص مدحوا بنسبهم العربي أو لمكانتهم العالية بين رعيّتهم، فالشاعر يدرك بشكل واضح قيمة هذه الأداة في الخطاب.

•
•
•

¹ السابق، ص 151.

² أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الأندلس، ص 242.

ثانياً: جمالية الصورة.

تعد الصورة جزءاً مهماً في بناء القصيدة الشعرية، وقد أسهب القدماء والمحدثون في الحديث عنها، ويعد الجاحظ أول من تطرق إلى هذا الموضوع، لما أشار إلى أن "الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير"¹، فبواسطة الصورة الشعرية يستطيع الشاعر أن يشكل أحاسيسه وأفكاره وخواطره في شكل فني محسوس، ويصور رؤيته الخاصة للوجود وللعلاقات الخفية بين عناصره²، وعلى هذا الأساس تعتبر الصورة الشعرية "جزء من مبنى القصيدة، ولا بد من أن ندرسها مع الأجزاء الأخرى التي يتكون منها هذا المبنى"³.

هذا، وترجع أهمية الصورة في بناء النص الشعري إلى كونها أداة الشاعر الفنية التي يتوسل بها في صياغة تجربته الشعرية، وتجسيد أفكاره، وتشخيص عواطفه في شكل فني محسوس؛ فأفكاره وعواطفه تبقى جامدة لا قيمة لها، ما لم تتبلور في صور شعرية تنقل الانفعال إلى الآخرين⁴، فإذا كان الخيال هو القوة الخلاقة المبدعة للصورة، فإن الحقيقة تشاطر الخيال دوره في التعبير الفني والتصويري، فغالبا ما تتشكل الصورة في قالب فني مؤثر، وهي تتكئ على الحقيقة في تمثيلها وليس على الخيال⁵.

¹ الجاحظ: الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1424، ج 3، ص 67.

² علي عشري زايد: عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مطبعة ابن سينا، القاهرة، ط 4، 2002، ص 65.

³ إحسان عباس: فن الشعر، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط 6، 1979، ص 239.

⁴ وجدان الصائغ: الصورة الاستعارية في الشعر العربي الحديث، رؤية بلاغية لشعرية الأخطل الصغير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د ط)، 2003، ص 27.

⁵ أحمد صالح محمد النهمي: الخصائص الأسلوبية في شعر الحماسة (بين أبي تمام و البحتري)، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في البلاغة و النقد، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2013، ص 130.

ومهما تعددت مفاهيم الصورة وتنوعت، فدورها مهم في التعبير عن التجربة الشعرية لدى شعراء العرب بشكل عام، وشعراء الأندلس بشكل خاص، فالغالب على صورهم وأخيلتهم أنها شفاقة قلما تحجب الفكرة أو تستر المعنى، ومما زاد في رونقها وجمالها أنها صادرة عن الحس ومستوحاة من البيئة الجميلة، ويضاف لكل هذا أنها صادرة عن نفسية متأثرة بالنزعة العربية في عمقها وتعقيدها¹.

والتأمل في الصور الشعرية التي جسمها شعراء الأندلس من الفتح حتى القرن الخامس الهجري يجد أنها قد توزعت على مستويات بيانية متنوعة منها ما كان صورا تشبيهية ومنها ما كان صورا استعارية ومنها ما كان صورا كناية.

1 - التشبيه:

عرف التشبيه بأنه "صفة الشيء بما قاربه و شاكله، ومن جهة واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته، لأنه لو ناسبه مناسبة كلية كان إياه"²، أو هو "صورة تقوم على تمثيل شيء (حسي أو مجرد) بشيء آخر (حسي أو مجرد) لاشتراكهما في صفة (حسية أو مجردة) أو أكثر"³، أما محمد مصطفى هداره فيرى أنّ التشبيه "أسلوب في تصوير المعنى يقوم على مقارنة شيء بآخر"⁴.

¹ درويش الجندي: الرمزية في الأدب العربي، مكتبة النهضة، القاهرة، 1958، ص272.

² ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر و آدابه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، مصر، ط5، 1981، ج1، ص286.

³ محمد أحمد قاسم، علوم البلاغة (البدیع، والبيان، المعاني)، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1، 2003، ج1، ص143.

⁴ محمد مصطفى هداره: في البلاغة العربية (علم البيان)، دار العلوم العربية، ط1، 1989، ص33.

والتشبيه بأشكاله المختلفة يعد "عنصرا فنيا قويا من عناصر الجمال في التعبير، يعتمد على قوة التصوير والتمثيل والمحاكاة والتشخيص والتجسيم، ويدل على اتساع الخيال وسموه، وما قد يكون لدى صاحبه من مواهب تتسع به في القول وتتعمق في الأشياء"¹.

والمتتبع للصور البيانية في الشعر الأندلسي يجد أن التشبيه من أوفر الألوان الفنية التي وظفها شعراء الأندلس في رسم صورة الأخلاق الإسلامية الذاتية أو الغيرية، ولعل أكثر هذه الصور -أقصد التشبيهية - انتشارا في الشعر الأندلسي، صورة الرجل الشجاع، الذي يخوض غمار المعارك بقلب ثابت، وينازل الأبطال ويفتح البلدان وينشر الإسلام في مختلف بقاع الأرض، ومن النماذج التي نستدل بها في هذا السياق، ما أورده ابن هاني الأندلسي في معرض مدحه، متغنيا بشجاعة ممدوحه وبأسه، قائلا²:

فكأنه سيف بن ذي يزن بها	و كأنها صنعاء أو غمدانها
سحبت بها أردانه فتضوعت	عبقا بصائك مسكه أرانها
و كأنما لبست شببته و قد	غادى الندى متهللا ريعانها
و كأنما الفردوس دار قراره	و كأن شافع جوده رضوانها

نجح الشاعر في تشكيل صورته تشكيلا دقيقا، حيث شبه ممدوحه بسيف بن ذي يزن الحميري أحد أبطال اليمن، وشبه الأندلس بصنعاء، فذكر في تشبيهه الأطراف الأربعة (المشبه، أداة التشبيه، المشبه به، ووجه الشبه) إلا أن هذا التشبيه فيه شيء من الغلو، و ما لجوء الشاعر إلى تكرار تشبيهاته إلا من باب توكيد المعنى المقصود، و هكذا " يتخذ

¹ السابق، ص40.

² ابن هاني: الديوان، ص363.

التكرار بنية منظمة متقنة تفخم أهمية الذات الفردية وسط الجماعة، ليصبح ذا أثر إنساني كلي"¹.

ومن الصور التشبيهية أيضا ما وظفه كذلك في مدحه، قائلاً²:

كبدر الدجى كالشمس كالفجر كالضحى

كصرف الردى كالليث كالغيث كالبحر

إذ نلاحظ، في هذا البيت، ازدحام الصور التشبيهية، وكأن الشاعر يسارع الزمن في تصوير أخلاق ممدوحه فهو: بدر، وشمس، وفجر، وصرف الردى، وليث، وغيث، وبحر، وكلها تحمل معاني الجمال والشجاعة والكرم والعطاء اللامحدود، ف" الصور حين تكون تعبيراً عن القيمة الأخلاقية تتجه إلى تصوير عنصر الثبات فيها، وحين تكون تعبيراً عن الناحية السلوكية تتجه إلى إبراز عنصر الحركة الدائبة الفاعلة"³، حيث إن الشاعر في تجسيمه للصورة التشبيهية، اختار من الطبيعة ماله دلالة وقدرة على استيعاب مفهوم الشجاعة والكرم والجود في ممدوحه.

ومن الصور التشبيهية أيضا نجد قول ابن حمديس في حث قومه على الجهاد ضد النصارى، فأشد⁴:

و صولوا ببيض في العجاج كأنها بروق بضرب الهام محمرة السجم

ينقل لنا الشاعر من خلال هذا التشبيه المرسل صورة متميزة لقومه، إذ شبه سيوفهم وهي تضرب رؤوس الأعداء وتخضب بدمائهم بالبرق المحمر

¹ عبد اللطيف شنشول دكمان: القيم الخلقية في الشعر الإسلامي (شعراء الطبقة الأولى نموذجاً)، ص70.

² ابن هانئ: الديوان، ص158.

³ محمد شحادة تيم: مفهوم الأخلاق في الشعر العربي في العصر العصر الأول، ص397.

⁴ ابن حمديس: الديوان، ص416.

في السماء الممطرة، وقد منح الشاعر لمعانيه جوا مفعما بروح التحدي والتصدي للعدو، وهذا من خلال تصويره للمعركة وشدتها داعيا قومه إلى الجهاد والمقاومة.

وليس بعيدا عن هذه الصورة، يقول ابن هانئ الأندلسي في وصف السيف الذي هو رمز من رموز الشجاعة والبرسالة¹:

وأبيض كلسان البرق مخترط من دون حق معزّ الدين إصليت
منية ليس تبغي غير طالبها وكوكب ليس يبغي غير عفریت

نلاحظ هنا أن الشاعر رسم صورة دقيقة لسيف ممدوحه إذ شبهه بلمعان البرق، وذلك لشدة حدته، فذكر المشبه وأداة التشبيه وعدد في وجه الشبه تأكيدا على قوة ممدوحه وشجاعته.

وفي موضع آخر نجد ابن حمديس يبدع في تشكيل صورة ممدوحه تشكيلا دقيقا، مازجا في ذلك بين شخصية ممدوحه، وبعض عناصر الطبيعة المتمثلة في الحيوانات المفترسة، وهي - كما نعلم - صورة نمطية تقليدية عرفت منذ القديم في الشعر العربي، حيث يقول²:

وكتيبة كتبت صدور رماحها للموت في صحف الحيازم أسطرا
ملئت بها الحرب العوان ضراغما وصلا دما وقشاعما و سنورا

فقد شبه الشاعر ممدوحه وجنده الذين ازدحمت بهم ساحة المعركة بالحيوانات القوية الشديدة، وذلك لتوضيح مدى شجاعتهم وبسالتهم وصمودهم على أرض المعركة، فيحاول بهذا توضيح فكرته المتعلقة

¹ ابن هانئ: الديوان، ص 59.

² ابن حمديس: الديوان، ص 234.

بممدوحه من خلال المعاني التعبيرية الإيحائية النابعة من التشبيه وما يضيفه من جمال على المعاني.

وفي صورة جمالية أخرى نجد ابن زيدون يربط بين صورة الحيوان بالبحر، في معرض رسمه لخلق ممدوحه، بقوله¹:

يهيج النزال به و السؤا ل ليتثا هصورا، و بحرا خضم

فممدوح ابن زيدون يجمع بين سجيتي الشجاعة والكرم، فبينما يكون مصدر بذل وعطاء لقومه، يكون - في نفس الوقت - مصدر خوف وهيبة لأعدائه، فشبهه في الصورة الأولى بالأسد الهصور الذي يقبض على فريسته ويشدها، أما في الصورة الثانية فشبهه بالبحر الواسع الفسيح رمزا لسعة كرمه وجوده، و يعتبر الليث والبحر رمزين من رموز عظم الطبيعة وقوتها، وفي نفس المعنى نجد ابن زيدون يقول²:

بأس، كما صال الهزير، إزاءه جود، كما جاش الخضم الخضرم

فهو يجمع دائما بين البأس والجود فشبه ممدوحه بالهزير وهو الأسد في قوته و شدته و بالخضم وهو البحر في عطائه و كرمه، فنلاحظ أن شاعرنا قد استعان في توضيح صورته الذهنية بالطبيعة التي تمثل دائما القوة والشدّة.

ومن صور التشبيه أيضا ما قاله ابن زيدون في ممدوحه³:

كرم كماء المزن راق خلاله، أدب، كروض الحزن بات يجاد

¹ ابن زيدون: الديوان، ص 285.

² نفسه، ص 293.

³ نفسه، ص 89.

فابن زيدون يعدد، هنا، خصال ممدوحه، فشبه كرمه وجوده بماء المطر المنصب، أما أدبه فيشبهه روض التلال التي باتت تستقبل المطر بفرح مثلما يستقبل السائل عطايا ممدوحه.

وغير بعيد عما جادت به قريحة ابن زيدون، هذا البيت الذي قاله مادحا لأبا الوليد بن جهور صاحب قرطبة، حيث أبرز ملكته الفنية وقدرته على جمال التشبيه وروعة التصوير، لما قال¹:

للجهوري، أبي الوليد، خلائق كالروض، أضحكه الغمام الباكي

حيث شبه أخلاق ممدوح العالمة بالأرض التي كستها الخضرة وهي صورة ذهنية يصور فيها الشاعر مكانة ممدوحة ورفعته بأخلاقه التي عرف بها بين رعيته.

ويكثف ابن زيدون من صورته التشبيهية في مدحه لابن عباد، من خلال عرض أخلاقه التي تزيده رفعة وإجلالا بين رعيته، بقوله²:

طلاقة وجه، في مضاء، كمثل ما يروق فرند السيف والحد مرهف

.....

سجايا، لمن والاه، كالأري تجتني، تعود لمن عاداه كالشري ينقف

ف نجد في هذه الصورة أن ابن زيدون قد شبه وجه ممدوحه بالسيف أصيل المعدن والجوهر والحاد، وشبه أخلاقه بالعسل لمن والاه، وكالحنظل المر لمن عاداه، وهو تصوير فني جسد لنا الشاعر من خلاله المعقول بالمحسوس ليحدث أثرا إيجابيا في نفس المتلقي.

¹ السابق، ص 211.

² نفسه، ص 188.

وكان للزهد نصيب كبير في توظيف التشبيه بأنماطه المختلفة في أشعار الأندلسيين، فدارت معظمها حول تصوير حالة الزاهد الذي يدعو إلى تحقير الدنيا، وأخذ الحذر منها والعمل للأخرة، إذ نجد ابن عبد ربه يقول¹:

تأمل إذا ما نلت بالأمس لذة فأفنيتها، هل أنت إلا كحالم؟

فهذه الصورة تقوم على التشبيه، وترسم لنا الدنيا كأحلام النائم غير الدائمة، فمن المعروف أن الأحلام عبارة عن لمحات فقط، تنتهي باستيقاظ الإنسان من نومه، والشاعر من خلال هذا التشبيه ينبه الإنسان إلى إدراك سرعة زوال الدنيا و فنائها حتى لا يغتر بملذاتها، ويؤكد في البيت الثاني على التشبيه نفسه وذلك من باب تأكيد المعنى، وهي صورة واضحة بسيطة بعيدة كل البعد عن التعقيد، لأن الهدف منها هو الوعظ والنصح.

ومن الصور التي تعبر عن تقلب الدنيا وتلونها، ما عكسه ابن حمديس في قوله²:

ودنياك كالحريراء ذات تلون ومبيضا في العين أصبح مسودا

فالشاعر يحاول إضفاء صورة حسية على الدنيا وذلك من أجل توضيح المعنى، ويتجسد ذلك من خلال وصفها بأنها كالحريراء في تلونها وتغيرها، وهو تحذير للإنسان على أن لا يطمئن لها ولا يستأنس بها لأنها قد تغدر به، وكتوضيح لهذه الحقيقة استعان الشاعر بهذه الصور التشبيهية لكشف المعنى وتوضيحه من باب النصح والإرشاد.

¹ ابن عبد ربه: الديوان، ص157.

² ابن حمديس: الديوان، ص166.

2 - الاستعارة:

تعتبر الاستعارة من الأساليب البلاغية التي تطرق إليها النقاد والبلاغيون قديما وحديثا ، فمن القدماء نجد الجرجاني الذي يرى " أن الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع ، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل ، وينقله إليه نقلا غير لازم"¹ ، بينما يرى الجاحظ أنها "تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه"² ، أما القاضي الجرجاني فقد عرف الاستعارة بشكل مفصل قائلا بأنها: " ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل ، و نقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها و ملاكها تقريب الشبه ، و مناسبة المستعار له للمستعار منه ، وامتزاج اللفظ بالمعنى ، حتى لا يوجد بينهما منافرة ، ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر"³ .

أما المحدثون فقد بسطوا في تعريفها وتبيين أركانها ، فهي عند بعضهم "تشبيه حذف أحد طرفيه وأداته ووجه الشبه ، لكنها أبلغ منه"⁴ ، وعند البعض الآخر "ضرب من المجاز اللغوي علاقته المشابهة دائما بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي"⁵ .

وإذا كانت هذه التعاريف تفيد أن الاستعارة مجاز لغوي "استعملت فيه الألفاظ في غير ما وضعت له في أصل اللغة لعلاقة بينهما ، وهي تعتمد على التفاعل التام بين طرفيها ، بحيث يخيل

¹ الجرجاني: أسرار البلاغة، تعليق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ص 595.

² الجاحظ : البيان و التبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د ط)، 1423، ج 3، ص142.

³ القاضي الجرجاني : الوساطة بين المتنبي و خصومه، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم و علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، ط4، 1966، ص41.

⁴ أحمد بن مصطفى المراغني: علوم البلاغة (البيان، المعاني، البديع)، دار الفكر، دمشق، (د ط)، (د ت)، ص 260.

⁵ عبد العزيز عتيق: علم البيان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، (د ط)، 1982، ج1، ص175.

للمتلقي أن المشبه هو نفس المشبه به، وذلك بإسقاط المشبه من الصورة "لخ"، فإن مظهرها الأساسي فيها يكمن في أنها تتج أنواعا من الاستعمالات اللغوية، التي تدعو القارئ لاكتشاف أنواع معينة من ترابط الأفكار وتداعياتها، وهذا هو قلب الاستعارة²، و على هذا الأساس جعل شعراء الأندلس الاستعارة إحدى الوسائل التي تثري صورهم الشعرية من خلال قوة الإيحاء والتعبير وسعة الخيال.

ومن الصور الاستعارية التي نجدها في شعر ابن هانئ الأندلسي ما ضمنه في قوله³:

لم أمطر الوسمي إلا بعدما سبق الوليِّ و قد غمر الربِّي
و تلقت الرّكبان سمعي بالذي سمع الزّمان أقله فتعجّبا

استعان ابن هانئ الأندلسي للدلالة على خلق الكرم و الجود المعروف بهما ممدوحه بنوعين من المطر (الوسمي والولي) المتعاقبين في السقوط، وقد روى الأرض خيرهما وذلك على سبيل الاستعارة.

وفي موضع آخر نجده يقدم صورة مختلفة لممدوحه، حين يقول⁴:

ووطئت بين كناسة و عرينه فأصيب خادره وربع الخاذل
غادرته و الموت في عرصاته حق و تضليل الأمانى باطل
تمكو عليه فرائض و ترائب وترن فيه سواجع و ثواكل

¹ - مجيد عبد الحميد ناجي: الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1984، ص 220.

² يوسف أبو العدوس: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، منشورات الأهلية، عمان الأردن، ط 1، 1997، ص 16.

³ ابن هانئ: الديوان، ص46.

⁴ نفسه، ص299.

لقد وظف الشاعر هنا صورا استعارية متعددة قصد من خلالها رسم صورة متكاملة لممدوحه، فأضفى عليه خلق العفة من خلال لفظة (القدر) الدالة على الستر والحفاظ على المحرمات من الانتهاك، وذكر لفظة (العرين) الدالة على الشجاعة والبسالة، فالشاعر استعار الدالتين للإشارة إلى قوة الممدوح في السيطرة على الأعداء من خلال الوصول إلى العرين والذي هو مكان خاص بالرجال والكناسة وهو مكان خاص بالنساء.

ولا يختلف ابن دراج القسطلي عن أقرانه من الشعراء الاندلسيين في تعمقهم في معاني الاستعارة، إذ يقدم لنا صورة من أجمل صور الاستعارية في قوله¹:

وبحرا سقاكم ريّ جود وأنعم فسقوه إخلاص الصدور وروّوه

وسيفا حباكم صفحه ومضاءه فصوغوا له حرّ الوفاء فحلّوه

فقد شبه ممدوحه بالبحر في العطاء والجود، والسيف في الشجاعة والعزم، واستعار اللفظ الدال على المشبه به (البحر، والسيف) للمشبه الممدوح على سبيل الاستعارة التصريحية، فكان الممدوح بحر قد سقى أهله جودا وكرما، وهم سقوه من فيض إخلاصهم ووفائهم، وسيفا يدافع عنهم وقت المحن، وتمثلت جمالية الصورة في إيجازها وقوة إيحاءها، وفي قوله مدافعا عن الدين الإسلامي و مبشرا الكفار بالتخاذل والخزي²:

فأبشر فنجم الدين بالسعد طالع وأيقن فنجم الشرك بالخزي آفل

¹ ابن دراج القسطلي: الديوان، ص 238.

² نفسه، ص 20.

فقد شبه الدين الإسلامي بالسماء وذلك في العلو والرفعة، واستعار صفة من صفاته وهو النجم، وشبه الشرك بالسماء المظلمة واستعار صفات المشبه به للمشبه وهو النجوم الآفة على سبيل الاستعارة المكنية. ويقول، أيضا، واصفا ممدوحه¹:

كرمت أياديك التي أنشأتها أتراب كل مؤمل أو راغب

شبه الشاعر اليد بالإنسان الكريم ثم حذف المشبه به واستعار صفاتها للمشبه (أياديك) فيد ممدوحه أغدقت عليه بالعطايا، وهي دليل على شدة جود الممدوح وكرمه.

وإذا ألقينا نظرة على شعر ابن عبد ربه فإننا نجده يزخر بمختلف أنواع الاستعارات، ومن أمثلة ذلك قوله²:

فلو نطق السفح الذي قتلوا به إذن لبكى من نثن قتلاهم السفح
دماء شفت منها الرماح غليلها فـود قضيب البان لو أنه رمح

نلاحظ من خلال هذين البيتين أن ابن عبد ربه قد نسج مجموعة رائعة من الصور الاستعارية في وصف ممدوحه والتعني بشجاعته وشجاعة جيشه، مهناً إياه بنصره في المعركة التي خاضها ضد الأعداء، إذ شبه السفح بالإنسان الذي يتأثر ويبيكي لكثرة القتلى في هذه المعركة فحذف المشبه به واستعار صفة من صفاته وهي النطق والبكاء، كذلك في البيت الثاني نجد أنه وظف الاستعارة حيث شبه الرماح بالإنسان الحقود الذي لا يشفي غليله إلا بسفك الدماء وهذا دليل على احتدام المعركة، فحذف المشبه به واستعار بشيء من لوازمه وهي (شفت) على سبيل الاستعارة المكنية.

¹ السابق، ص 113.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 64.

ومن بديع صور الاستعارة، ما قاله في قصيدة له يعدد فيها مكارم الأخلاق¹:

يا من تجلد للزما ن، أما زمانك منك أجلد؟
إن الحياة مزارع فازرع بها ما شئت، تحصد

شخص الشاعر الزمان فجعله يتجلد مثله مثل الإنسان أو أشد منه، وجعل الحياة مثل الأرض إذا زرع الإنسان بها ما أراد حصده، ونلاحظ تظافر هاتين الصورتين في إكساب النص طاقة تعبيرية مميزة في توضيح الشاعر رأيه حول الأخلاق.

وإلى جانب ما ذكرنا، نجد أن للتصوير الاستعاري مكانة كبيرة في شعر الزهد، حيث كان لهذه الصور -والقول لعبد الستار محمد ضيف -حضور كثيف " في تقديم صورة كلية ولوحة متكاملة قد تستغرق المقطوعة الزهدية كلها"²، ومن النماذج الشعرية التي تمثل بها على هذا اللون من الصور الاستعارية الزهدية المعتمدة على وحدة الموضوع وترابط الأفكار قول ابن زنين حين حاول وصف الموت ووعظ الناس للاستعداد له³:

الموت في كل حين ينشر الكفنا و نحن في غفلة عما يراد بنا
لا تطمئن إلى الدنيا و بهجتها و إن توشحت من أثوابها الحسننا
أين الأحبة والجيران ما فعلوا أين الذين هم كانوا لنا سكنا
سقاها الموت كأسا غير صافية فصيرتهم لأطباق الثرى رهنا
تبكي المنازل منهم كل منسجم بالمكرمات وترثي البروالمنا

¹ السابق، ص 67.

² عبد الستار محمد ضيف: شعر الزهد في العصر العباسي، ص 569.

³ المقرئ التلمساني: نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج 3، ص 554.

فهو يدعو في هذه الأبيات إلى التفكير في الموت، ووظف لذلك صوراً استعارية متعددة حاول من خلالها رسم صورة حال الدنيا التي قد يتمسك بها الإنسان ويطمئن لها لكنها في النهاية تخدعه، ففي البيت الأول نجد أن الموت لا ينشر الكفن وإنما ينشره الإنسان، كذلك في البيت الثاني ليست الدنيا من تتوشح إنما المرأة، وفي بقية الأبيات نجد أن الموت لا يسقي إنما الإنسان والمنازل لا تبكي إنما الإنسان كذلك، فهذه كلها صور تشخيصية حاول من خلالها الشاعر توضيح معانيه.

وتتجلى هذه الحقائق الدينية أكثر في استعارات الغزال، حينما صور حقيقة الموت في قوله¹:

وإن مقامي شـطـر يوم بمنزل أخاف على نفسي به لكثير
وقد يهرب الإنسان من خيفة الردى فيدركه ما خاف حيث يسير
يتخيل الشاعر أن الموت مثل الوحش يدرك الإنسان أينما ذهب، فجاءت صورته نابضة بالحركة تنم عن خيال خصب، وقدرة كبيرة في التعبير عن أفكاره بطريقة تجعل المتلقي يتدبر ويتخيل هذا الموقف المفزع والمخيف.

3 - الكناية:

تعد الكناية من الفنون البلاغية التي يبرز فيها معنى المعنى، وهي "ترك التصريح بالشيء إلى ما يساويه في اللزوم، لينتقل منه إلى الملزوم"²، وهي كذلك "أن المتكلم يريد إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ

¹ يحي الغزال: الديوان، ص54.

² جلال الدين السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عباده، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2004، ص98.

الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيوميء به إليه، ويجعله دليلا عليه"¹، وتكمن أهميتها في "المبالغة والبعد عن المباشرة، والمبالغة في الصفة أو الصفات سبيل إلى تشبيتها في نفوس المتلقين"².

وتعتمد الصورة الكنائية على إدراك عميق لسياق النص ودلالاته، وهنا تبرز علاقة اللغة بالثقافة التي تتضمن القيم الفكرية والاجتماعية والسلوك الصادر عنها، فالمتلقي أو الناقد يقترب أو يبتعد عن النص ببعد أو قرينه من هذه القيم³.

وشعراء الأندلس أنتجوا صورا شعرية كانت الكناية أحد مقوماتها وباعثا من بواعثها، حيث عكست لنا من جهة قوة خيال الشاعر الأندلسي في تلك الحقبة من الزمن، ومن جهة أخرى كان لها دور كبير في تشكيل الصورة في شعر الأخلاق الإسلامية⁴. ومن بين هذه الصور الموحية، التي نتخذها مثلا على هذا الجانب الفني لدى شعراء الأندلس، قول هشام بن عبد الرحمن بن معاوية⁵:

تفيض كفي في السلم بحر ندى وفي سجال الحروب بحر دم

¹ عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992، ج1 ص66.

² محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب: علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني)، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1، 2003، ج1، ص251.

³ فايز الداية: جماليات الأسلوب، الصورة الفنية في الأدب العربي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2003، ص143.

⁴ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي، عصر ملوك الطوائف، ص621.

⁵ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج1، ص43.

فالكناية في هذا القول تتحدد من خلال المدلول الإيحائي في (بحر ندى) وهي كناية عن كرم الممدوح و جوده، و(بحر دم) كناية عن شجاعته وبأسه.

وغير بعيد عن هذا الجانب الإبداعي، نجد سعيد بن جودي يرسم لنا صورة كنائية فائقة التصوير، لما عبر عن حالته النفسية التي يعيشها بعد فقدان ممدوحه، بقوله¹:

فيا عـجبا للقبر منه يضمه وقد كان سهل الأرض يخشاه والوعر
وما مات ذاك الماجد القرم وحده بل الجود والإقدام والبأس والصبر

لقد ربط الشاعر هنا بين ممدوحه وأخلاقه عن طريق الكناية، إذ وصفه بالماجد بل أكثر من هذا، فهو الجود والإقدام والبأس والصبر، وكل هذه صور تكشف مدى تفجع الشاعر لموت هذا الشجاع الباسل الجواد، فنلاحظ - هنا - كمية الصور الفنية التي يكتشفها المتلقي تباعا كأنها لمحات تشكل في ذهنه معنى ثابتا موحدًا وهو حقيقة الموت التي لا مفر منها.

ونجد ابن عبد ربه يرسم لنا مشهدا جماليا ذا أبعاد أخلاقية لممدوحه، فيقول²:

مقيلك تحت أظلال العوالي وبيتك فوق سهوات الجياد
تبخرت في قميص من دلاص وترفل في رداء من نجاد
كأنك للحروب رضيع ثدي غذتك بكل داهية نآد
فكم هذا التمني للمنايا وكم هذا التجلد للجلاد

¹ السابق، ج 1، ص 159.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 73، 74.

لئن عرف الجهاد بكلّ عام فإنك طول دهرك في جهاد
و إنك حين أبت بكل سعد كمثل الرّوح آب إلى الفؤاد
رأينا السيّف مرتديا بسيف و عايّنّا الجواد على الجواد

فهذا النص ثري بالصور الفنية التي زادت المعنى صدقا وإيحاء، إذ عمد الشاعر إلى وصف أخلاق ممدوحه من شجاعته وبسالة وفروسية، وهذا من خلال توظيفه لكنايات تدل عن كثرة الغزو حتى صار مقلبه تحت ظلال الرماح وبيته فوق صهوات الجياد، وأصبحت الشجاعة كالحليب الذي رضعه من ثدي أمه، وهذه الصور تعتبر "مظهر بلاغي راق، تقدم الحقيقة مشفوعة بالأدلة، والمعقول متلبسا ثوب المحسوس"¹.

وفي موضع آخر نجده يستثمر حضور الكناية في رسم صورته الفنية بقوله²:

إمام عدل على رعيّته أشفق من والد على ولده
أحيا لنا العدل بعد ميّته وردّ روح الحياة في جسده

فابن عبد ربه يظهر براعة وقدرة كبيرة على انتقاء صور الكنائية بشكل يجعلها أكثر عمقا وإيحاء، فإمام عدل كناية عن ممدوحه الذي عرف بعدله وحسن تدييره لأمر دولته، فهو أحيا العدل الذي كان منعما قبله، وكأنه بهذا أعاد الحياة من جديد لرعيته، ف"المهم في الكناية كمية الصور الذهنية التي يستحضرها المتلقي تباعا كأنها ومضات

¹ محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب: علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني)، ج1، ص251.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص71.

تتكثف وتتراكم لتشكّل في النهاية معنى ثابتا يطمئن إليه العقل، ويتأثر به القلب¹.

ولم يختلف ابن حمديس في استثمار الكناية في رسم لوحاته الفنية، ومما وجدناه عنده ما عبر به عن شجاعة ممدوحه أثناء مواجهة الأعداء، حيث يقول²:

فلم تبق من أهل الضلال بقية لقد عادت الأعراس فيه مآتما

ف نجد أن (أهل الضلال) وردت كناية عن النصارى أو أعداء الدين الإسلامي، الذين هزموا أمام جيش المسلمين هزيمة نكراء جعلت أعراسهم مآتم، فهذه صورة حركية واقعية جسدت قوة المسلمين في دفاعهم عن الإسلام فزادت المعنى وضوحا وجمالا.

أما ابن زيدون فكانت الصورة الشعرية عنده تعبر عن عمق الإحساس بعرض أخلاق الممدوح من قوة وشجاعة وبسالة وعزة نفس، ومن النماذج التي نستدل بها على هذا، قوله³:

همام عريق في الكرام، وقلما ترى الفرع إلا مستمد من الأصل
نهوض بأعباء المروءة والتقى، سحب لأذيال السيادة والفضل

فالببيتان يزدحمان بمجموعة من الكنايات التي تصور قوة الممدوح وشهامته ونسبه الأصيل وحسن تصرفه حتى أصبح نموذجا للسيادة والفضل، فنجد أنها كناية واضحة المعنى و الدلالة لا تستدعي أعمال

¹ محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب: علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني)، ج1، ص251.

² ابن حمديس: الديوان، ص426.

³ ابن زيدون: الديوان، ص240.

الذهن لشرحها و فهمها ، لأنها تعبر " عن الحياة الاجتماعية بأحداث يومية راقية معبرة عن ثقافة المجتمع وذوقه".

وفي وصف كرم ممدوحه وعطائه اللامتناهي، يقول¹ :

أيها البحر، الذي مهما تفض بالندى يمناه، فالبحر وشل

فالكناية تجسدت في لفظة البحر التي قصد بها ممدوحه، وهي كناية عن شدة جوده وكرمه، ونلاحظ أن هذه الصورة تقليدية مبتدلة طالما وظفها الشعراء في قصائدهم بدافع المدح، ولكن شاعرنا حاول الخروج عن هذا التقليد حينما عقد مقارنة بينهما في الشطر الثاني وكان النصر للممدوح الذي كان أكثر عطاء من البحر الذي قلّ ماءه، وهي صورة فيها الكثير من الحركة والحيوية.

ولعل من خلال ما سبق، نستطيع القول، إن الصورة الشعرية بمختلف أشكالها كان لها دور كبير في إثراء المعاني وتكثيفها، إذ عمد شعراء الأندلس إلى تجسيد تلك الحقائق الأخلاقية الذاتية أو الغيرية في صور متخيلة أحيانا، ومحسوسة وواقعية أحيانا أخرى تجعل المتلقي يعمل فكره وعقله لكشف مكنوناتها ومقاصدها، حتى تكون أشد وقعا وتأثيرا في توجيه سلوكه وتقويمه.

ثالثا: جمالية الإيقاع.

إن صلة الشعر بالموسيقى صلة مصيرية وغير قابلة للفصل مطلقاً، وهي صلة قديمة تمتد إلى الجذور الأولى لنشأة كلمة شعر بمعناها الأولى

¹ السابق، ص232.

البيسيط، وتطورت هذه الصلة بتطور الفن الشعري حتى أصبح الشكل الشعري المنظوم محكوماً بهندسة إيقاعية منتظمة لا تقبل الخلل¹.

بهذا، فالإيقاع هو الركن الركين في بناء الشعر، بل هو جوهره ولبه، إذ به تتم العملية الشعرية، وتظهر الجوانب الإيقاعية التي تحرك القصيدة وفق آلية متداولة ومدركة، "فمنذ وجد الشعر وجدت موسيقاه، بل هو إنما تخلّق في أحشائها"².

والحقيقة إنّ الإيقاع لا ينحصر في الشعر فقط، بل يمتد إلى الفنون جميعها³، لكنه سمة تتوفر بدرجة عالية في الشعر، وتتجلى آثاره في التوازي والتوازن والتكرار، وكلها عناصر عني بها البلاغيون القدماء، وبذلوا جهداً في اكتشاف قوانينها التي تعمل في مقتضاها⁴.

ويتحقق الإيقاع في الشعر بطرائق كثيرة ومتنوعة، وليس هو بالعنصر المحدد، إنّما هو مجموعة متكاملة، أو عدد متداخل من السمات المميّزة تتشكّل -بجانب عناصر أخرى -من الوزن والقافية؛ وهو ما يصطلح عليه بالإيقاع الخارجي من جهة، ومن التقفيات بواسطة التناسق الصوتي بين الأحرف الساكنة والمتحرّكة، ويزاد على ذلك ما يتّصل بأنواع التكرارات، والتراكبات الصوتية أو ما يصطلح عليه بالإيقاع الداخلي⁵.

¹ - محمد صابر عبيد: القصيدة العربية الحديثة بين البنية الدلالية والبنية الإيقاعية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص 61.

² - شوقي ضيف: في التراث واللغة والشعر، دار المعارف، القاهرة، 1987، ص 137.

³ - عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 1986، ص 221.

⁴ - محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 216.

⁵ - رجاء عيد: التجديد الموسيقى في الشعر العربي. منشأة المعارف. الإسكندرية. ص 15. محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث. دار نضرة مصر. القاهرة. 1969 ص 436.

هكذا، ومن خلال تداخل وتأزر نماذج الإثنيين معاً، تنشأ البنية الموسيقية المتكاملة في الوحدة الشعرية لتشكّل عنصراً مهماً وبارزاً في النص الشعري، وهذا ما سنحاول اعتماده في دراستنا لموسيقى شعر الأخلاق في الفترة الزمنية المدروسة.

1 - الإيقاع الخارجي:

1 - 1 - الوزن:

يعد الوزن أهم عنصر تبني عليه القصيدة، فهو "أخص ميزات الشعر وأبينها في أسلوبه، ويقوم على ترديد التفاعيل المؤلفة من الأسباب و الأوتاد والفواصل"¹.

لذلك تنوعت الأوزن والأبجر وفق تنوع الحالة النفسية للشاعر، "وهذا ما أعطى الجمالية من خلال هذا الاختلاف، فالأوزان العروضية على الرغم من أنها أوعية مجردة فقد كانت ولا تزال حاجة نفسية و فنية لاستيعاب الحالات النفسية في الشعر وتنظيمها"².

لذا كان اختيار الشاعر الأندلسي لأوزانه يتلاءم مع واقعه الذي يعيشه، واللحظة أو الحدث الذي يعيش فيه، وما يتبعهما من مشاعر مفرحة أو محزنة، فإذا مدح اختار بحراً كثيراً التفعيلات ليفرغ فيها ما يريد من الأفكار والعواطف اتجاه الممدوح، وكذلك إن فرح وطرب اختار بحراً تسريع التفعيلات ليعبر عن فرحه ونشوته"³.

¹ أحمد الشايب: الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط13، 2003، ص65.

² إحسان عباس: فن الشعر، ص230.

³ أزاد محمد كريم الباحثاني: القيم الجمالية في الشعر الأندلسي، ص340.

ومن خلال قراءتنا للشعر الأندلسي، لاحظنا تنوع البحور في شعر الأخلاق و ذلك لتنوع أغراضهم الشعرية، فشعر الأخلاق لا يقتصر على غرض معين إنما نجده مزيج بين عدة أغراض اجتمعت لتشكيل لنا عنصر الوزن، وانطلاقاً من هذا حاولنا دراسة الوزن الشعري بمعزل عن ربطه بغرض شعري معين، محاولين التركيز على علاقة الإيقاع بصورة عامة والأوزان بصورة خاصة بالانفعالات النفسية التي نتجت عنها هذه القيم الأخلاقية التي طالما دعوا لها وحاولوا نشرها في المجتمع الأندلسي لإثبات مدى تمسكهم بدينهم وأخلاقهم.

ولأننا لا نستطيع إحصاء البحور التي نظم عليها شعر الأخلاق في الأندلس، وبالتحديد في الفترة محل الدراسة، ومرد ذلك أن هذا الشعر مبثوث في مختلف الأغراض الشعرية، ولم تفرد له قصائد إلا في القليل النادر، فإننا حاولنا -مع ذلك- تقصي أهم البحور الشعرية ملائمة لمعاني الأخلاق، فوجدنا أن البحر الطويل قد احتل المرتبة الأولى في شعر العرب عامة والأندلسيين خاصة، فلا يوجد من بحور الشعر "ما يضارع البحر الطويل في نسبة شيوعه، فقد جاء ما يقرب من ثلث الشعر العربي القديم من هذا الوزن"¹، لأن البحر الطويل يتسع لكثير من المعاني كالحماسة والوصف والتاريخ² وغيرها من الأغراض.

ونعتقد أن الشاعر من خلال هذا النظام الإيقاعي يمكنه أن يبدع ويعبر عن شعوره وأحاسيسه بكل أريحية، لكثرة مقاطعه التي تناسب - طرداً - مع مختلف المعاني التي يريد الشاعر إيصالها للمتلقي.

¹ إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2، 1952، ص 57.

² أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط10، 1994، ص322.

هذا ، والبحر الطويل " لا يستعمل إلا تاما ولا مجزوء له"¹ ، وعلى ذلك فإننا نجد تفعيلاته ممتزجة ، أربعة في كل شطر، وهي² :

فَعولن مفاعيلن فَعولن مفاعيلن فَعولن مفاعيلن فَعولن مفاعيلن

ومن النماذج التي نستدل بها على هذا قول الغزال في وصف الموت والقبور³ :

أيا لاهيا في القصر قرب المقابر	يرى كلَّ يوم واردا غير صادر
كأنك قد أيقنت أن لست صائرا	غدا بينهم في بعض تلك الحفائر
تراهم فتلهو بالشَّراب وبعض ما	تلدُّ به من نقر تـلـك المـزاهر
وما أنت بالمغبون عقلا ولا حجي	ولا بقليل العلم عند التخابر
وفي ذلك ما أغناك من كلِّ واعظ	شفيق، وما أغناك عن كل زاجر
وكم نعمة يعصي به العبد ربّه	وبلوى عدته عن ركوب الكبائر
سترحل عن هذا وإنك قـاـدم	وما أنت في شكّ على غير عاذر

صاغ الغزال معانيه على البحر الطويل، ومرد ذلك هو ملائمة هذا البحر لمعاني الزهد التي تعتبر ذات نزعة خطابية شبيهة بالمدح وإن كان يختلف عنه فيمن يخاطب، ولذلك نجد أن الأوزان الطويلة هي الإطار المناسب لهذا الجانب الأخلاقي في الشعر كونه يحقق الإشباع الصوتي والفكري، وهذا يناسب النزعة الخطابية في كل من شعري المدح والزهد⁴.

ومما ورد من نظم على هذا البحر أيضا ما قاله ابن زيدون⁵ :

¹ محمود فاخوري: موسيقا الشعر العربي، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية ، حلب، سوريا، 1996، ص20.

² نفسه، ص20.

³ يحيى بن الحكم الغزال: الديوان، ص 59.

⁴ عبد الستار محمد ضيف: شعر الزهد العصر العباسي، ص630.

⁵ ابن زيدون، الديوان، ص38.

جواد، متى استعجلت أولى هباته
 غني، عن الإبسّاس، درّ نواله،
 إذا حسب النّيل الزهيد منيله،
 عطايا، يصيب الحاسدون بحمده
 موطاً أكناف السّماح، دنت به
 كفاك من البحر الخضمّ عباب
 إذا استنزل الدرّ البكيء عصاب
 فما لـعطاياها الحساب حساب
 عليها، ولم يخبوا بها فيحابوا
 خلائق زهر، إذا أناف نصاب

فالوزن الشعري ارتبط بغرض القصيدة المتمثل في المدح، فـ "حقيقة البحر الطويل أنه بحر الجلالة والنبالة والجد، ولو قلنا إنه بحر العمق لاستغنيا بهذه الكلمة عن غيرها، لأن العمق لا يمكن أن يتصور بدون جدّ، وبدون نبل وجلاله"¹، وهذا ما جسده ابن زيدون في وصفه لأخلاق ممدوحه وفضائله السامية.

وبهذا نجد أن للبحر الطويل قيمة دلالية وجمالية من خلال هذا الميل و النسج على تفعيلاته لدى شعراء الأندلس، واستيعابها أفاقا دلالية عدة امتلكت القدرة على تغطية أغراض و موضوعات شتى².

وإذا كان البحر الطويل يمتاز بما أشرنا له من أهمية وحضور في النصوص الشعرية، فإن البحر الكامل لا يقل عنه حضورا، إذا يحتل والقول لإبراهيم أنيس "المرتبة الثانية في نسبة الشيوع في الأشعار العربية"³ عامة، وفي أشعار الأندلسيين بصفة خاصة في هذه الفترة المدروسة، وسمي بالكامل "لكماله في الحركات، فالبيت التام منه يشتمل على ثلاثين

¹ عبد الله الطيب: المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2، 1989، ج1، ص 467.

² نفسه، ص 342.

³ إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر العربي، ص61.

حركة¹، ونجد أن "أضربه زادت على أضرب غيره من البحور، فليس لبحر تسعة أضرب إلا الكامل"²، ووزنه:

متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن

ولقد نظم في هذا البحر معظم شعراء الأندلس كالغزال وابن عبد ربه وابن هانئ الأندلسي وابن زيدون وغيرهم من الشعراء، ومن النماذج التي نوردها - على سبيل التمثيل لا الحصر - قول الغزال في وصفه لأخلاق الناس الزاهدة وأعمالهم³:

الناس خلق واحد متشابهه	لكنما تتخالف الأعمال
ويقال حق في الرجال وباطل	أيّ امرئ إلا وفيه مقال؟
ولكل إنسان بما في نفسه	من عيبه عن غيره أشغال
يستثقل اللّمم الخفيف لغيره	وعليه من أمثال ذاك جبال!
وينام عن دنياه نومة قانع	بنعيم دنياه، وذاك خيال
ورأيت ألسنة الرّجال أفاعيا	طورا تـثور وتارة تغتال
فإذا سلمت من المقالة غير ما	تجني، فأنت الأسعد المفضال!

فالملاحظ في هذه الأبيات دندنة وجلجلة ناتجة عن تلاحم وتجانس تفعيلات الكامل مع معاني الزهد والوعظ التي كان لها الأثر الجميل في نفس المتلقي.

أما ما ندلل به من نظم ابن حداد على هذا البحر قوله⁴:

¹ محمود فاخوري: موسيقا الشعر، ص 90.

² نفسه، ص 90.

³ يحيى الغزال: الديوان، ص 66.

⁴ ابن الحداد: الديوان، ص 259.

واصل أخاك و إن أتاك منكرا
فخلوص شيء قلما يتمكن
و لكلّ شيء آفة موجودة
إن السراج على سناه يدخن

ففي البيتين أعلاه قوة ورقة في الآن نفسه، ما كان ليلائمها بحر غير الكامل، وهذه الشدة الممزوجة بالرقّة مناسبة للنصح والوعظ أحيانا كثيرة، لأن الشاعر هدفه هو جذب المتلقي لمثل هذه الأخلاق وليس تنفيره منها، فكان بذلك من أصلح البحور لحمل معاني الأخلاق و التعبير عنها كونه يمتاز بجرس واضح استمدته من كثرة حركاته المتلاحقة التي لولا ما يدخلها من إضمار لخرجت به إلى الرتابة و الملل¹.

كما "يستعمل الكامل مجزوءا فيحذف ثلثه ويبقى على أربع تفعيلات (متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن)"²، وقد نظم على صورته هذه كثير من الشعراء أبرزهم ابن عبد ربه الذي قال قصيدة في مكارم الأخلاق³:

يا من تـجلد للزّما	ن، أما زمانك منك أجلد؟
سلّط نهاك على هوا	ك، وعدّ يومك ليس من غد
إنّ الحياة مـزارع	فازرع بها ما شئت، تحصد
و الناس لا يبقى سوى	آثارهم، و العين تفقد
أو ما سمعت بمن مضى	هذا يذمّ وذاك يحمّد؟
والمال إن أصـلحته	يصلح وإن أفسدت يفسد
والعلم ما وعت الصّدو	ر وليس ما في الكتب يخلد

¹ أميل بديع يعقوب: المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991، ص114.

² محمود فاخوري: موسيقا الشعر، ص94.

³ ديوان ابن عبد ربه: ص67.

فالتأمل في هذه الأبيات يرى مدى التناسب والانسجام الذي أحدثه مجزوء الكامل، خاصة مع صيغ الخطاب التي استعملها الشاعر، فهذا البحر نجده "في الخبر أجود منه في الإنشاء وأقرب إلى الرقة"¹

يلي البحر الكامل لدى شعراء الأخلاق بحر البسيط الذي "سمي بذلك لانبساط أسبابه أي تواليها، ففي كل جزء سباعي سببان متواليان، وهو (فعليل) بمعنى (مفعول)، وهو أيضا من البحور الممتزجة ويستعمل تاما ومجزؤا"²، وفيه من المرونة ما يمكن الشاعر من تشكيله على حسب المعاني التي يريدتها، فهو في المرتبة الثالثة من حيث الأوزان التي اعتمدها الشعراء الأندلسيون في هذه الفترة في بناء أشعارهم، والتعبير عن تجاربهم النفسية والشعورية³، وهذا البحر والقول لإميل بديع يعقوب، يعد "من البحور الطويلة التي يعمد إليها الشعراء في الموضوعات الجديدة، ويمتاز بجزالة موسيقاه، ودقة إيقاعه، وهو يقترب من الطويل في الشيوخ والكثرة، أو بعده بقليل، ولكنه لا يتسع مثله لاستيعاب المعاني، ولا يلين لينه للتصرف بالتراكيب والألفاظ، وهو من وجه آخر يفوقه رقة، ولهذا نجده أكثر توافرا في شعر المولودين منه في شعر الجاهليين"⁴.

و من الشعراء المكثرين في هذا البحر ابن عبد ربه الذي نظم فيه أغلب مقطوعاته في مكارم الأخلاق، و من ذلك قوله⁵:

عائن بقلبك إن العين غافلة عن الحقيقة، واعلم أنها سقر

¹ أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، ص 323.

² محمود فاجوري: موسيقا الشعر، ص 62.

³ آزاد محمد كريم الباجلاني: القيم الجمالية في الشعر الأندلسي، ص 344

⁴ إميل بديع يعقوب: المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، ص 74.

⁵ ابن عبد ربه: الديوان، ص 91.

سوداء تزفر من غيظ إذا سعرت
 إن الذين اشتروا دنيا بـآخرة
 يا من تلهى وشيب الرأس يندبه
 لو لم يكن لك غير الموت موعظة
 أنت المقول له ما قلت مبتدئا:
 للظالمين فما تـبقي وما تذر
 وشقوة بنعيم، ساء ما تجروا
 ماذا الذي بعد شيب الرأس تنتظر؟
 لكان فيه عن اللذات مزدجر
 "هلا ابتكرت لبين أنت مبتكر؟"

فلاحظ أن بحر البسيط مال إلى الشدة التي تلائم معاني القصيدة من تنبيه ووعظ، وكأن الشاعر أحس ما قد تضيفه رنة البسيط من عنف وزجر، فتحول الشاعر - هنا - إلى زاجر أكثر منه واعظا، وهذه الشدة تتلاءم مع البحر البسيط الذي "لا يخلو من أحد النقيضين، العنف واللين"¹، ونجد أن الشعراء قد أكثروا فيه من قصائد التحريض والعتاب والهجاء وشكوى الناس².

وفي قصيدة أخرى نجده يميل به إلى اللين والرقة وذلك في قوله واصفا أخلاق ممدوحه³:

يا من عليه رداء البأس والجود
 لما تطلعت في يوم الخميس لنا
 وبادرت نحوك الأبصار واكتحلت
 بحسن يوسف في محراب داود
 من جود كفك يجري الماء في العود
 والناس حولك في عيد بلا عيد
 فالشاعر يتوسل العطاء والجود في ممدوحه مستعملا البحر البسيط لأنه يفوق البحر الطويل رقة وجزالة، رغم عدم اتساعه لاستيعاب المعاني ولا يلين لينه للتصرف بالتراكيب مع تساوي أجزاء البحرين⁴.

¹ عبد الله الطيب: المرشد إلى فهم أشعار العرب و صناعتها ص 507، 508.

² نفسه، ص 527.

³ ابن عبد ربه: الديوان، ص 72.

⁴ أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، ص 322.

أما ما نمثل به من شعر ابن الحداد ، فنجد قوله في وصف ممدوحه¹ :

و ما احتذى الموت نفسا من نفوسهم إلا وسيفك كعب الجود أو هرم
و هامهم في الجذوع الشّم ضاحية كأثها بقع الغريان والرّخم

فلمس في هذين البيتين شيئا من الحدة والعنف التي يصورها الشاعر في ممدوحه من خلال وصف موقف بسالته وقوته وجوده وكرمه، وذلك لإبراز أخلاقه ونشرها بين الناس، فالبحر البسيط "كثير الاستعمال كالطويل، وهو يقرب منه أيضا في استيعاب الأغراض والمعاني المختلفة ولكنه لا يلين لينه للتصرف في التراكيب والألفاظ، مع أن كلا البحرين مساوي الأجزاء"².

وبحر البسيط يجوز استعماله مجزؤا بأن تصبح أجزاءه ستة بحذف (فاعلن) الأخيرة من كل شطر³، إلا أنّ الشعراء غفلوا عنه "لما فيه من إيقاع ثقيل مضطرب"⁴، ولم يلق كذلك إقبالا واستحسانا من شعراء الأخلاق، فقل في أشعارهم وقصائدهم.

أما الحديث عن البحر المتقارب، والذي يعد عند العروضيين "من الأبحر الخماسية، سمي بالمتقارب لتقارب أوتاده من أسبابه وأسبابه من أوتاده، لأن بين كل وتدين سببا واحدا، وبين كل سببين وتدا واحدا"⁵ ونظام وحداته ثمانية: (فعولن فعولن فعولن) في كل شطر⁶، فلم

¹ ابن الحداد: الديوان، ص 251.

² محمود فاخوري: موسيقا الشعر، ص 65.

³ نفسه، ص 63.

⁴ أميل بديع يعقوب: المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، ص 74.

⁵ محمود فاخوري: موسيقا الشعر، ص 25.

⁶ إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر العربي، ص 74.

يكن وروده عند أشعار الأندلسيين في شعر الأخلاق بالكثرة والمكانة الكبيرة مقارنة بالبحور السابقة.

ومن النماذج التي نظمت على هذا البحر قول ابن زيدون في وصف ممدوحه¹:

أفاض سماحك بحر الندى، وأقبس هديك نور الهدى
وردّ، الشّبّاب، اعتلاقك، بعد مفارقتي ظلّه الأبردا
مازال رأيك، فيّ، الجميل، يفتّح لي الأمل الموصدا

نلاحظ أن البحر المتقارب لاعم معاني هذه القصيدة التي يفصح فيها ابن زيدون عن أخلاق ممدوحه، التي كان لها الأثر الكبير في حياته، فتشكل فيها نغما موسيقيا واضحا تطرب له الأذان، لأن هذا البحر "فيه رنة واضحة، ونغمة مطربة على شدة مأنوسة"².

أما ابن دراج القسطلي فيقول في إحدى مقطوعاته وفقا لتفعيلات هذا البحر³:

ومن كل مرأى محيا جميل تلقى الخطوب بصبر جميل
.....
فرد سلام حليم منيب وجاء بعجل كريم عجول

إذ عبر الشاعر من خلال أنغام المتقارب عن مرحلة من حياة ممدوحه، واصفا أخلاقه وفضائله التي عرف بها من صبر وحلم، من خلال توظيف

¹ ابن زيدون: الديوان، ص 96.

² محمود فاخوري: موسيقا الشعر، ص 27.

³ ابن دراج القسطلي: الديوان، ص 79.

الوزن المناسب لهذه المعاني، فهذا البحر "يصلح لكل ما فيه تعداد للصفات، وتلذذ بجرس الألفاظ وسرد للأحداث في نسق مستمر"¹.

ونجد البحر الوافر ذا حضور متواضع في شعر الأخلاق الأندلسي لأن "أحسن ما يصلح هذا البحر في الاستعطاف والبكائيات وإظهار الغضب في معرض الهجاء والفخر، والتفخيم في معرض المدح"² وهذه الموضوعات بعيدة كل البعد عن معاني الأخلاق، وقد "سمي وافر لوفور حركاته باجتماع الأوتاد والفواصل، إذ ليس في أجزاء البحور أكثر حركات من (مفاعلتن) وما يفك منه وهو (متفاعلتن)، فهو كالكمال، لهما - في الأصل - ثلاثون حركة"³، ومنه قول الغزال في الحكمة⁴:

أرى أهل اليسار إذا توفّوا	بنوا تلك المقابر بالصّخور
أبوا إلا مباهاة وفخرا	على الفقراء حتى في القبور!
فإن يكن التفاضل في ذراها	فإن العدل فيها في القعور
رضيت بمن تأنق في بناء	فبالغ فيه تصريف الأمور
ألما يبصروا ما خربته الد	هور من المدائن والقصور
لعمر أبيهم لو أبصروهم	لما عرف الغني من الفقير
ولا عرفوا العبيد من الموالى	ولا عرفوا الإناث من الذكور
ولا من كان يلبس ثوب صوف	من البدن المباشر للحرير
إذا أكل الثرى هذا وهذا	فما فضل الكبير على الحقيقر!

إن المتأمل في هذه المقطوعة الشعرية يجدها ذات موسيقى متذبذبة وسريعة وحادة، تتلاءم مع الوافر لأن "نغمه ينبتر في آخر كل شطر، وهذا

¹ عبد الله الطيب: المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ص 383.

² نفسه، ص 407.

³ محمود فاخوري: موسيقا الشعر، ص 31.

⁴ يحيى الغزال، الديوان، ص 61.

الانبتار شديد المفاجأة، وله أثر عظيم جدا في نغمة الوافر إذ يكسبها رنة قوية¹.

أما البحور الأخرى فلها حضور أيضا في أشعارهم ولكن بنسب متفاوتة بين الشعراء، فنجد السريع في قول ابن عبد ربه²:

من يـرتجي غيرك أو يتقى وفي يدك الجود والبأس؟
ما عشت عاش الناس في نعمة وإن تمت مات بك الناس

ومن بحر الرمل نجد قول ابن زيدون واصفا شجاعة وكرم ممدوحه³:

واصطبج كأس الرضى من ملك سرت في إرضائه أزكى السير
حين صممت إلى أعـدائه فـانتحتهم منها صمّاء الغير
فاض غمر للندى من فوقهم، كان يروي شربهم منه الغمر
سبق الناس، فصلّى منك من إن رأى آثاره الزهر اقتفر

ومما لا ريب فيه، انطلاقا ما وقفنا عليه من نماذج، أن نرى كيف استطاع الشاعر الأندلسي التعبير عن أخلاقه وأخلاق ممدوحيه من خلال تنوع أوزانه وبحوره التي أضفت على معانيه أنغاما موسيقية مختلفة تتراوح بين الشدة والرقّة، غير أن نسبة توظيف هذه البحور في أشعارهم تختلف من شاعر إلى آخر، فهناك من أكثر في النظم على بعضها كالطويل والكامل والبسيط، وقل في بعضها الآخر حتى ندر كالرجز والرمل والهزج والمتدارك... الخ، وهذه القلة ربما تعود إلى أن هذه البحور لا تصلح

¹ عبد الله الطيب: المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ص 406.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 103.

³ ابن زيدون: الديوان، ص 125.

موسيقاها في التعبير عن ذاته و مشاعره و ما وقع في بيئته من أحداث فأغلب هذه البحور شاذ قليل الاستعمال ليس عند الشاعر الأندلسي وحسب وإنما عند سائر شعراء العربية جميعاً¹.

1 - 2 - القافية:

من عناصر جمال القصيدة العربية بعد الوزن، القافية؛ فهي من لوازم "الحروف التي تبدأ بمتحرك قبل أول ساكنين في آخر البيت الشعري وتكون القافية كلمة واحدة"²، فيعملان معا على إحداث التناسب الصوتي و النغمي المنتظر من الموسيقى الشعرية، فالقافية والقول لإبراهيم أنيس "ليست إلا عدة أصوات تتكرر في أواخر الأسطر أو الأبيات من القصيدة، وتكرارها هذا يكون جزءا هاما من الموسيقى الشعرية، فهي بمثابة الفواصل الموسيقية يتوقع السامع تردها، ويستمتع بمثل هذا التردد الذي يطرق الأذان في فترات زمنية منتظمة، وبعد عدد معين من مقاطع ذات نظام خاص يسمى بالوزن"³.

لكن اللافت، في كل هذا، أن التزام الشاعر بالقافية الواحدة دليل على إدراكه لدورها في تأكيد المعنى وفي ضبط الإيقاع الموسيقي للنص الشعري، ويتضح ذلك لنا من محاولة إحصاء القوافي المستعملة عند شعراء الأندلس من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري، من خلال ما ضمنوه في أشعارهم من قيم أخلاقية وبخاصة في القصائد والأشعار المدحية منها.

يعد الروي، بداية، أهم وحدة في القافية وأصغرها، وهو "الحرف الذي تبنى عليه القصيدة وتسبب إليه، فيقال: قصيدة همزية، إذا كان

¹آزاد محمد كريم الباجلاني: القيم الجمالية في الشعر الأندلسي عصري الخلافة والطوائف، ص 349.

²محمود مصطفى: أهدى السبيل إلى علمي الخليل، مكتبة المعارف، ط1، 2002، ص 90.

³إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر العربي، ص 273.

رويها الهمزة كهمزية البوصيري، كما يقال سينية البحري، ولامية العرب¹، فالروي، إذا، هو ذلك الصوت الذي لا بد أن تشترك فيه كل قوافي القصيدة، فلا يكون الشعر مقضى إلا إذا اشتمل على ذلك الصوت المكرر في أواخر أبيات القصيدة².

ويتضح أن قافية الرء هي الأكثر حضوراً في شعر الأخلاق، ومن الشائع -لدى علماء الأصوات اللغوية- أن الرء حرف يمتاز بوضوحه الصوتي في السمع، وهذا ما جعل أكثر الشعراء يميلون إلى استعماله، ومنهم ابن عبد ربه، الذي عمد إلى استعمال قافية الرء في وصفه شجاعة ممدوحه وبسالته في الحرب، وهذه القيمة في الحقيقة من أبرز القيم الأخلاقية التي كثيراً ما تغنى بها شعراء الأندلس، إذ يقول³:

فانساب ناصر دين الله يقدمهم وحوله من جنود الله أنصار
كتائب تتبارى حول رايته وجحفل كسواد الليل جرار

أما الغزال فقد تناول غرض الحكمة، وفقاً لروي الرء، حيث يقول⁴:

تسألني عن حالتي أم عمـر
وهي ترى ما حلّ بي من الكـبر
وم الذيّ تسألني عنه من خبر
وقد كفاها الكشف عن ذاك النّظر
وما تكون حالتي مع الكـبر

¹ محمود شاكر: موسيقا الشعر العربي، ص 139.

² إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر العربي، ص 245.

³ ابن عبد ربه: الديوان، ص 89.

⁴ يحيى الغزال: الديوان، ص 47، 48.

أريدّ مني الوجه وأبيضّ الشـعر
 وصار رأسي شهرة من الشـهر
 فانظر إليّ واعتبر ثم اعتبـر
 فإنّ للحليم فيّ معتبـر

فلنلاحظ أن الأبيات من القوافي المقيدة المجردة من الرفع والتأسييس،
 وكأن الشاعر بتقييدها وتجريدها يقيد الحياة بالحزن والألم والمرارة
 ويجرده من الأفراح والمسرات.

ويلي حرف الراء حرف الدال والباء من حيث ترتيب القوافي في شعر
 الأخلاق، إذ أضفى هذا الحرف في النصوص الشعرية نغما موسيقيا تأنس
 الأذن لسماعه، وقد وظفه ابن عبد ربه في وصف جود وكرم ممدوحه
 وفرحة الناس به كأن يوم رؤيته يوم عيد، إذ يقول¹:

يا من عليه رداء البأس و الجود من جود كفك يجري الماء في العود
 لما تطلعت في يوم الخميس لنا والناس حولك في عيد بلا عيد

فالدال والباء من الحروف الشديدة التي " تمنع الصوت أن يجري
 فيها، وهي ثلاثم موضوعات المدح كالشجاعة والبطولة والفداء، والكرم
 والسخاء والعطاء، وكأن ارتفاع الممدوح وسموه يعطي امتلاء في النفس
 فيمنعها من أن تنطلق، فتظل أنفاسها حبيسة ثم تنطلق شديدة الجهر لقوة
 الاحتباس الكامن فيها"².

ومن الأمثلة التي نذكرها على روي الدال قول ابن حمديس³:

¹ ابن عبد ربه: الديوان، ص72.

² محمد شحادة تيم: مفهوم الأخلاق في الشعر العربي خلال العصر العباسي، ص512.

³ ابن حمديس: الديوان، ص 171.

يا من عليه مدار المكرمات و من
طارت اليك بنو الآمال وانتشقت
بعده كل مضطّر له سندا
من ذكرك النّد واشتشفين منك يدا
ولا تركت لصاد بالعطاء صدا

فلاحظ هنا "أن انحباس الأنفاس ثم انطلاقها بقوة في حرف الدال يعطي هذا الحرف شدة وجمهوريّة توائم جو المديح، وخاصة مدح الفروسية والشجاعة"¹، فشدة الدال جاءت مناسبة لغرض القصيدة الأساسي وهو وصف أخلاق الممدوح والتأكيد عليها.

و يقول ابن زيدون في قافية الدال²:

ملك يسوس الملك منه مقلد روى عن أبيه فيه ما سنه الجد
سجيته الحسنى، و شيمته الرضى وسيرته المثلى، و مذهبه القصد
همام، إذا زان الندي بحبوة ترجح، في أثائها، الحسب العد

فابن زيدون يطربنا بهذه الأبيات المؤثرة في النفوس، إذ نجد أن ارتباط حروف القوافي بالناحية النفسية للشاعر وانفعالاته أمرا لا يمكن إنكاره، "إذا استطاع هذا الحرف بخاصيته التكرارية أن يمنح القيمة الأخلاقية استطالة إيقاعية خاصة، لتترك أثرا أعمق وأطول في نفس المتلقي"³، وشعر ابن زيدون يبين لنا صدق هذه الفرضية لأنه نابع من أحاسيس صادقة فهو يصف ممدوحه بأجمل والأخلاق التي يمكن أن يتحلى بها كل مسلم من رضى وكرم وشجاعة وبسالة...

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في عصر الطوائف، ص 664.

² ابن زيدون: الديوان، ص 79.

³ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق في عصر الطوائف، ص 662.

ومن القوافي الشائعة، أيضا، عند شعراء الأندلس توظيفهم لقافية الباء التي كان لها حضور كبير، ومن النماذج على هذا اللون نجد قول ابن عبد ربه¹:

سيوف يـقـيل الموت تحت ظبـاتها لها في الكلى طعم و بين الكلى شرب
إذا اصطفـت الرايات حمرا متونها ذوائـها تهفو فيهبـو لها القلب
ولم تنطق الأبطال إلا بـفعلها فألسـنها عجم و أفعالها عرب

فلنحظ في هذه الأبيات التوافق والتلائم بين الباء الشديدة المهجورة وبين المديح الذي يعتمد على فخامة القول، وهذا يفسر قوة هذا الحرف في إظهار القيم الأخلاقية من خلال توائمها مع المضمون الأخلاقي للقصيدة المدحبة².

كما كان لحرف اللام حضور واضح أيضا في القوافي المستعملة، لما لهذا الصوت من وضوح في السمع فهو "صوت شديد مجهور يتكون بأن يندفع الهواء مارا بالحنجرة فيحرك الوترين الصوتيين، ثم يأخذ مجراه في الحلق والفم حتى يصل إلى مخرج الصوت فينحبس هناك فترة قصيرة جدت لالتقاء طرف اللسان وأصول الثنايا العليا التقاء محكما، فإذا انفصل اللسان عن الثنايا العليا سمع صوت انفجاري نسميه الدال"³، و يظهر ذلك جليا في قول ابن هاني الأندلسي⁴:

هو التَّارِكُ الثَّغْرِ القَصِيّ دروبه مقراً لفسطاط ودارا لنازل
فعارضه الأهمى لأوّل شائم ودرّته الأولى لأوّل سائل

¹ ابن عبد ربه: الديوان، ص 48.

² يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق في عصر الطوائف، ص 665.

³ محمد سالم محيسن: القراءات وأثرها في علوم العربية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، 1984، ج 1، ص 91.

⁴ ابن هاني الأندلسي: الديوان، ص 305.

تجودك من يمناه خمسة أبحر تفيض دهاقا وهي خمس أنامل
عطاء بلا من يكدر صفوه فليس بـمئان وليس بباخل
ترى الملك المخدوم في زيّ خادم حواليه والمأمول في ثوب آمل

ويقول ابن عبد ربه في قافية اللام و هو من المكثرين فيها¹ :

بجود أمير المؤمنين تتبعت عليّ شعاب العيش، و هي حوافل
وألبستني ثوب الغنى بعد فاقه فانضر عودي بعد إذ هو ذابل
فأذهلني شكري له و امتتانه فعقلي من هذا، و ذلك ذاهل

نلاحظ تلك القوة والشدة الناتجة عن تكرار حرف اللام، وكأن الشاعر - هنا - يحيط بمدوحه بهالة من التقدير والرفعة بعرض أخلاقه وفضائله اللامتناهية، فتكرار هذا الروي يوحي بتأكيد القيمة الخلقية للممدوح.

كما كان لحرف الميم كان له أيضا حضور معتبر في القوافي الشعرية ذات المضامين الأخلاقية، فهذا ابن شهيد وظف هذا الحرف الذي ساعده على خلق نغم موسيقي متناسب مع لغة الحكمة، حيث يقول² :

لا تترك صرم الزما ن على ظبي تلك الصوارم
و ارم الخطوب بمثلها عزما فأنت لها مساهم

فنلاحظ هنا توافق روي الميم مع نفسية الشاعر و المضمون الأخلاقي فهو يدعو إلى مواجهة خطوب الزمان بعزم و قوة.

¹ ابن عبد ربه: الديوان، ص137.

² ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج1، ص203.

وإضافة لما سبقت الإشارة إليه، نقول إن حرف النون كان له أيضا حضورا معتبرا في القوافي الشعرية ذات المضامين الأخلاقية، نظرا لأنه من الحروف المجهورة المتوسطة بين الشدة والرخاوة "ففي النطق به يندفع الهواء من الرئتين محركا الوترين الصوتيين، ثم يتخذ مجراه في الحلق أولا، حتى إذا وصل إلى الحلق هبط أقصى الحنك الأعلى، فيسد بهبوطه فتحة الفم و يتسرب الهواء من التجويف الأنفي محدثا في مروره نوعا من الحفيف لا يكاد يسمع"¹، ويستخدم ابن هانئ الأندلسي حرف النون مادحا، في قوله:²

يا سيف عترة هـاشم و سنانها وشهابها في حالك الأدجان
لو سرت أطلب: هل أرى لك مشبها، لطلبت شيئا ليس في الإمكان
كل الدعاة إلى الهدى كالسطر في بطن الكتاب وأنت كالعنوان

أما الألبيري فكان توظيفه لقافية النون في موضوع الزهد، في قوله³:

ليس جمال الشيخ إلا التقى والمحو للسوء بفعل حسن
شغلت بالوصف ولو أنني أشغل بالموصوف كنت الفطن
ولم أبع رشدا بغي ولم أرض بعقلي مثل هذا الغبن
إنّا إلى الله لقد حاق بي ما يورث الخزي غدا والحزن
والحمد لله ففي كفه منح لمن شاء وفيها المنن

فلنحظ أن النون في قصيدة ابن هانئ أضفت شيئا من الشدة والقوة على القصيدة، نظرا لطبيعة الموضوع ألا وهو المدح الذي يقتضي وصف الممدوح بما فيه والرفع من مكانته وإبراز مدى تأثر الشاعر بهذه الأخلاق،

¹ إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، مكتبة الأجلو المصرية، مصر، ط5، 1975، ص66.

² ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص374، 375.

³ الألبيري: الديوان، ص117.

أما في القصيدة الثانية للأليبيري فنلاحظ تلك الرقة التي تتناسب وموضوع الزهد النابع من عاطفة صادقة تقدم لنا خلاصة تجاربها في الحياة، فحرف النون - إذن - دائماً ما يتراوح بين الشدة و اللين حسب موضوع القصيدة.

واستعمل شعراء هذه الفترة قافية الباء في الكشف عن معانيهم في شعر الأخلاق، وحرف الباء "من الحروف الشديدة المجهورة و التي تحدث انفجارا عند النطق بها"¹، و لعل في قافية ابن هانئ الأندلسي ما يوضح أثر هذا الحرف في تأييد معاني الشاعر، فهو بوصف ممدوحه يحاول أن يصور لنا شجاعته في السيطرة على الشرق والغرب، فقد عمد استخدام قافية الباء للرفع من شأن ممدوحه، إذ يقول²:

أنت السبيل إلى مصر و طاعتها	و نصره الدين و الإسلام في حلب
و أين عنك بأرض سستها زمنا	وازدان باسمك فيها منبر الخطب
ألست صاحب أعمال الصّعيد بها	قدما وقائد أهل الخيم والطنب
.....
كن كيف شئت بأرض المشرقين تكن	بها الشّهاب الذي يعلو على الشّهب
فأنت من أقطع الأقطاع و اصطنع الـ	معروف فيها و لم تظلم و لم تحب

يتضح لنا، مما سبق، أن الشاعر الأندلسي استعمل أغلب حروف الهجاء كقواف لأشعاره، مما حقق ثراء موسيقيا ومعنويا، فتضافرت القوافي مع الأوزان في تحديد الشكل الخارجي لموسيقى الشعر.

¹ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في عصر الطوائف، ص 668.

² ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص 55.

2 - الإيقاع الداخلي:

2 - 1 - التكرار:

يعدّ التكرار من الأساليب اللغوية المتميزة في الشعر العربي منذ بدايته، وقد جاء في معجم المصطلحات العربية أن "التكرار هو أساس الإيقاع بجميع صورته، فنجد في الموسيقى بطبيعة الحال، كما نجده أساساً لنظرية القافية في الشعر..."¹، ولا شك أن لهذا الأسلوب أثراً واضحاً في تعزيز موسيقى القصيدة، و منحها جواً تنغيمياً واضحاً، فهو ضرب من ضروب النغم الذي يترنم به الشاعر، ليقوي به جرس الألفاظ وأثرها².

وللتكرار مستويات متعددة؛ فقد يكون في الحرف، أو الألفاظ، أو الأساليب، أو التركيب، وكلها إذا حسن موقعها، وأحكم إيقاعها زادت الكلام حسناً، ومنحته جرساً، وأضفت عليه جمالاً³.

والتأمل في شعر الأخلاق الأندلسي من الفتح حتى نهاية القرن الهجري الخامس، يجد أن تردد بعض الحروف يكسب القصيدة لونا من الموسيقى تستريح له الأذان، وتقبل عليه، إذ تمنح هذه الأصوات النص الشعري عاطفة حزن وفرح أو حلاوة ومرارة، ونشير هنا أن حضور تكرار الحروف كان حضوراً متميزاً في شعر الأخلاق لهذه الحقبة من الزمن، ومن النماذج التي نستدل بها قول ابن دراج القسطلي في معرض مدحه للمنصور⁴:

¹ - مجدي وهبة وكمال المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. مكتبة لبنان. بيروت. ط2. 1984. ص 117.

² ماهر مهدي هلال: حرس الألفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي و النقدي عند العرب، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980، ص349.

³ - حسني عبد الجليل: موسيقى الشعر العربي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1989. ص 162.

⁴ ابن دراج القسطلي: الديوان، ص130.

لاقيت فيها الموت أسود فذعر وألذ في الأجفان من طعم الكرى
ولو اجتلى في زيّ قرنك معلما لتـركته تحت العجاج معضرا
يا من تكبر بالتكرم قدره حتى تكرم أن يرى متكبّرا
و(المنذر) الأعداء بالبشرى لنا صدقت صفاتك منذرا ومبشرا

إن المتأمل لهذه الأبيات يكتشف عن هيمنة صوت (الألف) الذي تكرر (خمسا وعشرين مرة) وهو من الأصوات التي تسمح بخروج الهواء بكمية كبيرة تحمل معها صراخ الشاعر أثناء مدحه وتصريحه بأخلاق ممدوحه وفضائله، وحرف(راء) تكرر (خمس عشرة مرة) وهو من الأصوات المجهورة التي تمتاز بالشدة، فيتجلى من خلال تكراره مدى تمسك ممدوحه بالجهاد في سبيل الله وقتال الأعداء بكل شجاعة وبسالة، فبمجرد النطق بحرف (الراء) يرتعش اللسان مؤكدا على الإلحاح والإصرار على شيء ما، فما بالك أن الشاعر كرره في نصه (خمس عشرة مرة).
أما الشاعر ابن هاني الأندلسي فيذكر مادحا أخلاق ممدوحه فيقول¹:

صقيل النهى لا ينكث السيف عهده إذا غرّت القوم العهود النكاث
مضاعف نسج العرض يمشي كأنما يلوث به سربال داود لاث
قديم بناء البيت والمجد أسست قواعده، شرّ الأمور الحداث
سريع إلى داعي المكارم و العلى إذا ما استريث النكس و النكس راث
و ما تستوي الشّفواء غير حثيثة قوادمها و الكاسرات الحثاث

لقد لجأ الشاعر إلى تكوين تجمعات صوتية متماثلة ومنسجمة من خلال تكراره للأصوات (السين و النون و الثاء)، إذ نجدها هيمنت بشكل واضح على النص الشعري، فالسين من الحروف الرخوة و المهموسة و التي

¹ ابن هاني الأندلسي، الديوان، ص 63.

تحدث صفييرا عاليا حين اقتراب الأسنان العليا من السفلى¹ ، وقد ورد (إحدى عشرة مرة)، كما شابه صوت الثاء السين في عدد وروده في هذه الأبيات (إحدى عشرة مرة)، ونادرا ما يلتقي صوتان من أصوات الصفيير، أو بعبارة أدق صوتان من تلك الأصوات شديدة الرخاوة مثل: السين والثناء².

أما إذا تأملنا تكرار الألفاظ فنجده ذا أثر مهم على مستوى النص من خلال اتساقها مع بعضها البعض لتعطي للنص الشعري انسجاما وتوافقا لغويا جميلا³ ، فاللفظ المكرر ينبغي أن يكون وثيق الارتباط بالمعنى العام، وإلا كان لفظا متكلفا لا يمكن قبوله، وعلى ذلك كان استدعاء التكرار من دون حاجة له يفقد العمل الإبداعي فنيته، إذ لا بد من وجود دافع احساسى و شعورى أو موضوعى لحدوثه⁴ ، فنجد ابن هانئ يستعين بالتكرار اللفظي في معرض مدحه، فيقول⁵:

و جـدوده لجدودها شفعاء	هذا الشفيح لأمة يأتي بها
و بـلاده إن عدت الأمناء	هذا أمين الله بين عباده
و شعابها و الركن و البطحاء	هذا الذي عطفت عليه مكة
دقق المتبلج الوضاء	هذا الأغر الأزهر المتألق المت

استطاع الشاعر من خلال التكرار في هذه القصيدة أن يؤكد المعنى الذي قصده، وذلك من خلال ارتباطه بالجو العام لغرض المدح وهو الفخر وذكر محاسن الممدوح، ونجد أن إلحاح الشاعر على تكراره اسم الإشارة (هذا)

¹ إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر، ص30.

² نفسه، ص28.

³ يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر الطوائف، ص699.

⁴ نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط5، (د ت)، ص264.

⁵ ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص13.

أربع مرات كان لزيادة الخصوصية في الممدوح، لأن الخطاب هنا يخص شخصا بعينه ولا يخص العامة، وله أيضا أبعادا نفسية عكست مدى إعجاب الشاعر بممدوحه وانبهاره بأخلاقه العالية.

ونفس الأسلوب نهجه ابن عبد ربه في توظيفه للتكرار في معرض مدحه، حيث أنشد ممدوحه، قائلًا¹:

فـكـرت فيك أ بحر أنت أم قمر فقد تحير فكري بين هذين
 إن قلت: بحر، وجدت البحر منحسرا و بحر جودك ممتد العبابين
 أو قلت: بدرا، رأيت البدر منتقضا فقلت: شتان ما بين اليزيديين

فالشاعر كرر ألفاظ متعددة (بحر، بدر، قلت)، وهذا التكرار له أثر نفسي في إضفاء الجمالية الأخلاقية للممدوح، فلفظة البحر ارتبطت بالكرم و الجود، كما أن لفظة بدر ارتبطت بالعفة والسماحة، فالتكرار شكّل إيقاعا موسيقيا و دلاليا في نسيج الأبيات الشعرية، مما أعطاهما القيمة الجمالية في التأثر والتأثير.

لقد أسهمت، إذن، هذه الألفاظ المتكررة في "خلق إيقاع ذي رنة موسيقية متساوية، من خلال إضفاء جو من الإيحاء الذي كونه تكرر بعض الألفاظ، فقد خلقت نوعا من التناسق و الانسجام الإيقاعي الذي يجدل الآذان تطرب له"².

2- 2- الجناس:

¹ ابن عبد ربه: الديوان، ص163.

² آزاد محمد كريم الباجلاني: القيم الجمالية في الشعر الأندلسي، ص362.

يعتبر الجناس لون من ألوان الموسيقى الداخلية، وهو في أبسط مفهومه " تشابه اللفظين في النطق واختلافهما في المعنى، وهذان اللفظان المتشابهان نطقاً مختلفان معنى يسميان (ركني الجناس)"¹.

ويتطلب الجناس من الشاعر ثروة لغوية وملكة شعرية، وقدرة بيانية، وقد استعان الأندلسيون في أشعارهم بالجناس لقدرته على خلق الانسجام الصوتي من خلال المماثلة في الأصوات.

ونشير، هنا، أن الجناس ينقسم إلى قسمين: جناس تام وجناس ناقص فالتام هو " ما اتفق فيه اللفظان المتجانسان في أربعة أشياء، نوع الحروف، وعددها، وهيئاتها الحاصلة من الحركات والسكنات، وترتيبها مع اختلاف المعنى"²، وقد حفل شعر الأندلسيين في الفترة المدروسة بالجناس بمختلف أنواعه، ومن النماذج التي نستدل عليها -على سبيل التمثيل لا الحصر -قول ابن عبد ربه في رثاء ولده³:

فلا تكتحل عيناك فيها بعبرة على ذاهب منها فأئك ذاهب

تجلى الجناس في هذا البيت بين اللفظتين (ذاهب، ذاهب) فالأولى بمعنى مغادرة المكان، أما الثانية فبمعنى الموت، وقد استطاع الشاعر أن يعزز الإيقاع الداخلي للبيت من خلال هذا الجناس التام الذي أضفى جمالية على الجو العام للقصيدة.

¹ عبد العزيز عتيق: علم البديع، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د ت)، ج 1، ص 196.

² أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، (د ت)، ج 1، ص 326.

³ ابن عبد ربه: الديوان، ص 49.

وفي موضع آخر، يقول¹:

لئن عرف الجهاد بكل عام فإنك طول دهرك في جهاد
رأينا السيف مرتديا بسيف و عاينا الجواد على الجواد

ف نجد الجنس التام في البيتين بين الألفاظ (الجهاد، جهاد) و(السيف، سيف) و(الجواد، جواد)، فالجهاد الأولى بمعنى الدفاع والذود عن الدين الإسلامي، أما الثاني فيعني حسن التصرف في الحكم مع الرعية، أما في البيت الثاني فالسيف الأولى تعني شجاعة ممدوحه والثانية تعني السلاح الذي يحارب به أما لفظه الجواد الأولى فتعني الكرم والعطاء والثانية فتعني الفرس القوي السريع، فالجناس أضفى جمالية موسيقية للبيتين وعمل على ترسيخ المعاني الأخلاقية التي تحملها تلك الألفاظ .

أما الشاعر ابن زيدون فيوظف الجنس التام في مدحه، حيث يقول²:

إذا حسب الثيل الزهيد منيله، فما لعطاياه الحساب حساب

فالذي يلحظ في هذا القول إن الشاعر كرر لفظه حساب في هذا البيت، فالأولى بمعنى الكثرة والثانية بمعنى العقاب، وهو يقصد أن عطايا الممدوح كثيرة لا تعد ولا تحصى يقدمها بدون أي حساب أو عقاب، فالجناس هنا - أضفى نغمة موسيقية واضحة زادت هذا البيت الشعري وضوحا وجمالا.

¹ السابق، ص 74.

² ابن زيدون: الديوان، ص 38.

أما ما يتوافق مع هذا اللون البلاغي عند ابن حمديس، فنجد قوله¹:

عفاف اللسان مقال الجميل و فسق اللسان مقال القبيح
ومالي و ما لأمرئ مسلم يروح بسيف لساني جريح

نلاحظ أن لفظة اللسان في البيتين متجانسة جناسا تاما، و لكن القيمة الجمالية تكمن في اختلاف الدلالة، فالأولى تعني اللسان الذي لا يقول إلا قولاً طيباً جميلاً، أما الثانية فيقصد بها اللسان الذي لا ينطق إلا قبيحاً، فهذه الأبيات فيها موعظة ونصح وإرشاد لما فيه خير، وهذا التجانس أحدث نغماً جميلاً تطرب له الأسماع.

أما الجناس غير التام فهو "ما اختلف فيه اللفظان في واحد أو أكثر من الأربعة السابقة (أنواع الحروف و أعدادها و هيئتها و ترتيبها)"²، ومن ذلك قول الأمير عبد الله في شعر الحكمة³:

أرى الدنيا تصير إلى فناء و ما فيها لشيء من بقاء

نلاحظ في هذا القول أن الجناس الناقص بين (فناء و بقاء) فاللفظان اختلفا في حرف واحد فقط، وقد أضفى على النص نغماً رتيباً فيه نوع من الترهيب والتخويف كون الشاعر في موقف نصح وإرشاد، فهو يعمل على لفت انتباه المتلقي.

¹ ابن حمديس: الديوان، ص20.

² أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ج1، ص326.

³ ابن الأبار: الحلة السيرة، ج1، ص122.

ومن هذا اللون البلاغي أيضا ما ورد في قول ابن زيدون مخاطبا ممدوحه¹:

أشارح معنى المجد وهو معمّس، وعامر معنى الحمد وهو خراب

فالجناس غير التام في هذا البيت حاصل بين (المجد، الحمد) وبين (معنى، ومعنى) فاللفظتان مختلفتان معنى ومبنى، لكنهما تشكّلان في البيت الشعري إيقاعا جماليا يجذب من الشاعر من خلاله ذهن السامع حتى يتمعن في أخلاق الممدوح وفضائله.

2- 3- الطباق:

اعتبر البلاغيون أن الطباق هو "الجمع بين لفظين متقابلين في المعنى"²، وهو من الوسائل التي تحقق نغما موسيقيا داخليا، فالموسيقى فيه تعتمد على الإيقاع الذي يحدثه الاختلاف والتنوع، لأن الجمع بين الأضداد يخلق صور ذهنية ونفسية متعاكسة، يوازن فيما بينها عقل القارئ ووجدانه، فضلا عما يكسب الألفاظ من موسيقى تمنح البيت وقعا مميزا وقيمة جمالية تتولد عنها صور مسموعة تزيد من حيوية النسيج الصوتي الداخلي للنص الشعري³.

والطباق في شعر الأخلاق لم يأت به الشعراء عبثا، بل كان مما يفيد المعنى ويقويه، ذلك أن الشاعر استطاع التوفيق بين الشيء وضده وجعل بينهما مناسبة بحيث يستدعي كل منهما الآخر، و مما ورد لدى شعراء

¹ ابن زيدون: الديوان، ص 40.

² أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ج 1، ص 303.

³ آزاد محمد كرم الباحثاني: القيم الجمالية في الشعر الأندلسي، ص 369.

الأخلاق من هذا القبيل كثير، ومن أمثلة ذلك -على سبيل التمثيل لا الحصر -قول الغزال في الحكمة¹ :

ألمّا يبصروا ما خرّبتة الدّ هور من المدائن والقصور

لعمر أبيهم لو أبصرهم لما عرف الغنيّ من الفقير

ولا عرفوا العبيد من الموالي ولا عرفوا الإناث من الذّكور

يظهر الطباقي واضحاً بين كل من (الغني، الفقير) وبين (الإناث، الذكور) ويحمل هذا الطباقي معنى مختلفاً، وذلك لأن قصيدة الغزال تقوم على الحكمة المبنية أساساً على تقديم نظرته للحياة، فرأى بعين الحكيم أن الموت يقضي على كل الفروقات الاجتماعية لأن أساس التمييز بين الناس يقوم على اختلاف أعمالهم، فهذا التضاد زاد المعنى جمالاً وتأثيراً.

أما ابن عبد ربه فنجد طباقي عنده في مواضع كثيرة، نجتزء من قوله هذا في واصف ممدوحه بالجود² :

أنظر إلى عرض البلاد و طولها أ و لست أكرم أهلها و أبرّها؟

حاشا لجودك أن يوعر حاجتي ثقّتي بجودك سهلت لي وعرها

لا يجتني حلو المحامد ماجد حتى يذوق من المطالب مرّها

فالنسيج الفني للأبيات يقوم على الطباقي بين عدة أمور (عرض، طولها) و بين (يوعر، سهلت) و بين (حلو، مرها)، فعلاقات التضاد تبرز ذاك التناقض بين المواقف والأفكار، وتثير الانتباه إلى القيمة الجمالية والنفسية لأخلاق الممدوح بشكل جلي، وصنعت بذلك موسيقى داخلية رقيقة تجذب السامع وتجعله ينبهر بأسلوب الشاعر.

¹ يحيى بن الحكم الغزال: الديوان، ص 61.

² ابن عبد ربه: الديوان، ص 87.

هذا ، وقد ينهض الطباق بإبراز أخلاق الممدوح النابعة من عدله حتى أصبح خليفة الله في الأرض، وذلك حسب قول ابن عبدربه¹ :

خليفة الله في برّيته يسرّ للناس مثل ما يجهر

 لم يزل البيت طول غيبته أعمى، فلما استوى به أبصر

استطاع الشاعر من خلال الطباق بين (يسرّ، يجهر) و(أعمى، أبصر) أن يحقق للممدوحه الرفعة والمكانة العالية، فهو عادل في حكمه، عفيف النفس طاهر القلب، ليست له خلافات أو ضغائن، فالطباق خدم المعاني "وخدم الإيقاع من خلال الجرس الموسيقي للشائيات المتناقضة، التي تناغمت مع خفت الوزن العروضي وعدوبته"².

أما ابن هانئ الأندلسي فنجد الطباق عنده في معرض وصفه لحسن معاشرته الصديق، لما قال³ :

لا تجزينّ البرّ بالعقوق واغن عن العدو بالصديق

فقد ورد الطباق بين (البر والعقوق) و(العدو والصديق) وضح فيها نظرته الخاصة للصدّاقة، والتضاد الذي خلقه من خلال هذه الألفاظ زاد المعنى وضوحاً وتجلياً، وجاء مناسباً للمضمون الأخلاقي كتفضيل البرّ على العقوق والصديق على العدو، وقد أسهم كذلك في زيادة موسيقى هذه الأبيات ورسم قيمتها الجمالية.

¹ السابق، ص 83.

² يوسف شحدة الكحلوت: الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلس، عصر الطوائف، ص 713،714.

³ ابن هانئ الأندلسي: الديوان، ص 239.

ومن صور الطباق، أيضا، ما نجده في قول ابن دراج القسطلي في معرض مدحه¹:

فالبِرُّ والبحر من آتيك في شغلٍ والشَّرْق والغرب من راجيك في جدلٍ
 اتسمت المقابلة في مدح الشاعر بجمال إيقاعها و تضاد معانيها، إذ
 جاءت مناسبة لتوضيح مكانة الممدوح و شجاعته و سيالته في الذود عن
 الدين الإسلامي فهذا التضاد الموجود في الأبيات الثلاث ساعد على إيضاح
 المعنى و رسم قيم أخلاقية جمالية ساعدت على جذب السامع و لفت انتباهه.
 هذا، وقد يعمد الطباق إلى إبراز ما طبعت عليه الحياة من تقلب
 يجعل الشاعر يقدم خلاصة تجاربه في هذه الحياة، كما في قول الحاجب
 المصحفي²:

إن يفترق شملنا وشيكا من بعد ما كان اجتماع
 فكل شمل إلى افتراق وكل شعب إلى انصداع
 وكل قرب إلى بعاد وكل وصل إلى انقطاع

فالشاعر، هنا، يوضح متناقضات الحياة فهو يرى أن الشمل يأتي بعده فراق وأن الشعب يأتي بعده انصداع، وأن القرب مآله البعاد وأن الوصل آخره فراق وهذا دائما حسب نظرته للحياة، فالشاعر لم يكتف بأن طابق بين لفظتين، بل جعل شعره متناقضات تعبر عن الحالة النفسية المتشائمة الحزينة للشاعر، وتضفي في نفس الوقت نغما موسيقيا عذبا يجذب المتلقي إليه.

¹ ابن دراج القسطلي: الديوان، ص 414.

² ابن خاقان: مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق: محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1983، ص 279.

ومن خلال هذه الأمثلة لاحظنا أن شعراء الأندلس قد نجحوا من خلال توظيفهم للطباق في إيصال المعاني التي أرادوها وعبروا عنها من خلال موسيقاهم الداخلية.

خاتمة

خاتمة

لقد حاول هذا البحث معالجة موضوع الأخلاق في الشعر الأندلسي من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري، وبعد رحلة طويلة من التقصي توصلنا للنتائج الآتية:

- للشعر وظيفة إنسانية وأخلاقية يدعو من خلالها إلى الالتزام بالأخلاق الحميدة والقيم العليا ويشجع عليها، ويدعو إلى التحلي بها من أجل تنظيم حياة الفرد والمجتمع.

- نظم الشعر في الأندلس لم يقتصر على فئة معينة إنما شمل كل فئات المجتمع من أمراء وقضاة ووزراء وفقهاء وعامة الناس، لذا فالدعوة إلى التحلي بالأخلاق النبيلة كانت عامه من قبل مختلف فئات المجتمع الأندلسي، وهذا يعكس مدى حرصهم وتمسكهم بالفضائل والأخلاق.

- ساعد الجو السياسي والاجتماعي والثقافي بمختلف تناقضاته على خلق بيئة مناسبة لنمو الأخلاق وانتشارها خلال هذه الفترة الممتدة من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري، بالرغم من الصراعات والنزاعات التي كان لها الأثر السلبي في تفكك المجتمع، إلا أن الأندلسي بقي متمسكا بمبادئ الدين الإسلامي ونواحيه.

- كان لانتشار الدين الإسلامي أثر بارز على توجهات شعراء الأندلس، ففتح الأندلس ونشر مبادئ هذا الدين الجديد كان له أثره الكبير على مختلف جوانب الحياة سواء الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية...، وهو ما انعكس في تنوع مواضيع الأخلاق في أشعارهم.

- نجد أن أشعار الأخلاق مبنوثة في مختلف الأغراض الشعرية خاصة منها المديح والرياء والهجاء والغزل وغيرها ، فقلما نجد مقطوعات عند بعض الشعراء ، يدعون فيها إلى مكارم الأخلاق ويحرصون فيها على النصح والوعظ.

- انتشر الزهد في هذه الفترة كظاهرة بارزة كان منبعها الأول الأوضاع السياسية والاجتماعية وحتى الاقتصادية التي عاشها الأندلسيون ، كون الزهد حقيقة كامنة في الدين الإسلامي ، هدفها الأساسي هو تقويم السلوك وتوجيهه إلى ما هو أنفع لهذه النفس البشرية المفتونة بحب الدنيا وزخرفها ، فيصبح الزهد دلالة أخلاقية إسلامية غايتها الإصلاح والتوجيه

- ارتبط خلق الشجاعة بموضوع الجهاد والفروسية التي اهتم بها شعراء الأندلس واحتلت مساحة واسعة من أشعار المديح ، كون بلاد الأندلس منذ فتحها من قِبل المسلمين كانت أرض صراعات ونزاعات لمجاورتها بلاد الروم ، فكان حكامها على تآهب دائم وقتال مستمر للدفاع عن أراضيها والذود عن حدودها ، فجاءت الكثير من الأشعار على السنة الحكام والملوك وقادة الجيوش إذ تحدثوا عن بطولاتهم وغزواتهم وأبدعوا في تصويرها.

- في الكرم تغنى الشعراء بسخاء أمرائهم وحكامهم وجودهم ، فقد أذاع شعراء العرب مع بداية فتحهم لبلاد الأندلس هذه الصفة ، كونها **خلقا** عربيا متأصلا ، **وتمسك الأندلسيون** به فيما بعد وانتشر في بلادهم وأصبح من أخلاقهم وعاداتهم ، رغم ما عرفوا به من تقشف وحرص في حياتهم

- في الحكمة حاول شعراء الأندلس في هذه الفترة تقديم خلاصة تجاربهم في الحياة ، فجاءت تلك الحكم التي زخرت بها أشعارهم تعبيرا عن

نظرة فلسفيه تأمليه للحياة التي لطالما كانت أرضا خصبة لعرض أفكارهم ورؤاهم وتقديم النصح والوعظ من خلالها.

- كانت القناعة من بين الموضوعات التي تطرق لها شعراء الأندلس باعتبارها خلقا يدعو إلى التحكم برغبات النفس وشهواتها والرضى بالقليل الزهيد، لأن كل هذه الشهوات **زائلة لا محالة**.

- وفي العفو والصفح نجد أبياتا شعرية متناثرة في غرض المديح يستعطف فيها أصحابها الحكام والأمراء خوفا من العقاب والجزاء، ومهما يكن فطلب العفو في الكثير من الأحيان يصدر عن نفس شجاعة وقويه تعترف بأخطائها مهما كانت النتائج وتطلب الصفح والعفو، فالعفو فضيلة تدل على اقتدار الحكام وعفوهم عن عثرات وزلات المسيء لأنهم يمثلون مكانة عالية في مجتمعاتهم، وقدوة حسنة لغيرهم.

- العدل خلق كثيرا ما تعطش له الأندلسيون لأنهم عاشوا الظلم والبطش قبل الفتح الاسلامي، وقوام العدل الأخذ بيد الضعفاء والمساكين، ومحاربة الظلم والفساد والعنف بأشكاله المختلفة، فالعدل سجية يبتغي من ورائها الأمراء والخلفاء والملوك والقضاة من جهة من أجل توجيه السلوك العام للمجتمع ومن جهة أخرى مرضاة الخالق عز وجل.

- يعد الصبر خلق نابع من أحاسيس صادقة متأمة، تصف مدى معاناة الذات الأندلسية في مواجهة صروف الزمن ومهالكه، لأن الأندلسي عانى كثيرا من تلك الصراعات والنزعات التي عاشتها بلاد الأندلس وكان لها أثر كبير على نفسيته المهتزة المضطربة.

- ارتبط خلق العفة والحياء بعفة الممدوح الذي تجاوز كل الحدود المعقولة من خلال تحليه بهذا الخلق عند المنح والبذل والعطاء، فهو الكريم

والعفيف في الوقت ذاته، كذلك ربطه الشعراء بالمحبوب الذي يحاول دائماً الظهور بصورة المتعفف الطاهر أمام من يحب.

- في مقابل دعوة شعراء الأندلس لمكارم الأخلاق فقد عملوا على ذم بعضها كالبخل والنفاق.

- وظف شعراء الأندلس أساليباً مختلفة - كالتوكيد والشرط والنداء - في التعبير عن أفكارهم وآرائهم في القضايا الأخلاقية التي ضمنوها في نصوصهم الشعرية، والتي كان لها تأثير كبير في نفس المتلقي.

- اعتمد شعراء الأندلس في التعبير عن تجاربهم الشعرية على الصور البيانية بمختلف أشكالها، لأن المنطلق الأساسي لشعر الأندلس هو تلك الأغراض الشعرية التي يعبر من خلالها الشعراء عن مواقفهم من الحياة وتجاربهم الخاصة، فكان بذلك للصورة حضورها المتميز من خلال توظيف التشبيه والاستعارة والكناية.

- نظم شعراء الأندلس قصائدهم التي حملت معاني الأخلاق، على أغلب البحور الشعرية المعروفة، وكان بحر الطويل والكامل والبسيط والمتقارب أكثرها **ملاءمة لموضوعاتهم**، وهذا ما جعلها ذات قيمة موصولة بتراثنا العربي الأصيل.

- استعان الشعراء بمجموعة محسنات بديعية كالتكرار والجناس والطباق في التعبير عن أفكارهم وموضوعاتهم، ورسم صورهم لتعزيز الجانب الإيقاعي في أشعارهم.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- ابن الأثير

1. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانه، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الفجالة، القاهرة، (د ط)، (د ت).
2. الكامل في التاريخ، عمر عبد السلام تدمري الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م.

- ابن الأبار

3. الحلة السيرة، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985.
4. التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1995.

- إبراهيم أنيس

5. موسيقى الشعر، موسيقى الشعر العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 1952.
6. الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط5، 1995.

- إبراهيم عبود السامرائي

7. الأساليب الإنشائية في العربية، دار المناهج للنشر، 2008.

- احسان عباس

8. تاريخ الأدب الأندلسي، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1960.
9. فن الشعر، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط6، 1979، ص239.

- أحمد بن مصطفى المراغي

10. علوم البلاغة (البيان، المعاني، البديع)، دار الفكر، دمشق، (د ط)، (د ت).

- أحمد سعيد الدجوي

11. فتح الخلاق في مكارم الأخلاق، تحقيق: عبد الرحيم مارديني، دار المحبة، دمشق، سوريا، (د.ت).

- أحمد الشايب

12. الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط13، 2003.
13. أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط10، 1994.
- أحمد الطويل
14. اتقاء الحرام والشبهات في طلب الرزق، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض ، المملكة العربية السعودية، ط1، 2009.
- أحمد الهاشمي
15. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، تدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، (د ت).
- أحمد هيكل
16. الأدب الاندلسي من الفتح الى سقوط الخلافة، دار المعارف، مصر، ط18، 2013.
17. دراسات أدبية، دار غريب للطباعة والنشر، (دم)، ط1، 2010.
- أزد محمد كريم الياجلاني
18. القيم الجمالية في الشعر الأندلسي عصري الخلافة والطوائف، دار غيداء، الأردن، ط1، 2013.
- أبو اسحاق الألبيري:
19. الديوان، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، لبنان، دمشق. ط1، 1991.
- أسعد السحمراني:
20. الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، دار النفائس، ط1، بيروت، لبنان، 1988.
- اميل بديع يعقوب:
21. المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991.
- انخل جنثالث بالنتيا:

22. تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، مصر، (د ط)، (د ت)،
- إيمان عبد المؤمن سعد الدين:
23. الأخلاق في الإسلام (النظرية والتطبيق)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 2002.
- البخاري:
24. صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422.
- ابن بسام:
25. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: احسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، (د ط)، 1997.
26. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط1، 1978.
- بدر العبري:
27. القيم الخلقية والإنسان (رؤى وتأملات في المفاهيم القرآنية)، دار سؤال للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016.
- التهانوي:
28. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، ج1، ص762.
- توفيق الطويل:
29. فلسفة الأخلاق، دار النهضة العربية، ط4، 1989، ص159.
30. مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1953، ص19.

31. الثعالبي: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983،
- الجاحظ:
32. تهذيب الأخلاق، علق عليه: إبراهيم بن محمد، دار الصحابة، طنطا، مصر، ط1، 1989.
33. الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424.
34. البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د ط)، 1423.
- الجرجاني:
35. كتاب التعريفات. دار الايمان. الاسكندرية. مصر. 2004.
36. أسرار البلاغة، تعليق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
- أبو جعفر الضبي:
37. بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.
- جلال الدين السيوطي:
38. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسم، تحقيق: محمد إبراهيم عباده، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2004.
- جودت الركابي:
39. في الأدب الأندلسي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1990.
- جون ستيوارت ميل:
40. النفعية، تر: سعاد شاهري حرار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012.
- ابن الحداد:
41. الديوان، تحقيق: يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1990.
- ابن حزم الأندلسي:
42. طوق الحمامة، مكتبة عرفة، دمشق، (د ط)، (د ت).

43. رسائل ابن حزم، تحقيق: احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ج1.
- حسني عبد الجليل:
44. موسيقى الشعر العربي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1989.
- حسين مونس:
45. فجر الأندلس، دار المناهل، بيروت لبنان، ط1، 2002.
- حسين يوسف دويدار:
46. المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، (د ط)، 1994.
- ابن حمديس:
47. الديوان، تقديم: احسان عباس، دار صادر، بيروت.
- الحميدي:
48. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الدار المصرية، القاهرة، (د ط)، 1966.
- ابن خاقان:
49. مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق: محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1983.
- ابن خفاجة:
50. الديوان، تحقيق: السيد مصطفى غازي، منشأة المعارف، الاسكندرية، (د ط)، 1960.
51. الديوان، شرحه وضبطه: عمر فاروق الطباع، دار القلم، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت).
- ابن خلكان:
52. وفيات الأعيان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر بيروت، 1971، ط1.
- خليل إبراهيم السامرائي:
53. عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مطلوب: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

- ابن دراج القسطلبي:
54. الديوان، تح: محمود علي مكّي، منشورات المكتب الإسلامي بدمشق، ط1،
1961.
- درويش الجندي:
55. الرمزية في الأدب العربي، مكتبة النهضة، القاهرة، 1958.
- راغب السرجاني:
56. قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط1، 2011.
- رجاء عيد:
57. التجديد الموسيقي في الشعر العربي. منشأة المعارف. الإسكندرية. (دط)، (دت).
- محمد غنيمي هلال:
58. النقد الأدبي الحديث. دار نضرة مصر. القاهرة. 1969.
- رسول محمد حسن الدوري:
59. أدب حكماء تميم قبل الإسلام، دار دنيا للطباعة والنشر، دمشق، 2017.
- ابن رشيق القيرواني :
60. العمدة في محاسن الشعر و آدابه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل،
مصر، ط5، 1981.
- زكرياء إبراهيم:
61. المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مصر، (دط)، (دت).
- ابن زيدون:
62. الديوان، شرح: يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط2، 1994.
- سامية جباري:
63. الأدب والأخلاق في الأندلس في عصر الطوائف والمرابطين، دار قرطبة المحمدية،
الجزائر، 2009
- سامي يوسف أبو زيد:
64. الأدب الأندلسي، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط2، 2016.

- سعيد الافغاني:
65. الموجز في قواعد اللغة العربية، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د،ط)، 2003.
- ابن سعيد المغربي الأندلسي:
66. المغرب في حلى المغرب، تح: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1955.
- سلمى سلمان علي:
67. القيم الخلقية في الشعر الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2007.
- السيد عبد العزيز سالم:
68. تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، دار المعارف، لبنان، (د ط)، (د ت).
- شوقي ضيف:
69. في التراث واللغة والشعر. دار المعارف. القاهرة. 1987.
70. عصر الدول والإمارات في الأندلس، دار المعارف، مصر، 1989.
- ابن صاعد الأندلسي:
71. طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، 1913.
- الصفدي:
72. الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط، تزكي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ط1، 2000.
- عبد الرحمن علي حجي:
73. التاريخ الأندلسي من الفتح حتى السقوط غرناطة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط2، 1981.
- عبد الرحمن الميداني:
74. الأخلاق الإسلامية، دار القلم، دمشق، ط1، 1970.
- عبد الرحمان النحلاوي:
75. أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، دار الفكر، بيروت، ط25، 2007.

- عبد الله الطيب:
76. المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2،
1989.
- ابن عبد ربه:
77. الديوان، تحقيق: محمد التنوخي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1993.
78. العقد الفريد، تحقيق: عبد المجيد الترجيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،
1983.
- عبد الستار محمد ضيف:
79. شعر الزهد في العصر العباسي، مؤسسة المختار، مصر، القاهرة ط 1، 2005.
- عبد السلام محمد هارون:
80. الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2001
- عبد العزيز عتيق:
81. الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د.ت).
82. علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
83. علم البيان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، (د ط)، 1982.
84. علم البديع، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د ت).
- عبد العزيز عزت:
85. ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية، مطبعة الحلبي، مصر، القاهرة، 1946.
- عبد القاهر الجرجاني:
86. دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة،
ط3، 1992.
- عبد اللطيف شنشول دكمان:
87. القيم الخلقية في الشعر الإسلامي شعراء الطبقة الأولى أمودجا. تموز للطباعة والنشر
والتوزيع. دمشق. ط1. 2011.

- عبد المجيد نعنعي:
88. تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، دار النهضة، بيروت - لبنان، 1983.
- عبد المقصود عبد الغني:
89. الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، مكتبة الزهراء، ط1، 1406هـ.
- عبده عبد العزيز قلقلة:
90. البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، ط3، القاهرة، 1992.
- عبد الواحد المراكشي:
91. المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2006.
- ابن عذارى:
92. البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق: بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2013.
- عز الدين إسماعيل:
93. الأدب وفنونه (دراسة نقدية)، دار الفكر العربي، القاهرة، ط9، 2013.
94. الأسس الجمالية في النقد العربي. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد. ط3. 1986.
- علي حسين الشطاط:
95. تاريخ الإسلام في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة. دار قبا للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)، 2001.
- علي عشري زايد:
96. عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مطبعة ابن سينا، القاهرة، ط4، 2002.
- ابن العماد العكري:
97. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت ط1، 1986.
- عمر إبراهيم توفيق:

98. الوافي في تاريخ الأدب العربي في الأندلس، دار غيداء، عمان، ط1، 2012.
- عمر الدقاق:
99. ملامح الشعر الأندلسي، منشورات دار الشرق، بيروت، 1975.
- الغازي دني:
100. الأخلاق وأثرها في المجتمع، دار شمس برينت، الرباط، المغرب، ط1، 2018.
- فاتن بنت عبد اللطيف بن علي العامر:
101. القيم الخلقية في شعر عنتر بن شداد العبسي، نادي القصيم الأدبي، ط1، 2009.
- فاضل صالح السمرائي:
102. معاني النحو، دار الفكر، الأردن، ط1، 2000.
- فاطمة عمراني:
103. المدائح النبوية في الشعر الأندلسي، مؤسسة المختار، القاهرة، 2011.
- فايز الداية:
104. جماليات الأسلوب، الصورة الفنية في الأدب العربي، دار الفكر، دمشق، ط2،
2003.
- القاضي الجرحاني :
105. الوساطة بين المتنبي و خصومه، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم و علي محمد
البحاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي و شركائه، القاهرة، ط4، 1966.
- قلامين صباح:
106. محاضرات في فلسفة الأخلاق، مركز جيل البحث العلمي، طرابلس، لبنان، 2015.
- ابن القوطية:
107. تاريخ افتتاح الأندلس، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط2، 1989.
- قيس اسماعيل الأوسي:
108. أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، مطبعة دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد،
1989.
- ابن الكتاني:

109. كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس. تحقيق: إحسان عباس. دار الثقافة. بيروت. لبنان. (د.ت).
- كريمة دوز:
110. الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، مركز براهين للأبحاث والدراسات، ط2، لندن، 2016.
- لوري لوتمان:
111. تحليل النص الشعري، ترجمة: محمد فتوح أحمد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، 2015.
- مؤلف مجهول:
112. أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذر أمرائها رحمهم الله، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1989.
- ماهر مهدي هلال:
113. حرس الألفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي و النقدي عند العرب، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980،.
- المبرد:
114. المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، (د ت).
- مجدي وهبة وكمال المهندس:
115. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. مكتبة لبنان. بيروت. ط2. 1984.
- مجيد عبد الحميد ناجي:
116. الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1984.
- محمد أحمد قاسم ومحي الدين ديب:
117. علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني)، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1، 2003.
- محمد بركات البيلي:

118. الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والاندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، القاهرة، (دط)، 1993.
- محمد بشير حسن راضي العامري:
119. تاريخ بلاد الأندلس في العصر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- محمد رضوان الداية:
120. في الأدب الأندلسي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.
- محمد زكرياء عناني:
121. تاريخ الأدب الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999.
- محمد سالم محيسن:
122. القراءات وأثرها في علوم العربية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1984.
- محمد صابر عبيد:
123. القصيدة العربية الحديثة بين البنية الدلالية والبنية الإيقاعية. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق. 2001.
- محمد عبد الشراقوي:
124. الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990.
- محمد عبد الله عنان:
125. دولة الإسلام في الأندلس، الجزء الأول- القسم الأول، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997.
- محمد عبد المطلب:
126. البلاغة والأسلوبية. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1984.
- محمد العثيمين:
127. شرح العقيدة الواسطية، شرح: سعد بن فواز الصميل، دار الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط6، (د ت).
- محمد مصطفى هدارة:
128. في البلاغة العربية (علم البيان)، دار العلوم العربية، ط1، 1989.

- محمود فاخوري:
129. موسيقا الشعر العربي، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية ، حلب، سوريا، 1996.
- محمود مصطفى:
130. أهدى السبيل إلى علمي الخليل، مكتبة المعارف، ط1، 2002.
- ابن مسكويه:
131. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مطبعة محمد علي صبحي، القاهرة، 1959.
- مصطفى حلمي:
132. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،
2004.
- مصطفى السباعي:
133. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي،
1949.
- مصطفى الشكعة:
134. الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1986.
- مظهر محي محمد:
135. القيم الخلقية في المنهج النبوي الشريف، مجلة العلوم الإسلامية، العدد السابع عشر،
2017
- مقداد يالجن:
136. الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، مكتبة الخانجي، مصر، (دط) 1973.
- المقرئ التلمساني:
137. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت -
لبنان. ط1، 1997.
- المناوي القاهري:
138. فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، (د ت).
- منى حسين محمود:

139. المسلمون في الأندلس وعلاقتهم بالفرنجة، دار الفكر العربي، القاهرة، (د ط)،
1986.
- منجد مصطفى بهجت:
140. الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي، عهدي ملوك الطوائف والمرابطين، مؤسسة
الرسالة، بيروت، ط1، 1986.
- ناجي التكريتي:
141. فلسفة الاخلاق عند الفارابي، دار دجلة، الاردن-العراق، (دط)، 2012.
- نازك الملائكة:
142. قضايا الشعر المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط5، (د ت).
- نهي عبد العزيز محمد يوسف:
143. دراسات في فلسفة الأخلاق، دار كلمة للنشر والتوزيع، الإبراهيمية، الاسكندرية،
2013.
- نواف أحمد عبد الرحمان:
144. حضارة الأندلس، دار الجنادرية، عمان، ط2، 2016.
- ابن هانئ الأندلسي:
145. الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (د ط)، 1980.
- وجدان الصائغ:
146. الصورة الاستعارية في الشعر العربي الحديث، رؤية بلاغية لشعرية الأخطل الصغير،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د ط)، 2003.
- وجدي أمين الجردي:
147. خاطرات الصوفية بين دلالة الرمز وجمالية التعبير، منشورات كتاب/ ناشرون، بيروت،
لبنان، 2018.
- ياقوت الحموي:
148. معجم البلدان، دار صادر، بيروت، (دط)، (دت).
- يحيى بن الحكم الغزال:

149. الديوان. تح: محمد رضوان الدايه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- يسرى إبراهيم:
150. فلسفة الأخلاق - فريديريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، بيروت، 2007.
- يسرى محمد سلامة:
151. الأدب الأندلسي (صور فنية واجتماعية)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، (دط)، (د ت).
- يوسف أبو العدوس:
152. الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، منشورات الأهلية، عمان الأردن، ط 1، 1997.
- يوسف شحدة الكحلوت:
153. الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، **الجامعة الإسلامية، غزة، 2010.**
- الأطاريح الجامعية**
- أحمد صالح محمد النهمي:
154. الخصائص الأسلوبية في شعر الحماسة (بين أبي تمام و البحتري)، أطروحة مقدمة لنيل درجة لدكتوراه في البلاغة و النقد، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2013.
- أنوار المظفر:
155. التربية الأخلاقية في القرآن الكريم، رسالة ماجستير كلية الشريعة، 1986.
- جمال عبد الفتاح خليل صوي:
156. البخل في الشعر العباسي في القرنين الثاني و الثالث، جامعة النجاح، فلسطين، 2011.
- سراب اليازجي:
157. القيم الجمالية في الشعر الأندلسي في عصر الدولة الأموية، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق.

- محمد تيم:

158. مفهوم الأخلاق في الشعر العربي في العصر العباسي الأول، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1994.

- معالي محمد علي ياسين:

159. الأوضاع العلمية في الأندلس خلال عصر الإمارة الأموية وعلاقتها مع بلاد المغرب والمشرق (138-316هـ). جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2017.

- ناجية ناجي دخيل الله السعيد:

160. الزهد في الشعر الأندلسي حتى أواخر القرن الثالث الهجري، مذكرة ماجستير (نحة الكترونية)، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، (دت).

المجلات والدوريات

- رزيق، حسن هادي منشد:

161. تظاهرات الذات في الفضاء الآخروي في شعر هانئ الأندلسي (ت362)، مجلة أوروك، جامعة المثني، العدد الرابع، المجلد الثامن، 2015، ص11.

- عبد المنعم شيخة:

162. قراءة في جينالوجيا الأخلاق عند نيتشه. مؤسسة دراسات وبحاث - مؤمنون بلا حدود، عدد 03 ديسمبر 2015.

- عبد الستار محمد نوير:

163. أصول الأخلاق في ضوء القرآن الكريم، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 7، 1989.

- هادي الحمداني:

164. البناء الفني لشعر الحكمة عند المتنبي، مجلة الضاد، ج2، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1989، ص159.

المعاجم والقواميس

- ابن منظور:

165. لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (دط)، (دت)

- الفيروز ابادي:
166. القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989.
- ابن فارس:
167. مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)،
1989.
168. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، مصر، 2004.

المواقع الإلكترونية:

169. إيهاب كمال أحمد: تعريف الاخلاق في اللغة والشرع والاصطلاح.
<https://www.alukah.net/sharia/0/69571/#ixzz6FAPnxkIlg>
170. مهند طلال الأخرس: الأخلاق في اللغة والإسلام والفلسفة والشعر.
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=589247&t=0>
171. أحمد السليبي: فلسفة الأخلاق في الحضارة اليونانية.
<http://www.elthwed.com/vb/showthread.php>
172. خديجة جعفر: نظرية الأخلاق الإسلامية.
<https://www.cilecenter.org/ar/resources/articles-essays/islamic-theory-ethics-brief-overview>
173. يحيى بن محمد حسن زمزمي: المنهج الأخلاقي وحقوق الإنسان في القرآن الكريم.
http://www.riyadhalelm.com/researches/2/4_akhlaqi.pdf
174. مروان محمد أبو بكر: المنهج النبوي في بناء الأخلاق.
https://www.alukah.net/social/0/527/#_ftn3
175. المنهج النبوي في تعزيز القيم.
<https://www.islamweb.net/ar/article>.
176. راغب السرجاني: الأخلاق والقيم في الحضارة الإسلامية.
www.Rasoulallah.net
177. عبدالله بن إبراهيم بن علي الطريقي: مفهوم الزهد بين الموسعين والمضيقين.
<https://www.alukah.net/sharia/0/34932/#ixzz5wNmFPuYO>

178. عبد الرحيم حمدان حمدان: القيم الخلقية في شعر الزهد في الأندلس.
<http://www.diwanalarab.com/spip.php?article14508>
179. الزهد في الاسلام.
<https://www.alukah.net>
180. عبد الحق حيمش: قيمة العدل في المجتمع الإسلامي.
<https://www.elkhabar.com/press/article/100032/>
181. عبد العزيز ابن باز: مجموع فتاوى، جمع: محمد بن سعد الشويعر.
www.almkaba.org
182. مجموعة من المؤلفين: موسوعة الأخلاق الإسلامية.
www.dorar.net
183. محمد نصر الدين محمد عويصة، فصل الخطاب في الزهد و الرقائق والآداب.
[https:// al_maktaba.org/books/32027](https://al_maktaba.org/books/32027)
184. الأسعد ابن ممتي: لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة.
<https://al-maktaba.org/book/5392>
185. شعبان محمد مرسي: قراءة في شعر يحيى بن الحكم الغزال،
<https://platform.almanhal.com/Files/2/67138>

المخصات

المخلص:

يتناول هذا البحث الاتجاه الأخلاقي في الشعر الأندلسي من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري، حيث قسم إلى مدخل وأربعة فصول:

المدخل: تناولنا فيه دلالة مصطلح الأخلاق في اللغة والاصطلاح، ثم عرضت لحضور هذا المصطلح في الثقافتين الغربية والإسلامية، متوقفة بعدها عند أهميتها وعلاقتها بالحياة الإنسانية بصفة عامة.

الفصل الأول: خصصناه للحديث عن البيئة الأندلسية سواء قبل الفتح الإسلامي أو بعده، وذلك من أجل التمهيد للأجواء السياسية والاجتماعية والثقافية التي ترعرعت فيها الأخلاق والفضائل في بلاد الأندلس.

الفصل الثاني: تحدثنا فيه عن القيم الأخلاقية في علاقتها بالذات الشاعرة، بدءاً بالزهد، ثم الشجاعة، ثم الحكمة، ثم الصبر، وأخيراً القناعة.

الفصل الثالث: عالجت فيه القيم الأخلاقية في علاقتها بالآخر، بدءاً بالعدل، ثم الكرم والجود، ثم العفو ثم العفة والحياء، وأخيراً أخلاق الهجاء والذم.

الفصل الرابع: خصصناه للدراسة الفنية، ثم خاتمة حوت أهم النتائج التي توصلنا إليها.

Summary:

This research deals with the moral trend in Andalusian poetry from the conquest to the end of the fifth century AH, where it was divided into an entrance and four chapters:

Introduction: We discussed the significance of the term ethics in language and convention, and then I presented the presence of this term in the Western and Islamic cultures, after that, I stopped at its importance and its relationship with human life in general.

The first chapter: We have dedicated it to talking about the Andalusian environment, whether before or after the Islamic conquest, in order to prepare the political, social and cultural atmosphere in which morals and virtues grew up in Andalusia.

Chapter Two: We talked about moral values in their relationship to the poetical self, starting with asceticism, then courage, then wisdom, then patience, and finally contentment.

Chapter Three: We dealt with moral values in its relationship with the other, starting with justice, then generosity and goodness, then pardon, then chastity and modesty, and finally ethics of satire and vilification.

Chapter Four: We devoted it to the technical study, then the conclusion included the most important results that we reached.

المحتويات

- 1.....شكر وامتنان.....
- 2.....مقدمة.....

مدخل:

في دلالة مصطلح الأخلاق

- 13.....أولا: في دلالة مصطلح الأخلاق.....
- 13.....ثانيا: الأخلاق في الفلسفة الغربية.....
- 13..... 1 - الأخلاق في الفلسفة الكلاسيكية.....
- 17..... 2 - الأخلاق في الفلسفة الحديثة.....
- 23.....ثالثا: الأخلاق في الفلسفة العربية.....
- 27.....رابعا: منابع الأخلاق في الإسلام.....
- 13..... 1 - كتاب الله عز وجل.....
- 17..... 2 - السنة النبوية.....
- 38.....خامسا: أهمية الأخلاق وعلاقتها بالحياة الإنسانية.....

الفصل الأول:

البيئة الأندلسية من الفتح حتى نهاية القرن الخامس الهجري

- 37.....تمهيد.....
- 38.....أولا: الواقع السياسي لبلاد الأندلس.....
- 40..... 1 - عصر الولاة.....
- 45..... 2 - الدولة الأموية في الأندلس.....
- 64..... 3 - ملوك الطوائف.....
- 79.....ثانيا: الواقع الاجتماعي لبلاد الأندلس.....
- 79..... 1 - تنوع سكان بلاد الأندلس.....

- 2 - طباع أهل الأندلس 85
3 - اهتمامهم بالعلم والعلماء 87
ثالثا: الواقع الثقافى لبلاد الأندلس 91

الفصل الثانى:

الأخلاق فى علاقتها بالذات

- تمهيد 111
أولا: خلق الزهد 111
ثانيا: خلق الشجاعة والإقدام 125
ثالثا: خلق الحكمة 138
خامسا: خلق الصبر 148
سادسا: خلق العفة والحياء 160

الفصل الثالث:

الأخلاق فى علاقتها بالآخر

- تمهيد 166
أولا: خلق العدل 166
ثانيا: خلق الكرم والجود 180
ثالثا: خلق العفو عند المقدرة 193
رابعا: أخلاق الهجاء والذم 202

الفصل الرابع:

الدراسة الفنية

- أولا: جمالية الأسلوب 212
1 - أسلوب التوكيد 213
2 - أسلوب الشرط 219

225.....	3 - أسلوب النداء.....
231.....	ثانيا: جمالية الصورة:.....
232.....	1 -التشبيه:.....
239.....	2 -الاستعارة:.....
244.....	3 -الكناية:.....
249.....	ثالثا: جمالية الإيقاع.....
251.....	1 -الإيقاع الخارجي.....
251.....	1- 1 -الوزن:.....
263.....	1- 2 -القافية:.....
271.....	2 -الإيقاع الداخلي.....
271.....	2- 1 -التكرار:.....
275.....	2- 2 -الجناس:.....
278.....	2- 3 -الطباق:.....
283.....	خاتمة:.....
288.....	قائمة المصادر والمراجع.....
307.....	الملخصات.....
310.....	المحتويات.....