كتاب الشعر الأندلسي في عصر الطوائف للمستشرق الفرنسي هنري بيريس دراسة تحليليّة نقديّة.

- **هشام محمّد عبد العزيز السيد**
- **دكتوراه في الدراسات الأدبية- جامعة القاهرة**

تقديم

نسعى في هذه الدراسة إلى تحليل إحدى الدراسات المهمة في الحقل الأدبي عامة، والأندلسي خاصة. ووجه أهميتها يكمن في شيئين رئيسين:

الأول: كونها تتحدث عن الأدب العربي من خارجه؛ أي من باحث لا ينتمي إلى لغة هذا الأدب ولا إلى حضارته وثقافته؛ مما يتيح لنا معرفة كيف ينظر إلينا الغربيون، كيف يقرأون أدبنا، كيف ينظرون إلى حضارتنا وثقافتنا في تلك الحقبة التي بلغت فيها الحضارة الإسلامية أوج مجدها وذروة ازدهارها.

الثاني: كونها من الدراسات العميقة الشاملة للحقبة التي عرضت لها، وأتت على جل الظواهر والقضايا الرئيسة في العصر المدروس. وما أخلت به يبقى قليلاً إلى جانب ما ذكرته.

ينقسم عملنا هذا إلى مبحثين رئيسين:

الأول: التعريف بالدراسة وصاحبها.

الثاني: تحليل الدراسة تحليلاً نقديًا شاملاً، يكشف منهجها وما اعتراه من خلل والتواء.

أولاً / التعريف بالدراسة وصاحبها:

هنري بيريس[1]:

ولد سنة 1890م، وترقى في المناصب حتى عُين أستاذًا للعربية وآدابها بكلية الآداب جامعة الجزائر التي كان يحتلها بنو جنسه إذ ذاك. اشتهر بعلمه العريض باللغة العربية وآدابها سيما الأدب الأندلسي. له نتاج كثير؛ تأليفًا وتحقيقًا، من أشهره: نشر كتاب (البديع في وصف الربيع) لأبي الوليد الحميري، سنة 1940م، وكذا (ديوان كُثير عزة) سنة 1927م. إضافة إلى كتابه عن الشعر العربي الفصيح في أندلس القرن الحادي عشر الميلادي، الذي نعرض له في هذا المبحث.

كان الرجل من غلاة المستشرقين الذين يبغضون العربية وأهلها، يقول الطاهر مكي خليفته في التدريس بجامعة الجزائر في شهادة ذات خطر «وبدأتُ أسمعُ من طلابه الجزائريين، كم كان قاسيًا معهم في اللغة العربية، يحاول في كل خطوة أنْ يوهمهم أنها ليست لغتهم، وأنهم لنْ يجيدوها مهما طال بهم الزمن، وفي المقابل كان يظهر لهم الفرنسية سهلة ميسرة، كما لو كانوا قد ولدوا لآباء فرنسيين ويعيشون في فرنسا نفسها». وما فعله بيريس مع طلابه، يدخل ضمن إطار السياسة العامة التي رسمها الاحتلال الفرنسي تجاه اللغة العربية، فقد نُحيت العربية عن الدوائر الرسمية؛ سياسية كانت أو ثقافية، وحلت مكانها الفرنسية[2]؛ كي ينسلخ أبناء الجزائر من هويتهم ودينهم.

إذن فالرجل دائر في فلك قومه المفسدين[3] في الأرض، ويطبق تلك السياسة بكل دقة وأمانة.

وأما عن تاريخ وفاته، فلم أتمكن من الوقوف عليه. وذكر مترجم الكتاب أنه بحث كثيرًا عن تاريخ وفاته فلم يهتد إليه. ولهذا قصة ينبغي إيرادها، يقول مكي:

(1) انظر :
- **المستشرقون**، نجيب العقيقي، دار المعارف القاهرة ط3 1964م، ج1 ص305-306.
- **الشعر الأندلسي في عصر الطوائف**، هنري بيريس،تر : الطاهر مكي، دار المعارف القاهرة ط1 1408هـ 1988م، ص4 (مقدمة المترجم) .

(2) انظر :
- **الاستشراق الفرنسي والتراث الشعبي في الجزائر**، شايب الدور أمحمد، مذكرة ماجستير جامعة وهران 2009-2010م، ص76 وما بعدها .

(3) لا نستعمل مصطلح «المستعمرين»؛ لما يحمل من دلالات إيجابية في مفهومه اللغوي . ونفضل هنا مصطلح «المفسدين»أو «المخرِّبين»؛ لدلالته الواضحة على آثار أصحابه .

«ومع الأسف الشديد فإنَّ هذا العالم الموضوعي أعماه التعصب عن استكناه الغد واستشرافه، فأخذ جانب غلاة الاستعماريين حين قامت الثورة الجزائرية، وبعد انتصارها، وتجاوز دوره فيما يبدو المشاركة الوجدانية إلى الدعم العملي، وحين انتصرت الجزائر واستقلت رحلوا، ولم يستطع أنْ يبقى بعدهم، وحين رحل لم يستطع أنْ يواجه المثقفين في وطنه، واعتزل الحياة في دير من منطقة جبال البرانس، أوى إليه، وأسدل الستار على أمسه بخيره وشره، وانتهى عالماً وإنسانًا ! وعبثًا حاولتُ أنْ أعثر له على خبر بين زملائه في باريس، حتى أنهم لا يعرفون إنْ كان قد رحل عن الدنيا أو لمّا يزل باقيًا على قيد الحياة»[1].

الدراسة:

صدرت النشرة الأولى من هذا العمل بالفرنسية سنة 1937م، ثم كانت طبعته الثانية سنة 1953م. أما ظهور الكتاب للقراء العرب فكان سنة 1408ه 1988م بعد أن ترجمه الناقد المصري «الطاهر أحمد مكي ت2017م«ونشرته دار المعارف المصرية. وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها.

ثانيًا / التحليل النقدي:

- درس المؤلف الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، الذي كان يشير إليه غالبًا بـ«**القرن الحادي عشر**«، **دراسة شاملة أتت على جل الموضوعات الرئيسة التي طرقها شعراء هذا العصر (الطبيعة، الحيوانات، المجون، الخمريات، المدح، الحرب، الألعاب الرياضية، الأعياد والحفلات، النقد السياسي والاجتماعي، الموت، الزواج، السحر والشعوذة، الغزل بالمؤنث والمذكر، الرثاء، الزهد، التصوف... إلخ). مع ملاحظة أن المؤلف كان يطيل أحيانًا في درس بعض الظواهر حتى تتجاوز المائة صفحة؛ مثل درسه الطبيعة وما يتعلق بها[2]، وأحيانًا يقل الحديث جدًا حتى لا يكاد يبلغ صفحة واحدة؛ مثل حديثه عن شعر هجاء**

(1) ص4 من مقدمة المترجم . وقد كتب المترجم هذا الكلام سنة 1987م . وبالتأكيد الرجل قد مات الآن، لكنني وبكل أسف لم أقف على تاريخ وفاته .

(2) انظر : ص 105-214.

الأمـراء[1]. ويمكـن إجـمال مـا نلاحظـه هنـا في شـيئين:

الأول: عدم إيلاء بعض الظواهر حقها من الدرس والتحليل، مثل ما أشرنا إليه من حديثه عن هجاء أمراء الطوائف، فقد درسه المؤلف لدن حديثه عن الهجاء ولم يورد إلا مقطعتين[2]: الأولى لابن وهبون في المعتمد:

قـل الـوفـاء فـما تلقاه مـن أحد ولا يمـر لمـخـلـوق عـلى بـال

وصـار عـنـدهـم عـنـقـاء مغربة أو مثل ما حدثوا عن ألف مثقال

والثانية لعبدالملك بن غُصن في المأمون أمير طليطلة:

حـرام عليه أن يـجـود ببشره وأما الندى فاندب هنالك مدفنه

سطور المخازي دون أبواب قصره بِـحُـجَّـابِـه للقاصدين معنونه

ونلاحظ هنا شيئين؛ الأول: خطأ المؤلف حين جعل شعر ابن وهبون في هجاء المعتمد، وبيان ذلك أن المصدر التراثي الوحيد الذي أحال عليه عند ذكر البيتين هو المُعجب، وورد فيه ما يلي حول البيتين: «أنشد يومًا بين يدي المعتمد رحمه الله بعض الحاضرين بيتين لعبد الجليل بن وهبون قالهما قديمًا قبل وصوله إلى المعتمد...»[3]. مما يوضح أنهما ليسا في المعتمد. كما لا يظهر كونهما في هجاء ملوك الطوائف بل في الناس عامة؛ لذلك نرى أن وضعهما ضمن هجاء الأمراء غير دقيق. الثاني: لو سلمنا جدلاً بأن شعر ابن وهبون في هجاء أمراء الطوائف، فإنَّ الشعر المذكور له وللشاعر الآخر متعلق بالنقد القائم على المشكلات الشخصية تجاه أمراء الطوائف، أعني البخل ومنع الأعطيات عن الشاعرين، أي أن الأمر لا علاقة له بسياسة الأمراء العامة وأثرها على الرعية.

أما الشعر السياسي القائم على نقد سياسات أمراء الطوائف وتفرقهم ودورهم في ضعف الأندلس، فلم يذكر المؤلف منه شيئًا في هذا المبحث. لكننا نلفي بعض الأشعار في هجاء ملوك الطوائف تدخل دخولاً واضحًا ضمن النقد السياسي، لكنها

(1) انظر: ص 386-387.

(2) ص387.

(3) ص159.

جاءت في مواضع أخرى من الدراسة؛ مثل قول السُّمَيْسِر[1]:

نـــاد المـــلـــوك وقـــل لـهـم ... مـــــاذا الـــــذي أحـدثـتـم

أسـلـمـتـم الإســـــلام في ... أسر الـــعـــدا وقـعـدتـم

وجـــب الـقـيـام عـلـيـكـم ... إذ بـالـنـصـارى قـمـتـم

لا تـنـكـروا شـق الـعـصـا ... فـعـصـا الـنـبـي شـقـقـتـم

وقوله:

رجـونـاكـم فـما أنصفتمونا ... وأمـلـنـاكـم فـخـذلـتـمـونـا

سنصبر والـزمـان لـه انـقـلاب ... وأنـتـم بـالإشـارة تفهمونا

وقوله في هجاء عاهل غرناطة[2]:

يـبـنـي عـلـى نـفـسـه سـفـاهًـا ... كـأنـه دودة الـحـريـر

وقول ابن رشيق[3]:

مـما يـزهـدني في أرض أندلس ... أسـماء معتصم فيها ومعتضد

ألقاب مملكة في غير موضعها ... كالهِر يحكي انتفاخًا سَوْرَة الأسد

نكتفي بهذه النماذج، ونلاحظ أن شعر السُّمَيْسِرورد في موضعين؛ الأول: المقدمة التاريخية التي صدر بها المؤلف دراسته لدن حديثه عن شعور الرعية بالغضب لسياسة ملوك الطوائف. الثاني: أثناء حديثه عن الحشرات في الشعر الأندلسي. أما شعر ابن رشيق فذكره أثناء حديثه عن ألقاب ملوك الطوائف وسخرية بعض الشعراء منها. وكان الأولى أن يضم هذه الأشعار ونظائرها ضمن مبحث الهجاء وتحديدًا

(1) ص96-97. والشعر في :

- **السُّمَيْسِر: حياته وشعره،** حلمي إبراهيم عبدالفتاحالكيلاني، مؤتة للبحوث والدراسات - العلوم الانسانية والاجتماعية –الأردنمج 7 ، ع 11413هـ 1992م، ص148/ 151.وهذا العمل يعد أول دراسة،حسب اطلاعنا، قامت بجمع شعر **السُّمَيْسِر** . والغريب أن بنيونس الزاكي الذي قام بمحاولة أخرى مشابهة نُشرت سنة 1996م،أي بعد هذا العمل بأربع سنوات، لم يشر إليه أدنى إشارة، فعله لم يقف عليه . **انظر :**
- **شعر السُّمَيْسِر : أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري،** بنيونس الزاكي، مجلة عالم الفكر الكويت مج 25، ع 1 يوليو / سبتمبر 1996م، ص207 وما بعدها .

(2) ص224-225/ -**السميسر : حياته وشعره**، ص140.

(3) ص101. وسورة الاسد : وثبته وسطوته . وفي بعض الكتب نجدكلمة «صُورة «أو«صَوْلة».انظر :**النفح** ج4 ص 255 / ج1 ص 214،**الذخيرة**، ق4 ج1،ص172.

الهجاء السياسي، وأن تُقدم على النموذجين السابقين اللذينِ أشرنا إليهما منذ قليل؛ لكونهما غير معبرين عن حقيقة النقد السياسي في شعر هذا العصر.

والخلاصة أن ظاهرة النقد السياسي لم تأخذ حقها في الدراسة، وتشي بكونها كانت ضعيفة في شعر ذلك العصر، وهو أمر غير صحيح.

الثاني: عدم الإشارة إلى ظواهر مهمة، في مقدمتها شعر رثاء المرأة زوجة أو جارية أو ابنة. وقد عقد المؤلف مبحثًا عن المرأة والحب[1]، تحدث فيه عن مكانة المرأة في المجتمع الأندلسي وانعكاس ذلك في الشعر، لكنه أغفل الحديث عن رثاء المرأة وصورتها في مراثي الشعراء، ولو فطن لهذا الأمر لاستطاع تعزيز رؤيته حول صورة المرأة ومكانتها إذ ذاك؛ لما في تلك النماذج من لوائح مسفرة على مركزية دور المرأة أوانئذ. ونكتفي هنا بثلاثة شعراء أكثر المؤلف من استحضارهم، وهم: ابن حَمْدِيس الصَّقَلِّي، ابن حزم، أبو إسحق الإلبيري. أما الأول فقد اشتهر برثاء جاريته «جوهرة»التي قضت غرقًا، فألهمت قريحته ما يعد من عيون الرثاء في الشعر العربي، مثل قوله[2]:

يا باقةً في يميني للردى بُذِلَتْ ... أذاب قلبي عليك الحزن والأسَفُ

ألم تكوني لتاج الحُسْن جوهرةً ... لمّا غرقتِ فهلاّ صانك الصَّدَفُ

وقوله في هائيته البديعة[3]:

واوحشتا مِنْ فراق مُؤْنِسةٍ ... يميتني ذِكْرُها ويُحييها

أذكرها والدموع تسبقني ... كأنَّني للأسى أجاريها

يا بحرُ أرخصتَ غير مُكْتَرِثٍ ... مَنْ كنتُ لا للبِيَاع أغليها

وله قصيدة في رثاء ابنته منها[4]:

أراني غريباً قد بكيتُ غريبةً ... كلانا مشوقٌ للمواطن والأهل

بكتكِ قوافي الشعر مِنْ غُزْر أَدْمُع ... بكاء الحمام الوُرْق في قُضُب الأثْل

وكل مَهَاة حول قبركِ بالفلا ... لما بين عينيها وعينكِ مِنْ شكل

(1) انظر : ص347-376.

(2) الديوان، ص 315.

(3) ص 517.

(4) ص 366-367.

أما الثاني فله شعر في رثاء جاريته «نُعْم«أثبت بعضه في (طوق الحمامة)، ولا أدري كيف يُغفل المؤلف الإشارة إليه مع كون (الطوق) من أكثر الكتابات التي أحال عليها المؤلف في الهوامش ؟

يقول ابن حزم: «ومن مراثيّ فيها (يقصد جاريته نُعْم) قصيدة منها:

كأنيَّ لم آنَس بألفاظك التي ... على عُقَد الألباب هُنَّ نوافث

ولم أتحكَّم في الأماني كأنني ... لإفراط ما حُكِّمْتُ فيهنَّ عابث»[1]

وأما الثالث فله رائية ذائعة في رثاء زوجته، منها[2]:

عُجْ بالمَطِيّ على اليَبَابِ الغَامِرِ ... وارْبَـعْ على قبر تضمَّنَ نَاظِرِي

فستستبينَ مكانَه بضجيعه ... وينمُّ منه إليك عَرْف العَاطِرِ

فلكم تضَمَّنَ مِنْ تُقى وتعفف ... وكريم أعراق وعِرْض طاهر

واقرَ السلامَ عليه من ذي لوعة ... صدَعتْهُ صدْعًا ما له مِنْ جابر

فعساه يسمح لي بوصل في الكرى ... مُتعاهدًا لي بالخيال الزائر

فأعللَ القلبَ العليلَ بطيفهِ ... عليِّ أوافيه ولستُ بغادر

إنيَّ لأستحييه وهو مُغَيَّب ... في لَحْدِهِ فكأنَّه كالحاضر

ونلاحظ على النماذج السابقة الوفاء الشديد للمرأة، وعلى كثرة الجواري في المجتمع الأندلسي وسهولة الوصول إليهن، تبقى واحدة فقط هي من تشعل قلب الرجل حية كانت أو ميتة. وهذه النماذج كان ينبغي للمؤلف إيرادها لدن حديثه عن المرأة والحب، أو أن يضيف إليها رثاء الأبناء والإخوة ويعقد لهم مبحثًا تحت عنوان «رثاء الأسرة»، أو أن بوسع دائرة البحث ويضيف كل ما يتعلق بالأسرة مدحًا كان أو ذمًا أمواتًا كانوا أو أحياء، ويدرسهم تحت عنوان «صورة الأسرة في الشعر».

(1) **طوق الحمامة**، نشرة دار ابن حزم، ص329.

(2) **ديوان أبي إسحاق الإلبيري الأندلسي**، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر دمشق ط1 1411هـ 1991م، ص90.

ومما أهمله المؤلف أيضًا، ظاهرة الحض على الجهاد في الشعر الأندلسي[1]، وكان في مكنته إضافتها إلى مبحث الحياة الحربية[2]. وكذا ظاهرة شعر السجن / الأسر، وهي من الظواهر الشهيرة في كل العصور إن في المشرق أو المغرب. ومن أشهر شعراء السجن في عصر الطوائف[3]: ابن زيدون،ابن عمار، عبدالملك الحِجَاري. و للأولان حضور طاغ في الدراسة.

-تقوم الدراسة على اتخاذ الشعر وثيقة لفهم حياة الأندلس في عصر الطوائف، أي أن المؤلف يتخذ الشعر مرجعًا رئيسًا لرسم صورة الحياة في تلك الحقبة، إضافة إلى فهم شخصية الأدباء أنفسهم وبعض رؤاهم وتصوراتهم تجاه كثير من المسائل. وشواهد هذه الظاهرة جِدّ كثيرة لأنها محور الدراسة الرئيس، ويمكن الحديث عن بعض النماذج كالآتي:

الأولى: تتعلق باتخاذ الشعر وسيلة للتأريخ للحياة (اجتماعية، ثقافية، أخلاقية، اقتصادية...إلخ). ومن ذلك الفصل الذي عقده للحياة الاقتصادية[4]، وذكر فيه الإشارة إلى بعض المهن مقرونة بشواهدها الشعرية، مثل: نسج الحرير، الحياكة، القصابة، صناعة الزجاج، الوِرَاقة. ونكتفي بالإشارة إلى شاهد واحد لابن سارة الشنتريني ت517هـ، يتحدث فيه عن صعوبة مهنة الوراقة[5]:

أمـا الـوِرَاقـة فهي أنكد حِرفة أغـصـانـهـا وثمـارهـا الـحِـرمـان
شـبَّـهْـتُ صاحبها كـإبـرة خائط تكسو الـعُـراةَ وجسمها عُريان

(1) حول شواهد هذه الظاهرة في أشعار تلك الحقبة، ينظر :
- **الحض على الجهاد في الأدب الأندلسي في عصري الطوائف و المرابطين**، فاطمة مفلح مرشد،رسالة دكتوراه كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية 2007م، ص33 فصاعدًا.

(2) ص310-316.

(3) حول شواهد تلك الظاهرة، ينظر :
- **شعر السجن والأسر الأندلسي في عصر الطوائف**، نوال عوض عنقود، رسالة ماجستيركلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة دمشق 2001م .

(4) ص259-262. و**قلائد العقيان** : ج2 ص811.

(5) ص261.

وحين أراد الحديث عن آلات الحرب في الأندلس، يقول[1] «ومع أن الشعر لا يقدم لنا أية معلومات كاملة عن الرايات والأسلحة والآلات المختلفة، لكنه يتيح لنا أن نصل إلى مزيد من الدقة في بعض النقاط، وإذا كان معجم الشعر الذي نستشهد به لا يختلف في استخدامه عما هو مستخدم في المشرق، إلا أن التفصيلات التي يقدمها لنا لا يستهان بها في مجال لا نعرف عنه إلا القليل...». ثم راح يتحدث تلك الأنواع المختلفة لآلات الحرب من خلال الشعر الذي وقف عليه، مثل قوله[2] «وقد جمع ابن اللبانة الأسلحة الدفاعية والهجومية كلها، على ما يبدو، في بيت واحد من الشعر:

رميتُ لها فَضْفَاضَتي ومُهَنَّدِي وخطّيّتِي والنّبْل والقَوْس والتّرْسَا«

وقد استطاع الإفادة من تلك النظرية لدن حديثه عن مسألة شائكة تتعلق بلون ثياب الحزن لدى الأندلسيين، فبعد أن نقل كلام ابن حيان وابن بسام الذي يدل دلالة واضحة على كون البياض هو لون لباس الحزن لديهم، مؤكدًا ذلك بشواهد شعرية، نراه ينقل نصوصًا أخرى تدل على أن الأندلسيين يلبسون السواد في أحزانهم كأهل المشرق، وهذه النصوص وحدها كانت كفيلة لتجعله يرفض إطلاق القول بأن عادة لبس السواد في الأحزان هي عادة الأندلسيين كلهم. ومن بين النصوص التي نقلها، قول ابن حزم:

وأبعدُ خلقِ الله مِـنْ كلّ حِكْمة مُفضِّل جِـرْم فَاحِم اللون مُسودّ

بـه وُصـفـتْ ألـــوانُ أهــلِ جهنّم ولِبْسة باك مُثْكل الأهـل محتدّ

ولذا، فقد توقف في تلك المسألة ولم يستطع الجزم بشيء[3]، وهذا مما يحسب للمؤلف، فهو أولاً لم يسلم بالروايات والأشعار التي تقول بأن شعار الحزن لبس البياض بسبب ما عارضها من أشعار تصرح بخلافها، وهو ثانيًا لم يقطع في الأمر ويجزم كما يفعل كثير من خِفَاف الباحثين. ومع هذا فقد وقع في اضطراب ستأتي الإشارة إليه بعد قليل.

(1) ص310.

(2) ص311. والبيت في **القلائد** : ص787. وثمة خلاف قليل بين البيت في **القلائد** وبين ما ذكره المؤلف، وأثبتنا ما في **القلائد** لكونه الأصل الذي اتكأ عليه .

(3) انظر : ص266-270. وشعر ابن حزم في **الطوق**، نشرة دار ابن حزم،ص212-213.

الثانية: تتعلق باتخاذ الشعر وسيلة لفهم تصورات الشعراء ومذاهبهم في الحياة، بل وفهم نفسية الأندلسي عامة وبعض أخلاقه. ويتجلى ذلك في المبحث الذي عقده عن «الإنسان: نفسيته وفلسفته»[1]. ويصرح في مطلع المبحث قائلاً[2] «يعوضنا الشعر في جانب منه عن غيبة الوثائق النثرية، ونستطيع من خلال القصائد الشعرية، وهي أحيانًا أظهر تعبيراً من الاعترافات، أنْ نحصل على بعض الملامح الأساسية لنفسية الأمراء الأندلسيين في القرن الحادي عشر الميلادي». ثم راح يسرد أشعارًا لبعض الأمراء، مرتئيًا فيها صورة لصفات أصحابها وفلسفتهم. ومن ذلك قوله، بعد أن عدد بعض الصفات الجيدة، «ولم يجمع ملوك الطوائف هذه الصفات كلها... وإنما كانت لهم بعضها أو كلها... يقول القاضي أبو القاسم العبادي جَدّ المعتمد:

فما المجد إلا في ضلوعي كامن ولا الجود إلا من يميني ثائر

فجيش العلا ما بين جنبي جائل وبحر الندى ما بين كفي زاخر

ويقرر أن المعتضد يتسم بالجود المتحفظ، مستدلاً بقوله:

لعمرك ما الإسراف فيّ طبيعة ولكن طبع البخل عندي كالحتف

ومن ملاحظاتنا على هذا المنهج ما يلي:

الأولى: المؤلف كان يعتمد على الشعر إلى جانب الأخبار والمرويات، لرسم صورة للمجتمع والأحداث التي يعرض لها، أي أنه لم يكن يعتمد على الشعر وحده اللهم إلا إذا لم يجد أدلة إلا الشعر، فحينئذ يكون الشعر وحده هو دليله وهاديه إلى مراده، ويوليه ثقة تامة. لكن الإشكال أن المؤلف يبالغ أحيانًا في الحديث عن دور الشعر في فهم بعض ما استعصى عليه. ومن ذلك، قوله لدن حديثه عن الملابس «ويمكن القول أنه أمكننا بفضل الشعر أنْ نحدد الفرق بين المِئْزَر والبُرْد، يقول الشاعر...»[3]. والحق أن معرفة الفرق بين ذين النوعين من الملابس، ليس بحاجة إلى الشعر، بل لو رجع المؤلف إلى معاجم اللغة لوجد فيها الأمر واضحًا. كما أن هذا الاعتماد على الشعر وحده، أوقعه في خطأ حين ظن أن هذين النوعين من ملابس النساء فقط، إذ يقول معلقًا على بعض الأبيات «هذه الصور تقدم لنا بعض المعلومات عن ملابس المرأة،

(1) ص377 وما بعدها .

(2) ص377.

(3) ص283.

وقد أفدنا منها في التمييز بين البرد والمئزر أو الإزار...»[1]. وفي موضع سابق يقرر أنَّ «البُرد«و«المئزر«من ملابس المرأة، ولم يذكرهما ضمن ملابس الرجال[2]. وهذا غير صحيح؛ إذ النوعان من الملابس المشتركة بين الرجال والنساء[3]. ومن المبالغات أيضًا في الاتكاء على الشعر، أن المؤلف لم يستطع إثبات أنْ «بطيخ الند«كان موجودًا بالأندلس في القرن الخامس الهجري؛ نظرًا لعدم وقوفه على شواهد تؤيد ذلك[4]. وهو أمر غريب حقًا، فهل كل ما لم نقف له على شاهد شعري من الخضروات والفواكه... إلخ، نتوقف في إثباته أو ننفيه بالكلية؟

الثانية: أحيانًا يذكر المؤلف شواهد ليست واضحة في رسم الصورة التي يريد، ومن ذلك قوله[5] «وهناك أبيات توجه بها ابن شهيد قبل موته إلى صديقه ابن حزم يمكن أن نستنتج منها أن أصدقاء المتوفى كانوا يجتمعون حول قبره بعد دفنه ويقومون بتأبينه:

فلا تنسَ تأبيني إذا ما فقدتني وتَذْكار أيامي وفضل خلائقي».

وهذا البيت لا يُفهم منه أنَّ أصدقاء المتوفى كانوا يجتمعون حول قبره بعد دفنه ويقومون بتأبينه، بل غاية ما فيه أن ابن شهيد يطلب من ابن حزم تأبينه بعد موته، أي أن يبكيه ويذكره بالخير ويثني على خلاله الحميدة، هذا كل ما يفهم من دلالات التأبين في اللغة[6]. أما ما ذهب إليه المؤلف، فليس في البيت ما يؤيده.

ومن هذا الواد قول المؤلف لدن حديثه عن الأطعمة «كانت هناك أطعمة وأطباق تتطلب فنًا أكثر، وتجعل مأكولات الطبقة المتوسطة والعليا أشهى وألذ. يقول ابن عمار:

شَـنِـئـتُ المُـثَـلَّـثَ للزعفران وملْتُ إلى خُـضْرة في التفايا»[1].

---

(1) ص351.

(2) ص283.

(3) انظر :

- **الألبسة العربية في القرن الأول الهجري؛ دراسة أولية**، صالح العلي، مجلة مجمع اللغة العربية العراقي ع13 مارس 1966م، ص47 وما بعدها / ص418.
- **ملابس الرجال في الأندلس في العصر الإسلامي**، سحر السيد عبدالعزيز سالم، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد مج27 1995م، ص173.

(4) انظر : ص280 هـ105.

(5) ص266. وانظر/ **ديوان ابن شهيد الأندلسي**، تح: يعقوب زكي، راجعه : محمود علي مكي، دار الكاتب العربي القاهرة، ص134.

(6) انظر : **لسان العرب**، مادة «أبن».

(1) ص281.

وليس في البيت ما قد يُفهم منه ما ذكر المؤلف، ولو عدنا لسياق الأبيات لألفينا الأمر كالآتي، يقول ابن بسام «وساير ابن عمار في بعض الأسفار غلامين من بني جهور، أحدهما أشقر والآخر عذاره أخضر، فكان يميل بحديث من ظهر دابته إلى الذي وصف منهما في هذه القطعة، وهي من ملحه النادرة، وغرائبه السائرة:

تعلَّقْتُه جَهْوَرِي النّجار ... حُلو اللّمَى جوهري الثنايا

مِنَ النَّفَرِ البيض أُسْد الزمان ... رِقاق الحواشي كِرام السّجايا

ولا غرو أنْ تَغْربَ الشَّارقات ... وتبقى محاسِنُها بالعَشَايا

ولا وَصْل إلا جُمَان الحديث ... نُسَاقِطُه مِنْ ظُهور المَطَايا

شَنِئتُ المُثَلَّثَ للزعفران ... ومِلْتُ إلى خُضْرة في التفايا»[1].

ويَضِحُ من النص أن البيت الأخير ورد في سياق مدح وتفضيل الغلام ذي العذار الأخضر؛ ولذا فضل طعام «التفايا«للشبه بينه وبين هذا الغلام، بخلاف طعام «المثلث«الذي يشبه الغلام الأشقر؛ لذلك رغب عنه. وقد شرح البيت صاحب (بدائع البدائه) فقال[2] «ومعنى هذا البيت أنه أبغض المثلث، لدخول لزعفران فيه، لشبهه بعذار الأشقر منهما، وأحب خضرة التفايا، وهي لون من طعام يعمل بالكزبرة، لشبهها بعذار الأخضر منهما». وتبعه على هذا الشرح صاحب النفح[3]، بعد أن نقل الأبيات عنه. وكما ترى فالأمر لا علاقة له بتفضيل الطبقة الوسطى والعليا لهذا الطعام، كل ما في الأمر أن ابن عمار مال إلى هذا الطعام للمشابه بينه وبين الغلام الممدوح. أما عن طعام «التفايا«فلننظر إلى حديث ابن حيان عنه «وكان مما اخترعه زرياب بالأندلس من ألوان الطبيخ الذي اقتدى الناس به فيها إلى اليوم اللون المسمى عندهم بالتفايا، المقدم لديهم على جميع الألوان، المُبْدَى به قبل سائر الطعام، وهو مُصْطنع بماء الكزبرة الرطبة. ولا لون أعدل منه في الصنعة، ولا أوفق لجميع الأمزجة بفتوى الأطباء، عقله أهل الأندلس، فلا تخلو لهم منه مائدة، ولا تقدم لديه قبله قصعة،

(1) **الذخيرة** ق2 مج1 ص389/ **النفح**، ج3 ص326.

(2) لمؤلفه : علي بن ظافر الأزدي ت613هـ، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة الأنجلو المصرية ط1 1970م، ص 370.

(3) ج3 ص326.

وله عندهم خبر معروف، وعهد مألوف، لا يحيدون عنه بحال البتة»[1]. وكلام ابن حيان الأخير «عقله أهل الأندلس...«يدل بوضوح على كون هذا الطعام من الأطعمة المنتشرة بين طبقات المجتمع، بدون تخصيص بعض الطبقات به. ثم إنَّ هذا الطعام ليس نوعًا واحدًا بل عدة أنواع[2]، فلو افترضنا أنَّ بعضها مما يختص بالطبقات العليا، لكان على المؤلف توضيح ذلك. والخلاصة هنا أن المؤلف غير دقيق في إيراده هذا البيت للدلالة على ما يقول.

الثالثة: ذكرنا أن المؤلف أجاد الإفادة من الشعر، في الحديث عن لون لباس الحزن لدن الأندلسيين، وأثنينا على توقفه في الأمر. لكن الإشكال أن المؤلف لم يقف عند هذا الحد الجيد، بل نراه يُطلق القول بأنَّ عادة لبس البياض في الأحزان قد اختفت تحت حكم ملوك الطوائف[3]، مع أن النماذج التي استدل بها المؤلف على وجود تلك العادة هي لشعراء من عصر الطوائف نفسه؛ مما يدل على اضطراب المؤلف في هذا الأمر. ولو قال بأن هذه العادة ربما اختفت بعد عصر الطوائف، لكان لكلامه حظ من النظر. ومن صور الاضطراب أيضًا، تعليق الباحث على نص غزلي لأحد الشعراء، بقوله[4] «لا نرى فيما يقول غير التصنع، لأننا لا نعرف شيئًا عن حياته العاطفية. وعلى النقيض منه، يثيرنا ابن زيدون بعمق، لأن الآلام التي عاناها بسبب هجر ولادة له، كانت تعبيرًا عن شعور حقيقي». وقد سبق أنْ أشرنا إلى كون الباحث ممن يولون الشعر ثقة كبيرة في رسم صورة الحياة والأشخاص، ومِنْ ثَمّ نرى حديثه في ضوء هذا مضطربًا، إذ الأمر، وفقًا لطريقة المؤلف التي انتهجها، لا ينبغي أنْ يتوقف على معرفة حياة الشاعر وهل عاش تجربة حقيقية أو لا ؟ نعم؛ كان المؤلف لا يهمل تلك الأخبار والمرويات التاريخية المتعلقة بالشخص أو البيئة، لكن إذا فقدها اتكأ على الشعر وحده. وهذا هو الأمر هنا، فما الذي تغير؟ ثم إنَّ الربط بين التصنع وعدم الوقوف على حياة الشاعر الشخصية غير دقيق، فما دام الأمر يحتمل

(1) السفر الثاني من كتاب المقتبس، تح : محمود علي مكي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الرياض ط1 1424هـ 2003م، ص322.

(2) انظر : الطبيخ في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، مؤلف مجهول، نشره المستشرق الإسباني : AmbrosoHuici Miranda، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية مدريد مج9-10 1961- 1962م، ص85 وما بعدها / 118 وما بعدها .

(3) انظر : ص270.

(4) ص356-357.

الوجهين (الصدق والتصنع) فلم نحكم عليه بأحدهما دون دليل؟ ولم كان الحكم بالتصنع أولى من نظيره؟ مع ملاحظة أننا هنا لا ننكر على المؤلف الحكم بالتصنع على الشاعر، لكن ننكر عليه ترتيب الحكم على جهلنا بحياته الخاصة، في ضوء مذهبه الذي تقراه في دراسته.

الرابعة: طريقة المؤلف في رسم صفات الشخصيات من خلال الشعر، لا تُسلم له على إطلاقها، إذ نشعر أن المؤلف يولي ثقة كبيرة لصاحب الشعر وهو يتحدث عن نفسه، وهو أمر لا يمكن موافقة المؤلف عليه؛ فمعلوم أن كل إنسان يحب أن يصف نفسه بالخلال الحميدة، فما بالك إذا كان شاعرًا والشعر مظنة المبالغة والتهويل ؟ وهل يمكن أن يصف أحد نفسه بخلال السوء؟ ثم إنَّ هذه القصائد التي يتحدث فيها الأدباء عن أنفسهم سيما الأمراء ومن في طبقتهم، ليست في أغلبها قذفًا عفويًا من حياتهم وحقيقة صفاتهم[1]، بل لا تخرج إلا بعد ترو ونظر؛ وذلك لمكانتهم التي لا تسمح لهم بقول كل ما يريدون عن أنفسهم. وعل ذلك ما قصده الأمير الحَمْدَاني أبو فراس، في بيته الذائع:

بَلى أَنا مُشتاقٌ وَعِندِيَ لَوعَةٌ وَلَكِنَّ مِثلي لا يُذاعُ لَهُ سِرُّ

ولذا كان الفرنسي «شارل لالو ت1953م» دقيقًا حين ارتأى أنَّ المبدع قد يضع في نتاجه «ما يعتقد أنه كائنه أو ما يريد أن يكونه أو ما هو عاجز أن يكونه أو ما يخشى أنْ يكونه»[2]. وكذا ناقدنا الشهير «مصطفي ناصف ت2008م»الذي رفض الوهم القائل بأن «الأعمال الأدبية تصدر عن أصحابها بطريقة أوتوماتيكية. فقد خيل إلى الدارسين المعنيين بحياة الكتاب والشعراء أنَّ إنتاجهم لا يعدو أنْ يكون نتيجة تلقائية من نتائج شخصياتهم»[3]. والمؤلف نفسه قد نقل شعر بعض الأمراء يفتخر فيه بكرمه وجوده وشجاعته[4]:

---

(1) انظر :

- **مناهج النقد الأدبي،** أنريك إندرمونإمبرت ت2000م، تر: الطاهر مكي ت2017م ، مكتبة الآداب القاهرة1412هـ -1991م، ص142.

(2) - ترجم هذا النص عن أصله الفرنسي زكريا إبراهيم في كتابه : مشكلة الفن، مكتبة مصر الفجالة د.ت ص172.

(3) في كتابه : دراسة الأدب العربي، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة د.ت،ص145.

(4) ص382. والبيت في الحلة السيراء، ج2 ص111.

فمن يَــرُمْ جاهدًا إدراك منزلتي فليَحْكِني في النَّدى والسيف والقلم

وقوله[1]:

إليكم فإنيَّ في الوغى والندى فَتًى هو البحر إنْ أعطى وإنْ صال فالدهر

ومع هذا، يشير المؤلف إلى اتصافه بالبخل؛ لرفضه تحسين حال أحد مُعلمي الكتاتيب[2]. وهذا يؤكد كلامنا.

وهذه الطريقة تذكرنا بأصحاب الاتجاه النفسي، ممن يعتبرون الأدب يشف عن نفسية الأدباء أو لا وعيهم كما يحلو لهم تسمية هذا الأمر. وإذا كان المؤلف لم يَتَّكِئ على الشعر وحده في هذه البابة واعتمد أيضًا على الأخبار والمرويات، فإن الأمر لا يبعد أيضًا عن أصحاب الاتجاه النفسي؛ فقد حذّر بعض منظريهم من الاقتصار في التحليل النفساني على الأثر الأدبي وحده دونما عون من شواهد أخرى[3].

والخلاصة هنا أن هذه النظرية، أعنى اتخاذ الشعر وثيقة للتأريخ للحياة وصورتها، والأدباء وصفاتهم، ينبغي أنْ يحتاط فيها أشد الاحتياط، والمؤلف لم يستطع النجاة من كثير من مزالقها، كما مر معنا.

ومما تنبغي الإشارة إليه، أن هذه النظرية التي ترى الأدب مرآة تعكس صورة العصر الذي نشأت فيه وتقول بالتأثير والتأثر بين الأدب والمجتمع، كانت منتشرة في دراسات كثير من المستشرقين سيما الفرنسيون. وهي إحدى الأدلة التي اتكأ عليها طه حسين في تشكيكه في كثير من نماذج الأدب الجاهلي شعره ونثره، وقد كان لأساتذة طه حسين من المستشرقين الأثر الرئيس في تبنيه تلك النظرية حتى قبل سفره إلى فرنسا، يوم أن كان بعض أقطاب الاستشراق يُدَرِّسون بالجامعة المصرية، مثل الإيطالي «كارل نالينو ت1938م. ويصرح طه حسين بأثره قائلاً[4] «لأول مرة تعلمنا

(1) الحلة ج2 ص110.

(2) ص382. مع ملاحظة أن المؤلف روى تلك الواقعة بصورة غير دقيقة، سنشير إليها بعد قليل . لكن المهم هنا هو الشاهد من كلام المؤلف نفسه .

(3) انظر :

- مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ديفديتشس، تر: محمد يوسف نجم، مراجعة : إحسان عباس، دار صادر بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر / نيويورك 1967م ص534.

(4) من مقدمته لكتاب : **تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية**، كارلو نالينو، اعتنت بشرها : مريم نالينو، دار المعارف القاهرة ط2 ص10. و انظر :

- **في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج**، حسين الواد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط2 1993م،

أنّ الأدب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه؛ لأنه إما أنْ يكون صدى من أصدائها، وإما أنْ يكون دافعًا من دوافعها. فهو متصل بها على كل حال وهو مصور لها على كل حال. ولا سبيل إلى درسه وفقهه إلا إذا درست الحياة التي سبقته فأثرت في إنشائه، والتي عاصرته فتأثرت به وأثرت فيه، والتي جاءت في إثر عصره فتلقت نتائجه وتأثرت بها. فللأدب مظهران إذًا، مظهره الفردي لأنه لا يستطيع أنْ يبرأ من الصلة بينه وبين الأديب الذي أنتجه، ومظهره الاجتماعي لأن هذا الأديب نفسه ليس إلا فردًا من جماعة فحياته لا تتصور ولا تفهم ولا تحقق إلا على أنه متأثر بالجماعة التي يعيش فيها. هو في نفسه ظاهرة اجتماعية فلا يمكن أن يكون أدبه إلا ظاهرة اجتماعية».

ومن العجب هنا أن أحمد الحوفي حين أراد الرد على أطروحة طه حسين حول الشعر الجاهلي، اتكأ على النظرية عينها، وبنى عليها دراسته الشهيرة (الحياة العربية من الشعر الجاهلي)، ويصرح قائلاً[1] «وقد قصدتُ... أن أثبت أصالة الشعر الجاهلي وصحته – إلا ما نبه الثقاة على وضعه – من طريق غير التي سلكها المنافحون عن أصالته وصحته، ولعلها أهدى وأقوم، ذلك أن الأدب مرآة الأمة، ومجتلى عواطفها، ومعرض أخلاقها، ومظهر معتقداتها وعاداتها، والمعبر عن مثلها وآمالها وآلامها، والمتحدث عن صلة الأفراد والجماعات بعضهم ببعض، وعن صلة الأمة بغيرهم».

ومما سبق يتوضحُ لنا، مدى شيوع هذه النظرية بين الباحثين عربًا كانوا أو مستشرقين، والمؤلف لم يكن بدعًا منهم في الاتكاء عليها.

-يستحضر المؤلف الآداب المشرقية والغربية في أغلب الدراسة، للموازنة بين بعض الظواهر التي يعرض لها في الأندلس وبين نظائرها هناك. وطريقته في ذلك على هذا النحو «ونلتقي عند أبي محمد بن القَبْطُرْنُه بشيء له إيقاع آسر، متوهج ومبتهج، ذات نغم إغريقي، لم يعرفه الأدب العربي في المشرق على ما يبدو، باستثناء قصائد عمر بن أبي ربيعة وبشار بن برد»[2]، «وقسوة المحبوب تحدث الرعد الذي يؤثر في صحة

ص70. ونفهم من كلام المؤلف أن المستشرقين هم من أدخلوا تلك النظرية إلى الحقل المعرفي العربي، عن طريق ثلاثة وسائط :

- الأول : محاضراتهم في الجامعات العربية .
- الثاني : مؤلفاتهم .
- الثالث :النقاد اللبنانيون الذين أذاعوا هذه النظرية نقلاً عن المستشرقين .

(1) مقدمة الكتاب، دار نهضة مصر الفجالة ط2 1952م، ص3.

تنبيه مهم : كلمة «الثقاة«التي وردت في نص الحوفي لا يصح رسمها هكذا، والصواب أن ترسم «ثقات «.

(2) ص353.

المحب، وهي فكرة ليست جديدة في الشعر العربي، فإنَّ كبار العشاق في صدر الإسلام مثل كُثَيِّر عزة، وجميل بثينة، وعروة عفراء، ومجنون ليلى من بينهم بخاصة، وصفوا لنا تباريح المحب في نغم لا يبدو أن أحدا بعدهم قد فاقهم فيه، ومن هنا لا نجد تحسرات الشاعر الأندلسي ذات أهمية»[1]، «وإذا كان الأندلسي يميل إلى وصف الزهور لذاتها، وتعميم جنس أدبي تحمس له بعض المشارقة كالصنوبري ت334ه، فليس بمستبعد أن يعتبر بدء المديح أو الرثاء بمقدمة طللية تدور حول الوقوف بالديار المهجورة كما يفعل القدامى طريقة بالية وذوقًا رديئًا، ولذلك اعتبر الدخول إلى الموضوع بوصف الحدائق الجميلة التي تزينها الزهور، وتنتشر عبر الأندلس ومقاطعات إسبانيا الأخرى، قانونًا تمليه الطبيعة نفسها. وهنا أيضًا نجد من سبقهم في هذا من المشارقة، مثل: البحتري، وآخرون(كذا) أكثر قربًا منهم، مثل: مهيار الدَّيْلَمِي والشريف الرضي»[2]، «ويذكرنا الرَّمَادي في أبياته المحزنة ببعض ملامح الشاعر الفرنسي فيون»[3]، «هذا الحوار حول الحب في إسبانيا الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي لابد أن يدفعنا إلى التفكير في محاكم الحب التي ازدهرت في فرنسا فيما بعد».

وثمة ملاحظات على تلك الآراء:

الأولى: المؤلف لم يعمد إلى البسط والاستقصاء واستحضار الشواهد[4] المناظرة لمثيلاتها الأندلسية، بل عمد إلى الحديث المجمل في استحضار الآداب الأخرى.

الثانية: يلجأ المؤلف في الغالب إلى الإحالة على مصادر الشواهد التي لم يذكرها، في الدواوين والمراجع المشرقية أو الغربية[5]، ليرجع إليها المتلقي.

الثالثة: أحيانًا يؤكد المؤلف وجود مشابه بين النموذج الأندلسي، ونظيره في الآداب الأخرى دون تقديم شواهد على ذلك. وقد ظهر ذلك في النماذج السالفة، ونضيف إليها تعليقه على بيتين للمعتمد، بقوله «وهذه الأبيات قلد فيها، دون أدنى شك، شاعرًا مشرقيًا»[6].

---

(1) ص356.

(2) ص168-169.

(3) ص358.

(4) باستثناء نماذج قليلة جدًا لا تتعدى أربعة أو خمسة شواهد . انظر : ص 292/ 361 ه 79 / ص362/ ص39.

(5) انظر على سبيل التمثيل : ص360 ه7

0 / ص364 ه100 / ص368 ه121 / ص393 ه94 / ص253-254 ه121.

(6) ص63 ه30.

قد ذكرنا سابقًا أنَّ الدراسة كثيرة الشواهد الشعرية الدالة على صورة المجتمع الأندلسي؛ لكننا نأخذه هنا بطريقة إيراده بعض تلك الشواهد؛ إذ كان يستحضر بعض الأبيات دون ما يتصل بها في قصيدتها، مع أن النص المجتلب لا يمكن فهمه إلا في ضوء سياقه؛ مما اضطر الطاهر مكي مترجم الكتاب، إلى إثبات ما لم يثبته المؤلف كي ينير النص ويوضح غامضه. وهو أمر جيد من المترجم، غير جيد من المؤلف. ومن ذلك قول المترجم، معلقًا على صنيعه في إحدى الشواهد المتعلقة بالمعتمد: «تصرف بيريس في القصة قليلاً... وحذف بيت الشعر الذي قاله المعتمد، وهو محور القصة، واستغنى عن تعليق المعتمد... وعدت بالقصة إلى أصلها»[1].

أما أخطاء الدراسة، إضافة إلى ما مر معنا، فكثيرة؛ ولذا سنجملها في أمور رئيسة، مع ملاحظة أننا سنكتفي بشاهدين أو ثلاثة على كل خطأ:

- **أخطاء في تعيين بحور الشعر:**

وهي كثيرة، منها: قصيدة أبي تمام التي مطلعها[2]:

ما لِنَوْر الرَّبيع في غير حُسْن ما لهم مِنْ تَغيرُّ الألوان

فقد عدها من الرجز، والصواب أنها من الخفيف.

وكذا قول أحد الشعراء[3]:

ولا تسامحْ بغيضًا في مُعاشَرة فقلما تَسَعُ الدنيا بَغِيضينِ

وعده من المنسرح، والصواب أنه من البسيط.

- **أخطاء تحديد الأسماء والتواريخ:**

من ذلك قوله[4]: «اختفى الأمويون من على المسرح عام 428ه بموت المعتد في لاردة». والصواب أن اختفاء الأمويين من على المسرح السياسي، كان مع سقوط الخلافة سنة 422هـ، ولا علاقة للأمر بموت خليفتهم المخلوع المعتد في مدينة لاردة.

(1) انظر تفاصيل الأمر : ص355 مع هـ41. وانظر نماذج أخرى، ص301 هـ8 / ص282 هـ120.

(2) ص292 مع هـ34. والشعر ضمن مقطعة لأبي تمام في **ديوانه بشرح الخطيب التبريزي**، تح: محمد عبده عزام، دار المعارف القاهرة ط3، ص435.

(3) ص401 مع هـ149. والشعر في **الذخيرة**، ج1 ق2 ص859.

(4) ص17.

وكذا قوله إنَّ مدحية ابن دراج الشهيرة في منذر بن يحيى التجيبي صاحب سرقسطة، كانت سنة 428هـ[1]. وهذا التاريخ غير صحيح؛ فابن دراج توفي سنة 421هـ، والممدوح توفي سنة 412هـ، فكيف يمدح ميت ميتًا ؟ وقد ورد تاريخ القصيدة في الديوان على هذا النحو «وله في المنصور منذر بن يحيى حين قدومه عليه سرقسطة وهو حينئذ حاجب سنة ثمان وأربعمائة»[2]. وسبب الإشكال أن المؤلف اعتمد في ذكر هذا التاريخ 428ه على ابن الخطيب، وابنالخطيب ذكر هذا التاريخ مرتين، حسب اطلاعي: في (الإحاطة)[3] و(أعلام الأعـلام)[4]. فتابعه المؤلف على الخطأ دون تحقيق. مع ملاحظة أن ابن الخطيب ذكر أنَّ تاريخ وفاة الممدوح سنة 430هـ[5] وكذا ذكر هذا التاريخ صاحب (البيان المغرب)[6]. وكلاهما ناقل عن ابن حيان بواسطة ابن بسام.لكن هذا التاريخ غير صحيح، ولا أدري هل ابن حيان وقع في الخطأ نفسه أم أنَّ بداية الوهم واللبس كانت من ابن بسام ثم تسربت إلى مَنْ نقل عنه ؟

وقد نص «الحافظ العُذْرِيت478هـ«، على تاريخ الوفاة بدقة، مع ذكر من خلف الممدوح في إمارة سرقسطة على النحو الآتي «ثم توفي منذر بن يحيى عام اثني عشر وأربعمائة. وولي ابنه يحيى بن منذر بن يحيى بعد وفاته ستة عشر عامًا، وتوفي سنة سبع وعشرين وأربعمائة. وولي ابنه منذر بن يحيى بن منذر بن يحيى بعده نحو العامين. وقتله ابن عمه أبو محمد عبدالله بن حكم بن عبدالرحمن بن محمد

(1) انظر : ص292.

(2) ص224.

(3) ج3 ص281. وجاز الوهم على المحقق عبدالله عنان، مع أنه أشار في الهامش إلى أن ابن دراج توفي عام 421ه . وانظر : **فوات المحققين: دراسة تطبيقية في فوات تحقيق الإحاطة في أخبار غرناطة**، أحمد حاجم الربيعي، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق ط1 2009م، ص101. فقد كتب تاريخ وفاة ابن دراج 421ه، وفي السطر الذي يليه مباشرة جعل المدحية عام 428ه .

(4) ص198. وجاز الوهم على المستشرق الفرنسي «ليفي بروفنسال«ناشر الكتاب.

(5) **الإحاطة** ج3 ص286.

(6) ج2 نشرة دار الثقافة ص178. وراج الوهم على المستشرقين الفرنسيين ناشري الكتاب : جورج كولان 1977م / بروفنسال 1956م . وكذا نشرة دار الغرب الإسلامي ج2 ص427 . وراج الوهم أيضًا على المحقق بشار عواد معروف على دقته الشديدة . وقد بلغ الاضطراب مداه، حين أعاد صاحب **البيان المغرب**،في موضع لاحق، الحديث عن قصة القتل، لكن جعلها من نصيب يحيى بن منذر بن يحيى أي ابن الممدوح، ولم يذكر شيئًا عن الحفيد الذي سنشير إليه بعد قليل . ومر الأمر أيضًا على المحققين . وأما صاحب **المغرب** فجعل القتيل هو الابن ولم يذكر شيئًا عن تاريخ وفاة الممدوح، كما لم يذكر شيئًا عن الحفيد . وراج الأمر على المحقق شوقي ضيف. انظر **البيان المغرب**، دار الثقافة ج3 ص221-222 / نشرة دار الغرب ج2 ص457 / **المغرب في حلى المغرب** ج2 ص435-436.وقد أحال المحقق في الهامش على الموضعين المتناقضين في **البيان المغرب** دون انتباه.

بن هاشم في المحرم سنة ثلاثين وأربعمائة»[1]. ونلاحظ من هذا النص أن حفيد الممدوح هو مَنْ قُتل سنة 430هـ، أما الجَدّ / ممدوح ابن دراج فقد توفي سنة 412هـ. وابن بسام[2]، وابن الخطيب[3]، وصاحب (البيان المغرب)، نقلوا قصة مقتل الحفيد في ترجمة الجَدّ؛ مما يؤكد حدوث وهم واختلاط. وقد ختم محمود مكي ترجمته للممدوح بقوله[4] «وفي المراجع العربية اختلاف واضطراب كثير «ونص على تاريخ الوفاة 412هـ. وهو دقيق فيما ذكر، والأمر كما أوضحناه. وقد أشار محمود مكي إلى ابن بسام وابن الخطيب، لكنه لم ينبه على ما وقعا فيه من وهم. وعل مرد ذلك إلى اشتراك الجَدّ والحفيد في الاسم عينه «منذر بن يحيى».

ومن هذا الوادي، عدم تمكنه من تحديد شخصية ابن معين في قول الشاعر:

ولابــن مَـعِـين في الـرجـال مقالة سَـيُـسْـأل عنها والمليك شهيد

فقد علق قائلاً «ابن مَعِين محدث معاصر فيما يبدو»[5]. وهذا الشاعر كان معاصًرا للحُميدي[6] المتوفى سنة 488هـ، أي أنه من أهل القرن الخامس الهجري، أما ابن مَعِين المقصود فليس إلا الإمام المحدث العراقي الشهير يحيى بن مَعِين المتوفى سنة 233هـ أي أنه من أهل القرن الثالث الهجري.

(1) **نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار و تنويع الآثار، و البستان في غرائب البلدان و المسالك الى جميع الممالك**، تح: عبد العزيز الأهواني، معهد الدراسات الاسلامية في مدريد ط1 1965م، ص48.

(2) **الذخيرة** ق1 ج1 ص185. وراج الأمر على المحقق إحسان عباس .

(3) **تنبيه مهم** :جزم عبدالله عنان في (**دولة الإسلام**) بأن ابن الخطيب لم يذكر قصة القتل، لأنه يومها لم يكن حقق **الإحاطة** بعد، واعتمد على **أعلام الأعلام** وحده، فلما لم يجد للقصة ذكرًا جزم بأن ابن الخطيب لم يذكرها . لكن ابن الخطيب ذكرها كما أشرنا في الهوامش السابقة . وكان الأولى بعنان أن يقول : لم نجدها فيما وقفنا عليه من كتابات ابن الخطيب . لكن الغريب أنه ذكر في (**دولة الإسلام**) ترتيب الأحداث ترتيبًا صحيحًا، وفرق بين الجد ممدوح ابن دراج وبين الحفيد المقتول سنة 430هـ، ومع هذا راج عليه وهم ابن الخطيب في **الإحاطة** ولم ينتبه إلى الخلط . كما أنه جعل تاريخ وفاة الجد سنة 414 لا 412 ولم يحل على أي مصدر فيما يتعلق بتاريخ الوفاة .

انظر :**دولة الإسلام في الأندلس (عصر الطوائف)**، ص267-270.

(4) **ديوان ابن دراج** ، ص224 هـ1. وما تزال كثير من الكتابات المعاصرة تتبع المصادر القديمة في الخطأ نفسه، كما سبقت الإشارة في الهوامش السالفة . ويمكن أن نضيف إليهم : الزركلي في : **الأعلام**، ج7 ص295-296.

(5) ص398. هـ126.

(6) فهمنا هذا من رواية المقري، فقد ورد فيها أن الحميدي أجاب هذا القائل بأبيات تنقضها وتبطلها . **النفح** / ج4 ص338.

- **أخطاء في النقل عن المصادر:**

ومن ذلك، قوله[1] «وقد نادم المنصور بن أبي عامر يومًا أبا المغيرة بن حزم... وغنتهم جارية تسمى أنس القلوب فتغازلا شعرًا ملوحين، أبو المغيرة والجارية، وأحس بذلك المنصور، فغضب عليهما غضبًا شديدًا، فاعتذر أبو المغيرة:

والله قدَّر هذا ولم يكن باختياري».

وأحال على (نفح الطيب). لكن القصة في (النفح) ورد فيها أن هذا البيت كان من اعتذار الجارية «أنس القلوب» وليس من اعتذار أبيالمغيرة «ثم بكتْ (أي الجارية) فكأنَّ دمعها درٌّ تناثر من عقد، أو طلٌّ تساقط من ورد، وأنشدتْ:

أذنبت ذنباً عظيماً فكيف منه اعتذاري

والله قدّر هذا ولم يكن باختياري

قال (أبو المغيرة): فعند ذلك صرف المنصور وجه الغضب إليّ، وسلّ سيف السخط عليّ...»[2].

وكذا تعليقه على شعر أحد الأمراء يفخر فيه بجوده وكرمه، وهو ما ذكرناه منذ قليل، فيقول[3] «لم يكن... عندما نظم هذه الأبيات يتذكر معلم الكُتَّاب البائس الذي طلب منه لتحسين حاله أنْ يأذن له في الجمع بين أمرين لا يتأتى الجمع بينهما: أنْ يؤم الناس في مسجدين مختلفين وأن يعلم الأطفال، فأجابه:

أيطيقُ تأديبًا وعَقْدَ إمامة في مَسْجِدين وجامع إنسان».

وأحال إلى (الحلة السيراء)، ووجدنا فيها ما يلي «كَانَ بشنتمرية معلم كتاب يؤدبهم، ويؤمّ فِي مسجدين: أَحدهمَا يُصَلِّي فِيهِ نَهَارًا، وَالثَّانِي لَيْلاً، فكتب إِلَى الْحَاجِب ذِي الرئاستين أبي مَرْوَان عبد الْملك بن الْحَاجِب ذِي المجدين عز الدولة أبي مُحَمَّد هُذَيْل بن رزين يسْأَله التَّقْدِيم فِي الْمَسْجِد الْجَامِع للصَّلَاة فِي دَوْلَة مَعَ سَائِر الْأَئِمَّة فوقّع لَهُ فِي مكتوبه...»[4]. ويضح من النص أنَّ معلم الكتاب كان يجمع بين الوظيفتين: التعليم، والإمامة في مسجدين مختلفين، ولم يخاطب الأمير بشأن هذا

(1) ص359.

(2) ج1 ص618. والتوضيح داخل القوسين من عندي . مع ملاحظة أن المؤلف عد الشعر من بحر الخفيف، والصواب كونه من المجتث .

(3) ص382 مع هـ24.

(4) ج2 ص113-114.

الأمر كما فهم المؤلف، بل خاطبه ليأذن له في أنْ يكون أحد الأئمة الذين يتداولون الصلاة بالمسجد الجامع. وبيت الشعر الذي أورده المؤلف، شاهد بأنَّ الحديث عن ثلاثة أعمال (تأديب / عقد إمامة في مسجدين / عقد إمامة في المسجد الجامع) لا عملين.

- **أخطاء القراءة وسوء التأويل:**

من ذلك، قوله: إنَّ «الأندلسيين جميعًا لم يلتزموا بدقة القانون الطبيعي الذي يريد الشبيبة لاهية، والشيخوخة فاضلة... وإذا كان بعضهم واصل انغماسه في الملذات؛ فلأنهم لا يؤمنون باليوم الآخر، ويريدون أن يعتصروا حياتهم حتى آخر قطرة. يقول ابن خفاجة:

هُـجُـود ولا غـيرَ الـتُّراب حَشِيّة لِجَنْب ولا غيرَ القُبُور قِبَاب»[1]

ونفهم من هذا النص أربعة أمور:

الأول: أن الأندلسيين لم يكونوا كلهم على مذهب واحد فيما يتعلق بالموقف من اقتراف الآثام بعد تجاوز مرحلة الشباب؛ فمنهم من يترك حياة اللهو والمجون بعد علو السن، ومنهم من يخالف ذلك ويواصل سيرته الأولى.

الثاني: ابن خفاجة كان من الصنف الثاني؛ أي ممن واصلوا حياة اللهو والمجون.

الثالث: ابن خفاجة لم يكن من المؤمنين باليوم الآخر، وهذا سبب إصراره على مواصلة تلك الحياة اللاهية. وهي نتيجة بدهية لرجل لا يرجو البعث والنشور، وما يصاقب ذلك من ثواب وعقاب.

الرابع: الدليل على اتصاف ابن خفاجة بذلك، بيت الشعر السالف. وهو متعلق بالأمرين الثاني و الثالث.

أما الأمر الأول: فلا خلاف مع المؤلف فيه، فهو أمر طبعي، والناس ليسوا على مهيع واحد. أما باقي ما ذكر فغير صحيح، ومرد ذلك إلى سوء التأويل لنص ابن خفاجة الذي يُعد عمدة المؤلف ودليله الوحيد، فيما ذهب إليه. وبينة ذلك من وجوه:

الأول: أن دلالة البيت واضحة لا لبس فيها، والمعنى أنَّ هؤلاء المرثيين باتوا نيامًا لكن ليسوا كنُوَّم أهل الدنيا، بل على فراش من تراب داخل القبور التي أمست

(1) ص396.

مسكنهم. هذا كل ما في الأمر. وللشاعر بيت آخر يدور في المدار ذاته[1]:

خليليّ هل بَعْدَ الـرَّدى مِـنْ ثَنِيَة وهل بعد بطن الأرض دار مُخَيّم

أي أن القبر آخر منازل أهل الدنيا، وليس بعده عودة إلى الدنيا كرة أخرى. ولا علاقة للبيتين، حسب فهمنا، بالدار الآخرة وما إليها.

الثاني: الشاعر نفسه قد صرح في شعره، بنقيض ما زعمه المؤلف، فانظر قوله[2]:

ألا قـصرُ كـلِّ بـقـاء ذَهَـاب وعُـمْـرانُ كـل حـيـاة خـراب
وكـل مـديـن بمـا كـان دان فـثَـمَّ الـجـزاء وثـم الحساب
فـلا تُـجْـر كـفـك في مُـهـرَق بمـا لا يَـسُرُّ هـنـاك الـكـتـاب
فـإنـك يـومًـا مـجـازى به وإنَّ يـدًا كـتـبـتـه تـراب
ولا خُـطَّـة غـير إحـدى اثنتين إمـا نـعـيـم وإمـا عـذاب
فـرحـماكَ يا مَـنْ عليه الحساب وزلـفـاكَ يـا مَـنْ إلـيـه المآب

وقوله[3]:

طـوبى لعبد قـام خشية ربـه والليل قد ضرب الظـلام رواقا
خَضِل المدامع خوف عَرْضَةِ مالك خضع المـلـوك لهبهـا أعناقا
والـنـاس مِـنْ كـابِـهـنـا كوسا بققد أُلْـزِمُـوا أعمالَهُم أَطْـواقـا
فَحَنانَكَ اللهم في عبد غوى زمنًا فشدَّ إلى الفُسُوق نِطَاقا
قَلِق المضاجع باتَ يَقْرَعُ سِنَّهُ نَدمًا ويـرسـل دمـعـه إشـفـاقـا
سَحَبَ الشَّبيبة َفي الغوَايَةِ ضِلْةً حـتـى تَـسَربـل َثـوبـهـا أخـلاقـا
فلئنْ سطوت َبـه فـلا ظُـلـمًا له ولـئنْ صنعت َلـه فلا استحقاقا

(1) **ديوان ابن خفاجة**، تح : سيد غازي، منشأة المعارف الإسكندرية 1960م، ص363.
(2) الديوان ص213-214.
(3) الديوان ص214.

وقوله[1]:

كفى حِكمةً لله أنَّك صائر ترابًا كما سوَّاك قبلُ فعدَّلك

وليس بخافٍ كيف كونُكَ ثانيًا وها أنت راءٍ كيف كوَّن أوَّلك

فهل أنت في دار الفناء مُمَهِّد مَحَلَّكَ في دار البقاء ومنزِلَك

والنصوص السابقة ليست إلا «صورة تمتلئ بالجلال والخشية وتفيض بالإيمان والإشفاق...تطهيرًا للنفس المعذبة وغسلاً لأدرانها»[2] ناطقة بأن صاحبها مؤمن باليوم الآخر، والبعث والنشور، والثواب والعقاب.

الثالث: إذا كان «للموت فلسفة خاصة في أذهان المفكرين تخضع لمفهومهم وعقيدتهم وتجاربهم»[3]، فإننا لم نقف في ترجمة ابن خفاجة وما ذكر عن حياته وأخباره، على أية إشارة إلى كونه ممن ينتحلون تلك العقيدة الفاسدة.

الرابع: لو سلمنا جدلاً بأن بيت ابن خفاجة الذي ذكره المؤلف دال على إنكار اليوم الآخر، فإن هذا الأمر قد يكون في مرحلة من حياته لم يلبث أنْ فارقها، وفي ضوء هذا لا يستقيم إطلاق القول بأنه لا يؤمن باليوم الآخر؛ فالإنسان ينسب إلى عقيدته الأخيرة لا الأولى. وهذا بالطبع على سبيل الحِجَاج والتنزل مع المؤلف، وإلا فالأمر واضح كما بينا.

الخامس: نعلم مما ورد لدى بعض المؤرخين[4]، أن ابن خفاجة مرّ بمرحلتين في حياته: مرحلة لهو ومجون أيام شبابه، ومرحلة توبة وإنابة أيام شيخوخته. والشعر السالف فيه إشارات واضحة إلى ذلك.

ومما يدخل في سوء التأويل أيضًا، قول المؤلف «والرأي الشائع ويقبله الإسلام... أن اشتراك المرأة في تكوين الأعراق محدود للغاية... وفي إسبانيا كان ذلك على التأكيد رأي أبي بكر بن العربي ت543هـ؛ لأنه يروي أنه سمع في بغداد فقيهًا حنبليًا يرسل رأيًا بدا له من البدائع: سَمِعْت إمَامَ الْحَنَابِلَة بِمَدِينَة السَّلَام أَبَا الْوَفَاء عَلِيّ بن عَقِيلٍ يَقُولُ: إنَّمَا تَبِعَ الْوَلَدُ الْأُمَّ فِي الْمَالِيَّة، وَصَارَ بِحُكْمِهَا فِي الرِّقِّ وَالْحُرِّيَّة؛

(1) الديوان ص215.

(2) **بين ابن خفاجة وكوليردج؛ قراءة رومانسية لقصيدة أندلسية**، ص121.

(3) **عبد الله البردوني: حياته و شعره**، أحمد عبدالحميد إسماعيل، ص36.

(4) انظر : **الذخيرة**، ق3 مج2 ص541-542/ **بين ابن خفاجة وكوليردج**، ص102-103.

لِأَنَّهُ انْفَصَلَ عَنْ الْأَبِ نُطْفَةً لَا قِيمَةَ لَهُ، وَلَا مَالِيَّةَ فِيهِ، وَلَا مَنْفَعَةَ مَثْبُوتَةَ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا اكْتَسَبَ مَا اكْتَسَبَ بِهَا وَمِنْهَا، فَلِأَجْلِ ذَلِكَ تَبِعَهَا، كَمَا لَوْ أَكَلَ رَجُلٌ تَمْرًا فِي أَرْضِ رَجُلٍ، فَسَقَطَتْ مِنْهُ نَوَاةٌ فِي الْأَرْضِ مِنْ يَدِ الْآكِلِ، فَصَارَتْ نَخْلَةً، فَإِنَّهَا مِلْكُ صَاحِبِ الْأَرْضِ دُونَ الْآكِلِ بِإِجْمَاعٍ مِنْ الْأُمَّةِ؛ لِأَنَّهَا انْفَصَلَتْ مِنْ الْآكِلِ وَلَا قِيمَةَ لَهَا؛ وَهَذِهِ مِنْ الْبَدَائِعِ»[1].

وقد ذكر الطاهر مكي مترجم الكتاب، أن المؤلف لم يفهم المراد من كلمة البدائع، وترجمها «طافحًا بالغرائب «أي أنه ظن أنَّ ابن العربي لم يرقه كلام الفقيه الحنبلي، وقد نبه المترجم على خطأ هذا الفهم، موضحًا أن الكلمة تعني إعجاب ابن العربي برأي الفقيه[2]. وتعليق مكي سديد، لكننا نضيف دليلاً آخر يؤكد تبني ابن العربي للرأي عينه الذي سمعه من الفقيه ببغداد، يقول أثناء تفسير سورة النحل «الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: قَوْلُهُ: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ [النحل: 72]: وُجُودُ الْبَنِينَ يَكُونُ مِنْهُمَا مَعًا، وَلَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ تَخَلُّقُ الْمَوْلُودِ فِيهَا، وَوُجُودُهُ ذَا رُوحٍ وَصُورَةٍ بِهَا، وَانْفِصَالُهُ كَذَلِكَ عَنْهَا، أُضِيفَ إلَيْهَا، وَلِأَجْلِهِ تَبِعَهَا فِي الرِّقِّ وَالْحُرِّيَّةِ، وَصَارَ مِثْلَهَا فِي الْمَالِيَّةِ. سَمِعْت إمَامَ الْحَنَابِلَةِ بِمَدِينَةِ السَّلَامِ أَبَا الْوَفَاءِ عَلِيّ بن عَقِيلٍ يَقُولُ:...»[3]. ومعنى كلامه: وُجُودُ الْبَنِينَ يَكُونُ مِنْهُمَا مَعًا (أي من الزوجين)، وَلَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ تَخَلُّقُ الْمَوْلُودِ فِيهَا (أي في رحم المرأة)، وَوُجُودُهُ ذَا رُوحٍ وَصُورَةٍ بِهَا، وَانْفِصَالُهُ كَذَلِكَ عَنْهَا، أُضِيفَ إلَيْهَا، وَلِأَجْلِهِ تَبِعَهَا فِي الرِّقِّ وَالْحُرِّيَّةِ، وَصَارَ مِثْلَهَا فِي الْمَالِيَّةِ (الضمائر كلها عائدة على المرأة).

ونلاحظ هنا أن ابن العربي ذكر أولاً رأيه، ثم شفعه برأي الفقيه الحنبلي تعزيزاً وتأكيدًا لما قرره. وقراءة النص في ضوء سياقه الكامل تؤكد خطأ المؤلف، ودقة مكي في تعليقه. لكن سبب الإشكال أن المؤلف نقل هذا النص عن (النفح)، وصاحب (النفح) لم ينقل النص إلا من أول قوله: سمعتُ...، لكن لو رجع المؤلف (لأحكام القرآن) لابن العربي (مصدر النص الأصلي) لاطلع على النص في سياقه كاملاً، ولفهم المراد دون حاجة إلى تأويل كلمة «البدائع «على غير وجهها. وتأسيسًا على هذا، فإن قول المؤلف بعد ذلك «ولم يقتنع ابن العربي، وهو إسباني، بهذه النظرية؛

(1) ص256.

(2) انظر ص258.

(3) **الجامع لأحكام القرآن**، تح : علي محمد البجاوي، مطبعة الحلبي القاهرة ط3 1972م، ص1160-1161.

لأن إعطاء الأم مكان الصدارة يتيح للعنصر الأجنبي مكانًا مفضلاً في المجتمع الإسلامي، والتسليم به يفترض أن صاحبه قد أخذ جانب الشعوبية «غير صحيح، وقائم على مقدمات خاطئة.

ومِنْ أسوأ صور القراءة لدى المؤلف[1]، قراءته بيت الراضي بن المعتمد[2]:

يـا قَـمَـراً أَصـبَـحَ لي مالِكا لا تَـترُكَـنّـي هَـكَـذا هـالِـكا

فقد ذكر مترجم كتاب (في تاريخ إسبانيا الإسلامية)، أنَّ «مالكًا «وردت في الأصل الفرنسي لكتاب «بيريس» هكذا «ange» وهي تعني الملاك[3]. وقد ترتب على هذه الترجمة الخاطئة فهمه البيت على غير وجهه، وعده من المفاهيم المسيحية في شعر الراضي «فإنّ الراضي بن المعتمد يتحدث عن امرأة أحبها كما لو كانت ملاكًا طيبًا، طبقًا للمفهوم المسيحي»[4]. وتبعه على هذا الوهم المستشرق الإنجليزي «مونتغمري وات ت 2006م «إذ يقول عن هذا البيت: «يتضمن... دلالة مدهشة ونادرة على تأثير مسيحي؛ لأن الشاعر يقول عن محبوبته إنها ملاك»[5]. وهو في هذا تابع لـ «بيريس«، ولم يرجع إلى البيت في نصه العربي. ومن اطلع على كتابه علم أنّ لآراء «بيريس» حضورًا طاغيًا فيه.

- **الاضطراب والتناقض:**

من ذلك، قوله[6] «ثمة ملمح آخر لشخصية الأندلسي دفع بها الشعر الأندلسي إلى النور، وهو ليس عربي الجوهر... أعني القسوة». ثم راح المؤلف يذكر نماذج

(1) كل ما ذكرته في هذه المسألة المتعلقة ببيت الراضي بن المعتمد وما تعلق بها من إحالات، مدين به لصديقي البحاثة حاتم بن أوس السنوسي. انظر / دراسته القيمة : **أثر البحتري في الأدب الأندلسي في القرن الخامس الهجري**، رسالة دكتوراه غير منشورة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة 2015م، ص131-133. وكل الإحالات التي ذكرها راجعتها فألفيتها دقيقة . وقد ذكر الباحث بعض أخطاء بيريس وأوهامه موضحًا صوابها في حصافة ولوذعية ص125-133.

(2) **خريدة القصر (قسم شعراء المغرب والأندلس) ج2 ص47**. وأورده بيريس في كتابه ص405.

(3) انظر : **في تاريخ إسبانيا الإسلامية**، مونتغمري وات، تر : محمد رضا المصري، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر بيروت ط2 1998م، ص127 مع الهامش .

(4) ص405. مع ملاحظة أن الطاهر مكي مترجم الكتاب، أثبت البيت صحيحًا كما ورد في الخريدة، دون إشارة إلى الأصل الفرنسي وما ورد فيه من خطأ، وعله لم يلاحظ ذلك . وأغلب الظن أنه رجع إلى المصدر الذي أحال عليه بيريس مباشرة أعنى الخريدة، مثبتًا البيت كما وجده هناك . ولو وقف المترجم على هذا التحريف، لنبه عليه لا محالة .

(5) ص127.

(6) ص382.

على تلك القسوة التي اتصف بها بعض أمراء الأندلس،مرتئيًا أنَّ هذه القسوة المفرطة تعود إلى مؤثرات أجنبية. أي أن العرب لا يتصفون بهذه القسوة المفرطة، وما دام كثير من الأندلسيين يتمتعون بها فإنهم لا يرجعون إلى أصول عربية. ورأى أن المصدر الأجنبي لتلك القسوة يعود إلى البربر الهمجيين[1]، وأثرهم في أمراء الأندلس. ونحن لن نشغل أنفسنا بالحديث عن إثبات عروبة الأندلسيين أو نفيها، فتلك مسألة أخرى، فيها جدل بين الباحثين[2]. لكن الإشكال أنَّ المؤلف يقول بعد هذا «وتوجد في المشرق سوابق لهذه العادة الغريبة (يقصد الاحتفاظ برؤوس الأعداء في حديقة)، فقد كان عند الخليفة العباسي المنصور ت158ه حجرة خاصة يحتفظ فيها برؤوس العلويين»[3]. ونفهم من هذا النص أن القسوة كانت موجودة في المشرق كما كانت في الأندلس، واتسم بها أحد كبار الشخصيات ذات النسب العربي الأصيل «المنصور العباسي». فكيف إذن تكون القسوة صفة غير عربية ؟ ثم إنَّ القسوة لا يخلو منها زمان، ونستطيع أن نذكر كثيرًا من أمراء العرب وولاتهم في المشرق والمغرب، ممن اتصفوا بها. ونجدها عند العرب كما نُلفيها عند البربر و الإفرنج وغيرهم من الأمم، ليس هناك قوم نستطيع إلصاقها بهم دون غيرهم. لذلك فكلام المؤلف هنا نرى فيه اضطرابًا وخللاً. وربط صفة بعينها بأمة ما ربطًا مطلقًا، غير صحيح.

ومن صور الاضطراب كذلك، قوله[4] «ويبدو لنا أنَّ الأندلسيين لم يكونوا يلبسون العمامة والبرنس قبل مجيء المرابطين»، ثم يقول في الصفحة عينها «ومع ذلك لا يمكن

(1) انظر : ص385-386.

(2) هذه النظرية القائلة بنفي عروبة الأندلسيين أطلقها المستشرق الإسباني «خوليان ريبيرا «وتبعه عليها بعض المستشرقين وخلاصتها أنهم يعتبرون هؤلاء القوم الذين أسسوا الحضارة العظيمة في إسبانيا إسبانًا مسلمين، ويفتخرون بهم من منطلق قومي ليس إلا . انظر:

نظرية ريبيرا حول عروبة الأندلسيين، عدنان مصطفى، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية جامعة قطر ع12 1410ه 1989م، ص 183 – 215.

الأندلس برؤى استعرابية (دراسة في جهود المستعربين الإسبان المهتمين بالتراث الأندلسي)، محمد العمارتي، دار الكتب العلمية، بيروت ط1 2013م، ص39-40.

(3) ص384 ه34.

تنبيه مهم : هذه الرواية التي ذكرها المؤلف حول أبي جعفر المنصور و رؤوس العلويين، ضعفها أصحاب كتاب: **صحيح وضعيف تاريخ الطبري** . انظر : ج11 تحت عنوان : **الضعيف والمسكوت عنه في تاريخ الطبري (الخلافة في عهد العباسيين)**، تح: محمد بن طاهر البزرنجي / محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن كثير دمشق ط1 1428ه 2007م، ص77. لكننا هنا نحاكم المؤلف لما ذكره، بغض النظر عن موقفنا من صحة الرواية نفسها.

(4) ص284.

القول إن العمامة والبرنس كانا مجهولين لدى الأندلسيين، ولو أن العمامة ظل ارتداؤها وقفًا على القضاة والعلماء فحسب، دون غيرهم». وهو اضطراب واضح، وقد نقل المقري عن ابن سعيد «وأما زيّ أهل الأندلس فالغالب عليهم ترك العمائم، لا سيما في شرق الأندلس، فإنَّ أهل غربها لا تكاد ترى فيهم قاضياً ولا فقيهاً مشاراً إليه إلاّ وهو بعمامة، وقد تسامحوا بشرقها في ذلك... وأما الأجناد وسائر الناس فقليل منهم تراه بعمّة في شرق منها أو في غرب»[1]. ومن هذا النص يتبين أن الأمر لم يكن على إطلاقه وأن كون العمامة كانت وقفًا على العلماء والقضاة، لا يستقيم على إطلاقه، فالأمر وفقًا للنص السالف كان في غرب الأندلس فقط، كما أنه لم يشر إلى كونها وقفًا على العلماء والقضاة. غاية ما في الأمر أنَّ الظاهرة كانت منتشرة بينهم، بخلاف سائر طبقات المجتمع، ممن قل فيهم لبسها، والفرق بين الأمرين واضح. ولو اطلع المؤلف على هذا النص لضبط عباراته.

ومن هذا الواد قوله: «لقد أصبح البخل الذي كان يبدو في نظر العرب أيام الجاهلية وفجر الإسلام أقبح العيوب، يمثل في إسبانيا جانبًا من شخصية الإسباني المسلم، فيما يبدو،... والحق أن العربي في سخائه يندفع تلقائيًا. أما هنا في إسبانيا الإسلامية فهو صفة مصحوبة بالتفكير والحساب، وعلى أية حال فإن المشرق عرف أيضًا شخصيات من هؤلاء الذين يعتبر البخل إحدى صفاتهم... وربما كان من الأمانة أنْ نوضح أن هؤلاء البخلاء ليسوا عربًا، وإنما أعاجم من أصل فارسي. وهذا يدعم ما قلناه أن سكان إسبانيا الإسلامية كانوا شيئًا آخر غير العرب»[2]. وخلاصة ما نفهمه من هذا الكلام، أن العرب يتصفون بالكرم، وأما أهل الأندلس فيتصفون بالبخل. وأما بعض الشخصيات المشرقية التي اتصفت بالبخل فلم تكن عربية بل أعجمية. ونفهم من هذا أيضًا أن البخل صفة مركزية عند الأعاجم. حسنًا؛ فلننظر إلى كلام المؤلف بعد ذلك بصفحات قليلة، حين يقول: «ولم يكن الأندلسيون يتقيدون، فيما يبدو، باستضافة ضيوفهم ثلاثة أيام فحسب، كما يوصي الحديث. وقد شكا ابن الحاج اللورقي أن المعتمد استضافه ثلاثة شهور دون أنْ يلقاه. ويستطيع الضيف

(1) ج1 ص222. وقد عبر أحد الباحثين عن كلام ابن سعيد حول أهل الغرب، بقوله : أما أهل الغرب الأندلسي فقد كانوا يرتدونها . وهو إطلاق غير دقيق، كما أوضحنا فوق . ولو استعمل تعبير ابن سعيد نفسه، لكان أفضل له ولنا وللقراء . انظر :

- **تاريخ الوزارة في الأندلس (138-897 هـ / 755-1492م)**، أسامة عبد الحميد حسين السامرائي، دار الكتب العلمية بيروت ط1 2012م، ص269.

(2) ص382.

العابر أنْ يبقى كل الزمن الذي يريد، ويعتبرون وجوده نعمة وبركة...»[1]. وما نفهمه من هذا النص أن الأندلسيين كانوا يتصفون بالكرم، ومن مظاهر ذلك المبالغة في قرى الضيف الذي يستطيع المكث لديهم كما شاء دون حرج أو عنت. وهذا يتناقض وما سبق تقريره في النص الفائت حول بخل الأندلسيين.

وتنبغي الإشارة إلى شيء مهم هنا، فقد يظن بعض القراء أن المؤلف يمدح العرب حين يصفهم بالكرم، والحق أن هذا ليس مراد المؤلف، بل كل ما يريده حين يقوم بهذا الأمر، أعني إثبات صفة للعرب ونفيها عن الأندلسيين أو العكس، إثبات نظريته في كون مسلمي الأندلس ليسوا عربًا بل أعاجم يرجعون إلى أصول نصرانية. ويؤكد ذلك قوله في آخر النص الأول: «وهذا يدعم ما قلناه أنَّ سكان إسبانيا الإسلامية كانوا شيئًا آخر غير العرب».

صفوة القول:

هذه كانت خلاصة رأينا في هذا العمل، لكنني أكرر ما قلته بأن أخطاء الدراسة كثيرة. والآراء التي ذكرها المؤلف وتحتاج إلى مناقشة وتفصيل، كثيرة هي الأخرى. ومع هذا يبقى هذا العمل مهمًا جدًا لمن أراد فهم اتجاهات الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، وقد بذل فيه كاتبه جهدًا جهيدًا. ويعجبني جدًا تعليقه على أحد الأبيات، بقوله[2] «لم أفهم معنى هذا البيت». وهو أمر جيد، قلما نراه من باحث بلغ رتبة كبيرة إنْ في المشرق أو المغرب. وقد ذكر الطاهر مكي أن هذا الكتاب يراه الأوروبيون أفضل دراسة لموضوعات الشعر الأندلسي في عصر الطوائف. ثم قرر «أنَّ القارئ العربي عندما ينتهي من قراءته سوف ينتهي إلى قريب من هذا الرأي؛ فالكتاب يؤرخ لإسبانيا الإسلامية، في هذه الفترة من جوانبها المختلفة، مادية ومعنوية، من خلال الشعر»[3]. والحق أنَّ الأستاذ الكبير لم يبالغ، ونرى الكتاب كما قال. ولا ينبغي لباحث يريد فهم كثير من مظاهر الحياة (الأدبية والاجتماعية) في أندلس القرن الخامس الهجري، بدون الاطلاع عليه، لكن لابد من المراجعة والتحقق من فهم المؤلف، والتدقيق في آرائه، والحذر من تعميماته ونتائجه في كثير من المواضع[4]. ونحسب أننا، بفضل الله عزوجل، قدمنا نموذجًا جيدًا لكيفية قراءة هذه الكتابات.

---

(1) ص402.

(2) ص342 هـ165.

(3) ص3.

(4) يقول المستشرق الإنجليزي «مونتغمري وات «على إعجابه الشديد بدراسة بيريس «إنه لمن الصعب الموافقة على استنتاجات بيريس، مهما تكن دراسته رائعة ومفيدة ...». وهو دقيق كل الدقة في نصه هذا . انظر :

- **في تاريخ إسبانيا الإسلامية**، ص128.

قائمة المصادر والمراجع

1. أثـر البحـتري في الأدب الأندلـسي في القـرن الخامـس الهجـري، حاتـم أوس السـنوسي، رسـالة دكتوراه/غـير منشـورة بكليـة دار العلـوم جامعـة القاهـرة 2015م.
2. الإحاطـة في أخبـار غرناطـة، ابـن الخطيـب، تـح: محمـد عبدالله/عنـان، مكتبـة الخانجـي القاهـرة / ج3 ط1 1375هـ/1975م.
3. الاسـتشراق الفرنـسي والـتراث الشـعبي في الجزائـر، شـايب الـدور أمحمـد، مذكـرة ماجسـتير جامعـة وهـران 2009-2010م.
4. الأعلام، الزركلي، ج7 دار العلم للملايين بيروت ط15 2002م.
5. الأندلسبرؤياسـتعرابية (دراسـة في جهـود المسـتعربين الإسـبان المهتمـين بالـتراث الأندلـسي)، محمـد العـمارتي، دارالكتـب العلميـة، بـيروت ط1 2013م.
6. بدائـع البدائـه، عـلي بـن ظافـر الأزدي ت613 هـ، تـح: محمـد أبـو الفضـل إبراهيـم، مكتبـة الأنجلـو المصريـة ط1 1970م.
7. البيـان المغـرب في أخبـار الأندلـس والمغـرب، ابـن عـذاري، تـح: ليفـي بروفنسـال، ج. س. كـولان، دار الثقافـة بـيروت (ج2 ط2 1400هـ/1980م / ج3 ط3 1983م). طبعـة أخـرى: تـح: بشـار عـواد معـروف / محمـد بشـار عـواد، دار الغـرب الإسـلامي تونـس ط1 1434هـ/ 2013م.
8. تاريـخ إسـبانيا الإسـلامية أو كتـاب أعـمال الأعـلام، ابـن الخطيـب، نـشره: ليفـي بروفنسـال، دار المكشـوف بـيروت، ط2 1956م.
9. تاريـخ الآداب العربيـة مـن الجاهليـة حتـى عـصر بنـي أميـة، كارلـو نالينـو، اعتنـت بشرهـا: مريـم نالينـو، تقديـم: طه/حسـين، دار المعـارف القاهـرة ط2 د.ت.
10. تاريـخ الـوزارة في الأندلـس (138-897 هـ/ 755-1492م)، أسـامة عبـد الحميد حسـين السـامرائي، دار الكتـب العلمية بـيروت ط1 2012م.
11. الجامـع لأحـكام القـرآن، ابـن العـربي، تـح: عـلي محمـد البجـاوي، مطبعـة الحلبـي، القاهـرة ط3 1972م.

12. الحض على الجهاد في الأدب الأندلسي في عصري الطوائف و المرابطين، فاطمة مفلح مرشد، رسالة دكتوراه/كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية 2007م.
13. الحلة السيراء، ابن الأبار، تح: حسين مؤنس، دار المعارف القاهرة ط2 1985م.
14. الحياة العربية من الشعر الجاهلي، أحمد الحوفي، دار نهضة مصر الفجالة ط2 1952م.
15. خريدة القصر (قسم شعراء المغرب والأندلس) ج2، العماد الأصفهاني، تح: آذرتاش آذرنوش، نقحه/وزاد عليه: محمد المرزوقي، محمد العروسي المطوي، الجيلاني بن الحاج يحيى، الدار التونسية للنشر 1971م.
16. دراسة الأدب العربي، مصطفى ناصف، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة د.ت.
17. دولة الإسلام في الأندلس: العصر الثاني (عصر الطوائف)، محمد عبدالله/عنان، مكتبة الخانجي القاهرة ط4 1417هـ/1997م.
18. ديوان ابن حمديس، تح: إحسان عباس، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1960م.
19. ديوان ابن خفاجة، تح: سيد غازي، منشأة المعارف الإسكندرية 1960م.
20. ديوان ابن دراج ، تح: محمود علي مكي، المكتب الإسلامي دمشق ط1 1381هـ/1961م.
21. ديوان أبي إسحاق الإلبيري الأندلسي، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر دمشق ط1 1411هـ/1991م.
22. ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تح: محمد عبده/عزام، دار المعارف القاهرة ط3 د.ت.
23. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام، تح: إحسان عباس، دار الثقافة بيروت ط1 1979م.
24. السفر الثاني من كتاب المقتبس، ابن حيان، تح: محمود علي مكي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الرياض ط1 1424هـ/

2003م.
25. الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري بيريس، تر: الطاهر مكي، دار المعارف القاهرة 1408هـ/ 1988م.
26. صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ج11، تح: محمد بن طاهر البزرنجي / محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن كثير دمشق ط1 1428هـ/ 2007م.
27. الصلة، ابن بشكوال، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي تونس، ط1 2010م.
28. الطبيخ في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، مؤلف مجهول، نشره المستشرق الإسباني:AmbroSoHuici Miranda، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية مدريد مج9-10 1961- 1962م.
29. طوق الحمامة وظل الغمامة في الألفة والألاف، ابن حزم، تح: عبدالحق التركماني، مراجعة: عبدالعزيز الحربي، دار ابن حزم بيروت ط2 1434هـ/ 2013م.
30. فوات المحققين: دراسة تطبيقية في فوات تحقيق الإحاطة في أخبار غرناطة، أحمد حاجم الربيعي، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق ط1 2009م.
31. في تاريخ إسبانيا الإسلامية، مونتغمري وات، تر: محمد رضا المصري، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر بيروت ط2 1998م.
32. في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، حسين الواد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط2 1993م.
33. قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ابن خاقان، تح: حسين خريوش، دار المنارة الأردن ط1 1409هـ/ 1989م.
34. المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف القاهرة ط3/ 1964م.
35. مشكلة الفن، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر الفجالة د.ت.
36. المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد، تح: شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة ط4 د.ت.
37. مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ديفديتشس، تر: محمد

يوسف نجم، مراجعة: إحسان عباس، دار صادر بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر / نيويورك 1967م .
38. مناهج النقد الأدبي، أنريك إندرمون إمبرت ت2000م، تر: الطاهر مكي ت2017م ، مكتبة الآداب القاهرة1412هـ/ 1991م.
39. نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار و تنويع الآثار، و البستان في غرائب البلدان و المسالك الى جميع الممالك، تح: عبد العزيز الأهواني، معهد الدراسات الاسلامية في مدريد ط1 1965م.
40. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، المقري التلمساني (المتوفى: 1041هـ)، تح: إحسان عباس، دار صادر- بيروت – لبنان 1408هـ/1988م.

الدوريات والبحوث:

1. الألبسة العربية في القرن الأول الهجري؛ دراسة أولية، صالح العلي، مجلة مجمع اللغة العربية العراقي ع13 مارس 1966م.
2. بين ابن خفاجة وكوليردج؛ قراءة رومانسية لقصيدة أندلسية، عبدالحميد شيحة، مجلةكليةدارالعلومجامعةالقاهرة - مصر ، ع 13 /1991م.
3. السُّمَيْسِر: حياته وشعره، حلمي إبراهيم عبدالفتاح الكيلاني، مؤتة للبحوث والدراسات - العلوم الانسانية والاجتماعية –الأردن مج 7 ، ع 11413هـ/ 1992م.
4. شعر السُّمَيْسِر: أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي، مجلة عالم الفكر الكويت مج 25، ع 1 يوليو / سبتمبر 1996م.
5. ملابس الرجال في الأندلس في العصر الإسلامي، سحر السيد عبدالعزيز سالم، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد مج1995/27م.
6. نظرية ريبيرا حول عروبة الأندلسيين، عدنان مصطفى، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية جامعة قطر ع12 /1410هـ/ 1989م.