

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

قسم اللغة العربية
رقم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية

الموروث الديني والأسطوري في الشعر الأندلسي

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب العربي

تحت إشراف:

الأستاذ الدكتور رابح دوب

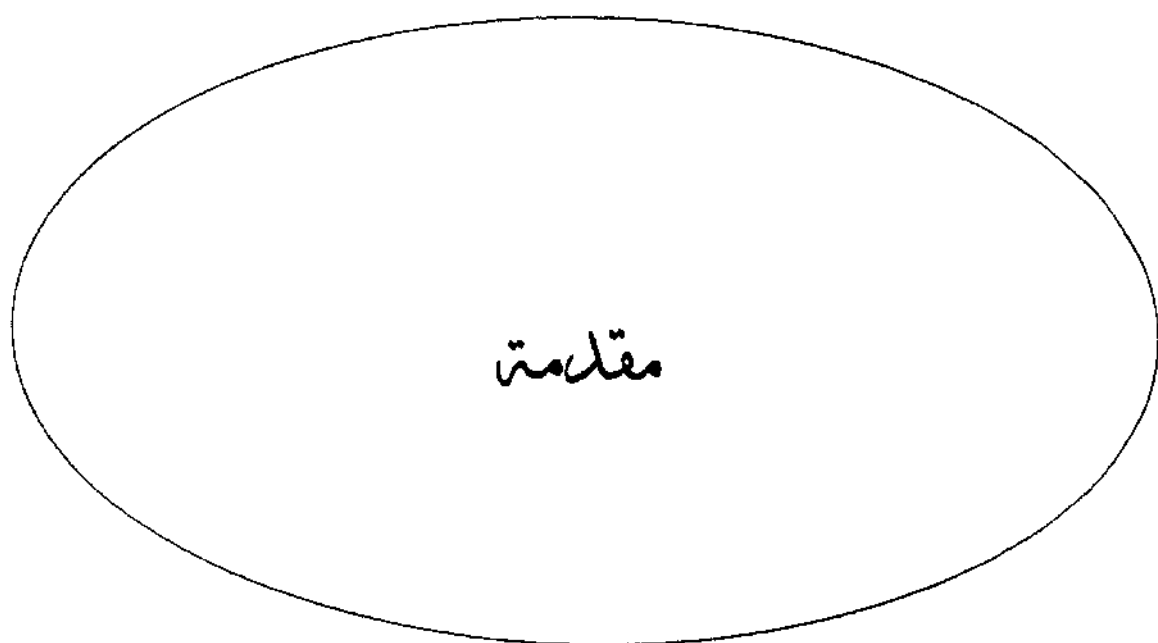
إعداد الطالب:

محمد لعور

السادة أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة منتوري - قسنطينة	أ.د. الربيعي بن سلامة
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أ.د: رابح دوب
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	د. زينب بوصيعة
عضوا	جامعة السانوية - وهران	أ.د. جيلالي سلطاني
عضوا	المركز الجامعي ميلة	د. محمد زلاقي

السنة الجامعية: 1431-1432هـ / 2010-2011



مقدمة

مقدمة:

شكلت الأندلس على مدى تاريخها الطويل نقطة التقاء حضارات وديانات وثقافات وأجناس بشرية متعددة، وكانما كتب على هذه البقعة من الأرض أن تكون ملتقى للعديد من الفاتحين والطامحين والعابرين، وصل إلى سواحلها الفينيقيون وأنشأوا فيها مستعمرات لهم وأعطوا اسمها (إسبانيا) أو ساحل الأرانب، وغزاها الرومان والقوط والوندال وأسسوا فيها مستوطنات لهم ومدناً، واتخذها اليهود ملجأ لهم وملأها من الاضطهاد، واتخذها حنبعل القائد القرطاجي معبراً له إلى قلب أوروبا بعدما عجز عن إتيانها من سواحلها الجنوبية، وفتحها المسلمون وأقاموا فيها حضارة عظيمة لا تزال شواهدنا المختلفة قائمة إلى اليوم، وحام حولها النورمانديون وحاصروا سواحلها وعادوا خائبين.

ومما لا شك فيه أن الأندلس قد احتفظت بقدر غير ضئيل من آثار العابرين والفاتحين واجتمع ذلك كله في بداية القرن الثامن الميلادي ليشكل نواة لمجتمع وتجمع ثقافي حضاري لم تشهد البشرية مثيلاً له، بحيث انضوى الجميع تحت راية الإسلام العادلة، فبلى جانب مساجد المسلمين وأربطتهم كنائس النصارى وأديرتهم، وبيع اليهود وصلواتهم، ولاشك أيضاً أن هذا التلاقي والانصهار قد شكل الخميرة الأولى التي استسقى منها الشاعر الأندلسي العربي المسلم مادته الشعرية فجاءت محملة بثقل ميراث العصور والأديان والثقافات، مطعمة بمختلف الطعوم الحضارية والأدبية والفكرية، يقف فيها العربي الإسلامي، إلى جانب اللاتيني المسيحي مع اليهودي والبربري. ويمتزج فيها الشرقي بالغربي، والبابلي والفرعوني بالإغريقي واللاتيني.

ومن المؤكد أن العرب الفاتحين قد جلبوا معهم، فيما جلبوا، مواريتهم وعاداتهم وتقاليدهم وأساطيرهم وحكاياتهم سواء كانت عربية قديمة أم بابلية آشورية أم فارسية وهندية، واختلطت هذه المواريت مع ما في البيئة الأصلية الإسبانية لتشكل هذا المزيج المتفرد الذي استقى منه

الشاعر الأندلسي كثيرا من مادة أشعاره. كما أدت الرحلات العلمية والدينية والسفارية إلى المشرق إلى الإطلاع على تراث مختلف الشعوب الواقعة في طريقهم ولاسيما ما تعلق بالحضارة المصرية القديمة، والحضارات التي عرفتها بلاد الشام بنواحيها المختلفة وأسهمت الهجرات المشرقية، الفردية والجماعية، باتجاه الأندلس في نقل كل جديد عرفته بينتهم.

كان لانفتاح المجتمع الأندلسي على الآخر المغاير في اللغة والثقافة والدين أثر تمثل في الحرص على جلب كتب الإغريق وترجمتها إلى اللغة العربية أسوة بالعباسيين في بغداد، وقد ساعد على ذلك مد جسور التواصل بالسفارات والعلاقات التي بدأت تتوطد مع دولة بيزنطة ودول الشمال، فنشطت حركة الترجمة والتعريب، ولعب المستعربون الإسبان دورا مهما فيها، ولم تتوقف هذه الحركة إلا بضعف المسلمين وخروجهم من تلك الديار، ولم يقتصر الأمر على الكتب العلمية والرياضية والطبية والفلكية والفلسفية وإنما شمل كتب الجغرافيا والأخبار والتاريخ بما تحتوي عليه من جوانب واقعية تاريخية وأسطورية خيالية.

كما كان لعامل التسامح المفرط أثره في تشبع الشاعر الأندلسي بموارث الأمم الأخرى نصرانية ويهودية، وأدى الاختلاط البشري بالمصاهرة والجوار نصيبه في شيوع ثقافات أخرى مغايرة. ولم تكن الأمور تسير دوما بعفوية وتلقائية وإنما وفق خطة مدروسة في بعض الأحيان، ويمكن أن نذكر هنا بما أظهرته البابوية المسيحية من عزم على زحزحة الإسلام وإخراج أهله من الأندلس، فشجعت كل ما يصب في خدمة ثقافتها ونشر أفكارها، فظهرت حركات سياسية عديدة وتيارات فكرية ودينية ذات طابع لاتيني مسيحي زرعت في جسد الأمة الإسلامية، مثل حركة ابن مسرة المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة التي تعد أساس القول بوحدة الوجود عند ابن عربي ومتصوفة الأندلس فيما بعد، وما تولد عنها من أفكار مثل وحدة الأديان، والدين العالمي، ودين الحب، والاتحاد والحلول وغيرها من الأفكار والعقائد ذات الأصل المسيحي الأفلاطوني الإغريقي، كان لهذا التنوع الإثني والديني والحضاري الذي تميزت به الثقافة الأندلسية أثره

البالغ على شعر تلك البلاد، ولا عجب بعد ذلك أن يكون هذا الأمر من أقوى الأسباب التي تحث الباحث على مقارنة هذا الموضوع، لاسيما إذا لم تكن هناك دراسات سابقة مشابهة. إذن كان وراء اختيار هذا الموضوع دوافع وأسباب عديدة، شخصية وموضوعية؛ أما الشخصية فتتمثل في ميلي الشديد إلى الأدب الأندلسي منذ اكتشفته في دراستي الجامعية، ثم حين توليت تدريسه في الجامعة، مما عمق من صلتني به، ومتن من علاقتي معه، وبمرور الوقت أصبحت رغبتني في البحث فيه تتأكد يوماً بعد آخر، وبدأ الأمر يتبلور حتى تكشف عن موضوع صالح للدراسة، وهو تتبع الموروث الديني والأسطوري في هذا الشعر.

أما ما يعود إلى الموضوع نفسه، فهو ذلك الغنى والثراء والتنوع الذي يزخر به الأدب الأندلسي عموماً والشعر منه خصوصاً، إذ كان لتعدد مشارب الشعراء وميولهم أثر في ذلك. نتيجة ما كانت تموج به الساحة الأندلسية من تيارات فكرية وثقافية وفلسفية وأدبية، وما انمازت به من تعددية دينية ومذهبية وعرقية، عربية إسلامية، إسبانية مسيحية، وعبرية ومستعربة وبربرية، فكان لذلك كله أثره العميق على التشكيل الفني الشعري. لا سيما أن الأندلس عاشت على امتداد الوجود العربي الإسلامي انفتاحاً على الآخر المغاير، وحرية فكرية وعقائدية واجتماعية لا نظير لها. فكان المجتمع الأندلسي كلوحة من الفسيفساء كل قطعة فيها بلون وحجم وشكل مغاير، ولكنها تتضام جميعاً لتكون هذا النسيج المجتمعي الفريد.

والإشكالية الأساسية التي نود الوقوف عندها هي: ما حجم الإشارات الدينية والأسطورية التي نفذت إلى البيئة الأندلسية، وإلى أي مدى استطاع الشاعر الأندلسي استلهاها وتوظيفها؟

لقد مضى زمن وقر فيه في أذهان الكثير من الدارسين أن توظيف الأساطير والخرافات والحكايات والقصص الشعبي وما أشبهها، حكراً على الشعراء الحداثيين، وأن الشعراء القدامى لم يكن لهم من ذلك نصيب يذكر، أو إسهام يحتسب... والمتفائلون منهم قالوا أن الشعر القديم قد وظف الديانات والأساطير توظيفاً من الدرجة الأولى، ولكنه، على أية حال، توظيف بدائي خالٍ

من اللمسة الفنية الحداثية، ومع أن في هذا القول شيئاً من الحق، فإن الحق كذلك، هو أن شعرنا القديم لم يخل بتاتاً من توظيف ما للنصوص الدينية والأساطير والخرافات والحكايات وما أشبهها. ولكنه توظيف مختلف عن التوظيف الحداثي لكل تأكيد، لاختلاف الأذواق والرؤى والمفاهيم، تبعاً لتغير العصر والبيئة، وتفاوت المعارف والعلوم والثقافات والفنون.

وهكذا عَنَّ لي البحث في (الموروث الديني والأسطوري في الشعر الأندلسي) متتبعا المنهج الوصفي التحليلي، مستعيناً بالمناهج الأخرى كلما دعت الضرورة بالمنهج التاريخي الذي استهديت به الفصل الأول، والمنهج البنيوي عند مناقشة بعض القضايا وكذا المنهج المقارن. وفق خطة اشتملت على مدخل وستة فصول وخاتمة.

كان المدخل توطئة للحديث عن البيئة الأندلسية بتركيباتها البشرية واللغوية والدينية والثقافية، لإبراز مصادر ثقافة الشاعر الأندلسي ومعرفته لمختلف الموارث الدينية والأسطورية، ولتكون تمهيداً صالحاً لما سيأتي في الفصول القادمة.

والفصل الأول: خصص للموروث الديني الإسلامي بمختلف مناحيه، من قرآن كريم، وشخصيات دينية، وحديث شريف، وتيارات تنتسب إلي هذا الدين بسبب أو آخر، كالشيع لآل البيت، والتشيع للبيت الأموي.

الفصل الثاني: وفيه تم الحديث عن الموروث الديني المسيحي بما يحمله من أفكار وعقائد ورموز مع التركيز على الشعر الصوفي وممثليه كابن عربي والششتري وابن هود المرسي وغيرهم، وعلى الشعراء ذوي الصلة بهذا الموروث مثل ابن الحداد وابن سوار والبسطي وغيرهم.

الفصل الثالث: جاء للبحث في الموروث الديني اليهودي عند بعض الشعراء اليهود أو المتزلفين إليهم أو المتأثرين بهم، ودارت قضاياها حول فكرة الروح بعد مفارقتها للجسد، والفداء، وقتل المسيح وطقوس السبت وغيرها.

الفصل الرابع: تناول بالبحث أساطير الشخصيات، فتولى الكشف عن جملة من الأساطير الموظفة في هذا الشعر من بابلية وعربية وإغريقية، وغيرها.

الفصل الخامس: وجعل لتتبع الأساطير الخاصة بالحيوان، سواء كان مصدرها الموروث العربي أم غيره.

الفصل السادس: تتبع أساطير الكواكب والنجوم والطبيعة الصامتة الواردة في شعر الأندلسيين.

أما الخاتمة، فجاءت لرصد أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

اعتمد هذا البحث على جملة من المصادر والمراجع كالذخيرة لابن بسام التي يلحظ القارئ لهذا البحث تركيزاً شديداً عليها، ولا عجب في ذلك، إذ يعد هذا الكتاب من أهم المصادر الأدبية الأندلسية، فيما يذكر محققه إحسان عباس، وكذلك المقتبس لابن حيان الأندلسي، والمطمح للفتح بن خاقان والمطرب لابن دحية، والمغرب والرايات لابن سعيد، والنفح للمقري. وغيرها من مصادر الدراسات الأندلسية القديمة والحديثة. إضافة إلى التفاسير وكتب الفرق والملل والنحل، والمؤلفات الخاصة بالفكر والعقائد المسيحية واليهودية، من مثل (محاضرات في النصرانية) لمحمد أبو زهرة، و(الفكر اليهودي) لحسن ظاظا، و(الجيتو اليهودي) لنساء صبري. ومن الموسوعات (موسوعة أساطير العرب) لمحمد عجيبة، وموسوعة شوقي عبد الحكيم: (أساطير وفولكلور العالم العربي). ومؤلفات فراس السواح (لغز عشتار) و(الأسطورة

والمعنى). وغيرها من المصادر والمراجع. وعلى الإجمال لم يستثن البحث أي مصدر أو مرجع يمكن الاستفادة منه بأي وجه من وجوه الاستفادة.

وكأي بحث جديد فقد واجهتني مشكلات جمة على المستوى المنهجي، والمستوى المضموني، أولها عدم وجود دراسات سابقة في الموضوع يمكن أن تساعد الباحث وتثير طريقه وتزيل شينا من الصعاب، أجل، قد يجد الباحث في الديني والأسطوري كمًا هائلًا من البحوث والدراسات في الشعر الحديث والمعاصر، ولكن من النادر أن يعثر على دراسة تخص الشعر القديم. وهو ما ولد هذه الصعوبة المنهجية لاسيما في الفصول الخاصة بالأسطورة، إذ كان العزم على أن تقسم بحسب نسبتها إلى أصحابها؛ بابلية، وعربية، وإغريقية وغيرها، ولكنني عدلت عن هذا التقسيم تجنبًا للخلط وتغاديًا للتكرار، فليس من السهل الجزم بأن هذه الأسطورة بابلية خالصة أو عربية قحة أو إغريقية بحتة، ثم إن هذا التقسيم يوقع في التكرار والإعادة ومثاله أسطورة الشمس والثعبان التي نجدها في الأساطير البابلية والفرعونية والإغريقية والهندية والفارسية بل في الديانة اليهودية وفي الحكايات الشعبية، وكذلك الأمر مع أسطورة الخصب وأسطورة البطل وغيرها.

أما على المستوى المضموني فلم يكن اكتشاف تلك الموروثات الدينية والأسطورية بالأمر الميسور دائمًا لكونها مبنوثة في ثنايا ذلك الشعر وتضاعفه على طريقة القدامى في التضمين والاقتباس والاستعارة، ولأوضح القضية أكثر أقول: لقد اقتضاني البحث في الموروث الديني المسيحي التنقيب في كتب الديانات والفرق، ومعرفة حتى المنقوص الشاذ منها، فبعض الأفكار التي نعثر عليها عند شعراء الأندلس لا نجدها في الكتب المعروفة وإنما في مصادر أخرى غير معروفة، مثل اعتقاد النصارى بأن الله تعالى قد اتخذ مريم عليها السلام زوجة وحليلة على الطريقة البشرية! وهو قول لفرقة منقرضة. أو هو من الأسرار المخفية غير المتداولة إلا على نطاق ضيق، ولهذا جانب آخر سنستعرضه في الخاتمة، وفي بعض الأحيان كان التقاط الإشارات الأسطورية بهدف الوصول إلى صلب الموضوع أمرًا عسيرًا. على أنني

مدين في هذا الجانب، لتراثنا الشعبي الجزائري، ولولاه لكان من المعتذر الاهتداء إلى العديد من الأساطير المتخفية داخل النسيج الشعري الأندلسي متدثرة برداء من الطبيعة الأندلسية الساحرة، مخفية نفسها عن العيون والأنظار، كأسطورة الشمس الجارية والثعبان، وأسطورة الحمامة والغراب وأسطورة الخصب وغيرها. وهي كلها لا تزال تحيا في الموروث الحكائي الشعبي الجزائري، وقد أشرت إلى بعضها في الهامش.

على أن هذه الصعوبات والعراقيل، وعلى كثرتها وعظامها، لم تكن لتقف حجر عثرة في طريق البحث بفضل توجيهات أستاذي المشرف: الدكتور رابح دوب وإرشاداته القيمة، وهو الذي تابع البحث منذ كان نية وفكرة إلى أن أصبح حقيقة وثمرة، ولئن أنسى فلن أنسى صبره الكبير على طول فترة البحث وتجاوز الأجال المحددة، وموقفه المتفهم لظروف عصيبة مررت بها كانت تثبط من عزيمتي وتفل في قواي، فله جزيل الشكر وجميل العرفان.

المدخل

تأثر الإسبان بالثقافة الإسلامية:

يظهر أثر الثقافة العربية الإسلامية في أوساط الإسبان النصارى بشكل بارز، لاسيما يوم بلغت الدولة الإسلامية أوج عزها وقوة سلطانها، فأصبحت اللغة العربية لغة الثقافة الراقية التي يتهاافت عليها القوم، وتلقى الاحترام والتقدير والرواج في مجالسهم ومنتدياتهم، وفي هذا الخبر الذي يرويه ابن بسام عن ابن الكتاني (المتطبيب) ما يؤكد ذلك: «شهدت يوما مجلس العلجة بنت شانجه ملك البشكنس، زوج الطاغية شانجه بن غرسية بن فرذند -بدد الله شيعتهم- لبعض تردنا على ثغرنا إليه في الفتنة، وفي المجلس عدة قينات مسلمات من اللواتي وهبن له سليمان بن الحكم -المتقدم ذكره صدر هذا الديوان- أيام إمارته بقرطبة، فأومات العلجة إلى جارية منهن فأخذت العود وغنت بهذه الأبيات:

خليلي ما للريح تأتي كأنما	يخالطها عند الهبوب خلق
أم الريح جاءت من بلاد أحبتي	فأحسبها ريح الحبيب تسوق
سقى الله أرضا حلها الأغيد الذي	لتذكاره بين الضلوع حريق
أصار فؤادي فرقتين فعنده	فريق وعندي للسياق فريق

فأحسنّت وجودت، وعلى رأس العلجة جاريات من القوامات أسيرات كأنهن فلقات قمر، فما هو إلا أن سمعت إحداهن الشعر فأرسلت عينيها [كأنهما] مزادتان، فرققت لها وقلت: ما أبكاك؟ قالت: هذا الشعر لأبي، وسمعتة فهيج شجوي، فقلت لها: يا أمة الله، ومن أبوك؟ قالت: سليمان بن مهران السرقسطي، ولي في هذا الإسار مدة، ولم أسمع لأهلي بعد خبرا.

قال ابن الكتاني، فما جزعت على شيء جزعي عليها يومئذ»⁽¹⁾.

(1) - ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2000، ق 3، ص 236، 237.

ويطلعنا هذا الخبر على ما كان يدور في مجالس ممالك الشمال المسيحي حيث كانت الأغاني العربية والشعر العربي يمثلان مادة السمر، وكان حرص ملوك النصارى في الحصول على الجواري العربيات أو المغنيات ذوات الثقافة العربية أمرا عاديا ومألوفاً.

ولا أدل على ما نقول من تلك الصرخة المدوية والشكاة الممضة التي أطلقها أسقف قرطبة في القرن التاسع الميلادي، الثالث الهجري الفارو القرطبي (Alvaro de cordoba) من أن قومه لم يعودوا يهتمون بلغتهم وثقافتهم وإنما جل اهتمامهم بلغة العرب وثقافتهم.

وفي إحدى مقامات أبي حفص عمر ابن الشهيد التي نقلها ابن بسام واجتزأ بعضها منها لطولها، يطلعنا صاحب المقامة على مدى تغلغل الثقافة العربية في الأوساط المسيحية، فلم تعد تقتصر على أصحاب القصور والبيوتات الكبيرة ولا المدن العامرة فحسب، وإنما وصل تأثيرها إلى عمق الأرياف والقرى والبوادي النصرانية. فبعد أن يقطع أبطال هذه الرحلة الربيعية في أحضان الطبيعة الأندلسية فيافي وأودية ووهاداً، يصعدون كذى وجبال وهضاب، وينتقلون من مكان إلى آخر، ويلتقون سكان البوادي والأماكن المعزولة يصلون إلى قرية (أنة): «فأصغيت فإذا بصوت ناقوس في دير قسيس، وقرية أنة، كلها حانة، دار البطاريق، وملعب الكأس والإبريق...»⁽¹⁾. وتستمر الرحلة حتى يلتقوا «بشباب كما ذهب عقيق خديه، ونم شاربته بالتذكير عليه، متقلد حسام كأنما طبع من لحظه لا من لفظه (..) تستعيز عيون البررة من النظر إليه، وتزدحم أطماع الفجرة حواليه:

ذو مقلّة شهلاء رومية	وذو لسان عربي مبين
قلت وقد عيب بتثليثه	مقال ذي رأي وعقل رصين
طلعتّه الدنيا ويا قلما	يُجمَع للانسان دنيا ودين» ⁽²⁾ .

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 236، 237.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 520.

وبعد أن يتعرف عليه أبطال المقامة، يتكلم الشاب المسيحي المستعرب، أو ينطقه ابن الشهيد بعبارات من صميم الثقافة العربية تدل على مدى تغلغل هذه الثقافة في نفوس القوم وتشربهم لها، قال الشاب: «أيها الفقيه، للأشياء غايات تنتهي إليها، ومقادير تجري عليها، أما والخلاق العليم والفاطر الحكيم، الذي أسعد قوما بالهداية وأثابهم عليها، وأشقى آخرين بالضلالة وعذبهم بها، لقد أنحلتني عبادة الطواغيت، فعبدت الصليب، وقرعت النواقيس، وفعلت كل ما قرت به نفس إبليس، قدر لم يكن ليخطئني أو يتخطاني، إلى أن استنقذني ربي وهداني، وأنا أشهد أيها الأشهاد أن الله إله واحد، ليس له ولد ولا والد، كان ولم تكن الأكوان، لا أرض ولا ماء ولا دخان، مخترع الكل ومنشئه، ومعيده ومبدئه، له المثل الأعلى، والأسماء الحسنى»⁽¹⁾.

نعم هي رحلة أو مقامة خيالية سطرها خيال أديب، ولكنها بكل تأكيد لابد أن تحاكي الواقع الموجود، فتصور الظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية واللغوية في عصرها، (فالنص لا ينشأ من فراغ ولا يحيا في فراغ). وهذا ما يبين لنا الحد الذي بلغه ولع الإسبان بثقافة العرب ولغتهم وعلومهم، إنه فتي رومي شهل العينين، ذو لسان عربي مبين، وثقافة عربية متنوعة.

ومن مظاهر تأثير المسلمين في الإسبان ما يعرف بعيد القديس يعقوب أخو المسيح وناشر المسيحية في إسبانيا (la Santiago de composte) وقد أطلق عليه العرب الأندلسيون اسما محرفا من اللفظ الإسباني هو (شانت ياغب) وكان الإسبان محتاجين إلى هذا القديس ليثبتوا روح الحمية لوطنهم ولدينهم والحماسة لقضيتهم فادعوا أن إسبانيا والمسيحية فيها لا يحميها إلا هذا القديس «فبدأت هذه العقيدة بالظهور أيام موريجاتو عندما دخل في طقوس اشتوريش عيد خاص لهذه المناسبة، وجاءت الخطوة الثانية في أيام الفونسو الثاني أيام الصراع الحربي المرير مع المسلمين عندما تعلقت الآمال بحماية القديس يعقوب لهذه الدولة وتخليصها من المحنة المدمرة التي تتعرض لها، إذ شاع الاعتقاد بأنه في نقطة معينة من أطراف جليقية، أو في أقصى الزاوية الشمالية الغربية من شبه الجزيرة الأيبيرية، توجد

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 522.

بقايا للقديس يعقوب»⁽¹⁾. ثم زاد الخيال الشعبي في القصة، فجعل رفات القديس بكاملها هناك وليس رفاته فقط، وسرعان ما صار الضريح محجا لكل نصارى أوروبا الغربية، حيث بنيت له كنيسة فخمة. وكان القادة العسكريون يزورونه ويركعون أمامه ويقيمون طقوس الشكر والولاء بعد كل حرب يخوضونها ضد المسلمين.

وليس لهذه القصة أساس من الصحة، ويرى أميريكو كاسترو أن مكان الضريح مزار وثني في الأصل، وأن تقديسه في تلك الفترة يعد وجها من وجوه التأثير بالمسلمين لإثارة الحماس الديني وبث الثقة بالنفس في الشعب الإسباني. وهي صورة مشتقة مما كان النصارى يعتقدونه في تصور المسلمين لنبيهم. وإنه يقف إلى جنبهم في حروبهم، وكذلك كان القديس يعقوب يظهر في المعارك لينصر أتباعه، وهو يمتطي فرسا بيضاء منيرة⁽²⁾.

كانت علاقة العرب بالعناصر المشكلة للمجتمع الأندلسي متينة ووثيقة فاختلطوا بهم عن طريق الزواج والمصاهرة والمعاملات التجارية والجوار وغيرها، ونشأ عن ذلك الاختلاط تأثير وتأثير متبادلين، فمارس النصارى الكثير من عادات المسلمين، زيادة على التسمي بأسمائهم واستعمال لغتهم والتزي بأزيائهم، وإتباع عوائدهم في المأكل والمشرب، كالامتناع عن تناول لحم الخنزير، وختان الأطفال وغيرها.

وفي الخبر الطويل الذي يرويهِ ابن بسام بعد سقوط مدينة (بربشتر) بيان لمبلغ ما وصل إليه تعلق النصارى بكل ما هو عربي، الجواري، الغناء، اللباس ومظاهر الزينة وطريقة العيش ومظاهر الترف والبذخ. والخبر على لسان أحد تجار الرقيق اليهود الذي قصد (قومسا) من النصارى يعرفه، بغية الحصول على بعض الجواري المغنيات اللاتي حصلن في سهمه بعد الأسر، فوصل إليه، فوجده جالسا في مجلس صاحب الدار، ولا يزال المجلس بحالته كما تركه صاحبه، وعلى رأسه جواري مضمومات الشعور، ساعيات على

¹ - أحمد بدر: الأندلس وحضارتها، ص 139.

² - أحمد بدر: الأندلس وحضارتها، ص 139.

خدمته، فعرّفه اليهود على مقصده وشرح له حاجته، فسأله القومس الغاصب، وماذا عندك مما تشوقني إليه؟ فقال اليهودي العين الكثير الطيب، والبز الرفيع الغريب! فأراه القومس النصراني ما وقع في يده من ذخائر الأموال وأجناس الحلي واللباس وطرحها أمامه حتى كادت تغطي على ذلك العليج. ثم «حلف بالله وأبائه: لو لم يكن عندي شيء من هذا ثم بذل لي بأجمعه في ثمنها (..) ما سخت نفسي بما فيه» ثم دعا بجارية أخرى وأمرها بالغناء فلما طفقت تغني أظهر سروره، وحث شربه، ورجع التاجر بعد يأسه وخيبة أمله⁽¹⁾.

تأثير المسلمين الأندلسيين بالمسيحيين:

مما لا شك فيه أن تأثير المسلمين الأندلسيين بالعبادات والعلاقات المسيحية يعود إلى جملة أسباب، أرجعها أحد الباحثين إلى ثلاثة عوامل أساسية هي:

1- زواج المسلمين من الإشبانيات النصرانيات وغيرهن من الرقيق الأبيض منذ الأيام الأولى للفتح الإسلامي لشبه جزيرة أيبيريا، وكثرة اتخاذ الجوّاري، مما جعل الوضع يتغير من الداخل، إذ كانت النساء المسيحيات يحتفلن بأعيادهن المسيحية، ومنهن انتقلت هذه العادات إلى الأبناء المولدين، حتى شاعت في كل ربوع الأندلس⁽²⁾.

وإذا علمنا المكانة التي حظيت بها المرأة الأندلسية وحجم الحرية التي كانت تتمتع بها، بات من اليسير علينا إدراك سهولة انتشار مثل تلك العادات الغربية عن الأعراف والتقاليد العربية الإسلامية، وكيف تلقاها المجتمع الأندلسي بالقبول، بل إنهم تجاوزوا الحد المقبول إلى الإفراط، يقول العزفي مؤكدا هذه الفكرة: «إن أعظم أسباب هذه البدعة وأقوى دواعيها،

¹ - ابن بسام: ق 3، ص 142، 143.

(2) - صلاح جرار: زمان الوصل، دراسات في التفاعل الحضاري والثقافي في الأندلس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 2004، ص 116.

مطاوعة الرجال للنساء على الاستعداد لها (الأعياد) والتفخيم لشأنها وانقيادهم لهن في ذلك عاما بعد عام حتى رسخت في صدورهم وتصورت في عقولهم وتآقت إليها أنفسهم»⁽¹⁾.

وقريب من هذا الرأي ما ذهب إليه المستعرب الإسباني خوان ريبيرا حول أصل الموشحات التي يرى أنها إسبانية المنشأ، إذ كانت النساء الجليقيات اللاني يخدمن في البيوتات العربية يقمن بأعمالهن، ومنها تربية أبناء الطبقة الأرستقراطية ويسرّين عن أنفسهن، في وقت الراحة والفراغ من العمل، بالأغاني الجليقية القديمة، مما جعل العرب يعجبون بها وينقلونها إلى لغتهم وينسجون على منوالها هذا الفن الجديد الذي أسموه بـ(الموشحات الأندلسية)⁽²⁾.

وبغض النظر عن تهافت هذا الرأي القائل بإسبانية الموشح وأن أصله الأغاني الجليقية، وعدم صموده أمام النقد الموضوعي، فإنه يطلعنا على مدى تأثير النساء المسيحيات سواء الجوارى منهن أم الحرائر في نقل الثقافة والتقاليد المسيحية إلى الأجيال العربية الإسلامية وخطورة ما كنّ يقمن به إذ أسندت إليهن مهمة تربية الأطفال الصغار والإشراف عليهن لدى بعض الأسر، ونحن نعلم مما ذكره ابن حزم أن تعليم الأطفال مبادئ القراءة والخط وشيئا من الحساب مما كانت تقوم به النساء في الأندلس.

والسبب الآخر هو أن المسلمين لما افتتحوا الأندلس أعطوا لأهلها كامل الحرية في اعتناق الدين الجديد أو البقاء على ديانتهم القديمة، فاختار جزء منهم الإسلام وبقي جزء آخر على نصرانيته، وكانت لهم الغلبة في بداية الفتح لأن عدد المسلمين قليل، وهم في الأصل من جند الفتح الذين قدموا بمفردهم وتركوا أهاليهم هناك في مواطنهم، وسمح المسلمون للمسيحيين/للنصارى بالاحتفال بأعيادهم وممارسة طقوسهم، وكان الغرض الرئيس من وراء ذلك تأليف قلوب أهل البلاد الجديدة وطماننتهم على أرواحهم وأملاكهم وديانتهم، وعسى أن يكون ذلك حافزا لهم على اعتناق الدين الجديد، ومن ثم يكونون عوناً للمسلمين في مهمتهم وهي بسط الحضارة الإسلامية على/في تلك الربوع. «وبالإضافة للحرية الإدارية التي تمتع بها

(1) - صلاح جرار: زمان الوصل، ص 117.

(2) - مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1979، ص 161.

المسيحيون الإسبان، كانوا أحرارا أيضا في أداء طقوسهم الدينية، فقد كانوا يقدمون القرابين بين دق الناقوس وإحراق البخور وغير ذلك من الطقوس الدينية (الكثوليكية) وكذل ترنيم المزامير وإلقاء المواعظ والاحتفال بالأعياد المسيحية على النحو الذي كانوا يحتفلون به قبل الفتح، كما لم يطبق عليهم ما طبق على بعض إخوانهم في بعض الفترات الأخرى والأماكن الأخرى من العالم الإسلامي من تدابير فيها بعض الإذلال»⁽¹⁾.

كما تمكن هؤلاء المسيحيون من بناء كنائس وأديرة جديدة إضافة إلى القديمة، وكانت هذه الأديرة مملوءة بالرهبان الذين يظهرون على الناس بشاراتهم الدينية كالوشاح الصوفي الموافق للنظام الكنسي وغيره⁽²⁾.

وكما أثر المسلمون في الإسبان النصراني تأثروا بهم، على عكس مقولة ابن خلدون، أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، ومن آثار ذلك الإعجاب بعادات النصراني وتقليدهم ومشاركتهم في أعيادهم وعطلهم كاتخاذ يوم الأحد يوم عطلة تتوقف فيه الدراسة والأشغال ويخرج فيه الناس إلى الطبيعة للنزهة. والاحتفال بعيد مولد المسيح وعيد رأس السنة، وعيد العنصرة، وهو يوم الرابع والعشرين من شهر حزيران. وظل هذا الاحتفال ساريا، وقد وردت صورة منه في موشحة لابن بقي تبين الألعاب وجو الاحتفالات، يقول (في خرجة الموشحة)⁽³⁾:

ألبُ دية إشت ديه دي ذا العنصر حقا

(1) - ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والألاف، ضبطه وقدم له: طاهر أحمد مكي، دار المعارف، ط 1، د. ت، ص 55.

(2) - أحمد بدر: الأندلس وحضارتها، من الفتح حتى الخلافة، دمشق، 1972، ط 2، ج 1، ص 196.

1 - أحمد هيك: الأدب الأندلسي، ص 151.

* - ألبا: ALBA فجر، ديه، ذي: DIA، يوم، بشتري: (VESTIRE) : سالبس، مو: MI أو MIO، ملكي، اشت: هذا،

ESTE اسم إشارة: أحمد هيك: الأدب الأندلسي، ص 151، 152.

³ - أحمد بدر: الأندلس وحضارتها: ص 180.

ونشـق الرمح شقاً^(*)

بشـتري مو المديـح

ومعنى هذه الخرجة:

إنه يوم عيد العنصرة حقا

هذا اليوم يوم فجري

ونشـق الرمح شقاً

سألبس ثوبي المديـح

ومن مظاهر تأثر المسلمين الأندلسيين بالثقافة الإسبانية أن تعلم العرب اللغة الرومانشية أو ما يسميها الأندلسيون بالعجمية، فصارت لغة تخاطب ومع مرور الزمن بدأت تفرض سيطرتها⁽¹⁾ يظهر ذلك من خلال أسماء بعض الأدباء والأمراء مثل شنجول^(**)، والشاعر البليئة وغيرهما.

ومن الدلائل التي تثبت معرفة الأندلسيين للغة اللاتينية ما يرويه الخشني عن والد نصر الفتى في عهد عبد الرحمن الثاني وكان أعجمي اللسان، جاء إلى القاضي وهو منصرف إلى داره فنادى بالعجمية: أن كلموا القاضي بثبت عليّ أكلمه، فقال القاضي بالعجمية: إن القاضي قد أدركته السامة من طول الجلوس للقضاء⁽²⁾. وهو دليل على معرفة الأندلسيين لهذه اللغة لا سيما عند هذه الطبقة البعيدة عن الاحتكاك بغيرها.

وأخيرا وصل الأمر إلى أن أصبحت غالبية السكان تفهم هذه اللغة وتتقنها، ومن بقي لا يعرفها يعد شاذاً، وفي كلام ابن حزم عن قبيلة بني بلي في لبلة أن أهلها «لا يحسنون الكلام بالطينية، لكن بالعربية فقط، نساؤهم ورجالهم»⁽³⁾. فكانه يرى في عدم معرفتهم تلك اللغة ميزة تميزهم عن سائر القبائل والمناطق الأخرى.

** - يكتب بطرق مختلفة شانجول، شانقول، سانشول: أي سانشو الصغير وهو المعروف بالمامون وأمه مسيحية. كان مكروها من الأندلسيين جميعاً.

² - أحمد بدر: الأندلس وحضارتها، ص 181.

³ - أحمد بدر: الأندلس وحضارتها، ص 181.

ولم يقتصر الأمر على العامة بل تعدى إلى الخلفاء والوزراء والشعراء والكتاب. ومنه هذا النموذج الذي يروي عن الخليفة الناصر وقد جلس يوما مع خاصته وفيهم الوزير ابن جهور والشاعر أبو القاسم لب، فطلب إلى الشاعر أن يهجو الوزير فخاف على نفسه من سطوته، وطلب إلى الوزير أن يهجو الشاعر فخلف من لسانه، فقال الخليفة:

لب أبو قاسم ذو لحية طويلة في طولها ميل
وقال للوزير ابن جهور لا بد أن تذيل هذا البيت، فقال الوزير:
وعرضها ميلان إن كسرت والعقل مأفون ومخبول
لو أنه احتاج إلى غسلها لم يكفه في غسلها النيل

فضحك الناصر وقال للشاعر تستطيع أن ترد، فقال الشاعر:

قال أمين الله في خلقه لي لحية أرزي بها الطول
وابن جهير قال قول الذي مأكله القرصيل والفول
لولا حيائي من أمير الهدى نسخت بالمنخس (شو)...

وأمسك عن الكلام ولم يتم الكلمة بعد (شو)، فقال الخليفة الناصر «قولو». فقال الشاعر: أنت هجوته يا مولاي! فضحك الخليفة. وأمر له بصله⁽¹⁾.
ولفظه (قولو) التي لم يقلها الشاعر حياء من الخليفة، فقالها الناصر تعني (ردف)، وهي في الإسبانية (culo). والمعنى (شوقولو) (suculo): ردفه: لأن (su) تدل على ضمير المفرد الغائب⁽²⁾.

- أحمد هيك: الأدب الأندلسي، ص 217، 218،¹

- أحمد هيك: الأدب الأندلسي، ص 218.

* - بالفرنسية: son=su

ومعرفة العرب للغة الرومانشية أمر طبيعي لاختلاطهم بالإسبان الذين يتكلمون بها، وكان لزواج الجند منذ عهد الفتح بالإسبانيات دور كبير في ذلك، إضافة إلى الجواري والفتيات النصارى.

المعرفة بالتراث المسيحي:

يبدو اطلاع الأندلسيين ومعرفتهم بالموروث الديني المسيحي أمراً مبرراً، نظراً لأن نسبة كبيرة من سكان الأندلس، لاسيما في بداية الوجود العربي الإسلامي، كانت من النصارى الذين آثروا أن يبقوا على دينهم القديم، إذ لم يكن المسلمون ليُجبروا أحداً على اعتناق الإسلام، وليس ذلك بجائز في دينهم، وهو ما نجده في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»⁽¹⁾، وإن كان بعض المؤرخين والباحثين يرجعون أسباب ذلك إلى رغبة الأمراء والخلفاء في الاستفادة من الجزية التي يدفعها لهم النصارى وأهل الذمة لقاء/نظير حمايتهم وتأمينهم على ممتلكاتهم وبقائهم على ديانتهم، وهو ما لا يمكن التسليم به، نظراً لغنى الخلافة الأندلسية وكفاية مواردها.

وتظهر هذه المعرفة بالتراث المسيحي في نتاج كثير من الشعراء والأدباء الأندلسيين، منهم الشاعر ابن الحداد الذي أغرم بفتاة نصرانية سماها نويرة: «وكون محبوبته من نصارى المرية، فقد استطاع، بقدرة فنية قل نظيرها في دنيا الأدب، أن يضفي الغزل على ذلك الجو النصراني السمج بأسلوب رائع ممتع جميل، فحفل شعره بذكر كل ما له علاقة بالجو المسيحي،

(1) - قرآن كريم.

كالتثليث، والإنجيل، والقس، والصلبان، والرهبان، والنساك، والكنائس...»⁽¹⁾، كقوله يتحدث عن عيد الفصح⁽²⁾:

أفصحُ وحدي يوم فصح لهم بين الأريطى والدويحات
وقد أتوا منه إلى موعد * واجتمعوا فيه لميقات
وقد تلوا صحف أناجيلهم بحسن الحان وأصوات

ويتكلم الشاعر عن شرعة التثليث المسيحية، فيقول⁽³⁾:

وفي شرعة التثليث فرد محاسن * تنزل شرع الحب من طرفه وحيًا

ويقول⁽⁴⁾:

وبين المسيحيات لي سامرية * بعيد على الضب الحنفي أن تدنو
مثلثة قد وحد الله حسنهما * ففني في قلبي بها الوجد والحزن

«والمثلث: النصراني القائل بالثالوث أو التثليث، ويقابله التوحيد، أي المسلم الموحد، والتثليث عند النصارى وجود الله في ثلاثة أقانيم؛ الأب والابن والروح القدس»⁽⁵⁾.

وقد أشار إلى عقيدة النصارى الأديب أبو طالب عبد الجبار في أرجوزته في التاريخ، والتي أوردها ابن بسام كلها «لاشتمال فصولها على علم جليل، وباع في الخير طويل»⁽⁶⁾، قال عبد الجبار⁽¹⁾:

(1) - ابن الحداد الأندلسي: الديوان، جمعه وحقيقه وشرحه وقدم له: يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410، 1990، ص 37.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 158، 159.

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 307.

(4) - ابن الحداد: الديوان، ص 256.

(5) - ابن الحداد، الديوان، ص 169.

(6) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 693.

وصانع العالم فرد صمد * والصنع لم يشركه فيه أحد
فصنع الاثنين اشترك منهما * لا يخلوان من تغايرهما
وكل ما زاد على اثنين كذا * من خالف التوحيد فهو قد هذى
والانفراد غاية في المدح * والاشراك من دواعي القذح
وللنصارى القول بالتثليث * أفضح به من مذهب خبيث
وطابقوا اليهود في التجسيم * أف له من منطق ذميم

ينتصر الشاعر لعقيدة التوحيد ويدلل عليها، ويفند عقيدة التثليث عند النصارى، ويشير إلى تأثير المسيحيين باليهود في هذه القضية وفي غيرها، وفي هذا دليل على سفه اطلاع الأندلسيين على الموروث الديني المسيحي.

كما يبدو ذلك في محاورات كثير من الأدباء الأندلسيين، فهذا الأديب أبو جعفر بن الدودين يكتب رسالة في الرد على ابن غرسية ورسائله الشعوبية التي يذم فيها العرب ويحط من قيمتهم، «وأما فخرك بعلمهم الشرائع، فمن أبدع البدائع، استتت الفصال حتى القرعى، وجهلهم بذلك أوضح من أن يشرح، وأبين من أن يبين، لكن أنكث من ذلك نكتة، وأنبذ منه نبذة تصفعهم صفعا، وترد صُهب أدمهم سُفعا، وأنى يكون ذلك كذلك، هبلى لآلك، ولم يأخذوا عن نبي، ولا نقلوه عن حوارى، ولم يزالوا يتعاورون أصلهم الإنجيل بالزيادة والنقصان، إلى أن أصاروه في حيز الهذيان، وحسبك بهم جهلا أنهم يعتقدون إلها نبیهم، فوسموه بالرب المعبود، وصيروه بعد مصلوب اليهود، فاعجب لجهل يجمع بين هذين الطرفين، وأعجب من ذلك أنهم مجمعون أن عيسى ينزل إلى الأرض لحساب الخلائق يوم العرض، فما ظنك بفعل اليهودية على ما قدموه على زعمهم من صلبه إذا ناقشهم الحساب؟ فهل يصح بهذه الآراء الضعيفة والعقول السخيفة دين أو يثبت لهم معه يقين؟ ولولا أنى أجل قلّمي وأنزّه كلمي عن سخافاتهم في دياناتهم،

وبرسامهم^(*) (هذيانهم) في أحكامهم، لأوردت من ذلك ما لا يستجيزه إلا مثال قومك العجم عقول البوم والرخم⁽²⁾.

وهذا كلام يشي معرفة واسعة بدقائق الدين المسيحي وأحكامه وعقائده وأصوله وكيفية نقله، وما طرأ عليه من زيادة ونقصان وما أصابه من تحريف، مع التركيز على دور اليهود في تشويه الإنجيل.

أما القضية التي كانوا يركزون عليها فهي ما حواه الإنجيل أو الدين المسيحي من تناقضات خطيرة وكبيرة، لا يقبلها عقل سليم ولا يقرها منطق سوي، مثل قضية «إمامكم يهوذا الحواري^(*)» إذ باع نبيه روح القدس من اليهود أعدائه بالأفلس، فكذب الله ظنه وأنجى نبيه⁽⁴⁾.

وفي موضع آخر من هذه الرسالة يعرض بالنقد لعقيدة النصارى ويناقش قضية الأقانيم الثلاثة، وادعاء التوحيد، ومسألة الحلول الحلول؛ حلول اللاهوت في الناسوت، ورأي أو تخرج النصارى لهذه القضية وتأويلاتهم المتمحولة لذلك، وفي هذا الإطار رد الأديب الشاعر أبو الطيب عبد المنعم القروي: «وأما أنتم معشر النصارى الخسارى، فقد اتخذتم المسيح وأمه إلهين من دون الله، وقتلتم بالمحال، في قضايا العقول والاستدلال، قتلتم: إله واحد وابن وروح القدس، فهو إذن ابن نفسه، وأبو نفسه وروح روحه، وقتلتم: امتزج اللاهوت بالناسوت في بطن أمه امتزاج الخمر بالماء، وقتلتم: تحولت الكلمة في الرحم لحما ودما، وقتلتم: لا كما يظهر الوطجه في الجسم الصقيل، والطابع في الشيء البليل، وقال آخرون: بل كما يمتزج العقل بالنفس من غير مماسة، فكيف يتمازج من لا يتماس؟ وكلكم مطبقون طعلى أن المسيح ابن الله، تعالى الله عما تقولون، وضللتم وخسرتم، ثم أقررت طانعين وأذعنتم خاضعين أن اليهود قتلته قتلاً وصلبته صلباً، فأين

(*) - البرسام: مرض ينتج عنه الهذيان.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 541، 542.

(**) - يهوذا الحواري: هو المعروف بيهوذا الإسخريوطي الذي باع المسيح لليهود، وتلهم على مكان تواجده أو اختبائه فأمسكوا به وصلبوه، بزعمهم. وفي الإسلام قد يكون هو الذي ألقى عليه شبه المسيح وقتل مكانه.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 542.

ما ادعيتم مما نعيتم، وأين ما استربرتم مما اقترفتكم، لا ترعوون ولا تستحيون، ولا تبالون ما خرجت بكم الحال إليه، ولا ما وقفكم الشقاء عليه، أربُّ معبود يقتل ويصلب ويقهر⁽¹⁾.

لقد ذل من بالث عليه الثعالب

فكيف لم يدفع عن نفسه؟ وكيف لم يخسف بهم الأرض جميعا أو يرسل السماء عليهم كسفا؟! بالأمس إله ترقبون جنته وناره، واليوم قتيل صليب لا تدركون ثأره!!

وزعمت طائفة منكم أن اللاهوت فارق الناسوت عند ذلك (الصليب والقتل)، وخلق بينه وبين اليهود، فهلا حماه منهم أو نصره عليهم؟ هذه إشارة إلى تناقضكم، ولمحة دالة على تعارضكم، ولو أحصيناه وتقصيناه لاتسع مجاله، وامتنع مقال⁽²⁾.

وهذا البسط والتفصيل لعقائد النصارى وحججهم واحتجاجاتهم الواهية لا تصدر إلا عن معرفة واسعة وإطلاع دقيق واستيعاب شامل لتلك الديانة ونواميسها وقواعدها، وهو لا يختلف عما نجده في كتب مقارنة الأديان، كالفصل لابن حزم أو الملل والنحل للشهرستاني، التوراة والانجيل والقرآن والعلم الحديث لموريس بوكاي.

أما ابن حزم العالم الأديب فيبدو إطلاعه على عقائد النصارى وفرقهم واختلافها فيما بينها والمنقرض منها والباقي من الأمور الدقيقة التي تميز بها هذا العالم الموسوعي، وكتابه (الفصل في الملل والنحل) «عرض باهر لكل ما يتصل بعلم الكلام في الإسلام، وفيه ينقض نقضا دقيقا مذاهب الزنادقة وعقائد المجوسية، كما ينقض عقيدة اليهود بمذاهبها الخمسة: (...) وينكر صحة العقيدة المسيحية وقواعدها الأخلاقية قائلا إنها جميعا من صنع البشر، ويرى أن الكلمات في التوراة، وفي الإنجيل بعهديه، القديم والجديد، حرفت عن مواضيعها. على أيدي

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 545.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 558، 559.

أصحابها من النصارى، وينتهي من دراساته المتعمقة في التوراة والإنجيل وعقائد الوثنيين والمجوس والزنادقة إلى أن الدين الصحيح المنزل في السماء هو الإسلام»⁽¹⁾.

وهكذا يعرض ابن حزم في موسوعته (الفصل) بتفصيل دقيق ونقد شديد للنصرانية ومذاهب فرقها، فمنهم أصحاب أريوس وكان قسيسا بالإسكندرية الذي يقول بالتوحيد وأن عيسى عبد مخلوق، وبولس الشمشاطي بطريرك أنطاكية، قال إن المسيح إنسان لا ألوهية فيه، وأصحاب مقدونيوس بطريرك القسطنطينية الذي يقول بأن عيسى عبد مخلوق إنسان رسول ونبي، وكذلك البربرانية التي تقول بألوهية عيسى وأمه. وقد بادت هذه الفرق جميعا ولم يبق منها اليوم غير ثلاثة، الملكانية وهي مذهب جميع النصارى وتقول بالأب والابن وروح القدس، وبالطبيعة المزدوجة.

وأن ما صلب منه هو الإنسان، ومريم ولدت الإله والإنسان، والنسطورية مثلهم وتقول إن مريم ولدت الإنسان ولم تلد الله، والعقوبية وتقول إن المسيح هو نفسه الله، وأن الله مات وصلب وقام⁽²⁾.

ولا تقل معرفة الأندلسيين بالتراث اليهودي عن المعرفة بالتراث النصراني يتجلى ذلك من خلال حديثهم عن عقائد اليهود وفرقهم، وهو ما نجده عند ابن حزم الذي «ينقض عقيدة اليهود بمذاهبها الخمسة: السامرية والصدوقية، والقرائية، والزبانية، والعيسوية إتباع عيسى الأصفهاني»⁽³⁾.

ويصرح ابن حزم بأنه قرأ في التوراة من مثل قوله: «وقرأت في السفر الأول من التوراة أن النبي يعقوب عليه السلام أيام رعيه غنما لابن خالته، مهرا لابنته شارطه على المشاركة في أنسالها، فكل أبهم ليعقوب، وكل أغر، فكان يعقوب عليه السلام يعمد إلى قضبان الشجر يسلخ نصفها ويترك نصفها بحاله، ثم يلقى في الماء الذي ترده الغنم، ويعتمد

(1) - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ص 191.

(2) - ابن حزم: الفصل، ج 1، ص 224.

(3) - ابن حزم: الفصل، ج 1، ص 219.

إرسال الطروقة في ذلك الوقت، فلا تءل إلا نصفين، نصفا بهما ونصفا غرا»⁽¹⁾. وهو ما يتوافق مع ما جاء في سفر التكوين⁽²⁾.

المعرفة بالأساطير القديمة:

كان من نتيجة ذلك التمازج البشري الذي عرفته الأندلس تمازج ثقافي ديني حضاري فتلاقحت الثقافة الأندلسية بغيرها من ثقافات الشعوب الأءرى، فانتقل إليها تراث الإغريق عبر بوابات مختلفة، من مصر والشمال المسيءي، ومن مصر أيضا تسرب التراث الفرعوني القديم ومن سوريا والعراق انتقل التراث البابلي الأشوري، وقد ظهر أثر تلك الموروثات في نتاج الشعراء والأدباء والمفكرين والفلاسفة.

يظهر ابن عربي في نءتلف مؤلفاته، والشعرية خصوصا، استعابا، قل نظيره، لموارث الأمم المختلفة والحضارات المتعددة « فابن عربي في تمثيله للتراث الإنساني بلا شك قد احتفظ بهذه العناصر في ذاكرته الشعرية، نتيجة تعرفه على ذاكرة الشعوب وإلمامه بثقافتها، فتجد في نصه بعض العناصر الفرعونية والرموز التي تستدعي الثقافة والديانة المصرية القديمة، مثل قصة الميلاد بالروح والتي تستحضر ميلاد حورس، وارتباط الإنبات والخصب بالأم الأولى (الأرض - المرأة)، وفي العلاقة بالتراث الفرعوني إيزيس، الشمس وما لها من وجود في الأرض الحقيقية (...) كذلك فكرة الحساب في نص الوقوف بين يءي الله تعالى في أثنى عشرة موقفا والأسئلة التي تكون على الوقف إجابتها والدءول في لحظة (الحشر إلى الميزان) تمثل تناصا على مستوى البناء والمضمون مع كتاب الموتى الفرعوني»⁽³⁾.

(1) - ابن حزم: طوق الحمامة، ص 13.

(2) - الكتاب المقدس، سفر التكوين، إصءاح 1:1.

(3) - سامي سحر: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص 196، 197.

وهذا أمر مفهوم لمرور ابن عربي بمصر في رحلاته وسفرياته المختلفة إلى الشرق، وإقامته بها، وعلاقته التأثيرية بذوي النون المصري العارف بالأسرار والأساطير الفرعونية القديمة وهو الذي تربى في بلدة (أربا أحميم) موئل الأسرار والعلوم الفرعونية- كما يذكر صاحب الموسوعة الصوفية⁽¹⁾. يبدي الشاعر الأندلسي معرفة واسعة بالأساطير العربية كأسطورة الحمامة والهديل وأسطورة الحية وأساطير النجوم وأساطير الشخصيات كأسطورة لقمان ونسوره وأسطورة بلقيس وأسطورة زنوبيا وعمرو بن عدي. وفي رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد توظيف لهذه الأسطورة في الحوار الذي دار بين الشاعر والبلغة: «وقالت لي البلغة: أما تعرفني أبا عامر؟ قلت: لو كان ثم علامة! فأماطت لثامها فإذا هي بغلة أبي عيسى، والخال على خدها، فتباكيننا طويلا وأخذنا في ذكر أيامنا، فقالت: ما أبقت الأيام منك؟ قلت: ماترين، قالت: شب عمرو عن الطوق»⁽²⁾.

والعبارة الأخيرة (شب عمرو عن الطوق) من حكاية جذيمة وابن أخته عمرو ابن عدي الأسطورية، وكان عمرو استطارته الجن فلم يزل جذيمة يرسل في الأفاق بطلبه دون أن يسمع له بخبر، فينس منه وترك أمره، وكان عمرو يهيم على وجهه وقد تبدلت خافته واستحالت حتى وجده رجلا وتعرفا عليه وأرجعاه إلى خاله (جذيمة) - في حديث طويل- ولما وصلا به إلى الملك صرفه إلى أمه التي ألبسته أحين الثياب واعتنت به ثم أرسلته إلى خاله فلما رآه قال: شب عمرو عن الطوق⁽³⁾.

والتقاطع بين هذه القصة الأسطورية وقصة ابن شهيد واضح، فهي تتحدث عن بغلة من بغال الإنس استهوته الجن، التقاها الشاعر في رحلته الخيالة إلى بلاد الجن، بدليل أن الشاعر عرفها بمجرد أن أماطت لثامها: «وقالت لي بغلة: أما تعرفني أبا عامر؟ قلت: لو كان ثم علامة! فأماطت لثامها فإذا هي بغلة أبي عيسى والخال على خدها» ومن الأساطير العربية

(1) - عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2003، 1424 هـ، ص 473.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 232.

(3) - شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، ص 324.

التي كانت تدور في الشعر الأندلسي، أسطورة نوح والحمامة والغراب وملخصها أن نوحا عليه السلام لما كان في السفينة يصارع الموج وأراد أن يستطيع حال الأرض، وأرسل الغراب ليبدله على بقعة من الأرض انحسر عنها ماء الطوفان ليلتقي عليها مراسيه، فيذهب ووقع على جيفة وأخذ يحوم وينعق ويأكل وانشغل بها ولم يعد إلى نوح عليه السلام، ولما استبطأه أرسل الحمامة فاستعجلت عليه السحاب الذي يطوق عنقها فجاءها لها ولأولادها من بعدها فذهبت وعادت إليه وفي فمها شيء من الطين دليلا على وجود بقعة من اليابسة تراجع عنها الماء⁽¹⁾.

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم مشيرا إلى الأسطورة⁽²⁾:

تخيرها نوح فما خاب ظنه	لديها وجاءت نحوه بالبشائر
ساودعها كتبي إليك فهاكها	رسائل تهدي في قوادم طائر

قالحمامة رسول الله بين المحبين تؤدي رسائلها على أكمل وجه، لا تحول ولا تنقص ولا تزيد، ومثلها عادت حمامة نوح عليه السلام إليه بالبشرى بتناول الشاعر بأن تعود إليه بالبشائر والمسرات ولا تخيب ظنه.

ويتصل بهذه الأسطورة أسطورة الحمامة والهديل الذي فقد على عهد نوح فكل الحمام تبكته وتندبه. وللأندلسيين اطلاع على التراث البابلي يتجلى ذلك عند ابن طفيل في قصته (حي بن يقظان) التي بناها على أساس الأسطورة البابلية المعروفة (أسطورة ميلاد سميراميس) التي تركت في عهدة سرب الحمام، وحين ماتت تحولت إلى حمامة⁽³⁾.

(3) - محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، عن الجاهلية ودلالاتها، دار محمد علي الحامي للنشر، دار الفارابي، ط 1، 1994، ص 299.

(2) - ابن حزم: طوق الحمامة، ص 48.

(3) - فوزات رزق: في قديم الزمان، دراسة في بنية الحكاية الشعبية، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2006، ص 273.

ويرجح شوقي ضيف أن يكون ابن طفيل استقى فكرة ميلاد (حي) بلا أم ولا أب مما جاء عند المسعودي الذي يذكر أن بين جزر الهند جزيرة يتولد فيها الإنسان من سلالة من طين، وبها شجر يثمر نساء. وهذا متعلق بالأساطير القديمة⁽¹⁾.

كان من جملة العناصر التي دخلت مع الفاتحين إلى الأندلس بعض العناصر الفارسية وأتمت بصلات إلى الفرس، وقد أسهم هؤلاء، مع العرب الفاتحين في نقل الكثير من الموروث الفارسي بمختلف مناحيه، الديني، الأدبي، التاريخي والأسطوري، ولا سيما ما تعلق منه بحكم والأمثال والقصص والحكايات وقد أبدى شعراء الأندلس وأدباؤها وعلمائها معرفة بمفردات ذلك التراث، يقول ابن الحداد متحدثاً عن نار المجوس وبيتها في أرجان، وهي نار عرفها العرب المشاركة وذكرها في أشعارهم⁽²⁾:

نار بأرجاء المرية سقطها مزر يبيت النار في أرجان
فلو المجوس تجوس بين ديارنا أمت لديك عبادة النيران

يقول الشاعر انه «رغم عظم نار أرجان وأهميتها عند الفرس فإن نار المعتصم (حاكم

المرية) أكثر شهرة منها»⁽³⁾.

وفي الحديث عن سياسة المعتصم بن صمادح صاحب المردية التي فاقت سياسة ساسان في لطائفها، يقول⁽⁴⁾:

أنت الهوى، لكن سلوان الهوى قصراس معن والحديث شجون
لو لأبصرته الفرس قدس نوره كسرى وأخبت نارها شيرين

(1) - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات في الأندلس، دار المعارف، ط 3 مصر، (د ت)، ص 211.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 295.

(3) - ابن الحداد: الديوان، حاشية التحقيق رقم 1، ص 295.

(4) - ابن الحداد: الديوان، ص 273.

وكسرى هنا هو كسرى أبرويز بن هرمز بن كسرى أنوشروان، وشرين هي خطية كسرى أبرويز، وكانت من أجمل خلق الله، وتعني بالفارسية (الخلو) والفرس يقولون: كان لكسرى أبرويز ثلاثة أشياء لم يكن لملك قبله ولا بعده مثلما، فرسه شبديز، وجارتيه شيرين، ومغنية بلهبد. وقصر شيرين من عجائب الدنيا فيه أبنية عظيمة شاهقة وأورقة ومتنزهات. ويريد الشاعر أن يقول: إن قصر المعتصم أكثر عظمة من قصر شرين، ولو كان على عهد كسرى وزوجته شيرين لقدس الفرس نوره ولاحقت شرين نار قصرها⁽¹⁾. وفي الأبيات إشارة إلى ديانة الفرس الذين يعبدون النار، ويؤمنون بالتثنوية النور والظلام.

وقد أسار الشاعر أبو تمام بن رباح إلى عبادة الفرس وسجودهم لكسرى فقال⁽²⁾:

وكأس بدا كسرى بها في قرارة غريقا ولكن في خليخ من الخمر

وما صورته فارس عبثا به ولكنهم جاءوا بأخفى من السحر

أشاروا بما دانوا له في حياته فيومى إليه بالسجود وما يدري

ويسير آخر إلى عبادة النار لدى المجوس فقال في وصف نور الأقاح⁽³⁾:

أحببت بنورة الأقاح نوارا عسجده في لجينه حارا

كان ما أصفر من موسطه عليل قوم أتوه زوارا

كان مبضة صقالبة صاروا مجوسا فاستقبلوا النارا

(1) - ابن الحداد: الديوان، حاشية المحقق رقم 2، ص 273، 274.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 528.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 606.

هذا على عادة الأندلسيين الذين كانوا يعدون كل من أشعل النار مجوسا كما فعلوا مع النورمانديين الذين كانوا يغيرون على سواحل الأندلس ويشعلون النار لحاجاتهم فسموهم مجوسا.

وهكذا أظهر الشاعر الأندلسي معرفة واسعة بالموروثات الدينية المختلفة؛ سواء منها ما تعلق بالموروث الإسلامي، أم الموروث الديني المسيحي، أم الموروث الديني اليهودي، مع المقدرة الكبيرة على الاستفادة من هذه الموارد. ولم يكن اطلاعه على الموروث الأسطوري أقل، إذ أظهر كفاءة على الاستفادة من الأساطير بمختلف أنواعها ومصادرها.

قدرة الأندلسيين على توليد الأساطير:

يضاف إلى ما سبق من معرفة الأندلسيين بالأساطير والحكايات القديمة وانتقال مواريت مختلفة إليهم، قدرتهم على اختراع الأساطير أو إضفاء طابع أسطوري على أشياء واقعية، فتصيبها عدوى الأسطورة وبمرور الوقت تدخل باب الحكايات الشعبية القريبة من الأساطير من ذلك قصة بناء الزهراء التي يوردها المقرئ ومؤداها «أن الناصر ماتت له سرية تركت له مالا كثيرا فأمر أن يفك بذلك المال أسرى المسلمين وطلب من بلاد الإفرنج أسيرا فلم يوجد، وقالت له جاريته الزهراء وكان يحبها حبا شديدا: اشتريت لو بنيت لي به مدينة تسمى باسمي وتكون خاصة لي فبناها، (..) وجعلها مستنزاها ومسكننا للزهراء وحاشية أرباب دولته، ونقش صورتها على الباب»⁽¹⁾.

ومن المعروف تاريخيا أن الناصر بنى الزهراء لحاشيته وعبيده لما ضاقت قصوره عن استيعابهم. مع إمكانية تقليده للحكام والخلفاء العباسيين الذين بنوا مدنا كسامراء والمتوكلية وغيرها. «ومع ما يبدو في القصة من طابع أسطوري، وبعدها عن إمكانية

¹ - المقرئ: النفج، ج 2، ص 65.

الاقتناع بهذا السبب لبناء المدينة، إلا أن وجود علاقة بين البناء وامرأة أمر قريب الاحتمال لعدم تسمية الناصر للمدينة بلقبه، كما فعل المهدي الفاطمي وقبله المتوكل العباسي⁽¹⁾.

ومن الحكايات ذات الطابع الأسطوري ما يروي عن عباس بن فرناس الذي برع في علم الفلك، فمثل في بيته شكل السماء وأبدع في تمثيلها حتى ليخيل للناظر فيها أنه يرى النجوم والبروق والرعود، ثم نسبت إليه فكرة الطيران «وإن كانت القصة التي تروى عن محاولته تنفيذ الفكرة ترتدي طابع الخرافة ومؤدى الفكرة أن العباس احتال في تطيير جثمانه وكسا نفسه بالريش من الحرير، ومد له جناحين، ثم خرج إلى موقع الرصافة حيث طار في الجو مسافة بعيدة، ولكنه لم يحسن الاحتياي في وقوعه، فتأذى في مؤخره، إذ لم يدر أن الطائر إنما يقع على زمكه (أي ذيله) ولم يعمل له ذنباً»⁽²⁾.

ويمكن أن نظيف إلى هذه القصص ذات الطابع الأسطوري ما ترويه الكتب عن الرحلات البحرية الأندلسية التي قام بها نفر من المغامرين في البحر المحيط، ومنها قصة الإخوة الثمانية الذين أبحروا مع الريح الشرقية مدة أحد عشر يوماً حتى وصلوا إلى موضع صخري شديد الظلمة، ومنه اتجهوا جنوباً مدة إثني عشر يوماً إلى أن بلغوا جزيرة الغنم فيها قطعان من الأغنام السائمة، ثم توغلوا اثني عشر يوماً أخرى حتى بلغوا جزيرة أخرى نائية فأسروهم أهلها وكانوا ذوي بشرة حمراء، وشعرهم خفيف طوال القامة، ثم أمر سيد الجزيرة بترحيلهم معصوبي العيون فأبحروا ثلاثة أيام بلياليها حتى وجدوا أنفسهم جنوب مراكش حسب ما أخبرهم به جمع من البربر⁽³⁾. ومن القصص ذات الطابع الأسطوري ما نجده في رحلة الغرناطي عن مدينة النحاس التي لم يستطع أحد دخولها.

¹ - أحمد بدر: تاريخ الأندلس، ج 1، ص 150، 151.

² - أحمد بدر: الأندلس وحضارتها، ص 191 والقصة في المغرب، ج 1، ص 333. يتخذ منها البعض دليلاً على وصول

الأندلسيين إلى العالم الجديد (قارة أمريكا) لأن أوصاف القوم الذين وجدوهم (وكانوا ذوي بشرة حمراء، وشعرهم خفيف طوال القامة) تنطبق على الهنود الحمر. ورفض آخرون ذلك لأنه من المستحيل بلوغهم إلى هنالك بوسائل ذلك العصر.

⁽³⁾ - أحمد بدر: تاريخ الأندلس، ص 186، 187.

الفصل الأول:

الموروث الديني الإسلامي

يظل الموروث الديني الإسلامي، على كثرة ما وظف الشاعر الأندلسي من موروثات، دينية وحضارية وثقافية، يحوز النصيب الأوفر من العناية والاهتمام، ولن نجد شاعراً، مهما كان مقلاً أو مكثراً، لم يوظف شيئاً من ذلك الموروث بجوانبه المختلفة، من قرآن كريم، حديث شريف، شخصيات قرآنية، وتصوف وتشيع وغيره، حتى ليعد النص على ذلك من قبيل التزديد واللغو الذي لا داعي له، لا، بل إننا نجد بعض الشعراء غير المسلمين يسلكون هذه الطريق فيقتبسون من هذا الموروث ويوظفونه في أشعارهم كإسماعيل بن النغيلة وابنه يوسف، وابن سهل الإسرائيلي وغيرهم.

يختلف توظيف النص الديني الإسلامي من شاعر إلى آخر، بل عند الشاعر الواحد نفسه، وإذا أردنا أن نجمل طريقتهم في ذلك نلاحظ أنها تتم بطريقتين: إما أن يوظف النص القرآني أو الحديثي دون تغيير أو تحوير، ويكون النص الموظف في هذه الحالة قصيراً يستوعبه شطر أو بيت، من مثل قول الشاعر⁽¹⁾:

يتهادون رياحين المـجـوون	مع فتیان کرام نجـب
«ولديهم قاصرات الطرف عين»	وعليهم زاجر من حملهم

وأما الطريقة الثانية فهي الطريقة الامتصاصية، وهي أن يهضم الشاعر ما قرأ ثم يعيد صياغته بأسلوبه الخاص بحيث يكون النص موجوداً وغير موجود، فيدخل في علاقة مع النص الجديد فلا يتميز منه إلا للقارئ الفطن المدقق الذي يلحظ ذلك بالخبرة والممارسة.

ومنه قول ابن خفاجة⁽²⁾:

وأغيد حلو اللمى أمد	يذكرى على وجنته الجمر
بت أناجيه ولا ريبه	تعلق بي فيه ولا وزر
وأقرأ الحسن به سورة	كان لها من وجهة عشر

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 597.

(2) - ابن خفاجة: الديوان: تحقيق عبد الله سنده، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، ص 120.

وبعيد جدا ما قاله محقق الديوان: «اقرأ: أشاهد وألاحظ، العشر: عشر القرآن. تضمين واقتباس، فجمال محبوبه كجمال القرآن لقارنه»⁽¹⁾.

وكذلك قول ابن خفاجة وهو من الخفي⁽²⁾:

يا أيها النائي ولست بسمــــــــــــــــع سكن القبور وبيننا أســــــــداد
كشف الغطاء إليك عن سر الردى فأجب بما تندى به الأكبــــــــاد

والميت يرى ويذوق طعم الموت ولكنه لا يستطيع أن يجيب، فبينه وبين الأحياء حواجز وأسداد، وهو تضمين للآية الكريمة: «فكشفنا عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد»⁽³⁾.

ومنه قول ابن عربي⁽⁴⁾:

فلما تولت، وقد يممــــــــــــــــت تريد الخورنق، ثم السدــــــــيرا
دعوت ثبورا على إثرهم فردت وقالت: أددعو ثبورا
فلا تدعون بها واحــــــــدا ولكنما ادع ثبورا كثيــــــــرا

والآيات اقتباس من الآيات: «وإذا ألقوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا. لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا»⁽⁵⁾.

1- توظيف النصوص القرآنية:

كان الشاعر الأندلسي شغوبا بالطبيعة يعقد مجالس أنسه وطربه فيها، ويؤديه ذلك إلى وصف مجلسه ثم يلتفت إلى ما حوله فيصف الأزهار والأشجار والأطياف والأودية والأنهار،

(1) - ابن خفاجة: الديوان، ص 120، هامش رقم 6.

(2) - ابن خفاجة: نفسه، ص 104.

(3) - ق، 22.

(4) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 84.

(5) - الفرقان، 13، 14.

ومن ذلك هذا المجلس (الطبيعي) الذي يصفه ابن عائشة وكان مع ابن خفاجة تحت شجرة خوخ منورة فهبت عليها ريح صرصر أسقطت عليهم جميع الزهر، فقال عل الفور⁽¹⁾:

ودوحة قد علت سماء	تطلع أزهارها نجومًا
هب نسيم الصبا عليها	فخلتها أرسلت نجومًا
كأنما الجو غار لمًا	بدت فأغرى بها النسيما

من الواضح أن في الأبيات إشارة إلى الآية الكريمة التي تتحدث عن الشياطين وهم يسترقون السمع ثم تعرضهم للرجم وقولهم: «وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا، وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا»⁽²⁾.

يكثر دوران هذه الصور في الشعر الأندلسي، يقول ابن حمديس متذكرا كرامة العيش في الوطن وذل الغربة، مصورا ما لقيه أهل صقلية من ألوان الخطوب على أيدي النصارى، ثم يعود بالذاكرة إلى أيام العزة والمنعة يوم كان قومه كالنجوم في جو السماء يعدون لكل شيطان شهابا⁽³⁾.

وكنا في مواطننا كرامًا	تعاف الضيم أنفسنا وتابى
ونطلع في مطالعنا نجومًا	نعد لكل شيطان شهابًا
صبرنا للخطوب على ضروب	إذا رمي الوليد بهن شابًا
ولم تسلم لنا إلا نفوس	وأحساب تكرمنا اكتسابًا
ولم تخل الكواكب من سقوط	ولكن لا يبلغها الترابًا

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 670.

(2) - الجن، 8، 9.

(3) - ابن حمديس: الديوان، ص 16.

ويبدو هلال العيد لابن الحداد نحيفا كالعرجون ولم يعد يرى منه سوى خط صغير كحرف
النون، قال⁽¹⁾

وبدا هلال الأفق أحنى ناسخا
فكأن بين الصوم خطط نحوه

عهد الصيام كأنه العرجون
خطا خفيفا بان منه النون

وهذا المعنى مأخوذ من الآية الكريمة: «والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم»⁽²⁾.

وَيَصِفُ عَلِيٌّ بْنُ حَرِيقٍ لَيْلَةَ مِنَ اللَّيَالِي الَّتِي عَبَّ فِيهَا مِنَ الْخَمْرِ، وَقَدْ شَرِبَ عِنْدَهُ مَحْبُوبَةٌ عَشِيَّةً، وَعَزَمَ أَنْ يَنْفَصَلَ عَنْهُ لِدَارِهِ، وَلَكِنْ مَنَعَهُ السَّيْلُ وَحَبَسَهُ، فَبَاتَ عِنْدَهُ، فَشَبَّهَ تِلْكَ اللَّيْلَةَ بِلَيْلَةِ الْقَدَرِ وَادَّعَى أَنَّهَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ، فَيَقُولُ (3):

يا ليلة جادت الليالي
للسيل فيها علي نغمي
أبات في منزلي حبيبي
فبت لا حاله كحالي
يا ليلة القدر في الليالي

بها رغم أنف دهري
يقصر عنها لسان شكري
وقام في أهله بعذر
ضجيع بدر صريع سكر
لأنت خير من ألف شهر

ويوظف أبو مروان عبد الملك بن سميدع الآية الكريمة: «أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه»⁽⁴⁾. توظيفا جيدا، حيث يقول معذرا عن انقطاعه عن بعض أصدقائه، ويبدو شاش أنه كان أحد الكبراء، وتركه صحبتهم وجفوتهم، لقد صحبتكم دون معرفة أو اختبار،

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 278.

(2) - يس، ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

(3) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 319.

(4) - الحجرات، 13.

فلما خبرتكم وعرفت دخائلكم قليتكم وعجلت بالبعد والهجر، وما ذاك إلا لكون جنابكم ساحة تمزق فيها لحوم الأشراف وأعراضهم⁽¹⁾.

ولا تعذلوني في الصدود إلى الحشر	ألا فاعذروني في انقطاعي عنكم
خبرتكم عجلت بالبعد والهجر	صحبتكم قبل اختبار فعندمــــا
يمزق فيه لحم كل امرئ حــــر	جفوتكم لما رأيت جنابكــــم

ويقول ابن خفاجة مقتبسا الآية نفسها⁽²⁾:

ما للصديق، وقيت، تأكل لحمه حيا وتجعل عرضه منديلا

وهذا نص الآية السابقة، إلا أن الشاعر يجعل الولوغ في عرض الصديق كاستعمال الأكل للمنديل بعد كل وجبة، ويجعل أكل لحمه وهو حي، وهذا منتهى الدناءة والجرأة على الناس. وما من شك أن تشبيه العرض بالمنديل من أثر التحضر الأندلسي. وهنا يخالف الشاعر ما نصت عليه الآية من تشبيه الحديث في أعراض الناس وهم غائبون بأكل لحومهم وهم ميتون وهذا من اللؤم والخسة.

ويستفيد ابن خفاجة من الآيات الكريمة: «يا أيها الإنسان ما غرك برك الكريم الذي خلقك فسواك فعد لك»⁽³⁾. وقوله تعالى: «كما بدأكم تعودون»⁽⁴⁾. فيقول متفكرا متأملا حكمة الله تعالى وفي مصير الإنسان وعوده من حيث بدأ، فكما خلق الله تعالى الإنسان وسواه وعدله أول مرة فسيعيده، ومحل الإنسان، لو تفكر، الدار الباقية، لا الدار الفانية⁽⁵⁾.

(1) - الأعراف

(2) - ابن خفاجة: الديوان، ص 248.

(3) - الانفطار، 6، 7.

(4) - الأعراف، 29.

(5) - ابن خفاجة: الديوان، ص 249.

كفى حكمة الله أنك صائـر
وإن شئت مرأى كيف كون ثانيا
ترابا كما سواك قبل فعدلك
فدونك فانظر كيف كون أولك
فهل أنت في دار الفناء ممهد
مهلك في دار البقاء ومنزلك

الجرأة في توظيف النص الديني الإسلامي:

من المظاهر الملفتة في الشعر الأندلسي ظاهرة توظيف الشعراء للموروث الديني الإسلامي في وصف الخمرة ومجالس الشراب، وتلك ظاهرة ظلت تلازم هذا الشعر من وقت نشأته إلى أن غربت شمس الإسلام عن تلك الديار، ولا يمكن وصفها بالظاهرة العابرة أو المعزولة، إذ يمكن للدارس أن يضمها إلى ظاهرة كبرى عرف بها قطاع واسع من الشعراء هناك، وهي الجرأة على الدين والعادات و التقاليد التي تعارف عليها المجتمع العربي الإسلامي، كما يمكن أن تنضاف إلى الأخلاق الأندلسية التي لا نجد لها مثيلا في المشرق، كتغزل النساء بالرجال ووصف شوقهن إليهم، بحيث أصبحت المرأة هي الطالبة والرجل هو المطلوب^(*). إضافة إلى تحرر المرأة وتخففها من كثير من القيود والرسوم التي استقر عليها العرف الإسلامي، دون أن ننسى تأثر الأندلسيين بعبادات الأمم الأخرى من المأكـل والمشرب والملبس في أفراحهم وأحزانهم- وفي هذا الإطار يقول الشاعر الرمادي في مقطوعة خميرية يخاطب بها فتى نصرانيا اسمه نصير⁽¹⁾.

اشرب الكأس يا نصير وهات
يا بى مزة ترى الشمس فيها
إن هذا النهار من حسناتي
في صفاء أصفى من المرأة

(*) ولا داعي هنا للتدليل على ما نقول فكتب الأدب مليئة بأخبار الشوارع وقصصهن ونكتفي هنا بهذا المثال للشاعرة أم الكرم

بنت المعتصم بن صمادح التي عشقت فتى يدعى السمار وقالت فيه:

ألا ليت شعري هل سبيل لخلوة ينزه عنها سمع كل مراقب
ويا عجباً أشتاق خلوة من غدا ومثواه ما بين الحشا والترائب

ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 202.

(1) - الفتح بن خافان: المطمح، ص 81.

يسرع الناس نحوها بازدهام	كازدهام الحجيج في عرفات
هاتها يا نصير إذا اجتمعنا	لقلوب في الدين مختلفات
فإذا ما انقضى دنان على اللهـ	و اعتمدنا مواقع الصلوات
لو مضى الدهر دون راح وقصف	لعدنا هذا من السيئات

وظف الشاعر آيتين من القرآن الكريم ولكن بعد أن عكس معناهما استخفافاً بالدين تجرواً على أحكامه، وإذا كان القرآن الكريم يقول: «ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى»⁽¹⁾. فإن الشاعر لا يقصد مواقع الصلوات ولا يتحرى مواقيتها إلا بعد أن يعب من الخمر عباء، ولا يقرب الصلاة إلا وهو ثمل سكران. فهو يلهو ويشرب أولاً ثم يصلي ثانياً، فصلاته مسبوقة بالسكر. ويتعمد الشاعر - مرة أخرى - مخافة نص الآية الكريمة التي تحرم تعاطي المسكرات: «إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه»⁽²⁾. ويرى أن السيئة الحقيقية هي انقضاء العمر من غير خمر «فالشاعر - هنا - واضح السخرية بين الاستهتار ببعض المقدسات، حيث جعل من ازدهام السكارى إلى الخمر وتحلقهم حولها كازدهام الحجيج حول عرفات، وكان من الممكن - لو أراد الشاعر - أن يشبه ازدهام السكارى بأي مشهد آخر من مشاهد الزحام، ولكنه أراد السخرية بهذه الشعيرة المقدسة»⁽³⁾.

لا يقل الشاعر أبو جعفر بن قادم تطرفاً عن ذكرنا، إذ يشبه طوافه بغلامه الذي يتغزل به بتأدية أركان الحج، من طواف حول البيت واستلام للركن الطاهر⁽⁴⁾:

وفى لنا ألفا وكلـ	م فأنثنى أدبا كـلام
فلثمت منه مواطئ النعـ	ل الذي فوق الرغمام
كأنني قد طفت منـ	ه هناك بالبيت الحرام
ووردت زمزم كوثر	ولثمت أركان المقام

(1) - الحج، ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

(2) - المائدة، 90.

(3) - أحمد هيك: الأدب الأندلسي، ص 298.

(4) - ابن سعيد: المغرب، ج 1، ص 142.

وَأَنَا أُمِيلُهُ وَيَا

وكان الشاعر لم يجد ما يشبه به علاقته الساقطة بغلامه إلا الطواف بالبيت الحرام والشرب من زمزم وتقبيل المقام، ولم يكن هذا المجون إلا «انعكاسا للحرية الاجتماعية الواسعة التي انتشرت في بعض طبقات المجتمع الأندلسي، ولكن الذي يلفت نظرنا هو إكثار الشعراء من المجاهرة بالزندقة والدعوة إلى التحلل الأخلاقي في مجتمع إسلامي متشدد»⁽¹⁾.

وكان علي بن حصن الإشبيلي، على جرأته واستهتاره، أقل تطرفاً حين شبه ورود الناس إلى حمى المعتضد من كل مكان بورود الحجيج إلى بيت العتيق وطوافهم به⁽²⁾.

فتى ترد الأملاك سدة بابـه
كما ترد الماء الحمام عوانفا
تخالهم من كل شرق ومغرب
طوائف بالبيت العتيق طوائفا

كذلك قال ابن الحداد عن توجه الخائفين وطالبي الرزق إلى دولة المعتصم وتجمعهم فيها⁽³⁾:

فلا تنكروا مني بديعا فمجدده
يحج نراه الدهر عائف وخائف

نوادر قدر أوحى إلي النوادرا
جموعا كما وافى الحبيج المشاعرا

لقد كان ابن الخطيب أكثرهم توفيقاً في تشبيهه زمر الزهر في فصل الربيع بوفود الحجيج في الموسم، يقول في موشحته المشهورة جادك الغيث (الدور الأول):

إذ يقود الدهر أشنات المنى
زمرأ بين فرادى وثنى
والحيا قد جلل الروض سننا
فتغور الزهر منه تبسم
ننقل الخطر على ما ترسم
مثلما يدعو الحجيح الموسم

(1) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 154.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 139.

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 217.

ولا يختلف الشاعر الوشاح ابن بقي كثيرا عن الرمادي، من حيث الجرأة على الدين والاستهتار بمقدساته، إذ يوظف في مطلع إحدى موشحاته الآية الكريمة: «نعم أجر العاملين». ولكن بعد أن يدعو أصحابه إلى أداء الصلاة، ولهم على ذلك الأجر العظيم، يقول في مطلع موشحته⁽¹⁾:

ساعدونا مصبحينا نرتشفها قد ظمينا
كنضار في لجين نعم أجر العاملين

يقول يوسف الطويل في نقد استهتار ابن بقي بمبادئ الإسلام السمحاء: «يستهل ابن بقي هذه الموشحة بدعوة ندمانه لأن يشاركوه في ارتشاف خمرة الصباح، فهو بدل أن يبتكر لأداء فريضة الصلاة، نراه يستنهض همم الآخرين عند الفجر ليعبثوا وإياه بالدين وتعاليمه، وهو حين يعلن أن أجر رفاقه عظيم مقابل تعاطيهم معه الخمر المعتقد التي بلون الذهب الشفاف، إنما يكون غير أبيه بأحكام الدين ومبادئه السماوية السمحاء، وكل ذلك من أجل انتهاب المسرات ودفن الظما المزمين»⁽²⁾. وكأنما كان الشاعر من عباد الزهرة الذين يتقربون إليها بالشراب في الصباح الباكر عند طلوعها، حسب ما تقول الأسطورة^(*).

ويضمن أبو حفص عمر بن الشهيد بعض الآيات الكريمة في قصيدة خمرية له، ويبدأ بوصف خمرته فيحيطها بقدسية ويخلع عليها مهابة وإجلالا، ويرسم لها صورة خيالية ويحيطها بطقوس أسطورية، تذكر بما كان العباد يفعلونه أمام أوثانهم، فيهمهم حولها بتعاويز وتعاويز وزمزمات تشبه طقوس الكهان والسحرة، يقول متكنا على لغة نواسية، مستعيرا من أبي نواس قلادة خمرته الحبابية التي حلى بها جيد عروسه الخمر⁽⁴⁾:

شربتها كلف الفؤاد عميـدا راحا وكانت مرة عنق—ودا

(1) - يوسف الطويل: مدخل إلى الأدب الأندلسي، ص 171.

(2) - يوسف الطويل: مدخل إلى الأدب الأندلسي، ص 171.

(*) - سنعود إلى هذه الأسطورة بالتفصيل في فصل أساطير الشخصيات.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 526.

ختمت بطينتها وزمزم حولها	قس وغادر بابها مسدودا
وتنوسيت فكان صف دنانها	في الحان أصحاب القيم رقودا
وكانما الخمار كلبهم وقسود	ألقي ذراعيه وسد وصيودا
وكان ذا القرنين أفرغ دونها	سدا أجرى قطرا وسال حديدا
صهباء ألبسها التورد مجسدا	عجبا وقلدها الحباب عقودا
فإذا شممت فمسكة مفتوقة	وإذا لحظت فبارقا معقودا
وإذا طعمت فريق أشنب واضح	شف المشوق تجنباً وصودا

تزدحم هذه القطعة بالمعاني القرآنية الخاصة بأصحاب الكهف والرقيم: «وتحسبهم أيقاظا وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد»⁽¹⁾. وكانما لم يجد الشاعر من شيء يشبه به دنان الخمر المصطفة في الحان بإزاء بعضها البعض إلا صورة أصحاب الكهف والرقيم، في حين أصبح الخمار كلبهم وقد بسط ذراعيه، وأردفها بجزء من قصة ذي القرنين وبنائه السد في وجه يأجوج ومأجوج: «أتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله نارا قال أتوني أفرغ عليه قطرا»⁽²⁾. ولا يخفى الجو المسيحي في بداية المقطوعة يمثل القس الذي يزمزم حول الخمرة المختومة بهمهمات وتعاويز.

ويسير ابن مقانا الأشبوني في تيار المجون والاستهتار بالدين ومقدساته، وقد يكون ذلك من آثار ميله إلى التشيع، ففي قصيدته ذائعة الصيت التي مدح بها القاسم بن محمود والتي مطلعها⁽³⁾:

البرق لائح من أندريــــن ذرفت عيناك بالماء المعين

ينقل إلى وصف الخمرة ومجلسها فيقول⁽¹⁾:

(1) - الكهف، 18.

(2) - الكهف، 96.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 596.

قد بدا لي وضح الصبح المبين	فاسقنيها قبل تكبير الأذنين
سقنيها مزة صافية	عققت في دنها بضع سنين
مع فتیان كرام نجـب	يتهادون رياحين المجون
ويسقون إذا ما شربوا	بأباريق وكأس من معين

يبكر الشاعر وصحبة لشرب الخمر قبل تكبير (الأذنين) بهذا التصغير والتحقيق، ثم يصف القيان اللاني يسقين الشرب ويشبههن بالهور العين، مقتبسا الآية الكريمة بنصها: «وعندهم قاصرات الطرف عين»⁽²⁾. ويبدو له الجو فردوسيا، وأنه هي أباريق وكؤوس أهل الجنة: «ويسقون بأباريق وكأس من معين».

ومن الطبيعي ألا يكون كل الشعراء مستهترين جريئين على الدين ومبادئه، ف لديهم من التشبيهات الخيالية والواقعية ما يغنيهم عن الزندقة والعبث بأحكامه، كما وجد الحجام في عجائز القطن عليها المقانع ما يشبه به دنان الخمر⁽³⁾:

سرينا إلى الخمار عنها وقد بدا	لنا في الدجى نور من الحان ساطع
فقام إلى صف الدنان كأنها	عجائز من قطن عليها مقانـع
وبت بجنب الزق أرشف ريقه	كما شد كفيه على الثدي راضع

وكذلك كان ابن هانئ الأندلسي، مع ما عرف عنه من رقة الدين وعدم التورع عن مصادمة أحكامه، كان أكثر توفيقا في تشبيهه لدنان الخمر المصطفة في حانوت خمار نصراني، حيث يقول⁽⁴⁾:

أو قرقف مما تنشي الروم لا	نشواتها ذمت ولا نشوانها
كان اقتناها الجاثليق يكنها	ويصون درة غائص صوانها

(1) - ابن بسام: النخيرة، ق 1، ص 527.

(2) - قرآن كريم.

(3) - ابن بسام: النخيرة، ق 3، ص 626.

(4) - ابن هانئ: الديوان، ص 327.

فكان هيكلها تقدم رايدة
وكان صف الدراعين دنانها
غنيت تطوف بها ولائدهم كما
طاقت بربات الحجال قيانها

إنها خمر رومية معتقة من مقتنيات خبرهم ورئيسهم فهي كالدرة العزيزة يحفظها ويصونها، إذ لم يبق منها إلا أريجها، فما أشبهها وهي مصطفة في دنانها بالراية يقدمها صف من الجند المدعرين يقفون صفا مستعدين، ولكرمها فقد كانت ولائهم يطفن بها كما تطوف الوصفائف بالحرائر من رباب الحجال.

2- الشخصيات القرآنية:

آدم عليه السلام:

يعد آدم عليه السلام من الشخصيات الدينية البارزة التي جلبت انتباه الشاعر الأندلسي فوظفها لأنه وجد فيها بعض الملامح التي تتقاطع مع واقع حياته. «فقد يجد الشاعر أن البعد الذي يناسب تجربته من أبعاد الشخصية التراثية صفة من صفاتها، فيستعير هذه الصفة، ويجعلها محور عمله الشعري»⁽¹⁾. أو قد يستعير حدثا من أحداث حياة تلك الشخصية «فقد يجد الشاعر أن ما يلائم تجربته من ملامح الشخصية المستعارة ليس هو صفاتها مجردة، وإنما بعض أحداث حياتها»⁽²⁾.

في قصيدة رثائية يتحدث الشاعر عن رزء بلنسية بعد أن سقطت في يد النصاري، إثر سلسلة من المصائب والنكبات، فيصور بلنسية وكأنها جنة الخلد، ولاشك أن أبناءها أجزموا جرما كبيرا فأخرجوا منها، كما أخرج أبوهم آدم من الجنة بعدما عصى ربه وخالف وصاياه «يا

(1) - علي عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص 194.

(2) - علي عشري: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، ص 195.

آدم أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة»⁽¹⁾ وقوله تعالى: «وعصى آدم ربه فغوى»⁽²⁾.

ويمكن أن نستشف من استعارة الشاعر لهذا الحدث من حياة أبينا آدم عليه السلام يأس الشاعر من العودة إلى بلنسية مثلما لم يرجع آدم إلى جنته.

أما لك من بادي الصبابة بـ	ألا أيها القلب المصرح بالوجد
بأحنائنا كالنار مضمرة الوقـ	أمن بعد رزء في بلنسية ثـوى
تطاعن فيهم بالمتقفة الملـ	يرجى أناس جنة من مصائب
فصاروا إلى الإخراج من جنة الخلد	وهل أذنب الأبناء ذنب أبيهم

يتكرر هذا الحدث الهام من حياة آدم عليه السلام لدى شعراء الأندلس، ومن المؤكد أن اضطراب الأندلسيين إلى فراق مدنهم وأقاليمهم بعد سقوطها في أيدي النصارى أوحى لهم بمثل هذه الاستعارة، ثم إن حياة الأندلسيين الصعبة وحاجتهم إلى المأمن في العيش والرزق جعلهم يلتفتون إلى هذا الحدث من حياة آدم عليه السلام، ففراق آدم للجنة يعني الشقاء والحرمان والجوع والظما «فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى. إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وإنك لا تظما فيها ولا تضحى»⁽⁴⁾.

وإلى هذه المعاني أشار ابن سوار بعد أن خلصه قاضي سلا علي بن القاسم ابن عشرة من يد النصارى^(*). وهو الذي قرر، اعترافا بالجميل، اللحاق بجوار القاضي:

أمثل علي تطلب العين أن ترى ومثل علي في الملوك غريب⁽⁵⁾

(1) - البقرة، 35.

(2) - طه، 121.

(3) - المقرئ: نفع الطيب، ج 1، ص 305.

(4) - طه، 117، 119.

(*) - سنعود إلى قصته في فصل (أساطير الحيوان).

(5) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 624.

أحب سلا من أجل كونك في سلا فكل سلاوي إلي حبيب

وقال⁽¹⁾:

ولولاك ما كانت سلا دار هجرتي ولا كان لي عمن أحب رحيل

ولكن مقام ابن سوار في كنف قاضي سلا في صفاء ووداد لم يدم طويلا، فحدثت منغصات ما استدعت إعراض القاضي عنه، مما عجل برحيله عن سلا، فرحل يجر أذيال الخيبة ويتجرع كؤوس الندامة، ثم كتب إلى القاضي معذرا ومشبها ندامته بندامة آدم عليه السلام بعد خروجه من الجنان⁽²⁾:

أعلي يا ابن القاسم بن محمد	بيني وبينك عروة لا تنفصم
ولقد كُتِبَتْ وأدمعي منهله	والقلب فيه جذوة تتضرم
أمن السوية أن أكون كما أنسا	فيفوز غيري بالنعيم وأحرم
إن بنت عنك ولم ترده فإنسه	بعضي ببعضك في فراقك يخصم
ولقد ندمت على فراق سلا كما	ضعف(*) الندامة حين أهبط آدم

يشبه الشاعر ندامته على فراق سلا بندامة آدم عليه السلام بعد مفارقتة الجنان. وكذلك شبه أبو بكر بن عيسى الداني فراقه لجنان المتوكل بن هود ملك بطليوس بفراق آدم للجنة وخروجه منها نادما خاسرا. وكان أبو بكر قد نال عند المتوكل حضوه وسعة من الرزق وجزىلا من القرى إلى أن مل وارتحل. قال⁽³⁾:

رضا المتوكل فارقتسه فلم يرضني بعده العالم

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 624.

(2) - ابن بسام: نفسه، ص 619.

(*) - قرأها محمد بن شريفة (طعم).

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 505.

وكانت بطليوس لي جنة فجنّت بما جاءه آدم

ويبدو أن هذا المعنى قد شاع على السنة الشعراء، وأصبح متداولاً بينهم، فقال أبو عامر بن الأصيلي بعد فراقه صاحب المرية⁽¹⁾:

جناب ابن معن تجنّبته فلم يرضني بعده العالَم
وكانت مريته جنّتي فجنّت بما جاءه آدم

وكذلك قال شاعر دولة بني عامر⁽²⁾:

وقبلهم جميعاً قال ابن هانيّ يتندّم على فراق صحبة جعفر بن عليّ وخروجه من جنة الخلد بالزّاب، فلم يجد عزاء له إلا في حادث هبوط آدم من جنة الخلد، وإن لم يجد بعدها شيئاً يسر أو أمراً يعجب: فقال⁽³⁾:

خليلي أين الزّاب عنا وجعفر وجنة خلد بنت عنها وكوثر
فقبلني نأى عن جنة الخلد آدم فما راقه في ساحة الأرض منظر

نوح عليه السلام:

ترد الإشارة إلى شخصية نوح عليه السلام في الشعر الأندلسي، ولعل أهم ما يسترعى من صفات وأحداث هذه الشخصية النبوية الكريمة هو طول العمر أو طول دعوته لقومه وعدم استجابتهم له. يشبه السّميسر ضياعه بين قومه بضياع نوح فيقول⁽¹⁾:

(1) - ابن بسام : الذخيرة، ق 3، ص 505.

(2) - ابن بسام : الذخيرة، ق 3، ص 505.

(3) - ابن هاني: الديوان، ص 161، 162.

ضعت في معشر كما ضاع نوح بين قوم قد أصبحوا كفاره
ضربوه وما ضربت ولكن جعلوني ممن ينافر داره
فتأخرت عن ديار لي هوني والهوي لنا لمن يخلي دياره

وهذا من دعوة نوح عليه السلام على قومه: «رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً. إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً»⁽²⁾.

وفي أرجوزة أبي طالب عبد الجبار تفصيل لقصة نوح عليه السلام حيث يقول⁽³⁾:

وناح نوح والفساد قد ظهر وصنع السفينة ذات الدسر
فصار في الفلك وقد عم الغرق من جدد الله تعالى وفسق
ثم نجا ومعه أولاده سام وحام وهما عتاده

وفيها تضمين لآيات من القرآن الكريم: «وحملناه على ذات ألواح ودسر»⁽⁴⁾:

وقوله: «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الدين كفروا إنهم مغرقون»⁽⁵⁾ وغيرهما.

إبراهيم عليه السلام:

يجد الشعراء الأندلسيون في شخصية سيدنا إبراهيم عليه السلام ما يغري بالأخذ والاستعارة، يقول ابن اللبانة «وقد طلب من ناصر الدولة صاحب ميورقة السراح، وقد خاف في ذراه، فكتب إليه»⁽¹⁾.

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 677.

(2) - نوح، 26، 27.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 703.

(4) - القمر، 13.

(5) - هود، 37.

عسى رافة من سراح كريم	أبل ببرد نداه الغايــــــــــــلا
وعلي أراح من الطالبينــــــــــــن	فأسكن للأمن ظلا ظليــــــــــــلا
ومن بله الغيث في بطن واد	وبات فلا يأمن السيــــــــــــولا
لقد أوقدوا لي نيرانهــــــــــــم	فصيرني الله فيها الخليــــــــــــلا
أفر بنفسي وإن أصبحت	ميورقة مصرا وجدواك نيلا

يستعير الشاعر حادثة إلقاء سيدنا إبراهيم عليه السلام في النار، فصيرها الله تعالى بردا وسلاما عليه، وقد أوقد أعداء الشاعر له نيران حقدهم وحسدهم فنجاه الله منها، «قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم، وأرادوا به كيدا فجعلناهم الأخسرين»⁽²⁾.

ويأخذ ابن حزم رحمه الله قصة طلب إبراهيم من الله تعالى أن يريه كيفية إحياء الموتى: «قال رب أرني كيف تحيي الموتى، قال أولم تؤمن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي»⁽³⁾. يقول⁽⁴⁾:

يقول أخي شجاك رحيل جسم	وروحك ماله عنها رحيلــــــــــــل
فقلت له: المعايين مطمئــــــــــــن	لذا طلب المعاينة الخليــــــــــــل

وكرر هذا المعنى في بيتين آخرين، لكن مع الاستئناس بقول موسى عليه السلام: «قال رب أرني أنظر إليك»⁽⁵⁾. فقال⁽⁶⁾:

لئن أصبحت مرتحلا بشخصي	فروحي عندكم أبدا مقيــــــــــــم
ولكن للعيان لطيف معنــــــــــــى	له سأل المعاينة الكليــــــــــــم

(1) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 413.

(2) - الأنبياء، 69، 70.

(3) - الأنبياء، 69، 70.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 142.

(5) - الأعراف، 143.

(6) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 142.

موسى عليه السلام:

تدور قصة موسى عليه السلام في شعر الأندلسيين فتزد بصور مختلفة، ولكل شاعر جوانب معينة تتقاطع مع اهتماماته وانشغالاته. فهذا القسطلّي يشكو وحدته وإهماله في ظل القاضي أبي الإصبع عيسى بن سعيد القطاع، فيقول⁽¹⁾:

وإني في أفياء ظلك أشتكى شكاية موسى إذ تولى إلى الظل

فابن دراج يشكو الفقر والحاجة، وهو نص الآية الكريمة «فسقى لهما ثم تولى إلى الظل قال رب إني لما أنزلت إلي من خير فقير»⁽²⁾.

ويتخير ابن هاني من قصة موسى استعانتته بأخيه هارون، وكذلك تعاون ابني علي الأندلسي، جعفر ويحي⁽³⁾:

فيا جعفر العليا ويا جعفر النـدى	ويا جعفر الهيجاء ويا جعفر النصـر
لعمري لقد أيدت يوم الوغى بـه	كما أيدت كفاك بالأنمل العـشـر
لذلك ناجى الله موسى نبـه	فنادى أن اشرح ما يضيق به من صـدري
وهب لي وزيرا من أخي استعن بـه	وشد به أزري وأشركه في أمـري

وفي هذا الشعر إشارة إلى طلب موسى عليه السلام من ربه أن يشرح صدره، ويؤيده بوزير هو هارون «قال رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا أمري واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي. أشدد به أزري وأشركه في أمري»⁽⁴⁾. ولم يزد الشاعر على أن نظم الآيات الكريمة بنصها وضمها إلى شعره.

(1) - ابن بسام: الذخيرة: ق 1، 70.

(2) - ابن بسام: الذخيرة: ق 1، ص 70.

(3) - ابن هاني: الديوان، ص 148.

(4) - طه، 25، 32.

ويقتبس ابن حداد من قصة موسى عليه السلام معنى الهداية، وهو من اقتباساته الخفية، وهي قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: «أو أجد على النار هدى»⁽¹⁾. يتحدث عن محبوبته نويرة فيقول إن أخلاق نويرة كاسمها تحرق، وكل نار ترشد السارين إلى مبتغاهم إلا نارها (هي) فإنها تؤدي إلى التهلكة: يقول⁽²⁾:

وارت جفوني من نويرة كاسمها نارا تضل و كل نار ترشد
والماء أنت وما يصح لقابض والنار أنت وفي الحشا تتوقد

ومعنى البيتين «أنت الماء الذي يروى كبدي الحرى، ولكن هيهات أن أحصل عليه، فقابض الماء فاقده. وأنت النار التي تتوقد في ضلوعي، لا تنطفئ إلا بقلبك»⁽³⁾. وهذا من اقتباساته الخفية من قصة موسى عليه السلام حين رأى نارا فقصدها لعله يأتي بقبس أو يجد على النار هدى «وإذ قال موسى لأهله أمكنوا إنني آنست نارا لعلني آتيكم منها بقبس أو أوجد على النار هدى»⁽⁴⁾.

وإذا كان موسى عليه السلام قد عاد إلى أهله، وقد وجد على النار هدى، فإن ابن الحداد لم يجد الهداية وإنما وجد الهلكة والضلال، فنار نويرة تضل وتودي. وكما قصد موسى النار بالجانب الغربي من الوادي المقدس طوى قصد ابن الحداد وادي المرية (المقدس)⁽⁵⁾

لعلك بالوادي المقدس شاطئ فكالعنبر الهندي ما أنا واطئ
ولي في السرى من نارهم ومنارهم هداة حداة والنجوم طوافئ

يقتبس الشاعر جزء من قصة نبي الله موسى عليه السلام حين سار بأهله ليلا فرأى نارا «وهل أذاك حديث موسى إذ رأى نارا فقال لأهله أمكنوا إنني آنست نارا لعلني آتيكم منها بقبس

(1) - طه، 10.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 190.

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 190.

(4) - طه، 10.

(5) - ابن الحداد: الديوان، ص 140.

أو أجد على النار هدى فلما أتاه نودي يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى»⁽¹⁾

يقول ابن الحداد لعلك مررت بشاطئ وادي المرية المقدس حيث أهل محبوبته، ووطنت رجلاك أرضاً تربتها من المسك والعنبر الهندي الطيب الرائحة. وفي ذلك الوادي المقدس لا يحتاج الشاعر إذا سار ليلاً، وغابت النجوم، إلى هداة ومعالم تهديه أو هداء لراحلته لتغذ السير، فنار المحبوبة ومنارها يغنيانه عن كل ذلك.

ومثلما لم يجد ابن الحداد الهداية في نار (نويرة) لم يجد الماء في واديها فعاد يجر أذيال الخيبة، عاد وناره في أحشائه تتضرم. وهنا يوظف الشاعر آية قرآنية أخرى «كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه»⁽²⁾.

أما ابن سهل الإسرائيلي فقد أسرف في الاقتباس من القرآن الكريم إسرافاً شديداً، ولم يكتف بذلك بل أخذ يضمن الآيات القرآنية بطريقة محرفة، ويجترئ في تضميناته دون تهيب أو تحرج⁽³⁾. وكأنما كان ابن سهل يكمل ما عزم ابن النخيلة على فعله قبل أن يسبقه حتفه. إذ أقسم على جعل القرآن الكريم موشحات يتغنى بها، مثل قوله⁽⁴⁾:

من كتاب الله ——— وزون	تقشست في الخد سطرًا
تنفقوا مما تحب ——— ون	لن تنالوا البر حتًى

ومن تحريفات ابن سهل قوله⁽⁵⁾:

حمالة الورد لا حمالة الحطب	تبت بدا عاذلي فيه ووجنته
----------------------------	--------------------------

(1) - طه، 10، 11، 12.

(2) - قرآن كريم.

(3) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي، ص 242.

(4) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 114.

(5) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي، ص 222.

وقوله⁽¹⁾:

لقد كنت أرجو أن تكون مواصلي فاسقيتني بالبعد فاتحة الرعد
فبالله برد ما بقلبي من الجوى بفاتحة الأعراف من ريقك الشهد

وهي إشارة إلى فاتحة سورة الرعد (آ لمر)، وفاتحة سورة الأعراف (ألمص). وهذا لا يشبه ما جاء في قول ابن مرج الكحل⁽²⁾:

دخلتم فأفسدتم قلوبا بملكهــــــــــــا فأنتم على ما جاء في سورة النمل
وبالجود والإحسان لم تتخلقــــــــوا فأنتم على ما جاء في سورة النحل

الإشارة هنا إلى آيتين من القرآن الكريم، الأولى هي قوله تعالى: «إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها»⁽³⁾، والثانية إشارة إلى الآية الكريمة: «أينما يوجهه لا يأت بخير»⁽⁴⁾.

وقال سهل يتغزل بفتى اسمه موسى⁽⁵⁾:

موسى تنبأ بالجمال وإنمــــــــــــا هاروت لا هارون من أنصاره

وبطبيعة الحال لم تعجب هذه الطريقة القدماء فاستنكروا إلحاحه على أخذ الآيات القرآنية وتضمينها في شعره بطريقة محرفة، حتى قال أحد الأندلسيين الذين هاجروا إلى تونس: «وكان بإشبيلية إبراهيم بن سهل اليهودي الشاعر، يضمن شعره آيات القرآن محرفة عما نزلت فيه، فلم يذكر أن أحدا غير عليه في ذلك، وكان ذلك من دواعي خراب إشبيلية»⁽⁶⁾.

(1) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي، ص 242

(2) - المقرئ: نفح الطيب ج 5، ص 54.

(3) - النمل، 34.

(4) - النحل، 76.

(5) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي، ص 242.

(6) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي، ص 243.

وفي الحق أن هذه المبالغات وذلك الإسراف لا يقتصر على ابن سهل وحده وإنما يتعدى إلى طائفة من الشعراء مثل حسان بن المصيصي الذي يقول في مدح المعتمد⁽¹⁾

كبننت شعيب إذ زفت لموسى ولكن للثراء هنا مزيـــــــــــــــــد

وقد أشار ابن بسام إلى إقدام جماعة من الشعراء القدماء والمحدثين على ركوب هذا الأسلوب، فمن غال متصور ومن أخذ معتذر⁽²⁾.

ومن الذين غلوا في ذلك أحمد بن خيرة المشهور بالمنفقل الذي مدح ابن النغريلة اليهودي فقال مفضلا له على موسى عليه السلام⁽³⁾:

ومن يكن موسى منهم ثم صنوه فقل فيهم ما شئت لن تبلغ العشرا
وقد كان موسى خائفا مترقبا فقيرا وأمنت المخالفة والفقرا

وهذه مبالغة مذمومة وإشارة سينة إلى الآيات الكريمة «فخرج منها خائفا يترقب»⁽⁴⁾، أو «فأصبح في المدينة خائفا يترقب»⁽⁵⁾. وقول موسى عليه السلام: «رب إنني لما أنزلت إلي من خير فقير»⁽⁶⁾. وليس هناك أفضل من تعليق ابن بسام على هذا المدح: «فقيح الله هذا مكسبا وأبعد من مذهبه مذهباً، تعلق به سببا (كذا)، فما أدري من أي شؤون هذا المدل بذنبه، المجترئ على ربه، أعجب: التفضيل هذا اليهودي المأفون على الأنبياء والمرسلين، أم خلعه إليه الدنيا والدين؟ حشره الله تحت لوائه، ولا أدخله الجنة إلا بفضل اعتنائه»⁽⁷⁾.

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 70.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 70.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 582.

(4) - القصص، 21.

(5) - القصص، 18.

(6) - القصص، 24.

(7) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 582.

داود وسليمان عليهما السلام:

تستحضر حياة النبي داود عليه السلام بصفاته وأحداث حياته، ولما كانت البيئة الأندلسية بيئة حرب وقتال ومعارك مستمرة، برز من صفاته قدرته على صنع الدروع وتقديره في السرد «أن أعمل سابغات وقدر في السرد»⁽¹⁾. ومن ذلك قول ابن الحداد في الإشادة بحدة ذهن المعتصم ابن صمادح⁽²⁾:

ولو في الحداد البيض حدة ذهنه لما صاغ داود الدلاص المسردا

والإشارة إلى الدرعين اللتين صنعهما داود عليه السلام، ومراده أن يقول: «إن ذهن المعتصم أكثر حدة من السيوف، ولهذا استعان النبي داود عليه السلام بالدلاص المسرد الذي بقي صاحبه طعنات السيوف»⁽³⁾.

ويقول في نهر بدت صفحته، والريح تلاعبها، كأنها درع داود الذي صنعه وأتقنه⁽⁴⁾:

ويا لك من نهر صؤول مجلجل كان الثرى مزن دائم الرعد
إذا صافحته الريح تصقل متنه وتصنع فيه صنع داود في السرد

إن صفحة النهر المصقولة تشبه متن السيف المصقول في بياضه ولمعانه «وهنا يوفق الشاعر عندما يجعل النسيم، وهو يلاعب صفحة ماء النهر، إنسانا يصنع درع الكمي الشبيه بدرع النبي داود عليه السلام»⁽⁵⁾.

(1) - ص، 11.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 192.

(3) - ابن الحداد: الديوان ص 192. حاشية المحقق رقم 7.

(4) - ابن الحداد: الديوان، ص 199.

(5) - ابن الحداد: الديوان، ص 199. حاشية التحقيق، رقم 13.

ويستدعي ابن رباح من شخصية داود عليه السلام حسن الصوت الذي يقال فيه إنه كان يوقف الحيوانات والوحوش ويحرك الجبال والطيور لتردد معه ما يقوله: «يا جبال أوبي معه والطيور»⁽¹⁾. يقول ابن رباح في وصف دولاب⁽²⁾:

يا حسن ما نظروا من الدولاب	والغيم يحسده لدى التسكباب
تشدو فيطربنا تردد شجوها	فكانما أخذته عن زرياب
وإذا الظلام أتى تشوق صوتهها	فكانما داود في المحراب

نهارا يغني الدولاب بصوت شجي كأنما يؤدي صوتا من أصوات زرياب، وإذا جنة الليل تملكه الشوق وأخذته رنة الحزن فكانما هو داود قد التزم محرابه يتغنى بزبوره.

ويلتفت ابن هانئ إلى قصة داود وجالوت، فيقول في مدح المعز الفاطمي⁽³⁾:

لم يلق جالوت من داود ما لقيت شراته منك في حل وفي رحل

والإشارة في البيت إلى ما لاقاه داود عليه السلام في قتاله لجالوت، كما جاء في الآية

الكريمة: «وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمَلِكَ وَالْحِكْمَةَ»⁽⁴⁾

وقال ابن رباح في صفة العيون⁽⁵⁾:

ترنو بعين خشوع وهي باكية	ومن طباع السيوف القطع واللين
تريك حكم سليمان إذا حكمت	وفي اللواحظ ما تتلو الشياطين

(1) - ص، 10.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 628.

(3) - ابن هانئ: الديوان، ص 235.

(4) - البقرة، 251.

(5) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 629.

استعار الشاعر في البيت الثاني الآية الكريمة: «وداود وسليمان إذا يحكمان في الحرث إذ نفثت فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين»⁽¹⁾. والإشارة في الشطر الثاني إلى قوله تعالى: «واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان»⁽²⁾

يوسف عليه السلام:

وهو من الشخصيات الدينية المثيرة التي لاقت اهتماما بارزا لدى شعراء الأندلس، لأسباب ودواعي متعددة، منها ما يعود إلى الجوانب الثرية من حياة هذا النبي، كصبره وتحمله في سبيل عزته وشرفه ودينه، ومنها تجربته في السجن وظلمه ومأساته في تغريبه وابتعاده عن أهله ووطنه، ومنها جماله الفائق الذي سبب له المتاعب والمشاق، كمحاولة تدنيس الشرف، والإهمال في السجن، على أن أبرز جانب من جوانب حياة هذا النبي الكريم الذي استرعى انتباه الشعراء الأندلسيين هو جانب الجمال الفاتن والحسن الذي لا يضاهى، وتأثير ذلك على القلوب وفعله في النفوس. وهذا كله مرتبط بالغزل الغلmani الذي شاع في الأندلس.

أدى امتزاج سكان الأندلس واختلاطهم إلى ظهور الجمال في أبنائها، وإلى طغيان الطابع المادي أو المقاييس المادية للجمال عندهم، وتشكلت طبقة من المولدين الذين جمعوا، إلى جانب صفات أبنائهم، مورثات أمهاتهم الجميلات، وكان لمجالس اللهو والأنس التي تعود عليها الأندلسيون أثرها في بروز هذه الظاهرة فضلا عن فضاء الحرية الذي تميزت به الأندلس. وإذا كان علماء البلاغة العربية يشترطون لصحة التشبيه وجودته حسن الملاءمة والمناسبة بين طرفيه فإن ذلك واضح جلي في توظيف الشعراء لشخصية يوسف عليه السلام، فهو لا يرد إلا في شعر الغزل بالمذكر، فيشبه جمال المتغزل به بجمال يوسف وفتنته وأخذه بالقلوب بفتنة يوسف عليه السلام وأسرته لقلوب النسوة.

(1) - الأنبياء، 78.

(2) - البقرة، 102.

من الشعراء الذين استدعوا شخصية يوسف عليه السلام، مع التركيز على جانب الجمال المادي، الشاعر أبو عمرو بن سيدهم الذي يتغزل بغلام جميل لا يذكر اسمه صونا له وخوفاً عليه وإبقاء على وده ومراعاة لحرمة، ولكننا نستنتج من أوصافه الواردة في الأبيات أن اسمه يوسف: يقول الشاعر⁽¹⁾:

يا دار فيك حبيب لا أسميه	شحا عليه وخوفا من تجنيه
البدر طلعت والغصن قامته	والشمس أحسبها كانت تربيه
طوبى لربته ما كان أسعدها	ووالديه وما أشقى محبيه
قال العواذل إذا أبصرن طلعتيه	من ذا الذي جل عن وصف وتشبيه
فقلت والوجد يطويني وينثرني	هذا الغزل الذي لمتني فييه

وقصة يوسف عليه السلام مع امرأة العزيز معروفة، وقد وردت مفصلة في الذكر الحكيم، ولكن الشاعر يعيد تشكيل قصته هو مع (يوسفه)، ويوسف الشاعر يعيش في خدمة الدور الكبيرة، وقصور الطبقة المترفة، وقد جمع كل المحاسن، فأخذ من البدر طلعتيه، ومن الغصن قامته، ومن أمه الشمس ضياءها واشراقته، ومن ثم فهو يأسر القلوب ويخطف الأبصار وحينما أبصره العواذل قلن: من هذا الذي يجل عن الوصف والتشبيه. تماماً كما قالت عاذلات امرأة العزيز من نساء مصر لما أبصرن يوسف وسحرهن جماله: «ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم»⁽²⁾. ويجد الشاعر فرصة للرد على عواذله ودفع لومهن فيقول: هذا الغزال الذي لمتني فيه، مشبها محبوبه بالغزال مصرحاً بما أطلقه النص القرآني: «قالت فذلكن الذي لمتني فيه»⁽³⁾.

وهذا لا يعني أبداً أن الشاعر أعاد كتابة الآيات أو تفسيرها، وإنما بنى قصته هو بالاتكاء على النص القرآني معتمداً عليه وعلى ما نسجته المخيلة الشعبية الجماعية من جمال يوسف

(1) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 309.

(2) - يوسف، 31.

(3) - يوسف، 32.

وفتنته وحكاية ابتلائه ومحنته مع امرأة العزيز يملأ بها الفراغات التي تركها النص القرآني لخيال القارئ وفطنته بما يتلاءم مع روح الدين الحنيف.

وقصة امرأة العزيز مع يوسف شائعة في الشعر الأندلسي، قال الشاعر⁽¹⁾:

شابت وزارة عصرنسا فأشبهها عبد العزيز
فكانما هو يوسف وكأنما هي امرأة العزيز

والإشارة إلى ما يدور في الحكاية الشعبية حول امرأة العزيز التي شابت، وتعلقت بيوسف عليه السلام الشاب الصغير، فكان فارق السن بينهما كبيرا، فلما أسلمت دعوا الله ربهما أن يعيد إليها شبابها، فعاد وتزوجت من يوسف عليه السلام إكراما لها، لا عترافها بمحاولة إغراء يوسف وإكراهه على الإثم.

أما قول الشاعر: «والشمس أحسبها كانت تربيته» فهو إشارة إلى ما ورد في الحكاية الشعبية من أن يوسف عليه السلام كان محجوبا عن الشمس لم تره أبدا، إلى أن خرج مع إخوته ورميه في البئر.

وكان الشاعر أبو علي بن النشار مولعا بالذكران، لا سيما ذوي الخال منهم، وهو القائل في غلام اسمه يحيى يزين خده خال⁽²⁾:

ألوامي على كلفي بيحيى متى من حبه أرجو سراحا
وبين الخد والشفنتين خال كزنجي أتى روضا صباحا
تحير في جناه فليس يدري أيجني الورد أم يجني الأقاحا

وأعاد هذا المعنى في غلا اسمه أحمد⁽³⁾:

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 611.

(2) - ابن سعيد: المغرب، ج 1، ص 338.

(3) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 339.

في خد أحمد خــــال يصبو إليه الخــــبي
كأنــــه روض ورد جنانه حبشــــبي

يقول أبو علي مستوحيا قصة يوسف عليه السلام⁽¹⁾:

قلبي ترى أي طريق سلك	فحق يا جسمي أن أسألك
أنينه دل عليه فهــــل	أنحله السقم الذي أنطــــك
ويا رشا خول أسد الشرى	هناك رب العرش ما خولك
قتلت يا بدر جميع الورى	فمن إلى قتل الورى أنزلك
يا ملك الموت كما حدثوا	بل لحظك الموت وأنت الملك
يا يوسف أزرى بحسن الذي	أمن في الجب وقوع الهلك
أقسمت لو أنك في عصره	بآية الحسن الذي دلــــك
ما خلت الحسناء يوما به	تيها ولا قالت له هيت لك
إن قطعت أيدي نساء لــــه	فكم قلوب قطع الناس لــــك

يستفيد الشاعر من قصة يوسف عليه السلام، ولكنه يزيد من خياله في رسم صورة شعرية لغلّامه (يوسف) فإذا هو ملك الموت، إن عيونه هي الموت الحقيقي وهو الملك. وجمال يوسف غلام الشاعر يزري بجمال يوسف عليه السلام، ويقسم الشاعر لو أن (يوسفه) ظهر في عصر يوسف لما همت النسوة به ولا قالت له امرأة العزيز «هيت لك». وإذا كانت النسوة في مجلس امرأة العزيز قطعن أيديهن انبهارا بجماله، فإن قلوب الناس تقطعت لما رأوا حسن يوسف غلام الشاعر.

وهنا يحاول الشاعر أن يبني قصته مع (يوسفه) مستفيدا من القصة القرآنية، ويحاول أن يزيد على ما في النص القرآني فإذا غلامه هو ملك الموت بل هو الموت عينه، وكل من ينظر

(1) - ابن سعيّد: المغرب، ج 2، ص 339.

إليه يفقد حياته أو يقع صريعاً لهذا الجمال الخارق، وينتقص الشاعر من حسن يوسف عليه السلام ويظهر جمال غلامه (يوسف)، فيظهر اسم غلامه ويضمّر اسم يوسف عليه السلام.

يا يوسف أزرى بحسن الذي أمن في الجب وقوع الهلك

وكانما يريد الشاعر أن يقول إن (يوسف) الحقيقي ليس هو ذلك الذي ألقى في الجب ونزلت عليه السكينة والأمن، وإنما هو هذا الذي يراه الشاعر ويتعشقه.

والحق أن الأندلسيين كانت لهم جرأة وإقدام على مثل هذه القضايا الدينية أكثر من المشاركة، ولعل ذلك راجع إلى كونهم لم يجدوا من نقادهم أو علمائهم تقرّيعاً كافياً وزجراً مناسباً يلجمهم ويكبح جماحهم، مثلما كان عليه الأمر في المشرق، إذ كانت كل محاولة من هذا القبيل تواجه بالتعنيف والاستهجان، من مثل ما ذهب إليه الزمخشري عند تفسير قوله تعالى: «انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب، لا ظليل ولا يغني من اللهب، إنها ترمي بشرر كالقصر، كأنه جمالات صفر»⁽¹⁾. فتطرق إلى بيت مشهور للمعري مناسب لمعنى الآية الكريمة هو قوله:

حمراء ساطعة الذوائب في الدجى ترمي بكل شرارة كطراف

فأنكر عليه قوله ورأى فيه معارضة لمعنى الآية الكريمة ومحاولة للزيادة عليها، فقال بأسلوبه الحاد في الرد على خصومه: «فشبهها بالطراف وهو بيت آدم في العظم والحمرة، وكأنه قصد- بخبئه- أن يزيد على تشبيه القرآن، ولتبجحه بما سول له من توهم الزيادة جاء في صدر بيته بقوله حمراء توطئة لها ومناداة عليها وتنبيهاً للسامعين على مكانها، ولقد عمي، جمع الله له عمى الدارين، عن قوله عز وعلا: (كأنه جمالات صفر) فإنه بمنزلة قوله كبيت أحمر، وعلى أن في التشبيه بالقصر وهو الحصن تشبيهاً من جهتين، من جهة العظم ومن جهة الطول

في الهواء، وفي التشبيه بالجماليات وهي القلوس تشبيه من ثلاث جهات، من جهة العظم والطول والصفرة، فأبعد الله إغرابه في طرافه وما نفخ شدقيه من استطرافه»⁽¹⁾.

لكن مثل هذا النقد الحازم لم يكن موجودا في الأندلس، ما فتح للشعراء الباب لقول ما يشاءون دون حسيب أو رقيب. حتى أن الشاعر الوشاح الأعمى التطيلي وصف محبوبه في أحد أدوار موشحاته بما لا يوصف به إلا المولى عز وجل، قال⁽²⁾:

يا من قتل الريم بتفتيره
يا من فتن الحور بتصويـره
ومن زاغت الأبصار من نوره!

والسمط الأخير مأخوذ من الآية الكريمة في تقرير صفة من صفات الله تعالى، فهو الذي تزيف من نوره الأبصار وتعود حسيرة كليلة لا تقوى على النظر إلى وجهه الكريم. ولكن الشاعر لم يجد حرجا ولا رادعا يردعه عن قول ما شاء.

ومن الغريب أن نجد ابن بسام، وهو الذي أخلى كتابه من الهجاء الشين، حتى لا يكون أحد الهاجيين، وصفاه من واطئ الكلام حتى لا يكون مرتعا للساقطين والهابطين، من الغريب أن نجده يعيب على مؤرخي الأدب الأندلسي إسقاط اسم علي بن حصن الإشبيلي من دواوينهم، إذ رموه وكأنما حاسبوه على بعض أفكاره: «وإني لأعجب من قوم من أهل أفقنا لم يعرفوه و لم ينصفوه، فأضربوا عن ذكره، وزهدوا في أعلاق شعره، ولعلمهم حاسبوه بخزعبلات كان يعبث بها بين مجونه وسكره»⁽³⁾. لكن ابن بسام، على تسامحه مع ابن حصن هذا لم يستطع أن يقبل قوله من قطعة مجون مستظرفة بتعبيره⁽⁴⁾.

بأبي ظبي صغير السـ من حازت ثلث سنـي

(1) - الزمخشري: الكشاف، ج 6، ص 199.

(2) - يوسف طويل: مدخل إلى الأدب الأندلسي، ص 123.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 126.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 128.

قلت لما أن بدا لي وجهه من تحت بطني

فقال معلقاً على البيت الثاني «لما أن بدا لي وجهه... البيت مما أراد أن يصهل فيه فنهق وأن يتغزل فزلق»⁽¹⁾. وبقيّة هذه المقطوعة المجونية لا يصح أن تكتب هنا وهذا يدل على مدى التسامح والتساهل الذي لاقاه أولئك الشعراء مما دفعهم إلى تجاوز الحد المقبول. ومهما يكن من أمر فقد «هوى نجم ابن حصن بين اغتراره وتهوره، فزلت قدمه، وطاح دمه»⁽²⁾. على يد المعتضد ملك إشبيلية الذي لم يستطع أن يتحمل حماقاته.

ويجد الشاعر إسماعيل بن بدر في حزن يعقوب على يوسف عليهما السلام أفضل مثال لحالته النفسية المتردية بعد فقد ابنه أحمد في ميعاة الصبا، فيقارن ذلك بحالة يعقوب وقد فقد ابنه الحبيب إلى قلبه (يوسف)، ثم يرى أن مصاب يعقوب وخطبه أهون من مصيبتة فيقول⁽³⁾:

ما حزن يعقوب على يوسف	أشد من حزني على أحمد
أحمد ملحود وهل نستوى	وذلك لم يقبر ولم يلحد
وكان يرجوه، وهل أرتجي	هذا وقد غمضته باليد

يصور الشاعر حزنه وأساه بعد فقدان ابنه، فتقفز إلى ذهنه صورة يعقوب عليه السلام وحزنه على يوسف، ويحس الشاعر أن حزنه يفوق حزن يعقوب لأن مصابه أجل من مصابه، وإذا كنا نعرف أن حزن يعقوب على فلذة كبده قد أفقده بصره: «وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم»⁽⁴⁾. فإن الشاعر يهون من ذلك الحزن ويستصغره، ويرى أن حزنه أشد وأقوى. فيوسف مفقود، لم يقبر ولم يلحد، وأبوه يرجو عودته، فالأمل في رجوعه أو العثور عليه حيا لم ينقطع. أما (أحمد) فقيد الشاعر فهو مقبور والأمل في عودته ميثوس منه، وهل عاد ميت؟ وقد دفنه الوالد بيده ووسده في التراب. وهذه الأبيات تدور حول معاني الآيات الكريمة: «قال بل سولت

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 127.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 128.

(3) - عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ج 4، ص 251.

(4) - يوسف، 84.

لكم أنفسكم أمرا فصبر جميل عسى الله أن يأتيني بهم جميعا، إنه هو العليم الحكيم»⁽¹⁾. وقوله «إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون»⁽²⁾.

وهكذا استطاع الشاعر، بالالتكاء على النص القرآني السابق، أن يبين مدى حزنه الذي لا يضاهيه حتى حزن يعقوب، ومن ثم حق له أن يحزن على هذا القضيبي الذي غرسه فزعزعته يد الردى ويذرف دموعه الغزار.

غرس قضيبي زعزعته يد الردى فخلوا دموع العين تبكي على غرسي⁽³⁾

وحال الشاعر بعد فقد ابنه لا يشبهها إلا حال الحمام الذي يداوم البكاء على هديله، فهل يكون الحمام أوفى منه؟

فهذا حمام الأيك يبكي هديله فما لهديلي لا تذوب له نفسي⁽⁴⁾

ويجد بعض الشعراء في مأساة يوسف عليه السلام، كما أوردها النص القرآني، ما يعينهم على وصف حالتهم النفسية، لاسيما أحداث حياته التي تلتقي مع جوانب من حياتهم، كمكر إخوته به، وإلقائه في الجب وتغربه وجلائه عن وطنه، ونيله منزلة رفيعة بعد الصبر والثبات. يجد الشعراء في كل ذلك مادة صالحة لوصف حالاتهم النفسية، لاسيما في مجتمع مضطرب كالمجتمع الأندلسي نخرت لبه الفتن والدسائس، لاسيما في فترة دويلات الطوائف حين سقطت الخلافة وتمزقت وحدة المجتمع، وما صاحب ذلك من تزعزع لكيان الشخصية الأندلسية، وفقدانها لأسباب الحياة الكريمة ومقوماتها، حتى غدا تحصيل لقمة العيش، والحياة مع عزة النفس مطلبا عزيز المنال.

(1) - يوسف، 83.

(2) - يوسف، 87.

(3) - عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ج 4، ص 251.

(4) - عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ج 4، ص 251.

كان ابن حزم، رحمه الله، يبدى اعتدادا كبيرا بنفسه وعلمه وأدبه على أنه كان محسدا من الناس، قال فيه ابن حيان: «ويا لبدائع هذا الحبر علي بن حزم وغرره! ما أوضحها على كثرة الدافنين لها، والطامسين لمحاسنها، وعلى ذلك فليس ببدع فيما أضيع منه، فأزهد الناس في عالم أهله، وقبله أوردى العلماء تبريزهم على من يقصر عنهم، والحسد داء لا دواء له»⁽¹⁾.

وقد يكون في تشييعه لبني أمية واعتقاده صحة إمامتهم دون غيرهم من قريش، ما جلب عليه سخط الناس ونقمتهم. وقد أضيفت إليه حدة طبعه وجرأته وعدم خوفه في الله لومة لائم أو جهله بسياسة العلم. كما يسميها ابن حيان. ما أغرى الناس بالابتعاد عنه.

وهذا الإحساس بابتعاد الناس عنه وزهدهم في علمه وأدبه دفعه إلى مدح نفسه، وهو العالم الذي لا يجوز ذلك، والله تعالى يقول: «لا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن أتقى»⁽²⁾. وربما يكون ابن حزم أحس بشيء من الحرج وهو يمدح نفسه فيقول⁽³⁾:

أنا الشمس في جو السماء منيرة	ولكن عيبي أن مطلعني الغرب
ولو أنني من جانب الشرق طالع	لجد على ما ضاع من ذكرني النهب
وإن مكانا ضاق عني لضيق	على أنه فيح مذاهبه سهـب
وإن رجالا ضيعوني لضيع	وإن زمانا لم أنل خصبه سغب

ويجد ابن حزم في قصة يوسف عليه السلام مع عزيز مصر خير أسوة، حيث قال: «اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم»⁽⁴⁾. وليس على من اقتدى بالبنّي ذنب وإثم⁽⁵⁾.

ولكن لي في يوسف خير أسوة	وليس علي من بالنبي انتسى ذنب
يقول- وقال الحق والصدق- إنني	حفيظ عليم، ما على صادق عتب

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 140.

(2) - قرآن كريم.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 141.

(4) - يوسف، 55.

(5) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 141.

ومن الشعراء الذين عصفت بهم ظروف الأندلس العصبية ابن دراج القسطلبي «وكان ممن طوحت به تلك الفتنة الشنعاء، واضطرتته إلى النجعة، فاستقرى ملوكها أجمعين، ما بين الجزيرة الخضراء، فسرقسطة من الثغر الأعلى، يهز كلا بمديحه، ويستعينهم على نكبته، وليس منهم من يصغى له، ولا يحفظ ما أضيع من حقه، وأرخص من علقه، وهو يخطبهم خطب العضاه بمقوله، فيصمون عنه (....) إلى أن مضى بسبيله، بعد أن جرت له، رحمه الله، على إحسانه الباهر، في فتنة البرابر مع أملاك الجزيرة، ومن طول الاغتراب والنجعة، أخبار شاقة، فيها لذي اللب موعظة بالغة»⁽¹⁾.

يقول ابن دراج موظفا قصة يوسف عليه السلام في قصيدة «وهي أيضا من حر كلامه، وسحر نضاله»⁽²⁾، كما يصفها ابن بسام⁽³⁾.

أخو ظمأ يمص حشاه سبع	وأربعة وكلهم ظمأ
كأنجم يوسف عددا ولكن	برؤيا هذه برج الخفساء
خطوب خاطبتهم من دواه	يموت الحزم فيها والدهاء
وكلهم كيوسف إذ فـداه	من القتل التغرب والجلأ
وإن سجن حواه فكم حواهم	سجون الفلك وال فقر القسواء
نقائذ فتنة وخلصوف ذل	ألذ من البقاء به الفناء
وإن أقوت مغاني العز منهم	فكم عمرت بهم بيد خلاء
وإن ضاقت بهم قـأرض	فما بكت لمثلهم السماء

يستعير الشاعر من قصة يوسف عليه السلام ما يلانم حالته النفسية والاجتماعية، مستحضرا مأساته و«الحال التي وصل إليها أولاده الذين بلغوا عدد نجوم السماء من التغرب

(1) - ابن بسام: المصدر نفسه، ق 1، ص 57.

(2) - ابن بسام: المصدر نفسه، ق 1، ص 56.

(3) - ابن دراج: الديوان، تحقيق حمود مكي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، (د.ت)، ص 327، 331.

والتشرد والنزوع الدائم إلى السكن والإقامة، والتألم كلما لمحت عينهم دارا يستقر ساكنوها»⁽¹⁾. بينما هم تتقاذفهم المهامه والقفار والأودية والمفاوز والبحار، طورا في البر وطورا في البحر، مرة على ظهر راحلة وأخرى على متن سفينة، وآونة أخرى في سجن الفلك وفقر الخلاء «وابن دراج كثير الحديث عن قلقلة وضياعه وسوء حالته، وغني عن البيان شرح أسباب ذلك عند هذا الشاعر، فظروف الرجل الخاصة، وظروف الأندلس العامة، كانت من دوافع ذلك، وخاصة إذا كانت تلك الظروف تحيط بشاعر شديد الحساسية كابن دراج، الذي لم ينس أنه ذل بعد عز، واحتاج بعد غني، واضطر، وهو الشاعر الكبير، وسليل السادة من حكام قسطللة، إلى أن يقصد الناس لبيع شعره بقوته وقوت أولاده»⁽²⁾.

والغرض واضح وهو وصف معاناته ومعاناة أولاده في ترحالهم المزمّن وبحثهم عن الاستقرار المفقود، وما يلاقونه من ذل وهوان وفقر وحرمان، وعدم الإقامة في مكان واحد يحويهم كبقية الناس، إذ فرضت عليهم ظروف الحياة الصعبة أن يكبروا في السفر ويقيموا في الترحال بين دعر القفر وهول الموج:

وإن سجن حواه فكم حواهم سجون الفلك وفقر الخلاء

إنهم نتاج هذه الفتنة المبيدة ووقودها وضحاياها، ولا ذنب لهم إلا مجبنهم في وقتها:

نقائد فتنة وخلصوف ذل أذ من البقاء منه الفناء

شعيب عليه السلام:

يرثي ابن حداد والد المعتصم بن صمادح رثاء يقترب من رثاء المتنبي لوالدة سيف الدولة في قصيدته المشهورة:

(1) - اشرف محمود نجا: قصيدة المديح في الأندلس، ص 99.

(2) - أحمد هيك: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 318.

نعد المشرفية والعوالي وتقتلنا المنون بلاقتال

فيتحدث عن حتمية الموت الذي لا يقف في وجهه شيء، فلا القنابل ولا الرماح ولا السيوف المشرفية بقادرة على صده ومجابهته، فرماح الموت ونباله تطل المرء حيث ما كان، إنه السر المستعصي الذي لم يفلح أحد في فك رموزه. وحياة الناس سفر دائم وترحال دائب نحو الردى مهما حاولوا الابتعاد عنه. وكل شيء في هذه الحياة محذر للأنام يدعوهم لأخذ العبرة وتوخي الحيلة والحذر كما حذر شعيب نبي الله قومه مدين. والذي حذره شعيب قومه هو ما نجده في الآية الكريمة، ولا يصرح الشاعر به وإنما يترك للقارئ أن يعرفه بنفسه. «وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم أعبدوا الله ما لكم من إله غيره ولا تنقصوا المكيال والميزان إني أراكم بخير وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط»⁽¹⁾.

يقول ابن الحداد⁽²⁾

هيهات ما تغنى القنابل والقنا	والمشرفية في ملاقة المنى
فعلام تستاق العتاق وإن جرى	وجرين جاهدة ونين وما ونى
إن المنية ليس يدرك كنهها	فنوافذ الأفهام قد وقفت هنا
في كل شيء للأنام محذر	ما كان حذره شعيب مدينا
وحياتنا سفر وموطننا الردى	لكن كرهنا أن نحل الموطنا
لا ترج إبقاء البقاء على امرئ	كل النفوس تحل أفنية الفنا

والبيت الأخير يتناص مع الآية الكريمة «كل نفس ذائقة الموت»⁽³⁾. وقوله تعالى: «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»⁽⁴⁾.

(1) - هود، 84.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 279، 280، 281.

(3) - قرآن كريم.

(4) - الرحمن، 55.

3- الحديث الشريف:

يبدو أن نصيب الحديث الشريف في الاقتباس والتضمين في الشعر الأندلسي قليل إذا ما قيس بالقرآن الكريم، وهذا أمر مفهوم إذ إن كثيرا من معاني الأحاديث الشريفة مضمن في القرآن الكريم، والله تعالى يقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم: «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»⁽¹⁾. ومع ذلك يمكن أن نختار طائفة من تضمينات الحديث الشريف لنمثل بها لطريقتهم.

قال ابن زهرة الصانع في رجل سرق دنانير لرجل اسمه غالب ولم يعاقب⁽²⁾:

أفي الحق أن يدرا ويدراً حده وقد غل شطرا من دنانير غالب
وتقطع مخزومية في نجارها تمت بقربي من لؤي بن غالب

وهذا من حديث المرأة المخزومية التي سرقت، وخاف قومها بنو مخزوم سوء القبيلة فقالوا نكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فخافوا وقالوا ومن يكلمه فيها غير حيه خالد بن الوليد. فلما كلمه خالد تغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. وأمر بها فقطعت يدها عدلا.

وقال أبو الحسن علي بن حريق⁽³⁾:

يا ويح من بالمغرب الأقصى ثوى حلف النوى وحبيبه بالمشرق
لولا الحذار على الورى لمأت ما بيني وبينك من زفير محرق
وسكبت دمعي ثم قلت لسكبـه من لم يذب من زفرة فليغرق

(1) - النجم، 3، 4.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 681.

(3) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 318.

لكن خشيت عقاب ربي إن أنا أغرقت أو أحرقت من لم أخلق

وقد ورد في الأثر: لا يحرق بالنار إلا خالقها.

ويوظف ابن الحداد الحديث الشريف: «حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات»

فيقول⁽¹⁾:

وسقم فؤادي من سقام جفونسه فإن نقهت عيناه فالقلب ناقسه
مراد هوى حفت به مرد العمسى ودون جنان الخلد تلقى المكاره

وأخذ السمسير معنى الحديث الشريف: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا». فقال⁽²⁾:

المال ذل، وذل ألا يرى لك مال
فاحرص كأنك بساق فما لذي الفقر حال
واقنع فإنك فسان غدا وكل محال

وقال ابن شهيد⁽³⁾:

لا تشكون إذا عثرت إلى خليط سوء حالك
فيريك ألوانا من الإ ذلال لم تخطر ببالك
إياك أن تدري يمينك ما يدور على شمالك

والبيت الأخير من الحديث الشريف: لا تدري شماله ما أنفقت يمينه.

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 303.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 675.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 363.

4- النزعة الشيعية في الشعر الأندلسي:

حرص الأمويون في الأندلس على جعل بلادهم بمنأى عن المد الشيعي الزاحف، فأقاموا سوراً منيعاً للحيلولة دون تسرب مثل تلك الأفكار إلى مجتمعهم، وكانت وسيلتهم في ذلك المذهب المالكي والفقهاء المالكيون، والجاسوسية، وحرب الدعاية، وحركة التشيع الأموي⁽¹⁾.

كان عمل الأمويين للتصدي لذلك الخطر يتم على مستويين: داخلي وخارجي، أما الأول فيتمثل في مراقبة الجبهة الداخلية ورصد الغرباء والدخلاء والتخلص منهم بالقتل أو السجن، مثل الخبر الذي يرويهِ ابن حيان عن المدعو محمد بن سليمان المعروف بولد المعلم حمه الذي كان أبق من قرطبة والتحق بمعد الشيعي فلم ينفق عنده، فعاد إلى الأندلس واستقر في ناحية الثغر الأعلى مفارقاً للجماعة مصراً على ضلالتة، فقبض عليه وأودع السجن⁽²⁾. كما حمل ابن هانئ وغيره على الهجرة عن الأندلس بسبب أفكارهم ومعتقداتهم الغربية الشاذة في الأندلس.

أما الثاني فيتمثل في العمل في الجبهة المغربية حيث يستكن الخطر القادم، واقتضى هذا الأمر من الأمويين تجريب كل الطرق، كاللبن والإغراء والمكر والخديعة، فاتصلوا بزعماء القبائل البربرية الإفريقية وأخذوا منهم البيعة للأمويين مقابل تقويتهم بالمال والسلاح⁽³⁾، كما استغلوا الانقسامات الموجودة بين زعماء تلك القبائل. ومنها التحالف مع أعداء الفاطميين كالخوارج وتأييد حركاتهم ومدّهم بالمعونة، مثل حركة مخلد بن كيداد اليفرني الملقب بصاحب الأتات⁽⁴⁾.

(1) - أحمد بدر: تاريخ الأندلس، عصر الخلافة، ص 84 وما بعدها.

(2) - ابن حيان: المقتبس، ص 88.

(3) - ابن حيان المقتبس، ص 123.

(4) - أحمد بدر، تاريخ الأندلس، عصر الخلافة، ص 88، 89.

وفي بعض الأحيان كانت الخلافة الأموية تستعمل التدخل المباشر كما هو الحال مع حركة حسن بن قنون الذي أخضع أخيرا ونزل إلى قرطبة على شروط الناصر لدين الله الأموي⁽¹⁾.

حينما تطرق أحمد هيكل إلى السمات الفنية التي تميز شعر ابن هانئ لاحظ أن هناك سمتان هما: الحدة الشعرية، والمذهبية السياسية⁽²⁾.

وتهمنا في موضوعنا الآن الخصيصة الثانية، وهي السمة الغالبة على شعر ابن هانئ الذي اتخذ من شعره وسيلة لنصرة مذهبه، إذ اتصل بالحركة الشيعية في شمال إفريقيا، ومدح قادتها، وسرعان ما صار لسانها الناطق باسمها، وبدأت في شعره ومصطلحاتها وأفكارها، فتمثلها في شعره تمثل من يعرفها ويعيشها، وإنه لأمر يدعو إلى العجب، فكيف استطاع شاعر أندلسي في ظل الحصار المضروب على كل ما له علاقة بالشيعية العبيديين من طرف الحكام الأمويين، أن يتشرب ذلك التراث بمثل ذلك العمق والتفصيل الذي بدا في شعره.

يدور شعر ابن هانئ وكل من لهم ميول شيعية في الأندلس حول الأفكار المعروفة، الإمامة، والوراثة والعصمة، والوصية، والشفاعة وسب الصحابة رضي الله عنهم وغيرها من الأفكار والمعتقدات، وفي هذا الإطار يعد ابن هانئ نموذجا لا يتحرج في مدحه ولا يتأثم وإن خالف فيه كل العالمين، ولا يبالي بتعدي حدود العقل والمنطق والشرع، وتجاوز الحد المسموح به في المبالغة والمعقول في الوصف. يقول⁽³⁾:

مدحتكم علما بما أنا قائل ——— إذا كان غيري زاعما كل مزعم
ولو أنني أجري إلى حيث لا مدى — من القول لم أخرج ولم أتأثم

ولا لوم على ابن هانئ ولا تثريب، فتشيعه لا حدود له ولا منطق:

(1) - ابن حيان: المقتبس، ص 150 وما بعدها.

(2) - أحمد هيكل: الأدب الأندلسي، ص 236.

(3) - ابن هانئ: الديوان، ص 296.

تشيع فيكم لسانى وممن تشيع في قوله لم يلم⁽¹⁾

وهو الذي يزعم أن همته رفعتة فوق أعالي السماء وجعلته يطاءً بقدمية هام المريخ.

شارفت أعنان السماء بهمتى ووطنت بهرام النجوم بأخمصى

يذكر «صعوده إلى أعلى السماء وكيف وضع أخمصيه فوق هام المريخ حيث لم يحصل الأنبياء على ذلك»⁽²⁾. يتطابق هذا الزعم مع زعم البسطامي الذي يدعى أنه خاض بحرا وقف الأنبياء على ساحله، ولا عجب فكلاهما يغرف من النبع نفسه، النبع العكر المعادي للعقيدة الإسلامية الصحيحة.

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن «في سلوك ابن هانى كثيرا من الاستهتار، كما كان في عقيدته كثير من القلق، فهو قد كان منهمكا في الملذات، كما كان لا يتحرج من ذكر ما يمس الدين وما يدل على فساد العقيدة، وشعره في المعز الذي كاد يرفعه إلى درجة التآليه دليل على هذا الاستهتار في السلوك والعقيدة جميعا»⁽³⁾.

الإمامة والوصية:

لكن هذه الأسوار التي بناها الأندلسيون لم تحل دون تسرب شيء من تلك الأفكار إلى مجتمعاتهم ومن بين هذه الأفكار التي أدار عليها الشعراء مدائحهم فكرة الإمامة التي تعد عصب ذلك المذهب «فعلى هو الإمام بعد محمد صلى الله عليه وسلم، ثم يتسلسل الأئمة بترتيب من عند الله، والاعتراف بالإمام والطاعة له جزء من الإيمان، والإمام عندهم ليس كما ينظر إليه أهل السنة، فعند أهل السنة الخليفة أو الإمام نائب عن صاحب الشريعة في حفظ الدين، (...) ولكن

(1) - ابن هانى: الديوان، ص 235.

(2) - عارف تامر: ابن هانى الأندلسي، ص 106.

(3) - أحمد هيك: الأدب الأندلسي، ص 235.

ليس له سلطة تشريعية، إلا تفسيرا لأمر أو اجتهادا فيما ليس فيه نص، أما عند الشيعة فللإمام معنى آخر هو أنه أكبر معلم، فالإمام الأول قد ورث علوم النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ليس شخصا عاديا، بل هو فوق الناس لأنه معصوم من الخطأ⁽¹⁾.

يقول ابن هانئ عن هذه الفكرة⁽²⁾:

إمام رأيت الدين مرتبطا به فطاعته فوز وعصيانه خسر
أرى مدحه كالمدح لله إنـه قنوت وتسبيح يحط به الوزر⁽³⁾

فالإمام ركن أساسي من أركان الدين الشيعي ومن دونه لا وجود للدين، وطاعته فوز وعصيانه خسران، والثناء عليه يضارع تسبيح الله والقنوت له، وبه تكفر الذنوب وتحط الأوزار ذلك أن «الأئمة قد قلدوا أمرا عظيما شأنه وهي مرتبة الإمامة وأن الأئمة أمناء الله في السر حيث التعاليم الباطنية التي أوتمنوا عليها والتي عجز عنها غيرهم»⁽⁴⁾

ويعد ابن دراج من أكثر الشعراء إشادة بنسب ممد وحيه الحموديين وتنويها بصلتهم بعلي وآل بيته، وأحقيتهم في الإمامة، ذلك كله كيما يستطيع استدرار عطفهم ونيل عطاياهم، يقول⁽⁵⁾:

وبيعة عرف الإسلام آيتها فلم يخرروا لها صما وعميانا
كادت تحرك للأشجار السنـة تدعو وتخرق للأحجار آذاننا
للقاسم القائم المهادي هديت إليه طاعتنا سرا وإعلاننا
وابن الذي كتبت في اللوح طاعته وود قرباه عند الله قرباننا
إمامنا وابن من أم الإله به أهل السماء ومن في أرضه دننا

وعن هذه الإمامة يقول ابن الحناط⁽¹⁾:

(1) - أشرف نجا: قصيدة المديح في الأندلس، ص 85.

(2) - ابن هانئ: الديوان، ص 128.

(3) - ابن هانئ: الديوان، ص 128.

(4) - محمد كامل حسين: دارسات في الشعر في عصر الأيوبيين، دار الكتاب المصري، (د.ت)، ص 31.

(5) - ابن بسام: النخيرة، ق 1، ص 81.

إمام أقام الدين حد حسامه طريرا ومنه في يد الله قائم

إن من لا يدين بحب الإمام ويتولاه بعيد عن زمرة المؤمنين وأن الإمام هو نذير النفخة الكبرى، فالإمامة تنقلت من آدم عليه السلام إلى أن استقرت في إمام العصر⁽²⁾. «فالشيعية يعتقدون أن الإمام يقوم مقام النبي في دعوة الناس إلى الحق، والذي يقبل الدعوى يسمى المستجيب»⁽³⁾.

وتتصل بفكرة الإمامة الوصاية بالخلافة لعلي وللأئمة الشيعة من بعده، ويرى إتباع هذه العقيدة أن الأنبياء تورث، وأحق الناس بميراث الرسول عليه الصلاة والسلام آل بيته، كعمه العباس، وابن عمه علي بن أبي طالب، وهو الأولى لأنه أول الناس إسلاما، وزوج ابنته فاطمة، وهكذا تتسلسل الإمامة في أبناء علي من فاطمة رضي الله عنها دون الآخرين، «ذلك أن عليا وصي النبي ووريثه وهي العقيدة التي يتميز بها الشيعة، بل هي أساس التشيع»⁽⁴⁾ وتتجلى هذه الفكرة في مديح ابن الحنات لابن حمود، حيث يقول⁽⁵⁾:

فبوات رحلي ظل أروع ماجد يقول بلا خلف ويعطي بلا من
إمام وصي المصطفى وابن عمه أبوه، فتم الفخر بين أب وابن

ويعيد ابن هاني سرد وقائع تحريف الخلافة عن علي رضي الله عنه، إذ لم يعر المجتمعون وصاة رسول الله صلى الله عليه وسلم أدنى اهتمام ولو أنهم خافوا الله ما طمحوا لها ولا طمعوا فيها، ويسوي الشاعر بين إخلافهم لوصية الرسول صلى الله عليه وسلم وإخلاف بني

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 145.

(2) - محمد كامل حسين: دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين، ص 31.

(3) - محمد سيد كيلاني: أثر التشيع في الأدب العربي، دار العرب للبستاني، القاهرة، 1995/ 1996، ص 154.

(4) - محمد كامل حسين: دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين، ص 31.

(5) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 149.

إسرائيل لو وصية موسى عليه السلام واتخاذهم عجلاً جسداً له خوراً لأن الشيخين في نظر الشيعة هما الجبت والطاغوت المذكورين في الآية الكريمة، يقول⁽¹⁾:

أبني لؤي أين فضل قديمكم	بل أين حلم كالجبال رصين؟
ناز عثم حق الوصي ودونه	حرم وحجر مانع وحجون
ناضلتموه على الخلافة بالتسي	ردت وفيكم حدها المسنون
حرفتموها عن أبي السبطين عن	زعم وليس من الهجان هجين
لو تتقون الله لم يطمح لها	طرف ولم يشمخ لها عرين
لكنكم كنتم كأهل العجل لـم	يحفظ لموسى فيهم هارون
ردوا عليهم حكمهم فعليهم	نزل البيان وفيهم التبیین

ويقترن بهذه الأفكار الإشارة إلى النسب الهاشمي الطالباني للممدوحين، إذ كان الانتماء لعلي رضي الله عنه شرطاً لتلك الإمامة، وبه مدح ابن دراج الحموديين. يقول⁽²⁾:

إلى الهاشمي إلى الطالباني	إلى الفاطمي العطوف الوصول
بأغر من بيت النبوة والهدى	كالبدر من ولد النبي محمد ⁽³⁾
الهاشمي الطالباني الفاطمي	الوارث العليا بأعلى قعد

وأشار إلى ذلك ابن الحناط في مدح علي ابن حمود⁽⁴⁾:

روض يحاكي الفاطمي شمائله	طيباً ومزن قد حكاه سماحه
أعلى إن تعل الملوك فإنهم	بهم جعلت أغرها الوضاحا

(1) - ابن هاني: الديوان، ص 319.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 542.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ص 72.

(4) - ابن هاني: الديوان، ص 125.

سب الصحابة رضي الله عنهم:

ومما ينتج عن إيمان الشيعة بتحريف الصحابة عليهم رضوان الله للخلافة عن علي رضي الله عنه، وعدم تطبيقهم لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم. سبهم لأولئك الرهط الكرام وتكفيرهم، وإصاق التهم الباطلة بهم ووصفهم بأفزع الأوصاف، لاسيما العمرين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، والعباس عم المصطفى.

يقول ابن هاني⁽¹⁾:

أفي أبي السبطين أم في طليقكم نزلت الآيات والصور الغرر
بني نثلة^(*) ما أورث الله نثلة وما نسلت هل يستوي العبد والحر

ويتنقص ابن هاني من إيمان العباس رضي الله عنه ويغمره ويرده إلى تأثير الأسر فيه، فيقول⁽²⁾:

لستم كأبناء الطليق المرتدي بالكفر حتى عض فيه إسمار
أبناء نثلة مالكم ولمعشر هم دوحة الله الذي يختار

تأليه الأئمة:

وهذا الاستهتار وعدم التحرج هو الذي سول له المبالغة في تقديس إمامة المعز وسائر القواد العبيديين ورفعهم إلى درجة التأليه، أو البلوغ بهم إلى منزلة الآلهة الأسطورية التي نجدها

(1) - ابن هاني: الديوان، ص 125
(*) - بنو نثلة: المقصود نثيلة أم العباس بنت جناب بن كليب، والطليق: هو العباس ابن عبد المطلب رضي الله عنه عم الرسول صلى الله عليه وسلم. وقد أطلقه الرسول عليه السلام بعد أسره.
(2) - ابن هاني: الديوان، ص 142. يجعل عارف تامر الهجاء هنا موجهاً إلى العباسيين، ولكنه في الحق موجه إلى العباس رضي الله عنه وهو (الطليق المرتدي بالكفر).

في الديانات السابقة أو الأساطير والحكايات الخرافية لدى مختلف الشعوب، ومن شعره الذي يؤله فيه المعز، قوله في قصيدته المشهورة⁽¹⁾:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وهذا يعني «أنك عندما تشاء أمرا يكون الله هو الذي يشاء، فأنت القدر وأنت المتحكم بالزمان، بل أنت الواحد القهار»⁽²⁾. وهذا بناء على مفهوم العقيدة الإسماعيلية الباطنية لصفات الله تعالى وما يجوز في حقه وما لا يجوز. وقوله⁽³⁾:

يجرى القضاء بما شاء فنـازح ومقرب وموجل ومعجـل

وقال في يحيى بن علي الأندلسي⁽⁴⁾:

وقبضت أرواح العدى وبسطتها ما بين تليين إلى تشديد
ولقد بعدت عن الصفات وكنهها ولقد قربت فكنت غير بعيد
فكانك المقدار يعرفه السورى من غير تكيف ولا تحديد
أنني عليك شهادة لك بالعلـي كشهادتي لله بالتوحيد

ومدح المعز كالمدح لله، فهو الوارث الدنيا ومن عليها، وهو الوتر الصمد، يقول⁽⁵⁾:

أرى مدحه كالمدح لله إنــــه قنوت وتسبيح يحط به السوزر
هو الوارث الدنيا ومن خلقت لــــه من الناس حتى يلتقى القطر والقطر
وما جهل المنصور في المهد فضله وقد لاحت الأعلام والسمة البهر

(1) - ابن هاني: الديوان، ص 138.

(2) - عارف تامر: ابن هاني الأندلسي، ص 59.

(3) - ابن هاني: الديوان، ص 262.

(4) - ابن هاني: الديوان، ص 106.

(5) - ابن هاني: الديوان، ص 128.

رأى أن سيسمى مالك الأرض كلها فلما رآه قال: ذا الصمد الوتر

وممدوحه يعلم الغيب ويشارك في صنع الأقدار، على خلاف الآية الكريمة: « والله غيب السماوات والأرض وإليه يرجع الأمر كله»⁽¹⁾.

فعرفت في اليوم البصيرة في غد وشاركت في الرأي القضاء المقدر⁽²⁾
ومعرفة المعز لعلم الله المكنون يفوق معرفة جبريل وميكائيل:

وعلمت من مكنون علم الله ما لم يؤت جبريلا وميكائيل⁽³⁾

ولما كان المعز كالإله لم يحط الناس بوصفه، ومن ثم وجب ألا يطلق فيه التشبيه والتمثيل:

والوصف يمكن فيه إلا أنه لا يطلق التشبيه والتمثيل⁽⁴⁾
وجد العيان سناك تحقيقا ولم تحط الظنون بكنهه تصريحاً⁽⁵⁾

ولا عجب أن تنسى الشمس مطلعها من خشيتها، كما نسيت الملائكة تسبيح الله تعالى
وانشغلت بذكر المعز، لأنه روح الله وصورة من ملكوته إنه مسيح تلك النحلة والمقصود
بالمسيح هو «إحياء الموتى وهو نشر الدين وإحياء النفوس حياة صحيحة بالعبادة العلمية»⁽⁶⁾.

أخشاك تنسى الشمس مطلعها كما	أنسى الملائك ذكرك التسبيحا
صورت من ملكوت ربك صورة	وأمدتها علما فكنت الروحا
أقسمت لولا أن دعيت خليفة	لدعيت من بعد المسيح مسيحا
شهدت بمفخر السموات العلى	وتنزل القرآن فيك مديحا

(1) - هود، 249.

(2) - ابن هاني: الديوان، ص 137.

(3) - ابن هاني: الديوان، ص 243.

(4) - ابن هاني: الديوان، ص 241.

(5) - ابن هاني: الديوان، ص 71.

(6) - محمد كامل حسين: دراسات في الشعر، ص 36.

وهذا الإفراط والغلو القبيح والمبالغة الممجوجة سرت إلى مدائح شعراء عصر الطوائف، يظهر ذلك في مديح ابن مقانا الأشبوني للحاكم الحمودي في قصيدته ذائعة الصيت، والتي أفرط فيها إفراطاً ياباه الذوق والدين، يقول⁽¹⁾:

البرق لائح من أنديــــن	ذرفت عيناك بالماء المعين
وكان الشمس لما أشرقــــت	فانثنت عنها عيون الناظرين
وجه إدريس بن يحيى بن علي	بن حمود أمير المؤمنين
ملك ذو هيبة لكنــــه	خاشع لله رب العالمين
وإذا ما رفعت رايتــــه	خفقت بين جناحي جبرئيل
يابني أحمد يا خير الــــورى	لأبيكم كان رفد المسلمين
نزل الوحي عليه فاحتبــــى	في الدجى فوقهم الروح الأمين
خلقوا من ماء عدل وتقــــى	وجميع الناس من ماء وطين
أنظروا نقتبس من نوركم	إنه من نور رب العالمين

فالشاعر في هذه الأبيات مدح الحاكم الحمودي بصفات شيعية/ فاطمية خاصة، «فظهر النور عند رفع الحجاب هو ظهور الإمام بعد استتاره»⁽²⁾. كما يشير إلى فكرة خلق الأئمة الشيعة من معدن آخر غير الذي خلق منه الناس، فهم من ماء عدل وتقى، والناس مخلوقون من ماء وطين، وفيه إشارة إلى أصلهم الإلهي الخالص، فهم (من نور رب العالمين).

ويعلق إحسان عباس على هذه القصيدة بقوله: «ولولا البيت الأخير لكانت القصيدة عادية في المدح لا تخرج عن ذلك، وهذه القصيدة وأبيات عبادة (ابن ماء السماء) أكثر شعر أمعن في التقرب إلى الحموديين على نحو من شعور أصيل أو منتحل بالتشيع لهم، أو للقضية العلوية»⁽³⁾.

(1) - ابن هاني: الديوان، ص 71، 72.

(2) - محمد كامل حسين: دراسات في الشعر، ص 33.

(3) - إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط 6،

1981، ص 169.

ويعلق أحمد هيكل على الأبيات «بأن ما أسبغه الشاعر على ممدوحه من صفات جعله أشبه بآله»⁽¹⁾. وعلق ابن بسام على البيت (وإذا ما رفعت رايته...) وربما فاق فيه ابن هانئ في هذيانه، وتبعه في خذلانه حيث يقول⁽²⁾:

أميرها من حيث دار لطالما زاحمت تحت ركابه جبريلا

وحين يخفف ابن هانئ من غلوائه يجعل ممدوحه أفضل من الأنبياء، فلو بعث وكان نوح عليه السلام ينذر قومه لما ضلوا وعاندوا، فقد أوتى من العلم ما لم يؤته نبي مرسل ولا ملك مقرب:

لو كنت آونة نبيا مرسلا نشرت بمبعثك القرون الأولى⁽³⁾
أو كنت نوحا منذرا في قومه ما زادهم بدعائه تضليلا
وعلمت من مكنون علم الله ما لم يؤت جبريلا وميكائيل

وهذا على عكس ما قال نوح عليه السلام كما جاء في القرآن الكريم: «رب إنني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي إلا فرارا»⁽⁴⁾.

الشفاعة:

يتولد عن إيمان الشيعة بعصمة الأئمة وقداسية أصلهم ومنزلتهم، أحقيتهم في الشفاعة للعباد كالأنبياء، أو النبي محمد صلى الله عليه وسلم، لأنهم يرثون منزلته وعلمه. يقول ابن هانئ⁽¹⁾:

(1) - أحمد هيكل: الأدب الأندلسي، ص 238.

(2) - ابن بسام: الخيرة، ق 2، ص 598، البيت في الديوان، ص 243.

(3) - ابن هانئ: الديوان، ص 243.

(4) - نوح، 5، 6.

ولك الشفاعة كأسها وحياضها
وكفاك أن كنت الإمام المرتضى
والمعز هو الشفيع للأمة:

هذا الشفيع لأمة يأتي بها
وجدوده لجدودها شفعاء⁽²⁾

ويتحدث ابن دراج القسطلي عن هذه الشفاعة في قصيدته الهاشمية الفريدة في بابها والتي أعجب بها ابن بسام وفضلها على هاشميات دعل الخزاعي، والكميت الأسدي والسيد الحميري وكثير الخزاعي⁽³⁾، فيقول⁽⁴⁾:

لعلك يا شمس عند الأصيل
فكوني شفيعي إلى ابن الشفيع
شجيت لشجو الغريب الذليل
وكوني رسولي إلى ابن الرسول

والأنمة العبيد يون هم ملجأ الناس يوم الحشر، حين يعدم الناس العاصم والمجير.

أبناء فاطم، هل لنا في حشرنا
لجأ سواكم عاصم ومجار⁽⁵⁾

البكاء على الحسين:

يشير شوقي ضيف في حديثه عن التشيع في الأندلس إلى أن الشعراء الأندلسيين منذ عصر المرابطين بدأوا يستوحون مأساة الحسين في نظم بعض المراثي له، بل إنهم أقاموا بعض

(1) - ابن هاني: الديوان، ص 265.

(2) - ابن هاني: الديوان، ص 17

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 79.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 79.

(5) - ابن هاني: الديوان، ص 141.

المآثم له يندبونه فيها، وكأنما كانوا يندبون مأساتهم ومأساة رجالهم في الأندلس⁽¹⁾. وقد أشار ابن سعيد في المغرب إلى أن صفوان بن إدريس كان قصد بني عبد المؤمن بمراكش فلم يظفر منهم بطائل، ومن ثم قصر أمداحه على أهل البيت، وأكثر من تأبين الحسين رضي الله عنه⁽²⁾ ويظهر البكاء على الحسين في مديح الشعراء للحكام ذوي الميول الشيعية، ومنهم الرمادي الذي يشير إلى مقتل الحسين وإثم الذين اشتركوا في قتله، يقول⁽³⁾:

أنا إن رمت سلوا	عنك ياقرة عيني
كنت في الإثم كمن شا	رك في قتل الحسين
لك صولات على قلـ	بي دليلات لحيني
مثل صولات علي	يوم بدر وحنين

وجعل أحمد هيكل هذه الأبيات من مظاهر ميل عقيدة الرمادي إلى التشيع⁽⁴⁾. ولا يعدو الأمر مجرد التعبير عما يعتقد المسلمون جميعا بعد مقتل حفيد نبيهم عليه السلام، وتعاطفهم معهم، على أننا يمكن أن نرى الأمر بوضوح في شعر ابن هاني الذي ينادي بثارات الحسين فيقول⁽⁵⁾:

ونادت بثارات الحسين كتائب	تمطي شراعا في قناها المعارك
تؤم وصي الأوصياء ودونه	صدور القنا والمرهفات البواتك
وضرب مبين للشؤون كأنما	هوت بفراش الهام عنه النيازك

(1) - شوفي ضيف: الأدب الأندلسي، ص 55.

(2) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 260.

(3) - أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 288.

(4) - أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 288.

(5) - ابن هاني: الديوان، ص 225.

وحينما يتحدث ابن عبدون في رايته المشهورة عن أهلكتهم الأيام وأبادهم الحدثان، يذكر عليا بن أبي طالب والحسين رضي الله عنهما، فيقول⁽¹⁾:

وأجزرت سيف أشقاها أبا حسين وأمكنت من حسين راحة شمر
وأسلبت دمه الروح الأمين على دم بفتح لآل المصطفى هـدر

وفي فترة الموحدين علا صوت التشيع بعض الشيء، وازدهر هذا اللون من الأدب، وهو رثاء الحسين وأل بيته، لمكانتهم في قلوب المسلمين، تماشيا مع أفكار الدولة الموحدية ومبادئها التي كانت تلتقي في كثير منها مع تعاليم الفاطمية، وبدأت تظهر إلى الوجود مؤلفات تتحدث عن تلك المحنة الحسينية مثل (معادن اللجين في رثاء الحسين) وكتاب (در السمط في أخبار السبط) لابن الأبار الذي خصصهما لمتابع أخبار الحسين وشرح مأساته، وبيان مظلمته، كما بدأ الناس يقيمون الطقوس الجنائزية للحسين وينشدون المراثي، وقد وصف ابن الخطيب هذه الاحتفالات بأن الناس كانوا يلبسون ثيابا معينة، ويضيئون الشموع ويطلقون البخور، ويستمعون للمحسنين من القراء، والمنشدين للمراثي الحسنة⁽²⁾.

ويبرزها اسم صفوان بن إدريس التجيبي الذي أشار إليه ابن سعيد بمرات كثيرة منها هذه القصيدة التي كان ينشدها المسمعون، وفيها يقول⁽³⁾:

سلام كأنفاس الربى يتنسم على منزل منه الهدى يتعلم
على مصرع للفاطميين غيبت لأوجههم فيه بدور وأنجم
على مشهد لو كنت حاضر أهله لعانيت أعضاء النبي تقسم
على كربلاء لا أخلف الله كربلا وإلا فإن الدمع أندى وأكرم
مصارع ضجت يثرب لمصابها وناح عليهن الحطيم وزمزم

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 540، 541.

(2) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 175.

(3) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 176.

ثم يذكر مصرع الحسنين فيقول⁽¹⁾:

سقوا حسنا للسم كاسا رويـــــة ولم يقرعوا سنا ولم يندموا
وهم قطعوا رأس الحسين بكربلاء كأنهم قد أحسنوا حين أجرموا

ثم يعود الشاعر إلى الندب والبكاء الحاد والدموع الغزار، وكأن الفاجعة وقعت للتو،
يقول⁽²⁾:

قفوا ساعدونا بالدموع فإنهاـــــ لتصغر في حق الحسين ويعظم
ومهما سمعتم في الحسين مراثيا تعبر عن محض الأسى وتترجم
فمدوا أكفا مسعدين بدعـــــوة وصلوا على جد الحسين وسلموا

ومن الشعراء الذين رثوا الحسين رضي الله عنه ناهض بن محمد الوادي أشي، حيث
يقول⁽³⁾:

أبكي قتيل الطف فرع نبيا أكرم بفرع للنبوّة زاكي
ويل لقوم غادروه مضرجا بدمائه نضوا صريع شكاك
متعفرا قد مزقت أشلاؤه فريا بكل مهند فتساك

ويوجه حديثه إلى يريد قاتل الحسين ويخبره بأنه لن يحظى بشفاعه جد الحسين، وسيخلد
في نار جهنم، يقول⁽⁴⁾:

أيزيد لو راعيت حرمة جده لم تقتنص ليث العرين الشاكي
أتروم ويك شفاعه من جده هيهات، لا، ومدير الأفلاك
ولسوف تنبذ في جهنم خالدا ما الله شاء ولات حين فكاك

(1) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 177.

(2) - فوزي عيسى: الألب الأندلسي، ص 177.

(3) - المقرئ: نفح الطيب، ج 5، ص 70.

(4) - المقرئ: نفح الطيب، ص 70.

ولا تنبئ هذه القصائد وشبهاتها عن نزعة شيعية متأصلة، بقدر ما تنبئ عن حب لآل البيت وتقدير لهم، وتعاطف مع محتنتهم، شأن المسلمين جميعا في تعاطفهم مع المظلوم كما أنها تخلو من أية إشارات إلى أفكار الشيعة ومبادئهم، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نحكم على هؤلاء الشعراء بأنهم شيعيون أو أنهم كانوا يتخذون التشيع مذهباً لهم⁽¹⁾. ومن المرجح أن الأحداث الأندلسية المتلازمة المتأزمة لها دورها الأساس في تفجير هذه البكائية الحسينية.

هذه تقريبا معظمه الأفكار التي تناولها الشعراء (المتشيعون) في قصائدهم، وهي لا تدل على وجود تيار شيعي قوي في الأندلس، أو أن هذا الفكر قد وجد له أرضا خصبة واكتسب أنصارا وأعوانا، بقدر ما تدل على نزعات فردية مرحلية سرعان ما خبت وانطفأت بزوال أسبابها، ومن الثابت أن الحاجة الاجتماعية للشعراء تقف في طليعة تلك الأسباب التي حملت شاعرا كبيرا كابن دراج على مدح الحموديين كما مدح العامريين، طلبا للرزق ومجابهة الحرمان الذي اكتوى بناره.

ومهما يكن فقد ظل صوت التشيع خافتا منزويا في بعض الكيانات العلوية الصغيرة كدولة الحموديين التي لم تعمر طويلا، وبقيت الأندلس عصية على المد الشيعي من أيام فتحها حتى سقوطها بيد النصارى.

وهكذا تنوعت استعارة الشاعر الأندلسي من الموروث الديني الإسلامي بمختلف نواحيه ومن ثم تعددت طرق استعارته وتوظيفه لهذا الموروث، بطريقة مباشرة وغير ومباشرة، سطحية ظاهرة، وعميقة فيها خيال وإبداع.

(1) - فوزي عيسى: الأندلس، ص 178. إحسان عباس: تاريخ الشعر الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، ص 169.

الفصل الثاني:

الموروث الديني المسيحي

لم يخرج موقف الأندلسيين من المسيحيين عن الموقف الإسلامي العام، وهو موقف إيجابي في عمومته، إذا وقف القرآن الكريم منهم موقفا متسامحا عكس اليهود، وكذلك كانت نظرة الرسول عليه الصلاة والسلام كاستقباله لوفد نجران، وعلى نفس الخط سار الصحابة رضي الله عنهم في تعاملهم مع نصارى البلاد المفتوحة، ويذكر هنا موقف الفاروق رضي الله عنه من نصارى القدس وكنيستهم، والقصة معروفة، وهكذا كان الأمر لدى مفسري القرآن الكريم الذين كانوا يستأنسون بأقوالهم في بعض المسائل الأخلاقية التي لا تتعارض مع روح الدين الحنيف، بيد أن هذا التسامح المفرط قد تحول مع مرور الوقت إلى منفذ واسع تسربت منه الكثير من الموروثات النصرانية إلى دائرة المعارف الإسلامية، في التفسير والإلهيات والتصوف والشعر وغيرها. وقد أدى «عامل التسامح الذي زاد على حده، فكان بدوره أحد العوامل الفعالة في توفير أجواء التداخل في معتقدات المسلم الشرعية منها واللاشرعية، أو بينها وبين جيرانها من الأمم النصرانية واليهودية والأقليات الأخرى، من قبطية إلى شعوبية إلى مختلف الطقوس الوثنية»⁽¹⁾.

وإذا كنا نلمس تأثر الأندلسيين الكبير بالموروث الديني المسيحي في جوانب مختلفة فإنه أوضح ما يكون في حقل التصوف بشعره ونثره وتفسيره وعلومه المختلفة، ولا يخفى على أحد أن التصوف الإسلامي، سواء في الأندلس أم في غيرها، قد امتزج منذ نشأته بأمشاج من الثقافات والديانات القديمة، سماوية كانت أم أسطورية أم وثنية، وكان مرتعا خصبا للعديد من الأفكار والمعتقدات الدخيلة.

والحق أننا على كثرة ما نلاحظ من تأثر شعراء الأندلس بالموروث الديني المسيحي إلا أنهم لم يتجاوزوا حد التأثير الصحي المقبول، كما هو الحال عند ابن الحداد الذي قصر جزء كبيرا من ديوانه على فتاته المسيحية (نويرة) وجسد فيه مختلف «المعاني المستمدة من الجو المسيحي من تثليث واعتراف وزنار وإنجيل ومحبة»⁽²⁾، كما يقول إحسان عباس، وكذلك ابن

(1) - عبد الله حمادي: الأدب المغربي القديم، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1406هـ، ص 220.

(2) - إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 161.

خفاجة وأبو حفص عمرو بن الشهيد، والرمادي والغزال والبسطي وغيرهم من الذين سنعرض لهم في هذا الفصل.

أما في الشعر الصوفي الأندلسي فإن ذلك التأثر يبلغ حدا من السعة والعمق ما يهدد بالمسح والذوبان، فلم يعد الأمر يقتصر على الإنجيل والمحبة والزناز وإنما لامس جوانب تعد في نظر الإسلام والمسلمين كفرا بواحا، كالتثليث والأبوة، أبوة الله لعيسى عليه السلام، والخطيئة، والحلول وغيرها من المعتقدات النصرانية التي تصطدم مع لب القرآن والسنة.

وإذا كنا وجدنا الشعراء في الموروث الديني الإسلامي يوظفون شخصيات الأنبياء الكرام، آدم، نوح، إبراهيم، موسى، داوود وسليمان عليهم السلام فإننا نجد هنا طغيان توظيف شخصية المسيح عليه السلام من منظور مسيحي بحث^(*).

ويعد المسيح عليه السلام «من الشخصيات الهامة في النص الصوفي والتي أتسمت بنوع من التجريد والانتماء إلى العالم الأعلى، شخصية عيسى، وهي تعد شخصية دلالية في حد ذاتها، ارتبطت بمجموعة من المفاهيم والرؤى الصوفية، إضافة لكونها (كذا) شخصية شعرية بما يحيط بمسألة خلقها من قداسة وقدرة إلهية وما أثر عنها قدرات»⁽¹⁾.

وقد ركزوا في نظرتهم إلى عيسى عليه السلام على ما أسموه بالجانب الأنثوي فيه، متأثرين فيه بتصورات غنوصية بحثة تعود إلى ديانات وأساطير قديمة متعلقة بالجنس الخنثوي، وقد كان لهذا الجانب الأنثوي في شخصية عيسى عليه السلام أثر واضح في ديانته، بما يظهر من مبادئ التواضع والمحبة والتسامح، يقول ابن عربي معللا ذلك أن عيسى عليه السلام شرع لأمتة: «أن أحدهم إذا لطم على خذه وضع الخد الآخر لمن يلطمه، ولا يرتفع عليه، ولا يطلب

* من الغريب أن يبقى الشعر العربي المعاصر منحاذا إلى شخصية المسيح عليه السلام على حساب الشخصيات النبوية الأخرى، وإن اختلفت الملامح المستعارة، كالصلب والفداء والخطيئة والموت من أجل البعث والحياة.

(1) - سامي سحر: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، ص 174.

القصاص منه، وهذا له من جهة أمه، إذا المرأة لها التواضع، لأنها تحت الرجل حكما وحسا»⁽¹⁾. وبناء على ذلك عد ابن عربي الإنسان ابن أمه حقيقة.

وقد عد الصوفية عيسى عليه السلام خاتم الولاية العامة، كما يقول الحكيم الترمذي، أما ابن عربي فقد قرر أن المسيح ولي في الأمة المحمدية ونبي ورسول في الوقت نفسه، ويحشر وليا في الأمة الإسلامية تابعا لمحمد عليه السلام، فجمع الله له بين الولاية والنبوة، أما الولاية المحمدية فلها ختم خاص دون عيسى عليه السلام⁽²⁾.

ويرتبط بمسألة الولاية العامة والخاصة مسألة وراثة الأولياء لمقامات الأنبياء وأحوالهم وما أعطوا من علوم ومواهب ربانية، على أن يتم ذلك كله من مشكاة محمد صلى الله عليه وسلم أو بوساطته، ويضاف إليها ما يعرف عندهم بالعلم العيسوي، وهو علم الحروف، لأن حقيقة العلم العيسوي كامنة في كلمة (كن)⁽³⁾.

وإلى هذه الأفكار والقضايا يؤول معظم ما نجده من تأثر الشعراء الأندلسيين بالموروث المسيحي، إضافة إلى بعض القضايا الجزئية الأخرى التي سنتأملها في حينها. ولا بد أن نشير منذ البداية إلى أن ذلك يرد ممزوجا بأساطير قديمة وثقافات بدائية موعلة في القدم مع إعطائها صبغة دينية حتى تبدو إسلامية. وهو ما حدث مع أساطير الشعوب القديمة وخرافاتها إذ مسها من التبديل والتحوير ما جعلها تتناسب مع المعتقدات الجديدة، وتتماشى مع تطور العقل البشري الذي لم يعد يقبل بها على ما هي عليه من وثنية: «إن كثيرا من أفكار حضاراتنا القديمة ورموزها تتحایل على الاندثار والموت بالتحول، تحافظ على جوهر المعنى بتلبس سياقات وطقوس مواتية في الحضارات التي تنتقل وتتحوّل إليها»⁽⁴⁾.

(1) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 442.

(2) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 446.

(3) - سامي سحر: شعرية النص الصوفي، ص 175.

(4) - نذير العظمة: فضاءات الأدب المقارن، دراسة في تبادل الثيمات والرموز والأساطير بين الآداب العربية والأجنبية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2007، ص 248.

الأبوة:

تعد قضية أبوة الله لعيسى عليه السلام من القضايا العقائدية الهامة في الديانة المسيحية، فالمسيح ابن لله تعالى، فقد ولدت مريم الإله الذي اقترب من البشر بدخوله في تاريخهم وتجسده في عالمهم. تظهر هذه الفكرة بوضوح في شعر متصوفة الأندلس منسجمة مع موقفهم العام ونظرتهم الإيجابية إلى المرأة التي تعد تعبيراً عن الحكمة الإلهية المتجلية في الكون.

ومن شعر ابن عربي الذي يصف علامات الأقطاب العيسويين، وتظهر فيه بعض المصطلحات من الحقل الديني المسيحي قوله⁽¹⁾.

والعيسوي الذي يبديه إقدامه	القطب من ثبتت في الأمر أقدامه
بين النبيين في الأشهاد أعلامه	والعيسوي الذي يوما له رفعت
كالمسك في شمسها بالوحي إلامه	وجاءه من أبيه كل رائحة
فلا يموت ولا تفنيه أيامه	له الحياة فيحيى من يشاء بها

وهذا على حسب اعتقاد النصارى الذين يقولون بالأقانيم الثلاثة، الأب والابن وروح القدس، فالمسيح هو الله وأحياناً هو ابن الله، جاء في الإنجيل: «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم، ليعث إليكم الفارقليط الذي ينبئكم بالتأويل»⁽²⁾.

وقد تأثر ابن عربي بهذه الفكرة فقال:

وجاءه من (أبيه) كل رائحة	كالمسك في شمسها بالوحي أعلامه
--------------------------	-------------------------------

ذكر ابن عربي ما أسماه (علامات العيسويين) فعد منها الفعالية، والدعاء المقبول والكلمة المسموعة، والرحمة بالعالم والشفقة عليه، والتسليم لله فيهم، وأنهم يقولون فلا تخرج صدور

(1) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 455.

(2) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 453.

الخلق من قولهم، ومن علامتهم أنهم يهبون الأحوال لمن أرادوا بمجرد اللمس أو المعانقة أو التقبيل أو خلع ثوب، وأنهم لا يتجاوزون في معارجهم الروحية من حيث أبوهم، السماء الثانية إلا أن يتوجهوا إلى الجد الأقرب (جبريل)، وربما ينتهي بعضهم إلى (سدرة المنتهى) وهي الرتبة التي تنتهي إليها أعمال العباد⁽¹⁾. وهذه المنزلة الرفيعة التي أعطاها ابن عربي (للاقطاب العيسويين) توحى بمدى تأثيره بالموروث الديني المسيحي.

وليست مسألة (الأبوة) بالأمر العابر في شعر ابن عربي وتفكيره يستوعبها بيت أو قصيدة ترد فيها بشكل عرضي وإنما هي فكرة أساسية مبنوثة في كتاباته الشعرية والنثرية، لا يجد فرصة إلا أبرزها، بل إنه قد يقصد إليها قصدا، كحديثه عن حنين الروح الجزني إلى الروح الكلي، أو حنين الإنسان إلى وطنه أو أصله الأول، وليس وطنه، في حقيقته، إلا ربه، على أساس «خلق الله آدم على صورته» مع عود الضمير في (صورته) على الله يقول ابن عربي⁽²⁾:

حننت مطوقة فحن حزينا	وشجاة ترجيع لها وحنينا
جرت الدموع من العيون تفجعا	لحنينها فكانهن عينا
طارحتها ثكلا بفقد وحيدها	والثكل من فقد الوحيد يكون
طارحتها، والشجو يمشي بيننا	ما أن تبين، وإنني لأبين

يظهر هنا التأثير بالعقيدة المسيحية، وإن صبغه بصبغة عرفانية إسلامية، ولكن ذلك - على أية حال - لم يغط على الأصل بقدر ما أوضحه وأبرزه، يقول ابن عربي في شرح هذه الأبيات: «فوصف بأن الكل بكاء على جزئية بضرب من المقابلة (...) وقوله فحن حزين، يريد الروح الجزني الإنساني من هذا المعين (...) والحنين من باب الرأفة والتعطف الذي للوالد على ولده، ومن الجزني حنين الولد إلى ولده، والشخص إلى وطنه»⁽³⁾. وبعبارة أجلى من هذه وأوضح

(1) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 451.

(2) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 67.

(3) - ابن عربي: ذخائر الأعراق، ص 68.

« وكان سبب هذا البكاء من هذه الأرواح الجزئية لحنين الروح الكلي إليها الذي هو أبوها، فإن البنوة(*) من الأبوة وليست الأبوة منها بل هي عينها»⁽¹⁾.

هذا، والأنجيل طافحة بالعبارات التي تنص على أبوة الله لعيسى عليه السلام، أو ببنوة عيسى لله « وجملة أمرهم في المسيح عليه السلام أنه مرة بنص أناجيلهم ابن الله، ومرة هو ابن يوسف وابن داود وابن الإنسان، ومرة هو إله يخلق ويرزق، ومرة هو خروف الله، ومرة هو الله والله فيه، ومرة هو في تلاميذه وتلاميذه فيه، ومرة هو نبي و غلام الله، ومرة أسلمه الله إلى أعدائه، ومرة (...) إن المسيح إله آخر غير الله، بل يقعد عن يمين الله وأنه أكبر منه، وهو يخلق كما يخلق، ويحي كما يحي الله»⁽²⁾.

ورد في إنجيل يوحنا على لسان المسيح: « قال رافعا عينيه إلى السماء: يا ابتاه قد آن الوقت فشرف ولدك لكيما يشرفك ولدك»⁽³⁾. وفي إنجيل متى: « أنا ذاهب إلى أبي وأبيكم، إلهي وإلهكم»⁽⁴⁾، وفي إنجيل لوقا أن المسيح قال للحواريين الإثنى عشر: « أنتم الذين صبرتم معي في جميع مصائبى فإني ألخص لكم الوصية على ما لخصها لي أبي»⁽⁵⁾.

وفي إنجيل متى أيضا أن المسيح قال لأتباعه: «إذا اجتمع اثنان منكم على أمر فليس يسألان شيئا على الأرض إلا أجابهم إليه أبي السماوي»⁽⁶⁾. وغيرها من العبارات الإنجيلية التي تتحدث عن أبوة الله للمسيح التي تأثر بها ابن عربي.

(*) - في الأصل (النبوة) والسياق يدل على أنها (البنوة) كما كتبتها.

(1) - ابن عربي: ذخائر الأعراق، ص 68.

(2) - ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج 2، ص 68.

(3) - يوحنا، الإصحاح 13.

(4) - متى، الإصحاح 5.

(5) - لوقا، الإصحاح 14.

(6) - متى، الإصحاح 5.

والجدير بالملاحظة أن ابن عربي لم يكن أول من تأثر بهذه المصطلحات اللاهوتية النصرانية، ولم تكن الأندلس السابقة إلى ذلك، بل إننا نظفر بهذه الاصطلاحات لدى السهروردي المقتول في حديثه عن الكواكب والروح القدس أو العقل الفعال بلغة الفلاسفة فيقول مازجا بين النصرانية والزرادشتية: «ولما كان النور أشرف الموجودات فأشرف الأجسام أنورها، وهو القديس (الأب) الملك هورخش الشديد، قاهر الغسق، رئيس السماء، فاعل النهار كامل القوة صاحب العجائب عظيم الهيبة»⁽¹⁾. وقال في موضوع آخر عن الإشرقيين «والملكية لا تتناهى لذاتها ولا تنقض لسعادتها فتراجع إلى (أبيها) القائم بالسطوة القاهرة (...) فإذا قويت النفوس بالفضائل الروحية، وضعف سلطان القوى البدنية (...) تتلخص أحيانا إلى عالم القدس وتتصل (بأبيها المقدس) العقل الفعال وتتلقى منه المعارف»⁽²⁾.

البنوة:

هذا هو الوجه الآخر المقابل لأبوة الله للمسيح، إذ يعتقد النصارى ببنوة عيسى لله تعالى، وأنجيلهم مليئة بالعبارات التي تدل على ذلك.

كان البسطي، آخر شعراء الأندلس، قد سجن عند النصارى، ودفع للقيام على خدمة أحد كبرائهم، فوصف عقيدة ذلك النصراني في عيسى عليه السلام وبين موقفه من الديانة الإسلامية، فقال⁽³⁾:

وصيرني بالرغم في ملك كافر	بأبذة أضحى من العظماء
يرى أكلة الخنزير أفضل طعمة	ويجعل شرب الخمر أرفع ماء
ويحسب عيسى ابن الإله وأمه	له زوجة موصوفة ببهاء
وينكر ما في جنة الخلد مودعا	لأهل التقى من نعمة وجزاء

(1) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 452.

(2) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 453.

(3) - ابن شريفة: البسطي آخر شعراء الأندلس، ص 31.

ويكفر جهرا بالنبي محمد وشرعته البيضاء دون حياء

يتحدث البسطي عن فكرة من صميم عقيدة النصارى، وهي إيمانهم بأن عيسى عليه السلام (ابن الله)، وأن أمه مريم البتول زوجة الله! وهي الموصوفة بالحسن والبهاء، تعالى الله أن تكون له زوجة أو ولد. وهنا يشير الشاعر إلى قضية دقيقة وخفية من عقائد النصارى، وإلى أمر «فضيع يعتقده النصارى هو أن الله اختار لنفسه ولولده مريم وتحظاها كما يختار الرجل المرأة ويتحظاها لشهوته، وقد حكاها النظام والجاحظ وقال إنما يفصحون بهذا عند من يثقون به... وكل من خالط الرهبان وأرباب البيع وطاولهم وأنسهم عرف ذلك منهم»⁽¹⁾. ويبدو أن هذه القضية العقائدية، أعني أبوة الله للمسيح، من أكثر القضايا التي أثارت انتباه المسلمين الأندلسيين، وكانت نقطة ضعف بالنسبة للنصارى: «وأما أنتم أيها النصارى الخسارى، فقد اتخذتم المسيح وأمه إلهين من دون الله، وقلتم بالمحال، في قضايا العقول والاستدلال، قلتم إله واحد وأب وابن وروح القدس، فهو إذن ابن نفسه وأبو نفسه وروح روحه (...) وكلكم مطبقون على أن المسيح ابن الله، تعالى الله عما تقولون»⁽²⁾ علوا كبيرا.

أما إنكار الجنة والنار، فالنصارى لا ينكرون وجودهما وإنما ينكرون كونهما على النحو الذي يعتقده المسلمون، ويكفي أن يطالع المرء الكوميديا الإلهية لدانتى ليعرف المعايير التي يشترطها هذا الأخير لدخول الجنان أو الخلود في النار وفق المعتقد المسيحي.

وفي هذا المعنى يقول ابن الحداد في فتاته (نويرة) النصرانية⁽³⁾:

فيا عجباً أن ظل قلبي مؤمناً بشرع غرام ظل بالوصل كافراً
أرجي لسلواني نشوراً، وحسنها يرى رأي ذي الإلحاد أن ليس ناشراً

يريد الشاعر أن يقول: «أتمنى لسلواني نشوراً، ولكن محبوبتي ملحدة لا تؤمن بالبعث والنشور، والظاهر أنه يشير إلى محبوبته النصرانية (نويرة)»⁽¹⁾.

(1) - محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 15، 16.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 558.

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 215.

ويتضح من البيت الأخير أن الشاعر كان يسمع عن كفر النصارى بالإسلام وبنبيه، ولم يكن يعرف ذلك عن قرب حتى (حصل في الأسر) ففجأة الأمر وهاله، إذ لا يؤمن النصارى إلا بنبيهم يسوع وأنبياء بني إسرائيل.

ومن القضايا النصرانية الأخرى الواردة في الأبيات اعتقاد النصارى أن لحم الخنزير والخمر حلال وهما من أفضل ما يأكل الإنسان أو يشرب. ومن المعروف أنهما محرمان بنص التوراة التي يأخذ به النصارى. وفي عهد قسطنطين، بعد أن تنصر، تشكك في إيمان اليهود بالمسيحية بعد أن أجبرهم عليها، فأشار عليه بطريرك القسطنطينية أن يحملهم على أكل لحم الخنزير وقال له: «إن الخنزير في التوراة حرام، واليهود لا يأكلونه، فتأمر أن تذبح الخنازير، وتطبخ لحومها، ويطمعون منه هذه الطائفة، فمن لم يأكل علمت أنه مقيم على اليهودية» فأمن قسطنطين بتحريم الخنزير إذ نصت على تحريمه التوراة المقدسة في نظر النصارى وقال: «إن كان الخنزير في التوراة محرماً فكيف يجوز لنا أن نأكل لحمه، وأن نطعمه الناس؟» وما زال البطريرك به حتى حمّله على الاعتقاد بأنه حلال وقال له: «إن المسيح قد أبطل سائر ما في التوراة، وجاء بتوراة جديدة هي الإنجيل، وقال في إنجيله المقدس أن كل ما يدخل الفم ليس ينجس الإنسان، إنما ينجس الإنسان كل ما يخرج من فيه يعني السفه والكفر، وغير ذلك مما يجري مجراه»⁽²⁾.

عقيدة التثليث:

كان للتركيبة البشرية الأندلسية أثرها الواضح في تسرب سيل من الأفكار والمعتقدات والعادات والتقاليد الغربية إلى المجتمع، سواء كانت مقبولة أم مرفوضة، وسواء كانت تتماشى مع الدين والعرف العربي الأندلسي أم لا. ولما كان الأندلسي شاعراً بطبيعته، فقد جاء شعره

(1) - ابن الحداد: الديوان، الهامش رقم 2، ص 215.

(2) - محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، د.ت، ص 193.

انعكاسا لتلك البيئة المتنوعة اجتماعيا وفكريا ودينيا وثقافيا إلى حد التناقض. وكان لعقائد النصارى كالتثليث والمحبة والأبوة والخطيئة وغيرها النصيب الأوفر من عناية الشعراء. وربما لم يظهر من العقائد النصرانية شيء كعقيدة التثليث التي أغرم بها الشعراء فصاروا يحشون بها أشعارهم بمناسبة وبغير مناسبة، ومن هؤلاء الشعراء ابن الحداد الذي وقع في هوى (نويرة) الفتاة النصرانية فكان ذلك سبيلا لإظهار عقيدتها في شعره تقربا منها وتزلفا، يقول⁽¹⁾:

وبين المسيحيات لي سامريسة	بعيد على الصب الحنفي أن تدنو
مثلثة قد وحد الله حسنهما	فتني في قلبي بها الوجد والحزن
وطي الخمار الجون حسن كأنها	تجمع فيه البدر والليل والدجن
وفي معقد الزنار عقد صباتي	فمن تحته دعص ومن فوقه غصن

إن جمال نويرة فريد لا نظير له، وإن كانت هي مثلثة أي تقول بالتثالوث النصراني، وهو وجود الله في ثلاثة أقانيم: الأب والابن وروح القدس، «وهنا يتلاعب الشاعر بالألفاظ، فيجعل وجده وحزنه اثنين من ثلاثة، الحسن والوجد والحزن»⁽²⁾. وفي طي الخمار تتجمع ثلاثة أشياء هي البدر والليل والدجن. وهذه القسمة التي ابتكرها الشاعر ليس لها من وجه سوى التأثير بدين محبوبته (نويرة) المثلثة. وهذا التأثير هو الذي حمله على إتباع دين جديد هو دين الصبابة والهوى، وهذا الدين سيعتقه من بعده بقرون ابن عربي وآخرون، يقول ابن الحداد⁽³⁾:

وفي الكلة الزرقاء مكلوء عزة	تحف به زرق العوالي الكوالي
محا ملة السلوان مبعث حسنه	فكل إلى دين الصبابة صابئ

ومراد الشاعر أن يقول: «لولا جمال تلك الفتاة النصرانية (نويرة) لما خرجت من ديني واتبعت دينا آخر هو دين الهوى والهيام، وبمعنى آخر، كنت أدين بالسلوان، ولكن مبعث حسنها

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 256.

(2) - ابن الحداد: نفسه، هامش رقم (2)

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 143.

أتى بدين جديد محا دين السلوان فأصبحت أميل إلى دين الصبابة والهوى»⁽¹⁾. أو دين الحب الذي تحدث عنه ابن عربي، فيما بعد، وإن كان المنطق مختلفاً⁽²⁾:

أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني

سماه دين المحبة لأنه ما تم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق⁽³⁾.

وفي قصيدة ابن الحداد تزدحم كثير من الرموز المسيحية، فالسامرية هي النصرانية، وهي مؤنث السامري، وهو علج من أهل كرمان كان يعبد العجل، منسوب إلى موضع له، وقيل هو ضال مضل منسوب إلى قبيلة من بني إسرائيل يقال لها السامرة. والزنا هو ما يلبسه النصراني ويشده على وسطه⁽⁴⁾

ونجد هذا التثليث في شعر ابن سهيل اليهودي حين مدح ابن خلاص صاحب سبّة التي هاجر إليها⁽⁵⁾:

فشأ خوفه في الروم حتى حسامه لهم صنم سنوا السجود له جهرا
وأحسبهم قد ثلثوه فإنهم يرون عليه النور والماء والجمرا

ويورد أبو عبد الله الغساني هذه الفكرة في قوله⁽⁶⁾:

أهواك يا بدر وأهوى الذي يعذلني فيك وأهوى الرقيب
والجار والدار ومن حولها وكل من مر بها من قريب
ما إن تنصرت، ولكنني أقول بالتثليث قولا غريب:

(1) - ابن الحداد: الديوان، هامش رقم (2). ص 143.

(2) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 62.

(3) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 62.

(4) - ابن الحداد: نفسه، هامش التحقيق رقم 1، الزمخشري: الكشاف، ج 4، ص 42.

(5) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 236.

(6) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 216.

تطابق الألحان والكأس إذ تبسم عجبا والغزال الربيب

يحاول الشاعر أن يقيم أبياته على قسمة فيها تثليث: الألحان والكأس المبتسم والغزال الربيب. وهذا ليس التثليث المعروف لدى النصارى ولكنه تثليث غريب جاء به الشاعر من وحي خياله. وقال ابن سوار⁽¹⁾:

بدت الغزاة والغزاة وجهها وتكلمت فسمعت ظبيا يبغم
خالستها وتبسمت فظننتها عن مثل ما في نحرها تتبسم
فتشابها منها الثلاثة أضرب عقد وثغر طيب وتكلم

ولا يمثل هذا الميل إلى التثليث شيئا أمام ما نجده في شعر ابن عربي الذي يورده بأشكال وألوان ويبني عليه قصائد بأكملها. كهذه القصيدة⁽²⁾:

بذي سلم والدير من حاضر الحمى ظباء تريك الشمس في صورة الدمى
فأرقب أفلاكا، وأخدم بيعة وأحرس روضا بالربيع منمنما
فوقنا أسمى راعي الظبي بالفلا ووقتنا أسمى راهبا ومنجما
تثلث محبوبي، وقد كان واحدا كما صيروا الأقنم بالذات أقنما
فلا تنكرن، يا صاح، قولي غزاة تضيء لغزلان يطفن على الدمى
فللظبي أجبادا، وللشمس أوجهها وللدمية البيضاء صدرا ومعصما
كما قد أعرنا للغصون ملابسا وللروض أخلاقا وللبرق مبسما

تمثل القصيدة بالرموز المسيحية، الدير، الدمى، البيعة، الراهب، الأقنم والتثليث، ولكن يبقى هذا الأخير هو المسيطر، وقد أعجب بها الشاعر أيما إعجاب وأشار إلى أن كل بيت منها مبني على التثليث: « وهذه قصيدة ما رأيت نفسها (كذا) في نظم ولا نثر لأحد قبلي، وهو مشهد

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 618.

(2) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 64، 66.

عزيز ساعدتني على إبرازه عبارة لطيفة روحانية غزلية مشوقة كل بيت منها فيه تثليث»⁽¹⁾.
والدمى هي «صورة الرخام، وهي المعابد العيسوية، معارف لم يقترن معها عقل ولا شهوة
فجعلها جمادية، فإن الجماد والملك مجبولان على المعارف من غير شهود ولا عقل»⁽²⁾.

يقصد ابن عربي ما يسميه المتصوفة بالعلم العيسوي، وهو علم الكلمة، لأن عيسى عليه
السلام هو كلمة الله ألقاها إلى مريم البتول، وهو علم لا يتعلق به عقل ولا شهوة، لكون عيسى
عليه السلام ولد من غير شهوة نكاح، ومن ثم عبر عنه بالجماد لأن الجماد لا يتعلق به شهوة،
على عكس الإنسان والجن فهم مفطورون على الشهوات والعقول، وعلمهم هو علم الشهوة،
وعيسى عليه السلام عند ابن عربي: «جسم رابع، مغاير في النشأ غيره من أجسام النوع،
ولذلك قال تعالى (إن مثل عيسى) أي صفة نشئ (كذا) عيسى (عند الله كمثّل آدم خلقه من
تراب). (...) ثم إن عيسى لم يلبث في بطن أمه لبث الجنين المعتاد، لأنه أسرع إليه التكوين، لما
أراد الله أن يجعله آية للناس»⁽³⁾.

ويوسم العلم العيسوي بأنه علم الحروف، فقد أعطى الكلمة الخالقة (كن) فكان ينفخ في
الصور الكائنة في القبر وفي صورة الطير الذي أنشأه من الطين فيقوم حيا بالإذن الإلهي⁽⁴⁾.
وعن هذا العلم العيسوي يقول ابن عربي⁽⁵⁾:

فإن سلموا فاهد السلام مع الصبا وإن سكتوا، فارحل بها وتقدم
إلى نهر عيسى حيث حلت ركبهم وحيث الخيام البيض من جانب الفم

يقول: تقدم إلى نهر عيسى، أي العلم العيسوي المشهد، واجعل خيام هؤلاء الأحبة بيضا
لأنه مقام عيسوي نزيه عن الشهوة النكاحية، فإنه وجد من غير نكاح بشري فلهذا كان أبيض ولم

(1) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 66.

(2) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 64.

(3) - سحر سامي: شعيرة النص الصوفي في الفتوحات المكية، ص 175.

(4) - سامي سحر: شعيرة النص الصوفي، ص 175.

(5) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 65.

يكن أحمر، ويكون مجيئك لهذا العلم العيسوي من جانب الفم، أي من حيث الفهوانية واللسن، ولذلك أعطى (كن)⁽¹⁾.

ويبلغ الشاعر قمة التأثر بالموروث المسيحي حين يوظف عقيدة التثليث كما هي عند النصارى، بأقانيمها الثلاثة:

تثلث محبوبي، وقد كان واحداً كما صيروا الأقنم بالذات أقنما

وبطبيعة الحال لا يعني هذا النص أن الشاعر قد انتقل من عقيدة التوحيد وعبادة الله الواحد إلى عقيدة التثليث، كما يوهم ظاهر البيت، وإنما يحمل النص على مفاهيم المتصوفة حول العدد والمعدود « فالعدد لا يولد الكثرة في العين، كما تقول النصارى في الأقانيم الثلاثة، ثم تقول الإله واحد، كما تقول: باسم الأب والابن وروح القدس، إله واحد »⁽²⁾. وهو ما يعرف عند ابن عربي بمرتبة الأحدية والواحدية، أو الواحدية والفردانية، ويتكئ الشاعر على ما قرره علماء الكلام في الرد على عقيدة التثليث، وحديثهم عن الواحد الذي لا يتجزأ ولا يتبعض ولا يطرأ عليه الانقسام والكثرة، يقول ابن حزم: « إن خاصية العدد هو أن يوجد عدد آخر مساو له، وعدد آخر ليس مساوياً له، ألا ترى أن الفرد والفرد مساويان للثنين، والثلاثة غير مساوية للثلاثة، فلو كان للواحد أبعاد مساوية له لكان كثيراً، لأن الواحد المطلق على الحقيقة هو الذي ليس كثيراً، وكل ما له أبعاد فهو كثير وليس واحداً، فالواحد ضرورة هو الذي لا أبعاد له، والواحد الذي لا أبعاد له تساويه ليس عدداً (...) ويشهد الحس وضرورة العقل بوجود الواحد، إذ لو لم يكن موجوداً لم يقدر على عدد أصلاً إذ الواحد مبدأ العدد (...) وليس في العالم واحد على الحقيقة البتة، لأن كل جرم من العالم فمقسم محتمل للتجزئة (...) ولما كان لا بد من وجود الواحد، فهو ليس في شيء من العالم، فهو إذاً غير العالم، وهو الواحد الخالق، لا يتكرر لا بعدد ولا بصفة »⁽³⁾.

(1) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 39، 38.

(2) - ابن عربي: نفسه، ص 65.

(3) - ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج 2، ص 65، 66.

يبدو أن هذه الفكرة كانت معروفة لدى الشعراء حتى من غير المتصوفة، ممن لهم إلمام بعلم الكلام والفلسفة والإلهيات وما أشبهها. مثل عبد الجليل بن وهبون المرسى، وكان له ميل إلى الفلسفة، حين مدح المعتمد⁽¹⁾.

أنت الجميع وأنت الفرد قد علموا
سريرة لم تكن في واحد العدد
وقال⁽²⁾:

يا واحد تقتضي آلاؤه جملاً
برحت بي وبنظم الشكل فاتند
للناس بعدك في العليا منازلهم
والواحد الفرد يحوي مبدأ العدد

في البيت السابق محاولة من ابن عربي متابعة عقيدة النصارى الذين يجعلون الله متجسداً في ثلاثة أقانيم، هي الأب والابن وروح القدس، ويحاولون جاهدين أن يقنعوا أو يقتنعوا أنها أقنوم واحد غير متعدد، فهم «على اختلافهم يعتقدون أن في اللاهوت ثلاثة يعبدون وعباراتهم تفيد بمقتضى عبارتهم أنهم متغاïرون وإن اتحدوا في الجوهر والقدم (...) ولكن كتابهم يحاولون أن يجعلوهم جميعاً أقانيم لشيء واحد، وبعبارة صريحة يحاولون الجمع بين التثليث والوحدانية، ولكن عند هذه المحاولة تستغل فكرة التثليث، وتصير بعيدة التصور كما هي في ذاتها مستحيلة التصديق (...) لأن من أصعب الأشياء الجمع بين الوحدانية والتثليث»⁽³⁾.

والتثليث في هذا البيت لا يعني «كثرة المبدأ الأول الذي هو واحد بالذات، وإنما هو في العرفانية الصوفية رمز على تجل إلهي خاص بالفردانية إذ الثلاثة على حد قول ابن عربي مبدأ الأفراد، وعن هذا الاسم ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات، فما وجد ممكن من واحد، وإنما وجد من جمع، وأقل الجمع ثلاثة وهو الفرد، فافتقر كل ممكن إلى الاسم الفرد، ولما كان الغاية في

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 378.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ص 379.

(3) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 176.

المجموع الثلاثة التي هي أول الأفراد وهو أقل الجمع وحصل بها المقصود والغنى عن إضافة رابع إليها، كان غاية قول المشرك الثلاثة، فقال إن الله تعالى ثالث ثلاثة، ولم يزد على ذلك»⁽¹⁾

ويعتبر ابن عربي أن الموجود الأول، وإن كان واحد العين/ الذات، فإن له حكم نسبة إلى ما ظهر من العالم عنه، فهو ذات وجودية ونسبة، وهذا هو الأصل في وجود ثنائية الله والعالم، ولا بد من ربط بين طرفي هذه الثنائية وتعبير ابن عربي. «ولا بد من رابط معقول بين الذات والنسبة حتى تقبل الذات هذه النسبة»⁽²⁾. وهذا هو الأساس في القول بالتثليث، وبقليل من التأمل يمكن إرجاع هذا القول إلى التثليث المسيحي، الله، والرابط (روح القدس)، العالم (المسيح). على اعتبار أن المسيح يقول لا تبعه: أنا في العالم والعالم في.

ويتصور ابن عربي هذا التثليث بوصفه ضرورة لا غنى عنها في تكوين العقل وموازين الشرع: «وأما في العقل فأصحاب الموازين يعرفون ذلك، وأما في الشرع فإن قوله (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون). فهذا الضمير (نا) عين وجود ذاته (...) فهذا أمر واحد، وقوله (إذا أردناه) أمر ثان، وقوله (أن نقول له كن) أمر ثالث (...) فالأقتدار الإلهي على التكوين لم يقم إلا على اعتبار ثلاثة أمور شرعا، وكذلك هو الإنتاج في العلوم بترتيب المقدمات، وإن كانت كل مقدمة مركبة من محمول وموضوع، فلا بد أن يكون أحد الأربعة يتكرر، فيكون المعنى ثلاثة (...) فوق التكوين عن الفردية، وهي الثلاثة لقوة نسبة الفردية إلى الأحدية»⁽³⁾.

والواقع أن كل تلك التاويلات والتحريفات لا تغطي على حقيقة تأثر ابن عربي بالموروث المسيحي متمثلا في عقيدة التثليث التي بنى عليها قصيدته التي معنا، وهذا التأثر هو الذي حمله على جعل أسماء الله الحسنى تدور على ثلاثة أسماء هي الله والرب والرحمن، وباقي الأسماء صفات: «وفي شرعنا المنزل علينا قوله تعالى (قل أدعوا الله أو أدعوا الرحمن أيا ما تدعوا)

(1) - عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 400، 401.

(2) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 380.

(3) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 481.

ففرق: (فله الأسماء الحسنى) فوجد، وتتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعدها، وهي الله والرب والرحمن، ومعلوم أن المراد إله واحد وباقي الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء، ولا سيما الاسم الله، فمن ذلك النفس (هو) ما ذكرناه في هذه الأبيات»⁽¹⁾.

وليس لهذا التقسيم سند من شرع أو مبرر من عقل سوى التأثير بعقيدة التثليث النصرانية المتمثلة في الأقانيم الثلاثة: الأب والابن وروح القدس، التي يقابلها عند ابن عربي: الله والرب والرحمن. وإن خالفت معاني ذلك الثالوث، إذ المتفق عليه عند علماء الإسلام أن «أسماء الله تعالى يشركه فيها المخلوقون إلا الله والرحمن»⁽²⁾. وهذا مصداقا لقوله تعالى: «رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا؟»⁽³⁾. قال الزمخشري- رحمه الله- في تفسير الجملة الكريمة الأخيرة: «أي لم يسم شيء ب (الله) قط، وكانوا يقولون لأصنامهم آلهة، والعزى إله (كذا)، وأما الذي عوض فيه الألف واللام من الهمزة(*) فمخصوص به المعبود الحق غير مشارك فيه، وعن ابن عباس رضي الله عنهما لا يسمى أحد الرحمن غيره»⁽⁴⁾. فهذان الاسمان الحسنيان (الله، الرحمن) فقط لا يشرك فيهما العباد الله عز وجل وعلا، على خلاف ثالوث ابن عربي (الله، الرب، الرحمن)، لأننا نقول رب الدار، رب الأسرة، رب القوافي... وفي سورة يوسف: «وقال للذي ظن أنه ناج منهما أذكرني عند ربك فأنساه الشيطان ذكر ربه فلبث في السجن بضع سنين»⁽⁵⁾. والمقصود ب(الرب) هنا الملك، كما يرى المفسرون⁽⁶⁾.

(1) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 65.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 281.

(3) - مريم، 64، 65.

(*) - يعني (إله) أصبحت (الله).

(4) - الزمخشري: الكشاف، ج 4، ص 16.

(5) - يوسف، 42.

(6) - الزمخشري: الكشاف، ج 3، ص 78.

ويزداد شغف ابن عربي بالتثليث المسيحي فيقول: «إن الله أحب من خلقه على صورته، وأسجد له ملائكته النوريين (...) ومن هنا وقعت المناسبة بين الرجل والمرأة، كما بين الحق والرجل والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها، فإنها شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا، فظهرت الثلاثة، حق ورجل والمرأة(*)، فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه»⁽¹⁾. تحتاج هذه العبارة إلى شرح وتبسيط: إن الله تعالى أحب الإنسان / الرجل (آدم) الذي خلقه على صورته (أي صورة الله تعالى!)، ومن هنا كنت المشابهة بين الحق الذي خلق الرجل / آدم على صورته، وبين الرجل الذي خلقت منه المرأة، وكان سببا في وجودها، وكما شفع الرجل / آدم الوجود الإلهي وصيره زوجا (شفعا) كذلك فعلت المرأة إذ جعلت وجود آدم شفعا (زوجا). فينتج من هذا: حق رجل، رجل وامرأة. وهذه أربعة، ولكن عند التأمل تصبح ثلاثة، حق ورجل وامرأة. ولكن كل من (رجل) و(حق) نكرة يحتاج إلى (المرأة) لتجليه وتعرفه. وهو ما يعرف عند ابن عربي بالأنثى الخالقة.

ويفتتن ابن عربي بتثليث أسماء الله الحسنی فيورده في قصائد كثيرة منها قوله⁽²⁾:

ثلاث بدور ما يُزَن بزينة	خرجن إلى التنعيم معتجرات
حسرن عن أمثال الشمس إضافة	ولبين بالإهلال معتمرات
وأقبلن يمشين الرويدا كمثل ما	تمشي القطا في ألحف الحبرات

البدور (الثلاثة) التي وردت في القصيدة هي ثلاثة أسماء مقدسة خرجن من حضرة الربوبية والملكية والألوهية يطلبن ظهور آثارهن الذي به نعيمهن، وعليهن من زينة الأسماء التوابع الذين هم كالسدنة لهذه الأسماء⁽³⁾.

(*) - يتفق هذا التعريف والتكثير مع مذهب ابن عربي العقائدي ف(المرأة) معرفة لأنها هي التي أظهرت (الرجل) الذي أظهر (الحق). فوجوده حقت وجود (الرجل) و(الحق). فجاءت معرفة (المرأة)، وهما نكرتان محتاجتان إلیها!

(1) - ابن عربي: ذخائر الأعلاق، ص 66.

(2) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 165

(3) - ابن عربي: الترجمان، ص 215

ويقول من أخرى⁽¹⁾:

ألا يا بانة الوادي	بشاطئ نهر بغداد
شجاني فيك مياد	طروب فوق مياد
يذكرني ترنمه	ترنم ربه النادي
إذا استوت مثالثها	فلا تذكر أخا الهادي

وفي شرح هذه الأبيات يقول ابن عربي: «إذا استوت مثالثها. يعني الجسم، وجعله مثالث للطول والعرض والعمق، وقد يريد بالمثالث مراتب الأسماء الثلاثة التي هي منزل الإمامين والقطب»⁽²⁾

عقيدة الحلول:

كان تأثير النصارى واليهود في المنظومة الفكرية والعقائدية الأندلسية كبيراً، وبإمكاننا أن نتبين ذلك من مطالعة سريعة لديوان الشعر الصوفي إذ تبرز أفكار مثل الحلول والاتحاد، يقول ابن عربي⁽³⁾:

إذا ما التقينا للوداع حسبنا	لدى الضم والتعنيق حرفاً مشدداً
فنحن، وإن كنا مثني شخوصنا	فما تنظر الأبصار إلا موحداً
وما ذاك إلا من نحولي ونوره	فلولا أنيني ما رأيت لي مشهداً

تتجلى في هذه الأبيات فكرة الحلول كأوضح ما تكون، ويزيدها الشرح المنسوب إلى ابن عربي جلاءً، فالحرف المشدد حرفان مبطنون أحدهما في الآخر، أي مدغم فيه⁽¹⁾، ومعنى

(1) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 215

(2) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 215.

(3) - ابن عربي: ترجمان الأثواق، ص 221.

الأبيات إن «النفس عند المفارقة للجسم تحن بهذه الحالة، فنحن وإن كنا اثنين في المعنى، فما ترى العين تقع إلا على شخص واحد، وسبب تعشقها به كونها ما نالت الذي نالت من المعارف إلا بحبسها فيه، واستعمالها له في ما أمرت به من الخدمة الموضوعة الإلهية»⁽²⁾.

وتتصل هذه الفكرة اتصالاً وثيقاً بكلام الحلاج في الحلول والاتحاد، وقد أشار ابن عربي إلى أنه من باب: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»⁽³⁾.

أي: نحن روحان حللنا بدنا
إذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا

ويلخص ابن عربي هذه الفكرة بقوله: «إن الخير في الوجود والشر في العدم، والحق قد أوجد الإنسان بجلوه وجعله واحداً ينافي وجوده، فتخلق بأسمائه وصفاته، وفني عنها بمشاهدة ذاته، فرأى نفسه، فعاد العدد إلى أسه، فكان هو ولا أنت»⁽⁴⁾. أي حل العبد في الرب وفني عن وجوده فلم يبق له وجود البتة.

والجدير بالملاحظة أن ابن عربي قد توصل إلى هذا الحل عن طريق المحبة للأجسام الجميلة، لأن الحق تعالى احتجب خلف تلك الصور وتوارى «وتؤدي كل تلك الطرق إلى غاية واحدة هي الاتحاد بالله عن طريق الحب، وحب كل تلك الطرق إلى غاية كل المقامات العالية، وثمرة ممارسة أعلى الفضائل»⁽⁵⁾.

(1) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 201. تعشقها: التعشق: الاختلاط والامتزاج.

(2) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 201.

(3) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 201.

(4) - عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 412.

(5) - عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 411.

مما يؤثر عن ابن عربي، في هذا المجال، أنه لما أرادوا محاكمته في مصر بتهمة الزندقة والمروق عن الدين، دافع عنه البجائي، وكان متشيعا له، لأمه (ابن عربي) عن دفاعه ذلك، وقال له قولته المشهورة: «كيف يحبس من حل منه اللاهوت في الناسوت»⁽¹⁾.

وإذا كانت هذه العبارة صريحة في بيان مذهب ابن عربي في الحلول، فإنه لم يكن كذلك دوما، وإنما كان يختفي خلف الألفاظ الغامضة المبهمة، والعبارات المشككة الموهمة، يزينها ببعض الآيات والأحاديث ويربطها بها ربطا متعسفا لا يخفى بطلانه.

ومما لا شك فيه أن هذا المذهب هو عين اعتقاد النصاري في حلول اللاهوت في الناسوت أي في عيسى عليه السلام، حتى ادعى بعضهم أنه إله وأدعى آخرون أنه ابن الله أي نصف إله، وقال غيرهم إنه ذو طبيعتين، (إلهية وإنسانية) وزعموا أن الذي صلب منه إنما هو الناسوت دون اللاهوت.

ورد في إنجيل يوحنا أن بلش الحواري قال للمسيح: «يا سيدنا أرنا الأب ويكفينا، فقال له المسيح طول هذا الزمان كنت معكم ولم تعرفني، يا بلش من رأني فقد رأى الرب، فكيف تقول أنت أرنا الأب؟ أليس تؤمن أنني أنا الأب والأب هو في»⁽²⁾. وفي إنجيل يوحنا، أيضا، أن اليهود قالوا للمسيح: «لسنا نرجمك لعمل صالح إلا للشتمية ولا دعائك الربوبية وأنت إنسان! (...) فلم تقولون فيمن بارك الله عليه وبعثه إلى الدنيا أنه شتم، إذا قلت أنني ابن الله، إذا كنت لا أفعل أفعال أبي فلا تصدقوني (..) لتعلموا أنني في الأب والأب هو في»⁽³⁾.

ومن القصائد التي أجراها ابن عربي على فكرة الحلول والإتحاد إلى جانب بعض المعتقدات النصرانية الأخرى، قصيدته النونية⁽⁴⁾:

(1) - عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 412.

(2) - إنجيل يوحنا: إصحاح

(3) - إنجيل يوحنا: إصحاح

(4) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 67، 72.

ناحت مطوقة فحن حزين	وشجاه ترجيع لها وحزين
جرت الدموع من العيون تفجعا	لحزينها، فكأنهن عيون
طارحتها ثكلا بفقد وحيدها	والثكل من فقد الوحيد يكون
ما زلت أجرع دمعتي من غلتي	أخفى الهوى عن عاذلي وأصون
حتى إذا صاح الغراب بينهم	فضح الفراق صباية المحزون
عابنت أسباب المنية عندما	أرخوا أزمتها، وشد وضيمن
إن الفراق مع الغرام لقاتلي	صعب الغرام مع اللقاء يهون
مالي عذول في هواها إنها	معشوقة حسناء حيث تكون

توضح هذه الأبيات أن «المتعة والعذاب يمكنان في التجربة الصوفية جنباً إلى جنب، ويرتبط أحدهما بالآخر ارتباطاً لا يقبل الانفصام، ويمر طريق الاتحاد بالله عبر حالات نفسية مروعة، وعبر يأس وقنوط وظلام دامس»⁽¹⁾.

ويكابد المتصوف الآلام والعذاب حتى بعد أن ينال سعادة الاتحاد، وذلك عندما يخبو ضوء التجلي وينطفئ، ويحتجب الرفيق الأعلى وتحل آلام الفراق المرة القاسية محل الشعور الحلو الذي فاح به قربه⁽²⁾. وهذا ما عناه ابن عربي في شرحه لهذه الأبيات حيث يقول: «إن للغرام في الحب سلطاناً عظيماً يقتلك فيه النحول والهيمان والدموع والخليل والأنين والسقام وجميع الآلام التي يوجبها الغرام، ثم يجتمع مع ذلك الفراق وهو الغيبة عن مشاهدة المحبوب برجوعه إلى كونه (...) فينضاف إلى آلام المحبة ألم البين، فلذا قال: إنه لقاتل فلو كانت تكون آلام المحبة التي يعطيها الغرام مع اللقاء وهو ضرب من الحضور الذي ليس فيه فناء هان عليه ما يجده من حرقة الاشتياق مع اللقاء»⁽³⁾.

(1) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 233.

(2) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 234.

(3) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 72.

لقد استغرق العابد المتصوف في نشوته، أو استغرقته نشوته وقد خلى بمحبوبته وتكشف له ذلك الجمال القاتل الفتان، واستولت عليه حالة من الغيبة والفناء عما سواه، وبينما هو ملتذ في مقامه ذلك بحالته نعقت أغربة البين مؤذنة بالفراق، ودعت النفس إلى العودة إلى عالم المادة بعد أنسها بتلك المناظر المقدسة. « لاشك أن الأمر ينطوي على مذاق مر، على تعاسة ونكد، حينما يكابد العبد الصالح الفراق كقدر تسببه له التغيرات التي تطرأ على مشاعره وأحاسيسه التي لا يستطيع هو نفسه تفهمها وليس بمقدوره الهيمنة عليها والتحكم بها»⁽¹⁾. ومن هنا أمكننا أن نقول إن « اختفاء الذات لا يعني، من حيث المبدأ، بالنسبة للصوفي، شيئاً آخر غير الذي يعنيه لبولص الرسول حينما قال: في المسيح صلبت، فأحيا لا أنابل المسيح يحي في»⁽²⁾.

وقد عبر عن هذا المعنى أحد المتصوفة بقوله⁽³⁾:

روعت قلبي بالفراق فلم أجد شيئا أمر من الفراق وأوجعا
حسب الفراق بأن يفرق بيننا وأطال ما قد كنت منه مودعا

ومن المحقق أن فلسفة ابن عربي أصولها مسيحية يستقيها من الحلول والاتحاد ووحدة الوجود في النصرانية، وورث ذلك عن طريق الأندلس، وربما كانت مدرسته في وحدة الوجود هي رسائل إخوان الصفا، وهي حافلة بالفلسفة اليونانية أو الأفلاطونية المحدث⁽⁴⁾.

ومثلما يوجد الحلول في عقيدة النصاري يوجد في عقيدة الشيعة في مثل قول ابن هاني:

وما كنه هذا النور نور جبينه ولكن نور الله فيك مشارك

(1) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 235.

(2) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 242.

(3) - ابن عربي: ذخائر الأغلاق، ص 71.

(4) - عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 846.

ذلك أن «الإمام كما يرون مظهر دين الله الذي ينتقل من إمام إلى إمام، فאלله يتجلى بنوره في شخص الإمام»⁽¹⁾. وهذا يدل على أن ابن عربي قد استقى فكرته في الحلول من العقائد الباطنية الإسماعيلية.

والحق أنه لا يمكن عزو هذه الأفكار في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود إلى الموروث المسيحي لوحده، وإن كان له أثر مهم لا ينكر. فمما لاشك فيه أن التصوف الهندي، وعلى وجه الخصوص، في الاتجاه القائم على المذهب التآليهي (...) غالباً ما ينطوي الاتحاد النهائي بالذات الإلهية على هذه الطبيعة، فالعابد المقدس لفشنو (VISHNU) ينشد:

أنا فشنو، وكل شيء في الكون ملكي
أنا كل شيء، وكل شيء في
أنا أزلي وبلا نهاية
ولما كنت مسكن الأنا العليا
لذا فإن اسمي براهيم

ومعنى هذا هو أن فشنو موجود في كل شيء وكل شيء موجود فيه»⁽²⁾.

لا يمكن إذن- الجزم بالتأثير المسيحي لوحده أو اليهودي أو البوذي في هذه الفكرة، «فلا يمكن القول بأن التصوف إسلامي خالص، أو أنه هندي فارسي، أو مسيحي، وإنما جماع كل ذلك»⁽³⁾ على رأي نيكلسون. ولكن «مهما كان الأمر فقد تحولت هذه الزهدية إلى عبادة صوفية اقتربت، من حيث الروح، ومن حيث الجوهر، من الإنجيل أكثر من أية صيغة دينية أخرى غير نصرانية نعرفها»⁽⁴⁾.

(1) - محمد كيلاني: أثر التشيع في الأدب العربي، ص 158.

(2) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 240.

(3) - عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 591.

(4) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 243.

الخطينة: الحنين إلى الوضع الفردوسي

من الموضوعات التي يكثر دورانها في شعر متصوفة الأندلس موضوعة الحنين إلى الوطن/الله، وهم ينطلقون من الأثر المتناقل «خلق الله آدم عليه صورته»، قال أبو عمر أحمد بن عيسى الإلبيري الزاهد المشهور⁽¹⁾:

شربت بكأس الحب من جوهر الحب	رحيقا بكف العقل في روضة الحب
وخامر ماء الروح فاهتزت القوي	قوى النفس شوقا وارتياحا إلى الرب
ونادى حنينا بالأنين حنينها	إلهي إلهي من لعبتك بالقرب
فخاطبه وحيا إليه مليكه	سأكشف يا عبدي لعينك عن حجب
فأعلن بالسبيح: مثلك لم أجد	تعاليت عن كفؤ يكافيك أو صحب
أجول ببعضي فوق بعضي كأنني	ببعضي لبعضي كالنجائب والركب
فخذ بزمام الشوق مني تعطفًا	إليك ولا تسلم زمامي إلى لبي

والقصيدة بما تنطوي عليه من انفعالات وعواطف تتمثل فيما يعرف عند المتصوفة «بحنين آدم إلى الوطن، وليس وطنه المقصود في هذا السياق ذا طبيعة طبوغرافية تحكمها تحددات المكان وأبعاده، وإنما وطنه كينونته التي هي الإله ذاته من ناحية، وحواء المخلوقة منه من ناحية أخرى، وإن الصوفي ليحقق في مدرج الحب هذا الحنين مرة أخرى»⁽²⁾.

قال المرسى⁽³⁾:

إن كنت سائلنا عن خالص المنن وعن تألف ذات النفس بالبدن

1- ابن بسام: الذخيرة، ج1، ص 644

2- نصر عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 151، 152

3- وفيق سلطين: الشعر الصوفي، ص 87، 88.

وعن تشبثها بالخط قد ألفت
وعن بواعتها بالطبع ماثلة
على الحقيقة خذ علم النفوس ولا
تطور النفس سر لا يحيط به
لكنها برزت بالحكم قائمة
فالنفس بين نزول في عوالمها
والروح بين ترق في معارجها
وهي الموافق للتعريف والسنن

تمثل هذه الأبيات >> الرؤية الصوفية المظلمة للعالم ترتبط بمفهوم الخطيئة التي ارتكبتها الإنسان، فاستحق بها أن ينحدر من عالمه العلوي، عالم النقاء والشفافية ليستقر في كثافة المادة وينعجن، وهذا السقوط وضعه في عالم غريب عنه، مكبل له، ومن هنا كان موقف الصوفي موقفا رافضا للعالم (عالم الواقع) بدعوى الرجوع إلى العالم المثالي الذي يستعيد فيه الإنسان جوهره الإلهي السابق>>⁽¹⁾.

ويعول المتصوفة على ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم >> إنه مخلوق على صورة الرحمن، فلهذا كان أقرب الأدلة وأقواها وأعظمها>>⁽²⁾، وكذا الأثر الذي يسندونه إلى الرسول عليه السلام: خلق الله آدم على صورته. >> وقد خلقه الله تعالى على هذا النحو الذي خلقه به، حيث اختاره الحق صورة من صفاته وأسمائه، فعظمه ومجده لهذا السبب، وكان آدم، والإنسان عموما، من حيث ظهور الحق بصورته فيه هو هو>>⁽³⁾.

وهذا بالحرف الواحد ما تعتقده فرقة اليعقوبية من النصارى في عيسى عليه السلام: >>قالوا انقلببت الكلمة لحما ودما، فصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده بل هو هو>>⁽⁴⁾. >> وفيهم

1- سليطين: الشعر الصوفي، ص 87.

2- ابن عربي: فتح الخائز والأغلق، ص 93.

3- الحفني: موسوعة الصوفية، ص 978.

4- الشهرستاني: الملل والنحل، ج2، ص 66.

من قال ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح، فظهر الحق على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو»⁽¹⁾.
فكل من يبعد عن الوطن ويقطع عن الأصل يحن إلى ذلك الأصل ويشتاق إليه، فأدم أبعد عن الأصل/الوطن بسبب الخطيئة التي اقترفها، فهو مستغرق في تحنانه إلى العود إلى الرب. >>
وهذا يعني أنها صوت الجسد في الإنسان، أو هي بمعنى آخر، نداء الخطيئة التي هي أساس عمارة الجسد. أما الروح، فإنها تمثل الأصل الذي كانه الإنسان قبل أن يقذف به إلى هذا العالم، إنها جوهره الخالد، الذي يحتوي على جذورة إلهية تجعله بمنأى عن الصيرورة، وبمعزل عن منطقها، وهي بهذا المعنى كونه السابق لفعل الخطيئة، غير أن هذا الجوهر بات يعاني من طغيان المادة التي تغله وتعوق حركته وتحد من نزوعه الذي يبتغي العودة إلى موطنه الأول»⁽²⁾.

وهكذا نرى أن النص موزع بين حركتين: حركة الهبوط المسببة عن الخطيئة، هبوط آدم وحواء، وحركة العلو التي تأتي نتيجة توق النفس إلى العودة إلى موطنها النوراني وحصيلة لمجاهدتها الرامية إلى التخلص من عالم الفناء والكثافة، وبموجب هذه الحركة تسمو روح العارف، وتتخلص في رحلة معراجها من شوائب المادة، حتى تغدو جوهرًا محضًا، وتستعيد وجودها الحقيقي الخالد، فالوجود في عالم المادة، وضمن سور البين، إنما هو وجود عابر ظرفي سببه الخطيئة، وتجاوزه لا يكون إلا بالتححرر من ثقل الخطيئة⁽³⁾.

والجدير بالذكر بالملاحظة أن هذا الذي ذهب إليه المتصوفة في أشعارهم، ليس جديدًا، وإنما هم مسبقون فيه زمنيا بمادة وفيرة من التصورات الأسطورية سواء عند البدائيين أم عند المتصوفة الشامانيين أم المسيحيين أم الهنود وغيرهم. إن جولة سريعة فيما كتبه مرسيا إلياد في هذا الموضوع تكشف ذلك، وهو ما يسميه هذا الباحث بـ (الحنين إلى الفردوس) أو (استرجاع الوضع الفردوسي) الذي يهفو إليه كل المتصوفة ويسعون إلى استعادته بضروب من المجاهدات والرياضيات والروى والأحلام والأسرار، >> وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحنين إلى الفردوس

1- الشهرستاني: الملل والنحل، ص 66.

2- وفيق سليطين: الشعر الصوفي، ص 87.

3- وفيق سليطين: الشعر الصوفي، ص 115.

يتكشف، من خلال السلوك الديني لإنسان المجتمعات القديمة، عندها يمكن أن نذهب إلى القول إن الذكرى الأسطورية لمرحلة من السعادة والغبطة نجعل تاريخها، لازمت الإنسانية، وكانت شغلها الشاغل، منذ وعى الإنسان المنزلة التي يحتلها في الكون»⁽¹⁾.

وفي موضع آخر يقول: «وإن الأساطير المؤلفة لتلك الإيديولوجيا تعد من الأبهى والأروع ومن الأوسع ثراء، إنها أساطير الفردوس، والسقوط، وخلود الإنسان الأولي وعلاقته المتواصلة مع الله»⁽²⁾.

المحبة:

يعد ابن الحداد من الشعراء الذين تظهر في شعرهم الرموز والمعاني المسيحية بكثرة، ولا عجب في ذلك ما دام هذا الشاعر قد منى بحب فتاة نصرانية وتعلق بها وأحبها حباً خالصاً قل نظيره بين شعراء الأندلس، «ويبدو- فيما اختاره ابن بسام من شعره، أنه كان جادا في حبه صادقا في التعبير عن عاطفته، وأن نصيب شعره من حرارة الوجد يتميز على كثير من سائر الغزل الأندلسي»⁽³⁾ فقصاد ابن الحداد، زفرات ملتحاح يشكو ويتشبث بالوصول ويتحرق بالوجد، والحب فيها صادق وعنيف⁽⁴⁾. وقد اقتضاه التعبير عن هذا الحب استعارة الكثير من معتقدات النصارى وطقوسهم وتوظيفها في شعره، فجاء ذلك الشعر حافلا بتلك المعتقدات والرموز.

كما أداه حبه الصادق لنويرة وشوقه إليها إلى مشاركة النصارى بعضاً من احتفالاتهم وأعيادهم والانخراط في جماعاتهم داخل الأديرة والكنائس وكأنه واحد منهم. فامتلاً شعره بذكر الزنار والإنجيل والاعتراف والمحبة والتثليث وغيرها كما لاحظ إحسان عباس⁽⁵⁾.

1- مرسيليا إلياد: الأساطير، ص 114.

2- مرسيليا إلياد: المرجع نفسه، ص 115.

(3) - إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، ص 161.

(4) - إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، ص 162.

(5) - إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، ص 162.

ونستطيع هنا أن نمثل لكل هذه الأفكار والمعاني النصرانية بقصيدته الثانية التي ترد فيها، إضافة إلى عقائد التثليث والحلول والأبوة، الإشارة إلى شريعة المحبة، أي محبة الله للإنسان، وإلى ذلك يشير ابن الحداد من قصيدة تمتلئ بالرموز المسيحية، التثليث، الإنجيل، القس، وعيسى، يقول⁽¹⁾:

حديثك ما أحلى! فزيدي وحدثني	عن الرشا الفرد الجمال المثلث
ولا تسأمني نكراه فالذكر مؤنسي	وإن بعث الأشواق من كل مبعث
وأقسم بالإنجيل إني لمانن	وناهيك دمعي من محق محنت
ولا بد من قصي على القس قصتي	عساه مغيث المدنف المتغوث
فلم يأتهم عيسى بدين قساوة	فيعسوه على مضنى ويلهو بمكرث

لما ينس الشاعر من استمالة قلب صاحبه (نويرة)، واشتد عليه الغم وبلغ منه المشقة، وهي التي كانت تشك في إخلاصه في حبه لها، وتقسم بالإنجيل إنه لكاذب، فتلهو به وتعبث دون مراعاة لحالته النفسية المتردية ودموعه التي يذرفها في محراب حبها، «وإيماننا منه بدين نويرة فقد ارتأى أن يقص قصة حبه على القس عساه يزوجه بها فينقذه من الموت المحتم»⁽²⁾. وهذا لأن «الشاعر واثق من أن القسيس الذي يعمل بتعاليم المسيح، عليه الصلاة والسلام، سيكون متسامحا معه، لأن الدين المسيحي دين تسامح لا دين قساوة، وخصوصا مع المرضى المدنفين»⁽³⁾. لكن الأقرب أن الشاعر يتحدث عن شريعة الحب عند النصاري.

إن الدين المسيحي هو دين المحبة والتسامح. والمسيحيون «يقولون في هذا أن الله من صفاته المحبة، حتى لقد جاء في الكتب المقدسة عندهم (الله محبة) ومحبة الله ظهرت في تدبيره

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 171، 175.

(2) - ابن الحداد: الديوان، هامش رقم 7، ص 171.

(3) - ابن الحداد: الديوان، هامش رقم 8، ص 171.

طريق الخلاص للعالم، لأن العالم من عهد سقوط آدم في الخطيئة، وهبوطه هو وبنيه إلى الدنيا مبتعد عن الله بسبب تلك الخطيئة، ولكن الله من فرط محبته، وفيض نعمته رأى أن يقربه إليه بعد هذا الابتعاد، فأرسل ابنه الوحيد إلى العالم ليخلص العالم»⁽¹⁾. وفي إنجيل لوقا: «وأن ابن الإنسان قد جاء لكي يطلب، ويخلص ما قد هلك، فبمحبة ورحمته قد صنع طريقاً للخلاص»⁽²⁾. وفي إنجيل يوحنا: «إنه هكذا أحب الله العالم حتى إنه بذل ابنه الوحيد لكي لا يثقى كل من آمن بالرب وتوهب له الحياة الأبدية»⁽³⁾.

ويشير ابن الحداد مرة أخرى إلى شريعة المحبة عند النصاري بطريقة خفية، فيقول⁽⁴⁾:

وفي شرعة التثليث فرد محاسن
تنزل شرع الحب من طرفه وحيا
وأذهل نفسي في هوى عيسوية
بها ضلت النفس الحنيفية الهديا

ومعنى البيت الأول: «بين تلك المسيحيات لي نصرانية في غاية الحسن والجمال، من طرفها أنولت شريعة الحب على المحبين وحيا، وهنا إشارة إلى نزول الوحي على الرسول الكريم والأنبياء»⁽⁵⁾. لكن الأقرب أ، الشاعر يتحدث عن شريعة الحب لدى النصاري ليتناسب الأمر مع دين فتاته النصرانية التي يتغزل بها. ومن المشهور عن ابن الحداد أنه يعتمد ذكر الرموز والمعاني المسيحية في شعره بمناسبة وبغير مناسبة، قال في مدح المقتدر بن هود ملك سرقسطة⁽⁶⁾:

بك اقتدح الإسلام زند انتصاره
وبيضك نار شبها ذلك القدح

(1) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 180.

(2) - إنجيل لوقا.

(3) - إنجيل يوحنا.

(4) - ابن الحداد: الديوان، ص 306.

(5) - ابن الحداد: الديوان، حاشية رقم 1، ص 306.

(6) - ابن الحداد: الديوان، ص 178.

(*) - ريمير هو رومير Romero أو Ramire ملك أرغون Aragon. اشتهر في فترة ملوك الطوائف.

وجلّى ظلال الكفر منك بغرة هي الشمس والهندي يقدها الصبح

فهم ذهلوا عن شرعهم وحدوده فقد عطل الإنجيل واطرح الفصح

يشير الشاعر إلى المعركة التي دارت بين المقتدر بن هود ملك سرقسطة وبين ابن ردمير^(*) سنة 462 هـ وانتصر فيها المقتدر انتصارا ساحقا، كما يذكر ابن بسام في ذخيرته⁽²⁾. فهؤلاء المسيحيون قد غفلوا عن شريعتهم ونسوا عيدا من أعيادهم المهمة وهو عيد تذكّار قيامة المسيح من الموت، ويعرف بالعيد الكبير، وشغلوا أنفسهم بغزو أراضي المسلمين. ويعلق محقق الديوان على البيت الأخير بقوله: «ولو لم يكن ابن الحداد شغوبا بنويرة النصرانية لما ذكر الإنجيل الفصح في هذا البيت الشعري، وهما من الطقوس والشعائر الدينية المسيحية»⁽²⁾.

ويبرز بعض الرموز المسيحية، المسيح والصليب والرهبان والنساك والكنائس فيقول⁽³⁾:

عساك بحق عيساك مريحة قلبي الشاكي

فإن الحسن قد ولا لك إحيائي وإهلاكي

وأولعني بصلبان ورهبان ونساك

ولم آت الكنائس عن هوى فيهن لولاك

نويرة إن قيلت فإند غني أهواك أهواك

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 554.

(1) - ابن الحداد: الديوان، حاشية رقم 5، ص 178.

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 241.

أي لولاك لما دخلت الكنائس لأقيم فيها طقوس الدين المسيحي » وفي هذا البيت والأبيات السابقة يتلاعب ابن الحداد بالمعاني المستمدة من الجو المسيحي، فيذكر عيسى المسيح، و صلبان النصارى، والرهبان والنساك، والكنائس⁽¹⁾.

الصليب:

إلى جانب هذه الطقوس يبرز طقس حمل الصليب، وفي إنجيل لوقا: « وقال للجميع إن أراد أحد أن يأتي ورائي، فلينكر نفسه، ويحمل صليبه كل يوم ويتبعني»⁽²⁾ وحمل الصليب يعني لدى شراح الإنجيل إنكار النفس واقتفاء أثر المسيح، والسير وراء خطوات هذا المخلص والفادي. ويحمل الششتري هذا الصليب معنى صوفيا خاصا⁽³⁾:

تأدب بباب الدير واخلع به النعلا	وسلم على الرهبان واحطط بهم رحلا
وعظم به القسيس إن شئت حظوة	وكبر به الشماس إن شئت أن تعلى
ودونك أصوات الشماميس فاستمع	لألحانهم وأحذر أن يسلبوا العقلا
بدت فيه أقمار شمس طوالع	يطوفون بالصلبان فأحذر أن تبلى

ويصف ابن هانيّ قهوة مزّة تصب من أباريقها فكانها مصلية في حركة دائبة من الركوع والسجود فإذا امتلأت تسيل شمائلها الحميدة:

وقهوة مزّة معتقة	من عهد نوح أو عهد أرفخشدا ¹
قوامها طينة ممسكة	عممت الدن فهي كالمسود
يلهب منها الشرار إن بزلت	لهيب نار شرارها توقد

(1) - ابن الحداد: الديوان، حاشية رقم 2، ص 241.

(2) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 184.

(3) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 477.

تسمع في دنها إذا هدرت قراءة قس صليبه هجد
تري أباريقه مصلية لكأسها فهي ركع سجد
فما أنابيبها إذا كملت إلا وفيها شمانل تحمد

ثم يشبه صوتها وهي تغلي في أباريقها بصوت القسيس وهو يقرأ تراتيله راکعا أمام الصليب ، ونلاحظ هنا «تحولا بالصليب عن شكله المادي، وعدولا به عن دلالاته المسيحية التي تتمثل في الألم والفداء والتخلص إلى دلالة عرفانية تحيل على رمز عرفاني ينحل إلى ما ينعته الصوفية بالموت اختيارا وطواعية بواسطة ضروب من الرياضة والمجاهدة، فالنفس التي كانت تدعى الوجود المستقل، راتعة في نبات نكد من الأهواء والحظوظ، مات العارف عنها اختيارا، وفطمها عن عاداتها، وكفكف غوايتها، ومن ثم فإن هؤلاء العارفين يطوفون بصور أجسامهم المصلوبة بالرياضة، المقتولة بالمجاهدة الإلهية»⁽¹⁾.

ولا ينبئ هذا الشرح باختلاف جوهرى كبير بين مفهوم الصليب عند النصارى ومفهومه عند المتصوفة فهذه المعاني التي نجدها عند المتصوفة نجدها عند المسيحيين. «إن صلب المسيح معناه مات عنا (كذا)، ولكن صليب كل مؤمن معناه، الموت النفس (كذا) عن الأنانية وحب الذات، وخلصة هذه الذات هي النفس الأمارة بالسوء، هي تلك الإرادة المتمردة التي ينبغي أن تخضعها، ونستأ سرها لطاعة المسيح»⁽²⁾.

(1) - نصر جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 479.

(2) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 184.

(2) - ابن هاتى: الديوان، ص 120.

الفصح:

وينضاف إلى طقس حمل الصليب المشاركة في الاحتفال بعيد الفصح الذي يكثر وروده في شعر الأندلسيين، وفي بعض الأحيان يأتي رديفاً لعيدي المسلمين قال الشاعر⁽¹⁾:

وأيام وصل بالعقيق اقتضيتها * فإن لا يكن ميعاده العيد فالفصحا

وكانوا يقدمون فيه التهاني لبعضهم البعض، وكان الشاعر ابن الحداد من المشاركين في تلك الاحتفالات انتظاراً لرؤية صاحبتة (نورية)⁽²⁾:

قلبي في ذات الأثيلات رهين لوعات وروعات

فوجّها نحوهم إنهم وإن بغوا قبلة بغياتي

وعرجا يا فتني عامر بالفتيات العيسويات

فإن بي للروم رومية تكنس ما بين الكنيسات

أهيم فيها والهوى ضلة بين صواميع وبيعات

أفصح وحدي يوم فصح لهم بين الأريطى والدويحات

وقد أتوا منه إلى موعد واجتمعوا فيه لميقات

بموقف بين يدي أسقف ممسك مصباح ومنساة

وكل قس مظهر للتقى بأي إنصات وإخبات

وقد تلوا صحف أناجيلهم بحسن الحان وأصوات

(1) - ابن بسام، الذخيرة، ق 1، ص 327.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 156 وما بعدها.

والفصح هو عيد فطر النصارى، وهو عيد تذكار قيامة المسيح من بين الأموات في اليوم الثالث، ويعرف عندهم بالعيد الكبير. ذلك أن النصارى يعتقدون أن المسيح صلب ودفن وقام في اليوم الثالث من القبر، جاء في إنجيل متى بعد ذكر الصلب: «اجتمع رؤساء الكهنة والفريسيون إلى بيلاطس قائلين: يا سيد، قد تذكرنا أن ذلك المضل قال، وهو حي أني بعد ثلاثة أيام أقوم، فأمر بضبط القبر إلى اليوم الثالث، لنلا يأتي تلاميذه ليلا ويسرقوه، ويقولوا للشعب إنه قام من الأموات، فتكون الضلالة الأخيرة أشر من الأولى. فقال لهم بيلاطس: عندكم حراس، اذهبوا واضبطوه كما تعلمون، فمضوا وضبطوا القبر بالحراس، وختموا الحجر»⁽¹⁾. ولكنه قام من القبر بعد ثلاثة أيام، كما قالت الأناجيل. ويصاحب تذكار قيامة المسيح عند النصارى احتفالات ذكرها ابن الحداد في قصيدته. يشرف عليها القساوسة فيصلون بالجموع صلاة العيد في خشوع وإخبات، مرتلين صحائف أناجيلهم بأصوات ملاح. وهي إشارة إلى ما كانت النصارى تمارسه في صلواتها وهي: «إنما نقول في صلاتها كلاما قد لحنه لهم الذين يتقدمون ويصلون بهم فجرى مجرى النوح والأغاني، فيقولون: هذا قداس فلان، ينسبونه إلى الذين وضعوه»⁽²⁾. كما قال القاضي عبد الجبار. وهو مخالف لما كان يفعله المسيح عليه السلام الذي كان يقرأ في صلاته نصوصا من كلام الله من التوراة والزبور وكتب اليهود⁽³⁾.

الخمرة رمز لدم المسيح..

ومما يرتبط بهذه الخمرة المسيحية ما نجده في شعر أبي الحسين بن الجد وقد «استكتبه ابن القروي الإسلامي، فغاب عنه أياما يشرب (النبيد) فلامه على خلع عذاره، في استهتاره، وترك خدمته، فكتب إليه أبو الحسين»⁽⁴⁾.

وأسمع وإن كان الحديث طويلا

أمنبك عنائك إن ركبت قليلا

(1) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 181.

(2) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 16.

(3) - أبو زهرة: نفسه، ص 16.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 418.

إعزل وولّ ففي حديثك آية
هَلَا عذرت على البطالة أهلها
لو أن قومك أحسنوا التأويل
ورأيت رأياً في المدام أصيلاً
هي ما علمت فإن عرتك جهالة
فاستفسرن من سرها الإنجيلاً

وإذا ما انتصحن بنصيحة الشاعر (واستفسرنا) الإنجيل عن هذا (السر) الخفي، فإننا نجده في قول المسيح: «من يأكل جسدي ويشرب دمي فله حياة أبدية»⁽¹⁾، كما نجده في أحد أهم طقوس النصارى وتشريعاتهم، وهو ما يعرف بالعشاء الرباني، وفيه يقول بولس الرسول لأهل كورنتوس (كورنثة): «إن الرب يسوع في الليلة التي أسلم فيها أخذ خبزاً، وشكر، فكسر وقال: خذوا وكلوا، هذا هو جسدي المكسور لأجلكم، اصنعوا هذا لذكري»⁽²⁾. ثم ذكر الكأس بعدما تعشوا وقال: «هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي، اصنعوا هذا كلما أكلتم الخبز، وشربتم هذا الكأس، تخبرون بموت الأب إلى أن يجيء»⁽³⁾.

يبين أحد شراح كتب شرائعهم كيفية إقامة هذا العشاء فيقول في نص طويل: «هو فريضة رسمها المسيح في الليلة التي أسلم فيها، ويستعمل في هذه الفريضة قليل من الخبز، فيأخذ كل المؤمنين لقمة من الخبز، وقليلًا من الخمر على المثل الذي رسمه المسيح تذكيرًا لموته، فالخبز يشير إلى جسده المكسور، والخمر إلى دمه المسفوك، فالمؤمنون الذين يشتركون في هذا العشاء يقبلون المسيح بالإيمان كالخبز الذي نزل من السماء، وكل من يأكل منه لا يجوع، ولكنهم لا يقبلونه طعامًا جسديًا بل طعامًا روحيًا لحياة روحية لأجل النمو في النعمة والإيمان»⁽⁴⁾.

إن هذا الطقس المتمثل في أكل الخبز كرمز لجسد المسيح الممزق، وشرب الخمر رمزًا لدمه المسفوح هو (السر) الذي دعا ابن الجد صاحبه لاستفسار الإنجيل عنه، وهو من التشريعات التي وضعها المسيح لاتباعه وفرضها عليهم، وهي من الأعمال الحسنة ولكنها لا

(1) - محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 188.

(2) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 188، 189.

(3) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 189.

(4) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 89.

تؤخذ على ظاهرها وإنما على ما ترمز إليه من بركات روحية يشعر بها المؤمنون ويلحظونها في حياتهم. والغرض منها الاتحاد بالمسيح/الله واكتساب قواه وطاقته الروحية أو «لكي تصيروا بها شركاء الطبيعة الإلهية»⁽¹⁾. كما يقول بطرس الرسول. ويصيروا خالدين في ملكوته السماوي بعد أن يرحلوا عن هذه الدنيا.

وكان السيد المسيح ضحى بنفسه قربانًا وفداء للبشرية وتكفيرًا لذنوبهم^(*) بعد خطيئة أبيهم آدم ونزوله من الجنان إثر المعصية المعروفة، وكانت هذه التضحية من أعظم صور الفداء التي عرفت الإنسانية بحسب الاعتقاد النصراني- إن «للأضحية فعلها الرائع، إنها تؤدي نقلة هائلة الأبعاد، ذلك أن الحياة المركزة في شخص معين تفيض عند تقديمه أضحية، وتتجاوز حدود ذلك الشخص لتظهر تجلياتها، فيما بعد، على الصعيد الجمعي، أو الكوني»⁽²⁾. ويترتب على هذا الحادث المأساوي الأليم موت الإله وتمزق جسده، وسيلان دمه، ويوجب على أتباعه تناول جسده وشرب دمه كخبز ونبذ.

والحق أن هذا الطقس النصراني يعود إلى ديانات أسطورية قديمة، فيما يعرف بالقربان البشري الذي توجهت المسيحية بقربانها المتمثل في السيد المسيح عليه السلام في اعتقادهم. وإنما لنعثر عليه بتنويعاته المختلفة لدى معظم شعوب الحضارات القديمة بصور متقاربة؛ في سومر وبابل وآشور وفنيقيا ومصر واليونان. لتفسير دورة حياة الطبيعة السنوية، فكانوا يشربون الخمرة لبيعثوا في الإله القوة والقدرة على النهوض من جديد «ولا غرو فقد كانت الخمرة شرابًا مقدسًا للآلهة، يبعث فيهم القوى المتفوقة الخارقة، وكان دم الإله، يشرب في أعياده لاكتساب صفاته المقدسة، وما تزال الخمر تشرب في ممارسة دينية تعيش حتى الآن ممثلة لدم الإله، في الأعياد التي التي تحيي ذكر موته، ومن لا يشربها بهذه الصفة لا يعد من

(1) - رسالة بطرس الثانية، الإصحاح 1.

(*) - يقول بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: «الله بيّن محبته لنا ونحن بعد خطاة، ومات المسيح لأجلنا وقد صولحنا مع الله بموت ابنه». رسالة بولس الأولى، الإصحاح 1. وفي إنجيل يوحنا الإصحاح 6 أن المسيح الرب: «مات من أجل خطيئنا، وأنه دفن، وأنه قام في اليوم الثالث». من بين الأموات.

(2) - ميرسيا إلياد: الأساطير والأحلام والأسرار، ص 280.

المؤمنين»⁽¹⁾. ولعلنا نتذكر هنا شراب (السوما) المقدس الذي كانت تحبه الآلهة الهندية والفارسية ويقدم إليها في مناسبات معينة.

الزهد:

كان للتطرف في حياة المتعة واللذة التي كان يحياها قطاع واسع من المجتمع الأندلسي، ولاسيما الطبقة المترفة، أثر عكسي تمثل في نشوء حركة الزهد والتصوف، وكانما كتب على الشعراء أن يقابلوا تطرفا بمثله فجاء التطرف في الزهد والتقصيف في مقابل التطرف في المتعة والإسراف في الإقبال على الدنيا «وقد كان الزهد في الأندلس ثم التصوف بعد ذلك ردة فعل شديدة ضد عدد وفير من أبنائها، ذوي أصوات عالية مسموعة في الإنغراق في المادية والابتعاد عن الروحية، فكان شيئا طبيعيا وليس غريبا أن يعلو قول ينادي بالزهد ويجار بالشكوى من نداء الدنيا، فيهون من شأنها ويحقر من خطرها، ويتدبر كنه الحياة في أناة، ويختبرها في تبصر فريق مضاد لفريق اللذة والمتعة»⁽²⁾.

ومن الشعراء الأندلسيين الذين هونوا من شأن الدنيا واحتقروا حياة اللذة والمتعة أبو وهب القرطبي العباسي الذي هاله ما رآه في قرطبة من إسراف في الملذات وإقبال على الدنيا وانهماك في الشهوات، وهو الذي سنم جو بغداد فهجرها فارا بدينة إلى أقصى الغرب إلى الأندلس، عله يفلت من قبضة المادية، فلم يجد شيئا مختلفا، ووجد بغداد أخرى ولكن باسم آخر هو قرطبة، لم يشك أبو وهب في فساد الدنيا من حوله، فولى وجهه صوب الآخرة، تاركا الدنيا لأهلها قانعا منها بالقليل، فلم يعد يعنيه بيت أو كساء أو لباس، ولم يعد يفكر في زوجة وأولاد، ولا يشغل باله هم الطعام والشراب، ففي أرض الله الواسعة بيته ومأكله ومشربه وملبسه،

(1) - علي البطل: الصورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 75. للتوسع في هذه الفكرة يمكن أن نقرا: لغز عشتار لغراس السواح، فصل (القمح الثقيل)، ص 279 وما بعدها. والأسطورة والتراث للقمي، فصل (أضحية للذكر، قربان للأنثى، بحث في جنور الدين الأسطورية)، ص 75 وما بعدها. موسوعة الأساطير: شوقي عبد الحكيم، ص 45 وما بعدها، الأساطير والأحلام والأسرار، ميرسيا إلياد، فصل (الخلق والأضحية)، ص 179 وما بعدها.

(2) - مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، ص 57.

وبكلمة واحدة لقد أضحي الرجل راهبا زاهدا في متاع الدنيا، فهو كرهبان النصارى الذين يمتنعون عن الزواج وإنجاب الأولاد، ويعتزلون الحياة مكتفين بالذعر اليسير مما يسد الرمق ويقيم الأود ويحفظ الحياة. يقول القرطبي في هذه المعاني⁽¹⁾:

أنا في حالتي التي قد ترانسي	أحسن الناس- إن تفكرت- حالا
منزلي حيث شئت من مستقر الـ	أرض أسقى من الميـاه زلالا
ليس لي كسوة أخاف عليها	من مغير ولن ترى لي مـالا
أجعل ساعدي اليمين وسادي	ثم أئنني إذا انقلبت الشمـالا
لا والدي ولا مولود لا	ولا حزت، مذ علقت، عيـالا
قد تلذذت حبة بأمرور	فتدبرتها فكانت خبـالا

واحتقار الدنيا بهذا الشكل وتحقيرها، والتجاوز في الزهد والتقشف هو الذي سماه الحديث الشريف بالرهبانية، إذ « لا رهبانية في الإسلام». وقد عبر عنه غولديهر بقوله: «والحق أن كثيرا ما يصادفنا في وثائق الفكر الديني دلائل الاستنكار الصريح غير الخفي للزهد المتجاوز للحد المألوف كما تتطلبه أحكام الشريعة»⁽²⁾. الإسلامية.

ويذكر هذا الباحث كلمة عن تأثير الدين المسيحي في التصوف الإسلامي تصلح أن تكون شرحا لأبيات أبي وهب، قال: «يأتي في مقدمة المؤثرات المسيحية في التصوف الإسلامي نظام الرهبنة عند المسيحيين، وهو يقوم على احتقار البدن وهجر الدنيا واعتزال الناس في الأديرة والصوامع المقامة في مناطق نائية، والامتناع عن الزواج والرضا بالقليل من لباس وطعام»⁽³⁾. وإذ ما أضفنا إلى كلمات غولديهر هذه ما نقله ابن سعيد عن حياة أبي وهب وشمائله اكتملت صورة التأثير المسيحي في فكر الرجل، سواء من حيث يدري أم من حيث لا يدري. فقد كان أبو

(1) - ابن سعيد : المغرب، ج 1، ص 58.

(2) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 45.

(3) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 45

وهب طول وقته مفكرا ووجهه على ركبتيه شاخصا إلى الأرض⁽¹⁾. «وكما هو معروف فقد روض العديد من الصوفيين أنفسهم بحيث صار ينتابهم شعور شاذ يمنحهم متعة فياضة حينما يكابدون الآلام ويعانون من قسوتها»⁽²⁾.

وتقترب نظرة الزاهد أبي عمران موسى المارتلي من نظرة أبي وهب وهو الذي عرف بالزهد والانقطاع حتى كان فريد زمانه ووحيد أقرانه، نظم ديوانا من الشعر في الزهد والحكم والنصائح والتخويف من فتنة الدنيا ومنه قوله⁽³⁾:

سليخة وحصير	لبيت مثلي كثير
وفيه شكر لربي	خبز وماء نـمير
وفوق جسمي ثوب	من الهواء سـتير
إن قلت إنني مقل	إنني إذا لكفور
قررت حالا بعيشي	فدون حالي الأمير

ما من شك أن هذه النزعة الزهدية العدمية لا تمت إلى روح الإسلام بشيء، وهي أقرب ما تكون إلى أخلاق الرهبان المسيحيين والهنود، وإن تدرت بعباءة الدين وتمسحت بصبغة إسلامية مزعومة.

ويقف السميسر موقفا زهديا فيه الكثير من الصدق والإحساس بالتقشف فيقول⁽⁴⁾:

دع عنك مالا وجاهـا	لا عيش إلا الكفاف
قوت حلال وأمن	من الردى وعفاف
وكل ما هو فضل	فإنه إسراف

(1) - ابن سعيد: المغرب، ج 1، ص 58.

(2) - تو أنثريه: التصوف الإسلامي، ص 226.

(3) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 203.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 674..

ولكنه — على أية حال- لا يرقى إلى موقف أبي وهب الذي لا يختلف كثيرا من مواقف رهبان النصارى الذين يزعمون أنه: « إذا اجتهد الرجل في العبادة وترك التغذية باللحم والدسم ورفض الشهوات النفسانية الحيوانية يصفى جوهره حتى يبلغ ملكوت السموات ويرى الله جهرا، وينكشف له ما في الغيب فلا يخفي عليه خافية في الأرض ولا في السموات»⁽¹⁾.

إحياء الموتى:

دأب شعراء الأندلس في غرض وصف الخمرة، سواء كانت مادية أم روحية على ترديد العبارات المسيحية وإضفاء جو مسيحي على مجالسهم من ذكر القساوسة والغلمان والسعادة والسقا وإظهار دلمهم وغنجهم، ووصف غنائهم بأصوات شجية ونغمات مطربة، وترتيلهم إنجيلهم بأصوات ملاح، يقول ابن الحداد⁽²⁾:

أفصح وحدي يوم فصح لهم	بين الأريطى والدويحات
وقد أتوا منه إلى موعد	واجتمعوا فيه لميقات
بموقف بين يدي أسقف	ممسك مصباح ومنساة
وكل قس مظهر للتقى	بأي إنصات وإخبات
وقد تلووا صحف أناجيلهم	بحسن الحان وأصوات

ولم يكن وصف ذلك الجو المسيحي برهابينه وسقاته وغنائه، وكنائسه وأديرته وكل ما يتعلق به، تقليدا لما استقر عليه العرف الشعري العربي منذ الجاهلية، كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما كان تصويرا لواقع أندلسي خالص، قد تشترك فيه الأندلس مع الشام والعراق، إذ كانت البابوية النصرانية قد وضعت خطة طويلة المدى للقضاء على الإسلام وإخراج أهله في تلك الديار، فكانت الأديرة والحانات ومحال الشراب واللذة والجواري والغناء تنتشر كالفطريات في

(1) - الشهرستاني: الملل والنحل، ج 2، ص 66.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 158، 159.

الأدوية والوهاد والسهول والجبال الأندلسية، وفي المناطق التي استردها النصارى. ومما يدعم هذا الرأي أن الذين يقومون على هذه المحال المشبوهة هم القساوسة والرهبان عن سبق إصرار وترصد، وكانت وسيلتهم في ذلك الفتيات العيسويات الجميلات كما يسميهن ابن الحداد. مستغلين التسامح الإسلامي المفرط، وإن شئنا قلنا التهاون والتخاذل والتفريط واللامبالاة التي أبداها الحكام المسلمون فيما لا يمس ملكهم وسلطاتهم، وتبعهم الفقهاء والعلماء وسرى الأمر إلى عامة الناس.

يصف أبو حفص عمر بن الشهيد مجلس لذة وشراب يشرف عليه القساوسة والرهبان فيقول: « فأصغيت فإذا بصوت ناقوس، في دير قسيس، وقرية أنة، كلها حانة، دار البطاريق، وملعب الكاس والإبريق، سائمتها الخنازير، وحياضها المعاصير، وهيامها الأنبذة والخمور، وشكلها مثلث مسطوح. هندسته، حواريو المسيح، نباتها غصون من قدود، تهتز في أوراق من برود، وتثمر رمانا من نهود، وتفاحا من خدود، وعقارب من أصداغ، وأفاعي من أسورة وعقود، فيها مدام من رضاب، وسقاة من كواعب أتراب (...) ولا اسم غير عاشق ومعشوق، فتشفع القسيس بحسن خدودهم، وأقسم بنعمة قدودهم، إلا أجزلتهم المنة وثنيتم الأعنة»⁽¹⁾. ثم قال فيها⁽²⁾:

وكنيسة أخذ البلى منها كما	أبصرت فينا في مغار ينهب
كم صاد إبليس بها من تائب	بحبائل ألقى بهن ترهب
سقى لها من دار غى لم يزل	فيها كريم بالملاح يعذب
بنس المصلى إن أردت تعبدا	فيه ولكن كان نعم المشرب

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 520.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 521.

وكذلك وصف يحي السرقسطي المعروف بالجزار هذا الجو المسيحي وما يعج به من فتنة ولذة وشراب، فقال (1) :

رب خمارة سریت إليها والدجى في ثيابه الزنجيه

وجيوش الصبا تحث ركابي وشياطينه تجدد نية

ثم ناديت ربة الدير قومي فتثنت كأنها حورية

تمسح النوم عن جفون أماق ببنان مخضب فضيه

قلت هات التي بها يستمال الشادن الصعب والنفوس الأبية

ويصف أبو طالب عبد الجبار مجلسا خمريا يحيطه جو مسيحي بنواقيسه وغنائه وإنجيله ودنان الخمرة المعتقة، ورهبانه وسقائه فيقول (2)

وخمار أنخت به مسيحي رخيرم الدل ذي وتر فصيح

سقاني ثم غناني بصوت فداوى ما بقلبي من جروح

وفض فم الدنان على اقتراح ففاض البيت منها طيب ريح

فقلت له لكم سنة تراها فقال أظنها من عهد نوح

فلما أنشد الناقوس صوتا دعاني أن هلم إلى الصبوح

وحياني وفداني بكأس وقبلني فرد إلى روعي

(1) - ابن بسام: الخيرة، ق 3، ص 686، 687.

(2) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 372.

ربما يبدو وصف ذلك الجو الخمري المسيحي بنواقسيه وخمرته شيئا عاديا مألوفاً، ولكن الجديد الذي يظهر فيه من الموروث المسيحي (وحياني وفداني بكأس وقلبي فرد إلي روعي). إن المسيح هو الذي أحيا الموتى وإذا كان المسيح عليه السلام يرد الروح بالكلمة ويهب الحياة للموتى⁽¹⁾. كما ورد في الإنجيل، فإن الخمار/ القس قد رد روح الشاعر ليس بالكلمة وإنما (بالقبلة) وهو ما يلائم الجو الخمري في المقطوعة.

الاعتراف بالذنب وإعلان الندم:

وقد نجد لدى الشاعر ما يعرف عند النصاري بالاعتراف، وفي حديث إحسان عباس عن شعر ابن الحداد أشار إلى أن هذا الأخير يتلاعب بالمعاني المستمدة من الجو المسيحي من تثليث واعتراف وزنار وإنجيل ومحبة⁽²⁾. يقول ابن الحداد⁽³⁾:

ولا بد من قصي على القس قصتي عساه مغيث المدنف المتغوث

فلم يأتهم عيسى بدين قساوة فيقسو على مضنى ويلهو بمكرث

فالشاعر عازم على أن يقص على القس قصة حبه لنويرة المسيحية ويعترف أمامه بمعاناته وعذاباتّه ويطلعه على كل ما يدور في قلبه وبين جوانحه عساه يغيثه ويداوي ما به من جراح، وهو لا يشك لحظة أن القس الذي يعمل بتعاليم الدين المسيحي من محبة ورحمة

(1) - إنجيل يوحنا. إصحاح .

(2) - إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 161.

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 171.

سيعطف عليه. وعند النصارى أن المخطئ والمبتلى يقف بين يدي القس ويفضي إليه بذنوبه ويشرح معاناته ويعترف بها فيجيبه القس ويداوي ما به ويتحمل عنه ذنوبه وخطاياها⁽¹⁾.

تقديس صور المسيح والقديسين:

وللشستري قصيدة صوفية تطفح بالرموز المسيحية مقصودا بها معاني صوفية، ومنها الدير، والقسيس، والصليب، والرهبان، والشماميس... وغيرها يقول⁽²⁾:

تأدب بباب الدير واخلع به الفعلا	وسلم على الرهبان واحطط بهم رحلا
وعظم به القسيس إن شئت حظوة	وكبر به الشماس إن شئت أن تعلی
ودونك أصوات الشماميس فاستمع	لألحانهم وأحذرک أن یسلبوا العقلا
بدت فيه أقمار شمس طوالع	يطوفون بالصلبان فأحذرک أن تبلى
وإياک أن تستمع لهن بحکمة	وإياک أن تجمع لهن بك الشمال
فإن كان هذا الشرط وفیت حقه	ولم تننقض منه عهدا ولا قولا
دعوك بقسيس وسموك راهبا	وأبدوا لك الأسرار واستحسنوا الفعلا
وأعطوك مفتاح الكنيسة والتي	بها صورت عيسى رهابينهم شكلا

(1) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 30، 31. من المفارقات العجيبة أن يوجد هذا اللون من الاعتراف في الموروث الديني الوثني القديم في شبه الجزيرة العربية، حيث «يمثل الاعتراف العلني بالذنب، إحدى الشعائر الدينية المهمة التي مارستها المرأة في مجتمع جنوب الجزيرة العربية، وكان الغرض منه قبول الإله التوبة من الفرد على ما اقترفه من ذنب، يصاحبها دفع غرامة مالية، كعقوبة تقدم لكهنة المعبد». فتحية بنت حسين عقاب: دور المرأة في المعبد في الجزيرة العربية، من القرن السابع قبل الميلاد إلى الرابع الميلادي، الدارة، مجلة فصلية محكمة تصدر عن دار الملك عبد العزيز، الرياض، العدد 3، السنة 36، 1431هـ، ص 110.

(2) - نصر عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 477.

تحدث الأبيات عن جملة من القضايا والأفكار المسيحية التي ألمحنا إليها فيما سبق، ووجدناها عند الشعراء غير المتصوفة، فاتخذت معنى صوفيا مفارقا للمعنى الظاهر،

وفي ضوء هذا التأويل الصوفي للاهوت المسيحي، يصبح إتيان الدير المسيحي رمزا على الوصول إلى حد الكمال من حيث المشرب العيسوي المحمدي، باعتبار أن عيسى عند الصوفية ولي في الأمة المحمدية، ويغدو الخمار رمزا على الشيخ الذي قطع شوطا كبيرا في معراج العرفان، والقسيس رمزا على العرفاني الذي ورث مقام عيسى من مشرب محمدي، ومثله الشماس. أما التراتيل والترانيم فإنها كلام العارفين في تعبيرهم عن مواجدهم عن الحقائق الإلهية. أما مفتاح الكنيسة وما فيها من تصاوير وأشكال محسوسة، فإنها تؤول رمزيا بكيفية الدخول في مداخل العرفاء المغترفين من مشرب المسيح. والدمى التي تحفل بها الكنيسة وكذا التماثيل رمز على ما تتجلى فيه الحقيقة الإلهية من الصور⁽¹⁾. وتظهرنا هذه الأبيات بما تحمله من قضايا وأفكار نصرانية على حجم التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي إلى الحد الذي بات يهدد بالمسح وفقدان الهوية والشخصية الإسلامية، ويصبح معها القول بـ (إسلامية التصوف) محل النظر.

كان من الطقوس المسيحية وضع النصارى التماثيل والتصاوير في كنائسهم وأماكن عبادتهم ودورهم وحدائقهم وحماماتهم وغيرها. فيضعون تماثيل المسيح وأمه البتول وصور القديسين وتماثيلهم. ولما فتح المسلمون الأندلس وجدوا كثيرا من التراث الروماني فأبقوا عليه وأفادوا منه في تزيين الحدائق والحمامات بخاصة، ومنها تماثيل لمريم العذراء وبين يديها المسيح كان موضوعا في حمام الشطارة بإشبيلية، وفيه يقول أبو تمام بن رباح⁽²⁾:

ودمية مرمر تزهى بجيد تنأى في التورد والبياض

لها ولد ولم تعرف حليلا ولا أمت بأوجاع المخاض

(1) - جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 479، 480.

(2) - المقرئ: نفح الطيب، ج 5، ص 73.

ونعلم أنها حجر ولكن نيمنا بألحاظ مراض

لا تخالف الأبيات ما يعتقد المسلمون في مريم البتول التي أنجبت المسيح عليه السلام من غير زواج ولا سفاح. ولكن البيت الأخير هو الذي يظهر فيه التأثير بالموروث المسيحي، إذ دأب النصارى على وضع تمثال العذراء في كل مكان، وليس المقصود بها العبادة وإنما التبرك والتميم وهو ما نجده في توصيات مجمع نيقية الثاني المنعقد سنة 787م برعاية الملكة إيريني، كرد فعل على مجمع آخر انعقد سنة 754م بأمر من قسطنطين الخامس أمر بتحرير اتخاذ الصور والتماثيل في العبادة كما حرم طلب الشفاعة بمريم عليها السلام⁽¹⁾. فأصدر المجمع الأخير قرارا بتقدیس صور المسيح والقديسين لا عبادتها، وجاء في القرار: «إنا نحكم بأن توضع الصور ليس في الكنائس والأبنية المقدسة، والملابس الكهنوتية فقط، بل في البيوت، وعلى الجدران وفي الطرقات، لأننا إن اطلنا مشاهدة ربنا يسوع المسيح ووالدته القديسة والرسول، وسائر القديسين في صورهم شعرنا بالميل الشديد إلى التفكير فيهم، والتكريم لهم، فيجب أن تؤدي التحية والإكرام لهذه الصور، لا العبادة التي لا تليق إلا بالطبيعة الإلهية»⁽²⁾. وهذه التحية والإكرام لصور المسيح والقديسين هو ما كان الشاعر يلح إليه. ولاهتمام النصارى بالتماثيل والصور نظر إليهم المسلمون كعبدة أوثان لا فرق بينهم وبين غيرهم من عبدة الأصنام والحجارة، فهم مشركون وثنيون، قال البسطي آخر شعراء الأندلس وهو في سجن قورية⁽³⁾:

واحسرتي بعد اشتغالي بالعلو م ودرسها وتلاوة القرآن

أمسي وأصبح خادما متصرفا لعبادة الأصنام والأوثان

(1) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 217.

(2) - أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 217، 218.

(3) - محمد بن شريفة: البسطي آخر شعراء الأندلس، ص 29

وجاء في إحدى الرسائل النصرانية (الخاصة بمملكة بني نصر بغرناطة)، بعد سقوط جبل الفتح سنة 867 هـ (1462 م): «وهذا العدو المشترك صاحب قشتالة -قصمه الله- (..) تملك في العام الفارط مدينة جبل الفتح من بلادنا، وعمر مآذنه بالنواقيس ومساجده بالأصنام، وملاه يقوم يعبدون أوثانهم، ويحكمون أصنامهم»⁽¹⁾. فالنصارى لا يختلفون عن الوثنيين فهم يعكفون على أصنامهم ويعبدون أوثانهم.

(1) - بن شريفة: البسطي آخر شعراء الأندلس، ص 170.

الفصل الثالث:

الموروث الديني اليهودي

لم يظهر الأندلسيون تحمسا كبيرا للموروث الديني اليهودي على عكس الموروث الديني المسيحي الذي استطاع أن يتغلغل في المنظومة الفكرية الأندلسية ويشكل أحد روافدها، وكل ما يظهر من الموروث اليهودي يعود في غالبته إلى شعراء يهود كابن النغيلة وابن سهل وابن حسداي أو بعض المترلفين لليهود كالمنفلت وابن سوار، أو عند بعض الشعراء المتصوفة كابن عربي وابن هود المرسي وغيرهما. ولا يتجاوز الأمر بعض القضايا من مثل الفداء، فداء الله تعالى (لاسحق) بكبش عظيم حسب اعتقاد اليهود على خلاف ما يعتقد المسلمون من أن المفدى هو جدهم إسماعيل عليه السلام.

إضافة إلى طقوس السبت اليهودية التي تبرز بكثرة عند الشعراء الأندلسيين مرتبطة بالغزل الغلماني، وإن كان لها اتصال بالفتيان النصاري أكثر من اليهود، على اعتبار أنهم يعطلون يوم السبت كاليهود، وقد ساعد على ذلك جو الحرية الدينية والفكرية والاجتماعية التي كان عليها المجتمع الأندلسي، إضافة إلى قضية الإتحاد التي ترد في هذا الشعر، على أن أكبر تأثير يهودي يظهر في الشعر الصوفي الأندلسي في ظاهرة الشهوانية أو التعبير عن المحبة الإلهية بأسلوب الحب الإنساني أو الغزل المادي الذي يركز على إبراز الصفات الجسدية. هذه على وجه التقريب مجمل القضايا التي استعارها الشاعر الأندلسي من الموروث الديني اليهودي.

الشهوانية في شعر ابن عربي بين الأصول الدينية والنزعة الأسطورية:

لعل المطالع لشعر ابن عربي تستوقفه ظاهرة غريبة وهي اصطباغ قصائده الصوفية بطابع شهواني عارم، يكاد يغطي قصائد ديوانه جميعا ويشكل ظاهرة ملفتة للنظر، مع ما فيها من وصف شهواني للجمال الأنثوي مجسدا في جمال (نظام) العذراء البتول بنت الشيخ مكين الدين إمام مقام إبراهيم عليه السلام في الحرم المكي. «ضمن ابن عربي بعض قصائده في الترجمان أبياتا لبعض شعراء الغزل الصريح في الأدب العربي، مثل عمر ابن أبي ربيعة (..) وصف ابن عربي (ملهمته) الظاهرية (نظام) وصفا حسيا لكنه لم يسهب كثيرا، وقد علل ذلك

بسبب خوفه من أصحاب النفوس المريضة ذوي الأغراض السيئة»⁽¹⁾. وبمعنى آخر إن ما لم يستطع ابن عربي قوله بلسانه قاله على لسان شعراء الغزل الصريح كابن أبي ربيعة. «والقارئ لشعر ابن عربي الصوفي يلحظ أنه ذو أبعاد مختلفة. وبمعنى آخر، فإنه يتراوح بين معنيين، أحدهما مباشر، والآخر غير مباشر، فيمكننا أن نصرف المعنى إلى حبيبته النظام ابنة شيخه في مكة، التي فارقها بعد لقاء، فأخذ منه الشوق مأخذه، وراح يتذكر ما وجدته من نعيم وهو قريب من حضرتها، ويمكننا أن نصرف المعنى أيضا على أن الحبيبة أو (الأحبة) في قصائده إنما تشير إلى الأسماء الإلهية، أو الصفات الإلهية، أو الحقائق الإلهية، أو الواردات الإلهية»⁽²⁾.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ويكفي أن نفتح ديوانه لنقرأ⁽³⁾:

سحيرا أناخوا بوادي العقيق	وقد قطعوا كل فج عميق
.. له همة فوق هذا السماك	ويوطأ بالخف وطء الحريق
قد أسلمه الحب للحادثات	بهذا المكان بغير شفيق
فيا واردين مياه القليب	ويا ساكنين بواد العقيق
.. أفبقوا علينا، فإنا زرنا (كذا)	بعيد السحير قبيل الشروق
ببيضاء غداء بهتانة	تضوع نشرا كمسك فتيق
تمايل سكري، كمثل الغصون	ثنتها الرياح كمثل الشفيق
بردف مهول كدعص النقا	ترجرج مثل سنام الفنيق
فما لأمني في هواها عذول	ولا لأمني في هواها صديقي
ولو لأمني في هواها عذول	لكان جواب إليه شهيق

وقال من قصيدة (عربية عجماء)⁽⁴⁾:

- (1) - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 24.
- (2) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي، ص 210.
- (3) - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 144.
- (4) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 144 وما بعدها.

العاطفات على الخدود سوافا	بأبي الغصون المائلات عواظفا
اللينات معاقدا ومعاطفا	المرسلات من الشعور غداثرا
اللابسات من الجمال مطارفا	الساحبات من الدلال ذلاذلا
الواهبات متالدا ومطارفا	الباخلات بحسنهن هن صيانة
الطيبات مقبلا ومراشفا	المونقات مضاحكا ومباسما
منهدا، والمهديات ظرانفا	الناعمات مجردا، والكاعبات
عند الحديث مسامعا ولطانفا	الخالبات بكل سحر معجب
تسبي بها القلب النقي الخانفا	الساترات من الحياء محاسنا
تشفي برقتها ضعيفا تالفا	المبديات من الثغور لآليا
قلبا خبيرا بالحروب مثاقفا	الراميات من العيون رواشقا
لا تلفين مع التمام كواسفا	المطلعات من الجيوب أهلة
المسمعات من الزفير قواصفا	المفشيات من الدموع سحائبا
أسدت إلي أياديا وعوارفا	يا صاحبي! بمهجتي خمصانة

ويقول من أخرى⁽¹⁾:

شهادة كالنحل ما يلقي من الضرب	لمياء لعساء معسول مقبلها
في خدها شفق، غصن على كُتب	ريا المخلخل، ديجور على قمر
تفتر عن مدد ظلم وعن شنب	حناء صالية ليست بغائبة
والموت ما بين ذاك الجد واللعب	تعد جدا، وتلهو بالهوى لعبا

ولاشك أن مثل هذه القصائد الموعلة في الحسية لم يستطع شارح الديوان، إذا اعتبرنا أنه ابن عربي نفسه، أن يحملها على المعاني الصوفية كالواردات أو التجليات الإلهية إلا بكثير من التعسف والتمحل، ولم يكن الصواب حليفه في كل مرة، وبدا أنها متسقة مع المعنى الحسي للغزل، وهذا ما أحسه كثير من دارسي ديوانه، فقسموا قصائده إلى ثلاثة أنواع، قصائد متسقة

(1) - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 187 وما بعدها.

مع المعنى الغزلي المباشر، ولا يمكن ردها إلى المعنى الصوفي إلا بقدر من التكلف وتحميل الألفاظ ما لا تحتل. وقصائد تبدو أكثر اتساقاً مع التأويل الصوفي، وقصائد يستوي فيها الأمران⁽¹⁾. على نحو ما لاحظ زكي نجيب محمود: «كان ابن عربي موفقاً في مواضع من شرحه، متعسفاً في مواضع أخرى، كما وجدنا الفرق هائلاً بين سلاسة الشعر ودفء العاطفة فيه، وبين التواء العبارة النثرية التي جاءت تشرحه، التواء يوحي بالجهد المبذول نحو صرف المعنى إلى أصل غير أصله، وإننا أمام هذا الفرق البعيد بين وضوح الشعر وغموض النثر لنكاد نرتاب في أن يكون الشارح هو نفسه»⁽²⁾ الشاعر ابن عربي.

وقال في مواضع أخرى من ديوانه⁽³⁾:

إذا ما التقينا للوداع حسبنا _____ لدى الضم، والتعنيق حرفاً مشدداً⁽⁴⁾

تموت شوقاً، تذوب عشقاً _____ لما دهاها الذي دهاناً⁽⁵⁾

وتتصل هذه الظاهرة عند ابن عربي بما يعرف بالنكاح الكوني الذي يعم الوجود جميعاً، أو ما يسميه هو (النكاح الساري في جميع الذراري)، كما ترتبط ارتباطاً وثيقاً «بتجربة الحب الإلهي [التي] ترتبط بتجربة الكتابة والمعرفة، وكذلك بمفهوم الجمال وتجلياته في الكون، والنظرة إلى المرأة والطبيعة، إضافة إلى فكرة الاكتمال والجمال المطلق، ومن ثم فإنها لا تخلو من نزعة إيروتيكية، إذ أنه ليست كل نزعة إيروتيكية مضادة للدين ضرورة، بل هناك علاقة صحيحة بينهما إلى درجة تدفع إلى القول بأن كل نزعة إيروتيكية تخفي تصوراً ما عن المقدس أو تستلهمه وتستوحيه»⁽⁶⁾.

(1) - جودة عاطف: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 203، 204.

(2) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 213.

(3) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 201.

(4) - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 201.

(5) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 195، والصفحات: 113، 121، 127، 155، ..

(6) - سحر سامي: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لابن عربي، ص 152.

ومما يرتبط بظاهرة الشهوانية التي نجدها في شعر ابن عربي قضية الألوان و-رؤيته لها، إتجاه إذ كثيرا ما كان الشاعر يركز على اللونين الأحمر والأبيض ويربطهما ربطا مبادئيا لـالرباعي النبوة فيتمتبهه -النكاح، في هذا الإطار يقول(4):

خليلي عوجا بالكثير، وعرجا
فإن بها من قد علمت، ومن لهم
فلا أنس يوما بالمحصب من منى
على لعن، وأطلب مياة يللم
صيامي وحجي واعتماري وموسمي
وبالمنحر الأعلى أمورا، وزمن

- 133 -

محصبهم قلبي لرمي جمارهم	ومنحرهم نفسي ومشر بهم دمي
فيا حادي الأجمال إن جنت حارجا	فقف بالمطايا ساعة ثم سلـم
وناد القباب الحمر من جانب الحمى	تحية مشتاق إليكم متيـم
فإن سلموا فاهد السلام مع الصبا	وإن سكتوا، فارحل بها وتقـدم
إلى نهر عيسى حيث حلت ركبهم	وحيث الخيام البيض من جانب القم

يقول ابن عربي في شرح الأبيات الأخيرة (ونادى القباب الحمر.. مبينا رمزية الحمرة ودلالاتها على الشهوة والنكاح: «إذا سلمت ونظرت إلى اختلاف ألوان القباب، فلا تنادين على القباب الحمر، فإنها محل الجمال والمخصوصة بالعرائس المخدرات، ولهذا يقول حين ذكرت الألوان فقالت في الخضرة إنها أنبل، وقالت في السواد إنه أهول، وقالت في البياض إنه أفضل، وقالت في الحمرة إنها أجمل، ولذا قال لترجمان اليمامة(*) حين قصدته سجاح بعساكرها فقال: أنصبوا لها القبة الحمراء فإنها إذا رأتها تشتهي النكاح، وخلا بها فيها، ولهذا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المياثر الحمر، فلما كان فيها هذا السؤال الشهواني لهذا جعلناها قباب الأحبة لأن الحب أعظم شهوة وأكملها»⁽¹⁾.

أما اللون الأبيض فإن دلالاته تختلف، عند ابن عربي، عن دلالة اللون الأحمر، فهو منزّه عن الشهوة النكاحية «واجعل خيام هؤلاء الأحبة بيضا لأنه مقام عيسوي نزيه عن الشهوة النكاحية، فإنه كان عن غير نكاح بشري فلهذا كان أبيض ولم يكن أحمر»⁽²⁾.

وعن هذا اللون الأحمر قال: مشيرا إلى حالة الإعراس بالمخدرات⁽³⁾:

نصبوا القباب الحمر بين جداول مثل الأسود، بينهن قعود

(*) - هو مسيئة الكذاب.

(1) - ابن عربي: فتح الذخائر والأغلاق، ص 37، 38.

(2) - ابن عربي: فتح الذخائر والأغلاق، ص 39.

(3) - ابن عربي: ترجمان الأسواق، ص 55.

بيض أوانس كالشموس طوالع عين كريمات عقائل غيـد

والحمرة في بعض السياقات «من الألوان البهيجة ذات الصلة باللهم والسرور، ولا بد أن للون الأحمر في مخيال العرب الرمزي، كما لدى غيرهم، صلة بالدم والشهوة والغضب»⁽¹⁾. والجدير بالملاحظة أن هذه الرمزية الأسطورية للألوان ليست لها في حد ذاتها من حيث هي ألوان وإنما تكتسب هذه الرمزية نتيجة ارتباطها بسياقات محددة.

وفي تفسير هذه الظاهرة ذهب بعض الباحثين إلى أن الأصل في هذا الأسلوب في التعبير عن الحب الإلهي والحكمة الإلهية بالفاظ فيها شهوانية حادة، إنما يعود إلى الديانة المسيحية وإلى الفلسفة الأفلاطونية المحدثّة الصادرين عن نشيد الإنشاد المنسوب لسليمان الملك⁽²⁾. والحق أننا يمكن أن نعود، في تفسير هذه الظاهرة، إما إلى أصل ديني يهودي مسيحي، وإما إلى أصل ميثولوجي قديم.

أما الأصل الديني اليهودي فهو ما نجده في (نشيد الإنشاد) المنسوب لسليمان الملك، وملخص هذا الرأي أن الله هو المثل الأعلى وينبوع الجمال المطلق، وأساسه الحب الذي أحس به سليمان الملك لشلوميت الجميلة، وقد جاء في نشيد الإنشاد: «كالسوسنة بين الشوك، حبيبتى بين البنات، كالنفاح بين شجر الوعر (المر)، كذلك حبيبتى بين البنين (...) قومي يا جميلتي، وتعالى يا حمامتي أرني وجهك، أسمعني صوتك (...) عيناك حمامتان من تحت نقابك، شعرك كقطيع معز رابض في جبل جلعاد، أسنانك كقطيع الجرائر الصادرة من الغزل، كل واحد منهم وليس فيهن عقيم، شفتاك كسلسلة من القرمز وفمك حلوى، خذك كفلقه رمانة تحت نقابك، عنقك كبرج داود المبني للأسلحة، ثدياك كخشفتي ظبية (...) شفتاك يا عروس تقطران شهداء، تحت لسانك عسل ولبن، (...) استيقظي يا ريح الشمال، وتعالى يا ريح الجنوب (...) دوائر فخديك

(1) - محمد عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 545.

(2) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 451.

مثل الحلي، صنعته يدي (كذا) صناع، سرتك كأس مدورة لا يعوزها شراب ممزوج، بطنك صبرة حنطة مسيجة بالسوسن...»⁽¹⁾.

ولا داعي -هنا- إلى القول أن الأوصاف التي نجدها في شعر ابن عربي قريبة جدا من الأوصاف الموجودة في نشيد الإنشاد، فوصفه النساء في كليهما متقارب، ومع أن هذه الملاحظة ذات أهمية، فربما كانت مما تشترك فيه الآداب السامية أو العربية عموما، وهو ما نلمسه في الأدب العربي على سبيل المثال، ولكن المهم هو اشتراك الشعر الصوفي مع أناشيد سليمان في التعبير عن غرض شريف وسام بالفاظ مكشوفة لا تتفق مع هذا الغرض. وإن كان كثير من الدارسين يشكون في صحة نسبة ذلك السفر إلى سليمان⁽²⁾ ومن ثم إلى التوراة، شأنه شأن كثير من أسفار العهد القديم كسفر الجامعة ومزامير داود وأمثال سليمان ونشيد الإنشاد والمراثي وسفر أيوب وغيرها⁽³⁾. فهل يمكن تفسير هذه الظاهرة في الشعر الصوفي بأنها دخيلة ومنحولة؟

الحق أن التفسير المقبول لهذه الظاهرة هو القول بالتأثر بالموروث الديني اليهودي، سواء كان ذلك بطريق مباشر أم بطريق غير مباشر، عن طريق المسيحية، كالاتلاع على ما كتبه صوفية المسيحية في القرون الوسطى، مثل سان برنارد، وغرسون وآخرين من الذين كتبوا رسائل في الحب الإلهي، على أساس الحب الذي أحس به سليمان الملك تجاه الجميلة شلوميت، وهي رسائل تطفح بعبارات شهوانية وصور حسية للتعبير عن نار الحب الإلهي وعمله في نفوس المتصوفة والمحبين⁽⁴⁾.

وقد يكون ابن عربي وشعراء الأندلس استقوا ذلك مباشرة من التوراة، وقد رأينا أن الأندلسيين كانوا على اطلاع واسع الكتب الدينية كالتوراة وكانوا يقرؤونها دون وساطة. فهذا ابن حزم يكتب موسوعته في الملل والنحل وقد خص اليهودية بكثير من الشرح والتفصيل تدل

(1) - الكتاب المقدس: سفر نشيد الإنشاد، الإصحاحات، 1 - 7.

(2) - حسن ظاظا: الفكر اليهودي، أطواره ومذاهبه، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 4، 1999، ص 53.

(3) - حسن ظاظا، الفكر اليهودي، ص 46 وما بعدها.

(4) - عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 219.

على المعرفة التفصيلية بما في الكتب، أما ابن هود المرسى المتوفى 699هـ (1299م) فهو أحد أكبر فلاسفة الصوفية المحيطين بالتراث اليهودي «ولكن تصوفه تصوف يهودي، فقد انتحل ديانة اليهود وتصوف على طريقة النصارى، واشتغل كالرهبان بالطب والحكمة، ورغم انحرافه العقدي، فقد حج وانتقل إلى الشام، وكان له اطلاع واسع على الموروث اليهودي، وكان جل تلاميذه من اليهود، فكان يقرأهم كتاب (دلالة الحائرين) لموسى بن ميمون، وهو مكتوب بالعربية ولكن بخط عبري، لا يستطيع المسلمون قراءته، وابن هود يقرأ العبرية ويتحدثها ويعرف التوراة والتلموذ والمتن وكتب اليهود جميعها، ويستطيع أن يحاضر فيها، حتى قيل فيه: «ابن هود شيخ اليهود، عقدوا له العقود على ابنه العنقود»⁽¹⁾.

وكان ابن هود هذا مطلعاً على الطرق الصوفية اليهودية والمسيحية، ويروى عنه أنه لما جاءه «عماد الدين الواسطي يقول له: أريد أن تسلكني فرد عليه ابن هود: من أي الطرق؟ من الموسوية أو العبرية، أو المحمدية؟»⁽²⁾. فلا فرق عند ابن هود، بين الديانات الثلاثة وطرق تصوفها، فهو يمكن أن يسلك المريد من أي طريق شاء.

ولا يختلف الأمر عند ابن عربي، عما يعتقده ابن هود، بل لعل الأول أشد وضوحاً.

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان، ودير للرهبان ⁽³⁾
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني

ووحدة الأديان، أو دين الحب الذي يؤمن به ابن عربي هو الذي سوغ له التعبير عن الحب الإلهي بهذه الصورة الحسية والشهوانية العارمة على طريقة اليهود، أهل الكتاب، وهو ما عبر عنه الفقيه المتبصر أبو القاسم بن الخياط الذي ظل خمسين سنة يقيم على الخير والعفاف، لا

(1) - الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 599.

(2) - الحفني: الموسوعة، ص 599.

(3) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 62.

تعرف له زلة، ثم سرعان ما تحول عن الإسلام إلى النصرانية بعد سقوط طليطلة في يد النصارى، فحلق رأسه وشد الزنار على وسطه، فلما سأل أحد الأصحاب: أين عقلك؟ قال: ما فعلت هذا إلا بعدما كمل عقلي! وقال في ذلك شعرا⁽¹⁾:

تَلَوْنَ كَالْحَرْبَاءِ حِينَ تَلْسُون وَأَبْصَرَ دُنْيَاهُ بِمَلَأِ جَفُونِهِ
وَكُلَّ إِلَيَّ الرَّحْمَنُ يَوْمِيَّ بِوَجْهِهِ وَيَذْكُرُهُ فِي جَهْرِهِ وَيَقِينُهُ
وَلَوْ أَنَّ دِينَا كَانَ نَفْيًا لَخَالَقْنِي لَمَا كُنْتُ يَوْمًا دَاخِلًا فِي فَنُونِهِ

وبقدر ما يعود هذا الأمر إلى تأثر شعراء المتصوفة الأندلسيين بالموروث اليهودي متمثلاً في (نشيد الإنشاد)، فإنه يمكن أن يعود إلى مصادر نصرانية في ما يعرف بـ(تصوف العروس)، يقول تور أندريه: «لم يصبح لكلمة الحب الشأن الأول في سياق العلاقة بالله إلا عند الصوفيين، والحب وسيلة وهدف بالنسبة للمتصوف، ويسمى الصوفي الله المحبوب شأنه في ذلك شأن كاترين الجنوية. وكما كان SUSO يناجي، بلغة أغاني العشق، محبوب الروح، كذلك الصوفيون المسلمون، فهم أيضاً يستخدمون متناً لغوياً مزخرفاً ومبهرجاً وشعراً يحفل بصيغ وصور الحب الدنيوي، إلا أن التصوف الإسلامي يظل واقفاً عند نبرة العشق والصبابة، فلا يتحدث مطلقاً عن الحب المادي الذي كان أمراً مألوفاً جداً في (تصوف العروس) المسيحي (..) ومن هنا فلا وجود أبداً لمصطلح العريس والعروس في محيط التصوف الإسلامي»⁽²⁾. ويبدو أنه قد فات أندريه هذا أن في التصوف الإسلامي ما يطابق مصطلح (العريس والعروس) وإن لم يسم بهذا الاسم، وقد ذكر مترجم الكتاب أن المتصوف الكبير إبراهيم بن أدهم كان يقول: «إذا خلوت بأنيسك فشق قميصك»⁽³⁾. وهذا القول قريب من أقوال رابعة العدوية وأشعارها وأنها لا تحب الله تعالى خوفاً من ناره أو طمعا في جنانه، وإنما تحبه لذاته.

(1) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 22.

(2) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 227، 228.

(3) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 51، هامش رقم (1).

أحبك حبين حب الهـموى وحباً لأنك أهل لذاكـا (1)

إذن لا يبعد أن يكون المتصوفة المسلمون قد تأثروا بالمتصوفة المسيحيين، وقد مر بنا سابقاً أن هؤلاء المتصوفة من أمثال سان برنارد وغرسون قد كتبوا رسائل في الحب طافحة بعبارات الشهوة والصور الحسية في تعبيرهم عن نار الحب الإلهي وعمله في نفوس المتصوفة والمحبين⁽²⁾.

ومع أن إمكانية إرجاع هذه الظاهرة إلى الموروث الديني المسيحي قائمة، على أساس العلاقات الكبيرة التي تجمع المسلمين والمسيحيين في الأندلس، فإن ارتباطها بالموروث الديني اليهودي أرجح وأكثر، وقد نجد في شعر ابن عربي ما يؤكد ذلك، ففي قصيدته (اللقاء السري) يجعل مواعده مع فتاة الحي غديّة يوم السبت عند الربوة الحمراء «وجعله يوم السبت لأن يوم السبت يوم الراحة والفراغ من الخلق»⁽³⁾. كما يعتقد اليهود. يقول ابن عربي⁽⁴⁾:

ألا يا نسيم الريح بلغ مها نجد
بأنى على ما تعلمون من العهد

وَقُلْ لِفَتَاةِ الْحَيِّ (*) مَوْعِدُنَا الْحَمِيُّ

على الربوة الحمراء من جانب الضوى وعن أيمن الأفلاج والعلم الفرد

وقد تعود أصول هذه الظاهرة إلى ديانات أسطورية قديمة، سومرية وبابلية، إذ وجد علماء الآثار تطابقاً يثير الدهشة بين محتوى (نشيد الإنشاد) اليهودي، ومحتوى ألواح سومر وأكاد، «وقد أشار أكثر من باحث من ذوي المكانة العلمية إلى تسرب عبادة الزهرة وطقوسها إلى الديانة اليهودية، فيؤكد (ول ديورانت) (***) أن العهر المقدس والمنذورات كانت طقوساً تمارس في هيكل بني إسرائيل، كما نجد في الأعياد اليهودية نسخاً أخرى من أعياد الزهرة في صيغتها

(1) - الحفنى: الموسوعة، ص 265.

(2) - جودة عاطف: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 219.

(3) - ابن عربي: فتح الذخائر والأغلاق، ص 207.

(4) - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 207.

(*) - هل يقصد به (فتاة الحي) زرقاء اليمامة، كما وردت في بيت النابغة الذبياني؟

(**) - صاحب کتاب (قصۃ الحضارة).

الكنعانية»⁽¹⁾. ويقول فراس السواح: «ويشكل السفر تردادا لأنشودة خصب عشتارية قديمة تصف لقاء عشتارت وأدونيس بعد انقضاء فصل الشتاء وحلول الربيع، خصوصا وأن مشاهد العشق فيها تترافق مع مشهد حياة الأرض بعد انقضاء موسم الأمطار»⁽²⁾. ثم يردف «والسفر بكامله أنشودة حب وعشق دنيوي متقد، مرفوعة إلى عشتار، مهما حاول اللاهوتيون إقحام تفسيراتهم الروحية ورموزهم الدينية عليه، إنه واحة عذبة في جذب الشرائع والقوانين البطريكية التي يطفح بها الكتاب»⁽³⁾ المقدس.

فالسفر أناشيد غزلية مكشوفة تماما تنضح بالتعابير الجنسية، تدور كحوار بين عشيق وعشيقة، يصف فيها العاشق مفاتن عشيقته واقتدارها الجنسي، وهو ما نجده في الأناشيد الرافدية المرفوعة إلى عشتار⁽⁴⁾.

والسؤال الذي يواجهنا الآن هو هل استقى ابن عربي فكرته تلك، من نشيد الإنشاد السليماني أم من المصادر المسيحية أم من الأساطير البابلية القديمة؟

وإذا كانت إمكانية تأثره بالتوراة أو الإنجيل واردة ومقبولة، باعتبار أنه كان يعيش في بيئة يشاركه فيها اليهود والنصارى، ومن المحتمل اطلاعه على تراثهما، فهل كان الأمر كذلك بالنسبة للتراث البابلي؟ وقد يكون السؤال الصحيح هو لماذا نقم مثل هذه الفرضية، وهي اطلاع ابن عربي على التراث البابلي، ثم نبحث لها عن إجابة؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في شعر ابن عربي (ترجمان الأشواق) كتعبير عن حبه وعشقه للفتاة العذراء البتول المسماة (نظام) بنت الشيخ مكين الدين، «فكل اسم أذكره في هذا

(1) - القمني: الأسطورة والتراث، ص 62. مرسيا إلياد: الأساطير والأحلام والأسرار، ص 222.

(2) - فراس السواح: لغز عشتار، ص 194.

(3) - فراس السواح: لغز عشتار، ص 194.

(4) - سيد محمود القمني: الأسطورة والتراث، ص 61.

الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني»⁽¹⁾، وهو كثير التأكيد على أصلها العراقي والإشارة إلى بيئتها العراقية وذكر خصائصها، قال⁽²⁾:

مرضي من مريضة الأجفان	عللاني بذكرها عللاني
بأبي طفلة لعوب تهادي	من بنات الخدور بين الغواني ⁽³⁾
طال شوقي لطفلة ذات نثر	و«نظام» ومنبر وبيان ⁽⁴⁾
هي بنت العراق، بنت إمامي	وأنا ضدهما سليل يمان ⁽⁵⁾
هل رأيتم، يا سادتي، أو سمعتم	أن ضدين قط يجتمعان؟!

وقال⁽⁶⁾:

القصر ذو الشرفات من بغداد	لا القصر ذو الشرفات من شداد
وكان دجلة سلكها في جيدها	والبعل سيدنا الإمام الهادي

وقال⁽⁷⁾:

ألا يا بانة الوادي * بشاطئ نهر بغداد
شجاني فيك مياد * طروب فوق مياد
يذكرني ترنمه * ترنم ربة النادي
إذا استوت مثالها * فلا تذكر أبا الهادي

- (1) - ابن عربي: فتح الذخائر والأغلق، ص 24.
- (2) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 100.
- (3) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 101.
- (4) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 106.
- (5) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 107.
- (6) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 205.
- (7) - ابن عربي: الديوان، ص 205.

إن هذا الإلحاح على عراقية المحبوبة (نظام) رمز الحكمة الإلهية المتجسدة في الأنثى هو الذي يدعو إلى مثل هذا الفرض، ولعل ابن عربي في رحلاته الكثيرة طوال حياته شرقاً وغرباً، وإلى مختلف الأمم، قد اطلع شأنه شأن بقية المتصوفة، على شيء من تلك الأساطير، من مصادر المسيحيين السريان الذين احتفظوا بكثير من التراث البابلي، ولو بصورة محرفة.

والمطالع للتفسير القرآني يلحظ كيف أن كثيراً من تلك الموروثات الأسطورية والدينية القديمة لا تزال تحيا تحت مسميات وصور جديدة، حتى لا تصطدم مع روح الدين الجديد، ففي تفسير قوله تعالى: «وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت»⁽¹⁾ ترد قصة عشتار وتموز ولكن بصورة جديدة مغلفة بغلاف ديني إسلامي، وهي أنها كوكب الزهرة التي كانت في أصلها امرأة حسناء أغوت الملكين وتعلمت منها الكلمة التي يصعدان بها إلى السماء، ثم صعدت، وبقيتا يعذبان في بئر ببابل منكسين على رأسيهما⁽²⁾، ومن المعروف أن (الزهرة) هي أحد تنويعات عشتار البابلية⁽³⁾ عند العرب. ولماذا نذهب بعيداً ونحن نجد ابن عربي نفسه يوظف أسطورة الزهرة/عشتار وزواجها وبعْلِها:

وَمَنْ تَكُن الزَّهْرَاءُ عَرَساً لَهُ فَقَدْ تَتَوَجَّعُ بِالْجُوزَاءِ وَانْتَعَلَ الشَّعْرِي
أَيَا زَهْرَةَ الرُّوْضِ الْمَمْسُوكِ عَرَفَ وَهَلْ زَهْرَةٌ أُخْرَى تَظَاهَرُ الزَّهْرَا

طقوس السبت اليهودية:

(1) - البقرة، 102.

(2) - القمّي: الأسطورة والتراث، ص 56.

(3) - القمّي: الأسطورة والتراث، ص 56.

بعد تعطيل يوم السبت وتقديسه من أهم شعائر اليهود، وقد أشار القرآن الكريم إلى أن اليهود طلبوا من نبيهم أن يخصص لهم يوما يستريحون فيه، فاختار لهم السبت، ولكنهم سرعان ما بدأوا يتمردون على هذا الاختيار الذي طلبوه فكان عقابهم أن مسخوا قرده وخنازير^(*)، وفي بعض الأحاديث الشريفة التي تبين فضل يوم الجمعة كعيد للمسلمين، أن الله تعالى جعل يوم الجمعة لليهود ولكنهم رفضوه وتعنتوا فاختار لهم السبت.

والسبت كما يعتقد اليهود هو يوم استراحة الرب، بعد ستة أيام قضاها في خلق العالم، ومن ثم جعلوه يوما للراحة والعبادة، وهذا على عكس ما يعتقد المسلمون من أن الله تعالى خلق العالم في ستة أيام ليست كأيامنا هذه، ولحكمة ما جعلها الله سبحانه ستة أيام.

السبت، إذن، هو العيد الأسبوعي لليهود، وأهم شعائره «الكف عن العمل يوم السبت، فحرموا فيه كل ما من شأنه أن يشعر بالسعي في الرزق أو الانشغال بحرفة أو صناعة أو إنتاج أو بذل جهد في تحقيق هدف معين. لذلك حرموا إيقاد النار يوم السبت، (..) كذلك حرموا السفر في هذا اليوم، لتحريم ركوب الدواب قديما، وتحريم إيقاد النار التي تنطبق الوصية بها على وسائل المواصلات الحديثة، كالقطار والسيارة والباخرة والطيارة، التي تعتمد كلها في سيرها على النار (..) كذلك يحرم في يوم السبت إنفاق النقود أو تسلمها، فهذا عمل أساسه البيع والشراء أو أي أنواع مشابهة من الاكتساب والأخذ والعطاء بين الناس، ومما يحرم في يوم السبت الكتابة لأنها في عرفهم تكون لإبرام العقود وعقد الاتفاقات ونحوها مما يدخل في مفهوم الشغل»⁽¹⁾، وغيرها من المعاملات كعقود الزواج والحرب الهجومية وما أشبه ذلك.

وبهذه الأمور جاء الأمر صريحا في سفر الخروج والإصحاح الخامس في سفر التثنية، واختلفت الروايتان في الحكمة من تعطيل العمل في يوم السبت، فبينما جعلته رواية سفر التثنية لحكمة أخرى، وهي تمكين الإنسان والحيوان من الراحة بعد أسبوع من العناء والتعب، ولا

(*) - وردت قصتهم في سورة الأعراف، 163 (واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر). وتفسيرها في الكشاف، ج 2،

ص 142

(1) - حسن ظاظا: الفكر اليهودي، ص 167.

علاقة له باستراحة الرب في اليوم السابع: «بل ربما كان المفهوم من السياق هو ربط هذه الراحة بالتححرر من السخرة والعبودية عندما كان قوم موسى ما يزالون في مصر عبيدا لفرعون يعملون بأمره ولا يحق لهم أن يستريحوا يوما واحدا في الأسبوع»⁽¹⁾. تقول هذه الرواية: «أحفظ يوم السبت وقدمه كما أمرك الرب إلهك. لستة أيام تعمل وتصنع جميع أعمالك واليوم السابع سبت للرب إلهك، لا تعمل فيه عملا أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وثورك وحمارك وسائر بهائمك ونزليك الذي في داخل أبوابك، لكي يستريح عبدك وأمتك مثلك. واذكر أنك كنت عبدا في أرض مصر فأخرجك الرب إلهك من هناك بيد قوية وذراع ممدودة ولذلك أمرك الرب إلهك بأن تحفظ يوم السبت»⁽²⁾.

أما رواية الخروج فتجعل ذلك لأن الله نفسه استراح في هذا اليوم بعد انتهائه من تكوين الخليقة «واليوم السابع سبت لإلهك الرب، لا تصنع فيه عملا لك أنت وابنك وأمتك وبهيمتك ونزليك الذي في داخل أبوابك، لأن الرب في ستة أيام خلق السموات والأرض والبحر وجميع ما فيها، وفي اليوم السابع استراح، ولذلك بارك الرب يوم السبت وقدمه»⁽³⁾.

ويُفسر إريك فروم راحة السبت بالنسبة للرب وبالنسبة لليهودي بأنه لا علاقة لها باستراحة الرب بعد إتمام عملية الخلق، «هذه الراحة لا تعرض نفسها بالضرورة على الرب بسبب التعب، بل إنها تعبر عن الفكرة القائلة بأن عملية الخلق مهما كانت عظيمة فإن السلام يظل عملية أعظم وأنبل، وأن العمل الذي قام به الرب ليس عملا متعاليا أو متعجرفا، فإن كان عليه أن يرتاح فإن ذلك لا يعود إلى تعب أو نصب بل يعود إلى أنه حر وإلى أنه لا يعتبر ربا بكل معنى الكلمة إلا إذا انقطع عن العمل»⁽⁴⁾. ومن ثم فهي «رمز للخلاص والحرية»⁽⁵⁾. والتحرر والخلص الذي يعنيه (فروم) ولا شك، هو التحرر من السخرة والعبودية التي كانت مطلقة

(1) - حسن ظاظا: نفسه، ص 166.

(2) - الكتاب المقدس: سفر التثنية، الإصحاح 5.

(3) - الكتاب المقدس: سفر الخروج، الإصحاح 20.

(4) - إريك فروم: اللغة المنسية، مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، ترجمة: حسن قببسي، المؤسسة العربية

للثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1975، ص 222.

(5) - إريك فروم: اللغة المنسية، ص 222.

على بني إسرائيل عندما كانوا في مصر عبيدا لفرعون يعملون بأمره في الأشغال الشاقة ولا يحق لهم الاستفادة من يوم واحد للراحة في الأسبوع، فشرع الرب لعباده ذلك اليوم «فصار السبت مدعاة للبهجة والسرور، كما صار الأكل والشرب واللهو وإطلاق العنان للميول الجنسية أمور تضاف إلى دراسة الكتابات المقدسة ونصوص الديانات الأخرى، وهذا ما طبع احتفال الشعب اليهودي بيوم السبت طيلة الألفي عام الماضية»⁽¹⁾.

وهذه الاحتفالية المصاحبة للسبت، وكذا بقية أعياد اليهود، والمتمثلة في إطلاق العنان للميول الحسية الحبيسة، والانهماك في الأكل والشرب واللذة، هي ما دعاها الإله اليهودي (يهوه) بالإثم وندب أتباعه إلى التنزه عنها كما سجلها أشعيا في سفره: «ما فاندتني من كثرة ذبائحكم يقول الرب، قد شبعتم من مُحْرِقات الكباش ومن شحم العجول المسمنة، وأصبح دم الثيران والحملان والتبوس لا يرضيني.. لا تعودوا تأتونني بتقدمة باطلة، إنما البخور رجس لديّ، رأس الشهر والسبت ونداء المحفل لا أطيقها. لقد كرهت نفسي الإثم المرافق لأعيادكم الاحتفالية، أيديكم مملوءة بالدماء، اغتسلوا وتطهروا وأزيلوا شرّ أعمالكم من أمام عيني وكفوا عن الإساءة»⁽²⁾.

الغريب أن هذه المظاهر الاحتفالية الخاصة بالسبت، البهجة والسرور، الأكل والشرب، وإطلاق العنان للميولات الجنسية، هي ما عبر عنه الشعر الأندلسي، وهذا الملمح هو ما يتفق عليه الشعراء على اختلاف مشاربهم الفكرية والأدبية وعصورهم وبيئاتهم.

فهذا أبو عبد الله بن السراج المالقي، من شعراء الذخيرة، يذكر أنه غاب مدة طويلة من الدهر في سفر عرض له لقي فيه نصبا كثيرا، وكان بصحبة أقوام لا يشاكلونه فقدم مشتاقا إلى صديقه أبي بكر عبادة بن ماء السماء الوشاح المشهور، فكتب إليه بهذين البيتين اشتياقا إلى الأنس به⁽³⁾:

(1) - إيريك فروم: اللغة المنسية، ص 223.

(2) - الكتاب المقدس، سفر أشعيا، الإصحاحات 11، 16، 17.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 663.

يا من أقلب طرفي في محاسنه فلا أرى مثله في الناس إنسانا
لو كنت تعلم ما لاقيت بعدك ما شربت كأسا ولا استحسنيت ريحانا
فرد عليه أبو بكر في الحين (ارتجالا) «أردت مجاوبتك فخفت أن أبطئ، فصنعت الجواب
في الطريق وهو:

يا من إذا ما سقتني الراح راحته أهدت إلي بها روحا وريحانا
من لم يكن في صباح السبت يأخذها فليس عندي بحكم الظرف إنسانا
فكن على حسن هذا اليوم مصطحبا مؤخرا حسنا فيه وحسانا
وفي البساتين إن ضاق المحل بنا مندوحة لا عدمن الدهر بستانا⁽¹⁾
وهذه المقطوعة قالها أبو بكر ارتجالا مما يوحي بأن هذا الأمر قد أصبح عادة من
عواندهم، وأن يوم السبت قد صار يوم راحة ولذة وشراب كما يفعل اليهود؛ يخرجون فيه إلى
الحدائق والبساتين إذا لم يجدوا حانة أو ديرا أو محلا مناسبا، ويعدون ذلك من دلائل المروءة
والإنسانية، وبتعبيرنا الحالي من دلائل التقدم والعصرية.

ويؤكد ابن الزقاق هذا المعنى بقوله⁽²⁾:

وحبب يوم السبت عندي أنه ينادمني فيه الذي أنا أحببت
ومن أعجب الأشياء أني مسلم حنيف ولكن خير أيامي السبت
ويكثر الشعراء من الدوران حول هذا المعنى، وإن كانوا يتقاربون في التعبير عنه،
فيجعلون ذلك اليوم يوما للراحة والمتعة والأنس واللذة والشراب، ويبدو أن تعلقهم بالفتيات
النصرانيات والفتيان النصارى، وفي قليل من الأحيان الفتيان اليهود، هو الذي حملهم على ذلك،
إذ كان السبت فرصة ثمينة لرؤية المحبوب وأملا في لقائه والتزود منه.

(1) - ابن بسام: نفسه، ق 1، ص 664.

(2) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 328.

وكان الغزل في الغلمان النصارى واليهود من موضوعات الغزل في العصر الموحدى، فكان الشعراء يتحدثون عن الصليب والزناى والتثليث وشوقهم إلى لقاء محبوبهم. قال يحيى بن صفوان التجيبى فى صبي نصرانى لقيه فى يوم عيد⁽¹⁾:

توحد فى الحسن من لم يزل يتثلث والقلب من جنده
يشف لك الماء من كفه ويقتدح النار من خده
فيا ليت عيذى فى نحره وفطرى من مجتنى نهده

ويتغزل أحد الشعراء بسلام يهودى فىقول⁽²⁾:

وغزال من اليهود أتانى زائرا من كنيسة أو كناسه
بتّ أجنى الشقيق من وجنتيه وأشم العبير من أنفاسه
واعتنقنا إذ لم نخف من رقيب وأما الوشاة من حرّاسه
من رآنى يظننى لنحولى واصفرارى علامة فوق رأسه

ولعلنا نتذكر هنا ابن سهل الإسراىلى وغزله الغلمانى، وقد قصر جزءا كبيرا من ديوانه على فتاه (موسى) «ويكاد الغزل الأنتوى يختفى من شعره، إذ لا نجد فى هذا المجال إلا ثلاث مقطعات تجنح فى معظمها إلى التكلف ولا ترسم صورة واضحة للمرأة، فابن سهل إذن شاعر الغزل الغلمانى الذى يجيد فيه ويقصر معظم شعره عليه، وقد أدار غزله حول موسى وسيم

(1) - فوزى عيسى: الشعر الأندلسى، ص 261..

(2) - فوزى عيسى: نفسه، ص 259.

اشبيلية الذي كان شعراؤها يتغزلون فيه»⁽¹⁾. «انتشر الغزل بالمذكر بفعل اختلاط الأندلسيين بالبيئة المسيحية التي تعج باللهو حين يكثر غلمان الفرنج بما فيهم من ملاحه وجمال»⁽²⁾.

وكان أبو أحمد عبد العزيز بن خيرة القرطبي المشهور بالمنفل من الذين مدحوا إسماعيل بن يوسف بن النغيلة، وزير باديس بن حبوس الذي ثار عليه أهل قرطبة وقتلوه، ووصل في مدحه لدرجة من الغلو لم يستطع ابن بسام أن يرويّه في ذخيرته، وله في ابن النغيلة قصيدة طويلة منها⁽³⁾:

أحاجيكم هل يمموا الضال والسدرا * أبى قلبي المعمود أن يسكن الصدرا

.. وما اكتحلت عيني بمثل ابن يوسف * ولست أحاشي الشمس من ذا ولا البدر

.. ومن يك موسى منهم ثم صنوه * فقل فيهم ما شئت لن تبلغ العشرا

.. وقد فزت بالدنيا ونلت بك المنى * وأطمع أن ألقى بك الفوز في الأخرى

أدين بدين السبت جهرا لديكم * وإن كنت في قومي أدين به سرا

وقد كان موسى خائفا مترقبا * فقيرا وأمنت المخافة والفقرا

قال ابن بسام معلقا على قصيدة المنفل: «وأبعد الله المنفل فيما نظم وفصل، وقبحه وقبح ما يامل»⁽⁴⁾.

وإيمان المنفل (بدين السبت) وتدينه به (سرا) اقتضاه تفضيل الممدوح، ابن النغيلة، على الأنبياء والمرسلين، بل إنه أفضل حتى من نبي اليهود، موسى عليه السلام، لأن موسى كان خائفا مترقبا فقيرا، وابن النغيلة يؤمن الناس المخافة والفقرا.

فضلت كرام الناس مشرقا ومغربا * كما فضل العقيان بالخطر القطرا

(1) - فوزي عيسى: نفسه، ص 263.

(2) - فوزي عيسى: نفسه، ص 140.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 581، 582.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 582.

وكان موسى خائفا مترقبا * فقيرا وأمنت المخافة والفقرا

وقد علق ابن بسام على ذلك بقوله: «فقيح الله هذا مكسبا، وأبعد من مذهبه مذهباً، تعلق به سببا (كذا)، فما أدري من أي شؤون هذا المدل بذنبه، المجترئ على ربه، أعجب: التفضيل هذا اليهودي المأفون على الأنبياء والمرسلين، أم خلعه إليه الدنيا والدين؟»⁽¹⁾.

كما أداه إيمانه بدين السبت إلى الإقرار بأفضلية اليهود، شعب الله المختار، على سائر البشرية، فمهما مدح المادحون فلن يبلغوا معشار ما يتصف به هؤلاء القوم من مكارم وفضائل، وهذا من صلب العقيدة اليهودية في نظرهم إلى أنفسهم وأفضليتهم على جميع الشعوب الأخرى أو الأمميين (الجوييم):

ومن يك موسى منهم ثم صنوه * فقل فيهم ما شئت لن تبلغ العشرا

ويعتقد «اليهود بأنهم أفضل خلق الله، وأنهم أسماهم جنسا وأنقاهم عنصرا، وأنهم شعب الله المختار الذي فضله على العالمين (..) وهذه المعتقدات جعلتهم على درجة كبيرة من الغرور والشعور بذاتيهم، وشجعتهم على العدوان واستغلال الغير، واحتقار كل من هو غير يهودي»⁽²⁾.

وإيمان الشاعر بدين اليهود جعله يتبع أخلاقهم، لاسيما النفاق وإظهار وجه مخالف للذي يبطنون، وهذا من صميم معتقداتهم، «كما اتسم اليهود بصفة اللؤم والنفاق، فبالرغم من تمسكهم بالعزلة وحرصهم على الديانة اليهودية إلا أنهم حاولوا التظاهر بمجاراة الشعوب منذ قديم الأزل»⁽³⁾، وقد أدهم ذلك إلى عبادة آلهة الشعوب المضيفة لهم لؤما ونفاقا. ويذكر التاريخ أن اليهود بعد زوال الدولة الإسلامية وتعرضهم للمضايقات من طرف محاكم التفتيش لتنصيرهم وإجبارهم على ترك دينهم «تظاهروا باعتناق المسيحية، في حين أنهم ظلوا يمارسون طقوسهم

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 582.

(2) - سناء صبري: الجيتو اليهودي، ص 108، 109.

(3) - سناء صبري: الجيتو اليهودي، ص 121.

الدينية اليهودية سرا»⁽¹⁾. وقد ورد في التلمود «إنه يجوز استعمال النفاق مع الكفار»⁽²⁾، المقصود بالكفار هم غير اليهود، وهذا ما فعله الشاعر إذ كان يدين باليهودية سرا ويتعبد بالإسلام مع المسلمين.

أما عند ابن عربي فيبدو التأثير بالموروث الديني اليهودي واضحا جليا، إذ يقول في قصيدته (اللقاء السري)⁽³⁾:

ألا يا نسيم الريح بلغ مها نجد * بأني على ما تعلمون من العهد
وقل لفتاة الحي موعدنا الحمى * غدية يوم السبت عند ربي نجد
على الربوة الحمراء من جانب الضوى * وعن أيمن الأفلاج والعلم الفرد
فإن كان حقا ما تقول، وعندها * إلي من الشوق المبرح ما عندي
إليها، ففي حر الظهيرة نلتقي * بخيمتها سرا على أصدق الوعد
فتلقي ونلقي ما نلاقي من الهوى * ومن شدة البلوى ومن ألم الوجد
وهنا يظهر تأثير ابن عربي بالتراث اليهودي في أمرين:

الأول: في اعتبار يوم السبت يوما للراحة بالنسبة لله بعد الفراغ من الخلق، وعبارة ابن عربي في شرحه للأبيات هي: «وجعله يوم السبت لأنه يوم الراحة لله بعد الفراغ من الخلق»⁽⁴⁾. وإن كان ربط هذه الراحة بخبر مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنه لم يذكره واكتفى بقوله: «كما ورد في الخبر»⁽⁵⁾، وهذا الكلام يتوافق مع رواية سفر الخروج - كما قدمنا -

(1) - سناء صبري: الجيتو اليهودي، ص 122.

(2) - سناء صبري: الجيتو اليهودي، ص 122.

(3) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 207، 208.

(4) - ابن عربي: فتح النخائر والأغلاق، ص 207.

(5) - ابن عربي: فتح النخائر والأغلاق، ص 207، وقال ابن عربي في موضع آخر: «والحمى يحرم الدخول فيه ونيل ما يحويه من العلوم لنزاهته عن تعلق الكون، أو لقبا أو لموضع الراحة الذي هو قبا، فإن النبي صلى الله عليه وسلم، كان يزوره كل سبت لمناسبة الراحة الذي هو قبا، فإن السبت: الراحة، وبها يسمى السبت سبتا»، نفسه، ص 152.

الثاني: ارتباط السبت، بالنسبة للإنسان عند ابن عربي بالراحة، حسب رواية سفر التثنية، ولكنه يرتبط أكثر بتلك المعاني التي نص عليها إيريك فروم، كالحرية والخلص، وإطلاق العنان للميولات الجنسية، لأن يوم السبت هو يوم الخالص والانعقاد من قيود الدين والجسد، ويجعل ابن عربي لقاءه (لقطة الحي) غدية يوم السبت (على الرتبة الحمراء)، مع ما يرافق ذلك اللقاء من مظاهر الفرح والمتعة المادية، ولا تخفى دلالة اللون الأحمر على الشهوة والميل الجنسي، فالحمرة عند الشاعر «محل الجمال والمخصوصة بالمخدرات، ولهذا يقول حين ذكرت الألوان فقالت في الخضرة: إنها أنبل، وقالت في السواد: إنه أهول، وقالت في البياض: إنه أفضل، وقالت في الحمرة: إنها أجمل، ولذا قال ترجمان اليمامة حين قصده سجاح بعساكرها فقال: انصبوا لها القبة الحمراء فإنها إذا رأتها تشتت النكاح، وخلا بها فيها (..) فلما كان فيها هذا السؤال الشهواني لهذا جعلناها قباب الأحبة، لأن الحب أعظم شهوة وأكملها»⁽¹⁾. واللون الأحمر «من الألوان البهيجة ذات الصلة بي اللهو والسرور، ولا بد أن اللون الأحمر في مخيال العرب، كما لدى غيرهم، صلة بالدم والشهوة»⁽²⁾. وفي شعر ابن الحداد⁽³⁾:

وفي ملعب الصدغين أبيض ناصع * تخلله للحسن أحمر قانئ

وهكذا يبدو احتفاء الشعراء الأندلسيين بالسبت متوافقا مع ما هو شائع في التراث الديني اليهودي، من كونه يوما للراحة والمتعة والفرح وإطلاق العنان للنفس والتخلص من قيود

(1) - ابن عربي: فتح الذخائر والأغلق، ص 37، 38.

(2) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 545.

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 144.

الفداء ومحاولة تكريس العنصرية اليهودية:

تتفق معظم المصادر التاريخية، العربية منها والأجنبية^(*)، على أن اليهود قد عاشوا في كنف الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس أزهى عصورهم وأخصب فترات حياتهم، إذ وجدوا من تسامح المسلمين وحسن معاملتهم ما أتاح لهم الفرصة للمشاركة في الحياة العامة الأندلسية العامة، السياسية والفكرية والفنية والعلمية «وتمتع اليهود في ظل المسلمين بحريات لم يكونوا يحلمون بها من قبل، فتقلدوا مناصب عليا في الأندلس الإسلامية، ومنحواهم حرية التنقل في أنحاء البلاد والتجارة بها، وسمحوا لهم بممارسة شعائرهم الدينية، ومنحواهم الاستقلال القضائي في القضايا الشرعية، وأعادوا لهم أبناءهم الذين كانت الكنيسة قد أخذتهم لتربيتهم تربية مسيحية، وهناك دليل على الحريات التي منحت لهم، وهي زيادة عدد المهاجرين من أنحاء أوروبا وقدمهم إلى الأندلس، وكان اليهود يتجمعون في مدن معينة مثل قرطبة والمقا وطليطلة وإشبيلية وسرقسطة...»⁽¹⁾، وقرطبة وغيرها من المدن الأندلسية الأخرى.

وتذكر بعض المصادر التاريخية أن اليهود قد ساعدوا المسلمين على فتح الأندلس لمعرفتهم تسامح المسلمين تجاه أهل الذمة، وكذا نتيجة ما لاقوه من قسوة وتكيل وهضم للحقوق على يد الإسبان المسيحيين قبل دخول الإسلام إلى شبه جزيرة أيبيريا «وقد اشتد اضطهاد المسيحيين لليهود هناك بعد القرارات التي اتخذها المجلس الكنسي الذي عقد في البيرة سنة 303م وسنة 304م، والتي تتلخص في النداء الذي وجهوه للمسيحيين ألا يختلطوا باليهود في المسكن والمأكل، ومنعوا زواجهم من المسيحيات مع ضرورة وضع شارة مميزة لهم، ثم أصدر قرار يخيرهم بين التنصر أو الهجرة من البلاد، وخلال ذلك تعرضوا للامتحان والامتحان للتحقق من نصرانيتهم، كما حرموا من أداء شعائرهم وصودرت أملاكهم»⁽²⁾. كما كانت الأندلس العربية الإسلامية ملجأ لهجرات يهودية فارة من حكم القياصرة وملوك أوروبا

(*) - سناء صبري: الجيتو، ص 169، كما ورد في دائرة المعارف العبرية اعتراف بفضل المسلمين على اليهود.

(1) - سناء صبري: الجيتو، ص 173.

(2) - سناء صبري: الجيتو، ص 126، 127.

الآخرين⁽¹⁾، وبخروج المسلمين من الأندلس ازداد اضطهاد المسيحيين لليهود فهجروا وطردوا خارج اسبانيا وتعرضوا لمحاكم التفتيش.

كان لممارسة اليهود لبعض الفنون كالطب والموسيقى والحرف المختلفة، وإتقانهم لها وبراعتهم في التجارة، لاسيما تجارة الذهب والرقيق، أثر في تمكينهم من الانخراط في السياسة والتسلل إلى دواليب الحكم، وتحفظ لنا كتب التاريخ مجموعة من أسماء يهود برزوا في المجالات المختلفة، الأدب، الطب، الفلسفة، السياسة والتجارة وغيرها، «ونذكر على سبيل المثال، إسحق بن خلفون الذي يكنى بأبي إبراهيم، وإسماعيل بن يوسف بن النغريلا الذي كان اسمه صامويل اللاوي، ويوسف بن صديق الذي كان يكنى بأبي عمر يوسف بن يعقوب، وهناك الكاتب اليهودي سليمان بن جبرول الذي عرفه العرب باسم أبا (كذا) أيوب سليمان بن يحيى»⁽²⁾. وابن سهل الإشبيلي الشاعر الوشاح، والأديب يوسف بن حسداي الإسلامي الذي ذكره ابن بسام في الذخيرة وغيرهم، ووصل اليهود إلى مراكز سياسية عليا «إذ عين منهم المستشارون والوزراء، مثل المستشار موشي بن حنوخ وأبي يوسف حسداي بن شفروط الذي عينه الخليفة عبد الرحمن الثالث طبيبا للعصر، ثم أصبح مستشار الخليفة في أمور الدولة الداخلية والخارجية وخاصة في شؤون التجارة، و(شمونيل هنفيد) الذي عينه ملك غرناطة وزيرا له»⁽³⁾.

على أن قصة إسماعيل بن يوسف^(*) بن النغريلا تظل ماثلة في التاريخ الأندلسي، فقد ترقى هذا اليهودي حتى وصل إلى احتلال منصب خطير هو منصب رئيس الوزراء في دولة

(1) - سناء صبري: الجيتو، ص 61.

(2) - سناء صبري: الجيتو، ص 173.

(3) - سناء صبري: الجيتو، ص 174.

(*) - الجدير بالملاحظة أن هناك خلافا في اسم هذا اليهودي، فتارة هو إسماعيل وتارة يوسف، وقد أشار إحسان عباس إلى أن هناك خلطا في الأمر، عند ابن بسام وابن سعيد، ولكن ابن بسام يشير إلى أنه إسماعيل بن يوسف، وزر أبوه يوسف لحبوس ولابنه باديس ووزر إسماعيل بن يوسف لباديس وهو المقتول (الذخيرة ق 1، ص 583). ويوسف الذي هرب إلى شمال إفريقيا وبعث بأبياته هو ابن إسماعيل المذبوح، فيكون الأمر على النحو التالي: يوسف بن إسماعيل بن يوسف بن النغريلا، ولو كان المقتول هو يوسف لكان هناك إشكال في توجيه البيت. لكن ابن بسام يشير في رسالة في الرد على ابن النغريلا إلى (يوسف بن نبي الله الذبيح)، ويبدو أن المقصود هو يوسف (بن يعقوب) بن إسحق الذبيح على حسب معتقد اليهود، وفي القضية إشكال يحتاج إلى تنقيح. (الذخيرة، ق 3، ص 566).

حبوس بن باديس الصنهاجي مستغلا فترة الفراغ السياسي والفكري والديني التي كانت تعيشها الأندلس في عصر ملوك الطوائف. قال ابن بسام: «وكان من عجائب ذلك الزمان الواهي النظام، اللاعب بالأنام، ترقى ذلك اليهودي المافون الرأي، الزاري عن كل ذي دين، لم تسلم له يهود في دينها الملعون، ولا أمنت على غيبها الظنين، وكان أبوه يوسف رجلا من عامة اليهود، حسن السيرة فيهم، ميمون النقية عندهم، تولى لباديس ولأبيه قبله حبوس بغرناطة جباية المال، وتدبير أكثر الأعمال، ونجم ابنه بعده غلاما وضيا (..) فقلد أزمة الأعمال، وخلي بينه وبين أثباج الأموال، وأوطى عقبه جماهير الرجال، وجرى به طلق الجموح، مهوئا فيه ماثور القبيح، فنأى بجانبه وأعرض عن ذكر عواقبه، حتى كان يغسل يده من القبل، ويتمدح بالطعن على الملل، (..) وجاهر بالكلام، في الطعن على ملة الإسلام»⁽¹⁾.

أجل لقد تكبر ذلك اليهودي وتجبر وتجاوز في الطعن على الإسلام الحد الذي يقبل به حتى أولئك المفرطون في دينهم، «وأقسم أن ينظم جميع القرآن في أشعار وموشحات يغنى بها»⁽²⁾.

واستوسق الأمر لهذا اليهودي فصار صاحب الأمر والنهي واستطاع بمكره وخداعه ودسائسه^(*) أن يصرف الأمير الغرناطي إلى حياة اللهو والمجون، «وكان آخر أمره، قد حجب صاحبه عن الناس، وسجنه بين الدن والكاس»⁽³⁾ فأصبح بذلك الحاكم الفعلي للدولة، ولا غرابة، والحال كذلك أن يتجه إليه الشعراء بالمدح والتزلف، ومن هؤلاء المتزلفين أبو أحمد بن خيرة الملقب بالمنفل الذي مدحه بقصائد تطفح بالكفر والإلحاد، ترفع ابن بسام عن روايتها، ولكنه تسامح في مثل قوله:⁽⁴⁾

وما اكتحلت عيني بمثل ابن يوسف * ولست أحاشي الشمس من ذا ولا البدر

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 583.

(2) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 114.

(*) - تفصيل خطته للإطاحة بباديس وتنصيب ابن صمادح مكانه، وما فعل بحصون غرناطة، ومقتله بعد ذلك، الذخيرة، ق 1، ص 584.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 584.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ص 481.

بدور ولكننا أمننا سرارها * بحور ولكن لا نرى دونها برا

غيوث إذا ما المحل شب ببلدة * كهوف إذا جاءت بنا أرضه كبرى

كانت سياسة ذلك اليهودي المتعسفة قد جلبت عليه نقمة الغرناطيين، بل قومه اليهود كذلك، فثاروا عليه، وكان على رأس هؤلاء الناقمين الشاعر الفقيه المتصوف أبو عيسى الإلبيري، فقد غاظه تقديم باديس لذلك اليهودي وتسليم زمام الأمور له وتسلمته على المسلمين^(*)، فعزم على تأليب العامة عليه فعمل قصيدته المشهورة التي عدها المستشرق غرسيا غومس من القصائد الفريدة في بابها «والحق أن القصيدة تستحق ما حظيت به من شهرة، ولا نعرف إلا في القليل النادر أن أبياتا من الشعر لعبت دورا سياسيا مباشرا في التاريخ لأمة من الأمم، فكهربت العزائم، ودفعت بها في سرعة خاطفة إلى إشعال الحرائق، وشحذت السيوف للقتل، كالدور الذي لعبته هذه القصيدة»⁽¹⁾.

على أية حال كانت هذه القصيدة بمثابة الشعلة التي أثارت بركان الغضب الخامد في نفوس الغرناطيين، ودفعهم إلى التخلص من ذلك اليهودي الذي طالما انتظروا الفرصة للخلاص منه، وكان لبساطة القصيدة وسهولة معجمها أثر كبير في وصولها إلى جماهير البربر في غرناطة وتأثيرها في نفوسهم «ولعل الشعر الأندلسي لم يعرف أبدا البساطة عارية كما عرفها في هذه القصيدة، وفي الوقت نفسه لم ير قصيدة مثلها، يلفها مثل هذا الإعصار من المشاعر، لقد اجتاحت أنغامها، حية متوهجة أعماق المدينة، مع زفير النيران، وحشجة الموتى»⁽²⁾. قال الإلبيري⁽³⁾:

(*) - فصل الإلبيري ما عابه على باديس بن حبوس في قصيدته، وقد أورد غرسيا غومس ذلك في كتابه، مع شعراء الأندلس والمتنبي، ص 106.

(1) - غرسية غومس: مع شعراء الأندلس والمتنبي، سير ودراسات، تعريب: الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، ط 2، 1978، ص 105. يبدو أن غرسية غومس لم يستطع التخلص من عصبية لقومه وللإهود فراح يتحامل على الإلبيري ويرسم له صورة شائنة بعيدة عن الحقيقة التاريخية، متابعا لدوزي المتحمس لليهود، على عكس ما ينقله ابن بسام وهو العمدة الموثوق به في تقييم الرجال.

(2) - غرسية غومس: مع شعراء الأندلس والمتنبي، ص 106.

(3) - غرسية غومس، نفسه ص 125، وقد نشرها مترجم الكتاب، الطاهر أحمد مكي ملحقه بالفصل الخاص بالإلبيري خدمة للقراء العرب، لاعتقاده أن ديوانه غير متوفر في البلاد العربية، ومنه نقلتها.

ألا قل لصنهاجة أجمعين * بدور الندى وأسد العرين

لقد زل سيدكم زلة * تقر بها أعين الشامتين

تخير كاتبه كافرا * ولو شاء كان من المسلمين

أباديس أنت امرؤ حاذق * تصيب بظنك نفس اليقين

فبادر إلى ذبحه قربة * وضخ به فهو كبش سمين

وانجلت تلك الثورة الشعبية الغرناطية العارمة عن (ذبح) ابن النغريلة والتضحية به، ونال اليهود من القتل والطرْد والتشريد الشيء الكثير، ومن نجا منهم فرّ هاربا إلى الشمال الإفريقي كابنه يوسف بن إسماعيل بن النغريلة الذي كتب من مهر به في إفريقيا قصيدته الشهيرة إلى أهل غرناطة، وفيها يقول: (1)

أقتيلا بسنجل ليس تخشى * حشر جسم وقد سمعت النصيحا

غودر الجسم في التراب طريحا * وغدا الروح في البسيطة ريحا

أيها الغادرون هلا وفيتم * وفديتم شبه الذبيح الذبيحا

إن يكن قتلكم له دون ذنب * فقد قتلنا من قبل ذاك المسيح

ونبيا من هاشم قد سممنا * خرّ من أكلة الذراع طريحا

في هذه الأبيات يصرح يوسف ابن النغريلة ببعض القضايا الخاصة بالموروث الديني والتاريخي اليهودي وهي:

أ- قضية الحشر، وهل تتم بالروح والجسم أم بأحدهما فقط، وكذا تحولات الروح بعد فراقها لجسد صاحبها.

ب- مسألة الفداء الإلهي، وتعيين الذبيح الحقيقي (إسماعيل أو إسحق)؟

ج- دعوى قتل المسيح عليه السلام حسب اعتقاد اليهود.

(1) - ابن سعيد، المغرب، ج 2، ص 115.

د- حادثة تسميم الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم-.

يعتقد اليهود أنهم أبناء إبراهيم عليه السلام من ابنه إسحق، وهو المقصود بالذبح والفداء، بمعنى أن الذي رأى إبراهيم من أولاده أنه يذبحه هو إسحق وهو المخصص بالفداء بالذبح العظيم، على خلاف اعتقاد المسلمين الذين يؤمنون بأن جدهم إسماعيل هو المعني بالذبح والفداء، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «أنا ابن الذبيحين» يقصد إسماعيل عليه السلام ووالده عبد الله. «وقصة هذا الفداء معروفة بين العرب قبل الإسلام، حيث رد عبد المطلب بن هاشم الأصل القرشي، والعنصر العربي عموماً، إلى (إسماعيل بن إبراهيم) من جاريته (هاجر) المصرية، لكن الذبيح هنا كان (إسماعيل) وليس (إسحق)، كما لو كان هناك تنافس قديم بين العرب أبناء (إسماعيل) وبين اليهود أبناء (إسحق): أيهما كان المذبوح»⁽¹⁾.

أما بالنسبة إلى اليهود فإن الذبيح هو إسحق، جاء في الكتاب المقدس، «وحدث أن الله امتحن إبراهيم، فقال له: يا إبراهيم.. خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحق، واذهب به إلى أرض المريا، واصعده هناك محرقة^(*) على أحد الجبال الذي أقول لك.. فأخذ إبراهيم حطب المحرقة ووضع على إسحق ابنه، وأخذ بيده النار والسكين.. ثم مد إبراهيم يده وأخرج السكين ليذبح ابنه، فناداه ملاك الرب من السماء وقال.. لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئاً، لأنني الآن علمت أنك خائف من الله، فلم تمسك ابنك وحيدك عني، فرفع إبراهيم عينيه ونظر، وإذا كبش وراءه، فذهب إبراهيم وأخذ الكبش وأصعده محرقة عوضاً عن ابنه»⁽²⁾ الوحيد إسحق.

من الغريب أن ترد في هذا الإصحاح عبارة ابنك الوحيد مرتين (خذ ابنك وحيدك)، فلم تمسك ابنك وحيدك)، مع أن إسحق هو الابن الثاني لإبراهيم عليه السلام، وإسماعيل هو الابن

(1) - القمني: الأسطورة والتراث، ص 79، 80.

(*) - محرقة: تعني عند اليهود (قرباناً) يذبح ثم يحرق، أو يقدم مباشرة للنار، وهم متأثرون في ذلك بعبادة بعل وقربانه، وفي سفر أرميا أن اليهود (قد بنوا مرتفعات للبعل ليحرقوا أولادهم بالنار، محرقات للبعل) سفر أرميا، إصحاح 19. وقد يكون للأمر علاقة بقربان هابيل الذي أكلته النار كما ورد في القرآن الكريم.

(2) - الكتاب المقدس، التكوين، الإصحاح، 22.

الأول، مما يشي بالتحريف والتبديل، لأن صفة وحيدك تعني مباشرة سيدنا إسماعيل عليه السلام، ويبدو أنه عوض من طرف أحبارهم وكهنتهم.

وصفة وحيدك تعني كذلك- الابن البكر ومعروف مزايا الابن البكر وأفضليته في الديانة اليهودية، فهو يخلف أباه في كل شيء، يستولي على السلطة والثروة، وتؤول إليه السلطة المادية والمعنوية، وبسبب ذلك كانت تنشأ منافسات ومؤامرات كما حدثت مع ابني إسحق يعقوب وعيسو، كما ورد في التوراة⁽¹⁾.

ولا تزال هذه الفكرة معمولاً بها في الفقه اليهودي الحالي، إذ تقول إحدى مواد «البكر من الجارية أو الأجنبية لا يمنع البكورة من الإسرائيلية بعدها»⁽²⁾. وغني عن البيان أن المقصود هنا هو إسماعيل عليه السلام وأمه (هاجر) الجارية المصرية، فهو وإن كان الأول في المولد فإن إسحق مقدم عليه لأنه من أم يهودية وهي سارة، فيعد إسحق الابن البكر والوحيد.

ولذلك قال ابن النغيلة:

أيها الغادرون هلا وفيتم * وفديتم شبه الذبيح الذبيحا

فالذبيح الحقيقي ليس إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، كما يعتقد المسلمون، فهذا شبه ذبيح لأنه لم يذبح، وإنما الذبيح الحقيقي هو إسماعيل بن النغيلة الذي ذبحه المسلمون، كما حرص عليه الإلبيري. (فبادر إلى ذبحه قربة/وضح به إنه كبش سمين).

الاتحاد والحلول:

رأينا من قبل، أثناء حديثنا عن الموروث المسيحي أن ابن عربي كثيراً ما كان يخفي مذهبه الصوفي خلف الألفاظ المبهمة والعبارات الموهمة، بحيث تخفى وتدق فلا تظهر إلا

(1) - الكتاب المقدس، التكوين، الإصحاح 27.

(2) - حسن ظاظا، الفكر اليهودي، ص 195، 196.

للمتفحص المدقق، وكان خوفه من الناقدين لأفكاره ومعتقداته الغربية، أو كما يسميهم هو أصحاب النفوس المريضة ويعني بهم الفقهاء، يدفعه إلى إخفاء معالم عقائده، ويكفي أن يذكر المرء موقف فقهاء أهل حلب من ديوانه (ترجمان الأشواق) مما دفعه إلى وضع شرح له «وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدرا الحبشي والولد إسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذه الأسرار الإلهية وأن الشيخ يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين، فشرعت في شرح ذلك»⁽¹⁾.

ومن قصائده التي أجراها على عقيدته في الحلول والاتحاد، وفيها يبدو تأثره بالموروث الديني اليهودي قوله⁽²⁾:

رأى البرق شرقيا، فحن إلى الشرق * ولو لاح غربيا حن إلى الغرب

فإن غرامي بالبريق ولمحه * وليس غرامي بالأماكن والترب

روته الصبا عنهم حديثا معننا * عن البث عن وجدي عن الحزن عن كربى

عن السكر عن عقلى عن الشوق عن جوى * عن الدمع عن جفنى عن النار عن قلبى

بأن الذى تهواه بين ضلوعكم * تقلبه الأنفاس جنبا إلى جنب

فقلت لها: بلغ إليه بأنه * هو الموقد النار التى داخل القلب

فإن كان إطفاء، فوصل مخلد * وإن كان إحراق، فلا ذنب للصب

وفي شرح هذا البيت (بأن الذى تهواه .. إلى جنب) يقول الشارح: «فهو الذى أوقد نار

الشوق والوجد الذى فى القلب وما أوقدها إلا وقد علم أنه منها فى حمى ذاتى، أى لا تعدو عليه،

فلم يبق اعتداء هذه النار إلا على المحل فلا ذنب للصب فى إحراق محل الحب ومسكن

المحسوب»⁽³⁾.

(1) - ابن عربى: فتح الذخائر والأغلق، ص 24.

(2) - ابن عربى: ترجمان الأشواق، ص 74 وما بعدها.

(3) - ابن عربى: فتح الذخائر والأغلق، ص 76، 77.

وقال في شرح البيت (بأن الذي تهواه...) إن: «من شفقة المحب على محبوبه الممثل في خلده يتخيل أن نيران الأشواق القائمة به تؤثر في ذلك المثال الذي خلده منه فتحن عليه شفقا لتحول بينه وبين النار، فلهذا ذكره بالصلوع بالانحناء الذي فيها»⁽¹⁾.

قد لا يبدو في هذا الشرح شيء من الاتحاد والحلول لولا أن الشاعر قال إنها من باب قول الآخر⁽²⁾:

أودع فؤادي حرقاً أوّ دع * ذاك تُوذي أنت في أضلعي
وارم سهام الجفن أوّ كفها * أنت بما ترمي مصاب معي
موقعها القلب، وأنت الذي * مسكنه في ذلك الموضع

وليس المقصود حلول الإيمان في قلب الشاعر كما يقول المسلمون، فذلك لا يحتاج إلى شرح، وإنما المقصود الحلول والاتحاد، وهذا كلام من غلبت عليه الحال ولم يستطع مراقبة نفسه، أو مراقبة تصرفاته، وقد وردت في نبرة من الاحتجاج لا نعثر عليها إلا عند بني إسرائيل، ويعلل ابن عربي ذلك بقوله: «إن جاء برد السرور وتلج اليقين فيحجب سلطان هذه السطوات لبقاء العين فيكون الوصل دائماً، وإن تركت سطواتها فلا يبقى هناك من يعمر هذا المقام فلا ذنب على الهالك، وهذا كلام غلبة الحال، كما قال عليه السلام، وهو يناشد ربه ببدر: (إن تهلك هذه العصابة فلن تعبد من بعد اليوم) وما كان ذلك إلا من غلبة الحال عليه وأبو بكر رضي الله عنه يسكنه»⁽³⁾، لأن الأنبياء كذلك قد تملكهم الحال فلا يستطيعون السيطرة على عواطفهم.

وهذا المقام يسمى مقام الصداقة وهو يختلف عن مقام الحب، فهو درجة أعلى منه وأكبر، وقد سمي الله تعالى إبراهيم عليه السلام خليل الرحمن، ولما سئل الجنيد عن هذا المقام قال: «هو غاية الحب وهو مقام عزيز يستغرق العقول، وينسي النفوس، وهو من أعلى علم المعرفة

(1) - ابن عربي: فتح الخاثر والأغلق، ص 76.

(2) - ابن عربي: فتح الخاثر والأغلق، ص 76.

(3) - ابن عربي: فتح الخاثر والأغلق، ص 77.

بالله تعالى.. وفي هذا المقام يعلم العبد أن الله عز وجل يحبه، ويقول العبد: بحقي عليك وبجاهي عندك، ويقول بحبك لي... وهم المُدِلون على الله تبارك وتعالى، والمستأنسون بالله تعالى، وهم جلساء الله تعالى.. قد رفع الحشمة بينه وبينهم، وزالت الوحشة بينهم وبينه، فهم يتكلمون بأشياء هي عند العامة كفر بالله تعالى، لما قد علموا أن الله تعالى يحبهم، وأن لهم عند الله جاهاً ومنزلة⁽¹⁾. وكان بعض الصوفية الذين تتوفر فيهم هذه الصفة «يخاطب الله، حينما يصلي، طالباً منه سماع دعائه، لا مخاطبة الراجي المتلمس الخائف، بل مخاطبة من يطالب بحق مسلوب، فهو يكاد أن يتوعد وينذر»⁽²⁾.

والأصل في هذا كله ما رواه المسلمون من الإسرائيليات كهذه القصة، يروى أن بني إسرائيل قد أصابهم قحط سبع سنين، فخرج موسى ليستسقي لهم، فأوحى الله تعالى إليه أن كيف أستجيب لهم، وذنوبهم قد أظلمت عليهم، وسرائرهم خبثت، وهم يدعونني غير موقنين بالإجابة؟ وبينما كان موسى يمشي ذات يوم رأى عبداً أسود على جبهته غبار السجود، فسأله موسى فعرف أنه (برخ)، وإذا به يخاطب الله تعالى بهذه النبرة الغريبة^(*): «ما هذا من فعالك، ولا هذا من حلمك، ما الذي بدا لك، أنقصت عليك عيونك أم عاندت الرياح عن طاعتك أم نفذ ما عندك أم اشتد غضبك على المذنبين؟ ألسنت كنت غفارا قبل خلق الخاطنين؟ ... فما برح حتى اخضلت بنو إسرائيل بالقطر.. فرجع برخ فاستقبله موسى.. فقال (برخ): كيف رأيت حين خاضمت ربي أنصفني، فهم موسى.. به فأوصى^(**) الله تعالى إليه أن برخا يضحكني كل يوم ثلاث مرات»⁽³⁾.

وليست هذه قصة معزولة، بل إننا لو تصفحنا التراث الأندلسي لوجدنا من أمثال هذه القصة الكثير الكثير، إذ كان اطلاع الأندلسيين بصفة عامة، والمتصوفة منهم بصفة خاصة على

(1) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 237.

(2) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 237.

(*) - يختلف تصور اليهود للإله عن تصور المسلمين لله تعالى ونظرتهم إليه، إذ يجعلونه شبيهاً بالبشر يخطئ ويصيب ويذكر وينسى، ويفرح ويحزن ويتعب ويحتاج إلى الراحة، ويأكل ويشرب.. ومن ثم لا يمكن الأخذ منهم أو التعويل على ما عندهم.

(3) - تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 238.

ذلك التراث شيئاً شائعاً ومعروفاً، وقد ذكرنا في موضع سابق ابن حزم، ابن عباد الرندي، وابن هود المرسى، وابن عربي وغيرهم.

والحق أن تسرب التراث الديني اليهودي إلى المنظومة الدينية والفكرية الإسلامية قد بدأ منذ وقت مبكر، سواء في كتب التفسير أم في كتب المغازي والسير والقصص والتواريخ، وهو ما عرف بالإسرائيليات^(**)، مع كعب الأحبار ووهب بن منبه، أما على مستوى المتصوفة فالأمر عادٍ، فهذا الخواص من أقران الجنيد والنوري له ماثورات من التوراة، وكثيراً ما كان يردد قرأت في التوراة كذا وكذا، أو صحبت يهودياً فقال لي: «ومن ذلك هذه الماثورة: ويح ابن آدم بذنب ويستغفر فأغفر له، ثم يعود ويستغفر فأغفر له، فلا هو يترك الذنب، ولا هو ييأس من رحمتي»⁽¹⁾. ويظهر غرامه بالقصص من تأثير قراءاته في التوراة فانطبع نهجه في التفكير بالنهج اليهودي⁽²⁾.

ولعل في إيمان المتصوفة بوحدة الأديان أو ما عرف بالدين الإنساني أو دين الحب ما دعاهم إلى الاستعارة من الموروث اليهودي وغيره، وإن لم يكن بمستوى الاستعارة من التراث المسيحي، للأسباب التي سنذكرها لاحقاً، يقول ابن عربي إنه لا خلاف بين الناس جميعاً في كونهم يطلبون الحقيقة الإلهية «إنها معشوقة لكل طائفة ولا أحد يعدل في هواها، (..) فهي محبوبة للجميع، غير أنهم لما جهلوا جهلوا الطريق الموصل إليها، فكل ذي نحلة وملة يتخيل أنه على الطريق الموصل إليها، فالقدح بين أهل الملل والنحل إنما هو من جهة الطرق التي سلكوها للوصول إليها لا من جهتها»⁽³⁾.

فالحقيقة واحدة في كل الديانات، وإنما تختلف طرق الوصول إليها، والذي يبدو أن شعراء الأندلس آثروا أن يقتبسوا من الموروث اليهودي ما لا يتصادم مع عقيدتهم، وبمعنى أدق أخذوا

(**) قد يكون الصواب: فأوحى.

(***) - يفضل أحمد زكي تسميتها بـ (البابليات) لأنها مسروقة من التراث البابلي.

(1) - الحفني: موسوعة التصوف، ص 190.

(2) - الحفني: موسوعة التصوف، ص 190.

(3) - ابن عربي، ذخائر الأغلاق، ص 73.

ما لا يتوافق مع الجانب الأخلاقي الإنساني الذي لا يتصادم مع أخلاق القرآن والعرب، ورفضوا غيره مما ينحو منحى عنصرياً أو وثنياً.

الناجود الخمرة البكر:

ارتبطت الخمرة في شعرنا العربي، منذ الجاهلية، باليهود والنصارى، إذ أن معظم تجارها من نصارى الروم والحيرة وغيرهما، وربما كانت أسماء معظمها غير عربية مثل (الراستون) وغيرها. «وارتبطت الخمر باليهود، وارتباطها (بهم) يحمل إشارة دينية أيضاً، فغالباً ما يذكر الشعراء لفظة (الناجود)، وأول معانيها (أول الخمر). وأول كل ناتج له منزلة مقدسة في الدين اليهودي، هي (منزلة البكورية) التي تقدس للرب»⁽¹⁾. فقد قال الرب لشعبه المختار: «أبكار بنيك تعطيني، كذلك تفعل ببقرك وغنمك»⁽²⁾. وقال: «أول أبكار أرضك تحضره إلى بيت الرب إلهك»⁽³⁾. وغيرها من نصوص التوراة.

وعن هذه الخمرة (الناجود) يقول المرقش⁽⁴⁾:

وما قهوة صهباء، كالمسك ريحها	تُعلى على الناجود طورا وتقذح
سباها رجال من يهود تباعدوا	لجبلان يدنيها على السوق مريح
بأطيب من فيها إذا جئت طارقاً	من الليل، بل فوها ألد وأنصح

وقال فيها زهير بن أبي سلمى مازجاً وصفها بالغزل⁽⁵⁾:

كان ريقتها بعد الكرى اغتبت	من طيب الراح لما يُعدُّ أن عتقا
شح السقا على ناجودها شبما	من ماء لينة، لا طرقا ولا رنقا

(1) - علي البطل: الصورة في الشعر العربي، حتى آخر القرن الثالث الهجري، ص 76.

(2) - العهد القديم، سفر الخروج، 29/22، 30.

(3) - المصدر نفسه، السفر نفسه، إصحاح، 16، 19.

(4) - المفضل الضبي: المفضليات، تحقيق أحمد شاکر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط 4، ص 242.

(5) - زهير بن أبي سلمى: الديوان، ص 35، 36.

ويصاحب تقديم الخمر عند اليهود بعض الطقوس الدينية، قال فيها الأعشى⁽¹⁾:

وصهباء طاف يهوديها وأبرزها، وعليها ختم
وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم

وكذلك كان قساوسة النصارى يزمزمون حول الخمرة ويهمهمون ويققون على طبخها،
وقد جمع الشاعر العربي ذلك بقوله⁽²⁾:

وصهباء جرجانية لم يطف بها حنيف ولم ينغر بها ساعة قدر
ولم يشهد القس المهينم نارها طروقا، ولم يقم على طبخها خبر

يصف ابن هاني الأندلسي هذه الخمرة الناجود إنها لا تشبه الخمرة المألوفة فهي معتقة
قديمة تجاوزت الدهور والدهور، ذهب جثمانها ولم يسبق منها غير شعاع وضياء، عاصرت
التبابعة والأكاسرة⁽³⁾ :

وتخالها صفراء عارضت الدجى وسرت فنادم كوكبا ندمانها
قدمت تزايل أعصرا كرت على حوبائها لما انقضى جثمانها
وأنت على عهد التبابع مدة غضاً على مرّ الزمان زمانها
يمنية الأرباب نجرانيصة الأ نساب حيث سمت بها نجرانها
أو كسروية مختد وأرومة شمطاء يدعى باسمها دهقانها

أو هي مما تخبي الروم لا يلحق شاربها دم ولا تأتيم (تأثيم) اقتناها القس وطفق يصونها
ويكرمها كما يكرم الغواص الدرة النادرة التي يعثر عليها في أعماق البحر بعد طول مشقة
وعناء، فيهل لها ويسجد، إنها منية النفس ورغبة العمر، ولا عجب في ذلك ما دام منبتها أرض

(1) - علي البطل: الصورة في الشعر العربي، ص 76.

(2) - زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع الهجري، دار الجيل، ج 2، ص 53 .

(3) - ابن هاني: الديوان، ص 326.

الأرض الكريمة ومسكنها القصور المشرفة المهيبة، تصطف فيها كما يصطف الجنود المدرعين، ولتفاستها لم تذلل بالعصر والطبخ على النار وهم يطوفون بها كما تطوف القيان بربات الحجال الحرائر. فكانها إلهة معبودة أوصافها كأوصاف الأحبار والرهبان الواردة في كتبهم المقدسة⁽¹⁾.

نشواتها ذمت ولا نشواتها	أو قرقف مما تنشي الروم لا
ويصون درة غانص صوانها	كان اقتناها الجائليق يكنها
نوب الزمان فغالهم حدثانها	في معشر من قومه عثرت به
أرض البطارق مشرقاً أفدانها	كرمت ثوى متارجحا وتوسطت
يسطع بأكناف الفضاء دخانها	لم يضرمو ناراً لهيبتها ولم
وكان صف الدارين دنانها	فكان هيكلها تقدم راية
طاقت بربات الحجال قيانها	غنيت تطوف بها ولاندهم كما
أحبار تلك الكتب أو رهبانها	قد أوتيت من علمهم فكانها

إنها خمر (ناجود) أو بكر ذات صفات دينية قدسية، لا تطوف بها إلا كل خريدة طاهرة قاصرة الطرف غريرة لم يدنس عفتها حرّ الوداع، ولم تفسد فطرتها الصباية والهوى، فالبست ثوب الحياء والخفر لا يخشى ظلمها وعدوانها⁽²⁾.

هيف تجاذب قضبها كثنانها	فكلتك ناجود تدير كؤوسها
لم يأت دون وصالها هجرانها	من قاصرات الطرف كلّ خريدة
صبًا بمنعرج اللوى أضغانها	لم تدر ما حر الوداع ولا شجب

(1) - ابن هاني: الديوان، ص 327.

(2) - ابن هاني : الديوان، ص 327.

التنـاصـص مع نص توراتي:

يعد ابن حزم واحدا من علماء الأندلس المعروفين بسعة اطلاعهم على الموروث الديني سواء الإسلامي منه أم النصراني أم اليهودي أم الوثني وغيره من موارد الأمم والشعوب المتخلفة، ويكفي في هذا المجال – أن يُذكر مؤلفه الفصل في الملل والنحل الذي يعد بحق موسوعة فريدة في مقارنة الأديان، وقد رأينا في موضع سابق سعة اطلاع ابن حزم على تفاصيل ودقائق دين النصارى وتعدادهم لفرقهم، حتى البائدة منها، وكذا استعراضه لأرائهم وأقوالهم ودعاواهم، وكذلك كان الأمر مع الدين اليهودي وغيره. وقد ترك هذا الاطلاع على الموروث الديني وحتى الأسطوري أثره في شعر ابن حزم نفسه، من ذلك قوله موظفا نصا توراتيا⁽¹⁾:

عجبت لوأش ظل يكشف أمرنا وما يسوى أخبارنا يتنفس
وماذا عليه من عنائي ولوعتي أنا أكل الرمان والولد تضرس

يتنـاصـص هذا البيت مع نص توراتي ورد في سفر حزقيال يقول: «الأبناء أكلوا الحصرم وأسنان الأبناء ضرست»⁽²⁾. ويعلق الطاهر أحمد مكي على هذا البيت بقوله: «ويعكس هذا البيت ثقافة ابن حزم الواسعة، ومعرفته بما في الكتب الدينية الأخرى»⁽³⁾.

وابن حزم لا ينقل نص التوراة نقلا حرفيا أجوف، وإنما يبدل ويغير ويحور بما يخدم فكرته، فقد تبدل (الحصرم) وأضحى (رمانا) ليناسب البيئة الحضرية الأندلسية، لأن الحصرم من نباتات البادية التي لا يعرفها إلا أهلها، وهو لا يليق بأهل الحواضر، كما أن للرمان دلالة خفية تتناسب مع الجو الغزلي، إذ دأب العرب على الكناية عن أثناء النساء بالرمان، وفي حديث

(1) - ابن حزم: طوق الحمامة، ص 73.

(2) - الكتاب المقدس: سفر حزقيال، الإصحاح 8.

(3) - ابن حزم: طوق الحمامة، ص 73، هامش (1).

أم زرع ذكر لذلك، إذ قالت امرأة إن زوجي وجد امرأة تلعب برمانتين فتزوجها وتركني! وفسر ابن عاشور الأمر على أنه كناية عن تديبها البارزين.

وقد يكون المعنى في النص التوراتي هو تحميل الأبناء جرائر الآباء وهو ما لا يريده ابن حزم. وإنما يريد السخرية من هؤلاء الوشاة، فالمحب يجني الشهد والعسل والواشي لا ينال إلا تتبع الأخبار واقتفاء الآثار!

نتائج:

يمكن أن نخلص من خلال استغلال شعراء الأندلس للموروث الديني اليهودي، أنهم لم يكتفوا من توظيف عناصر ذلك التراث، وذلك عائد إلى جملة أسباب منها:

كان اليهود يمثلون إحدى المكونات المشكلة للمجتمع الأندلسي إلى جانب الطوائف الإثنية والعرقية الأخرى؛ المسلمين والعرب والبربر والإسبان، ومع أن المسلمين منحوا اليهود فرصا كثيرة للاندماج في الحياة العامة للمجتمع الأندلسي، فإن هؤلاء القوم آثروا العزلة والعيش في غيتوهات مغلقة، منكمشين على أنفسهم، لهم مؤسساتهم الخاصة، الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية وغيرها. «لقد أتيحت لليهود في الأندلس وغيرها- فرص كثيرة طوال حياتهم في بلاد المهجر لكي يندمجوا وينصهروا وسط الشعوب التي عاشوا فيها، ولكنهم دائما كانوا يرفضون هذه الفرص، ويتمسكون بالعزلة ويسكنون في أحياء بل مدن خاصة بهم يتمركزون فيها ويمارسون حياتهم اليهودية الخالصة داخل حدودها»⁽¹⁾.

وهذا لا ينفي أبدا تأثر اليهود بنمط الحياة الأندلسية الإسلامية، وخروج بعض الأفراد منهم عن عزلتهم الطوعية مفضلين المشاركة في الحياة من حولهم، «وكان لليهود في الأندلس

(1) - سناء صبري، الجيتو اليهودي، ص 55.

حكومة ذاتية خاصة بهم تنظم شؤونهم الجالية، ولم تتدخل الإدارة الإسلامية أبدا في شؤونهم الدينية أو القضائية، كما سمحوا لهم ببناء معابد يهودية هناك»⁽¹⁾.

وهذا العنصر يسلمنا إلى العنصر الموالي، وهو خوف اليهود من الذوبان في الآخر المغاير في الدين واللغة، شأنهم في ذلك شأن الأقليات العرقية والإثنية التي تخشى فقدان هويتها وخصوصياتها، لاسيما تلك الأقليات التي تربط وجودها وبقائها بعزلتها وانكفائها على خصوصيتها بعيدا عن الناس «وهكذا حدث مع اليهود الذين تشتتوا في جميع أنحاء العالم وفي مختلف الأزمنة في أوروبا وآسيا وإفريقيا، فهم لم ينسوا أبدا أنهم يهود، فلم يندمجوا في الأقوام الذين عاشوا بينهم، وإنما احتفظوا بعزلتهم وانفصالهم عن الأوطان التي نزلوا فيها»⁽²⁾.

إن تأثير اليهود القليل والمحدود يعود إلى قلة عددهم، ومن الراجح أن قلة العدد يسهم في التقليل من التأثير المحتمل للطائفة، وهذا لا ينفي بعض التأثيرات المرحلية العابرة، كما هو الحال مع اليهود في بعض قترات التاريخ الأندلسي، كحالة ابن النخيلة مثلا، ولأن حجم التأثير يتناسب طرديا مع القوة العددية للجماعة.

الاستعلاء والغرور، يحس اليهود بأنهم شعب الله المختار ومن ثم لم يولوا طوال تاريخهم عناية تذكر بإدخال الآخرين في دياناتهم وإنما بخلوهم وضنوا عليهم بما عندهم على اعتبار أنهم أصحاب الكتاب وغيرهم من الأميين الذين هم أقلوا درجة منهم، وهؤلاء يجب تسخيرهم لخدمة اليهود أو القضاء عليهم إذا تطلب الأمر «إن اعتقاد اليهود بأنهم أفضل خلق الله وأنهم أسماهم جنسا وأنقاهم عنصرا، وأنهم شعب الله المختار الذي فضله على العالمين، كل ذلك جعلهم موضع كراهية من جانب الشعوب، لأن هذه المعتقدات جعلتهم على درجة كبيرة من الغرور والشعور بذاتيتهم، وشجعتهم على العدوان واستغلال الغير واحتقار كل من هو غير يهودي»⁽³⁾.

(1) - سناء صبري، الجيتو اليهودي، ص 174.

(2) - سناء صبري، الجيتو اليهودي، ص 107.

(3) - سناء صبري: الجيتو، 108، 109.

أما من جانب المسلمين فقد كانت نظرتهم إلى اليهود سلبية، إذ أدت معاشرتهم الطويلة لليهود قبل الرسالة الخاتمة إلى النظر إليهم كمرابين ومحتالين، يأكلون أموال الناس بالباطل، ويزرعون الفتن والشقاق بين الناس وغيرها من ذميم الصفات والخلال السلبية التي زادها الإسلام تأكيد ولم تكف الأيام والأحداث عن ترسيخها، فكان التعامل مع يهود يتم بحذر شديد، إن تراثهم المحرف مدعاة للابتعاد عنه وعدم الاستعارة منه لاسيما أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «إذا حدثكم اليهود فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم». «إن روايات الثأر والانتقام والاعتداء تطغى على كل ما يرد في النصوص التوراتية والتلمودية المتداولة حالياً، وهي لا تخلو من الغدر والخيانة والحض على الاستعلاء والعدوان والتسلط والعزلة وضرورة التوجز من الأغيار والترفع عنهم»⁽¹⁾.

عدم حاجة العرب إلى ما في تراث اليهود، فهو تراث عنصري ضيق، وثني لا يختلف في كثير عن تراث الشرك والوثنية التي رفضها العرب وتخلصوا منها. إذ ليس في تراث اليهود وأخلاقهم ما يغري بالأخذ والاستعارة، إنها أخلاق الاستعلاء والتكبر والتبجح والزيف، هذا على عكس الشعراء العرب المحدثين الذين وجدوا في تراث أولئك القوم ما أغراهم بالإقتراض منهم، لكن لا بد أن نلاحظ أن معظم أولئك الشعراء العرب المحدثين الذين اختطوا ذلك الطريق إنما هم، في معظمهم، نصارى من لبنان وسوريا وفلسطين ومصر وتبعهم الآخرون مقلدين.

(1) - علي خليل: اليهودية بين النظرية والتطبيق، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص 41.

الفصل الرابع:
أساطير الشخصيات

أسطورة نوح والغيب والخمر:

ومن الحكايات الأسطورية التي ترتبط بنوح عليه السلام ورحلته وقت الطوفان ما يتعاوره شعراء الأندلس في وصف الخمرة والتغني بصفتها وتسويغ شرابها، وهم يرجعون أصلها إلى الجنة إذ «روي في بعض الأحاديث أن الشجرة التي أكل آدم عليه السلام منها في الجنة المنهي عنها شجرة الغيب»⁽¹⁾. ويدعون أن نوحا عليه السلام حملها في سفينته خوف الغرق، وهذا تجرؤ وادعاء بغير دليل، ولأهل الأندلس إقدام على القول واجترأ عليه قل نظيره، وإلا من أين للشاعر أن نوحا حملها معه، يقول أبو الوليد بن المعلم⁽²⁾:

نطق العودُ فعاتبٌ من نطقٍ	واصطبَحها مُزّة أو فاغْتَبِقْ
لا تدعها قهوة كرخية	لم يدعها نوح إذ خاف الغرق
خلّئها في كأسها إذ شُعِشت	شفقا تلبس أثواب الفلق

أما الشاعر الرمادي، فيوظف في نصه أسطورة نوح عليه السلام مع إبليس عليه اللعنة، ذلك «أن نوحا عليه السلام لما نزل عن السفينة نازعه إبليس أصل الغيب، فاصطلحا على أن لنوح الثلث، ولإبليس الثلثان»⁽³⁾. لأن أصلها الجنة وإبليس هو الذي دل آدم عليها ومن ثم حق له أن يستحوذ على الثلثين.

يقول الرمادي⁽⁴⁾:

أفي الخمر لامت خلّئي مستهامها	كفرت بكاسي إن أطعت ملامها
لمحمولة في الفلك من جنة المنى	قد أوصي نوح غرسها وضمامها
فخادعه إبليس عنها لعلمه	بها فرأى كتمانها واغتنامها
فهاز بثلثيها ونوح بثلثها	ولولا مغيبه عنه لم يك رامها

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 124.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 124.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 124.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 124.

له حظ أنثى وهو حظ مذكر
قليل لعيني أن تطيل انسجامها
وإننا لوراث، وقد مات جدنا
غبينا، وإننا لا نجيز اقتسامها

وبعد أن يثبت الشاعر أصل الكرمة في الجنان، يرفض ذلك الاتفاق بين نوح وإبليس، ويرى أن فوز إبليس بثلثي الخمرة غش وخداع لجده نوح عليه السلام، لأن إبليس كان يعلم سرها وحقيقتها، وما ذلك إلا لأن الشاعر غائب ولم يكن حاضرا وإلا لما رضي بهذه القسمة الضيزى، إذ جعل لنوح الثلث وهو حظ الأنثى وأخذ إبليس حظ الذكر، وهنا يستفيد الشاعر من علم الفرائض الإسلامي (للذكر مثل حظ الأنثيين)⁽¹⁾. ويعلن الشاعر حزنه الطويل على هذه القسمة الظالمة، ويأخذ على عاتقه، هو وشعراء الخمر، مهمة استرجاع/استرداد حق جدهم الغيبين (نوح عليه السلام)، الذي أوصي (وفي رواية أخرى أوحى إليه) غرس الكرمة والحفاظ عليها، فيرفض هذه القسمة الجائرة ويقرر الاستحواذ عل التركة جميعا دون إبليس.

النمرود: نهاية الظلم والتجبر

رأينا في أثناء حديثنا عن أسطورة الزهرة ودخولها إلى التراث الإسلامي على يد المفسرين لدواع اقتضاها العصر، رأينا كيف كان مفسرو القرآن الكريم الأجلاء يوردون على هامش التفسير القرآني بعضا من تلك القصص التي تستمد أصولها من الأساطير القديمة لاسيما البابلية منها، على اعتبار أن العرب هم ورثة ذلك التراث القديم وإليهم انتقل وفيهم كان تأثيره العظيم، ومن ذلك قصة تهدم سد مأرب، وقصة البعوضة التي استكنت في داخل منخر النمرود جبار بابل، يقول ابن عميرة⁽²⁾:

فاعجب لفار السد في وهن القوى
حيث انتهى وبعوضة النمرود

(1) - النساء، 11.

(2) - يوسف عيد: الأدب الأندلسي وصدى النكبات، ص 88.

والحق أن مثل هذه القصص والحكايات، وإن كان لها اتصال ما بما أورده المفسرون وهم بصدد تفسير بعض الآيات الكريمة، أقرب إلى الأساطير التاريخية وأشد ارتباطاً بها من ارتباطها بالجانب الديني، ذلك أن أولئك المفسرين الكرام كثيراً ما كان يقتضيهم تتبع تلك القصص المتصلة بالآيات الكريمة إلى إيراد جملة من الأساطير التي صلة بالموضوع دون قصد منهم. وقد مرت بنا أسطورة الزهرة/عشتار وقصتها مع تموز التعيس تحت مسمى الزهرة/المرأة التي فتنت الملكين بابل هاروت وماروت. وهو نفس ما نجده الآن في هذا البيت، فالشاعر، وإن كان استحضر هاتين القصتين اللتين لهما ارتباط بالقصص الديني/الشعبي، فإن صلتهما بالأسطورة أكد وأقرب أصرة. ولا تخفي علينا العلاقة بين الأسطورة والحكايات الشعبية ذلك أن الأسطورة عندما تتقدم وتتلاشى وتفقد سيطرتها على النفوس والعقول تنتزع عنها قداستها، ويخف إيمان أتباعها بها، تتسلى إلى حكايات وقصص سرعان ما يتلقفها الفلكلور الشعبي⁽¹⁾.

تقول الأسطورة العربية إن ظريفة الكاهنة كانت نائمة فهبت مذعورة، إذ رأت كأن سحابة غشيت اليمن وهي تبرق وترعد. فقالت: أزف بكم الغرق، وأتاكم من الأمر ما قدر وسبق، انطلقوا إلى ظهر الوادي، فسترون الجرذ العادي، يجر كل صخرة صيخاد، بأنياب حداد، وأظافر شداد، فانطلقوا حتى أشرفوا على الوادي، فإذا بجرذان حم تحفر السد وتبحث التراب برجليها، فتقلع الصخرة التي لا يقوى عليها مائة رجل، ثم تدفعها بمخالب رجليها، فخرّب ذلك الجرذ السد، فطغى الماء وأغرق البلاد، حتى لم يبق من جميع الزروع والعمار إلا ما كان في رؤوس الجبال والأمكنة البعيدة، فخرّبت جميع بلاد اليمن وارتحلت جميع القبائل إلى الشام والعراق الحجاز⁽²⁾.

وأسطورة النمرود في كتب التفسير والأقاصيص معروفة ومشهورة، وهي مليئة بالتفاصيل والمنمنمات الشيقة، وملخصها أن النمرود جبار بابل ملك الأرض فطغى وتكبر

(1) - محمد عجينة: موسوعة الأساطير العربية، ص 567.

(2) - محمد الخطيب: الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية، ص 153، 154.

وتجبر، وجرت بينه وبين إبراهيم عليه السلام المناظرة التي أوردتها القرآن الكريم، فعزم على التخلص من إبراهيم وإلهه فصنع برجاً صاعداً في السماء يبتغي قتل الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فأبطل الله مكره بأن هدم برجه (الزاقورة) من القواعد. يروى أن ذلك البرج كان يرتفع خمسة آلاف ذراع، وقيل فرسخان، ولمّا لم يسعفه برجه العالي هداه فكره إلى صنع صندوق ربط فيه أربعة نسور أشداء، وصعدت به النسور حتى غابت الأرض عن ناظره، وهناك رمى سهماً إلى السماء، فعاد إليه ملطخاً بالدماء، فقال الآن - فقط - تخلصت من إله إبراهيم وكفيتكم مؤونته، وبينما هو مزهو بنصره، متمادٍ في بغيه، سادر في غيه، دخلت ذبابة في منخره واستكّنت فيه، وعجزوا عن إخراجها منه، فكان يضرب رأسه بأي شيء تقع عليه يده، من شدة الآلام والأوجاع التي لا تطاق، وحتى أصبح يدعو وزراءه وجنده لقتله والقضاء عليه للتخلص من ذلك الوضع الأليم، وظل على ذلك فترة من الزمان ثم مات⁽¹⁾.

من الواضح تطابق هذه القصة أو الحكاية الخرافية مع قصة فرعون ووزيره هامان مع موسى عليه السلام، ونصّها في القرآن الكريم، «وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب، أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً، وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصدّ عن السبيل، وما كيد فرعون إلا في تباب»⁽²⁾.

أسطورة زنوبيا: عندما يعيد التاريخ نفسه

يكثر شعراء الأندلس من توظيف القصص والأساطير والأمثال العربية القديمة المرتبطة بالأساطير، فألّم الشعراء بقصة الزباء وجذيمة الأبرش والمحو إلى أسطورتها مع قصير، مع التركيز على وفاء هذا الأخير. وهي قصة ذات طابع أسطوري اختلط فيها الواقع والتاريخ بالأسطورة.

(1) - الزمخشري: الكشاف، ج 3، ص 136. شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، ص 40. سيد القمني: الأسطورة والتراث، ص 237.

(2) - غافر، 36، 37.

قال ابن دراج في معرض حديثه عن وفائه للمنصور ابن أبي عامر في قصيدته المشهورة،
ذلك الوفاء الذي يقصر دونه وفاء قصير لجذيمة، في زمن عزّ فيه الوفاء وقلّ الأوفياء.

ألم تعلمي أن الثواء هو التوى وأن بيوت العاجزين قبور⁽¹⁾
تخوفني طول السفر وإنسه لتقبيل كف العامري سفير
إلى أن يقول⁽²⁾:

وضاءل قدري في ذراك عوانق * جرت لي برحا والقضاء عسير
وما شكر النخعي شكري ولا وفى * وفاني -إذ عزّ الوفاء- قصير

وقال عبد الجليل في وفاء قصير لجذيمة الذي قتلته الزباء، مشيراً إلى مدح النابغة لجذيمة
وقومه⁽³⁾:

قضى الله أني في الثناء عليكم زياد وأنّي في الوفاء قصير
وقال أبو عبد الله محمد بن أبي الخصال يصف ليلة⁽⁴⁾:

بعدت ليلة تولت زميمة لم تفق فيض ديمة بعد ديمه
ليلة لو تقدمت لاستحققت شهرة الذكر قبل يوم حلّيمه
غسلت لمتي بصبح مشيب ومحت ليلة عليّ كريمه
وورائي في الخضاب قصير وهي زباء والشباب جذيمه

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 74.

(2) - ابن بسام: المصدر الذخيرة، ق 1، ص 76.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 501.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 397، 398.

أما حازم القرطاجني فيوظف أسطورة قصير والزباء بشيء من التفصيل في مقصورته الشعرية التي مدح بها المستنصر الحفصي، وهي أرجوزة طويلة مسرفة في الطول، تبلغ ألف بيت وستة، استهلها بالغزل:

الله ما قد هجت يا يوم النسوى على فؤادي من تباريح الجوى

جامعا في غزله ما عهده الشعراء من المعاني الغزلية في الحديث عن جمال صواحبهم، وتصوير لحظات الفراق والامه، وما يثيره فيهن شذو الحمام⁽¹⁾، ويمكننا أن نعد كل ذلك رمزا للاندلس الحبيبة الفقيدة التي فارقتها الشاعر أو فارقتها، لا فرق، وما تركت في نفسه من ألم وعذاب.

ثم تحول حازم إلى مدح المستنصر مشيدا بنسبه العربي الذي ينتهي إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مائة وعشرين بيتا، مبرزاً عظمة ملكه الذي يضاهي ملك سليمان، فيقول:

مستنصر بالله منصور حبه مؤيد بعونه على العدا
ملك حكى ملك سليمان الذي لم يتجه لغيره ولا ابتغى

وتعجبه تونس، فيطيل في وصف مباهجها، من قنوات جلب المياه، وجنائن أبي فهر والقصبة، معرجا على الحديث عن بأس المستنصر وقوة جيشه وكثرة خيله وركابه وبطشه بأعدائه، فهو ليث كفاح وغيث سماح، وبحر جود طابت به الأيام⁽²⁾.

وتهيج مباهج تونس في نفسه الذكرى والحنين إلى مرابع صباه، ومراتع لهوه، فيتحدث في نحو ثلاثمائة بيت عن المدن الأندلسية التي استردها النصاري فتساقطت كحبات العقد في حجر العدو المسيحي، وهي الحصينة المنيعة التي كانت تزدان بالعلماء والأدباء والشعراء «مصورا كم نعم فيها مع خلانه من الشباب متنقلين بين قصور وجسور على شواطئ الأنهار وقرى وربى

(1) - شوقي ضيف: الأدب الأندلسي، ص 150.

(2) - شوقي ضيف، الأدب الأندلسي، ص 151.

ومروج وبطاح، ويتغنى بمشاهد مدينة مرسية ونسائها الجميلات، وكأنما يصف فردوسا مفقودا، كان ملء عينيه وسمعه وقلبه» (1).

نصيف من مرسية بمنزل	ضفا به الدوح على ماء صفا
نقطع دنيانا بوصل الأنس فسي	مغتبقي في روضه ومغتبدي
وتتناجي بالمنى أنفسنا	حيث تداعى الطير منها وانتجى
تقسم الناس بها بين قسمين من	بين خل قلبه ومصطبى
إذا اجتني زهر الجمال وامق	فيها اجتني خلو بها زهر الربى
وكم أغان كنظيم الدر في	تلك المغاني قد وشاها من وشى
وكم حديث كنثير الزهر في	لك المباني قد حكاها من حكى

وينتقل إلى الكلام عن ضلوا نهج الرشد فكان في ذلك هلاكهم ممن تحدث عنهم التاريخ الجاهلي مثل قصة النعمان وقتله لعدي بن زيد متسرعا، وقصة زرقاء اليمامة وتكذيب قومها لها حين حذرتهم من قدوم جيش حمير فلم يصدقوها، «وقصة الزباء في حصنها وكانت أمنع من عقاب في أعلى ذروة شاهقة، وكانت قد احتالت على جذيمة ملك الحيرة قاتل أبيها فقدم عليها وقتلته، وخلفه ابن أخته عمرو بن عدي، فدس لها أحد أتباعه فجذع لها أنفه، وشكا لها عمرا فوثقت به، ووعدا أن يفد عليها بتجارة كبيرة محملة على إبل كثيرة، وعاد مع إبل تحمل رجالا في جواليق أو صناديق، وفتحت له الحصن وهي تظنه يحمل بعض عروض التجارة، ودخلت الإبل ولفتها أنها تمشي مثقلة كأنها تحمل حديدا، ولم تنتبه، وخرج الرجال من الجواليق واستولوا على المدينة وقتلوها، هكذا تقول الأسطورة العربية» (2).

(1) - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ص 151، 152.

(2) - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ص 153.

يقول حازم موظفا الأسطورة العربية حول قصير والزباء بشيء من التفصيل⁽¹⁾:

وغيرها جدد قصير أنفه فأمثله وهو مرهوب الشدا

وأوقر العيس رجالا وعبا
 بؤسا لها وأبؤسا فيما عبا

وارتاب في مشي الجمال لحظها ولم تحقق عندما قالت عسى

وما درت ما فوقها حتی غدت مقصدة بسهم هی ما خبا

ولا يعيد الشاعر نقل تفاصيل الأسطورة بحذافيرها نقلا آخرس أصم، لأنها معروفة في البيئة العربية بدقائقها، بجوانبها التاريخية وما تعلق بها من أساطير وما نسجته المخيلة العربية حولها من حكايات وقصص وخرافات، فيأخذ من الأسطورة ما يخدم غرضه ويبين مقصده، «وحازم إنما يروي الأسطورة العربية ليبين ما حدث فيها من تغرير بالزباء وقصر نظرها، وعدم احتياطها حين رأت الإبل تسير وثيدة من ثقل ما تحمل»⁽²⁾.

وكانما يريد الشاعر أن يبين أن التاريخ يعيد نفسه، وأن الحزم والعزم في الأمور مطلوبان، لاسيما في أمور السياسة والحكم، ويسقط أحداث هذه الأسطورة العربية القديمة على الواقع الأندلسي، حيث ضاعت الأندلس نتيجة تهاون حكامها واختلافهم وعدم أخذهم الأمور بالحزم والعزم وحسن السياسة وعدم احتياطهم وانتباههم لما يحاك ضدهم، ومثلما أوتيت الزباء من جانب ثقتها المفرطة من داخل قصرها أوتي الأندلسيون من داخل قصورهم، وقد يكون في ذلك إشارة إلى أن ثقة الأندلسيين المفرطة في خصومهم وتسليم مقاليد الأمور إليهم هو الخطأ القاتل الذي وقعوا فيه تماما كالزباء، والدهر لا يتسامح في مثل هذه الأمور، ولعل التاريخ الأندلسي يؤيد هذه الحقيقة، إذ وصل كثير من أهل الذمة إلى المناصب الرفيعة وتبوأوا المراتب السامية كالفتيان الصقالبة الذين استقلوا بشرق الأندلس وأسسوا هناك دويلات معروفة في التاريخ الأندلسي، أما قصة إسماعيل بن النغيلة فلا تزال ماثلة في التاريخ الأندلسي، وما عمله

(1) - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ص 153.

(2) - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ص 153.

لأجل قومه وما أهدر من حقوق المسلمين المادية والمعنوية شاهدة على سوء التصرف والغفلة عما يحاك في الظلام، قال ابن بسام: «وكان من عجائب ذلك الزمان الواهي النظام، اللاعب بالأنام، ترقى ذلك اليهودي المأفون الرأي، الزاري على كل دين (...) فقلد أزمّة الأعمال، وخلي بينه وبين أثباج الأموال، وأوطي عقبه الرجال، وجرى به طلق الجموح، ومهونا فيه مآثر القبيح، فنأى بجانبه، وأعرض عن ذكر عواقبه، حتى كان يغسل يده من القبل، ويتمدح بالطعن على الملل (..) وجاهر بالكلام، في الطعن على ملة الإسلام، فما دفع عن ذلك بتأنيب، ولا استطيع تغييره إلا بالقلوب، قد نصبه مكانه من السلطان غيظا للأحرار، وحمّة على الليل والنهار»⁽¹⁾. وحينما كان يمشي مع صاحبه، حبوس بن باديس، في ساحة قرطبة، لم يكن يفرق بين الرئيس والمرووس، كما يقول ابن بسام.

يذكر أبو حيان ما كان يفعله ملوك الطوائف بأنفسهم من الثقة بعدوهم فيقول: «ولما كلب العدو قصمه الله- في ذلك التاريخ^(*)، وأعضل داؤه، وجعل يطأ بلاد المسلمين، أمنا لا يخاف، وأنسا لا يستوحش (..) تلجّ الفؤاد، رابط الجأش، لا يرقب سنان دافع، ولا يبدو له وضع سيف مدافع، لأن أكثر ملوك هذا الاقليم^(*) كانوا بداخلون طوائف الروم، ويكترى كل واحد منهم عسكريا بجملة من المال، يخرج به إلى بلد كاشحه، ويسلطه على معانده ممن يجاوره من البلاد، حسدا له وطمعا في بلده أن يصير هو طوع يديه، فكانت نيران الفتنة بينهم مشتعلة، والرعية مهملة (..) إذ كان كل واحد منهم يختفي عن قرنه بقصره، ويطيل الهز لسيف غيره (= النصراني، ويسله على جاره، حتى غدا ذلك السيف مسلولا عليه (..) لأن النصراني لما اطلعوا على عوراتهم، زحفوا بطوائفهم إليهم»⁽²⁾.

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 582، 583. وقصته كاملة في الذخيرة، ص 582 إلى 585، ومن مداحيه الشاعر المنفقل، أبو أحمد عبد العزيز بن خيرة، ص 579، 582.

(*) -

(*) -

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ج2، ص 198، 199..

وعبر ابن الجد عن ذلك شعريا فقال⁽¹⁾:

أرى الملوك أصابتهم بأندلس * دوائر السوء لا تبقي ولا تذر
نامنوا وةأسرى لهم تحت الدجى قدر * هوى بأنجمهم خسفا وما شعروا
وكيف يشعر من في كفه قدح * تحدو به مدهلات الناي والوتر
صمت مسامعه عن غير نغمته * فما تمر به الآيات والسور
وحوله كل مغتر وما علموا * أن الذي زخرفت دنياهم غرر
كأنني بكم قد صرتم سمرا * وما لكم في الورى عين ولا أثر
أماكم قبل موت سوء فعلكم * وكيف بالذكر إن لم تحسن السير

ونعود إلى توظيف حازم لأسطورة قصير والزباء، وتفضيله الأسطورة على التاريخ، إذ من المعروف تاريخيا «أنها (الزباء) حاربت الرومان وظفروا بها فأخذوها أسيرة إلى روما حيث قضت بقية أيامها»⁽²⁾.

بلقيس: رمز الجمال والحكمة الإلهية المتجلية في الكون

من الشعراء الذين وظفوا شخصية بلقيس بجوانبها التاريخية والدينية والأسطورية ابن عربي في قصيدته (أسقية من بلاد الروم)، إذ جعلها رمزا للحكمة الإسلامية المتجلية في الأنثى والمتولدة بين العلم والعمل «فالعلم كثيف والعمل لطيف، كما كانت بلقيس متولدة بين الجن والإنس، فإن أمها من الإنس وأباها من الجن»⁽³⁾. وهذا على خلاف ما نجده لدى جميع الدارسين، لأن أباها هو الهدداد أو بلقيشراح، أو شراحيل وهو من الإنس وأمها جنية وهي ريحانة بنت السكن⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ - ابن بسام: الذخيرة، ج 2، ص 200.
⁽²⁾ - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ص 153.

⁽³⁾ - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 32.

⁽⁴⁾ - ترمذري: الكشف، ج 4، ص 196 وما بعدها، عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 388.

التي يرمز بها إلى النور، ويذكر ما يستدعيه تشبيه الساقين بالتوراة من قرائن، فيشير إلى (موسى) و(التلاوة) و(الدرس)، ويشبه نفسه وهو يتملى ويطل النظر في هاتين الساقين الجميلتين بموسى وهو يتلو التوراة في تان مصحوب باللذة والمتعة»⁽¹⁾.

ويركز ابن عربي على صفات بلقيس المادية والمعنوية، فينشئ صورة خيالية لبلقيس/النظام المرأة الكاملة التي تجلت فيها الحكمة الإلهية في أحسن معرض، وقد جمعت كل صفات الحسن والجمال فبدت كالطاووس، فتنة الحافظ، وحلاوة منطق، ويضيف عليها من الصفات النبوية ما يرتفع بها إلى صفة القديسين «ولقد صور ابن عربي الحكمة الإلهية في القصيدة بالمرأة الحسناء يفتك لحظها بمن يتعشقها، وبدت له هذه الأنثى في رمزيها الخصبة، تشخيصا لجمال ملكي أسر، وشمسا طالعة في حجر إدريس النبي، وألواح تشريع، وتوراة هداية»⁽²⁾. وهذا تماشيا مع عقيدة ابن عربي ونظرته إلى المرأة رمز الحكمة الإلهية المتجلية في الكون، «فشهود الحق في النساء، أعظم الشهود وأكمله»⁽³⁾.

وكانما كان ابن عربي يرد ضمنا على التشويه الذي أصاب شخصية بلقيس، لا سيما على يد اليهود أو الجن الذين «كرهوا أن يتزوجها فتقضي إليه بأسرارهم، لأنها كانت بنت جنية، وقيل خافوا أن يولد له منها ولد تجتمع له فطنة الجن والإيس فيخرجون من ملك سليمان إلى ملك هو أشد وأفطع فقالوا له إن في عقلها شيئا وهي شعراء الساقين ورجلها كحافر الحمار، فاختر عقلها بتكثير العرش، واتخذ الصرح ليتعرف ساقها ورجلها»⁽⁴⁾.

فردّ ابن عربي على ذلك الاتهام بأن ساق بلقيس من أجمل ما فيها، فهما يشعان نورا وسناء، وجمالا وبهاء، ولم يشر ابن عربي إلى ذلك الاتهام صراحة، ولكن يمكن أن نقرأ في

1- ابن سناء: الذخيرة، ق 3، ص 361.

2- نزمخشري: الكشف، ج 4، ص 202.

3- ابن نحية: المطرب، من أشعار أهل المغرب، تحقيق: حاتم إبراهيم الأبياري وآخرين، دار العلم للجميع، بيروت، 1407 هـ، ص 68.

4- ابن نحية: المطرب، ص 68.

إشارته إلى الطاووس، ومعروف أن «الطاووس، وهو الغاية في الحسن، له قبح الرجلين وعري الساقين»⁽¹⁾. ولهذا استعمل لها سليمان حيلة الصرح الممرد ليتعرف على ساقها ورجلها «فكشفت عنهما، فإذا هي أحسن الناس ساقا وقدماً لا أنها شعراء ثم صرف بصره وناداهما (إنه صرح ممرد من قوارير) (..) واستنكحها سليمان عليه السلام وأحبها وأقرها على ملكها وأمر الجن فبنوا لها سليحين وغمدان، وكان يزورها في الشهر مرة فيقيم عندها ثلاثة أيام وولدت له»⁽²⁾.

وفي إشارته إلى تربيتها في حجر إدريس عليه السلام تنويه برجاحة عقلها، وهي التي استطاعت بفطنتها وذكائها أن تحافظ على عرشها وملكها، وتمكنت بحكمتها أن تجنب قومها ويلات حرب ومواجهات عنيفة خاسرة. وإدريس شخصية نموذجية يتوحد بالنبى أخنوخ الذي تحدثت عنه التوراة، وهو هرمس البابلي المصري اليوناني، وهو نبى الحكمة وأول من خط بالقلم.

ويبدو أن هذه الصفات (شعراء الساقيين وأرجلها كأرجل الحمار) ظلت تلاحق صورة بلقيس في الشعر الأندلسي والمغربي أيضاً، وإلى ذلك أشار ابن رشيق في قوله⁽³⁾:

يعيبون بلقيسية إذ رأوا لها
وقد زادها التزغيب ملحا كمثل ما
كما قد رأى من تلك من نصب الصرحا
يزيد خدود المرد تزغيبها ملحا

قال ابن شرف القيرواني «واستحلانا المعز يوماً وقال لنا: أحب أن تصنعا لي شعرا تسبحان فيه الشعر الرقيق الخفيف، ربما كان في ساقى بعض النساء، فإني استحسنه، وقد عاب

1- ابن بسم: الذخيرة، ق 3، ص 36.

2- التزمخشري: الكشف، ج 4، ص 202.

3- ابن دحية: المطرب، ص 68.

إشارته إلى الطاووس، ومعروف أن «الطاووس، وهو الغاية في الحسن، له قبح الرجلين وعري الساقين»⁽¹⁾. ولهذا استعمل لها سليمان حيلة الصرح الممرد ليتعرف على ساقها ورجلها «فكشفت عنهما، فإذا هي أحسن الناس ساقاً وقدماً لا أنها شعراء ثم صرف بصره وناداهما (إنه صرح ممرد من قوارير) (..) واستنكحها سليمان عليه السلام وأحبها وأقرها على ملكها وأمر الجن فبنوا لها سليحين وغمدان، وكان يزورها في الشهر مرة فيقيم عندها ثلاثة أيام وولدت لهما ابنة»⁽²⁾.

وفي إشارته إلى تربيتها في حجر إدريس عليه السلام تنويه برجاحة عقلها، وهي التي استطاعت بفطنتها وذكائها أن تحافظ على عرشها وملكها، وتمكنت بحكمتها أن تجنب قومها ويلات حرب ومواجهات عنيفة خاسرة. وإدريس شخصية نموذجية يتوحد بالنبى أخنوخ الذي تحدثت عنه التوراة، وهو هرمس البابلي المصري اليوناني، وهو نبى الحكمة وأول من خط بالقلم.

ويبدو أن هذه الصفات (شعراء الساقيين وأرجلها كأرجل الحمار) ظلت تلاحق صورة بلقيس في الشعر الأندلسي والمغربي أيضاً، وإلى ذلك أشار ابن رشيق في قوله⁽³⁾:

يعيون بلقيسية إذ رأوا لها
كما قد رأى من تلك من نصب الصرحا
وقد زادهما التزغيب ملحا كمثل ما
يزيد حدود المرد تزغيبها ملحا

قال ابن شرف القيرواني «واستخلانا المعز يوماً وقال لنا: أحب أن تصنعا لي شعرا تمدحان فيه الشعر الرقيق الخفيف، ربما كان في ساقَي بعض النساء، فإني استحسنة، وقد عاب

1- بن ساسم: الأخيرة، ق 3، ص 36.

2- التزمخشري: الكشف، ج 4، ص 202.

3- ابن دحية: المطرب، ص 68.

بعض الضرائر من هذا فيه، وكلهن قارنات كاتبات، فأحب أن أريهن هذا وأدعي لهن أنه قديم، لاحتج به على من عابه»⁽¹⁾. وقوله (قديم) أي من وقت بلقيس وسليمان الذي نصب لها الصرح.

قال ابن شرف⁽²⁾:

وبلقيسية زينت بشعر	يسير مثل ما يهب الشحيح
دقيق في خدلجة ^(*) رذاح	خفيف مثل جسم فيه روح
حكى زغب الخدود وكل خد	يه زغب فمعشوق ملبخ
فإن يكن صرح بلقيس زجاجا	فمن حدق العيون لها صروخ

وهذا كله يتصل بساقي بلقيس المشعرتين وقدميها الشبيهتين بقدمي الحمار. وبالنورة أو الخلطة التي لها صنعها سليمان بمعونة الجن لتزيل بها شعر القدمين وهكذا يتبدل الذوق بتغير العصور ويصبح تزغيب القدمين في النساء شيئا مستحسنا، وهو مما يزيدهن ملاحه وجمالا، مثلما يزيد المرد تزغيبها جمالا وبهاء.

أما ابن الحداد فيمزج قصته مع نويرة بقصة سليمان عليه السلام مع بلقيس، في صورة تشبيهية فريدة. لقد سبت محبوبته نويرة قلبه وأسرته كما كان سبأ جد اليمنيين يسي الأعداء ويأسرهم، فصار قلبه كسليمان عليه السلام، ولحظة كهدهده، ونويرة كبلقيس أو مها سبأ، والتهوى هو المخبر، وكما زوج سليمان بلقيس رمز الفتنة والجمال من هذد بن همال أحد ملوك حمير فكذلك سيزوج أحد القساوسة نويرة بأحد المستعربين⁽³⁾، وسيصبح خبري مع نويرة حديثا مشهرا يروى على الشفاه وسيتناقله الأندلسيين ويصير مادة سمرهم.

1- ابن دحية: المطرب، ص 68.

2- ابن دحية: المطرب، ص 68.

* خدلجة: الممتلئة الذراعين والساقين.

3- ابن الحداد: الديوان، ص 110. هامش التحقيق رقم 3.

يقول ابن الحداد⁽¹⁾:

وقد هَوَتْ بهوى نفسي مَهَا سَبَا
فهل درت مُضَرَّ من تيمت سَبَا
كان قلبي سليمان، وهذَه
لحظي، وبلقيس لبنى، والهوى النبَا
فأعجب لهم وثرُوا نفسي وما شَعَرُوا
ولا دروا من بعيني ريمهم وجَاوا

والملاحظ أن ابن الحداد لم يتجاوز في توظيفه لقصة بلقيس الإطار التاريخي الواقعي المعروف، والمذكور في القصة القرآنية إلا قليلا، إذ افتقد سليمان عليه السلام الهدد لحاجته إليه في الصلاة، ولما لم يجده توعدده بالعقاب «وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدد أم كان من الغائبين. لأعذبه عذابا شديدا أو لا أدبّخه أو ليأتيني بسلطان مبين»⁽²⁾. وحينما عاد الهدد أطلعه على ما وجد «إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم»⁽³⁾. ثم أرسله سليمان إلى الملكة التي وجد، وحملته كتابا: «أذهب إليهم بكتابي هذا فالقه إليهم ثم ثول عنهم فانظر ماذا يرجعون»⁽⁴⁾. فذهب وألقى إليها الكتاب يدعوها للقدوم على سليمان.

ابن زيدون وولادة: بين الديني والتاريخي والأسطوري والشعبي

من شعراء الأندلس الذين وظفوا الأسطورة توظيفا فنيا بارزا يمزج بين الديني والتاريخي والأسطوري والشعبي في تشكيل فني فريد، واقتدار واضح ابن زيدون حين يقول متأملا ماضي حياته مع ولادة، يوم كان كل ذلك الجمال والنعيم ملء السمع والبصر، وملك القلب واليد، معبرا عن إحساسه بالحرمان والفقد، متذكرا مأساة أبيه آدم يوم أخرج من نعيم الجنة إلى شقاء الحياة الدنيا، مستحضرا نكبة أجداده اليمنيين، بعد أن فقدوا (جنتيهم) وأبدلوا بها سدرًا وشوكًا، ملتجئا

(1) ابن الحداد الديوان، ص 109، 110.

(2) - نعل، 20، 21.

(3) - نعل، 23.

(4) - نعل، 28.

إلى الأسطورة «لأن الإنسان يلجأ إلى القوى الغيبية متمثلة في الأساطير في أية مرحلة من مراحل تطوره كلما واجهته صعوبات لا يستطيع السيطرة عليها أو تفهمها»⁽¹⁾.

ويضعنا ابن زيدون، منذ البداية، في جو أسطوري، ويعود بنا إلى أيام الجاهلية، فتطل علينا فكرة الدهر أو الزمان برأسها كأقوى ما تكون، فهو الخصم الجبار الغشوم الخؤون الذي يجمع بين الأحبة (فيضحكهم)، ويفرق بينهم (فيبيكيهم)، إنه الدهر أو الزمان الذي لا يقوى أحد على مقارعته، فضلاً عن الانتصار عليه، وهو ما شغل الشعراء العرب في الجاهلية ونغص عليهم حياتهم. يقول ابن زيدون⁽²⁾:

ألا وقد حان صبح البين صبحنا	حين، فقام بنا للحين ناعيننا
من مبلغ المبلسين بانتزاحهم	حزنا مع الدهر لا يبلى ويبلىنا
أن الزمان الذي ما زال يضحكنا	أنساً بقربهم قد عاد يبيكننا
غيظ العدا من تساقينا الهوى فدعوا	بأن نغص فقال الدهر آميننا
فانحل ما كان معقوداً بأنفسنا	وانبت ما كان موصولاً بأيدينا

لقد استحال دعاء الأعداء إلى ما يشبه السحر فانحلت عرى المحبة وانقطع حبل الوداد الذي كان يربطهما إلى بعضهما البعض. إن الدعاء هو صلب الأساطير البشرية، مرتكزه الأساسي الإيمان بقوة الكلام، في حالة العجز عن الفعل⁽³⁾. «وممارسة الدعاء [عادة] قديم جداً، ومفادها الرمز والتأكيد على ارتباط الإنسان بقوى غيبية تحقق له ما يريد أو ما يحتاج إليه، وهو ليس بقادر على انجازه بعمله وفكره، والدعاء نوعان: أحدهما عدواني أي أنه يرمي إلى تحقيق هدف عدائي انتقامي عبر صراع معين، وثانيهما ودي أي أنه يرمي إلى غاية إيجابية

(1) - ريتا عوض: أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1978، ص 19.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 279.

(3) - خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ص 87.

نافعة...»(1). ولا شك أن في البيتين الأخيرين إشارة إلى أسطورة قديمة هي أن الفتى إذا أحب فتاة عقد في قلبيهما عقد يوثق علاقتهما. ووصل بينهما رابط ما كخييط أو سلك أو حبل أو ما أشبه. وهو ما نجد له شبيهها في الخرافات الهندية؛ إذ يربطون طرف فستان العروس وطرف رداء العريس عند قرانهما رمزاً إلى ارتباطهما، وفي لفظة الرابطة الزوجية التي يعبرون بها عن العلاقة الزوجية إشارة إلى ذلك. «وحسب الداوسية، وهي الديانة الرسمية في الصين، أن الشيخ المسن (رب القمر) يقيم هناك (= على القمر)، وأنه هو الذي ينظم الزيجات، إذ يربط الصبي الصغير والبنات الصغيرة المقدر لهما أن يعيشا زوجين، بخييط أحمر لا يرى»(2). ولكن للأسف لم أعثر فيما قرأت من كتب الأساطير الشرقية على ما يشير إلى تلك الأسطورة المفترضة. ونحن وإن كنا لا نعدم في شعرنا العربي القديم ما يشير إلى ذلك مثل قول الشاعر:

الخيال كناية = كناية عن العلاقة بين المتحابين، ومن المؤكد أن هذا التعبير يتصل بشكل ما بأسطورة عربية.

على أية حال، لقد كان لابن زيدون أعداء كثر يحسدونه ويغيظهم حب ولادة له فكانوا يدعون (عليهما) لينحل ما بقلبيهما من حب، وينقطع ما يصلهما من رباط، بعد أن عجزوا عن أن يفعلوا ذلك عملياً أو فكرياً. ومنهم الأصبحي وابن عبدوس غريمه في حب ولادة وقصتهما المشهورة.

وحينما يعود ابن زيدون إلى ماضيه تتراقص أمام عينيه صورة ولادة بكامل جمالها وأبهتها وسحرها، فتبدو كواحدة من نساء الأساطير، فيرسم بالكلمات ما غاب ناظره³:

ربيت ملك كان الله أنشاه مسكاً	وقدر إنشاء الورى طينا
أو صاغه ورقاً محضاً وتوجه	من ناصع التبر إبداعاً وتحسينا
كانت له الشمس ظنراً في أكلته	بل ما تبدي لها إلا أحايينا

(1) - خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ص 87.

(2) - م.ف. البيديل: سحر الأساطير، ص 166.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 278، 279.

كانما ركبت في صحن وجنتيه زهر الكواكب تعويذاً وتزيينا

إن ابن زيدون -هنا- يسوي أسطوره بیده، فصورة ولادة تشبه صور نساء الأساطير؛ فهي مخلوقة من غير المعدن الذي خلق منه الناس، إنها مخلوق متميز، من معادن ثمينة مختلفة، من الورق (الفضة البيضاء الصافية) ومن الذهب الأصفر الغالي، ومن المسك فهي مزيج من الذهب والفضة والمسك، ركبت في وجنتيها زهر الكواكب لتزيدها بهاءً وحسناً، فقد أبدعت إبداعاً وجملت تجميلاً. وهي لم ترضع من ثدي امرأة لأن الشمس هي التي تولت إرضاعها من وراء حجاب، (كانت له الشمس ظنراً في أكلته).

هذه صورة ولادة عند ابن زيدون، أما في كتب التاريخ فهي الأميرة الأموية بنت الخليفة المستنكفي، ذات الجمال البارع، والروح المرحّة، وأمها أمة مسيحية شريرة، فورثت عن أمها سهولة أخلاقها، وبشرتها البيضاء، وشعرها الأشقر، وعينيها الزرقاوين وقوامها الجميل. «وكانت قد أخذت قسطاً وافراً من التعليم قبل وفاة أبيها (..) ورثت عنه وعن أمها الشريرة ميلها إلى المرح والتحرر من قيود المجتمع والجرأة على الفساد»⁽¹⁾.

وهنا يظهر التشابه الكبير بين ولادة أميرة قرطبة وبلقيس ملكة سبأ، فبلقيس ولدت من زواج الجن والإنس، أي من غير الأصل الذي خلق منه الناس، وفي رواية أخرى أن أمها الشمس وأباها القمر، وهي ابنة ملك انتزع منه ملكه وسعت إلى استرجاعه، واتهمت بأنها امرأة رجلة، فرجلاها مشعرتان كآرجل الحيوان، لأن لها أصولاً جنية وهو ما دعا سليمان عليه السلام أن يستعمل حيلة الرخام اللامع ليتحقق من ساقها.

يقول ابن زيدون:

ربيب ملك كان الله أنشاه * مسكا وقدّر إنشاء الوري طينا

أو صاغه ورقاً محضاً وتوجه * من ناصع التبر إبداعاً وتحسيناً

(1) - سعد بوفلقة: الشعر النسوي الأندلسي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص 88، 89.

هل كان ابن زيدون -ولو لاشعوريا- بصدد نقض ما جاء في الأسطورة العربية (والعبرية كذلك) التي تدعي أن الله تعالى خلق حواء الأولى من الرواسب الطفيلية والمخلفات السيئة المتبقية بعد الفراغ من خلق جميع الكائنات⁽¹⁾؟ فجعل ابن زيدون صاحبتَه (ولادة) مخلوقة من ذهب ولجين ومسك على خلاف ما خلقت منه جميع النساء؟

إن ولادة مخلوقة من غير ما أنشئ منه الناس، من مسك وذهب خالص ولجين أبيض صاف، وقد أبدعت إبداعا وحسنت تحسينا.

وابن زيدون كثير الولع بذلك الجمال شديد الضن به يخاف أن يصيبه ما يذهب به، ومن ثم فهو حريص على أن يعوّذه بالكواكب الزاهرة المتألّنة التي ترد حسد الحاسدين وتدفع كيد الكاندين جريا على عادة العرب القدامى في سلوكاتهم الأسطورية أن يعوذوا من يخافون إصابته بالأذى من عين أو سحر أو نحو ذلك، بسن هر أو ذيل ثعلب أو ذنب أو أسد أو جناحي طائر⁽²⁾. «ويبدو أن أماكن التزيين بالحلي والاحتفاء عامة بالأشياء وهو ما يتبدى عادة عند النساء والأطفال، مثل العنق والأذن والجبهة والصدر، كانت أماكن لشعائر ورقى وتعاويذ ومنفرات، اعتقادا فيما يكمن فيها من قوى سحرية خفية تجلب البخت والسعد، وتطرّد النحس والشؤم»⁽³⁾.

إن زيدون الذي دمته الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس وصقله جمالها الفتان، يابى له ذوقه الملوكي لرفيع، ويأنف حسه الفني المتميز أن يعلق على وجنتي صاحبتَه أو في رقبتَها أو أذنيها سن هر أو ناب أسد أو جناح طائر، فيشين ذلك الجمال الأسطوري الأخاذ الذي طالما تعشقه وتعبدّه، وافتنن به وهام، ولا ضير على ابن زيدون -بعد ذلك- وهو الشاعر المتميز، أن

(1) - شوقي عبد الحكيم: الفولكلور والأساطير العربية، دار ابن خلدون، بيروت، 1978، ص 210. خليل أحمد خليل:

مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1973، ص 87.

(2) - شوقي عبد الحكيم: الفولكلور والأساطير العربية، ص 441.

(3) - أحمد خليل: مضمون الأسطورة، ص 199.

يضاد الشكل الأسطوري الموروث، فيهز كيانه ويخلخل بنيانه، ليسوي على أنقاضه وبليناته بنيانه الأسطوري الجديد الذي يعبر عن رؤيته هو للفن والجمال.

قدار بن سالف .. وناقاة الله: أسطورة الشؤم والعذاب

كانت معرفة الأندلسيين للتراث الأسطوري وللتاريخ القديم أمرا شائعا معروفا، وقد صار من المؤلف أن يضمن الشاعر أو الأديب نصه قصة أو خبرا أو أسطورة، حتى غدا ذلك الأمر بشكل ظاهرة ملفتة للنظر.

أما اقتباساتهم من القرآن الكريم فهو شيء يفوق العد والحصر، حتى ليعد النص عليه تزييدا لا حاجة إليه، ولكن تلك الاقتباسات لم تكن خالصة وإنما كان يأتي ممزوجا بالأساطير والقصص والخرافات..

ومن الشخصيات التاريخية ذات البعد الأسطوري شخصية قدّار عاقر ناقاة صالح عليه السلام أو ناقاة الله، والذي أضحي رمزا للشؤم والنحس، فتصرفه غير المسؤول، أو تهوره واندفاعه هو الذي جلب على ثمود الويل والدمار، حتى صار مضرب المثل، ف قيل «أشام من أضر عاد».

كانت قصة ثمود مع صالح عليه السلام، وعقرهم ناقاة الله، من القصص جالتي فعلت فيها الخيلة الجمعية العربية فزادت وأنقصت وبدلت وحورت، وأضيف إليها من الخرافات والحكايات ما جعل منها أسطورة تروى بطرق متعددة مختلفة، «إن أسطورة ناقاة صالح تردد أصداء بعيدة عن ماضي العرب، وتحمل في طياتها معاني الصراع الاقتصادي الاجتماعي السياسي بين عالم البداوة والحضارة وبين الأمومة والأبوة وبين السيادة والملك»⁽¹⁾.

والقصة طويلة وملخصها أن ثمود اشتراطوا على صالح عليه السلام لكي يؤمنوا بما جاءهم به أن يخرج لهم ناقاة جوفاء وبراء عشراء ليصدقوا دعواه، فتمخضت الصخرة عن ناقاة

١ - عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 468.

عشراء وبراء كما طلبوا عزيمة الخلفة ثم نتجت سقبا مثلها في العظم، وكان للناقة شرب يوم ولهم شرب معلوم، وكانت ثمود من قبائل العرب البائدة التي سكنت الحجر، بين الشام والحجاز، في منطقة قليلة الماء غزيرة العشب والكلأ، فلم يستطيعوا أن يصبروا على ذلك الحال فعقروها.

كان سبب عقر الناقة أن امرأة يقال لها ملكا كانت تملكهم، فلما بعث إليهم صالح عليه السلام أحست بمنافسته في الرئاسة والزعامة فحسدته، وكانت لها ثروة حيوانية كبيرة، فأحست/بأن ناقة صالح قد أضرب بمواشيها، فعزمت على التخلص منها، وكان لها بنات جميلات، فجعلت لكل من يعقر الناقة أن تزوجه واحدة منهن، وكان قدار بن سالف أجراً القوم أو أنحسهم/أشأمهم، فانبرى للمهمة وقام بعقر الناقة، وقيل عقرها قدار ورجل آخر يدعى مصدع بن مهرج اشتركا في قتلها(*) وإن كانت ضربة قدار دهي القاضية فنسب الأمر إليه، ونجا ابنها (السقب) بطريقة عجيبة، وعاد إلى الصخرة التي خرج منها، ولما علم مصالح عليه السلام بذلك قال لهم تربصوا ثلاثة أيام؛ في اليوم الأول تصفر وجوهكم، وفي اليوم الثاني تحمر وفي الثالث تسود، وفي اليوم الرابع يصبحكم العذاب(2).

ومنذ تلك الواقعة وما نفخ فيها من أساطير، أضحي قدار رمزا للشؤم والدمار والهلاك، وقد عبر عن ذلك زهير بن أبي سلمى في قوله يصف نتائج الحرب على نفسيات أبناء القبيلتين المتحاربتين(3):

فتنتج لكم غلما أشأم كلهم * كأحمر عاد ثم ترضع فتفطم

وتقرر الخلاصة النهائية «في نظرة زهير بن أبي سلمى الشمولية من حيث موازنته الرائعة بين حصيلة الحرب، ومعطيات التاريخ المستندة إلى ما جره قدار بن سالف في عقره تلك الناقة»(4).

(*) - في القرآن الكريم ورد عاقر الناقة بصيغة المفرد: (فنادى صاحبه فتعاطى فعقر)، وبصيغة الجمع: (فعقروا الناقة وعقروا عن أمر ربهم).

(2) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 276.

(3) - زهير بن أبي سلمى: الديوان، تحقيق كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1986، ص 91.

أما في الشعر الأندلسي فتتردد القصة الأسطورية محملة بالمضمون نفسه، وهو ما نجده في شعر ابن عمار. ذكر ابن بسام أن ابن عمار «حين تردد من تلك الأقطار من بني هود، قد تمكن منهم [بن هود]، إلا أن بني عبد العزيز كانوا يشرقونه بريقه، ويوعرون عليه السهل من طريقه، ويبلغه عنهم ما تتوقد له ضلوعه، وتنسكب له منه دموعه»⁽²⁾، فكتب ابن عمار إلى ابن عبد العزيز، يقول⁽³⁾:

قل للوزير وليس رأي وزير * أن يتبع التندير بالتندير
إن الوزارة مذ لبست رداءها * وقف على التغيير والتزوير
بلغت دعابتك التي أهديتها * في خاتم التامين والتأخير
وأظنها للطاهري فإن تكن * فجديرة التقديس والتطهير
وأرى بلنسية وأنت قدارها * سينالها التدمير من تدمير

وكان حنقه يزيد عليهم (بني عبد العزيز) لما يبلغه عنهم ما يسوءه، فقال فيهم مغرباً بهم خاطباً لنفسه، ونحل القصيدة للشاعر ابن المطرز⁽⁴⁾:

بشر بلنسية وكانت جنة * أن قد تدلت في سواء النار
جازوا بني عبد العزيز فإنهم * جروا إليكم أسوأ الأقدار
ثوروا بهم متأولين وقلدوا * ملكا على العدو بئار
هذا محمد أو فهذا أحمد * وكلاهما لتلك الدار
جاء الوزير بها يكشف يله * عن سواة سواى وعار عار
نكت اليمين وحاد عن سنن التقى * وقضى على الإقبال بالإدبار
ما كنتم إلا كأمة صالح * فرماكم من طاهر بقدار

(1) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 184.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 309.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 309، 310.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ص 310، 311.

ها وخصكم بأشام طائر * ورمى دياركم بالأم جار
.. هيهات يطمع بالنجاة لطالب * ساع إذا وَّنتِ الكواكب سار
كيف التفلت بالخدیعة من يدي * رجل الحقيقة من بني عمار

وقدار الذي يشير إليه الشاعر هو عاقر ناقة الله، وكان فعله ذاك شؤماً ونحساً على قومه إذ أبعدوا جميعاً عن بكرة أبيهم، وقطع دابرهم. وقدار بلنسية في رأي ابن عمار هو غريمه ابن طاهر (أبو عبد الرحمن بن طاهر) الذي سيجلب على بلنسية الويل والدمار من طرف الطاغية الإسباني تدمير أو رودمير.

وفي القصيدة الثانية يدعو ابن عمار أهل بلنسية إلى الثورة والتمرد على بني عبد العزيز لأنهم جرّوا على أهل بلنسية أسوأ الأقدار، ويلوم الشاعر أهل بلنسية ويحملهم المسؤولية ويشبههم بأمة صالح لأنهم أسلموا أمرهم إلى هذا الوزير (أبي بكر أحمد ابن محمد بن عبد العزيز)، ولاشك أن عاقبتهم ستكون كعاقبة قوم صالح، ومثلما جرّ قدار بن سالف الهلاك والدمار على قومه لأنهم لم يأخذوا على يده، فإن (ابن طاهر) هو قدار بلنسية الذي سيجلب لها الدمار، ولكن هذه المرة سيكون تدمير على (يدي رجل الحقيقة من بني عمار)⁽¹⁾.

رجل تطعمه الزمان فجاءه * طرفين في الإحلاء والإمرار
سلس القياد إلى الجميل وإن يهج * فدع العنان لعبّة التيار
طبنّ بأعراض الأمور مجرب * فطن لأسرار المكاييد دار
كشاف مظلمة سانس أمة * نفاع أهل زمانه ضرار

يمزج الشاعر، في هذه القصيدة، بين أسطورتين، أسطورة قدار عاقر ناقة صالح، وما جرّه على قومه من شؤم ودمار، وأسطورة الغراب، وهو لا يختلف في الشؤم وسوء الطالع من قدار، وقد قيل: إذا كان الغراب دليل قوم مر بهم على جيف الكلاب.

ما كنتم إلا كأمة صالح * فرماكم من طاهر بقدار

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 311.

هذا وخصكم بأشأم طائر * ورمى دياركم بالأم جار

لكن لماذا جمع الشاعر بين الأسطورتين؟ وما علاقة قدار بن سالف بالغراب؟

قد يبدو من الوهلة الأولى أن اشتراك قدار والغراب في صفات الشؤم والنحس وسوء الطالع هي القواسم المشتركة التي تجمع بينهما، مما سهّل على الشاعر الجمع بين الأسطورتين، فالشيء بالشيء يذكر، وهذا صحيح ومقصود من الشاعر، ولا ريب، لكن الذي يبدو، أيضاً، هو أن الشاعر لما أورد أسطورة قدار عاقر الناقة أورد -لا شعورياً- أسطورة الغراب دليل نوح عليه السلام في رحلة الطوفان، حينما بعثه ليستكشف له الأمر، إن كانت هناك بقعة من الماء انحسر عنها ماء الطوفان ليرسي عليها نوح سفينته، وانتظره بقلق وترقب، ولكن الغراب انشغل بأكل جيفة وبقي يحوم وينعق ونسي المهمة التي جاء من أجلها.

إن للغراب ارتباط كبير بالناقة يبلغ حد التماهي، وتبادل المواقع، وفي الشعر العربي كثيراً ما نتحول الناقة إلى غراب، أو يتحول، فالنسبة بينهما موثقة وأكيدة، قال الشاعر الجاهلي⁽¹⁾:

لهن الوجى إذ كن عونا على النوى * ولا زال منها ظالع وكسير
وما الشؤم في نعب الغراب ونعقه * وما الشؤم إلا ناقة وبعير

وهكذا أصبحت الناقة في نظر العرب -هي الأخرى- مثالا للشؤم وفي بعض أشعارهم، صيروها، كغراب البين⁽²⁾.

ويؤكد الشاعر الأندلسي، ابن عربي، على هذا المعنى بقوله⁽³⁾:

نعقت أعزبة البين بهم * لا رعى الله غراباً نعقا
ما غراب البين إلا جمل * سار بالأحباب نصاً نعقا

(1) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 184.

(2) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 184.

(3) - ابن عربي: الديوان، ص 82.

وتضيف أسطورة ثمود أن صالحا عليه السلام لما علم بعقرهم للناقة، قال لهم أدكوا فصيلها (السقب) قبل أن يحل بكم العذاب، ولكنهم لم يأبهوا للأمر ولم يقدروا حجم الجرم الذي ارتكبوه؛ وكان قد نجا منهم «بصفة عجيبة بأن عاد إلى أصله أي إلى الصخرة، (وأوحى الله إلى الجبل فتطاول في السماء حتى ما تناله الطير)، أما الفصيل فإنه لما رأى صالحا (بكى حتى سالت دموعه ثم رغا ثلاثا وانفجرت الصخرة فدخلها)»⁽¹⁾، ومن ثم صار رغاء السقب الذي يفتت القلوب وهو على رأس ذلك الجبل، كأنه في السحاب، مثالا/مثلا للعاب المحقق الذي يظل قوما ما، وصار في أمثال العرب لمن حاق به العذاب: رغا موقعهم السقب، وهو مما اختزنته الذاكرة العربية الجماعية، وسار عليه الشعراء نزوعا إلى موروث ديني وأسطوري قديم.

وفي هذا الإطار تدرج قصيدة شاعر فترة الخلافة عبد القدوس بن عبد الوهاب، التي قالها لما ظفر الحكم المستنصر بالحنان المخول حسن بن قنون الحسني، وهي قصيدة طويلة منها⁽²⁾:

يا عصمة الدين والدنيا وحافظها	وواحدا في التقى والمجد والكرم
قرت عيون بني الإسلام إذ سخرت	بوقع بأسك عينا جاحد النعم
أمليت للحنان المخدول مدته	حتى طغا فتلقى الخزي من أمم
رميته بأسود الغاب مصلثة	بيض السيوف فلم يقعد ولم يقم
ولى فرارا بنفس غير آمنة	قد وكلت بفجاج الأرض والأكم
فلاذ بالحجر المهجور منحجرا	لما رأى الموت رأي العين في الكرم
قلو بجو السماء ظل معتليا	لم ينج منه ولو أضحي من الرخم
... يا آل إدريس قد أمست منازلكم	مثل اسمه باختلاف الريح والديم
إذا يمر بها الغادي تذكره	ما صار يتلوه من عاد ومن إرم
كأنما السقب في تلك الديار رغا	فعوجلوا من عذاب الله بالنقم

(1) - محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 465.

(2) - ابن حيان: المقتبس، ص 164، 165.

يصور الشاعر ما حل بالحائن المخذول حسن بن قنون الحسني حين ولى بنفسه فرارا ولم تسعه الأرض العريضة، ولاذ إلى الجحر المهجور منحجرا في إحدى زواياه، وقد رأى الموت رأي العين، ولكنه لم ينج، ولن ينجو، ولو ارتقى أسباب السماء وصار كالرخم. وهذا الوصف يذكر بسقب ناقة صالح عليه السلام حين لجأ إلى جبل «وأوحى الله إلى الجبل فتناول في السماء حتى ما تناله الطير»⁽¹⁾.

لقد أضحت منازل آل إدريس دارسة كاسم محبّ معالمها الرياح الساقية والمطر الهطال، فبقيت أثرا بعد عين، حتى ليخيل إلى الغادي عليها أنه يمر بديار عاد وإرم الذين (رغا فوقهم السقب) في أسطورة ثمود الشهيرة، وهذا دليل على قوة ما لحق بآل إدريس من انتقام الله تعالى منهم. ولعلنا نلاحظ هنا أن الشاعر أسند فعل الانتقام من آل إدريس إلى الله تعالى (فعوجلوا من عذاب الله بالنقم). وليس إلى الخليفة الحكم المستنصر، ليضفي على المسألة طابعا دينيا، إن الملك ظل الله في الأرض.

إن جريرة قوم حسن بن قنون لا تقل عن جريرة قوم صالح، فإذا كان قوم صالح عصوا نبيهم وخرجوا عن طاعته، فإن قوم ابن حقنون عصوا خليفتهم ونبذوا طاعته، علما أن طاعة الخليفة من طاعة الله لأنه مؤيد/- - - بالتأييد الإلهي، إنه ظل الله في أرضه:

ويا إمام المسلمين الذي	تغرق عفي بحر نداه البحور ⁽²⁾
قدّم عزيزا يا إمام الهدى	في عمر مستنفذ للدهور
فأنت ظل الله في أرضه	وغيثه الساكب فيها يطير

وكما يستمد الحكم المستنصر شرعية حكمه من الله تعالى لأنه ظلّه في الأرض، يستمدّها من قرابته للرسول -صلى الله عليه وسلم- وصلته به.

فيا حسن قدر الملك يوم طلوعه لنا لو بدا من جانب الطور كوكب⁽¹⁾

(1) - محمد عجيبة: الموسوعة، ص 465.

(2) - ابن حيان: المقتبس، ص 205.

ولا يخف من أعني وإن تسألوا به
فإن النبي العم والحكم الأب
وهو من..

عود النبوة والخلافة أصله
فالفرع من تلك العروق الوُشَج⁽²⁾
وفي تولي الخلافة وحي من الله⁽³⁾، أو ما يعرف بنظرية الحق الإلهي خفي الملك.
يا ولالة الورى أصيخوا لقليل
في تولي الإمام وحي من
غير أن الي يضاف له الاس
أنا في نصه: جبان جري
الله وعاه عن جبرئيل النبي
م إلى الطاعة التقى الزكي

يعبر الشاعر «عن قضية النص على إمامة الأمويين، المماثل لمبدأ الشيعة الإمامية المشهور، (الإمامة بالنص لا بالاختيار)، لكنه يتجراً على الإشارة لنص (كذا) من القرآن يفسره على أنه دليل على إمامة الحكم والمؤيد، وإن أرفق إشاته بالتردد»⁽⁴⁾ لأن صفتي التقى والزكي وردتا في القرآن الكريم كنعنتين ليحيى وعيسى ابن مريم عليهما السلام⁽⁵⁾.

وتتكرر صورة السقب ورغانه كرمز للعذاب الذي يحل ببعض الأقوام فيهلكهم، وترتبط هذه الصورة الأسطورية بتمكن الخلفاء والأمراء والملوك من أعدائهم، والقصاص منهم، فيستحلون دماءهم وينهبون أموالهم ويخربون ديارهم فيتركونها دارسة، ويحل بهم الخراب والدمار، فتبدو ساحاتهم بعد انقشاع غبار المعركة وكأنهم قوم صالح الذين رغا فوقهم السقب، ويعم الرعب والوهن في النفوس ويبدو القوم وكأنهم سكارى أو جماعة الشرب وقد أخذتهم حميا الخمر.

(1) - ابن حيان: المقتبس، ص 95.

(2) - ابن حيان: المقتبس، ص 83.

(3) - ابن حيان: المقتبس، ص 84.

(4) - أحمد بدر: تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري، ص 119.

(5) - أحمد بدر، تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري، ص 119.

ويحوّر الشاعر قليلا في مضمون الأسطورة ويحتفظ بشيء من الأصل، يروى أن صالح عليه السلام أخبر قومه فقال: «تصبحون في اليوم الأول ووجوهكم مصفرة، ثم تصبحون في اليوم الثاني ووجوهكم محمرة، وفي اليوم الثالث ووجوهكم مسودة، وكانوا يعرفون ذلك من نظر بعضهم إلى وجوه بعض»⁽¹⁾.

قال ابن اللبانة يمدح الممتوكل بعد قدومه من بلاد الجوف، وقد أوقع بقوم من الجناة⁽²⁾:

مضيت حساما لا يفل له غرب	وأبت غماما لا يحد له سكب
وأصبحت من حاليك تقسم في الوري	هبات وهبات هي الأمن والرعب
وقد كان جوف القطر كالجوف يشتكي	سقاما فلما زرت زاره الطب
رغا فوقهم سقب العقاب فأصبحوا	نشاوى من البلوى كأنهم شرب
وصيابة لما عصوك ببينهم	سماؤهم حل وأموالهم نهب
ملأت جذوع النخل منهم فأصبحت	بهم كرحال شد من فوقها قتب

فأصبحوا كجذوع نخل خاوية، لا يرى لهم باقية، وقد رغا فوقهم سقب العقاب.

الزهرة: أسطورة الحب والحرب

من الأساطير العربية التي وظفها الشعراء الأندلسيون، أسطورة الزهرة، ذلك النجم الذي نسجت حوله المخيلة العربية الكثير من الحكايات والقصص والأساطير، والذي لم يسلم من فتنته حتى تلك الشعوب البعيدة كال يونانيين والرومان وشعوب آسيا، كما امتزجت هذه الأسطورة بجانب ديني اعتقادي، إذ كانت تحمل خصوصيات كل حضارة تمر بها، أو كل شعب يحتضنها وتصل إليه، شأنها شأن كل الأساطير في هجرتها وترحالها.

(1) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 420.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق3، ص502، 503.

إذن ضمت هذه الأسطورة الدين والخرافة والعادات والتقاليد واختلط ذلك كله وامتزج، ومن ثم جاء توظيف الشعراء لها مزيجاً من ذلك كله، وفي هذا الإطار يقول شاعر المرية ابن الحداد من قصيدة طويلة يمدح فيها المعتصم بن صمادح⁽¹⁾:

ركابي تعرج نحو منعرجاتها	خليلي من قيس بن عيلان، خلييا
يعرس بدوح البان من عرصاتها	.. وإن تسعدا من أسلم الصبر قلبه
جنيت الغرام البرح من ثمراتها	فبانيتها الغناء مآلف بانسة
تبخر في الموشي من حبراتها	وروضتها الغناء مسرح روضة
تخال القنا الخطي بعض نباتها	هناك خوط في منابت عزة
فوادي من حجاجها ودعاتها	مشاعر تهيام وكعبة فتنة
كم هب عرّف اللهو من عرفاتها	فكم صافحتني في مناها يد المنى
هوى عبد عزّاها وعبد مناتها	عهدت بها أصنام حسن عهدني
شرائعها في الحب حق ثقاتها	أهل بأشواقى إليها وأتقى

والعزى التي يتحدث عنها الشاعر صنم أنثى تمثله شجرة حولها وثن تعبد غطفان، وكان الذي اتخذها ظالم بن أسعد، كما يقول ابن الكلبي، وقال إنها صخر أبيض، وكانت قريش تخصصها دون غيرها بالعبادة والزيارة والهدية، وفيها يقول شاعرهم⁽²⁾:

تمام الحج أن تقف المطايا على خرّاء واضعة اللثام

فهؤلاء الجاهليون كانوا لا يرون تماماً لحجهم إلا بالوقوف على (عزّاهم) وتقديم القرابين لها، والقيام بطقوس التعبد والولاء، وهو ما عنّته الآية الكريمة حين نهت عن ذلك وأبطلته

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 161 وما بعدها.

(2) - الزمخشري: الكشاف، ج 1، ص 116.

«وأتَمُوا الحج والعمرة لله»⁽¹⁾. وذكر الطبري أن العزى صنم لبني شيبان وبني أسد بن عبد العزى، وكانوا يقولون هذا صنمنا، وأنها كانت بيتا يعظمه هذا البيت من قريش وكنانة ومضر كلها⁽²⁾.

والعزى هي (الزهرة) وكان العرب المجاورون للشَّام والعراق يعبدونها عند ظهورها ويسمونها إذ ذاك العزى، ونسبت العقلية العربية الكثير من الخوارق إلى هذه الإلهة الكونية، فهي عندهم تعني البياض والحسن والبهجة، وأضافوا إليها السرور واللهو والطرب⁽³⁾.

أما مناة، فهي اسم صنم نصبه عمرو بن لحي الخزاعي على ساحل البحر الأحمر بين المدينة ومكة، قريبا من المدينة، وكانت قبيلتنا الأزدي وغسان يهلان له ويحجان إليه، ومن ثم دانت العرب للأصنام وعبدتها، وكانت مناة أقدم تلك الأصنام جميعا، وكانت الأوس والخزرج يعظمونها وكذلك سائر أهل يثرب. يقول ابن الكلبي: ولم تكن قريش بمكة ومن أقام معها من العرب يعظمون شيئا من الأصنام إعظامهم للعزى ثم مناة. وكان أهل المدينة يحجون مع الناس فيقفون المواقف كلها ولا يحلقون رؤوسهم حتى يأتون مناة فيحلقون عندها، ولا يرون تماما لحجهم إلا بذلك⁽⁴⁾.

والعزى واللات ومناة هي تمظهرات وتنويعات مختلفة للإلهة الزهرة، والزهرة هي إلهة اللذة والشهوة وهي سيدة السماء⁽⁵⁾.

وقد حافظت الزهرة على هذه الدلالة، أعني اللذة والشهوة والحب حتى لدى الإسلاميين، إذ «نجد في التفاسير الإسلامية صدى لما اعتقده البابليون في قدرات الزهرة الجنسية وتمكنها من

(1) - البقرة، 196.

(2) - ميخائيل مسعود، الأساطير والمعتقدات العربية قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1994، ص 116.

(3) - ميخائيل مسعود، الأساطير والمعتقدات العربية قبل الإسلام، ص 117.

(4) - محمد الخطيب، الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2004، ص 49، 50.

(5) - سيد القمني: الأسطورة والتراث، ص 58 وما بعدها.

ملكاتها الجسدية الإغوائية»⁽¹⁾. ففي تفسير قوله تعالى: «وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت...»⁽²⁾، ينطلق أهل التفسير والتأويل والقصاص من حديث يرى كثير من المحققين أنه ضعيف «عن علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه؟!- قال: كان النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا رأى سهيلا قال: لعن الله سهيلا إنه كان عشارا باليمن، ولعن الله الزهرة فإنها فتنت ملكين هاروت وماروت»⁽³⁾. وخلاصة ما نجده في تفسير الطبري هو أن الزهرة كانت امرأة حسناء قصدت الملكين هاروت وماروت للتقاضي فراوداها عن نفسها فأبت إلا أن يعلمها الكلمة التي يصعدان بها إلى السماء، وبعد أخذ ورد قبالا عرضها فحملتهما على المعصية وتعلمت منهما الكلمة التي يصعدان بها إلى السماء فصعدت ولكنها نسيت الكلمة التي تقولها لتهبط إلى الأرض فبقيت هناك، فمسخها(*) الله تعالى هذا الكوكب الحسن الجميل⁽⁴⁾.

والزهرة هي عشتار البابلية وهي العزى العربية في أحد وجهيها، «وقصارى القول أن العزى عند طيء(*) هي عشتار عند البابليين، وقد انتشرت عبادة عشتار في البلاد العربية كغيرها من الآلهة البابلية، وتغيرت أحوالها بتغير المناطق والأقاليم، وإن بقيت معها بعض مزاياها السابقة»⁽⁵⁾، فعشتار هي الزهرة حين تطورت من صفات أرضية إلى صفات سماوية، فترسخت فيها تلك المزايا والصفات «فهي (ربة العشق)، وهي (ملكة اللذة) وهي (التي تحب

(1) - سيد القمني: الأسطورة والتراث، ص 73.

(2) - البقرة، 102.

(3) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 205.

(*) - في المعتقدات الشعبية الجزائرية أن الصورة التي يراها الناس في القمر، هي صورة لامرأة معلقة من شعرها، أو أشعار عينيها، لأنها ارتكبت معصية؛ بأن غسلت لابنها بوله باللبن ومسحت له (بالقرصة). وهي قريبة من أسطورة الزهرة، فبينهما شبه لا يدفع. ونحن نجد ما يشبه هذه الحكاية عند مختلف الشعوب، ورد بعض منها في كتاب: م. ف. أليبيديل: سحر الأساطير، دراسة في الأسطورة والتاريخ، الحياة. ت: ميخائيل إسحق، ط 1، 2005، ص 169 وما بعدها.

(4) - الطبري، تفسير الطبري، ج 2، ص 429.

(*) - ضيء: في عرف المؤرخين اليونانيين، تعني العرب.

(5) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، 1981،

المتعة والفرح)، (..) ولا يخضع البشر وحدهم لنزواتها بل الحيوان كذلك»⁽¹⁾. «وهكذا نرى تطور العزى عند العرب، فكان لها في مبدأ الأمر علاقة بالشتاء، كما يظهر في قول العرب (إن ربكم يشئو لحرّ تهامة)، ثم صارت إلهة الخضرة حينما قامت على ثلاث سمرة في وادي نخلة، وصعدت إلى السماء في صورة امرأة حسناء وسميت الزهرة»⁽²⁾.

يقول ابن الحداد فكما عبد أولئك العرب القدامى العزى ومناة وحجوا إليهما، وأهلوا ولبوا، فانا أعبد حسن محبوبتي وجمالها، وإذا كان الحجاج يهلون بالحج ويلبون لهذه الآلهة (العزى ومناة) ويرفعون أصواتهم لها بالدعاء والتهليل وفق ما تقتضيه شرائعهم، فقد سنت لي محبوبتي شريعة خاصة في الحب جعلتني ألتم بها، فبديل أن أرفع صوتي بالدعاء (لإلهي) فانا أرفعه لمحبوبتي (نويرة) وأقصد كعبتها حاجا وملبيا:

أهل بأشواقى إليها وأتقى شرائعها في الحب حق تقاتها

«والتقاء، التقوى أي الاحترار بطاعة الله عن عقوبته»⁽³⁾.

تري ما شرائع الحب التي كان الشاعر يتقيها ويخشها أو يحترز منها؟ عرفنا من قبل أن العزى ومناة هي نفسها الزهرة/عشتار، وهي إلهة الحب والشهوة والإغراء والإغواء، ولكنها أيضا إلهة للحرب الهلوك «لم تعد الزهرة ربة اللذة والحب الشهواني فقط، وإنما أصبحت أيضا ربة حرب هلوك (..) فهي تظهر في اليوم مرتين؛ صباحا مع الشروق ومساء مع الغروب، ومن هنا اعتبروها إلهة الحب واللذة حين تكون إلهة المساء، ولكنها إلهة الحرب والقتل حين تكون إلهة الصباح»^(*)، حتى لقد لقبوها (بسيده الحرب)»⁽⁴⁾.

(1) - القمني: الأسطورة والتراث، ص 45.

(2) - محمد عجينة: موسوعة الأساطير، ص 296.

(3) - ابن الحداد: الديوان، هامش رقم 14، ص 164.

(*) - في العادات الشعبية الجزائرية يتفاءلون بالاحمرار الذي يعقب الغروب، ويعدونه وقتا حسنا. أما ظهور الاحمرار في الصباح فهو نذير شؤم ومن ثم يدعون إلى ترك السفر في ذلك الوقت لأنه وقت نحس وفأل سوء، ولهم في ذلك كلام مسجوع.

(4) - سيد القمني: الأسطورة والتراث، ص 58.

وهذه الطبيعة المزدوجة للزهرة/العزى، كما تقول الأساطير، كإلهة للحب والإغواء والشهوة، وإلهة للحرب والفتك والإهلاك، هي التي جعلت الشاعر يتقي شرانعها في الحب حق نقاتها، وهذا الشبق الذي تميزت به الزهرة/العزى، مع كل قصص الغرام لم يمنعها من الفتك بعشاقها واستبدالهم الواحد تلو الآخر، مثلما فعلت مع تموز التعيس، كما لو كان هذا الأمر بقايا من غريزة حيوانية في اللاشعور الإنساني لسابقة كانت الأنثى تفتك فيها بالذكر بعد المعاشرة، كما نجد في بعض الكائنات الحية اليوم⁽¹⁾.

قد يبدو هذا تفسيراً بعيداً، فهل كان العرب يعرفون أسطورة الزهرة/عشتار مع تموز ونهايته الفاجعة بعد أن أسلمته إلى زبانية العالم السفلي وضحت به بديلاً عنها، بعدما نالت منه بغيتها، وعاشت معه أسعد أيام عمرها؟

يذهب أحد الباحثين في الأساطير العربية إلى أنه من المحتمل «أن تكون قصتها (=الزهرة/عشتار) مع الإله التعس (تموز) قد وصلت الجزيرة فيما وصل، ولربما تكون قصة هذين الملكين هي تكرار أو صورة أخرى لما حدث مع (تموز)، خاصة إذا ما أخذنا بالحسبان أن الأسطورة العربية تنتهي بالملاكين لنفس (كذا) النهاية التعسة، فبعد أن أغوتها الزهرة، ونالت منهما مشتهاها، أودت بهما فقد نكسا في بئر بابل، وهو ما يشبه إلى حد كبير مصير (تموز) ونزوله من بئر في بلاد بابل إلى عالم الموتى السفلي، أما التغيرات الطفيفة التي لحقت بالأسطورة فمن الممكن عزوها إلى عامل الزمن ودوره في تطور المعتقدات، أما كون الأسطورة العربية تعتبر من وقع أسير الزهرة ملاكا (أو ملاكين) وليس إلهها كما هو حال (تموز)، فيعود فيما نعتقد إلى نزوع العقل البشري خلال هذه القرون الطويلة نحو التوحيد»⁽²⁾ ونبذ الوثنية.

(1) - سيد القمني: الأسطورة والتراث، ص 60.

(2) - سيد القمني: الأسطورة والتراث، ص 65.

كان ابن الحداد مفتونا بزهرته التي عبر عنها بمناة أو العزى وهي الزهرة ربة الإغراء والإغواء، فجعل منها زهرة في الحسن والجمال والفتنة والإغواء، فقد أغوته فاتبع دينها وترك دين أبائه، قال⁽¹⁾:

وأذهل نفسي في هوى عيسوية بها ضلت النفس الحنيفية الهديا
وقال⁽²⁾:

وفي الكلة الزرقاء مكلوء عزة تحف به زرق العوالي الكوالى
محا ملة السلوان مبعث حسنه فكل إلي دين الصبابة صابى

فلولا جمال تلك الفتاة المسيحية (نويرة) لما خرجت من ديني واتبعت دينا آخر هو دين الصبابة والهيام⁽³⁾.

ومع فتنة الشاعر وهيامه بمحبوبته، كان يخشى أن يقع في حبائلها ويسقط في أشراكها المنصوبة، فيقع أسيرا في يد أعدائه، لاسيما أن محبوبته (نويرة) نصرانية، والعداء بين مسلمي الأندلس ونصارى الشمال على أشده، وكانت من وسائلهم الهامة في الإيقاع بأعدائهم كما رأينا في فصل سابق- الفتيات العيسويات الجميلات، إضافة إلى أن حب ابن الحداد لصاحبته (نويرة) كان حبا من طرف واحد، كما يرى بعض الباحثين⁽⁴⁾، فمحبوبته محجوبة عن عيونه بعيدة عنه لا يراها في الغالب- إلا بخياله.

حجبوك إلا من توهم خاطري وحموك إلا من تبو بالي⁽⁵⁾
وفي الكلة الزرقاء مكلوء عزة تحف به زرق العوالي الكوالى⁽¹⁾

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 306.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 143.

(3) - ابن الحداد: الديوان، هامش 11، ص 143.

(4) - إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 162، شوقي ضيف: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 265.

(5) - ابن الحداد: الديوان، ص 149.

وهنا تتنازع الشاعر عاطفتان متباينتان؛ عاطفة إقدام وعاطفة إحجام، وإن شئنا الدقة عاطفة أمل ورجاء، وعاطفة خوف وتوجس، يجذبه جمال نويرة/الزهرة فيعزم على الوصول إليها ويدفعه إليها دفعا، لكنه سرعان ما يتذكر أن دون ذلك الجمال الفتان مخاطر وأهوال، فمحبوبته محجوبة عنه، «لا تستطيع الخروج، لأن أمها (عزة) أحاطتها بجنود مدججين بزرق الرماح يتولون حراستها»⁽²⁾.

وهذا الخوف والتهيب الذي يسيطر على الشاعر حين يثوب إلى رشده، هو الذي جعله يعدل عن توظيف اللون الأحمر لون الشهوة والفرح والسرور إلى اللون الأزرق (الكلّة الزرقاء). ومن المعروف أن اللون الأزرق هو لون الشؤم والخطر، والعرب يتشاءمون منه، ومن أمثالهم، أشام من اليسوس، وكانت زرقاء العينين، مثل زرقاء اليمامة الكاهنة «ومهما — يكن من أمر فالزرقاة مذمومة في العيون والذبان، وهي لون العدو، ولون اللؤم»⁽³⁾.

يصور ابن الحداد صعوبات الوصول إلى محبوبته (نويرة) على طريقة شعراء الجاهلية، فيقول⁽⁴⁾:

عُجّ بالحمى حيث الغياض الغين ^(*)	فعمسى تعن لها مهاه العين
واستقبلن أرج النسيم فدارهم	ندية الأرجاء لا دارين
واسلك على آثار يوم رهانهم	فهناك تغلق للقلوب رهون
حيث القباب الحمر سامية الذرى	والأعوجيات الجياد صفون
والسمهرية كالنهود نواهد	والمشرفية في الجفون جفون
أفقّ إذا ما رمت لحظ شموسه	صدتاك للنقع المثار دجون

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 143.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 143، هامش رقم 3.

(3) - محمد عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 545.

(4) - ابن الحداد: الديوان، ص 265 وما بعدها.

(*) - الغياض: م غيضة: أجمة، الغين: الكثيفة الشجر الملتفة.

يغشاك من دون الغزال ضُبَّارم
أتى أراع لهم وبين جوانحي
أتى يهاب ضيرابهم وطعانهما
فكانما بيض الصفاح جـداول
ذرني أسر بين الأسنة والظبى
فالقلم في تلك القباب رهين
فيه ومن قبل الكناس عرين
شوق يهون خطبهم فيهن
صبّ بالحاذ العيون طعين
وكانما سمر الرماح غصون
فالقلم في تلك القباب رهين

إنها طريق محفوفة بالمخاطر والأهوال، فمن اتبعها وراهن في الوصول إليها وطلب يد نويرة أخفق وخسر الرهان، إنها فدار محروسة بالخيول الأعوجية الصافنة المتحفزة للوثوب والانطلاق لمجابهة أي خطر يحوم حول دار نويرة، وعلى صهواتها فرسان يحملون بأيديهم الرماح السمهرية الصلبة، ويمتشقون السيوف البتارة، وكل من تسول له نفسه الوصول إلى دار نويرة ستفرض عليه معركة لا منجاة له منها، معركة يعلو غبارها حتى يغطي الأرض دفاعا عن نويرة، وإذا ما وصلت إلى دار نويرة فسيفجؤك أسد رابض في عرينه⁽¹⁾. ما أشبه محبوبة الشاعر في عزتها ومَنَعَتها بنساء الأساطير اللاني تحرس مقاصيرهن أسود ضارية وحيات مفزعة وكائنات غريبة مرعبة^(*).

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 266، 267، حواشي المحقق.

(*) - في رحلة (إتانا والنسر) إلى السماء لجلب نبتة الإخصاب، وبعد خيبة أملهما في الرحلة الأولى، يرى إتانا أحلاما غريبة عن رحلة ثانية إلى السماء، منها هذا الحلم الذي قصه على صديقه النسر:

رأيت أننا نمضي عبر بوابة أنو وإنليل وإيا
..فرايت هناك فتاة مليحة الوجه مزينة بتاج
وهناك عرش منصوب

وتحت العرش أسود رابضة مزمجرة

فلما ظهرت لها قفزت نحوي

عند ذلك أفقت من نومي مذعورا

فراس السواح: الأسطورة والمعنى، دراسة في الميثولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، ط 2، 2001، ص 53، 54.

(1) نذير العظمة، معراج الصوفية. ص 69.

على أية حال فقد استفاد الشاعر من أسطورة العزى/الزهرة ووظفها في اقتدار فني واضح، بكل أبعادها الأسطورية والدينية، وما يحيط بها من شعائر ومعتقدات وثنية وإسلامية، من حب وشهوة وإغراء، وتهديد بالموت والهلاك، فضلا عن الحج ومناسكه من تهليل وتلبية وطاعة وعبادة.

ومن الشعراء الأندلسيين الذين وظفوا هذه الأسطورة ابن عربي ولكنه نحا بالأسطورة منحى مغايرا في تركيب فني يمزج الأسطوري بالديني كعادته، يقول⁽¹⁾:

ومن تكن الزهراء عرسا له فقد تتوج بالجوزاء وانتعل الشعري
أيا زهرة الروض الممسك عرّفه وهل زهرة أخرى تظاهر الزهرا

والزهرة التي أشار إليها ابن عربي بالزهراء هي من الكواكب الزهراء السيارة في علم الفلك عند العرب، وهي شديدة اللمعان تكون تارة نجمة الصبح وطورا نجمة للمساء، وقد كانت معبودة العرب المجاورين للشام والعراق في الجاهلية، وكانوا يسمونها العزى كما أسلفنا. وهي ثالثة الآلهة التي أشار إليها القرآن الكريم، وأما العزى فتتصل بطقوس الخصب إذ هي على شكل شجرة وهي بديل لعشثروت الفنيقيين وعشتار البابليين وغيرها من الهجرات حالي تبعثهم من قلب الجزيرة العربية⁽²⁾.

ويوسف على لسان ابن عربي هو أمين الأمناء وبعل الزهراء أبصرته اللواهيت فأحرقته النواصيت⁽²⁾، «ومهما يكن من أمر فإن يوسف عند ابن عربي، هو بعل الزهراء التي هي بديل عشتار، وهذا دليل واضح على أن القصص الإسلامي في شكله الصوفي والفولكلوري قد استوعب الكثير من عناصر الأساطير السامية العربية القديمة، بقي معناها ودلالاتها وطورت صيغتها وأشكالها كما اختلفت أسماؤها لتوافق معتقدات التوحيد ومستلزماتها»⁽³⁾.

(2) - نذير العظمة، معراج الصوفية، ص 69.

(2) - نذير العظمة، معراج الصوفية، ص 69.

(3) - نذير العظمة، معراج الصوفية، ص 68.

كانت عبادة الزهرة/عشتار تصاحب عادة بطقوس أبرزها البكاء على الإله القتل (تموز) التعيس والنواح عليه لميئته المحزنة بعد أن أسلمته عشتار إلى زبانية العالم السفلي بديلاً عنها، وقد تسرب هذا الطقس إلى الديانة اليهودية، ورد في سفر حزقيال أنه شاهد عند «باب الرب (..) نسوة جالسات يبكين على تموز (..) وإذا عند باب الهيكل، بين الرواق والمذبح نحو خمسة وعشرين رجلاً، ظهورهم نحو الهيكل ووجوههم نحو الشرق وهم ساجدون»⁽¹⁾. ومع الفتوحات البابلية الآشورية لبلاد شرق المتوسط رحلت الزهرة مع الرافديين تفرض عبادتها على القلوب، فعرفت في كنعان باسم (عنت/إنات) بمعنى الأنوثة وما تنطوي عليه، وفي فينيقيا احتفظت باسمها الآشوري (عشتار أو عشتروت) وعبرت البحر مع التجار الفينيقيين إلى اليونان، وأصبحت (أثينا) أو أفروديت، وفي روما عبدت تحت اسم (فنوس)، ولم يسلم من فتنها حتى الذين يوصفون بأنهم موحدون، أي الشعب العبري⁽²⁾.

من المؤكد أن التراث الأسطوري العربي، والصوفي منه على وجه الخصوص، قد وعى جميع الموارد وهضمها وشذبها حتى لا تتعارض مع مبادئ الدين الحنيف، وأخضع ذلك كله لمنطق جديد وفق توجه يتوسل بالدين، فأصبحت عشتار البابلية هي الزهراء وصار تموز أو أدونيس هو يوسف عليه السلام، ونحن نجد في التفسير الإسلامية صدى لهذه المعتقدات البابلية في قصة هاروت وماروت^(*).

وإذا كانت طقوس عبادة الزهرة ترتبط بالبكاء والنواح على تموز، كما أسلفنا، فإن ابن عربي يعكس مضمون الأسطوري ويغير من دلالاتها لتصبح رمزا لحسن الطالع والسعد، والمحظوظ هو من كانت الزهراء عرسا له وقرينا، فاختلفت طقوس البكاء والحزن وحلت محلها دلالة الفرح والحبور، «وبالقياس على هذا فإن يوسف في التوراة يذكرنا بتموز وأدونيس في

(1) - الكتاب المقدس: سفر حزقيال، الإصحاح، 8، 14، 18.

(2) - سيد القمني: الأسطورة والتراث، ص 60، 61.

(*) - تتوارد هذه القصة بأشكال مختلفة عن علي بن أبي طالب، ابن عباس، وابن وهب. محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 205 ما بعدها.

الأساطير الوثنية القديمة لاقتراحه بالجمال والشباب والخصب في معادلات ومواصفات حضارية متنوعة»⁽¹⁾.

ولا نفارق الزهرة وما صاحبها من معتقدات وأساطير قبل أن نشير إلى عادة شرب الخمر في الصباح الباكر كفرض يتقرب به إليها، على اعتبار الزهرة (ربة الخمر)، كما كانت عشتار إلهة الخمر عند قدامى البابليين، ومن هذا المنظور جاء قول كثير من الشعراء والوشاحين، كابن بقي الوشاح المعروف في عصر المرابطين الذي يقول في مطلع إحدى موشحاته⁽²⁾:

ساعدونا مصبحينا نرتشفها قد ظمينا

كنظار في لجين نعم أجر العاملين

فهو يدعو إلى التبكير لشرب الخمر (الصباح) وكأنما هم يؤدون نذرا للزهرة نجمة الصباح سواء وعى الشاعر ذلك أم لم يعه، فهو مما وقر في لاوعي الشعراء، واستقر في العرف الأدبي، بعد أن كان جزء من أسطورة قديمة، وهو ما ورد في شعر الجاهلية، يقول عمرو بن كلثوم يطلب/طالباً إلى الجارية أن تسقيهم (الصباح):

ألا هبي بصحنك فأصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا

مشعشة كان الحص فيها إذا ما الماء خالطها سخينا

أسطورة شقائق النعمان أو الورد دم الجراح

من الشعراء الذين ترد في شعرهم أسطورة شقائق النعمان ابن رومي الأندلسي كما يسميه أبو جعفر بن سعيد- لما رآه من حسن اختراعه وتوليده للمعاني⁽³⁾. ومن حسن اختراعه وتوليده قوله⁽¹⁾:

(1) - نذير العظمة: معراج الصوفية، ص 35.

(2) - يوسف طویل: مدخل إلى الأندلس، ص 162.

(3) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 343.

يا ورده جادت بها يد مُتجرف	فهى لها دمعى وهاج تأسفى
حمراء عاطرة النسيم كأنها	من خد مقتبل الشبية متسرف
عرضت تذكرنى دما من صاحب	شربت به الدنيا سلافة قرقسف
فنشقتها شغفا وقلت لصاحبى	هى ما تمج الأرض من دم يوسف

تحيلنا هذه الأبيات إلى أسطورة قديمة نجدها في التراث الإنساني شرقه وغربه، عرفها البابليون والفنيقيون واليونانيون، ثم انتشرت في الخرافات والحكايات الشعبية لدى مختلف الشعوب.

جاء في الأسطورة الإغريقية أن أفروديت أحبت أدونيس ابن الملك القبرصي، والذي لم يوهب أحد من الفانين جماله حتى أنه فاق آلهة الأوليمب بروعته وبهائه، ونسيت أفروديت لأجله حياة الأوليمت المشرق، فهي تقضي أيامها تحت أوار الشمس اللافة، وتتبع سيول الأمطار، تصيد الأرانب والغزلان والوعول مبتعدة عن الحيوانات المفترسة كالخنازير والدبة، وفي يوم من الأيام، وفي غيبتها، تنسبت كلاب أدونيس رائحة خنزير بري هائل، فتعقبها أدونيس، وفجأة ظهر الخنزير الضخم من بين الأشجار، وما أن رفع أدونيس رمحه ليغرسه في صدر الوحش حتى انقض عليه بنابيه الفتاكين فجرحه جرحا قاتلا ما لبث أن قضى عليه.

وبعدما علمت أفروديت بمصرع حبيبها سارت فوق الجبال الشديدة الانحدار وقطعت المسالك المظلمة والجروف العميقة، فمزقت الأشواك وشظايا الحجارة قدميها الناعمتين وتناثرت قطرات دمها القاني على الأرض، وأخيرا عثرت على حبيبها فأخذت تندبه، وأمرت أن تزهر ورود الأنيمون الرقيقة من دمانه تخليدا لذكراه، أما الأمكنة التي تخضبت بقطرات دمها فصارت تنبت الورود الحمراء القانية كدم أفروديت⁽²⁾.

(1) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 348.

(2) - عماد حاتم: أساطير اليونان، دار الشرق العربي، حلب، سوريا، ط 1، 1988، ص 108، 109.

أثرت أن أنقل هذه الأسطورة على طولها - رغم تلخيصها- لأن الأبيات - كما سنرى- تتقاطع مع أجزاء مختلفة من هذه الأسطورة، عكس ما قد يبدو للوهلة الأولى من أن المقطع الأخير هو الذي تتقاطع معه الأبيات السالفة، فقطرات دم أفروديت التي سالت على الأرض، أو دم أدونيس الذي سال على الأرض كذلك قد صار ينبت الورود الحمراء القانية، وهو ما عبر عنه الشاعر، فالورود الحمراء القانية هي ما تخرجه (تمجه) الأرض من دم صاحبه يوسف، بيد أن القارئ المدقق سيلمس زوايا تقاطع كثيرة بين الأبيات والأسطورة. لأن الشاعر لا يعيد كتابة الأسطورة ونقلها نقلا أجوف، وإنما يحور فيها ويبدل بما يخدم نصه، ويترك للقارئ المتفحص اكتشاف ذلك، ويدفعه إلى المشاركة في إنتاج النص بإعطائه معنى جديدا.

ومما يقوي احتمال اطلاع الشاعر على الأسطورة ومعرفته بها أن المرثي يوسف مات في مقتبل الشباب (كأنها من خد مقتبل الشبيبة) مثل الورد الحمراء عاطرة النسيم، وكذلك مات أدونيس في ريعان شبابه، وفتنة الدنيا بيوسف وإعجابها به لا تقل عن غرامها بأدونيس.

والجو العام للمقطوعة يتطابق مع جو الأسطورة، فهو في كليهما جو حزن مخيم بعد مقتل (صاحب)، فأدونيس هو صديق أفروديت ويوسف هو صاحب الشاعر (عرضت تتذكرني دما من صاحب).

و(صاحب) الشاعر جميل وفتان لا يدانيه في ذلك أحد، فهو تماما كأدونيس أجمل الفانين، كما تقول الأسطورة، ولكن الشاعر لا يقول ذلك صراحة، وإنما يتركه لفطنة القارئ، ويعول على ذكائه وعبقريته وقراءته الواعية، فاسم المرثي (يوسف)، والكل يعلم ما تختزنه الذاكرة العربية الدينية والشعبية عن جمال يوسف الصديق عليه السلام، وما يتداعى إليها حينما يرد عليها هذا الاسم، إلى درجة أن المخيال الشعبي لم يستطع أن يضيف شيئا ذا بال على ما ذكره القرآن الكريم، عن جمال يوسف الذي قطعت لأجله النسوة أيديهن «فلما رأيته أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاشا لله ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم»⁽¹⁾. ويوسف الحسن له أصول تضرب جذورها في تربة الأساطير القديمة، ويوسف عليه السلام هو رمز الجمال والشباب وقرين

(1) - يوسف، 31.

الخصب والنماء، فهو يشترك مع تموز في ذلك، فتموز أيضا قرين الحُسن والشباب والخصب، وكلاهما عاش تجربة التطهر في باطن الأرض والولادة من جديد بما منحهما قوة إخصابية لا تضاهي، «وبالقياس على هذا فإن يوسف في التوراة يذكرنا بتموز وأدونيس في الأساطير الوثنية القديمة لاقتراحه بالجمال والشباب والحب والخصب في معادلات ومواصفات حضارية متنوعة»⁽¹⁾.

وحزن الشاعر على (صاحبه) يوسف لا يعادله إلا حزن أفروديت وفجيعتها في صاحبها (أدونيس).

لا تسل بعد قتل يوسف عني ففؤادي مُثْلَمٌ كسلاحه
لو تأملت مقتلتي يوم أودى خللني باكيا ببعض جراحه⁽²⁾

مات أدونيس ورمحه في يده، وسقط يوسف مثلم السلاح، وكما قضت جراح أدونيس جراحه، قضت جراحات يوسف عليه، وتقفز إلى الذهن مباشرة (شقانق النعمان) أي جراح أدونيس (خللني باكيا ببعض جراحه)!

وهذه الفكرة، أعني علاقة الورد بالجراح، مما تناوله الشعر الأندلسي كثيرا، ومنه قول ابن هاني⁽³⁾:

ألم تريا الروض الأريض كأنما أسرة نور الشمس فيها سنابك
كان كؤوسا فيه تسرى براحها إذا عللتها الساريات الحواشك
كان الشقيق الغض يكحل أعينا ويسفك في لباته الدم سابك

(1) - نذير العظمة: المرجع نفسه، ص 69، 70.

(2) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 348.

(3) - ابن هاني: الديوان، ص 211.

يبدو الشقيق بحمرته القانية كأنما سفك فيه دم، وبالتأكيد أن لذلك صلة ما بأسطورة شقائق النعمان، وهي مما وقر في عرف الشعراء من ربط الورد بالدم. وكثيرا ما كان الشعراء العرب يشبهون الرياض وما فيها من ورد أحمر أو شقائق النعمان بثياب روين بدماء. قال الشاعر:

كان شقائق النعمان فيــــه ثياب قد روين من الدماء

«فتشبيه شقائق النعمان بالثياب المرتوبة بالدماء قد يكون هذا تشبيها مصيبا، لكن فيه بشاعة ذكر الدماء، ولو شبه الشقائق مثلا بالعصفر الأحمر اللون أو ما شاكله لكان أوقع في النفس وأقرب إلى الأنس»⁽¹⁾ وكان دارسو البلاغة العربية من المحدثين يعيبون مثل هذه الصور المنفرة التي تربط بين منظر الدم وما يثيره في النفس من مظاهر الانقباض، ومنظر الورد وما يولده في النفوس من علامات الارتياح والانشراح. وبعبارة أخرى إن هناك تعارضا حادا بين طرفي الصورة لبعد الدلالة المتولدة من كليهما. وفات أولئك النقاد أن تلك الصورة لها امتدادات أسطورية قديمة ضاربة في عمق اللاوعي الجمعي للشعراء، وقد تنوسي ذلك الأصل، وبقيت هذه الدلالات على عادة الأسطورة عندما تتقدم وتتلاشى تتحجر في أمثال تضرب، أو صور بيانية تتكرر لدى الشعراء دون وعي منهم بأصلها الأسطوري السحيق⁽²⁾، ولكن ذلك لا ينفي أثرها في نفوسهم ونفوس متلقيهم.

ولا تزال هذه الشقائق ترتبط بمنظر الدم المسفوح، ولكنه هذه المرة دم بكر مقتضة، وتعود الأرض إلى صورتها الأولى تنفعل فيما يعرف بالنكاح الكوني الساري في جميع الخلائق.

والجدير بالذكر أن تشبيه المرأة بالأرض موجود حتى في الذكر الحكيم: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم»⁽³⁾.

ويسمى المطر (بعل الأرض) بمعنى أنه يلحقها ويخصبها، وفيه قال ابن المعتز⁽¹⁾:

(1) - عبد العزيز عتيق: البيان، البيان، دار النهضة العلمية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص132.

2 - عجينة: موسوعة الأساطير العربية، 512.

(3) - البقرة.

ومزنة مشتعلة البـــــــــــــــــارق تبكي على الأرض بكاء العاشق
تلقح بالقطر بطون النــــــــــــــــدى والقطر بعل الأرض العاتق

يقول ابن الأبار⁽²⁾:

شقانق شق قلبــــــــــــــــي رواؤها وافتضــــــــــــــــه
كأنما الأرض منهاــــــــــــــــا خريدة مفتضــــــــــــــــه
ونرجس متغــــــــــــــــاض كأنما الحزن مضــــــــــــــــه

ويربط أبو الوليد حسان بن المصيصي الورد بالجراح، وإن لم يخصه بشقانق النعمان. ويجب ألا يفوتنا أن الشاعر يمدح المعتمد بن عباد، ويشيد بنسبه اللخمي العتيد، على عادة شعراء الأندلس، في الإشادة بأنساب ممدوحهم والتأكيد على أرومتهم العربية العريقة، لاسيما في فترة ملوك الطوائف وكان ابن عباد يحب أن يمتدح بذلك، ومن ثم كثر عند مادحيه إظهار ذلك النسب، يقول المعتمد⁽³⁾:

أذلّ بني ماء السماء زمائهم وذلّ بني ماء السماء كثير

يقول ابن المصيصي⁽⁴⁾:

بياض أياديك تحكي الصفــــــــــــــــاح ومثل نفاذك تحذو الرمــــــــــــــــاح
وأنبتت الأرض شوك القــــــــــــــــاد وفتحت الورد فيها الجــــــــــــــــراح
فما غير أصلك عودً نضــــــــــــــــار ولا غير لخمك حيّ لقــــــــــــــــاح
لك الفضل أن طاب شكري ونشري بطيب الرياض تفوح الريــــــــــــــــاح

(1) - عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 197.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ج 2، ص 61.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ج 2، ص 61.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ج 2، ص 334، 335.

وأعاد الشاعر ابن المصيصي هذا المعنى في قصيدة أخرى يمدح بها المعتمد، فقال⁽¹⁾:

ليس العلا إلا على كـرم	أيقوم خطّ ما له سطـح
من لخم أصلك يا مملـك أم	في الخطّ نبتك أيها الرمـح
شيد في الوغى لك منزلا خشنا	لا يهلك الديباج والصـرح
ودع الرياض لمن يلذ بهـا	ما إن لغيره مكارم نفـح
أذكى من الأس النضير قنـا	وأنم من ورد الربي جـرح

وكان الشعراء الذين يمدحون ابن عباد في إشبيلية يعزفون على هذا الوتر، وهو انتساب العبادية إلى الأرومة العربية اللخمية العريقة، ويذكرون قصة جده الأول النعمان بن المنذر حامي زهرة الشقائق التي سميت بعد ذلك باسمه «روي أنه مشى يوما في بعض شأنه، فأفضى إلى موضع فيه من هذه الشقائق كثير، فقال: أحموها، فحميت، فسميت بذلك شقائق النعمان. حكى ذلك أبو حنيفة (= الدينوري) ورفعها إلى الأعشى، وذكر أنه كان حاضر النعمان يومئذ»⁽²⁾.

وهو ما أشار إليه الشاعر أبو الحسن ابن الأستجي حين قال⁽³⁾ يمدح المعتضد ويصف الشقائق:

إن الشقائق من حمر الخدود قد اشـ	تقت ومسودها من حالك اللـم
كانها في المروج الخضر أنيـة	حمرّ قد اضطربت من قاني الأدم
يا ابن الذي قد حماها في منابتها	فلم تزل في حمى منه وفي محترم
معروفة باسمه في كل مـطلع	محفوظة المنتمى مرعية الدّم
جدد لها من وكيد العهد حرمتها	وصل لها محدث الإكرام بالكرم

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ج2، ص235.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص159.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 158، 159.

ومن الصور المبتكرة في شعر ابن مرج الكحل ما قاله مجيباً به صديقه أبا بكر محمد بن جهور حين كتب إليه يداعبه بعد أن رأى مرجاً له أحمر شقي في خدمته فلم يجن منه شيئاً:

يا قانلاً إذ رأى مرجي وحمرة	ما كان أحوج هذا المرح للكحل ⁽¹⁾
هو احمرار دم الروم سيلها	بالبيض من مرّ من آبائي الأول
أجبتّه إذ حكى من قد فتنت به	في حمرة الخد أو إخلافه أملّي

والصورة في البيت الثاني واضحة الدلالة على قدرة الشاعر على التخيل والابتكار، إذ أرجع حمرة مرجه إلى كثرة دماء الروم التي أريقّت فيه من طرف آبائه الأوائل في الفتوحات. ولهذه الصورة ارتباط ما بأسطورة الدعاء التي تروي الأرض فتنبّت ورداً أحمر.

وتبدو صورة أبي عيسى بن لبون أكثر ارتباطاً بالأسطورة القديمة، إذ يقدم الشاعر صورة مبتكرة لروضة غناء تحولت أزهارها إلى عشاق ومحبين، فالورد محبوب مطلوب مدلّ بجماله، والنرجس عاشق دنف، أما أزهار الجنار الحمراء القانية فهي دماء قتلى معركة تروت الأرض منها، وفوقها يبدو الياسمين بلونه الأبيض الناصع كحباب ماء طاف، قال أبو عيسى⁽²⁾:

قم يا نديم أدر عليّ القرقفا	أو ما ترى زهر الرياض مفوفا
فتخال محبوباً مدلاً وردها	وتخال نرجسها محباً دنفا
والجنار دماء قتلى معرك	والياسمين حباب ما قد طفا

صورة البطل الأسطورية

كان لظروف الأندلس العصبية وما مرت بها من محن وما أصابها من هزائم ونكسات، انعكاس على شعور الشاعر وتفكيره، وكان لعنف تلك الأحداث وصوتها المدوي أثر عميق في إحساس الأندلسي بأن حياته وكيانه الوجودي ككل قد صاراً في خطر «لكن عنف الأحداث

(1) -.....

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ج2، ص376.

والسقوط وثقله والحرمان والإحساس بأن ما بناه الإنسان الأندلسي في مرحلة عزّ بات في مهيب الريح، أين تلك الأمجاد؟ أين الوجود؟ إلى أين الرحيل؟ كلها أسئلة ملأت صفحة الفكر وصدر الشاعر الذي كان من الطبيعي أن يتفاعل مع ما يصيب أهله وعائلته ووطنه»⁽¹⁾.

وفي خضم هذه الانهيارات والتنازلات والنكسات المتوالية والعدوان المستهدف لشخصية الأندلسي الحضارية. راح الشاعر الأندلسي، ممثلاً لأمته، يبحث عن منقذ ومخلص لما أصابه «ويحن إلى مواقف بطولية وقواد يترأسون ويتسلمون زمام الأمور، وفرسان يصيدون، فباتت هذه الروح على صفحة الشعور عند الشاعر وحظيت ببعض القصائد متنفساً لذلك الضغط الذي كان يواجهه الإنسان الأندلسي»⁽²⁾.

وبطبيعة الحال أملت ظروف الأندلسيين الخاصة المثقلة بالجراح صورة محددة للبطل المخلص، وعينت الصفات الواجب توافرها فيه، وهي صفات، ولا ريب تتقاطع مع صفات البطل أو البطولة المتوارثة في التراث العربي، شعره ونثره، وإن عدلت بعض الصفات التي احتاجتها البيئة الأندلسية الجديدة. إذ كان الشاعر الأندلسي «يرى في ممدوحه المنقذ والمخلص للإسلام والمسلمين من خطر الفتن الداخلية والصراعات الخارجية ضد النصاري»⁽³⁾.

وهذا يتطلب أن تتوافر في ذلك الممدوح مجموعة من الخصال والفضائل والقيم، يتطلبها الوضع الأندلسي من جميع مناحيه، والمرحلة الدقيقة التي يعيشها الأندلسي وتتحدد هذه المواصفات «من خلال الاستجابة التي يصدرها المرء حيال الأشياء أو الأشخاص أو المواقف في البيئة التي يعيش فيها، هذه الاستجابة من شأنها أن تعكس ما يعتنقه الفرد ويتمثله من قيم،

(1) - أشرف محمود نجا: قصيدة المديح في الأندلس، ص 27، 28.

(2) - أشرف نجا: قصيدة المديح في الأندلس، ص 30.

(3) - أشرف نجا: قصيدة المديح في الأندلس، ص 23.

فالقيم هي ثمرة التفاعل بين الكائن البشري وإطاره الاجتماعي الخاص، ولاشك أن هذه القيم تحتضن توجه اهتمامات الأفراد واتجاهاتهم وسلوكهم وسائر نشاطهم الإنساني في المجتمع»⁽¹⁾.

وقد حدد نقادنا القدامى هذه القيم التي يجب توافرها في البطل ليصل إلى منزلة البطولة، وقسموها إلى صفات نفسية معنوية وأخرى جسمانية، كما هو الحال عند ابن طباطبا في عيار الشعر، أو عند قدامة بن جعفر الذي ركز على الفضائل النفسية وحسب، لأنها التي يتفاضل الناس بها من حيث هم ناس مكرمون ومميزون عن سائر المخلوقات، لا الصفات الجسدية التي تشركهم فيها الحيوانات وتتفوق عليهم فيها، وذهب قدامة إلى أن هذه الفضائل تنحصر في أربع هي العقل والشجاعة والعدل والعفة وعنهما تتفرع جميع الفضائل الأخرى وتلحق بها، كالعلم والحلم والصبر والجود والإيثار والوفاء وغيرها⁽²⁾.

من هنا راح الشعراء الأندلسيون يبثون أفكارهم ورؤاهم في مدائحهم راسمين صورة مثالية للحكام الممدوحين، ومعبرين في صراحة عن حوائجهم وآمالهم وطموحاتهم في هذا الممدوح أو تاركين لصفاته أن تحملها⁽³⁾.

لم تتغير نظرة الأندلسي إلى تلك القيم، على الرغم من تغير كثير من المعطيات من حوله، الزمان والمكان والناس، فبقي الشاعر يمدح الحكام والخلفاء والكبراء مستندًا إلى تلك القيم مضيقًا عليها، في بعض الأحيان، صبغة محلية، لكنها ظلت موصولة بالتصور العربي القديم.

والحق أنه كثيرا من تلك الأوصاف التي أسبغها الشعراء على ممدوحهم لا تفهم إلا بإرجاعها إلى جذورها الأسطورية القديمة، ولا يكفي أبدا أن تربط بالظاهر فيقال مثلا إن الشاعر يمدح الممدوح للبذل والعطاء ويهز أريحته للسخاء والجود، إن الزعم بأن

(1) - أشرف محمود نجا: قصيدة المديح في الأندلس، ص 27، 28.

(2) - أشرف نجا: قصيدة المديح في الأندلس، ص 30.

(3) - أشرف نجا: قصيدة المديح في الأندلس، ص 23.

الشاعر، يقوم بما يشبه الاستجداء قد غيب كثيرًا من الجوانب المشرقة للصورة، ف خلف تلك الصورة المدحية المادية تختفي أحلام الشاعر وطموحاته، وتتلفع هواجسه ومخاوفه.

أجل، نظر الشاعر الأندلسي فيما حوله وفيمن حوله، لاسيما بعد سقوط الخلافة الأموية، فرأى دنيا مليئة بالمخاطر المحدقة، وأبصر نذر الشر المتطايرة، ولكنه لم ير في حكام عصره صورة للبطل المخلص الذي يمكنه إنقاذ الأندلس والأندلسيين من الخطر القادم، فطفق يبحث في الأساطير والسير والتواريخ، ويشكل ملامحه ويسوي صورته بكلتا يديه، والبطل أو البطولة التي يبحث عنها الأندلسي «هي اجتماع الفضائل النفسية والخلقية في إنسان ما بحيث يصبح محط آمال المجتمع والملاذ والمثال الذي يلجأ إليه الناس في أوقاتهم المنهارة أو العصيبة، والأندلسيون لم ينظروا في تلك المراحل إلى هذا البطل، وإن بدا الحنين إليه أمرًا لازمًا خصوصًا في محاولة يائسة لإيقاف الاسترداد الإسباني للأرض والحيلولة دون انهيار البناء العربي الأندلسي، وفي ظل الافتقار للبطل الواقعي ينصرف الوجدان إلى نسج صورة خيالية له»⁽¹⁾.

إن تصور الأندلسي للبطل يمكن النظر إليه من زاويتين: حلم الشاعر بالحاكم الأندلسي المسلم الذي ينكر ذاته ويسمو فوق المصالح الشخصية الضيقة ليدرا عن الأمة الخطر الداهم. وخوف الشاعر من العدو المتربص الذي يتحين أي فرصة سانحة للإجهاز على فريسته الجريحة. وعلى هذا الأساس يبني الشاعر صورته للبطل المنقذ.

وشعر ابن الحداد في المعتصم بن صمادج أكثر من مدح، إنه محاولة لبلورة المثل العليا للبطل بما يقربه من صورة البطل الأسطوري تموز، «وهنا تصبح قصيدة المديح وثيقة الصلة بالتصورات الأسطورية القديمة، ولا تفهم في ضوء مناسبات التاريخ بقدر ما تفهم من خلال

(1) - يوسف عيد: الشعر الأندلسي وصدى النكبات، ص 28.

اتصال الشاعر بنماذج الأحاسيس الأولية المتوارثة، كما يصبح لممدوحه وسيلة ظاهرية للتشبيث ببقايا الاعتقادات والمشاعر القديمة»⁽¹⁾.

لقد استطاع ابن الحداد أن يحمل الأسطورة رؤيته الخاصة لقضايا عصره وأن يجعل منها وسيلة للتعبير عن مواقفه الاجتماعية والسياسية، ويبلغ بها نظرتة إلى البطل والقيم التي يُحب، هو كشاعر، توافرها فيه، وبالتالي يجسد فيه آمال الجماعة وأحلامها، بوصفه ممثلاً لها وحاملاً لانشغالاتها وهمومها، ومن هذا المنطلق يعد البطل «تجسيماً للوعي الجماعي، أو تعبيراً عن النظام الذي تقوم عليه حياة الجماعة، وبذلك جردت البطولة من كل معنى ذاتي، وأصبح البطل تعبيراً عن الجماعة، أو عن وظيفة اجتماعية»⁽²⁾.

كان لظروف العصر الذي عاش فيه ابن الحداد أثره في رسم صورة البطل المنشود، ذلك العصر الذي تفرقت فيه الأمة الأندلسية، بعد سقوط الخلافة، إلى طوائف وكيانات متقاتلة/متطاحنة، فانضاف إلى عدم الاستقرار صعوبة الظروف المعيشية وفقدان الأمن والطمأنينة على الأرزاق والنفوس «وحسب هذه الصراعات والمنازعات والأجواء المشحونة بالقلق والفتن والثورات والحروب والغزو والسلب والسطو أن تحدث توترات موصولة داخل نفوس الشعراء نتيجة الحرص على الرزق، ونشذان الأمن والحماية»⁽³⁾. هذه الظروف والأجواء هي التي جعلت ابن الحداد يرسم تلك الصورة الأسطورية للمعتصم بن صمادح، فهو بطل يعطي اللجين والعقيان، وبه اعتدل زمان المرية، وكثرت الخيرات، ولم يعد أهل المرية يخافون قيضاً أو برداً، فالزمان ربيع دائم وخريف ناعم معطاء. ويركز ابن الحداد على هذه الفكرة فهو حين يصف قصرًا بناه المعتصم، يقول⁽⁴⁾:

تتعاقب الأعصار فيه وجوه أبداً به آذار أو تشرين

(1) - أشرف محمود نجا: قصيدة المديح، ص 31.

(2) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 126.

(3) - أشرف نجا: قصيدة المديح، ص 45، 46.

(4) - ابن الحداد: الديوان، ص 271.

رغم تغير الأجواء خارج القصر، من برد قارس وحر لافح، فإن داخل القصر لا يحل به إلا شهران أذار وتشرين، وهما شهران معتدلان وهذا كله يشير إلى حاجة الشاعر، ومن ورائه المجتمع، إلى الأمن، وبحثه عن الحماية والأمان.

على أن هذا الحلم لا يمكن أن يغطي على الجانب السياسي في القضية إذ شهد عصر الطوائف تنافسا محمومًا بين ملوك تلك الدويلات لاستقطاب فحول الشعراء واستقدامهم إلى بلاطاتهم ليشيدوا بذكرهم ويعلوا من منزلتهم بين أقرانهم، وفهم الشعراء هذه الحاجة فصبوا تركيزهم على صفات معينة كالشجاعة والكرم والبطولة وأصالة النسب وعراقته. إذ كان الانتماء إلى الأمة العربية أمرًا ضروريًا فيمن يتولى زمام الأمور في تلك البلاد، في وقت بلغ الصراع بين القوميات المشكلة للمجتمع الأندلسي أوجّه، سواء بين العرب والأسبان أم بين العرب والبربر.

من الشعراء الأندلسيين الذين استفادوا من الموروث الأسطوري ووظفوه بطريقة محسوسة، شاعر المرية ومداحها، ابن الحداد، الذي أكثر من مدح ملكها المعتصم بن صمادح، وكان كثير الإعجاب به، قال فيه ابن بسام:

«وكان أبو عبد الله هذا شمس ظهيرة، وبحر خير وسيرة، وديوان تعاليم مشهورة، وضح في طريق المعارف وضوح الصبح المتهلل (..) ترى العلم على أشعاره، ويتبين في منازعه وأثاره»⁽¹⁾.

كان ابن الحداد كثير الإعجاب بالمعتصم بن صمادح — كما يبدو من شعره — وهو لا يفتأ يمدحه وينسب إليه من الصفات الحميدة والقيم الرفيعة، ويخلع عليه من صفات الأبطال الأسطوريين، ما يحيطه بهالة من القداسة والإجلال، ويقربه من الآلهة الأسطوريين مثل تموز أو أدونيس حين يقول⁽²⁾:

(1) - ابن بسام: الذخيرة، القسم الأول، ص 528.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 262.

تسحُّ بأهواء الورى منه راحة * شأبيها فيها لجين وعقيان
وما كيميديه الفرات ودجلة * وإن حكموا أن المرية بغدان
به اعتدلت أزمانها وأهواؤها * فكانون أيلول وتموز نيسان

وبفضل وجود هذا البطل (الأسطوري)، تعتدل أزمان المرية وتطيب أهواؤها، فلا يبقى فيها إلا فصلان معتدلان ربيع وخريف، إذ يتحول الصيف إلى ربيع، والشتاء إلى خريف، فيصيبها الخصب وتعم الخيرات، ويعتدل الجو وتطيب النسائم وتنتعش النفوس.. وهو ما نجده في الأسطورة البابلية ومثيلاتها من أساطير الخصب لدى الشعوب المختلفة، فحينما يعود تموز/أدونيس من باطن الأرض تشرق الشمس من جديد ويعود إلى الأرض خصبها وتستيقظ الطبيعة من سباتها فتورق الأشجار وتزهر النباتات المختلفة وتذب فيها الحياة.

ويرتبط الخصب في الأساطير بالمطر وهو رمز الخصب في الأسطورة البابلية، وهو عند ابن الحداد ينزل (شأبيا شأبيا)، والشؤبوب الدفعة من المطر، كما ترتبط تلك الأساطير بنهري دجلة والفرات فهما مصدر ذلك النماء والخصب، وسرعان ما تقفز إلى الذهن قصيدة السياب «أنشودة المطر»، والسياب سليل ذلك التراث وابنه البار.

«أنشودة المطر...»

مطر...

مطر...

مطر...

... ما مر عام والعراق ليس فيه جوع».

وإذا كان مطر السياب لا يورث إلا الجوع والعطش والحرمان والموت، فإن مطر ابن الحداد يعقبه اللجين والعقيان (شأبيا فيها لجين وعقيان).

ومما يرجح أن الشاعر يتحدث عن أسطورة الخصب البابلية أن البيئة العامة هي البيئة المكانية نفسها، دجلة والفرات، موطن الأساطير البابلية.

ومن العجيب أن يعلق محقق الديوان على البيت الأخير بمثل هذا الكلام البعيد كل البعد عن روح الشعر، «وفي هذا البيت يخرج الشاعر عن المبالغة عن المألوف، فيجعل المرية تعتدل أزمانها بقدرة المعتصم، بحيث يصبح كانون أيلول، وتموز نيسان، ونحن نعلم أن هذا التغير في المناخ مرده إلى عوامل بيولوجية (كذا) ليس غير»⁽¹⁾.

وتقترب هذه الأبيات كثيرا من أبيات النابغة الذبياني⁽²⁾:

وأنت ربيع ينعش الناس سيبه وسيف أعيرته المنية قاطع

وارتباط الملك بالخصب واضح جلي في هذا الشعر، وفي مدح الخليفة المستنصر بالله وتهنئته بعيد الأضحى، قال محمد بن حسين الطيني⁽³⁾:

بخلت بجوهر لفظها أن يلقطا	لما رآته من الجواهر أبسطا
يا أيها الملك المتوج بالهدى	نورا على غسق الأيام مسلطا
أمل الفصول ومنية الأعوام أن	يطوى لديك مدى الزمان ويبسطا
عيد أذاك فيه الغيث مسلما	وقد السرور به فصيح وأفرطا
ولو أن ساقى الأرض جودك دونه	أمنت مدى أيامها أن تقحطا

إن علاقة الملك بالمطر والسقيا والخصب والغيث والأمن من القحط والجفاف واضحة، إذ «كان الناس كثيرا ما يتوقعون من ملوكهم أن يرسلوا عليهم المطر أو ضوء الشمس في الموسم المناسب، وأن يساعدوا على نمو المحاصيل وما إلى ذلك، واعتقاد هؤلاء الناس في امتلاك الملوك بعض القوى السحرية والإعجازية التي يستطيعون بها إخصاب الأرض ومنح البركات والخير لبقية الأشياء، أي كان الملك رمزا للخصب والانبعاث»⁽⁴⁾.

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 262.

(2) - النابغة الذبياني: الديوان، تحقيق: كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1406هـ، 1986، ص 76.

(3) - ابن حيان: المقتبس، ص 94، 95.

(4) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 82، 83.

ويربط محمد بن مطرف بن شخيص وجه الخليفة في طلاقته بالعام الخصيب، ويقرنه بالغيث، ويكرر هذا المعنى في أبيات كثيرة، منها⁽¹⁾:

لا شيء في مذهب الإقبال مقترن بوجهك الطلق إلا عامنا الخصب
.. فاضت على جندك الأرزاق وارتفعت بكل قوادك الأقدار والرتب
وعم من نيلك الصافي صوائفنا غيث إذا سكب السيب ينسكب
نصر عزيز وعام مخصب رغد للفطر تدعى به أيامك القشب

ويفصح الشاعر أحمد بن عبد الملك عن ذلك دون لبس أو غموض، فيرتقي بممدوحه إلى مرتبة الأبطال الأسطوريين، ويخلع عليه من الصفات الملوكية ما يقربه من أولئك الأبطال أنصاف الآلهة سليلي آلهة الخصب والنماء، بما يذكر بتلك الآلهة الأسطورية التي (تعيد الربيع الطلق قبل أوانه)، (وترد على الأرض الرياض زهرها)، (وتوسع بالخصب ما كان منها ممحلاً)، إذا استعملنا عبارات الشاعر نفسه، دون تدخل أو تزويد.

ويا إمام المسلمين الذي * تغرق في بحر نداه البحور
قدم عزيزا يا إمام الهدى * في عمر مستنفذ للدهور
فأنت ظل الله في أرضه * وغيثه الساكب فيها يطير

واعتبار الملك ظل الله في أرضه وغيثه يدعم نظرية الحق الإلهي في الملك، فالملوك مؤيدون من الله، يقول الشاعر⁽²⁾:

جلا العيد بدر الملك في فلك العلى * فلم يال في تحسينه حسن ما اجتلى
هلال أضاء الأرض شرقاً ومغرباً * فكبر رانيه سرورا وهلا
تطلع بدرا كاملاً وإذا وفّت * لياليه واستوفى السنا كان أكمل

(1) - ابن حيان: المقتبس، ص 162.

(2) - ابن حيان: المقتبس، ص 186.

أعاد الربيع الطلق قبل أوانه * بوجه أراه الدهر بالسعد مقبلا

ورد على الأرض الرياض زهرها * وأوسع منها الخصب ما كان ممحلا

وقد علق صاحب المقتبس بعد إيراد هذه القصيدة بقوله: «وفي يوم الأحد لإحدى عشرة خلت من ذي الحجة أنوات السماء ونزل الغيث يوم الخميس، فروت الأرض وأطلقت الحرث»⁽¹⁾.

ولا يختلف هذا الشعر عن خطبة عبد المطلب جد الرسول - صلى الله عليه وسلم - التي ألهاها أمام الملك سيف بن ذي يزن نيابة عن قريش وبقية القبائل العربية، بمناسبة انتصار ذي يزن على الأحباش: «أنت -أبيت اللعن- رأس العرب، وربيعها الذي به تخصب، وملكها الذي له تنقاد، وعمودها الذي عليه العماد»⁽²⁾.

ولمكانة الملوك ومنزلتهم وسامي درجتهم، وأنهم من طينة غير طينة الناس، كان مرض الملك أو موته يشكل حادثاً جلاً تهتز له المملكة جميعاً، ويرى فيه الناس نذير شؤم وفأل نحس.

«إن موت الملك كان يمثل حادثاً جلاً في بلاد بابل وآشور»⁽³⁾. فمرض الملك/ال خليفة مرض للطبيعة وعودته إلى عافيته عودة الطبيعة إلى زهوها واخضرارها (وإشراقها).

ولا تزال بقايا هذه الأساطير عند الشعوب العربية، رغم محاربة الإسلام لها، فهم يعتقدون أن كسوف القمر دليل على موت ملك أو رئيس أو عظيم، أي أن موت الملك يسبق بنذير هو كسوف القمر، وبمعنى أدق أن الحزن لموت الملك يكون في السماء قبل الأرض، وهذا دليل على الجانب العلوي/الإلهي في الملك.

(1) - ابن حيان، المقتبس، ص 186.

(2) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 464.

(3) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 92.

لم تختلف نظرة الأندلسيين إلى ملوكهم (خلفائهم) عن المتعارف عليه لدى سائر الأمم، ذكر ابن حيان في فصل من كتابه بعنوان (ذكر اعتلال الخليفة الحكم): «وفي يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول منها طاف على الخليفة الحكم طائف ألم منعه الظهور لأهل مملكته، وأشفقت الرعية لما عراه، وارتمضت وأعلنت الأدعية إلى الله تعالى في تعجيل فرجه، واحتجب أمير المؤمنين عن جميع أهل مملكته متدعا في علقته، من يوم الأحد المؤرخ إلى أن تخفف من وصبه وغازلته عافيته وظهر لخاصته أول ظهوره (...) فعم الاستبشار وشملت المسار واختلصت الأدعية، وقضيت النذور، وجال المبشرون على أفناء الناس يبشرونهم باستبلال خليفتهم، ويستخلصون له أدعيتهم، فتلاقوا أفواجا يتهانون بينهم...»⁽¹⁾.

أما الشعراء فقد تنافسوا في وصف تلك البشري، ومن ذلك قول صاحب الشرطة الوسطى يعلى بن أحمد بن يعلى⁽²⁾، مصورا كيف (عادت الأرض إلى حسنهما) وكيف (أشرق الأرض ببرء الإمام) (وانفرج الخطب الجليل الكبير)، وابتهاج الناس بذلك الفرح، فقد انكشف عنهم الغم والغم وحرقة الوجد، وعاد إلى العيون النوم المهاجر إلى محل بعيد⁽³⁾:

الحمد لله العلي الكبير * قد ذهب الغم وجاء السرور
وابتهج الدين وعز الهدى * واعتدل الملك وضاء البدير
وعادت الدنيا إلى حسنهما * وانفرج الخطب الجليل الكبير
وانكشف الشفاق عن أنفاس * أحرقها الوجد وطول الزفير
ونامت الأعين من بعدما * كان كراها في محل شطير
أشرق الأرض ببرء الإمام * واستوسقت فيها جميع الأمور
وأنعم الله على خلقه * بنعمة يعجز عنها الشكور

(1) - ابن حيان: المقتبس، ص 203، 204.

(2) - ابن حيان: المقتبس، ص 204.

(3) - ابن حيان: المقتبس، ص 204.

اجتمع الناس على أنها * قامت لهم بعد الردى كالنشور
كادت قلوب الناس أن ترتقي * مستبشرات فتشق الصدور

إنها صورة معدلة ومصغرة لما كان يعرف بأساطير الموت والانبعاث في حضارة وادي
الرافدين وغيرها، فبغيا بتموز/أدونيس أو موته تحزن الطبيعة ويذبل كل شيء ويموت،
وينزع الحزن والأسى في النفوس، وبعودته أو انبعائه تعود إلى الدنيا حياتها واخضرارها
واشراقها، وتقام الأفراح والاحتفالات والأعياد احتفاء بهذه العودة، وهل قال الشاعر الأندلسي
غير ذلك؟

فبمرض الخليفة/الملك واحتجابه عن رعيته يستشري الحزن والأسى في النفوس، وببرئه
وظهوره لرعيته [أو موته وانبعائه (بعد الردى كالنشور) إذا استعرنا التعبير الحرفي للشاعر]
(أشرق الدنيا ببرء الإمام/واستوسقت فيها جميع الأمور)، إنها نعمة جليلة لا يعادلها شيء، فهي
للناس كالنشور بعد الممات (اجتمع الناس على أنها /قامت لهم بعد الردى كالنشور). وعمت
الأفراح وأقيمت الاحتفالات وبشر الناس بعضهم بعضا وتبادلوا التهاني فيما بينهم. «فعم
الاستبشار وشملت المسار (..) وجال المبشرون على أفناء الناس يبشرونهم باستبلال خليفتهم،
ويستخلصون له أديعتهم، فتلاقوا أفواجا يتهانون بينهم..» كما نقل أبو حيان⁽¹⁾.

ولابد أن نتذكر هنا أن الأساطير في هجرتها وترحالها من بلد إلى آخر ومن بيئة حضارية
إلى أخرى، تتأثر بالمناخ الثقافي الجديد بعاداته وتقاليده وأعرافه وديانته، فتفقد الكثير من
خصائصها وتكتسب من الخصائص الجديدة ما يعفى على الأصل الأول أو يكاد «ومرد ذلك إلى
كون الأسطورة موهلة في القدم، وقطعها حقبا زمنية طويلة، فضلا عن التغيير الذي يصاحبها
ما دامت مضامينها متنقلة بالمشافهة، ولكن ذلك الاختلاف ما هو إلا دليل على كونها موضوعا

(1) - ابن حيان: المقتبس، ص 204. المسار: ج مسرة.

متجددا يابى أن يستقر على منهج واحد أو نمط معين من الدراسة، ليزيد من حيويتها، ويغري الباحثين بولوج عالمها من زوايا نظر مختلفة»⁽¹⁾.

ولأبي بكر عيسى بن اللبانة قصيدة في صاحب ميورقة، وقد طاف به ألم من مرض⁽²⁾:

وبات دُرُّ الدَّراري الزهر ينتشرُ	شكا لشكواك حتى الشمس والقمر
وأصبح الروض لا يندى له زهرُ	وراحت الريح لا يذكو لها عبقُ
فكانت الأرض بالرمضاء تستعرُ	وقلص الظل في فصل الربيع لنا
عين ولا سال في بطحائها نهر	والماء غاض لنا غيضاً فما نبعت
ولا استهلَّ لها فوق الربى مطرُ	والسحب صاحبها دعر فما نشأت
فلم يصب فيه من أحجاره حجرُ	ومعدن الدرِّ والياقوت غيظ به
فظل يُمسك عنها مسكها الذفرُ	وحلَّ بالطيب في دارين دائرة
وأَيَّ أنس إذا ما غبت ينتظرُ	يوما غبت فغاب الإنس أجمعه
وليس غيرك فيه السمع والبصرُ	يا ناصر الملك إنَّ الملك وجه علا
فعاد عهد الصبا واستبشر البشرُ	إبلال جسمك أهدان بلبل صبا

لقد ضجت الدنيا وتوقف كل شيء، واختل نظام الأمور لمرض الملك، فشكت الشمس والقمر لشكواه، وانتثر نظام الكواكب الزهر، وهي التي تعودت أن تبكي على الموتى من الملوك، وفقدت الريح أريجها بعد أن كانت تمر على الروض فتحمل منه عبق الزهور، لأن هذه الأخيرة أصبحت من غير عبير، واختفى فصل الربيع، واستعرت الأرض وتبدل الظل حرورا، وغار الماء وجفت العيون والينابيع، وتوقفت الأنهار عن الجريان، وأصاب السحاب الذعر والفرق، فلم تمطر، وغاض معدن الدر والياقوت فلم يعد أحد يجد في معدنهما حجرا، وكسدت سوق العطور والطيوب في دارين^(*). وبغياب الملك يومين غاب الأنس والفرح، وحينما أبل من

(1) - محمد عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 567.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 512.

(*) - مرفأ في البحرين على الخليج، تجلب إليه العطور والطيوب في دارين.

مرضه وشفى، وخرج من احتجابه عادت البشر والسرور واستبشر الناس وعاد عهد الصبا والشباب.

لا يختلف هذا التصور عما كان سائداً لدى مختلف الشعوب إذ «كان الناس كثيراً ما يتوقعون من ملوكهم أن يرسلوا عليهم المطر أو ضوء الشمس في الموسم المناسب، وأن يساعدوا على نمو المحاصيل وما إلى ذلك لاعتقاد هؤلاء الناس في امتلاك الملوك بعض القوى السحرية والإعجازية التي يستطيعون بها إخصاب الأرض ومنح البركات والخير كبقية الأشياء، أي كان الملك رمزاً للخصب والانبعاث»⁽¹⁾.

ومما يدل على الأصل الإلهي للملك وإنه من طينة أخرى غير التي خلق منها سائر البشر أن الحزن على الملك يبدأ في السماء قبل الأرض ثم يعم الأرض (شكا لشكواه حتى الشمس والقمر أو كاد در الدراري الزهر أن ينتثر).

ومما يتصل بتلك المعاني قول ابن هانئ يمدح المعز العبيدي، فحيثما يحل مليكه أمرعت الأرض وأخصبت وحينما يظعن يعم القحط والمحل بالبلاد والعباد، وإذا بعد المعز فكل شيء ناقص، وإذا اقترب صار كل شيء كاملاً وتاماً، وأي بقعة من الأرض تطوها قدم المعز تصبح أهلة عامر، فهو سبب الحياة والعمران، وقد كانت الأرض خربة ومهجورة جرداء بقلعاً.

يقول:

من كان يكفل شعبة من قومه	كرماً فأنت لكل شعب كافل
فإذا حلت فكل واد ممرغ	وإذا ظعنت فكل شعب ما حل
إذا بعدت فكل شيء ناقص	وإذا قربت فكل شيء كامل
خلق الله الأرض وهي بلاق	ومكان ما تطاون منها أهل

(1) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 82، 83.

هذا على عادة ابن هاني في تأليه ممدوحيه من العبيديين وإصباح صفات الجلال والقداسة عليهم حتى يصل بهم إلى مرتبة الآلهة «فالأرض كانت بلاقع خربة لا عمار فيها ولا حركة، وظل هذا شأنها حتى جاء قومه هؤلاء فإذا بهم يعمرّون هذه البلاقع الخالية، فينشرون العدل في ربوعها ليأمن كل ضعيف وكل خائف، فهم ملاذ اليقَامى وموئل المحرومين، وهم الطيبون الذين فاح عبيرهم فملاً الأجواء بشذاه العابق، وغمر الكل بأريج الفواح» (1).

وقريب من صورة ابن هاني هذه الصورة الأسطورية التي يرسمها عبد الجليل بن وهب المرسى لممدوحه المعتمد بن عباد، لما اجتاز البحر إلى سبتة يطلب عون ابن تاشفين على نصارى الشمال، يقول ابن وهب²:

أحاط جودك بالدنيا فليس له	إلا المحيط مثال حين يُعتبرُ
وما حسبت بأن الكل يحمله	بعض ولا كاملاً يحويه مختصرُ
لم تنثني عنك يداً أرجاء ضعفته	إلا ومدت يداً أرجاؤه الأخرُ
كأنما البحر عين أنت ناظرها	وكل شط بأشخاص الورى شفرُ
تأتي البلاد فتندى منك أوجهها	حتى يقول تراها هل همى المطرُ
ما القفر إلا مكان لا تحل به	وحيثما سرت سار البدو والحضرُ
الأرض دارك فاسلك حيث شئت منها	هو المقام وإن قالوا هو السفر

يتعجب الشاعر كيف استطاع البحر أن يحتوي المحيط ويحتمله، فما البحر إلا عين ممن عيون المعتمد، وكل شط من شطوطه بمثابة شفر من أشفاره، والمعتمد غيث الأرض ومطرها، وبعبارة أسطورية هو (بعل الأرض)، فأي بقعة من الأرض يحل بها فكأنما حل بها الندى والقطر، وهمى على تراها الغيث والمطر، وما القفر واليباس إلا مكان لم يحل به المعتمد، وحيثما سار أمرعت الدنيا واخضرت وتبعه البدو والحضر، وهل يقتفي البدو إلا مواطن الماء

(1) - عارف تامر: ابن هاني الأندلسي، ص 24.

2 - ابن دحية: المطرب، ص 114.

والكلأ، والممرع الخصيب من الأرض، ولا يتبع الحضر أماكن البدو الممرعين، ولا يبنون مدنهاهم وقراهم إلا حيث الماء والرزق.

دم الملوك شفاء من الخبل:

من المعتقدات الأسطورية التي تدور في هذا الشعر ما كان يعتقد العرب في دماء ملوكهم وأنها شفاء من الكلب والخبل على اعتبار أنها مغايرة لدماء سائر الناس، لأن الملوك يختلفون في نشأتهم وطينتهم وأصل تكوينهم عن سائر الخلق، وقد نقل الجاحظ عن العرب قولهم: «إن دماء الملوك شفاء من الكلب أو الخبل»⁽¹⁾. وهذا معتقد قديم ذكره الشعراء، يقول المتلمس الضبي⁽²⁾:

من الدارميين الذين دماؤهم * شفاء من الداء المجنة والخبل

وقال عوف عن الأحوص معرضا ببعض أعدائه، وأن دماءهم ليست كفاء لدماء الملوك⁽³⁾:

وليس لسوقة فضل علينا * وفي أشياعكم لكم بواء

فهل لك في بني حجر بن عمرو * فتعلمه وأجهله ولاء

أو العنقاء ثعلبة بن عمرو * دماء القوم للكلبي شفاء

وقد أجمل الجاحظ بقوله: «وكان أصحابنا يزعمون أن قولهم (دماء الملوك شفاء) على معنى أن الدم الكريم هو النار المنيم، وأن داء الكلب على معنى قول النابغة الجعدي: كلب من حسّ ما قد مسه * وأفانين فؤاد مختبل

(1) - الجاحظ: الحيوان، ج 2، ص 7.

(2) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 88.

(3) - المفضل الضبي: المفضليات، ص 175.

فإذا كلب ظن الغيظ والكلب، فأدرك ثأره، فذلك هو الشفاء من الكلب، وليس أن هناك دما في الحقيقة يشرب»⁽¹⁾.

ومع أن الجاحظ عمدة في فهم مقاصد العرب من أساطيرها وخرافاتهما وحكاياتها، فإن الذي يفهم من تلك الأشعار هو أن دم الملوك يشفي من الخبل والكلب، سواء شرب على الحقيقة أو ثم مسح الجسم به ودهنه أو غيرها من الطرق.

وهذا ما قالته الزبّاء لجذيمة الأبرش، وهو يلفظ أنفاسه، في القصة المعروفة، حيث فصدت عروقه وتركته ينزف في طشت: «يا جذيم لا يضيعن من دمك شيء، فإني أريده للخبل، وقيل الكلب»⁽²⁾.

وفي هذا المعنى يقول شاعر فترة الخلافة في الأندلس محمد بن شخيص مهننا الخليفة المستنصر بعيد الفطر وبغلبه على أعدائه أبناء حسن بن قنن المنتسبين إلى الحسن بن علي رضي الله عنهما، وكانت دولة الخلافة الأموية قد خاضت ضدهم حروبا طويلة انتهت بتغلبها عليهم واستسلامهم، وقد كانت لتلك الحروب أثارها السلبية الكبيرة على ميزانية الخلافة، وعلى الأوضاع في جبهة الشمال، إذ كان يدفع بخيرة جنده وقواده وزبدة أمواله إلى هناك⁽³⁾.

لما رأى الحائن المخذول ما كشفت * لعينه من دواعي حينه العقب

وأن غزو أمير الله لاحقه * من ليس تلحقه خيل ولا نجب

وأن عزمته حتم وغضبته * حتف، وفي الله منه الحتف والغضب

وأنه لو رماه الحديد في هرب * بالصين لم ينجه من سيفه الهرب

وكيف يطمع في منجى يفوته * من جد الله في آثاره الطلب

إعطاؤه الحكم مولانا وفي دمه * وكنت أطمع أن يشفي به الكلب

(1) - الجاحظ: الحيوان، ج 2، ص 7.

(2) - شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، ص 325، 326.

(3) - ابن حيان: المختبر، ص 72.

نجا بإمكانه من نفسه رمق * بين الحياة والموت مضطرب

تعجل الله في الدنيا فواقره * فلا حياة ولا أهل ولا نسب(1)

يعني أن الحسن بن قنون أحرز دم نفسه حين حكم الخليفة المستنصر العفو عنه، وكان الشاعر يرجو أن يُسفك دمه ولا يحقن، ليكون دمه (الملوكي) شفاء من داء الكلب، فهو دم زكي موصول بدماء السادة والملوك، وهذا استهزاء بذلك الحائن، فهو ليس ملكا ولا ابن ملك، وإنما كان يدعي نسبا شريفا يصل إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، فهو حسني، فكيف تسول له نفسه التناول على الملوك والخلفاء فيطمع في مساواتهم ومناجزتهم. وهو الذي ينتمي إلى قوم ليس لهم نسب ولا دين ولا حسب، ولم يعرف عنها علم ولا أدب. يقول(2):

أشابة تدعي في هاشم نسبا * وما يصح لها في معشر نسب

عمي البصائر لم يسلس معاطفها * إلى مساعي التقى دين ولا حسب

وزادها في عماها أن أولها * ألقى العصا حيث لا علم ولا أدب

نشئت مع الوحش في دهماء ليس لها * في غير حسو الحسى رأي ولا أدب

ولو غدت في قریش في ذوائبها * لأوجبت نفيها الأحداث والريب

إذا غدا حسن في الآل من حسن * رأسا فيا ليت شعري أيما الذنب

إن حسن بن قنون لا يجري في عروقه ذلك (الدم الملوكي) ذي الصفة القدسية الذي يعد

شرطا أساسيا يجب توفره في من يختار لمنصب سياسي أو ديني رفيع.

(1) - ابن حيان: المقتبس، ص 159.

(2) - ابن حيان: المقتبس، ص 161.

أسطورة الخصب:

يعد ابن شهيد من الشعراء الكبار الذين أنجبتهم الأندلس، وجزء كبير من شعره مقصور على الغزل، «وقد أجمع الذين ترجموا له على وصفه بالتهتك، وقد ورث عن أجداده الغرام بمظاهر الصبوة والفتوة، والشغف بملاعب الحسن والجمال، ولم يقدر له أن يظفر بما ظفر به أجداده من أسباب المال والجاه، (...) ولكنه انقاد لشبابه وهواه، وأسلم زمامه لفطرتة وطبعه فجاء شعره في أعلى درجات البيان»⁽¹⁾، والعيش في عرف أبي عامر، هو مجموعة من مقومات الحسن والخمر والأدب، والحياة عنده وجه صبيح، أو كأس مترعة، أو قصيدة بديعة، وإلا فإن الحياة لهو ولغو وفضول لا طائل من ورائه⁽²⁾.

لم يخفت غرام ابن شهيد بالفتوة والصبوة حتى آخر أيام حياته، فهو يقول⁽³⁾:

ألممت بالحب حتى لو دنا أجلي * لما وجدت لطعم الموت من ألم

وذادني كربى عمن ولهت به * ويلى من الحب أو ويلى من الكرم

وظل ابن شهيد إلى آخر أيام علته التي مات فيها يتلهف إلى محبوب له اسم عمرو⁽⁴⁾:

اقرأ السلام على الأصحاب أجمعهم * وخصّ عمرًا بأزكى نور تسليم

وقل له يا أعز الناس كلهم * شخصًا علي وأولاهم بتكريم

الله جارك من ذي منعة ظفرت * منه الليالى بعلق غير مذموم

ما كان حبك إلا صوب غادية * طيبا وحاشا لحبي فيك من لوم

إن شاء صرف الردى تقديم أطوعنا * فقد رضيت —حماك الله— تقديمي

(1) - زكى مبارك: النثر الفني في القرن الرابع الهجري، ص 368، 369.

(2) - زكى مبارك: النثر الفني في القرن الرابع الهجري، ص 369.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 228.

(4) - الفتح بن خاقان: المطمح، ص 85.

وإن أحب الثرى جسما ليأكله * أسمحُ بجسمي له ينديك تعظيمي

عشنا أليفين في بر الهوى زما * حتى زقا بنوانا طائر الشوم

فَسْتَتَتْ نَوْبَ الْأَيَّامِ الْفَتْنَا * قَسْرًا وَلَمْ يَغْنَهَا ظَنِّي وَتَنْجِيْمِي

ولذلك قال فيه ابن بسام هو «رجل غلبت عليه البطالة فلم يحفل في آثارها بضيايع دين ولا

مروءة، فحط في هواه شديدا حتى أسقط شرفه، ووهم نفسه راضيا في ذلك بما يلذه، فلم يقصر

عن معصية، ولا ارتكاب قبيحة»⁽¹⁾.

وهذه البطالة هي التي دعت إلى أن يبيت في الكنائس والأديرة يشرب من خمرها ويأكل

من خنزیرها (2):

ولرب حان قد شملت بديره * خمر الصبا مزجت بصرف عصيره

والقس مما شاء طول مقامنا * يدعو بعود حولنا بزبوره

يَهْدِي لَنَا بِالرَّاحِ كُلِّ مَخْفَرٍ * كَالْخَشْفِ خَفَرَهُ التَّمَّاحُ خَفِيرَهُ

يَتَنَاوَلُ الظَّرْفَاءُ فِيهِ وَشَرِبَهُمْ * لِسُلَافِهِ وَالْأَكْلُ مِنْ خَنْزِيرِهِ

وتلك البطالة -أيضا- هي التي دفعته إلى اعتراض نساء قرطبة يتغزل بهن، لا يفرق بين

جارية ومحصنة، فهو لا يتوانى ينغزل بأية واحدة منهم حتى صرن يتحاشينه ويتنكبن طريقه

فرارا بأنفسهن وضنا بشرفهن، روى صاحب المصطح أنه «كان له (ابن شهيد) بباب الصومعة

من الجامع موضع لا يفارقه أكثر نهاره، ولا يخليه من نثر درره وأزهاره، فقعد فيه ليلة سبع

وعشرين رمضان في لمة من إخوانه، وأئمة سلوانه، وقد حفوا به ليقتطفوا نخب أدبه، وهو

يخاط لهم الجد بهزل، ولا يفرط في انبساط مشتهر ولا انقباض جزل، إذ بجارية من أعيان أهل

قَرطبة معها جوارِيها، ومن يسترها ويوارِيها، وهي تَرْتاد موضعا لمناجاة ربها، وتبتغي منزلا

(1) - الفتح بن خاقان: المطمح، ص 84.

(2) - الفتح بن خاقان: المظمح، ص 85.

لاستغفار ذنبها، وهي منتقبة (كذا) (*)، خائفة وممن يرقبها مترقبة (كذا) (**)، وأمامها طفل لها كأنه غصن أس، أو ظبي يمرح في كناس، فلما وقعت عينها على أبي عامر ولت سريعة، وتولت مروعة، خيفة أن يشبب بها أو يشهرها باسمها، فلما نظرها، قال قولاً فضحها به وشهرها:

وناظرة تحت طي القناع * دعاها إلى الله بالخير داع
سعت خفية(*) تبغى منزلاً * لوصل التبتل والانقطاع
فجاءت تهادي مثل الرءوم * تناغي غزلاً بروض اليفاع
وجالت بموضعنا جولة * فحل الربيع بتلك البقاع
أتننا تبختر في مشيتها * فحلت بواد كثير السباع
وريعت حذاراً على طفلها * فناديت يا هذه لا تراعي
غزالك تفرق منه اللبوث * وتنصاع منه كماء المصاع
فولت وللمسك من ذيلها * على الأرض خط كظهر الشجاع»⁽²⁾.

ترسم الأبيات صورة فريدة لهذه المرأة وقد فجأها الشاعر وصحبه، وهي مقبلة تبحث عن موضع للانقطاع للعبادة، تتهادى في مشيتها وسط جواربها كممثل الطيبة ومعها طفلها، وبحلولها

(*) - تقتضي المحافظة على السجع أن تكون لجملة (وهي منتقبة، وممن يرقبها مترقبة). (... منتقبة، ... مترقبة) والأول أصح، وكذلك الأمر في (ولت سريعة وتولت مروعة) والأصح (ولت مسرعة، وتولت مروعة). والواقع أن تحقيق نص المطمح الذي قامت به مديحة الشرقاوي مليء بالأخطاء النحوية والإملائية والمعرفية مما أساء لهذا الكتاب التراثي الهام في التاريخ الأندلسي.

(**) - وردت الكلمات التالية في القصيدة بهذا الشكل، والتصحيح من مصادر أخرى:

خيفة بدل خفية، تبختر بدل تبغى، مشيتها بدل مشيتها.

(1) - الفتح بن خاقان: مطمح الأنفس، ص 82، 83.

(2) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 132. بقرا: هي مدينة البتراء الأردنية.

بموضع الشاعر جلبت معها الربيع قبل أوانه، ولم تكن تدري أنها حلت بواد تجتمع فيه السباع، فتملكها الرعب والخوف على طفلها أن يمسه سوء، فولت مسرعة، تاركة خلفها خطا من المسك كذيل الشجاع.

وبعد، هل هذه صورة حقيقية أم أسطورية؟

لقد جمعت هذه المتغزل بها كل صفات عشتار؛ قناعها الذي تلقى على وجهها، وغزالها الذي تناغى به بروض اليفاع، حيث ما حلت يحل معها الربيع، والأفعى التي تتبعها. (كخط الشجاع)!

لنعد تركيب الصورة من جديد، وصف كوك (Cook) تمثال عشتار فقال: «إنها امرأة تلبس القلائد والقرط والقناع، أما القناع فهو من ميزات تمثال عشتار، وكانت هذه الإلهة تسفر عن وجهها أمام عبادها فقط، وقيل إن مثل هذا السفور يتراءى لنا في الألواح الأكادية، وكذلك وجدت الآلهة الملبسة القناع في بترا (Petra)⁽¹⁾، فالقناع الذي كان من مميزات عشتار كان للعزى في تصور العرب»⁽²⁾. قال الشاعر العربي⁽³⁾:

أعزى شدي شدة لا تكذبي * أعزى ألقى القناع وشمري
أعزى إن لم تقتلي المرء خالدا * فبوتي بإثم عاجل أو تنصري

وهكذا حملت العزى عند العرب جميع صفات عشتار عند البابليين، وصارت عبادة العزى وطقوسها هي نفس عبادة عشتار وطقوسها، وخلاصة القول: «إن العزى عند العرب هي في منبتها الأصلي (إنانا) عند السومريين، وهي عشتار عند البابليين، تقلبت في كافة الطقوس الأرضية والسموية التي تمتعت بها عشتار عند البابليين»⁽⁴⁾.

(1) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 132.

(2) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 132.

(4) - شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، ص 485.

إن قناع العزى الذي يتحدث عنه الشاعر هو قناع عشتار في صورتها العربية كإلهة للحرب والنصرة على الأعداء (أعزى ألقى القتاع وشمري).

يتفق كثير من الدارسين أن اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى هي تنويعات عربية للإلهة عشتار البابلية، وإليها انتقلت جميع مميزات عشتار كإلهة للخصب وفصل الربيع والحب والجمال، والعرب هم ورثة ذلك التراث البابلي وحاملو لوانه. «وقصارى القول أن العزى عند طيء هي عشتار عند البابليين، ثم انتشرت عبادة عشتار في البلاد العربية كغيرها من الآلهة البابلية، وتغيرت أحوالها بتغير المناطق والأقاليم، وإن بقيت معها بعض مزاياها السابقة، فاندمجت في عبادتها طقوس عبادات متعددة، فكانت عشتار (إله فصل الربيع والحب)»⁽¹⁾. «ثم مثلت الخصب والحب والجمال»⁽²⁾، ثم يقول: «وزيادة على ذلك كان الحمام والغزال من حيوان عشتار عند البابليين والسوريين، وكذلك يقدس الحمام والغزال وقد وجدت الغزال (كذا) في بئر زمزم، ولا يخفى أثر الغزال في حياة الجاهليين»⁽³⁾.

مما سبق يتضح أن عشتار/العزى كانت إلهة فصل الربيع فأى مكان تحله يحل به الربيع والخصب.

أما الثعبان الذي ظهر في آخر قصيدة ابن شهيد (فولت وللمسك في ذيلها/ على الأرض خط كذيل الشجاع)، فهو ثعبان عشتار إذ «تبدو عشتار في كل الثقافات مصحوبة بالأفعى»⁽⁴⁾، ويقول في موضع آخر: «وفي وصف بابلي للإلهة عشتار أن جسدها مغطى بحراشف الأفعى، وفي ذلك تعبير رمزي على صلتها بالحياة»⁽⁵⁾، وفي كثير من الأحيان كانت الأفعى تظهر خلف

(1) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 129.

(2) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 130.

(3) - عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، ص 133. شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، ص 486.

(4) - فراس السواح: لغز عشتار، ص 137.

(5) - السواح: لغز عشتار، ص 136.

عشتار⁽¹⁾. وعند بعض اللغويين أن أصل لفظة اللات هو لاهة أي حية، واللات هي أحد تمظهرات عشتار عند العرب.

من هذا العرض يمكننا أن نستخلص ما يلي:

إن عشتار/العزى كانت تضع القناع على وجهها ولا تسفر عنه إلا لعبادها، وكانت فتاة ابن شهيد تضع قناعاً وهي تبتغي منزلاً للعبادة.

رأينا أن الغزال كان من حيوانات عشتار المقدسة، وفي الأبيات التي بين أيدينا بدا غزال/طفل تلك المرأة وعليه مسحة من القداسة والإجلال (غزالك تفرق منه الليوث/وتنصاع منه كماء المصاع)، إن طفل/غزال هذه المرأة لا يمكن أن يمسّه سوء أو يصيبه مكروه لأنه مثل غزال عشتار المقدس، تهابه الليوث وتنصاع له الشجعان والكماء، وقد بقي شيء من تقديس الغزال في التراث العربي مثلما نجد في شعر امرئ القيس وغيره.

كانت عشتار/العزى ربة الخصب وفصل الربيع، والحب والجمال، وحينما حلت فتاة ابن شهيد بواديّه حل معها الربيع، ومثلما صحبت الأفعى عشتار، صحبت الأفعى تلك المرأة، وفي كثير من الرسومات التشكيلية والنحوتات تظهر عشتار مع جواربها، أو مع طفلها (تموز ابنها وزوجها فيما بعد).

من هذه المقارنات بين ميزات عشتار وصفات (فتاة) ابن شهيد التي يتغزل بها، يبدو لنا ذلك التشابه الكبير، إلى حد التطابق بينهما، مما يرجح أن الشاعر كان يشير إلى تلك الأسطورة، سواء وعى ذلك أم لم يعه، فالأمر سواء، ذلك لأن الشاعر لا يعي -في الغالب الأعم- من معاني قصيدته إلا واحداً بالمانة في أحسن الأحوال، والقارئ هو الذي يستطيع من معانيها ما فات الشاعر⁽²⁾.

(1) - السواح: لغز عشتار، ص 138.

(2) - أحمد وهب رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، ص 35.

ثم إن الأسطورة في رحلتها الطويلة إلى الشاعر الأندلسي فقدت كثيرا من خصائصها الأولى، وإن بدا أن ثمة فارقا بين مضمون الأسطورة والشعر. دون أن ننسى التحوير والتغيير الذي تتعرض له الأسطورة في رحلتها وهي تخترق طبقات التاريخ وتعبّر منازل المجتمع فضلا عن دور الصياغة الفنية على أيدي الشعراء، «إضافة إلى كون الأسطورة موعلة في القدم، وقطعها حقبا زمنية طويلة، فضلا عن التغيير الذي يصاحبها ما دامت مضامينها متنقلة بالمشافهة، ولكن ذلك الاختلاف ما هو إلا دليلا على كونها موضوعا متجددا يأبى أن يستقر على منهج واحد ونمط معين من الدراسة ليزيد من حيويتها، ويغري الباحثين بولوج عالمها من زوايا نظر مختلفة»⁽¹⁾.

ومما يتصل بالأفعى وعلاقتها بالمرأة، فإن الشعر الأندلسي مليء بالإشارات إلى تلك العلاقة، يقول ابن عربي⁽²⁾:

هيفاء ما تهوى الذي أهوى ولا تف للذي وعدت بصدق الموعد
سحبت غدیرتها شجاعا أسودا لتخيف من يقفو بذاك الأسود

وفي شرح البيت الثاني يقول ابن عربي: «إن هذه الجارية أرسلت ضفيرة شعرها خلفها مثل الحية لتخيف بذلك من يقفو أثرها»⁽³⁾. هل كان ابن عربي يشرح معنى بيت ابن شهيد السابق؟ (فولت وللمسك من ذيلها/على الأرض خط كظهر الشجاع).

وهذا ما نجده في الميثولوجيات القديمة المختلفة التي «تبدو [فيها] عشتار مصحوبة بالأفعى في كثير من الأعمال التشكيلية التي تصورها، فعشتار البابلية تلبس على رأسها تاجا على هيئة أفعى ذات رأسين»⁽⁴⁾، وفي شعر ابن خفاجة تشبّه الضفائر بالأرقام⁽⁵⁾:

(1) - النعيمي: الأسطورة، ص 45، 46.

(2) - ابن عربي: الترجمان، ص 117.

(3) - ابن عربي: الترجمان، ص 117.

(4) - السواح: لغز عشتار، ص 137.

(5) - ابن خفاجة: الديوان، ص 276.

كأن لم يشفني مبسم الصبح باللوى * ولم أرتشف من سدفه دونه لمى
ولم أطرق الحسناء تهتز خوطة * وتسحب من فضل الضفيرة أرقما

وقال ابن حمديس⁽¹⁾:

وناهدة تربت كفها * ترائبها بسحيق العبير
كان غدانرها المرسلات * أساود سائحة في غدير

(1) - ابن حمديس: الديوان، ص 179.

الفصل الخامس:

أساطير الحيوان

العنقاء:

العنقاء من الطيور الأسطورية التي أكثر العرب من الحديث عنها، واختلفوا في أمرها بين مصدق لوجودها ومكذب به، وهي من الطيور المعروفة الاسم المجهولة الجسم، جاء في الأمثال العربية: «حلفت به عنقاء مغرب» يضرب للأمر الميثوس منه، و«جاء فلان بعنقاء مغرب» أي جاء بالعجب العجائب والأمر النادر الوقوع.

وفي الشعر العربي ذكرت العنقاء في قول الشاعر⁽¹⁾:

ولولا سليمان الخليفة حلقت به من يد الحجاج عنقاء مغرب

وورود (العنقاء) في الشعر والأمثال العربية يدل على أن «الأسطورة و الخرافة قد تتفاعل أيضا والنص الأدبي على أساس التضمين أو على أساس اندراجها فيه مثلا من الأمثال المتحجرة، أو قصة رمزية مجازية مثل قصة اليوم تحاور سليمان أو قصة العنقاء»⁽²⁾.

وصورة هذا الطائر أنه طويل العنق ولذلك سمي بالعنقاء، ووصف بالمغرب إما لأنه يعيش بعيدا غربا عن الناس، أو لأنه يطير بضحيته جهة الغرب، وهو طائر «يعمر زهاء ألف وسبعمئة سنة (..) ويرى بعضهم أن له صلة بطائر (السيمرغ) الفارسي، ويرى آخرون أنه طائر الفينيق Phenix الذي نجد صدهاء في الأساطير اليونانية، والذي ينسبه اليونان إلى بلاد العرب»⁽³⁾.

أما عن الجانب الأسطوري لهذا الطائر فإن لدينا مجموعة من القصص الأسطورية التي نسجت حولها المخيلة العربية، قبل الإسلام وبعده، ومن هذه الأساطير أن العنقاء ظهرت في الفترة بين عيسى عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم، في زمن نبي من أنبياء العرب يدعى

(1) - الجاحظ: الحيوان، ج 3، ص 438.

(2) - محمد عجينة: موسوعة الأساطير، ص 567، 568.

(3) - محمد عجينة: موسوعة الأساطير، ص 333. والسيمرغ الفارسي هو الطائر الذي بنى عليه شاعر الفرس المتصوف فريد الدين العطار قصته (منطق الطير). وسي مرغ: تعني حرفيا: ثلاثون طيرا.

خالد بن سنان العبسي^(*) الذي يرتبط بشخصية أخرى هي حنظلة بن صفوان، ويقال إنه نبي أصحاب الرس المذكورين في القرآن الكريم، وكان لهم جبل يدعى (فتج) مصعدا في السماء، وكانت العنقاء تبني فيه، وهي كأعظم ما يكون الطير وفيها من كل لون، وسموها العنقاء لطول عنقها، وكانت في ذلك الجبل تنقض على الطير فتأكله، فجاءت ذات يوم وأعوزها الطير فانقضت على صبي فذهبت به، فسميت عنقاء مغرب لأنها تغرب بما تأخذه، ثم أخذت جارية وطارت بها، فشكوا ذلك إلى نبيهم فدعا عليها فقطع الله نسلها وأرسل عليها صاعقة، فاحترقت فلم يروا لها بعد ذلك أثرا⁽²¹⁾. وهذا المصير، أي الاحتراق، هو الذي يخلط أسطورتها بأسطورة الفينيق، ومصيره المماثل.

أما عن الشعر الأندلسي فلم يخل هو الآخر من توظيف هذه الأسطورة العربية القديمة، إذ أوردها ابن هانئ وابن الحداد وابن عربي وغيرهم بطرق متقاربة.

يمدح ابن هانئ جعفرا بن علي الأندلسي أمير الزاب ويهنئه على الاستيلاء على قلعة كتامة وإخضاع أهلها المارقين الذين يحيون حياة بدائية ليس فيها شيء من مظاهر الملك والجاه والأدب والفكر، في شعر يذكر بما قاله محمد بن شخيص شاعر الخلافة الأموية الأندلسية في حسن بن قنون وقومه حين عيرهم بأنهم لا أدب لهم ولا حسب ولا نسب، فهم نشأوا مع الوحوش في المهامة والقفار⁽³⁾.

قال ابن هانئ سالكا السبيل نفسها⁽⁴⁾:

حرورية ما كبر الله خاطب	عليها ولا حيا بها ملكا وفـ
وكانت هي العجماء حتى أحتبى بها	ملوك بني قحطان والشعر والمجد

(*) - يزعم البعض أنه النبي الذي بعث إلى البربر فقتلوه، وتنسب إليه مدينة (سيدي خالد) في بسكرة، وقد تحدث عنه الحسين الورثيلاني، في رحلته، وتردد بين كونه وليا أو نبيا.

2 - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 441.

(2) - ابن حيان، المقتبس، ص 159، 160.

(3) - ابن هانئ: الديوان، ص 99.

ويصور ابن هاني، على عادته في المبالغة والتهويل، إطباق قائده الأندلسي على أعدائه وإحكام قبضته عليهم:

فئى يشجع الر عديد من ذكر باسه	ويشرف من تأميله الرجل الوغسد
أخذت على الأعداء كل ثنية	وأعقت جندا واطنا ذيله جنسد
كان لهم من حادث الدهر سائقا	يسوقهم أو حاديا بهم يحسدو
كانك وكلت الغمام بحربهم	فمن عارض يمسي ومن عارض يغدو
كان عليهم منك عنقاء تعتلي	فليس لها من أن تخطفهم بسد
من الصائدات الإنس بين جفونها	إذا ما جرت برق وفي ريشها رعد
فلما تقنصت الضراغم منهم	فلم يبق إلا كسعة خلفهم تعدو
كثير رزاياهم قليل عديدهم	وكانوا حصى الدهناء جمعا إذا غدوا

يمزج الشاعر بين بعدين، بعد أسطوري وبعد واقعي، ويشابك بينهما، ومن ذلك التشابك تنتج الدلالة المرجوة، فتحصن كتامة بقلعتها العالية لا يجدي معه إلا أن يرميهم جعفر الأندلسي بعنقاء تعتلي جو السماء، وهي التي ألقت العيش في أعلى جبل (فتج) الشامخ كما تقول الأسطورة، إنها عنقاء متفردة حرفتها صيد الإنس بين جفونها، ولها سرعة البرق، ورعشة الرعد، لا يستطيع من وقع أسيرا لها الفرار أو النجاة.

والحق أن الشاعر استطاع باقتدار فني كبير أن يمزج بين حرب جعفر بن علي الأندلسي لأهل كتامة المتحصنين بقلعتهم، وجو الأسطورة في وصف سرعة العنقاء البرقية، وصوتها وجلبتها الرعدية، وصيدها الإنس بين جفونها وهي المتمرسنة في صيد الطراند والتغريب بها، وانقضاض جعفر بن علي على أعدائه الكتاميين بخيل وفرسان يسابقون البرق، وتصنع الحلق والزرر في أيديهم قعقة هي صوت الرعد.

أصيحوا فما هذا الذي أنا سامع
برعد، ولكن قعق الحلق والسرر⁽¹⁾

ويوظف ابن الحداد أسطورة العنقاء في قصيدة طويلة حوت زهاء مائة بيت من الشعر، خصص جزء كبيراً منها لمدح مليكه المعتصم، فوصف قوة شخصيته الأدبية والسياسية والحربية مذكراً بأصالة محتده وكرم أصله في مبالغات واضحة تشبه مبالغات ابن هاني، مما دفع بمحقق الديوان إلى التعليق على أحد أبيات القصيدة:

جلالة لسليمان وملتـمـح ليوسف يوم النسوان متكا⁽¹⁾

«والشاعر حين يجعل المعتصم يفوق سليمان في الجلالة ويوسف في الحسن، إنما يبالغ أيما مبالغة، مقترباً بذلك من كفر ابن هاني الأندلسي حين جعل الخليفة المعز لدين الله رب العالمين حيناً، والرسول محمداً حيناً آخر، فقال:

ما شئت لا ما شاءت الأقـدار فاحكم فأنت الواحد القهار
وكانما أنت النبي محمـد وكانما أنصارك الأنصار»⁽²⁾

يقول ابن الحداد في مدح المعتصم بن صمادح:

وما اختبار كأخبار وما ملـك إلا ابن معن وذر قوما وما ذراوا⁽³⁾
ملك له العز من ذات ومن سلف فحسب كل الملوك الهون والجزأ⁽⁴⁾
نمته بدرا نجوم السرو من يـمـن وما كمثل النجوم النقع والحيـا
تكسبا عصره فخرا وعنصره فقد علا الفلك الأعلى به سبـا

وبعد أن فرغ الشاعر من مدح المعتصم التفت إلى الحديث عن شعره، فدفعه ذلك إلى الفخر والزهو والخيلاء، وسرعان ما ربطه بعالم الأساطير المدهش العجيب، فإذا هو عنقاء مغربة. وصل درجة الإعجاز، لم يأت الناس بمثله من قبل ولن يأتوا بمثله من بعد، يقول⁽⁵⁾:

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 112.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 113. هامش رقم 3، والبيتان في ديوان ابن هاني، ص 138.

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 118.

(4) - ابن الحداد: الديوان، ص 128. ابن الحداد: الديوان، ص 136 وما بعدها.

(5) - ابن الحداد: الديوان، ص 136 وما بعدها.

وتلك عنقاؤنا وافتك مغرِبــــة	بحسنها فاستوى العقبان والجــــدا
بدع من النظم موشي الحلى عجب	تنسي الفحول وما حاكوا وما حكاوا
وكل مخترع للنفس مبتــــدع	فمنه للروح روحٌ والحجى حجا
انشائها للعقول الزهر مصبــــة	كأنها للنفوس الخرد النشــــا
لم يأت قبلي ولن يأتي بها بشر	وحق أن يخباوا عنها كما خباوا
قبضت منها ليوث النظم مجترنا	وغير بدع من الضرغام مجترأ
وفي القريض كما في الغيل مأسدة	والقوم حور بمرعى البهم قد جزأوا
وجمع بعض قوافيها يؤودهم	ولو مُنوا بمبانيهــــا إذا وداوا
أشجى مسامعهم نبيها بما سمعوا	ولا تقر لهم عين إذا قــــرأوا

في هذه الأبيات يتغنى الشاعر بقوة قصائده وجمالها، ولا سيما هذه القصيدة الهمزية المتفردة العجيبة، فيستحضر الشاعر أسطورة العنقاء، ولكن برواية أخرى غير تلك التي نقلناها آنفاً، وهي «أن الله تعالى خلق طائرا، في الزمان الأول، من أحسن الطير وجعل فيه من كل حسن قسطا، وخلق وجهه على مثل وجوه الناس، وأن في أجنحته كل لون حسن من الريش، وخلق له أربعة أجنحة من كل جانب منه، وخلق له يدين فيهما مخالب وله منقار على صفة منقار العقاب، غليظ الأصل وجعل له أنثى على مثاله وسماها بالعنقاء»⁽¹⁾، وأوحى الله تعالى إلى موسى بن عمران: «إني خلقت طائرا عجيبا، خلقتة ذكرا وأنثى وجعلت رزقة في وحش بيت المقدس وأنستك بهما ليكونا مما فضلت به بني إسرائيل»⁽²⁾.

في هذه الرواية، لأسطورة العنقاء، تفصيل وتدقيق لا نجده في الرواية الأولى، وهو التركيز على إبراز جمال هذا الطائر المتفرد العجيب وحسنه، وبيان أعضائه وصفاته جزء جزءاً، وهو ما يحتاج إليه الشاعر لوصف شعره والتغني بجماله والحديث عن تفردّه وتميزه وأنه

(1) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 334.

(2) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 334.

من الطبقة العالية التي لا يستطيعها غيره من الشعراء وبه فضل عليهم كما فضل موسى ابن عمران باختصاص هذا الطائر به، يؤنس ويمتعه.

إذن بعد أن تحدث الشاعر عن قوة المعتصم بن صمادح التي لا تضاهيها قوة ملك أو سلطان من السابقين أو المعاصرين له، راح الآن يتحدث عن قوة شعره وفعله في النفوس، وكأنها مقارنة مضمرة بين قوة السلاح وقوة الكلمة، وإن شئنا قلنا إن سلطة الكلمة وقدرتها متمثلة في شعر ابن الحداد المتفرد المبتدع لا تقل عن قوة سلطة المعتصم وسلاحه.

وما ذلك إلا لأن شعر ابن الحداد قد تميز عن شعر أقرانه بجودة السبك وحسن الصناعة، وهنا يبالي الشاعر في تقدير جودة شعره ووصف جماله وبيان فعله في النفوس، ويخلع عليه من الأوصاف والسمات ما يلحقه بطبقة الفحول المتميزين، إنه عنقاء من النظم مغربة، فيه روح وفرح، ينسخ ما قبله من أقوال الفحول من الشعراء، وعليه من سمات الحسن والجمال ما يسبي العقول ويأسر النفوس كالنساء الحسنات. «يقول: أنشأت قصائدي لذوي العقول النيرة، فكأنما هي كواعب اشتقن إلى لقاء من عشقن وأحببن»⁽¹⁾. وهي تنسخ ما قبلها، لم يأت أحد بمثلها ولن يأتي «وما عرفت الأندلس ولن تعرف شعرا كشعري، ومن الإنصاف أن يخفي شعراء الأندلس قصائدهم، كما أخفوها من قبل، احتقاراً لها واستصغاراً لشأنها أمام عظمة قصائدي»⁽²⁾. لأن قائله «نسيح وحده وفارس الشعراء، الذي لا يجارى، إنه أسد الأسود الذي لا يصمد أحد أمام صولاته»⁽³⁾. إن ابن الحداد هو «إمام الشعراء بالأندلس، بل أسد في ميدان الشعر، وبقية الشعراء بهم تساق إلى المرعى لتحصل على ما يكيفها من العشب»⁽⁴⁾. إنه شعر يجلب الفرح والحبور والسعادة للذين يقدرونه حق قدره، ويورث التعاسة والشقاوة للذين يظهرون له الحسد والبغض. لقد فضل ابن الحداد على سائر الشعراء بشعره المتفرد كما فضل موسى عليه السلام على بني إسرائيل بعنقائه.

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 136.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 137.

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 137.

(4) - ابن الحداد: الديوان، ص 137.

وهذا الشعر موجه إلى خصوم ابن الحداد ومنافسيه الذين يغيظهم تقربه من المعتصم بن صمادح ونيله منزلة عنده وحظوة لديه، فحاولوا الوقية بينه وبين مليكه، وقد أفلحوا في الوقية بينه وبين المعتصم وأفسدوا تلك العلاقة الطيبة، فأبعد الشاعر عن المرية إلى سرقسطة وإن لم يَطل إبعاده عن المرية- فعاد إليها. كما يذكر ابن بسام: «ثم عاد ابن الحداد إلى المرية، وحسن بعد بها مثواه، وأكرمه المعتصم وأجزل قراه»⁽¹⁾.

يشير ابن الحداد إلى ما فعله به حاسدوه من الإيقاع به عند المعتصم فيقول: «ولم أمدح المعتصم طالب جدى، ولا راغب ندى، على أن جميعنا راتع في رياض إنعامه، ووارد في حياض إكرامه، ولكني مُنيتُ بقردة حسدة، أعجزتهم محاكاتي، وأعوزتم محاذاتي، فوخزوا فضلي بمثل الأشافي، ورَمُوا عرضي بثالثة الأثافي»⁽²⁾. وله رسالة أخرى يحث فيها المعتصم ألا يسمع لتقولات حساده ومنافسيه: «وهذه نزغات الحاسدين، ونتغات المنافسين، فأعرض عن فندهم، ولا تحتفل بعندهم (..) فلا تسمع ممن يقصد إسماعك، ويعتمد إيجاعك»⁽³⁾. ورسائله في حساده ومبغضيه كثيرة تدل على ما عاناه منهم وما لحقه من ضيمهم. كما وردت في الذخيرة⁽⁴⁾ وما بعدها.

ويأتي على رأس هؤلاء الحاسدين السُميسر وابن اللبانة، أما الأول فقال بيتين يهاجم فيهما ابن الحداد ويحط من شعره، وذلك حين يقول⁽⁵⁾:

قالوا ابن حداد فتى شاعر	قلت وما شعر ابن حداد؟
أشعاره مثل فراح الزئبي	فتش تجد أخبست أولاد

وردَ عليه ابن الحداد ببيت شعري مقذع لا تصح كتابته هنا⁽¹⁾.

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 532.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 535.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 535.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 533. وما بعدها.

(5) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 535.

وأما الثاني وهو ابن اللبانة فأغار على واحدة من غرر قصائد ابن الحداد ومدح بها المعتصم وهي التي مطلعها⁽²⁾:

عج بالحمى حيث الرياض الغينُ عسى تعنُّ لنا مهاهُ العينُ؟

فدعا ابن الحداد المعتصم إلى قطع لسان هذا السارق عوض يده لأن لسان سارق القوافي هو اليمين.

حاشا لعدلك يا ابن معن أن يُرى
واليكها تشكو استلابَ مطيِّها
فاحكم لها واقطع لسانا لا يَدَا
في سلك غيري ذُرِّي المكنون⁽³⁾
عج بالحمى حيث الخماص العينُ
فلسان من سرق القريض يَمِينُ

وكان خصوم الحداد قد أخذوا عليه أنه في قصيدته الهمزية -محل الدراسة- قد همز ما لا يهمز فرد عليهم بالأبيات التالية⁽⁴⁾:

عجبتُ لغمازين علمي بجهالهم
تجلت لهم آيات فهمي ومنطقي
ولاحت لهم همزية أوحديسة
رموها بنقض بينت فيه نقصهم
وإن أنكرت أفهامهم بعض همزها
وإن قناتي لا تلين على الغمز
مبينة الإعجاز ملزمة العجز
وويل بها ويل لذي الهمز واللمز
ومن لمس الأفعى شكا ألم النكز
فقد عرفت أكبادهم صحة الهمز

وهو يريد: «إن اعترضوا عليَّ بأني همزت في تلك القصيدة فا لا يهمز فإنهم ارتاحوا لسماعها وأقروا بجودتها وفرادتها في عالم الأدب»⁽⁵⁾.

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 243.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 265.

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 263.

(4) - ابن الحداد: الديوان، ص 223.

(5) - ابن الحداد: الديوان، ص 224.

ولعلّ هذا الذي تعرض له ابن الحداد وشعره من سرقة وتهوين. هو الذي دعاه إلى تلك المبالغات في وصفه وتقديره، وربما لا نجد من الشعراء -إلا القليل- من احتفى بشعره ومدحه ووصفه بالإعجاز والتعجيز، كما فعل ابن الحداد، وقديماً- قال تميم بن أبي مقبل يفخر بشعره.

إذا متّ عن ذكر القوافي فلن ترى لها قانلاً بعدي أظبّ وأشعراً
وأكثر بيتاً سائر ضربتُ لــــه حزون جبال الشعر حتى تبشراً
أغزّ غريباً يمسح الناس وجهه كما تسمخُ الأيدي الأغرّ المشهراً

فهذا ابن شرف القيرواني يصف شعره، وقد أشار عليه ابن اللبانة بمدح ابن مهلهل أحد كبراء وادي آش، فقال ابن شرف إن شعره كالبرك الحساء فهو ضنين بها وقد حجبها عن وجه الزمان وصانها من الابتذال كما تصان الدرر واليواقيت، ومنعها من الزواج بمن ليس كفاء لها، قال⁽¹⁾:

بكر بخلت على الزمان بوجهها ومنعتها من ليس من أزواجها
وضربتْها محجوبة بصوانها مثل السلوك تصان في أدراجها.

ومع جمال هذا التشبيه وحلاوة الوصف فيه، فإنه لا يرقى إلى مستوى ما وصف به ابن الحداد شعره.

وحينما افتخر ابن حمديس بجمال شعره ودقة طبعه، لم يتجاوز أن قال⁽²⁾:

كم من قوافٍ كالشوارد صُرئها عن مثل جرجرة الفنيق المصعب
ودقائق بالفكر قد نظمتها ولو أنهم لآلئ لم تثقب
وصلت يدي بالطبع فهو عقيدها فقليل إيجازي كثير المسهب

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق3، ص526، 527.

(2) - ابن حمديس: الديوان، ص 89.

نفث البديع بسحره في مقولي فنطقت بالجادى المتذهب

ولو أننا طير لقليل لخيرنا غرد وقيل لشرنا لا تنعب

وإذا اعتقدت العدل ثم وزننتي رجحت حصاتي في القريض بككب

إني لأغمد من لساني منصلا لو شئت صمّم وهو دامي المضرب

وهذا وصف جيد، ولكن تشبيه اللساني بالسيف، والشعر بالطيور العادية شيء معروف ومطروق، ويحسب لابن حمديس جودة تصويره.

أسطورة لبد: وقهرية الزمن العربي

يشكل التاريخ جانبا مهما من ثقافة الشاعر الأندلسي، ففي شعره ما يدل على سعة الاطلاع وحسن العناية بالأحداث التاريخية، فكثيرا ما كان ذلك الشاعر يعود إلى الوقائع التاريخية القديمة، العربية وغيرها، يستمد منها مادته، فيغوص في أعماق التاريخ يحاور أخبار السابقين وسيرهم، فيشير إلى نوح وموسى وداود ويعقوب وسليمان وفرعون وهامان، ويذكر القبائل العربية البائدة طسم وجديس وإرم وعاد وثمود ومدين وغيرها، ويعرج على قصص الغابرين وتستهويه أساطيرهم وحكايتهم، كأسطورة لقمان بن عاد ولبد، وسيف ابن ذي يزن، وزرقاء اليمامة وبلقيس وزنوبيا، ويتحدث عن قصورهم ومنشأتهم التي شيدها؛ الخورنق والسدير والغمدان وغيرها، ويربط ذلك كله بواقع الأندلسيين المضطرب وعلاقاتهم بغيرهم، ويصف معاركهم وانتصاراتهم وهزائمهم وانكساراتهم وما تموج به بلاد الأندلس من تيارات أدبية وسياسية واجتماعية وفكرية، دون أن يغمض عينيه عن واقعه الشخصي الخاص، محاولا أن يحدد موقعه فيه.

وفي هذا الإطار، ربما يكون الأعمى التطيلي الشاعر الوشاح من أكثر الأندلسيين عناية بالأحداث التاريخية ولاسيما التاريخ الجاهلي بأيامه وأبطاله وشعرائه، «وقد تناولت إشارات إلى العصر الجاهلي حروبا مثل داحس والغبراء والبسوس، ومعارك عدوان وطسم وجديس

والأوس والخزرج، وذكر أبطالا من أمثال كليب وعدي ابني ربيعة المشهورين في حرب البسوس والربيع ابن زياد من أبطال داحس والغبراء، ومالك ومتمم ابني نويرة الشعارين التميميين، وزيد الخيل، وحاتم الطائي، وهرم بن سنان أحد قضاة العرب في الجاهلية، وعمرو بن عامر الملك الأزدي المشهور بماء السماء»⁽¹⁾ وغيرهم من الأبطال والمشاهير مع الإشارة إلى قصصهم، ومعظمهم قد ورد في قصيدته المشهورة التي مطلعها⁽²⁾:

خذا حدثاني عن قل وقلان لعلني أرى باق على الحدثان
وعن دول حسن الديار، وأهلها فنين، وصرف الدهر ليس بفان
وعن هرمي مصر الغداة أمتعا بشرخ الشباب أم هما هرمان

ومن شعره الذي اتكأ فيه على حوادث التاريخ القديم وأساطيره، مسئلتهما أسطورة لقمان بن عاد ونسره لبدا، قوله⁽³⁾:

تنافس الناس في الدنيا وقد علموا أن سوف تقتلهم لذاتها بددا
قل للمحدث عن لقمان أو لبدا لم يترك الدهر لقمانا ولا لبدا
ولمن همه البنيان يرفعه إن الردى لم يغادر في الثرى أحدا
ما لابن آدم لا تفنى مطامعه يرجو غدا وعسى ألا يعيش غدا

وقد لاقت أسطورة لبدا نسرا لقمان بن عاد أحد المعمرين العرب، شهرة واسعة فتداولها الشعراء منذ العصر الجاهلي، وخلصتها أن لقمان بن عاد دعا الله تعالى أن يعمره دهرا طويلا، فنودي «أن قد أعطيت ما سألت، ولا سبيل إلى الخلود، فاختر، إن شئت، بقاء سبع بعرات من طبيبات عفر في جبل وعر لا يمسه قطر، وإن شئت بقاء سبعة أنسر سحر، كلما هلك نسرا عقبه نسرا، فكان اختياره بقاء النسور»⁽⁴⁾. وكان لتلك النسور أسماء معينة، واسم

(1) - محمد عبد الله الهرامة: الأعمى التطيلي، حياته وأدبه، المنشأة العام للنشر والتوزيع والإعلام، طرابلس، ليبيا، ط 1، 1983، ص 58.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 544.

(3) - الأعمى التطيلي، الديوان، ص 37.

(4) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 205.

آخرها (لبد) الذي طبقت شهرته الآفاق، حتى صار مضرب المثل على طول العمر والفناء معا، فقالت العرب: (اعمر من لبد) و(أتى أبد على لبد).

ومن الشعراء الذين تعاوروا استلهم هذه الأسطورة في الجاهلية، لبيد بن ربيعة العامري الذي يقول:

ولقد جرى لبد فأدرك جريه	ريب الزمان وكان غير مثقل
لما رأى لبد النسور تطايرت	رفع القوادم كالفقير الأعزل
من تحته لقمان يرجو نهضه	ولقد رأى لقمان ألا يأتلي

وجعل النابغة الذبياني أسطورة (لبد) مثلا على الفناء الذي يطال الديار والأحباب، قال⁽¹⁾:

يا دار مية بالعلياء فالسند	أقوت وطال عليها سالف الأبد
وقفت بها أصيلا نأ أسائلها	فأعيت جوابا وما بالربع من أحد
... أمست خلاء وأمسى أهلها احتملوا	أخنى عليها الذي أخنى على لبد

يقترّب نص الأعمى التطيلي من نص النابغة الذبياني كثيرا، وهو يرمي إلى الربط بين واقعين؛ واقع أسطوري بأبطاله وأحداثه، وواقع أندلسي بآلامه وأحزانه، أو لنقل بين بعدين؛ بعد أسطوري متجسد في أسطورة لبّد، نسر لقمان بن عاد الذي أدركه الدهر بالموت والبلى، وبعد واقعي مؤداه أن الموت والفناء نهاية كل حي مهما طال عمره وامتد أجله، ليصل الشاعر إلى التزهيد في هذه الحياة الدنيا ومتعها، ورفض التنافس على حطامها، لما تحمله من ويلات ومأس، فمن لذتها وحلاوتها تنشأ مصائبها ومرارتها، (وقد علموا أن قد تقتلهم لذاتها بددا)،

اختار لقمان بن عاد النسور، لأن النسر طائر ملوكي، وله ارتباط بظاهرة الطيرة والفأل عند البابليين والعرب، فهو رمز للخير والتفاؤل إذا مر من اليمين إلى اليسار، وهو رمز للشر والتشاؤم إذا مر من اليسار إلى اليمين، إضافة إلى أساطير ومعتقدات كثيرة دارت حوله. وللنسر دور رمزي في الأسطورة البابلية (إتانا والنسر)، وبواسطته يحاول الملك (إتانا) مرات عديدة جلب عشب الإنجاب من السماء. الأسطورة كاملة في: فراس السواح: الأسطورة والمعنى، ص 53، 54.

(1) - النابغة الذبياني، ديوانه، ص 30، 31.

«والأعمى التطيلي نفسه قد اضطر تحت سياط المتعة المادية التي عاشها إلى أن يتوجه بروحه اتجاهها روحيا فيعمد إلى الزهد وإنشاء الشعر فيه»⁽¹⁾.

ومن المهم أن نذكر هنا أن الشاعر في استلهامه لأحداث هذه الأسطورة العربية القديمة لم يقع في دائرة التقليد والمحاكاة، فيعيد استنساخ الأسطورة أو روايتها لمجرد التباهي بمعرفتها، وإنما وظفها ليؤكد على حقيقة جلية وهي تكرار أحداث الأسطورة في الواقع، ومن ثم زاد فكرته وضوحا ورسوخا من خلال الصياغة الفنية الجديدة، مع إضافة أن الموت أو الفناء ينبع من رحم هذه الحياة، ففي لذاتها تكمن مرارتها، ومن نعيمها تأتي شقوتها، وفي سعادتها تختفي تعاستها، وهو ما يؤكد عليه كثير من الشعراء كابن عبدون في رائيته المشهورة التي تأثر بها الأعمى التطيلي ونسج قصيدته على منوالها⁽²⁾:

الدهر يفجع بعد العين بالآثر فما البكاء على الأشباح والصور
أنهاك أنهاك لا ألوك موعظة عن نومة بين ناب الليث والظفر
فالدهر حرب وإن أبدى مسالمة والسود والبيض مثل البيض والسمر
ما لليالي أقال الله عثرتنا * من الليالي وخانتها يد الغير
تسر بالشيء لكن كي تغربه * كالأيام ثار إلى الجاني من الزهر

ويعد عبد الجليل بن وهبون المرسى من الشعراء الذين يغوصون على المعاني ولا يكتفون منها بالسطحي المطروق المألوف، وهو من شعراء المعتمد بن عباد الذين اصطفاهم وقربهم، وله فيه قصائد مشهورة، منها هذه القصيدة التي عدها ابن بسام «من بين شعره فائز القدح»⁽³⁾، قصيدة فيها كثير من معاني معلقة النابغة الذبياني، مع وحدة الوزن والقافية، مع تشابه في المعجم الشعري لكليهما (لبد، الأمد، أخنى، الدهر، الأسد،...)، ويكثر الشاعر من الحديث عن الدهر وصروفه ونكباته وأهواله وفعله بالناس، الدهر الذي طوى عن الشاعر لييلات -على قلتها- كان قد أنعم بها عليه، ونظر فيها إليه بعين الرضا، ولدى الشاعر من التجارب مع الدهر

(1) - مصطفى الشكعة: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 62.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 540، 541.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 376.

ما يكفي ويزيد، فهو الذي يرزأ الأحرار ويتخونهم، ويقلبهم بين البؤس والنكد، ولم يجد الشاعر من ملجأ ومأمن من الدهر وغوائله إلا في حمى ابن عباد، وبه استوثق الناس بما في أيديهم وأمنوا غدرة الدهر وتقلباته، ولو أن لقمان بن عاد استجار بالمعتمد لرزق السلامة ووهب العمر الطويل ولم يُخَن عليه الذي أخنى على لبد، يقول عبد الجليل⁽¹⁾:

قالوا صحا وأدال الغيَّ بالرشد * من لي بذاك الصِّبا في ذلك الفند
لئن صحوت فعن كره وقد علموا * بأي علق من الدنيا فتحت يدي
طوى الزمان لبيلات نعمت بها * رنا بعين الرضا منها ولم يكد
وقاتل الله أدوار السنين فكم * مزجن بالسّم ما احلولى من الشهد
للدهر عندي بنات من تجاربه * أولى وأجدر بي من بيضها الخرد
.. جاريتم الدهر في مضمار حليتها * جريا سواء إلى أقصى من الأبد
لكن تحيتها قدما وقد شهدت * «يا دار مية بالعلياء فالسند»
.. أرسلتها في سماء المجد طائرة * من غير جهد وفيها متعة الأبد
تصحي النهى أبدا من حيث تسكرها * وتسمع اللحظ صوت البلبل الغرد
لو أن لقمان يعطى عمرها بك لم * يُخَن عليها الذي أخنى على لبد

ولكن المعتمد بن عباد الذي كان يجير الناس من غوائل الدهر ونكباته، ويجاري الدهر في مضمار حليته كما عبر ابن وهبون- (جاريتم الدهر في مضمار حليتها) قد أخنى عليه هو الآخر الدهر الذي لا يبقى على أحد، وكأنما كان ابن بسام يقصد هذا المعنى حينما قال مقدما لقصيدة المعتمد بن عباد في أسره في أغمات: «ومما قاله في ابنيه، وتعجب من حاله»⁽²⁾، وذكر القصيدة⁽³⁾:

بكت أن رأت إلفين ضمهما وكر * مساءً وقد أخنى على إلفها الدهر

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 376 وما بعدها.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 56.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 56.

بكت لم ترق دمعاً وأسبلتُ عبرة * يقصر عنها القطر مهما همى القطر
وناحت وباحت واستراحت بسرّها * وما نطقت حرفاً يبوح به سر
بكت واحداً لم يشجها غير فقده * وأبكي لآلاف عديدهم كثر

والملاحظ أن أسطورة لبد نسر لقمان بن عاد تأتي، عند شعراء الأندلس، مرتبطة بفكرة الدهر وممزوجة به، «وفسر عبيد الله أن ليليد في لغة العرب معنى الدهر»⁽¹⁾. وقد شغل هذا الدهر العرب قديماً، في الجاهلية خصوصاً، وسدّ عليهم كل منافذ التفكير، حتى أصبحت حياة العربي حياة مأزومة يتربص بها هذا الدهر الخؤون من كل جانب، «ولقد تطورت هذه العقيدة في الدهر والقدر والزمان إلى حد أن العربي خضع لسلطة (مناة وعوض) الذي قيل إنه صنم في معنى الدهر»⁽²⁾.

وفي الشعر الجاهلي صور شتى لهذا الدهر، وهي وإن اختلفت وتعددت تتفق في شيء واحد وهو إعطاء هذا الدهر صفة القاهر الجبار الذي يحيط بكل شيء ولا يفلت من قبضته أي مخلوق، فالدهر أو «الزمان عند العرب شيء أزلي يدبر نظام العالم ويتوقف عليه سر الإنسان وعسره، وهو الذي يقدر أعمار الإنسان، ويملي له ما يتمنى، وهو المحيي والمميت، كما قالوا: (إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) فهو الذي يصيب الإنسان بالأمراض والنكبات والبؤس، فسعادة الإنسان وشقاوته تتوقفان على الدهر، ولذلك ترى الشعراء الجاهليين مغرمين بالتغني بأعمال الدهر وما يتعلق به فيصفونه بالرامي الذي يسقي الناس كأس المنية»⁽³⁾.

يعبر الشاعر الجاهلي الغطمش الضبي عن عجزه أمام الدهر الجبار، ولا يجد ما يواجهه به غير فيض الدموع، فيقول⁽⁴⁾:

أقول وقد فاضت بعيني عبرة * أرى الدهر يبقى والأخلاء تذهب

(1) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 44.

(2) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 42.

(3) - عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، ص 47.

(4) - النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 163.

أخلاي لو غير الجمام أصابكم * عتبت ولكن ما على الدهر معتب

ومرة أخرى يبدو الدهر في صورة الرامي الماهر الذي لا تطيش سهامه ونباله، فيحس الشاعر أمامه بحسرة لا نظير لها فيتجرع غصته ويقبل بهزيمته، يقول الشاعر⁽¹⁾:

رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى * فما بال من يُرمى وليس برام

فلو أن ما أرى بنبل رميتها * ولكنما أرمى بغير سهام

وأفنى ولا أفنى من الدهر ليلة * وما يفن ما أفنى سلك نظامي

ولم تختلف نظرة الأندلسيين إلى الدهر عن نظرة أسلافهم الجاهليين، فلا يزال الدهر هو الخصم اللدود للإنسان، وإن أكسبته الحضارة الأندلسية بعض الوسائل الجديدة التي يتفنن بها في إلحاق الأذى بالإنسان، وألبسته من الحلل القشبية ما يخول له الظهور في صور شتى يخدع بها الناس. فهاهو المعتمد بن عباد الذي كان يظن أنه بنجوه من حبات الدهر ومكانده، بل إنه الحامي من الدهر والمجير من غلوائه، ها هو المعتمد قد صار هو الآخر نهباً لهذا الخصم الجبار، وبتعبيره هو⁽²⁾:

قد كان دهرك إن تأمره ممثلاً * فردك الدهر منها ومأمورا

من بات بعدك في ملك يُسر به * فإنما بات بالأحلام مغرورا

لقد أصر الدهر على إذلال المعتمد/الشاعر وكأنما كان يسوي معه حساباً قديماً، يقول⁽³⁾:

مضى زمن والملك مستأنس به * وأصبح عنه اليوم وهو نفور

برأى من الدهر المضلل فاسد * متى صلحت للصالحين دهور

أذل بني ماء السماء زمانهم * وذل بني ماء السماء كثير

(1) - عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، ص 45.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 59.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 61.

أما دهر عثمان بن سعيد بن فتحون التجيبي فهو الذي يخط الشيب في فوديه، ويزرع الغصة والألم في قلبه.

تخط يد الزمان على عذاري سطورا من حروق الشيب بيضا⁽¹⁾
فأبغضها وإن كانت كصبح ولم أر قبلها صبحا بغيضا

ويستقبل ابن الزقاق البلنسي الدهر بالطريقة نفسها التي استقبله بها طرفة بن العبد⁽²⁾:

إن كنت لا تستطيع دفع منيتي فدعني أبادرها بما ملكت يدي
يقول ابن الزقاق⁽³⁾:

لله يوم كان فيه منادمي وجه الحبيب وزهرة البستان
صر عتني اللذات فيه مصارعا ما شئت من روح ومن ريحان
يا صاحبي تمتعا من ساعة شغل الزمان بها عن الحدثان

إنه ينتهب اللذات انتهابا ويعب منها عبا بقدر ما يستطيع أو ما تصل إليه يده، حتى ولو ألقته صريعا، فهو يملئ نفسه من النظر في وجه الحبيب، ويملأ حواسه من زهر البستان وروحه وريحانه، إنه يقتنص اللذات ويسترقها مستغلا ساعة غفل فيها الدهر عنه وانشغل بغيره، قبل أن يفيق هذا الجبار النائم.

ولا يختلف موقف أبي الحسن بن القبطرنة عن موقف ابن الزقاق، فهو يستغل غفلة الأيام ليعب من اللذات ما يستطيع، ولا يشغل باله بغير ذلك.

يا صاحبي ذرا لومي ومعتبتي قم^(*) نصطبج خمرة من خير ما ذخروا⁽⁵¹⁾

(1) - ابن دحية: المطرب في أشعار أهل المغرب، ص 82.

(2) - ابن دحية: المطرب في أشعار أهل المغرب، ص 109.

(3) - ابن دحية: المطرب، ص 109.

(*) - (قم) هكذا والخطاب في بداية البيت للمثنى يا صاحبيا (ذرا)؟

(5) - ابن دحية: المطرب، ص 187.

وبادرا غفلة الأيام واغتتما فالיום خمر ويبدو في غد خبر

أما ابن حمديس الصقلي الذي فارق وطنه وأهله، وجرعه الدهر من كأسه المرة ما يكفيه، فقد صار الدهر عنده أو الموت، لا فرق، صيادا ماهرا يجيد تسلق الجبال الوعرة الشاهقة يستنزل منها العُصم المتحصنة وينقض من هناك كالنسر القاتل على رأس فريسته فيردبها في الحال:

مباكرة صيد الطيور فما ترى طريدتها إلا مضمخة القعب⁽¹⁾
وعصم إذا استعصمن في شاهر رقت إليها بنات الدهر في المرتقى الصعب
على أنها تنقض من رأس نيقها على كل روق عند قرع الصفا الصلب

والدهر عند أبي الوليد بن حزم حاسد شاني، متلون لا يستقر على حال، كاشح ينظر إلى الإنسان بعين شزراء يريد أن يطوي عن الشاعر سويعة ظفر بها على خوف من طوارق الحدثان:

لله أيام على وادي القرى سلفت لنا والدهر ذو ألوان⁽²⁾
والراح تأخذ من معاطف أغيد أخذ الصبا من عطف غصن البان
حتى إذا ضرب الظلام رواقه وخشيت فيه طوارق الحدثان
قمنا نؤمل غير ذلك منزلا والراح يقصر خطوه فيداني
ويروم قول أبي الوليد وربما أخفت مكان لامه الواوان
والدهر يرمقني بمقلة حاسد لو يستطيع لكان حيث يراني!

ومن الخطأ العتب على الدهر كما يقول ابن الفرضي⁽³⁾:

مضت لي سنون مذ غبتم ثلاثة وما خلّتني أبقي إذا غبتم شهرا
.. وتالله ما فارقتكم عن قلبي لكم ولكنها الأقدار تجري كما تجري

(1) - ابن حمديس الصقلي: الديوان، ص 38.

(2) - ابن خاقان: المطمح، ص 106، 107.

(3) - ابن خاقان: المطمح، ص 143.

وكذلك قال الرمادي⁽¹⁾:

تكلفني أن أعتب الدهر أنها لجاهلة من لي بأعتاب محقق
وقالت تظن الدهر يجمع بيننا فقلت لها من لي بظن محقق

والدهر طالب لوتره مجدّ في طلبه، وإن سكت وسكن فإنما يفعل ذلك ليضرب ضربته
الصاعقة المدوية كما فعل بابن عباد في هذا الخبر الأسطوري:

رب ركب قد أناخوا عيسهم في ذى مجدهم حين بسق⁽²⁾
سكت الدهر زمانا عنهم ثم أبكاهم دما حين نطق

ويتحدث ابن الحداد عن إقامته في كنف المعتصم بن صمادح ملك المرية موفور العافية،
تحرسه عناية مليكه وتكلّاه، حتى تنكرت له الأيام وروعه الزمان بنوائبه وأحداثه وصرفه عن
جنة المرية، وجاءه الشر من مأمّنه، إن الدهر لا يثبت على حال، فهو تارة يحسن وتارة يجور
ويكشف المرء بالعداوة والشنآن «ويتابع شكواه من الزمان الجائر فيشبهه، وقد فرق جميع
شملة، بالحاكم الذي لا يحسن العفو عند المقدرة»⁽³⁾. ويواصل الشكاية من الدهر الغشوم الذي لم
يكتف بكتير عقبات الطريق، طريق رحيله عن المعتصم إلى المقتدر بن هود، حتى حطه عن
سمائه. «فيشكو — وهو في المرية — من الدهر الذي هوى بنجمه من سماء الرفعة، فيؤكد أنه حتى
عندما أرحل بعيره قاصدا سرقسطة وقف له الدهر بالمرصاد فجعل رحاله تهلك ناqqته في
المسير»⁽⁴⁾.

صدع الزمان جميع شملّي جانرا إن الزمان مُملّك لا يسجح⁽⁵⁾
ففضى بحطّي عن سماء واقتضى رجلا تطيح ركانبي وتطلح

(1) - ابن خاقان: المطمح، ص 166.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 48.

(3) - ابن الحداد: الديوان، ص 181.

(4) - ابن الحداد: الديوان، ص 181.

(5) - ابن الحداد: الديوان، ص 181.

يممتها سرقسطة وهي المدى * والدهر يكبح واعتزامي يجمع

ويحتار ابن الحداد في أمر هذا الدهر، ويبدو أنه أحس أنه يحمل الدهر أكثر مما يستطيع، فبدأ يخفف من غلوائه تجاه الدهر وينصفه، فلا عتب على الدهر، لأنه كالمزن الذي يسقي الأرض ولا يخص جزء بنفعه وغيثه وآخره بضره وطغيانه، وإنما تسير الأمور وفق حكم أرادها البارئ سبحانه وما على العبد إلا النظر والتفكر في هذه الأضداد والمتناقضات، وما لم يحالف المرء حظ يكون له عوناً على تحقيق مقاصده قلن يبلغ ما يريد.

الدهر لا ينفك من حدثاته	والمرء منقاد لحكم زمانه ⁽¹⁾
فدع الزمان فإنه لم يعتمد	بجلاله أحدا ولا بهوانه
كالمزن لم يخصص بنافع صوبه	أفقا ولم يختار أذى طوفانه
لكن لباريه بواطن حكمة	في ظاهر الأضداد من أكوانه
وعلمت أن السعي ليس بمنجح	ما لا يكون السعد من أعوانه
والجد دون الجد ليس بنافع	والرمح لا يمضي بغير سنانه
وسما إلى الملك الرضى ابن صمادح	فأداني بالسخط من رضوانه
وهوى بنجمي من سماء سنائه	وقضى بحطي من ذرى سلطانه

وتظهر حيرة الشاعر من الدهر كاملة، فإذا كان في البيت الثاني من المقطوعة الأولى يزعم أن الدهر هو الذي هوى به من سماء مجده فإنه يعدل عن ذلك الآن ويثوب إلى رشده، ويعود إلى الواقع، فإذا الذي أطاح به من ذرى مجده هو المعتصم بن صمادح ملك المرية. إنها حيرة مشروعة أمام موروث عربي ضخم يعلق على مشجب الدهر ونوائبه كل إخفاقاته وانكساراته دون إبقاء فرصة واحدة للنفاز ببصره وبصيرته لتأمل الأسباب الحقيقية التي تقف وراء الفشل أو النجاح.

وقد كرر ابن الحداد هذا المعنى في رسالة بعث بها إلى ابن الحديد بطليطلة، فقال: «... والزمن يأبى إلا الليّ، فينهد العوائق إليّ، إلى أن دهمني من ضروب خطوبه بعجائب،

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 301، 302.

واستقبلني من صنوف صروفه بغرائب، قذقتني من سماء، وسقتني غير مائي، فأيدي التغرب تتعاطاني، وأقدام النوب لا تتخطاني، والله يحسن العقبي ويعقب الحسنى بمنه»⁽¹⁾.

والجدير بالملاحظة أن شعراء الأندلس، في حديثهم عن الدهر لم يخرجوا عما وقر في عرف العربي وتصوره لهذا الخصم العنيد، بل إننا نجد أن تعبيراتهم تقترب كثيرا من تعبيرات الأقدمين، إن لم تكن استنساخا لها، يقول ابن شماخ⁽²⁾:

فلم يبق خلف يُستدر ولا شطر	بلى قد حلبت الدهر في كل وجهة
ورويت حتى أنهل بالسبل الصخر	فأصديت حتى ضنت السحب بالحيا
فإن يك بعد الجهد كان له عذر	وكان على الإنسان إنفاذ جهده

وهي قريبة من أبيات عبد المسيح بن بقليلة⁽³⁾:

ونلت من المنى بُلغ المزيد	حلبت الدهر أشطره حياتي
فلم أخلع لمعيتها برودي	وكافحت الأمور وكافحتني
ولكن لا سبيل إلى الخلود	وكدت أنال في الشرف الثريا

وقال أبو الوليد بن حزم في أبيات رد فيها على ابن عمر أبي الحكم بن حزم، شارحا ظروف بعباده عنه، والأسباب التي حالت دون لقائهما⁽⁴⁾:

وإن أنت دونك الأحداث والغير	لبيك لبيك أنت السمع والبصر
سبل الوفاء فلا عين ولا أثر	أراع سربك يا ابن العم أن درست
وحط منا ونحن الأنجم الزهر	إن يرفع الدهر يوما من خسيستهم
وتستقر بأقصى قعره الدرر	فالدهر كالبحر تطفو فوقه جيف

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 536.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 639.

(3) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 45.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 445.

والبيتان الأخيران هما بيتا شمس المعالي قابوس بن وشمكير الزيارى لفظاً ومعنى، حيث يقول في أبياته الشهيرة⁽¹⁾:

قل لمن بصروف الدهر عيرنا	هل حارب الدهر إلا من له خطر
أما ترى البحر تعلو فوقه جيف	وتستقر بأقصى قعره الدرر
ففي السماء نجوم ما لها عدد	وليس يكسف إلا الشمس والقمر

لبد - الدهر:

ولابن عبدون، مع الدهر، تجربة مريرة وخبرة طويلة، وهو يريد أن يفيد بها الناس، يقول⁽²⁾:

سلني عن الدهر تسأل غير إمعة	فألق سمعك واستجمع لإيرادي
نعم، هو الدهر ما أبقت غوائله	على جديس ولا طسم ولا عاد
غضت عنانك أيدي الدهر ناسخة	علما بجهل وإصلاحا بإفساد

ويستمر الشاعر في إيراد أسماء الأمم والشعوب والقبائل والأفراد وصنيع الدهر فيهم، ويقول⁽³⁾:

رويدك أيها الدهر الخؤون	ستأكلنا وإياك المنون
أبقتني يد الأيام فردا	كما غدرت يسراها اليمين
وهل يبقى على غير الليالي	شفيق أو شقيق أو قرين

(1) - زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع الهجري، ج 2، ص 337.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 526، 619.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 526، 539.

و فتكات الدهر لاتأتي فرادى، و إنما تجيء تترى⁽¹⁾

ملككت فأسجج لا أبالك يا دهر أفي كل عام فتكة بكر

ومن ذلك قصيدته الفريدة في بابها التي ضمنها أسماء من أبادة الحدثان من المخلوقات جميعا: يقول⁽²⁾:

الدهر يفجع بعد العين بالأثر * فما البكاء على الأشباح و الصور

أنهاك أنهاك لا ألوك موعظة * عن نومة بين ناب الليث والظفر

فالدهر حرب وإن أبدى مسالمة * والسود والبيض مثل البيض والسم

ما لليالي أقال الله عثرتنا * من الليالي وخانتها يد الغير

تسر بالشيء لكن كي تغر به كالأيم ثار إلى الجاني من الزهر

و ربما يكون ابن عبدون من أكثر شعراء الأندلس احتفالا بالدهر الخؤون الظالم المتجبر، إذ يندر أن تخلو قصيدة له من ذكر لهذا الدهر وفجائعه ونكباته.

وهذا الدهر الجبار هو الذي لعب بابن شهيد فأنزله من عليائه وأذاقه من الخطوب دهاقها، وكان يقف في طريقه يقطع أمانيه ويعيق مساعيه⁽³⁾:

إني امرؤ لعب الزمان بهمتي * وسقيت من كأس الخطوب دهاقها

وكبوت طرفا في العلا فاستضحكت * حمر الأنام فما تريم نهاقها

و إذا ارتمت نحوى المنى لأنالها * وقف الزمان لها هناك فأعاقها

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق3، ص526، 539.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق3، ص540، 541.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق1، ص198.

و الناس لعبة في يد الدهر كأحجار الشطرنج يحركها كيفما شاء:

و الدهر في صبغة الحرباء منغمس * ألوان حالاته فيها استحالات⁽¹⁾

ونحن من لعب الشطرنج في يده * وربما قمرت بالبيدق الشاة

ومن حيرة الشعراء في أمر الدهر لجأوا إلى الفأل الحسن يسمعون له ولكن كم خاب أملهم في
الفأل، فالدهر يفعل ما يحلو له دون منطق .

فإن تكن سائلا عن تركت فقد شاب الشباب وقد شبّ الأبطال⁽²⁾

صبرت والبعد أحوال وذا عجب و لم أكن صابرا والبعد أميال

أرجو الإياب لفأل فيه أسمع والدهر يفعل ما لا خبر الفأل

الحماسة: رمز السلام والحرية

كان أبو بكر محمد بن سوار الأشبوني أحد شعراء عصر دويلات الطوائف الذين اكتتوا بنار تلك الفترة العصبية من حياة دولة الإسلام في الأندلس، ودفع ثمنها باهظا لحياة الاضطراب وعدم الاستقرار، ولم تشفع له موهبته الفريدة وشاعريته الفذة ونفسه الأبية المترفعة عن التزلف والتملق لأهل السلطة والجاه. عاش أبو بكر تجربة الأسر والاعتقال لدى النصارى، كاقسى ما يكون الأسر، وأمر ما يكون الاعتقال، وقد تركت هذه التجربة أثرا بليغا على نفسيته، بقي يذكره طوال عمره، قال عنه أبو بسام: «وأبو بكر في وقتنا واحد عصره، وله عدة قصائد في ملوك قطره، قالها تحببا لا تكسبا، وعمر مجالسهم بها وفاء لا استجداء، فلما خلع ملوك الأندلس حالت به الحال، وتقسمة الإدبار والإقبال، ثم أسره العدو بعقب محنة، وبين أطباق فتنة، وقيد بقورية

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 621.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 1، ص 641.

من عمل الطاغية فرذلند، ثم خرج من وثاقه، خروج البدر من محاقه»⁽¹⁾. بعد أن طال أسره وضاقّت عليه الأرض بما رحبت، وأعيته الحيل، إلى أن أسمع الله صوته الفقيه الأجل قاضي قضاة المغرب، أبا الحسن علي بن القاسم بن عشرة، ففداه وفك أساره «وجذب بضعه واستدناه، فأعاد هلاله بدرا، وصير خله خمرا»⁽²⁾ بتعبير ابن بسام.

صوّر ابن سوار، ظروف اعتقاله وأسره، وصنوف العذاب الذي لاقاه على أيدي النصاري في شعر يمزق القلب ويفتت الكبد، ويذيب الصخر. قال⁽³⁾:

وليل كهم العاشقين قميصه	ركبت دياجيه ومركبها وعـرر
سريت وأصحابي يميلهم الكرى	فهم منه في سكر وما بهم سكر
ولما بدا وجه الصباح تطلعت	خيول من الوادي محجلة غـرر
فقلت لهم خيل النصاري فشمروا	إليها وكروا ها هنا يحسن الكر
وكانت حميا النوم قد صرعتهم	فقلوا وولوا مدبرين وما قـروا
وأفردت سهما واحدا في كنانة	من الحرب لا يخشى على مثله الكر
فطاعتهم حتى تحطمت القنا	وضاربتهم حتى تكسرت البـرر
أضرج أثوابي دما وثيابهم	كان الذي بيني وبينهم عطـر
وأحدق بي الموت يكشر نابـه	ومنظره جهم وناظره شـزر
فطاروا وصاروا بي إلى مستقرهم	يصاحبني ذل ويصاحبهم فـزر
فجاؤوا بأنواع الكبول ونظموا	سلاسل في جيدي كما ينظم الدر
وساقوا كلابا كالفحولة أجسما	لها أعين خضر ملاحظها شـزر

وقال من أخرى في مدح القاضي ابن حمدين⁽⁴⁾:

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 612.

(2) - الذخيرة، ق 2، ص 612.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 615.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 616، 617.

ولقد ذكرتكَ والعدو يعضنــــي
يوم العذاب وللكلاب تصــــور
فبقيت عاما في الإسار مصفدا
سجنه⁽¹⁾:

فضاقت علي الأرض حتى كأنها
فناديت في حول من الدهر كامل
وإن وراء البحر أروع ماجسدا
ألا خبراني ابني أبي هل أتاكما
سلا عن سلا هل من على حقيقة
ألا إنما الدنيا على وقربــــه
بعدل على تُعمر الأرض كلها
حنيني إليه موثقا ومسرحــــا

بما رحبت ما كان في طولها فتر
ألا رجل حرّ ألا رجل حــــر
بغرتة الغراء يستنزل القطر
وشيكا عن القاضي أبي حسن ذكر
فإني في أحشاء قورية ســــر
وإلا فإن الأرض عامرها قفر
وتتسع الدنيا ولو أنها قــــر
كما حن للبر الذي يغرق البحر

وقد تركت حادثة أسره وتعذيبه في نفسه جرحا غائرا لا يندمل، كما تركت مبادرة فدائه من طرف قاضي قضاة المغرب أبي الحسن بن عشرة عظيم الأثر في نفسه، وبقي ذلك الصنيع يطوق عنقه، فأمضى بقية عمره في مدحهم أحياء ورثانهم أمواتا عرفانا بالفضل وذكرًا للجميل. ومدانحه في بني عشرة وفقههم أبي الحسن تنضح بالصدق والإخلاص وتفيض بالعاطفة الحارة الفوارة، وفيهم يقول⁽²⁾:

أمثل عليّ تطلب العين أن ترى
فتى يهب الدنيا ويرتاح للنــــدى
وإن كنت أضربت عن مدح غيره
أحبُّ سلا من أجل كونك في سلا

ومثل علي في الملوك غريب
كما اهتز غصن البان وهو رطيب
فليس له في العالمين ضريب
فكل سلاوي إليّ حبيب

(1) - ابن بسام: نفسه، ق 2، ص 616.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 624.

وقد كرر أبو بكر هذا المعنى في مواضع كثيرة من شعره، حيث اقتضاه رد الجميل الهجرة إلى سلا، فاتخذها دار مقام، وفي ذلك يقول⁽¹⁾:

يقول رجال غير ما يفعلونــــه	وإن عليًا قاتل وفعلــــول
فلا تطلبوا في ساحة الأرض مثله	فمثل علي في الملوك قليــــل
ولولاك ما كانت سلا دار هجرتي	ولا كان لي عمن أحب رحيل

ولما توفي أبو الحسن بن عشرة رثاه ابن سوار بقصائد ناشجة تقطر دما وتفيض لوعة وأسى، وأخذ على نفسه عهدا بأن يجعل قبره محجا ومزارا⁽²⁾:

العيش بعدك يا علي نكــــال	لا شيء منه سوى العناء ينال
أبكيك بالدم لا بدمعي إنــــه	يبكي سواي به وذاك محال
لا الظل ظل بعد فقدك يا أبــــا	حسن ولا الماء الزلال زلال
حطوا عن الأكوار قد مات الذي	يتحمل الأعباء وهي ثقــــال
وتهدم الجبل المنيف فزلزلــــت	رتب العلا ومن الرجال رجال
فأجعلن حجي لقبرك إنــــه	للخير فيه والتقى أوصــــال

وأمداح أبي بكر في بني عشرة كثيرة وجميلة، منها⁽³⁾:

بكيت لم تسل دمعا ولا هي أعربت	ولا أفصحت معنى بلحن كلام
ولم أر أشجى من بكاء بعثتــــه	فزدن به في لوعتي وغرامــــي
نوائح ما غاضت دموع جفونها	على السكب إلا والضلوع حوام
وما ذلك المحمر فيهن خلقــــة	ولكنها مما بكين دوامــــي
أدامت حمامات على فقد إلفها	وينكر أقوام علي دوامــــي

(1) - ابن بسام: نفسه، ق 2، ص 624.

(2) - ابن بسام: نفسه، ق 2، ص 624، 625.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 622.

يجمع الشاعر في هذه القصيدة بين أسطورتين خاصتين بالحمام، ويمزج ذلك كله بحالته النفسية الحزينة بعد فقدان رمز الكرم والجود والفضل والرجولة أبي الحسن بن عشرة، الأولى هي أسطورة بكاء الحمام على الهديل، وكان ذلك الصوت الذي يرسلنه يبعث فيه الحزن والأسى، ويثير لوعته وحرقته، ويدعوه إلى مداومة البكاء والنحيب كما داومت الحمامة على هديلن. أما الأسطورة الثانية التي استعار الشاعر جزء منها فهي أسطورة الحمامة المطوقة، تلك الأسطورة التي تفسر أصل الطوق الذي يحلي جيد الحمام، وترجع اكتسابه إلى عهد نوح عليه السلام، وتجعل من الحمامة رمزا للطهر والوفاء «ويقال أن نوحا، صلى الله عليه وسلم، لما كان في السفينة بعث الغراب ليكشف له هل ظهر من الأرض موضع، فوقع على جيفة فلم يرجع إليه، فبعث بالحمامة فاستجعلت على نوح الطوق الذي في عنقها، فجعل (كذا) لها ذلك جعلاً»⁽¹⁾. وعادت الحمامة سريعا وفي منقارها شيء من الطين، دليلا على انحسار ماء الطوفان، فجازاها نوح عليه السلام على ذلك بأن وهب لها القلادة التي في عنقها، فطلبت إليه أن تكون لها ولأولادها من بعدها، فكان لها ذلك⁽²⁾.

وينفي الشاعر أن يكون الجزء المحمر في طوق الحمام خلقة، وإنما هو من أثر دم البكاء الذي سكبته بعد فراق الأفهن، فهن دوامي مخضبات الطوق والأرجل بالدماء، وهنا يغير الشاعر من مضمون الأسطورة المعروفة التي تعتبر ذلك الطوق منحة من لدن نوح عليه السلام لقاء البشري التي زفتها إليه.

ويبدو أن الشاعر أعجب بهذا المعنى الذي اهتدى إليه، فكرره بطريقة أخرى في القصيدة نفسها تقترب من مضمون الأسطورة السابقة، أسطورة نوح والحمامة، فجعل نغم أبي الحسن بن عشرة طوقا يحلي عنقه شبيها بطوق الحمامة.

سقى منزلا بالغرب منسكب الحيا	وجاد عليه كل أسحم هامسي ⁽³⁾
بحيث بنو عشرة تنير وجوههم	كما طلعت ليلا بدور تمام

(1) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 399.

(2) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 399.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 622.

فما أكثر المثنى عليهم سجيّة وما أشبه النعمى بطوق حمام

وما دام الحمام لا يقوى على التخلص من طوقه ولا يريد، فهو يلزمه دوماً، فكذلك الشاعر لا يقدر معلى التخلص من ذلك الطوق/النعمى الذي حلاه به أبو الحسن بن عشرة.

ويزداد الشاعر إعجاباً بصورته، ومن هذه الصورة الأخيرة تتناسل صور جديدة.

طوقتني النعمى فصرت حمامة تشدو وغصنك ناضر ميا⁽¹⁾
وإذا الأيادي لم تكن مشكورة للمنعمين فإنها أغلال

وهي صورة مبتكرة ولاشك، بنى فيها الشاعر كونا خاصا به وبممدوحه، تحول فيها الشاعر إلى حمامة مطوقة أنطقها نعم الممدوح فهي تشدو مترنمة على دوحة الكرم والجود الباسقة النظرة الميالة، وهكذا يسوي الشاعر أسطوره هو حسب ما تمليه عليه ظروف حياته الخاصة وظروف عصره، مستعيراً من الأسطورة الأم لبناته وأحجاره، رافعا بناء جديدا يرتضيه الفن والشعر.

الحمامة والهديل: رمز للفقد

تعد أسطورة الحمامة والهديل من أكثر الأساطير وروداً في الشعر الأندلسي، إلى درجة، يمكن معها القول، إنه لم يخل منها ديوان شاعر، مهما كان، مقلداً أو مكثراً، من توظيف لها بشكل من الأشكال.

وقبل أن نبدأ في نماذجنا التطبيقية قد يحسن بنا أن نقف وقفة، ولو قصيرة، نستجلي فيها الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة الملفتة للنظر. وما من شك أن تلك الأسباب والعوامل كثيرة ومتعددة، ولكننا سنقف عند أهمها:

الظروف الصعبة التي كان يعانيها الفرد في المجتمع الأندلسي، لقد سادت حالة من الاغتراب وعدم الاستقرار والألمن معظم فترات الوجود العربي الإسلامي في الأندلس، نتيجة

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 625.

الحروب والثورات المتواصلة وحركات التمرد ومحاولات الاستقلال المتكررة في شتى المناطق، والتطاحن على الجاه والسلطة والمال وحب الزعامة والسيادة فضلا عن هجمات الأعداء النورمانديين وحركات الاسترداد النصرانية التي لم تهدأ بل أخذ خطرها يتعاظم أنا بعد آخر. كل ذلك أصاب الأندلسي في الصميم وجعل حياته قلقة مضطربة .

كان إهمال الرعية وإثقالها بالضرائب والغرامات من أفدح ما أصاب الشخصية الأندلسية، ولم ينج منها حتى أولئك الشعراء الذين أفنوا زهرة أعمارهم وعصارة أفكارهم في مدح الحكام. فكان مصير الكثير منهم السجن أو القتل، ونال آخرين منهم التشريد والتهجير، في حين فر آخرون بجلودهم لا يلوون على شيء. مثل ابن عمار وابن زيدون، وابن غصن الإشبيلي ومهران السرقسطي ولسان الدين بن الخطيب وغيرهم، ونال آخرون منهم التشريد والتهجير كابن دراج وابن حمديس وابن الحداد. في حين فضل غيرهم العزلة والابتعاد عن حياة الملوك والقصور مثل ابن مقانا الأشبوني وابن لبون وغيرهما⁽¹⁾.

كان للطبيعة الأندلسية الخلابة أثرها البارز في توظيف الشعراء لأسطورة الحمامة والهديل، ففيها كانوا يعقدون مجالس لهوهم وطربهم ويصفون مجالسهم ثم يلتفتون إلى الطبيعة من حولهم ويصورون ما فيها من أزهار وأشجار ووهاد وأودية وأنهار، وحيوانات وأطياف ويخلعون عليها أحاسيسهم ومشاعرهم، فتبدو وكأنها تشاركهم فرحتهم.

إضافة إلى ذلك اشتهر الأندلسيون برحلاتهم وسفرياتهم داخل بلدهم الأندلس وخارجها، يظهر ذلك من خلال مقاماتهم ورسائلهم المؤلفة في هذا الباب، والشاعر الأندلسي دقيق الملاحظة لكل ما يتحرك من حوله، وكانت الحمامات إحدى تلك الطيور التي أعجب بها الشعراء وتغنوا بها وشبهوا بها النساء الجميلات. ومما يلاحظ على وصف الأندلسيين للحمامات أنهم كانوا يمزجون ذلك بحالتهم النفسية فيحققون شيئا كثيرا من الوحدة والانسجام بينهم وبين ما يصفون.

ويتبارى الشعراء في وصف حالتهم النفسية بعد فراق الأحبة والخلان ومقارنتها بحال الحمام الناتج على الغصون، وكل واحد يريد أن يزيد الصورة تفصيلا وتجديدا. يقدم أبو بكر بن

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ق 3، صفحات مختلفة.

بقي صورة مبتكرة يخالف فيها من سبقه بعض الشيء. ويدعي أنه أصبح يفهم لغة الحمام كما كان سليمان عليه السلام يفهم منطق الطير. ثم ينصرف إلى وصف تلك المطوقة، وقد سقطت عليها قطرات الطل، فبدت وكأنها ارتدت أجمل من البرود اليمانية الموشية. ولكن لم تُعْثَم أن تذكرت هديلها فراحت تندبه توصل الليل بالنهار، ويبلغ الشاعر ذروة الإبداع حين راح يُؤنِّسُ هذه المخلوقات ويخلع عليها من صفات العاقلين. فإذا هي كجماعات الروم في أفدائها تتراطن بكلام لا يفهمه الشاعر، ولكنه يحزر بإحساسه المرهف أنه كلام المحبة والوداد. يقول أبو بكر بن بقي⁽¹⁾:

لم أعلم الشوق إلا من مطوقة	فهمت عنها الذي قالت ولم تُبين
لا مثلها وسقيط الطل يضربها	في عاتقي حلة من سندس اليمن
تذكرت ساق حُرٍّ وهي تندبه	بالأخضرين من الظلماء والفنن
كأنهن بأعلى الدوح إذ سجعت	روم تُراطنُ بالألفاظ من فدن ^(*)

وهذه صورة ألم فيها أبو بكر بصورة الشاعر الجاهلي علقمة الفحل للظلم التي أضفى عليها كثيرا من المشاعر والأحاسيس الإنسانية «فإذا نحن أمام هذه الأسرة الإنسانية الصغيرة، بكل ما تموج به من الفرح والحبور والغبطة والحب والتراحم والغناء وما يشبه الرقص، لا يميزها من بني البشر مائز، فهي تتراطن (كما تراطن في أفدائها الروم)»⁽¹⁾.
يقول علقمة⁽²⁾:

كأنها خاضب زُعرُ قوادمه	أجنى له باللوى شريّ وثُومُ
يأوي إلى حسكلٍ حُمر حواصله	كأنه حاذر للنخس مشهُومُ
يوحي إليها بإنقاض ونقنقة	كما تراطن في أفدائها الرُومُ

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 462

(*) - فدن = قصر.

(2) - وهب رومية: شعرنا القديم ونقدنا الجديد، ص 211.

(3) - المفضل الضبي: المفضليات، ص 396. حسكل: الأفراخ الصغيرة، كأنها خاضب، الضمير يعود على الناقة.

تحفه هقلة سطماء خاضعة تجيبه بزمار فيه ترئيم

أولع شعراء الأندلس بوصف الحمام التي تعلق على أفنان الشجرة وسط الرياض والأنهار، لأنها بصياحها وهتافها تهيج الدفين من ذكرياتهم وأشجانهم، وتبعث في نفوسهم كوامن الشوق والحنين، فشخصوها وخلعوا عليها في أحاسيسهم وحالاتهم النفسية وتوحدوا بها فجعلوها تفرح لفرحهم وتحزن لحزنهم⁽³⁾. من ذلك مقطوعة للشاعر الملك المعتمد بن عباد قالها بعدما ضاع سلطانه وفُوض ملكه وأزيلت أملاكه، وفقد أبناءه، لاسيما خالد ويزيد وأبا عمرو. فقد ذكرته بمواجهه الممضة حمامة ترجع بصوت حزين، تبكي على هذيلها، والشاعر الأسير تأثيره مظاهر الحرية خارج أسوار سجنه، فيلتقط حركة كل شيء حر طليق، يقول⁽²⁾:

بكيت أن رأيت إلفين ضمهما وكر	مساء وقد أخنى على إلفها الدهر
بكيت ولم ترق دمعاً وأسبلت عبرة	يقصر عنها القطر مهما همى القطر
وناحت وباحت واستراحت بسرّها	وما نطقت حرّقا يبوح به سرّ
فما لي لا أبكي أم القلب صخرة	وكم صخرة بالأرض يجري بها نهر
بكيت واحداً لم يشجها غير فقده	وأبكي لآلاف عديدهم كثر
بني صغير أو خليل موافق	يمزق هذا قفر ويغرق ذا بحر
ونجمان زين للزمان احتواهما	بقرطبة النكداء أو رندة القبر
غدرت إذن إن ضن جفني بقطرة	وإن لوئت نفسي فصاحبها الصبر

يقارن الشاعر بين حالته النفسية المتردية بعد فقد ولديه خالد ويزيد وحالة الحمامة التي فقدت وحيدها فهي تبكيه بعدما رأيت إلفين ضمهما الوكر مساء، وفقدت هي أليفها الذي أخنى عليه الدهر منذ طوفان نوح عليه السلام، ولكن بكاءها لا تصحبه دموع، بينما أسأل الشاعر من عبراته الغزار ما يفوق القطر مهما همى القطر. ويجد الشاعر بعض الراحة والتنفيس في البكاء مثلما وجدت الحمامة، فهي تنوح وتبوح لتستريح. ويتناول حزن ويزداد على ولديه الفتح ويزيد

(1) - أشرف نجا: قصيدة المديح، ص 153.

(2) - المعتمد: الديوان، ص 68.

الذين نهبتهما سيوف المرابطين، ومما يحز في نفسه أنه لا يدري مكان دفنهما، بقرطبة النكداء أم برندة.

وكما يتذكر الحمام هديله الذي فقده من زمن الطوفان فينوح عليه ويبكيه وهو لا يعود، يتذكر ابن خفاجة أيام شبابه بروعتها وجمالها فيبكي فقدها ولكنه لا يستطيع أن يردّها:

سجعتُ وقد عنى الحمام فرجعا	وما كنت لولا أن يغني لأسنجا ⁽¹⁾
وأندبُ عهدًا بالمشقر سالفًا	وظلّ غمام قد تقشعنا
ولم أدري ما تبكي: أرسم شبيبة	عفا أم مصيفا من سليمى ومربعا
وأوجعُ توديع الأحبة فرقة	شبابٌ على رغم الأحبة ودعا

ويقدم ابن حصن الإشبيلي صورة دقيقة لفرخ حمام فيها الكثير من الوحدة والاندماج العاطفي والمشاركة الوجدانية بين الشاعر والحمام، وينصرف إلى وصف ذلك الطائر «وسرعان ما استهواه بجلته الجميلة الموشاة بالألوان البديعة، صدرًا وعنقًا وجناحًا وظهرًا وعينًا ومنقارًا، وهاجه هديله وانكسار رأسه على جناحه كأنه إنسان رقيق الفؤاد رهيف الحس حزن لبكائه وتأثر لأمه، ولم يلبث أن انتفض طائرًا حاملاً طي جناحيه قلب الشاعر»⁽²⁾:

وما راعني إلا ابن ورقاء هاتفا	على فنن بين الجزيرة والنهر ⁽³⁾
مفستق طوق، لا زوردي كل كل	موشى الطلى، أحوى القوادم والظهر
أدار على الياقوت أجفان لؤلؤ	وصاغ من العقيان طوقا على الشعر
حديد شبا المنقار داج كأنه	شبا قلم من فضة مدّ في حبر
توسد من عود الأراك أريكة	ومال على طي الجناح مع النحر
ولما رأى دمعي مراقا أرابه	بكائي فاستولى على الغصن النضير
فحثّ جناحيه فصفق طائرا	فطار فداني حيث طار ولا أدري

وقد لا تتظفر بهذه الوحدة الوجدانية بين الشاعر والحمام كما نظفر بها عند ابن هانئ، الذي يصور ابن ورقاء أحمر العينين من كثرة البكاء، وقد استعار لونها من حمرة قلب الشاعر

(1) - ابن خفاجة: الديوان، ص 90.

(2) - محمود أشرف نجا: قصيدة المديح، ص 154.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 132.

المشبوب المحترق لفراق أحبته. ولم يلبث الدوح الذي يقف عليه أن رق لحاله فهو يَسُحُ الماء سخًا، ويتدخل الشاعر ليخفف من آلام الطائر ويعزيه عما هو فيه، فكلاهما وحيد مهيبض الجناح فاقد للأحبة والآلاف.

بعينه جمر من ضلوعي مشبوب
وسخت له الأغصان وهي أهاضيب
عشاء سذانيقُ الدجى وهو غريب
كلانا فريد بالسماوة مغلوب
وروضك مطلول وبانك مهضوب
فأملكُ دمعي عنك وهو شأبيب
كريشك إلا أنهن جلايبب
ولا دمع إلا من جفوني مسكوب

وما راعني إلا ابن ورقاء هاتف
وقد أنكر الدوح الذي يستظله
وحت جناحيه ليغطف قلبه
ألا أيها الباكي على غير أيكه
فؤادك خفاقٌ ووكرك نازح
هلم على أني أفديك بأضلعي
تكئك لي موشية عبقرية
فلا شدو إلا من رنينك شائق

أسطورة الغراب: بين الشؤم والبشارى

يمثل الغراب في الموروث العربي، الديني والأسطوري، رمزًا للشؤم والبين والطيرة، ففي أمثالهم (أشأم من غراب)، ومرد ذلك التشاؤم إلى لونه الأسود الفاحم الذي يبعث في النفوس الحزن والأسى، وإن كان الأندلسيون يتخذون اللون الأبيض للحداد على خلاف بني العباس أعدائهم. ونعيبه المفجع المحزن، وقد جمع الشاعر الأندلسي عبد الملك بن سعيد كل ما يتطير به الناس من الغراب في بيتين من الشعر «ولم يسبق إلى استقصاء ما في الغراب مما يتطير به»⁽¹⁾. وذلك حين يقول⁽²⁾:

ترفق رماك الله يا طير بالبعد
وتبرز في ثوب من الحزن مُسود

إذا ما غراب البين لاح فقل له:
تصيح بنوح ثم تعثر ماشيًا

ولعل الأصل في هذه يعود إلى أسطورة نوح والحمامة والغراب زمن الطوفان، إذ بعث نوح عليه السلام الغراب ليستطلع له الأمر ويدله على بقعة من الأرض يرسي عليها سفينته،

(1)- الكتاني الطيب: كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، دار الشروق، ط 3، 1406، 1986، ص 180.

(2)- ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 180.

فذهب الغراب وبقي يحوم، فرأى جيفة فوق عليها ولم يعد إلى نوح عليه السلام الذي كان ينتظره هو ومن معه بفارغ الصبر⁽¹⁾. فدعا عليه نوح بأن يكون طائر البين والبعد، وأن يعيش وحيدا بعيدًا عن صحبة الطيور التي تنفر منه^(*).

ومن تشاؤمهم منه وتطيرهم به، نسبوا إليه العور، مع أنه من أبصر الطيور، قال الشاعر محمد بن عيسى الداني معبرًا عن هذا المعنى، في قصيدة مدح بها المعتمد بن عباد⁽²⁾:

كم جاعل قصري عيبًا أعاب به وهل يضير طويل الساعد القصيرُ
لما تناهيت علمًا ظل ينقصني عند الكمال يصيب النير السُررُ
وفي الغراب، إن تفكرت، مغربة من فرط إبطاره يعزى له العورُ

لما كان المعتمد بن عباد في سجن أغمات، نعت غربان بجذر المكان الذي كان فيه، ثم ورد الخبر بقدوم بعض نسائه عليه، فقال⁽³⁾:

غربان أغمات لا تعدمن طيّبة من الليالي وأفنانا من الشجر
تظل زغب فراخ تستكن بها من الحرور وتكفيها أذى المطر
كما نعبئن لي بالفال يعجبني مخبرات به عن أطيب الخبر
أن النجوم التي غابت قد اقتربت منّا مطالعها تسري إلى القمر
علي، إن صدق الرحمن ما زعمت، ألا يروغن من قوسي ولا وتري
والله والله لا نقرت واقعها ولا تطيرت للغربان بالعور
ويا عقاربها لا تعدمي أبدا شدخا وعقرا ولا نوغا من الضرر
كما ملأئن قلبي مذ خللت بها مخافة أسلمت عيني إلى الشهر
ما ذا رمتك به الأيام يا كبدي من نبلهن ولا رام سوى القدر

(1)- محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 296.

(*) - تتشابه نظرة مختلف الشعوب إلى الغراب وتتقارب، أعني في الطيرة والتشاؤم، وإن اختلفت في التفاصيل، وفي الأسطورة الإغريقية: «كان الغراب الأسطوري الإغريقي أنصع بياضًا من اليمام الخالص البياض، ومن الإوز والبجع، ولكنه بوصفه طائر أبولو يدفعه نحسه وطيشه إلى التطلع إلى ما تفعله (كورونيس) جميلة (لاريسا)، التي أحبها أبولو، واتخذها لنفسه، ودفعه الهيام بها إلى المخائل الكاذبة، وحين نقل الغراب رسول أبولو ما رآه له في جولانه وأخبره بخيانة كورونيس له، لم يكتف الإله، في سورة غضبه بقتل الفتاة، بل إنه مسخ الغراب وحوله إلى طائر أسود، وأبعده عن رفقة الطيور البيض إلى الأبد». ياروسلاف ستيفيتش: العرب والغصن الذهبي، ص 64، هامش (10).

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 62.

أسر وعُسر ولا يُسر أوْمله استغفر الله كم لله من نطر

يتبنى المعتمد في هذه الأبيات موقفاً معاكساً لمضمون الأسطورة العربية المشهورة التي تجعل الغراب رمز شؤم ونذير بئس، وتتطير من لونه الفاحم ونعيبه المشؤوم. الذي ينذر بحلول مكروه أو نزول محذور، فيدعو عليه سامعوه بالعور وينفرون واقعه ويرمون به أي شيء تصل إليه أيديهم:

علي، إن صدّق الرحمن ما زعمت، ألا يروغن عن قوسي ولا وتري
والله والله لا نقرت واقعهها ولا تطّيرت للغربان بالعور

ويأخذ الشاعر على نفسه عهداً ألا يؤذيها ما دام حيّاً، وألا يروعها بقوس ولا وتر ولا ينفر واقعهها، ولا يتطير لها بالعور، ولا ينسى الشاعر أن يدعو لها بالتمتع بالصيد الوفير، وأن يجنبها الله وأولادها الأذى والضرر، وهذا كله على خلاف مضمون الأسطورة المعروفة.

والحق أن الشاعر لم يعكس مضمون الأسطورة وإنما فضل العودة إلى الدلالة الأسبق لهذه الأسطورة حيث كان الغراب يؤدي دور الرسول والمعلم والهادي والمبشر^(*) قبل أن تحيق

(*) - لعل أقدم نص مكتوب يرد فيه الغراب كرسول مبشر هو ملحمة كلكامش، إذ يرسل نوح السومري، اوتنابشتم، وهو في خضم الطوفان مجموعة من الطيور:
حتى إذا قبل اليوم السابع،
أتيت بحمامة وأطلقتها.
وطارت الحمامة بعيداً ثم رجعت.
لم تقع عينها على مكان تحط فيه، فاستدارت راجعة.
أتيت بسنونة وأطلقتها.
طارت السنونة بعيداً ثم رجعت.
لم تقع عينها على مكان تحط فيه، فاستدارت.
أتيت الغراب وأطلقته.
طار الغراب كذلك بعيداً، ولما رأى المياه انحسرت.
أخذ يأكل ويحوم وينعق، ولم يرجع.
عند ذلك تركتهم يخرجون إلى الرياح الأربع.
ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي، ص 65، 66.
(1) - المائدة: 31.

به لعنة نوح عليه السلام في التراث العربي وغيره من المواريث البابلية والآشورية والكنعانية وغيرها.

وفي القرآن الكريم يتقمص الغراب دورَ الرسول المعلم والمرشد، فهو الذي علم ابن آدم القاتل كيف يدفن أخاه المقتول «فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه»⁽¹⁾.

ويظهر الغراب في القصة الثمودية «رسول البعث، أي رسول إيقاظ كانه بعد قرن كامل من الرقاد، ولا تتمثل يقظة كانه هنا عودة لحياته الخاصة فحسب، بل تشكل مصدرًا لاستيلاد حياة جيدة، هي حياة النبي صالح»⁽²⁾ عليه السلام.

ويظهر الغراب كذلك- كطائر موجه في ختم رافدي من عصر السلالات (2600 ق.م) عثر عليه، وفسر على أنه يمثل كلغامش وهو يحمل عشب الخلود، جالسًا في قارب، وأمامه أوتنابشتم، ويقف خلفه ملاح لعله أورشنابي، في حين يجثم غراب فوق مؤخرة القارب⁽³⁾. وهو الدور نفسه الذي يلعبه الغراب/أبولو في الرحلة البحرية إلى ليبيا. وكان الهنود في رحلاتهم البحرية قبل الميلاد، يصحبون الغراب في السفن لقدرته على توجيه البحارة وهديهم⁽⁴⁾. ومن المحتمل أن وجوده في سفينة نوح عليه السلام في رحلتها في مياه الطوفان إنما كان لأداء الدور نفسه، الإرشاد والتوجيه.

وعن هذا الغراب الموجه، ولاسيما في الرحلات البحرية، يقول عبد الجليل المرسى في صفة الأسطول⁽⁵⁾:

بنت الفضاء إلى الخليج الأزرق

يا حُسْنُهُ يومًا شهدت زفافها

(1) - ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي، ص 65.

(2) - ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي، ص 64.

(4) - ابن بسام: النخيرة، ق 2، ص 381.

(5) - ابن بسام: النخيرة، ق 1، ص 82.

ورقاء كانت أيكة فتصوّرت
حيث الغراب يجر شملة عُجْبِهِ
من كل لابسة الشباب ملاءة
ومجادف تحكي أراقم ربوة
والماء في شكل الهواء فلا ترى
لك كيف شنت من الحمام الأورق
وكأنه من عزة لم ينعق
حسب اقتدار الصانع المتألق
نزلت لتكرع في غدير مُثاق
في شكلها إلا جوارح تلتقي

وما ذا يكون دور الغراب هنا؟ وما الذي منعه من النعيق وحبسه؟ إنه الآن دليل موجه بحري، كما عرفته شعوب كثيرة في رحلاتها البحرية، ولم ينعق لأنه موجه، كما كان الغراب/أبولو في الأسطورة الإغريقية، هاديًا شعبه إلى ليبيا، وكما هدى الغربان أبولو إلى واحة سيوة بمصر.

وغراب الشاعر معجب بنفسه أو بدوره الجديد الحقيقي الذي وجدّه الآن على صواري هذه السفن الضخمة القوية، أو لعله وجد فيها شبيهاً له، (من كان لابسة الشباب ملاءة)، فدوره الآن ليس النعيب المشؤوم وإنما إرشاد سفن الأسطول وتوجيهها حيث مكان الأعداء (النورمانديين) المتربصين بالدولة الإسلامية الأندلسية.

وقد ألم ابن دراج بهذا المعنى، كون الغراب طائرًا موجهًا في الرحلات البحرية، في إشارة سريعة تحت مظلة التشبيه، وذلك في قوله في الخليفة خيران العامري صاحب المرية، وهو متوجه إلى سرقسطة سنة سبع وأربع مائة⁽¹⁾.

إليك شحناً الفلك تهوى كأنها
على لجج خضر إذا هبت الصبا
وقد ذعرت من مغرب الشمس غربان
ترامى بنا فيها ثبير وثهالان

فهو يشبه السفن المطلية بالقار، والموج يتقاذفها فتهبط وتصعد وتميل يمينًا وشمالاً متجهة من الغرب إلى الشرق، يشبهها بالغربان المذعورة، للعلاقة الخفية التي تربط الغربان بالسفن كما مرّ بنا.

وفي الموروث الشعبي الأندلسي يظهر الغراب كبشير، ولكن بشير سوء، يبشر بسنة جذباء قاحلة، أو سنة فيها عسر ومشقة وكلفة، وفي هذا الإطار يقول ابن التعلبي⁽¹⁾:

رأيتُ غرابًا على سوسنة
فيا مروود الساج زد عزة
فكان بشيرًا بسوء السنة
ويا مكحل العاج زد مهونة

وربما ارتبط التطير بالغراب في الموروث الشعبي بلونه الأسود أساسًا، والذي ينذر بالسوء والشؤم، في حين تفاءلوا باللون الأبيض في الطيور ممثلاً في طائر (البلاج)، قال الحجام⁽²⁾:

وبعيدة الأوطان في إقبالها
نشرت جناح الإبنوس وصادرت
بشر بإقبال الزمان المقبل
بالعاج فيه وقهقهت بالصندل

ومما يدخل في باب أسطورة الغراب ما تناقلته الذاكرة الشعبية عن محاولته تقليد مشية الحمامة، فلم يستطع وأضاع مشيته. ولا يزال هذا الاعتقاد محفوظًا في الحكايات الشعبية الجزائرية، ولا ريب أن لذلك علاقة بأسطورة نوح والحمامة والغراب، ومما يروى في ذلك أن الشاعر «النحلي دخل المرية وعليه أسمال لا تقتضيها الآداب، ولا يرتضيها إلا الانتخاب والانتداب، والناس قد لبسوا البياض، وتصرفوا في خضرتهم في مثل قطع الرياض، والنحلي ظمآن يسعّره جواره، حين لا يستره إلا سواده، فكتب إليه:

أيا من لا يضاف إليه ثان
أجملُ أن تكون سواد عيني
ويمشي الناس كلهم حمامًا
ومن ورث العلا بابًا فبابًا
وأبصر دون ما أبغي حبابًا
وأمشي بينهم وحدي غرابًا

فأجابه المعتصم⁽³⁾:

وردت والليل البهيم مطارف
عليك وعندي للصباح برود

(1) - ابن سعيد: رايات المبرزين وغايات المميزين، ص 116. ولا يزال الفلكلور الشعبي الجزائري يحتفظ بهذا المعنى، إذ يعد نعيق الغراب دليلًا على قرب سقوط المطر.

(2) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 197.

(3) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 197. هذا هو المأثور في الحكاية الشعبية الجزائرية والمشهور في التراث العربي: ابن بسم: الذخيرة، ق 3، ص 360.

وكم من غراب رام مشية قبيجة
فأنسى ممشاه ولم يمش كالرجل

وأنت لدينا ما بقيت مقرباً وعيشك سلسالُ الجمام برود

أسطورة الخيل: بين الوعي بالعجز والحلم بأسباب القوة

لعبت الخيل دوراً كبيراً في الأندلس، كما هو الحال في الحضارة الإسلامية في تلك القرون. كانت ظروف الأندلسيين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية تحتم عليهم الاهتمام بالخيـل، لتوفير مصدر قوي لتأمين حماية الثغور المترامية، أو تسيير الحروب والغزوات المستديمة ضد الأعداء المتربصين من كل جانب، لاسيما ممالك الشمال النصراني التي تخوض حروب استرداد دينية استنزافية طويلة المدى.

كما أدى تشتت الأندلس إلى دويلات كثيرة متناحرة تحكمها علاقات الحروب والغزو وبسط النفوذ، إلى الحرص على الخيل والخيالة باعتبارهما العنصر الحاسم في تلك المعارك والحروب البينية المتواصلة، وكانت قوة الممالك تقاس بما تملكه من خيل وفرسان، كان دور الخيل آنذاك لا يقل عن دور سلاح الدبابات في الحروب العصرية، أو دور السفن في المعارك البحرية التي كانت تخوضها الأندلس ضد النورمانديين، ومن ثم جاء وصف الخيل ممزوجاً بوصف السفن كما امتزج وصفهم للسفن بوصف الخيل، وبمعنى آخر كانت الخيل سفناً والسفن خيلاً، فأوصافهما واحدة، ولا عجب في ذلك ما دامت تجمع بينهما نسبة الانتماء إلى البحر، على حسب ما ورد في الأساطير التي سنعرض لها بعد قليل، وربما كان الشاعر ابن الملح أصدق معبر عن ذلك حيث يقول⁽¹⁾:

فمن سابح وردٍ تجلبب خلقة	بنسج دم قبل النتاج مमार
وأبلى كالريم المدمى مفضض	تخال بشقيه مسال نضار
سفينة برّ سخرت غير أنها	تجوب من الإلهاب لج غبار
تطاطأ من عون الطباع بحاذق	وئهنأ من لون الأديم بقار

ويستعير ابن اللبانة صفات من حقل الخيل ويخلعها على السفن، فيقول⁽²⁾:

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 350.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 522.

وعلى الخليج كتيبة جرارة
وبنو الحَرَب على الحرابي التي
خاضت غدير الماء سابحة به
هزت مجاديقا إليك كأنها
مثل الخليج كلاهما متدفق
تجري كما تجري الجياد السبق
فكانها (كذا) هي في سراب أنيق
أشفار عين للرقيب تحدد

كانت عناية الأندلسيين بالخيـل عظيمة، إذا ألفوا فيها الكتب، مثل (كتاب الخيل) للغرناطي(*)، واهتموا بكرم أصولها، وحققوا أنسابها وتخبروا أسماءها وكنائها، فهي من نسل أفراس العرب المشهورة، الوجيه ولاحق، والأعوج، والصريح، وداحس وغيرها. قال ابن شهيد في الزوابع والتوابع(1):

ولما هبطنا الغيب نذعر وحشة
وثارت بنات الأعوجيات بالضحي
مسومة نعتدها من خيارها
إذا ما تغلى الصحب تحت متونها
على كل خوار العنان أسيل
أبابل من أعطاف غير وبيل
لطررد قنيص أو لطررد رغيل
ضحيا أجابت تحتهم بصهيل

وفرس ابن حمديس طيب الأصل عريق النجار(2):

ووطنت دون الحي نار عداوة
في متن ناهية المدى يجري بها
وهي من نسل الوجيه ولاحق(3):

جاءتك أولاد الوجيه ولاحق
كرت ذخائر عربها في عتقها
وخيل ابن هاني(4):

(*) - عبد الله بن جزي الكلبي الغرناطي: كتاب الخيل مطلع اليمين والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال، تحقيق: محمد العربي

الخطاب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1980.

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 353.

(2) - ابن حمديس: الديوان، ص 7.

(3) - ابن حمديس: الديوان، ص 330.

(4) - ابن هاني: الديوان، ص 140.

من آل الوجيه والصريح وداحس فيهن منها ميسم ونجار

ومن مظاهر عناية الأندلسيين بالخيّل ما ذكره ابن بسام عن فرس للمتوكل بن هود صاحب بطليوس، وكان له فرس أخضر أغز محجل وعلى كفله ست نقاط بيض، فتناغت لمة من الشعراء يومئذ ببطلّيوس في صفته، وبذلوا جهدهم، وكان الشاعر النحلي رائدهم في ذلك⁽¹⁾:

حمل البدر جواد سباح	تقف الريح لأدنى مهلة
لبس الليل قميصا سابغا	فالثريا نقط في كفله
وكان الصبح قد خاض به	فبدا تحجّله من بالله
كل مطلوب وإن طالت به	رجله، من أجله في أجله

هذا دون أن نغفل عن الجانب الديني للقضية، إذ ورد في الأثر مدح الخيل والإشادة بدورها في الجهاد وإعلاء كلمة الله، وفي قصة سليمان عليه السلام مع الخيل «ووهبنا لداود سلیمان نغم العبد إنه أواب، إذا عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد، فقال إني أحببت حبّ الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب»⁽²⁾.

فسر الزمخشري الخير بالخيّل فقال: «والمال الخيل أو سمى الخيل خيراً كأنها نفس الخير أو لتعلق الخير بها، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة، وقال في زيد الخير حين وفد عليه وأسلم: ما وصف رجل فرأيتّه إلا كان دون ما بلغني إلا زيد الخيل. وسماه زيد الخير»⁽³⁾.

وأخذ الشاعر العربي القديم فقال⁽⁴⁾:

الخير ما شرقت شمس وما غربت معلق بنواصي الخيل معقود

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 351.

(2) - ص، 30، 31، 32.

(3) - الزمخشري: الكشاف، ج 5، ص 142: يعالج مصطفى ناصف فكرة (الخير) في الخيل من زاوية أخرى ويربطها بأمور ثانية بعيدة عما نحن فيه. قراءة ثانية لشعرنا القديم، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1401، 1981، ص 83.

(4) - محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 291.

ومهما يكن من أمر فقد كان الشعراء، في وصفهم للخيل وتغنيهم بأوصافها، يمتحون من الأساطير العربية القديمة، سواء وعوا ذلك أم لم يعوّه، والأقرب أنهم كانوا على وعي بذلك.

ترد أسطورة خيل سليمان في شعر ابن هاني حينما يمدح المعز⁽¹⁾:

رفعت فوقه المغاوير شُهُبًا	من قنّا في سماوة من طراق
حسنت في العيون حتى حسبنا	ها تردت محاسن الأخلاق
قد لبس العجاج معتكر اللو	ن ولكن الحديد مرّ المذاق
فإذا ما توجست منه ركزًا	نصبت من مؤللات دقاق
وتراها حمر السنايك ممّا	وطنت في الجماجم الأفلاق
أنت أصفيتهن حبّ سليما	ن قديماً للصافنات العتاق
لو رأى ما رأيت منها إلى أن	تتوارى شمس بسجف الغساق
لم يقل رُدّها عليّ ولا يطرّ	فق مسحاً والأعناق

ترتبط أسطورة خيل سليمان بتفسير الآية الكريمة «إذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد». «روى أن سليمان عليه السلام غزا أهل دمشق ونصيبين فأصاب ألف فرس وقيل أورثها من أبيه وأصابها أبوه من العمالقة، وقيل خرجت من البحر لها أجنحة فقعد يوماً بعدما صلى الأولى على كرسيه واستعرضها فلم تزل تعرض عليه حتى غربت الشمس وغفل عن العصر أو عن ورد من الذكر كان له وقت العشي وتهيبوه فلم يعلموه فاغتم لما فاته فاستردها وعقرها مقرباً^(*) لله وبقي مائة فما بقي في أيدي الناس من الجياد فمن نسلها»⁽²⁾. ومنهم من نفى ذلك لأن النبي لا يمكن أن يتوب عن ذنب بذنوب أكبر منه، إذ أمر الله تعالى الملائكة فردوها إليه فصلى العصر في وقتها»⁽³⁾.

(1) - ابن هاني: الديوان، ص 203، 204.

(*) - مقرباً لله: لعل الصواب تقريباً لله.

(2) - الزمخشري: الكشف: ج 5، ص 142.

(3) - محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 288.

ويتعمد الشاعر التحوير في الأسطورة، فإذا لون خيله أغبر، على عكس لون خيل سليمان الخضراء، أنها معتكرة اللون بفعل غبار المعارك التي خاضتها، ونتيجة علك اللحم الحديدية المرة مما غير لونهن إلى الأغبر المعتكر، وسنابكها حمراء محجلة بالدم من كثرة ما وطئت من جماجم جنود الأعداء المفلفة، إنها خيل خاصة يلونها خيال ابن هاني كما يريد، ولكنه يستوحىها، ولا شك، من ميدان المعارك الكثيرة والحروب الخطيرة التي كان يخوضها الفاطميون للسيطرة على المغرب العربي ومصر. ولو رآها سليمان عليه السلام لما قال ردوها عليّ لما توارت الشمس في غسق الظلام، ليمسح على سوقها وأعناقها.

ومما يتصل بأساطير خلق الخيل ما نجده «في الأدب شعراً ونثراً في الصور والتشابه والاستعارات باعتبارها تجسيذاً لنماذج أصلية متغلغلة في المخيال الجماعي البشري عموماً والعربي على وجه الخصوص»⁽¹⁾. ونستطيع من خلال استقراءنا لديوان الشعر الأندلسي، فيما يخص وصف الخيل أن نعود به إلى ثلاثة أصول تتوافق تمامًا مع الموروث الأسطوري العربي المتعلق بأصل الخيل وخلقها وصفاتها:

الأول: يجعل خلق الخيل من البحر ولها ارتباط ما بالشمس، ويعود هذا النوع إلى خلق أسطورة سليمان عليه السلام وخيله الخضر التي خرجت من البحر وعادت إليه، وهذا الأصل هو الأقدم والأعرق تاريخياً إذ يعود إلى أساطير الخلق من الماء سواء الأساطير السومرية أم البابلية أما الكنعانية والفينيقية بله في الأديان السماوية.

الثاني: إن أصل خلق الخيل يعود إلى ريح الجنوب وهي من اللوائح.

الثالث: إن الأصل فيها هو فرس آدم المجنح «الميمون» المخلوق من أحجار كريمة ومعادن ثمينة، خلق قبل خلق آدم عليه السلام بخمسمائة عام، وله ارتباط بعالم الطيور وذوات الأجنحة، مما جعله يشكل وسيلة ربط بين العالم السفلي والعالم العلوي، شأنه شأن الطيور.

(1) - محمد عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 191.

وقبل أن نعرض لنماذجنا التطبيقية، تجدر بنا الإشارة إلى أن وصف الشعراء للخيل وفق هذه الأصول التي ذكرنا أنفا لا يأتي مستقلاً، كل أصل على حدة، وإنما يأتي في كثير من الأحيان ممزوجاً بتلك الأصول الثلاثة، أو باثنين منها، وقلما يأتي على وفق أصل واحد، وقد نعرف بعد قليل السبب في ذلك، «إن دلالة جميع تلك الأساطير السابقة عن الخيل وأصلها وتفضيل آدم إياها على سائر الدواب (...) لا تكتمل إلا إذا اعتبرناها خطاباً أسطورياً واحداً له أبعاد رمزية متعددة»⁽¹⁾. ولا يكتمل مغزى تلك الأساطير الأصول إلا باعتبارها نصاً جامعاً واحداً⁽²⁾.

قد يكون من المناسب هنا أن نبدأ بنص لابن حمديس الصقلي في وصف الخيل أخذ فيه بطرف من كل تلك الأساطير، إنه فرس مجنح يسابق الريح ليبئغ صاحبه طلبته بأسرع من لمح البصر، وهو كالجنّي لشدة عدوه، لا تكاد تبصره العين حتى يغيب عنها، أرساغه من درّ وزبرجد وياقوت تدك الأحجار الصلاب فتفتتها، أغر أدهم رأسه كالثريا وفي عنقه سخاب، يقول⁽³⁾:

كأوجه غرقى يفرقن عبّابا	وليل تخوض النيرات ظلامه
دعا شأوه العنان أجابا	سريتُ بمحبوك من القَبّ كلما
مكان قطيع طار عنك وغابا	من الجن فاسم الله إما وضعته
وقمّص من ليل المحاق إهابا	ترى ضحك الإصباح فوق جبينه
إذا الجري لم يلبس طلاه سخابا	تخال الثريا رأسه وملجم
يغادر بالوطء الصخور صلابا	سما الدر في أرساغه عن زبرجد
تنل كل ما أعيا عليك طلابا	هو الطرف فاركب منه في ظهر طائر

ومن القصائد التي يرتبط فيها الفرس بالبحر قول ابن الملح⁽⁴⁾:

بنسج دم قبل النتاج مमार	فمن سابح ورِد تجلبب خلقه
-------------------------	--------------------------

(1) - محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 191.

(2) - محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 190.

(3) - ابن حمديس: الديوان، ص 540.

(4) - ابن بسام: النخيرة، ق 2، ص 350.

تخال بشقيه مسال نضار
تزين منه زندها بسوار
وقد قدحته الحرب مقبس نار
به تحت كمّ الفجر كفّ نهار
بعزته تحت المطالب سار
له موهنا أوساطه بدراري
تجوب من الإلهاب لجّ غبار

وأبلق كالريم المدمى مفضض
وأشهب تجلوه المعاني كأنما
وأشقر نوري يهب كأنه
وأدهم كالليل البهيم تعلق
إذا ما علاه راكب فكأنه
بلبته خيط المجرة فصلت
سفينة بر سخرت غير أنها

وخيل ابن العطار الياسي هي البحور ولكنها هي المنجاة من الهلاك في يوم الكريهة، قال ابن بسام: «ومن الحسن في تشبيه الخيل بالبحر، قول بعض أهل العصر، وهو أبو بكر بن العطار الياسي»⁽¹⁾:

تختال عن خيلاء السبق العتق⁽²⁾
ما في معاطفها من ندوة العرق
عند الكريهة منجاة من الغرق

والجيش قد جعلت أبطاله مرحاً
إذا تسعرت الهيجاء أخمدها
هي البحور ولكن في كواثبها

وتقترن الخيل بالبحر/الماء والشمس كما هو الحال في الأساطير العربية، يرسم أبو الحسن المريني^(*) صورة فريدة للنهر والشمس وقد استثارت ربح الصبا صفحته فبدأ وكأن خيلاً تكرر فيها (=صفحة)، فخافتها الغصون المائلة على حاقتي النهر، فأصبح ميلها إيماء، وعلى تلك الخيول دروع غرزت فيها شمس الضحى مسامير مذهبة، إذ يتخيل الشاعر أشعة الشمس المتسربة من بين كوات الغصون والواقعة على الماء كأنها مسامير من ذهب، ولا يفوتنا هنا التأكيد على ارتباط تلك الخيل المخلوقة من الماء/النهر بخيل الأساطير المخلوقة من معادن ثمينة، يقول ابن سفر المريني⁽³⁾:

خيلاً لإرهاب الغصون الميّد
قرنت به خيلاً تروح وتغتدي
شمس الضحى بسامر من عسجد

يا من رأى النهر استثارت به الصبّا
لما رأتها سُدّدت تلقاءه
وغدت تذرعه ولم تبخل لها

(1) - ابن بسام: الذخيرة: ق 2، ص 350.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 350.

(*) - المريني: نسبة إلى المرية.

(3) - ابن سعيد، المغرب، ج 2، ص 212.

إن لهذا الفرس ارتباطاً بفرس آدم المخلوق في الطيوب والأحجار الكريمة وهي أسطورة مروية عن وهب بن منبه: «أما فرس آدم فإنه مخلوق من مسك الجنة ومزج بماء الحيوان، عَرَفَهُ من المرجان وناصيته من الياقوت وحوافره من الزبرجد»⁽¹⁾.

أما خلق الخيل من الماء/البحر فيعود إلى أسطورة خلق خيل سليمان عليه السلام الخضر التي خرجت من البحر «لما نزل سليمان عدن وسار من اليمن بعثاق الخيل من بقايا خيل الصعب ذي القرنين أخرجت إليه من البحر الخيل الخضر، فأعجبته وفتن بها فطفق مسحاً بالسوق والأعناق فأنسته التسبيح والتهليل، فقال لئبلوني أشكر أم أكفر فأمر بالخيل فعقرت، فزعموا أنها ردت إلى البحر»⁽²⁾.

وترتبط الخيل بالريح «لما أراد الله تعالى أن يخلق الخيل قال للريح الجنوب إنني خالق منك خلقاً فأجعله عزاً لأوليائي ومذلة على أعدائي وجمالاً لأهل طاعتي، فقالت الريح اخلق، فقبض منها قبضة فخلق فرساً، فقال له: خلقتك عربياً وجعلت الخير معقوداً بنواصيك والغنائم مجموعة على ظهرك، وعطفت عليك صاحبك وجعلتك تطير بلا جناح، فأنت للطلب وأنت للهرب»⁽³⁾. قال الحسن البصري: فلما عقد سليمان عليه السلام الخيل لأجل الله تعالى أبدله الله تعالى فكانها خيراً منها وأسرع وهي الريح الرخاء تجري بأمره حيث يشاء غدوها شهر ورواحها شهر، وكان يغدو من إيليا فيقيل في اصطخر ثم يروح منها فيبيت في بابل»⁽⁴⁾.

قد لا يبدو فرس/ريح سليمان عليه السلام سريعاً بالقياس إلى فرس ابن فتوح إنه فرس لا يُدركه البصر، يفوت الطرف في عدوه، بحيث تضيق الأرض عن أن تكون حلبة له، فهي لا تزيد على أن تكون بعض أمياله، ووثبة من وثباته، فضلاً عن أن تكون ميداناً لجريانه أو سباحته، ولشدة عدوه يسابق الرياح فيسبقها، لا، بل إنه يسابق الأقدار والأجال فيفوتها، ويتعب

(1) - محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 286.

(2) - الزمخشري: الكشاف، ج 5، ص 142.

(3) - عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 284.

(4) - عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 284.

الدهر في شأنه ويكل. ومن ثم فهو وسيلة للهرب من الدهر أو مناجزته، وبعبارة مصطفى ناصف: «فالفرس يحقق كل شيء في ومضة (...) لا تستطيع الحواس المشاركة فيها»⁽¹⁾.

يقول ابن فتوح⁽²⁾:

طرف يفوت الطرف شأوا عدوه	ويضيق وسع الأرض عن مجاله
يبدي سواد الليل في إدباره	ويريك وجه الصبح في إقباله
متبخرًا تيهًا كان لجامه	إكليل كسرى لاح فوق قذاله
عقد الجياد بشأوه وجرى على	عرق نماء علا إلى عقاله
ذرعت متن الأرض منه بذراع	كادت تكون الأرض من أمياله
تعا الرياح وراءه في لأيه	ويكل شأو الدهر دون كلاله

ويتكرر هذا الوصف لدى شعراء الأندلس، ويقول الرمادي⁽³⁾:

ومعارض للريح في حركاته	لولا اللجام لجال كل مجال
------------------------	--------------------------

ويكثر تشبيه الفرس بالريح عن طريق التشبيه البليغ الذي يتماهى فيه الطرفان ويقتربان من درجة التوحد، يقول أبو تمام بن رباح⁽⁴⁾:

وتحتي ريح تسبقُ الريح إن جرت	وما خلتُ أنَّ الريح ذات قوائم
لها في المدى سبق إلى كل غاية	كأنَّ لها فيه نفوذ عزائم
وهمة نفس نزهتها عن الوجى	فيا عجا حتى العلا في البهائم

وفي صورة أخرى ظريفة يجعل الفرس يعدو بقوائم من ريح، فيسبق البرق فيغار منه البرق ويحسده لما يعجز عن اللحاق به، يقول⁽⁵⁾:

وأقب تنقذُ البروق إذا جرى	من غيظها حسداً بأن لم تلتحق
ملك الرياح قوائما فجرى بها	فيكاد يأخذ مغرباً في مشرق

(1) - مصطفى ناصف: قراءة ثانية لشعرنا القديم، ص 90.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 353.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 353.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 354.

(5) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 354.

وفرس ابن الزقاق الأشقر حين يخرج من غبار المعركة بشبه الكوكب أو الشهاب تطير به في عدوه أربع قوائم كأنها ريح تطوي المشرق والمغرب.

يخترق النقع على أشقر
تطير في الحضر به أربع
ينقضُّ منه في الوغى كوكبُ
يُطَوِّى لها المشرق والمغربُ

إن هذا الوصف للخيل وهي تسابق الرياح، وتطوي الأرض الفسيحة طيًّا، وتضع قدمها حيث يقع بصرها، وضيق الأرض أن تكون ميدانًا لها، يرتبط بصورة ما بتلك المفاضلة الأسطورية التي عقدها الرواة بين الفرس والبراق، وأفضت إلى تفضيل البراق مركوب الأنبياء والملائكة حينًا، وأفضت في مرة أخرى إلى تفضيل الفرس مركوب آدم في الأسطورة العربية: «لما أراد الله تعالى أن يخلق الخيل أوحى إلى ريح الجنوب أني خالق منك خلقًا فاجتمعي، فاجتمعت. فأتى جبريل عليه السلام فقبض منها قبضة، ثم قال الله تعالى له: هذه قبضتي ثم خلق منها فرسا كميًا، وقال الله عز وجل خلقتك فرسًا وجعلتك عربيًا وفضلتك على سائر ما خلقت من البهائم بسعة الرزق والغنائم. تقاد على ظهرك والخير معقود بناصيتك ثم أرسله فسهل (..) ثم وَسَمَهُ بغرة وتحجيل»⁽¹⁾.

ثم قيل لآدم اختر أي الدابتين أحببت، يعني الفرس أو البراق، فقال يا جبريل اخترت أحسنهما وجهًا وهو الفرس، فقال الله تعالى يا آدم اخترت عزك وعزَّ أولادك⁽²⁾. قال ابن عمار⁽³⁾:

خذوا بي، إن لم تهدأوا، كل سابع
من العابسات الدهم إلا التفاتة
طوى بي عرض البيد فوق قوائم
وخاض بي الظلماء حتى حسبته

وقال ابن حمديس⁽⁴⁾:

لريح الصبا في إثره أنف راغم
إلى غرة أهدت له ثغر باسم
توهمتني منهن فوق قوائم
له مرتبط بين النجوم العوائم

(1) - محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 285.

(2) - محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 285.

(3) - ابن بسام: النخيرة، ق 2، ص 281.

(4) - ابن حمديس: الديوان، ص 331.

إذا طرقتَ به انتهى بك غاية
ويمد فوق البحر عند عبوره
أبدأ تشق على الخيال الطارق
جسراً بهادٍ للسماء معانق

وهكذا أخذ فرس الأندلسيين ينافس البراق الذي من صفته أنه يضع رجله عند منتهى بصره، فجمعوا لفرسهم كل تلك الصفات الأسطورية، ومن المؤكد أن ظروف الأندلسيين السياسية وحروبهم المتواصلة مع عدوهم النصراني، فيما يعرف بحروب الاسترداد هو الذي دعاهم إلى أن يبنوا فرسهم الأسطوري ويسووه بأيديهم عليهم يحققون بواسطته، ولو شعرياً، ما عجزوا عنه واقعياً من نصر على الأعداء المتربصين.

وهكذا، مرة أخرى، يجد الشعراء الأندلسيون في الأسطورة ملجأ لهم وملاداً يحتمون به من عنف الواقع وقسوته، ويحققون من خلالها حنيئاً جارقاً لامتلاك القوة وتحصين الذات، فيجدون في تفيؤ ظلال الماضي الأسطوري المرفرف الفتان ما ينسيهم حاضره المر الأليم، ولو إلى حين، إنه حلم الأنا بالقوة وإثبات الوجود أمام انكسار الذات وتشتيتها في مقابل قوة الآخر المصمم على حسم المعركة لصالحه. «فالفرس صورة لما يتشبه به الشاعر أملاً في المستقبل ورغبة في قدر أتم من المناعة والحصانة (..) فالشاعر يبحث عن مجموعة من المثل يجسدها بطرق مختلفة، أنا في تفهم الفرس وأنا في غيره من الحيوان»⁽¹⁾. ومن ثم «يلتمس الشاعر نجاة العربي والقدرة على جلائل الأعمال في صورة الفرس التي يبتدعها، ويرى أن الفرس باختصار - هو مجمع الثورة الكامنة في عقله»⁽²⁾.

ولعل هذا ما يفسر لنا لماذا كان الشعراء يصفون خيلهم وهي في حلبة المعركة.

قال ابن الملح⁽³⁾:

خوافقُ قد ريشت بأجنحة الهدى
فهن بشد الجري عقبان شَاهِق
فطارت ببحر الروم كل مطار
وهنُّ بألحان الصهيل قماري

(1) - مصطفى ناصف: قراءة ثانية لشعرنا القديم، ص 87.

(2) - مصطفى ناصف: قراءة ثانية لشعرنا القديم، ص 87.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 349.

يجر من الخطيِّ فضل إزار
إذا لم يمت في الله دار بوار
بنسج دم قبل النتاج مमार

بكل مباءة بالسلاح كأنما
مهينٌ لدنياه يظن حياته
فمن سابح ورِد تجليب خلقه

ولا يختلف الأمر عند ابن حمديس⁽¹⁾:

فأرتك في الخلق ابتداع الخالق
بمجانس من حسنها ومطابق
جريا فوثبته غلابُ السابق
عُجبا، ويقبل كانتصاب الباشق
في قلب كل معاند ومنافق
بخداع أبطال الوقائع حاذق
صَبَّتْ على الأعداء صوب صواعق

جاءتك أولاد الوجيه ولاحق
غرُّ محجلة تكامل خلقها
من كل طرفٍ يستطير كطرفه
وتراه يُديرُ كالظليم بردفه
خيل كان الركض من خيلائها
فُذها تخبُّ بكل ذمر أبله
وإذا أثرن بنقعهن سحائبًا

إنها خيل عتيقة/أصلية من نسل الوجيه ولاحق، غرُّ محجلة، فيها اختيال الأبطال
وعجبهم في ساحات الوغى والنزال.

أما ابن هانئ فيرسم لفرسه صورة أسطورية تتفق مع مبالغاته في ممدوحه الشيعي،
ونكاد نحس أنه لا يصف فرسًا وإنما يصف المعز ويمدحه، نظرًا لما يخلعه على فرسه من
صفات لا تختلف عن الصفات التي مدح بها المعز. فهي تحس خلجات الظنون وما يدور في
الصدور، وتعلم نجوى قلوب الأعداء وما يضمرونه وتلتقط أدنى حركاتهم، وليس عسيرًا عليها
التمييز بين الأحبة والأعداء، أما سرعة عدوها فشيء لا يدرك بالبصر، إذ تضع أرجلها حيث
يمتد بصرها، مما يجعل عملية رؤيتها من طرف العدو متعذرة حتى تجهز عليه.

ظماء المفاصل قبّ الكلى⁽²⁾
ترى ظل فرسانها في الدجى
يراعا بُرين لها بالمُدَى
منددة لخفي الصدى
ن بين الضلع وبين الحسى
وسر الأحبة يزمر النوى

عواري النواهي شوس العيون
تدير لطحر القذى أعيًا
وتحسب أطراف آذانها
فهن مؤلة حشيرة
تكاد تحس اختلاج الظنـو
وتعلم نجوى قلوب العدى

(1) - ابن حمديس: الديوان، ص 330، 331.

(2) - ابن هانئ: الديوان، ص 25، 26.

وأقرب ما في حُطّاهَا المَدَى
ومن عَذّوها أُنْها لا تُرَى
إذا ما جرى البرق فيها كَبَا

فأبعد ميدانها خطوة
ومن رفقها أنها لا تُحَسُّ
جَرِين من السَّبَق في حَلَبَةٍ

وقال بالحدة نفسها⁽¹⁾:

عَقْبَان صَارَة شَاقِها (كنا) الأوكار
علقت بها في عدوها الأبصارُ
هَلَا استنار لوقعهنَّ غُبَارُ

والخيل تمرح في الشكيم كأنها
مَرَّت لغايتها فلا والله ما
وجرت فقلت: أسابح أم طائر

إنها صفات البراق في المأثورات الإسلامية، أو صفات خيل الملائكة التي حاربت إلى جانب المسلمين في غزوة بدر، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «حدثني رجل من غفار قال: أقبلت أنا وابن عم لي حتى أصعدنا في جبل يشرف على بدر ونحن في الجبل إذا دنت منا سحابة فسمعنا فيها حممة الخيل، فسمعت قائلاً يقول: أقدم حيزوم، فأما ابن عمي فأنكشف قناع قلبه فمات مكانه وأما أنا فكدت أن أهلك ثم تماسكت»⁽²⁾.

وفي بعض المأثورات تصبح الخيل كالبراق متصفة بأنها من ذوات الأجنحة، وبأنها من عالم آخر غير هذا العالم، عالم الكمال، وخيل الجنة لها أجنحة، خطوتها مدُّ بصرها يركبها أهل الجنة فتطير بهم حيث شاءوا⁽³⁾. ولا يبعد أن يكون ابن هانئ يقصد شيئاً من ذلك، البراق أو خيل الملائكة، لأن المعز بالنسبة إليه إله أو نبي، ويكفي أن نقرأ⁽⁴⁾.

فاحكم فأنت الواحد القهارُ
وكانما أنصارك الأنصارُ
في كتبها الأخبار والأخبارُ
وبه يحطُّ الإصر والأوزارُ
حقاً وتُحمد أن تراه النَّارُ

ما شئت لا ما شاءت الأقدار
وكانما أنت النبي محمّد
أنت الذي كانت تبشر به
هذا الذي ترجى النجاة بحبه
هذا الذي تجدي شفاعته غداً

(1) - ابن هانئ: الديوان، ص 139، 140.

(2) - عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 287.

(3) - محمد عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 286.

(4) - ابن هانئ: الديوان، ص 138.

لا ريب أن فرس ابن هاني، فرس شيعي، ابتناه الشاعر من وحي أفكاره ومعتقداته الشيعية، كما ابتنى صورة شيعية لممدوحه جعلته تارة إلهاً و تارة أخرى نبياً مشفَعاً، وخالفت ما نعرف في مدح الأبطال والملوك، كما خالف وصفه لسيفه الأوصاف المشهورة للسيوف:

لي صارم، وهو شيعي كحامله، يكاد يسبق كراتي إلى البطل⁽¹⁾

ويترتب على تشبيه الفرس بالريح بالسرعة عدوه، أن يلحق بعالم الطير وذوات الأجنحة، فيشبهه بالعقاب والنسر والبازي والغراب والباشق والظليم وغيرها من الحيوانات، ويعود الأصل في ذلك إلى فرس آدم عليه السلام. المتكلم المجنح أو إلى خيل أهل الجنة ذات الأجنحة التي تطوف بأصحابها في أرجاء الجنة حيث شاءوا لا يحبسها شيء، أو إلى البراق وهو دابة دون البغل وفوق الحمار لها أجنحة «إن أسطورة خلق الفرس من الريح في شأنها أن تجعل منه وسيلة وواسطة بين العالم الأرضي وعالم الطيور وذوات الأجنحة»⁽²⁾. يقول ابن حمديس⁽³⁾:

أبداً تشقُّ على الخيال الطارق
جسراً بهادٍ للسماء معانق

وإذا طرقت به انتهى بك غايمة
ويمد فوق البحر عند عبوره

وقال⁽⁴⁾:

لو كان وطنها الحديد لذابا
عرق تمكن في النجار وطابا
لأصيده منها ركبت عقابا

ووطنت دون الحي نار عداوة
في متن ناهبة المدى يجري بها
ذعرت غراب البين بي فكانني

وفرس ابن خفاجة عقاب كاسر، عِناهُ أرقم⁽⁵⁾:

وسما السّماك به فأشرع لهذماً

طاف الظلام به فأسرج أذهماً

(1) - ابن هاني: الديوان، ص 278.

(2) - عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 285.

(3) - ابن حمديس: الديوان، ص 331.

(4) - ابن حمديس: الديوان، ص 15.

(5) - ابن خفاجة: الديوان، ص 279.

وسرى يطير به عقابٌ كاسرٌ
أمسى يلاعب من عنان أرقمًا
وخيل ابن هانئ أخذها المرح والخيلاء فكانها عقبان شاقها الحنين إلى أوكارها، ولم يعد
الشاعر يدري هل هي سابحة أم طائرة، إذ لا غبار يدل عليها.

يقول ابن هانئ⁽¹⁾:

والخيل تمرح قي الشكيم كأنها
وجرت فقلت أسابح أم طائر
عقبان صاراة شاقها الأوتار
هلا استثار لوقعهن غبارٌ

وقال القسطلي⁽²⁾:

سامي التليل كان عقد عذاره
يُهدى بمثل الفرقدين وناب عن
فكانما أطا الأباطح والرُبى
في رأس غصن اللبانة المياد
رعي السّمَاك بقلبه الوقاد
بعقاب شاهقة وحية وادي

ويتصل بفرس آدم عليه السلام في الأسطورة العربية ما نجده في وصف الأندلسيين
للخيل بأنها مخلوقة من معادن ثمينة وأحجار كريمة وفي بعض الأحيان من كواكب المجرات
البعيدة.

يقول ابن هانئ⁽³⁾:

سلط السنايك باللجين مخدّم
وأذيب منه على الأديم نضار

وقال ابن الملح⁽⁴⁾:

وأبلق كالريم المدمى مفضّض
وأشهب تجلق المعاني كأنما
بلبته خيط المجرة فصلّت
تخال بشقيه مسال نظار
تزيّن منه زئذها بسوار
له موهنا أوساطه بذراري

ومن تشبيه الفرس بالكواكب قول ابن عبد البر الشنتريني⁽¹⁾:

(1) - ابن هانئ: الديوان، ص 139، 140.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 353، 354.

(3) - ابن هانئ: الديوان، ص 139.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 350.

فعلى المحيا كوكب مثلألى
وكانما عُمِرَ على صهواته
ويقول ابن حمديس (2):

تخال الثريا رأسه وهو مُلجَمُ
سما الدرُّ في أرساغه عن زبرجد
ولعلنا نستطيع -الآن- أن نفهم لماذا يشبه فرس الأندلسيين بمقبس نار تارة، أو شعلة
القادح بزناد، هذا إن لم يكن للأمر علاقة بأسطورة معينة غير واضحة الآن (*).

وأبلى كالريم المدمى مفضض
وأشقر نوري يهب كآتسه
وعند ابن دراج (4):

فكانما أطأ الأباطح والرئيسي
وكانه تحت سوطي خارجاً
بعقاب شاهقة وحية وادي
في الرّوع شعله قادح بزناد

هذا الفرس يضرب في الأصالة بعرق، خلق من معادن ثمينة، ذهب وفضة خالصين بعد
تطهيرهما بالنار لينفي عنهما كل زيف وشائبة، وصقلها وتمحيصها بنار الحرب والبروق
اللامعة.

وأدهم ينهب عرض المدى
كان البروق على جسمه
وتحسب غرة صبح منير
ويجري به كل عرق كريم (5)
مداوس تصقل منه أديم
بدت منه في وجه ليل بهيم

ويتفنن الأندلسيون في وصف خيلهم، ويمكن -هنا- أن نميز أسلوبين متباينين:

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 350.

(2) - ابن حمديس: الديوان، ص 540.

(*) - لدي إحساس قوي بأن للأمر علاقة بأسطورة ما، ولكنني لم أجد لها تخریجا فيما بين يدي من مراجع.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 350.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 354.

(5) - ابن حمديس: الديوان، ص 424.

الأول: في حالة إظهار سعة الملك والجاه والأبهة والعظمة، يكون فرسهم مخلوقاً من معادن ثمينة، من الذهب الصافي والفضة الخالصة ومن الطيوب والغوالي كالمسك والعنبر والكافور وغيرها. لجامه من ياقوت وسرجه من زبرجد علقت عليه زهر الكواكب، أخضر أو أشقر أو أدهم، غرته صبح مشرق وجسمه ليل حالك، يبدو بما عليه من زينة كالربيع المنور أو الثوب الموشى بمختلف الألوان. ونصادف هذه الأوصاف على العموم في الخيل المهداة إلى السلاطين والحكام والأمراء. يقول ابن هانئ «يمدح الخليفة المعز لدين الله ويصف هدية قائده جوهر وذلك بعد تسخير القائد بلاد المغرب وانتهائه إلى البحر المحيط»⁽¹⁾:

ألا هكذا فليهد من قاد عسكريا	وأورد عن رأي الإمام وأصدرا
هدية من أعطى النصيحة حقها	وكان بما لم يبصر الناس أبصرا
مُرَقْلَةً يسحب أذيال يُمنى	ويركضن ديباجا ووشيا محبّرا
تراهن أمثال الظباء عواطيا	لبسن بيبرين الربيع المنورا
غداة غدت من أبلق ومجرع	وورد ويحموم وأصدى وأشقرا
زمن أدرع قد قُتّع الليل حالكا	على أنه قد سُرّب الصبح مُستقرا
وأشعل وردي وأصفر مذهب	وأدهم وضاح وأشهب أقمرا
محجلة غرا وزهرا نواصعا	كان قباطيا عليها مُنشّرا
ودهما إذا استقبلن حوا كائما	غلن إلى الأرساغ مسكا وعلبرا

وقال ابن خفاجة في فرس مهدى مبرز ما عليه من زينة وجمال، وكأنه مركب من

محاسن الصور⁽²⁾:

تقبل المهر من أخي ثقة	أرسل ريحا به إلى المطر
منتسبا لونه وغرثه	إلى سواد الفؤاد والبصر
ترى به والنشاط يلهيه	ما شئت من فحمة ومن شرر
أحمى من النجم يوم معركة	ظهرا وأجرى به من القدر
كانه والنفوس تعشقه	مركب من محاسن الصور

(1) - ابن هانئ: الديوان، ص 132، 134.

(2) - ابن خفاجة: الديوان، ص 122، 123.

ويركز ابن حمديس على الصفات المحببة في الخيل مبرزاً مظاهر الجمال فيها «قال يمدح ناصر الدولة مبشر ابن سليمان صاحب (ميورقة) ويصف خيلاً أهديت له»⁽¹⁾:

عُرِّ مُحَجَّلَةٌ تَكَامِلُ خَلْقُهَا	بُمَجَانِسٍ مِنْ حَسْنِهَا وَمُطَابِقِ
كُرَتْ ذَخَائِرُ عُرْبِهَا فِي عَتَقِهَا	وَسَّاتُ بِفَضْلَةِ عَدُوِّهَا الْمُتَلَحِّقِ
وَإِذَا الْجَلَالُ تَجَرَّدَتْ عَنْ جُرْدِهَا	لَبِسَتْ غُلَّالَةَ كُلِّ لَوْنٍ رَائِقِ
وَرَدُّ تَضَيُّعٍ فِيهِ عِنْدَ حَمْرَةٍ	كَالْوَرْدِ أَهْدَى فِي الرَّبِيعِ لِنَاشِقِ
وَكَانَهُ وَكَانَ غَرَّةً وَجْهَهُ	شَقَقَ تَأَلَّقَ فِيهِ مَطْلَعُ شَارِقِ
وَكَانَ صَبْحًا خَصَّ فَاهُ بِقَبْلَةٍ	فَابْيَضَ مَوْضِعُهَا لَعَيْنِ الْوَامِقِ

تتصل هذه النصوص وما فيها من أوصاف تمجيدية بفرس آدم الذي خلقه الله تعالى كما تقول -الأسطورة- من كافور ومسك وزعفران وزبرجد وياقوت ومرجان، «فأقبل جبريل عليه السلام على رضوان ففتح رضوان أبواب الجنان ونادى أيها الفرس الميمون أقبل (..) وقد أسرج بسرج من الزمرد والزبرجد، وألجم بلجام من الياقوت، وله أجنحة من أنواع الجواهر»⁽²⁾:

الثاني: في حالة الحرب والطعان أو الخوف ومجابهة العدو، سواء كان ذلك العدو إنساناً أو الدهر الخؤون، يتخذ الفرس شكلاً آخر ويبنى من مواد ثمانية من شأنها أن تمنحه القوة والصلابة وتضمن له الثبات والصمود، فيستعار له من أعضاء الحيوانات القوية أو السريعة ما يعطيه سرعة وخفة وقوة ورهبة.

ولا يدعنا أبو بكر بن بقي نخمن كثيراً، فهو يصف لنا فرسه (المصنوع) الذي أقام في الحي أعواماً وآونة كان يُسقى الصريحين، الماء واللبن، فجاء طراز وحده، يسابق الريح ويبلغ صاحبه غايته التي يريد في أقل من لمح البصر. يقول⁽³⁾:

دع المنى ربُّما نيلت بلا طيب	وربما وقع الحرمان في المهن
لكن على سابح نهد مراكله	موئل الجيد والأرساغ والأذن

(1) - ابن حمديس: الديوان، ص 330.

(2) - عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 286.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 462، 463.

أقام في الحي أحوالا وآونة يسقى الخليطين من ماء ومن لبن
فجاء إذ (صنعوه) وهو مضطمر سامي التليل ممر الخلق كالشطن
يهوي من الأرض أنى شاء راكبه ويترك الريح في الآري والرسن

وهذا الفرس المركب الذي (صنعه) الشاعر بحسب ما شاء هو الذي استطاع بواسطته أن
ينجز العدو ويتغلب عليه، ويترك بقاياه ثكالي تجرر ثياب الخزي والعار والفشل، يقول ابن بقي
في قصيدة سكت ابن بسام عن ذكر مناسبتها⁽¹⁾:

أقبلت بالجيش ملموماً كتائبه كأنك البدر تحت العارض الهطل
في فتية كسيوف الهند أنحلهم حُب الصوارم والخطية الذبل
ترى السماء دخاناً مثلما خلقت مشي الكواعب في حلي وفي خل
من كل مضطمر الكشحين حافره أحق من ميسم الحساء بالقبل
يا معشر الروم قد شالت نعامتكم إما من الحين أو من شدة الفشل
لم يكسكنم ن ثياب الخزي أسبغها إلا اتقاؤكم للصدر بالكفيل
يا ويلكم معشراً بل ويل أمكم فإنها ولدت للكل والهبل

وفرس ابن خفاجة كالظبي في عدوه وكالأسد في جراته وكالريح في سرعته، تكاد وثبته تزلزل
الأرض وتخر منها الجبال الراسيات، قال ابن خفاجة⁽²⁾:

وأقبُ يحتمل الصبّاح إذا مشى شية وينتعل الرياح إذا جرى
قد بات يخمل لبده ظبي النقا ركضاً ويحمل لبده ليث الشرى
وحنا التراب على الصبا فكأنما أزجى هناك غمامة برق سرى
واسترجف الأرض الفضاء بوثة فكان ركناً خراً فيها من جراً

ويجمع ابن حمديس لفرسه من مظاهر القوة ما يريد ويبنيه من المواد التي يشتهي، فهو
يحاكي المياه السابحة، والحمائم الطائرة، وظباء الأجام النافرة، والعصم المتحصنة في قلل
الجبال الشاهقة.

نينان أمواه، وفُتخ سباسب وظباء أجام، وعصم شواهق⁽³⁾
وكأنما أقسمت عيون أجادل وشدوق غربان، وسوق نقانق

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 463.

(2) - ابن خفاجة: الديوان، ص 170.

(3) - ابن حمديس: الديوان، ص 330، 331.

وتتكرر الصورة مرة أخرى- فإذا هو فرس أسطوري، لا يوجد إلا في مخيلة الشاعر المسكون بالمخاوف والهواجس، الساعي إلى الأمن والأمان:

وأدهم ينهب عَرْضَ المَدَى ويجري به كل عرق كريم⁽¹⁾
بعينَي عقاب، وشدقي غراب وأرساغ جأب، وساقِي ظليم

ما أشبه فرس ابن حمديس، وأفراس الأندلسيين المبنية من مواد غريبة، بفرس امرئ القيس الذي ابتناه من جلاميد الصخر الصم الصلاب، واستعار له قوائم الظبي، وسيقان النعام وعدو الذناب، وتقريب الثعالب.

ويكاد فرس ابن حمديس أن يكون هو ذاته فرس امرئ القيس، ولا عجب في ذلك، ما دامت حاجة الشاعرين وشعراء العربية عمومًا، إلى الحماية والأمان واحدة، فامرئ القيس هو الملك الضليل، وابن حمديس هو الشاعر الطريد الذي فقد الأهل والوطن ولم يجد وطنًا بديلاً يلم شتاته ويأويه، فعاش طول عمره ممزقاً بين صقلية وإشبيلية، وبجاية وتونس والمغرب.

لقد كان امرئ القيس يبحث عن القوة والقدرة على المقاومة، ليعبث في النفس الثقة «بالذات» والشعور بالأمان، «ولعل الصورة الحركية المركبة التي يبدو فيها الجواد كأنه خرافياً مخلوقاً من حيوانات شتى، الظبي والنعامة والذئب والثعلب، تؤكد أن الشاعر كان يخلق أسطوره الخاصة، ويتخذ من هذا الكائن الأسطوري ربيبة له ورصداً على الدهر»⁽²⁾:

وقد اغتدى والطير في وكناتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل⁽³⁾
مكر مفر مقبل مدبر معاً كجلمود صخر حطه السيل من عل
له أيطلا ظبي وساقا نعامة وإرخاء سرحان وتقريب تنفل
فبات عليه سرجه ولجامه وبات بعيني قائماً غير مرسل

(1) - ابن حمديس: الديوان، ص 424.

(2) - أحمد وهب رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، ص 237.

(3) - امرئ القيس: الديوان، ص 79.

وهكذا يختبئ الشاعر الأندلسي خلف الأسطورة يتأمل صورة الفرس (الأسطورية) ويفككها، ليعيد بناء صورة فرسه الأسطوري من تلك المواد واللبنات، فيشبع حاجة الذات إلى الحماية والأمن، ويخفف من قسوة الحياة والأحياء ومن جَوْرِ الدهر والأيام.

ولا نفارق الخيل وأساطيرها دون أن نخرج على تلك الشعيرة الأسطورية التي كان العرب يمارسونها حول قبور الموتى، لا سيما العظماء منهم، والمتمثلة في عقر الجياد على قبورهم حتى لا يحارب بها:

يقول ابن خفاجة في رثاء الوزير أبي محمد بن ربيعة:

لم يُدرى إلا يوم موتك ما الأسى	فكان موتك للأسى مِأْدُ(1)
فبكائك من قبر كريم عارض	زجلّ له من رثة إرْعَاذُ(2)
نُحِرَ العزاء عليه لم تُنَحَرَ بِهِ	إبلٌ ولم تعقر عليه جِيَسَاذُ
وسقائك وابل رحمة يغشى بها	جَنَبَاتُكَ الْوُرَادُ وَالسُرُودُ
تهفو البروق بجانبيه كأنما	عقرت بها خيل عليك وراذ

وقبر أبي محمد لم تنحر عليه إبل ولم تعقر عليه جياد كما كان يفعل العرب في طقوسهم الأسطورية، وإنما نحر عليه العزاء والتصبر، وبديل أن يسقى بدم الجياد سقاه وابل الرحمة وهفت عليه البروق فكانما نحرت عليه الخيل الوراد.

ويورد الأديب أبو إسحاق بن معلى هذا المعنى في قصيدة رثائية قالها في بعض أهل زمانه، ويرى أن المؤبن بمقامه العالي وقدره السامي ومجده الرفيع، يقل في حقه نحر المطايا وعقر الجياد ولبس ثياب الحداد، ويرفض الشاعر أن يدعو بالسقيا لذلك القبر، بحيث لا يطاوعه لسانه ولا يساعده فؤاده، ويحاذر الشاعر أن يفوه بشيء من ذلك، فهل يمكن أن يجلب الماء إلى البحر، ويعتذر في الأخير عن تقصيره، فيرسل قصيدة محبرة، تعبق بصفاء الحب وتعبر عن

(1) - ابن خفاجة: الديوان، ص 104.

(2) - ابن خفاجة: الديوان، ص 107.

وده، وتقوم مقامه وتتوب عنه، ولولا خوفه من إتيان البدعة لجعل قبره محجاً ومزاراً، يقول⁽¹⁾:

أبا الحجاج لو لم يؤتَ بسدغ	لحجَّ النَّاسُ قبرك في احتشادٍ
وزارك من بني الآمال حفل	يضمُّ الأرضَ من هيدٍ وهادٍ
إذا ما زرت قبرك رُضتُ نفسي	لاستسقي به سبَلُ العَوادي
فأمكث لا يطاوعني لساني	بذاك ولا يساعدي فوادي
أحاذر أن يفوه به فأقضي	بأنَّ رُبِّي حلَّت بهن صادي
وأعجب كيف يقنع فيه قومٌ	بجدِّ في بكائك واجتهاد
وكانَ يقل لو نحروا المطايا	عليك وبادروا عقر الجياد
وحلَّ الكلُّ يوم حللت عهدًا	فقاسمك التراب إلى التَّناد
ولمَّا لم أنل أمني وعاقبت	عوائقُ دون سؤلي واعتقادي
سعيُّ بآن أقيم مقام نفسي	أزاهر روضةِ الأدب المعاد
فجاءكم تنمُّ ببعض وُدِّي	وتُعَبِّقُ عن صفائي واعتقادي

أسطورة الناقة: رمز الشؤم والبين

حظيت الناقة في الموروث العربي القديم الديني والأسطوري بمكانة كبيرة إذ كان من العسير تصور حياة العرب في صحرائهم من غيرها، فهي ثروة الأحياء ودية القتلى وفدية النذور.

أكثر الشعراء العرب من ذكر الناقة والتغني (بصفاتها) بأوصافها كثرة تدعو إلى الملل في بعض الأحيان، وكان ذكرهم لها يتخذ منحنيين؛ منحني واقعيًا وآخر أسطوريًا اعتقاديًا. أما الأول: فإن الناقة هي وسيلة العربي في أسفاره وتنقلاته وقضاء حاجياته والوصول إلى ممدوحه وتأدية شعائر الحج ومناسكه. والثاني تضمن كل ما له علاقة بتقدسهم لهذا الحيوان وما أحاطوه به من حكايات وأساطير وما أسبغوا عليه من صفات التحريم والقداسة، فأصبح من الحيوانات

(1)- ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 634، 635.

التي مسها التحريم الاعتقادي، ونذكر هنا الناقة (السانبة) و(البحيرة)، و(الوصيلة) والجمل (الحامي)^(*)، والتي يحرم على أصحابها الانتفاع بها بأي وجه من الوجوه.

وكذلك الناقة (البلية) وهي التي تترك عند قبر صاحبها ويربط رأسها إلى ذنبها وتمنع من الطعام والشراب، وتبقى تدور حتى تموت. ولا شك أن كل هذه الأنواع من (النياق) المحرمة اعتقادياً موصولة بسبب أو بآخر بناقة صالح عليه السلام أو ناقة الله. وهي التي أرسلها الله تعالى آية لثمود ومعجزة لنبيهم، لها شرب يوم ولهم شرب يوم معلوم، فتمالأوا عليها فعفروها فحل بهم العذاب وقطع دابرهم. وتكاد ناقة البسوس أن تكون هي ناقة صالح عليه السلام، لها قداستها والاعتداء عليها هو الذي أثار حرباً عواناً بين قبيلتي عبس وذبيان، وكان لفعل كليب الذي رمى ضرع الناقة وخلط لبنها بدم ضرعها أثر شوم ونحس عليه، فكان ذلك الفعل سبيلاً إلى هلاكه إذ انتهك محرماً ودنس مقدساً⁽²⁾. «وقد جمع أبو عامر بن شهيد قصة قدار وعقره ناقة الله، وحرب البسوس في إحدى رسائله، التي تحدث فيها عن شخصين كان يرصدان له الشر، أحدهما أسماه أبا الحسن على، والآخر لم يشأ أن يسميه، وفيها يزواج بين الشعر والنثر كعادتهم:

يا كسرة دهمتنا ليس تنجير
بانت قعوداً رجال طاب محتدها
وسبة لحقتنا ما لها عسدر
وقام ندلان في سنخيها بخر
أمسى قدار يسوس الأمر أجمعه
لقد تأثق فيما ساءنا القدر

(*) ذكرت هذه العقائد الوثنية في القرآن الكريم في قوله تعالى: «ما جعل الله من بحيرة ولا سانية ولا وصيلة ولا حام» المائدة، 103. وقد وردت فيها تفسيرات وتفصيلات مختلفة والبحيرة، الناقة تشق أذنّها فلا يركب ظهرها ولا يجز وبرها ولا يشرب لبنها إلا ضيف أو يتصدق به وتهمل لألّهمهم. والسانبة هي التي ينذر الرجل أن يسببها إن برىء من مرضه أو إن أصاب أمراً بطلبه فإذا كان أساب الناقة لبعض ألّهمهم فلا ينتفع بها. أما الحامي فهو الفحل إذا نتج عشر إناث متتابعات ليس بينهن ذكر حمي ظهره فلم يركب ولم يجز وبره وخلي في إبله يضرب فيها. ولا ينتفع به. والوصيلة: الشاة إذا أتمت عشر إناث متتابعات في خمسة أبطن ليس بينهن ذكر، وقيل هي التي تلد اثنين في كل بطن فيجعل صاحبها لألّته الإناث منها ولنفس الذكور. ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الدار العربية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 1983، ج 1، ص 92.

(1) - محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب، ص 282.

(2) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 78، 81، 82.

... يَوْمَ يُرَى الشُّؤْمُ بَادٍ فِي صَفْحَتِهِ وَقَدْ سُوءَ عَلَى صَفْحَاتِهِ وَبَرُّ

فأغرياً بي، وأرصداً لي، فكفى الله شرهما، فشيئاً حرب البسوس، وتناقرا على الرؤوس»⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر فقد أصبحت الناقة رمزًا للشؤم والطيرة والبين، بعد أن كانت هذه المعاني مرتبطة بالغراب، إن هناك تحولًا كبيرًا بالنسبة للناقة إذ أصبحت هي نفسها غرابًا، ومن شأن هذا التحول أن يعقد صلة قرابة بين الناقة والغراب ويجمعهما في حقل دلالي واحد، ومن المؤكد أن ذلك يعود إلى جذور أسطورية قديمة.

يجعل ابن عربي الناقة/الجمل رمزاً للشؤم والبين بوصفها الحيوان الذي يتحقق من خلاله البعاد والفقدان، والفصل بين الأحبة، ويرتبط هذا الاتهام عنده للناقة بموتيفه (غراب البين) إذ يمثل هذا الطائر نذيراً بالشؤم لا محققاً له، والناقة/الجمل هي التي يتحقق بها كل ذلك، يقول ابن عربي⁽²⁾.

أَسْكِبُ الدَّمْعَ، وَأَشْكُو الْحَرْقَا
يَطْلُبُ الْبَيْنَ وَيَبْغِي الْأَبْرَقَا
لَا رَعَى اللَّهَ غَرَابًا نَعَقَا
سَارَ بِالْأَحْيَابِ نَصًّا عَنَقَا

غادروني بالأثيل والنقاسا
.. لست أنسى إذ حدا الحادي بهم
نعت أغربة البين بهم
ما غراب البين إلا حمّل

وفي شرح هذه الأبيات يقول ابن عربي: «لما عاين جلساءه من الروحانيات الملكية قد رحلوا عنه جائئين في القسمات الغلا لا يقيدهم مكان طبيعي، وبقي هو مرتئها بهذا الهيكل وتدييره مقيداً (..) جعل يسكب الدمع بذلك ويشكو حرقة الشوق الذي بفؤاده مما حل به»⁽³⁾.

ويكاد نص ابن عربي أن يتطابق مع نص الشاعر الجاهلي الذي صيّر الناقة/الجمل مثلاً للشؤم، وجعلها تتساهى مع غراب البين، قال⁽⁴⁾:

(1) - ابن بسم: الذخيرة، ق 1، ص 178.

***** - (2)

(3) - ابن عربي: في - الخائز والأغلاق، ص 78.

(4) - النعيمي: الأمطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 185.

لهنَّ الوجى إذ كنا عوناً على النوى
وما الشؤم في نعب الغراب ونعقه
ولا زال منها ضالع وكسيرُ
وما الشؤم إلا ناقة وبَعِيرُ

ويذهب الشاعر الجاهلي عوف بن عامر بن حسان أبعد من ذلك حين يجعل الناقة أكثر شؤماً من الغراب، ويغلط الذين يجعلون الغراب رمزاً للشؤم ويسمُّهم بالجهالة لأن الشؤم الحقيقي يكمن في الإبل، يقول⁽¹⁾:

غلط الذين رأيتهم بجهالة
ما الذنب إلا للأباعر إنها
إن الغراب يمنه يدئو
يلحقون (كذا) كلهم غراباً ينعقُ
مما تشئت جميعهم وتفرقُ
وتشت بالشمْل الشئيت الأينقُ

ولعل القارئ يلحظ أن الشاعر يتحدث عن جمل، ونحن نتكلم عن (الناقة) رمز الشؤم والبين لا الجمل.

ما غراب البين إلا جمل سار بالأحباب نصّاً عنقاً!

وبغض النظر عن نظرة العربي إلى الأنثى (المرأة، الناقة...) وهي نظرة يشوبها كثير من التحقير والوسم بالدونية، وهو الذي كان يتخلص من شرها وهي صغيرة قبل أن يكبر وينمو، بغض النظر عن كل ذلك، فقد تسالت هذه النظرة إلى لا وعي الشعراء فراحوا يحملون الأنثى الناقة/المرأة كل الآثام والشرور. وفي كثير من الأساطير يتداخل الجمل والناقة ويتمايهان في الحية «إن حية الفردوس كان لها في الأصل شكل ناقة، وبصورة الناقة كانت تصحب آدم وحواء في طوافها في الجنة، وتعرفهما على الأشجار»⁽²⁾. وفي رواية أخرى «أن الأفعى التي لها أقدام جمل في الجنة (كانت أجمل خلق الله)، وقد خلقها الله لتخدم آدم، لكن الجمل، أيضاً، هو الذي حمل إبليس ويسّر له له الدخول إلى الجنة»⁽³⁾.

(1) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 185.

(2) - ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي، ص 135.

(3) - ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي، ص 135.

فالحية/الناقة أو الحية/الجمل، ولا فرق، هي التي دلت آدم على تلك الشجرة المشؤومة، ليأكل منها، فكان مصيره البعد والبين عن الفردوس. وقد جمع الشاعر الجاهلي عدي بن زيد العبادي الأمرين فقال⁽¹⁾:

فكانت الحية الرقشاء إذ خُلقت كما ترى ناقة في الخلق أو جملاً

بوسعنا أن نقول إن الجمل يشترك مع الناقة في بعض هذه الملامح والصفات، الشؤم والبين، والشاعر لا يتحدث عن جمل وإنما عن الإبل عمومًا، وفي شرح ترجمان الأشواق: «ليس غراب البين طائرًا يطير بالأحباب وإنما حمولتهم التي تحملهم عنا هي أغربة البين، وهي في الحسن (كذا) المراكب التي هي الإبل وأشباهاها، وفي لطائف المنن التي ترتحل بالعبد المحقق عن موطن وجوده إلى تقريب شهوده، فلو عاينت سير اللطائف الإنسانية على نجائب الهمم وهي تخترق سرادقات الغيوب وتقطع مفازات الكيان لرأيت عجبًا»⁽²⁾. وسواء عولنا على المعنى الظاهري للنص أم المعنى الباطني فالأمر لا يتغير فلا تزال الناقة رمزًا لشؤم البعاد والفراق، وقد عبر عنها بالمعنيين جميعًا، فالغراب الحقيقي هو النوق التي تحمل الأحباب لتبعدهم، والناقة هي الهمة التي تقعد بصاحبها عن اللحاق بمحبوبه ليعاين جماله وجلاله. وذلك ما عبر عنه ابن عربي في قوله⁽³⁾:

فما هامة في خراب البقاع ولا ساق حرّ، ولا ناعق
بأشام من باذل رحلوا ليُحْمَلُ من حسنه فائق

وناقة/جمل ابن عربي رمز للشؤم والبين لأنها هي التي حرمتها من التمتع بوصول محبوبه «كنى بأغربة البين عن الأمور التي خلفته عن الخروج معهم إلى الأبرق وهي ملاحظات وجوده الطبيعي الذي أمر بتدبيره والقيام بسياسته، فهو يتشاءم بملكه ويتمنى الانتقال

(1) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 185.

(2) - ابن عربي: فتح الذخائر والأغلق، ص 82.

(3) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 1161.

من مقام الملك إلى العبودية التي هي في الحقيقة ملك الملك، ثم أخذ يدعو على كل من كان سبباً لفراقه عن أحبته المساعدين له على ما في همته بتخلفه عنهم حين درجوا عنه»⁽¹⁾.

ويبلغ التشاؤم بالناقة وإدانتها مبلغاً عظيماً في شعر الحقيبة العباسية، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بناقة صالح عليه السلام. يقول أبو تمام:

كلوا الصبر غصناً واشربوه فإنكم

أثرتم بغير الظلم والظلم بارك

والبعير - هنا - ليس حيواناً مسالماً يمكن أن يعود على الناس بفائدة، بل هو حيوان لابد من إبقائه ساكناً، فلا (يوقظ) ولا (يثار)، لأن إيقاظه أو إثارته يعنيان الهلاك أو الخراب⁽²⁾.

ويذهب أسامة بن منقذ بعيداً في إدانته لناقة صالح عليه السلام، وبالتالي للناقة إجمالاً، بوصفها الحيوان الذي يتحقق من خلاله البين والفقدان، إنها مصدر كل شر، وعليها يقع دم الثار والانتقام، وهي رمزياً ليست سوى ناقة صالح، وهكذا تتداخل هوية ناقة صالح الأسطورية القديمة، بهوية ناقة الشاعر، ويمتزجان ببعضهما بوصفهما أداتين مأساويتين⁽³⁾. يقول أسامة⁽⁴⁾:

سفكته يثقل غيرها أوزارُهُ
وجداً به إلا لديها ثارُهُ
حتى يعاف دماءهن غرارُهُ
ما ساءني أني الغداة فُذِرْتُ
لهي الحمام أتيج أو إنذارُهُ

ليت المطايا ما خُلِقْنَ فكم دم
ما مات صبب إثر الف
فلو استطعت أبحث سيفي سوقها
لو أن كل العيس ناقة صالح
ما حتف أنفسنا سواها إنها

ولا يخالف ابن اللبانة ما درج عليه الشعراء قبله من اعتبار الناقة رمزاً للشؤم والبين تماشياً مع الأسطورة العربية، ولو من طرف خفي، إذ يقول مصوراً نكبة المعتمد بن عباد ملك إشبيلية على يد ابن تاشفين⁽⁵⁾:

(1) - ابن عربي: فتح الذخائر والأغلق، ص 82.

(2) - ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي، ص 132.

(3) - ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي، ص 134.

(4) - ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي، ص 133، 134.

(5) - ابن بسام: الذخيرة، ق 2، ص 65، 66.

تبكي السماء بدمع رائج غسادي
على الجبال التي هدت قواعدها
.. نسيت إلا غداة النهر كونهم
والناس قد ملأوا العبرين واعتبروا
حط القناع فلم تُسْتَر مخدرة
حان الوداع فضجت كل صارخة
سارت سفائنهم والنوح يصحبها
كم سأل في الماء من دمع وكم حملت
على البهاليل من أبناء عبّاد
وكانت الأرض منهم ذات أوتاد
في المنشآت كأموات بالحاد
من لؤلؤ طافيات فوق أزباد
ومزقت أوجة تمزيق أبراد
وصارخ من مفداة ومن فاد
كانها إبل يحدو بها الحادي
تلك القطائع من قطعات أكباد

إن السفائن التي تقل المعتمد وأهله من الأندلس باتجاه سجن أغمات في المغرب الأقصى تشبه الإبل التي يحدو بها الحادي. وهنا نقفز إلى ذهن صورة الإبل/الناقة رمز الشؤم واليبس في الموروث الأسطوري العربي. إنه يوم مشهود، ذلك اليوم الذي (شجن) فيه المعتمد وآل بيته (كأموات بالحاد)، يوم حطت المخدرات أقنعتهم وسفرن، ومزقت الوجوه فضلا عن الأبراد، وعلا الصراخ والندب والعيول والمفداة، واختلطت الأصوات وسالت الدموع أودية، وتقطعت الأكباد.. وكان ابن اللبانة يصور قيامة صغرى؛ فالناس حيارى قد أصابهم البهت والذهول، وهذه القيامة هي التي صورها ابن حمديس في رده على قطعة شعرية بعث بها إليه المعتمد من سجنه بأغمات، قال⁽¹⁾:

ولما رحلتم بالتدى في أكفكم
رفعت لساني بالقيامة قد أتت
وقلقل رضوى منكم وثبير
ألا فانظروا هذى الجبال تسير

إن ذلك الموقف المؤلم الحزين وما فيه من هول وفزع لا يشبهه في الشؤم وسوء الطالع إلا الإبل/الناقة رمز الشؤم والنحس يقودها السائس.

ويجعل ابن هند الداني ترنم الحادي بالمطايا أكثر شؤما من بكاء أورك على آلافه يراجعه نقيب غراب أسفع، يقول⁽²⁾:

(1) - ابن حمديس : الديوان، ص 269.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 679.

فرقت لتوديع الخليط الموافق
ومما شجاني شذو أ ورق ساجع
وفك مَعَمَى النائحين كليهما
وقد حُميت بالبيض سودُ المفارق
يراجعه تنعابُ أسفع ناعسق
ترئّم حادٍ بالمطايا وسانسق

ولربما ارتبط شؤم الناقة لدى العرب بحنينها إثر حوارها، ذلك الصوت الذي يوحى
بالفقد والتكل، ويكثر في شعر الأندلسيين تشبيه صوت الدولاب وهو ينن بصوت الناقة التكل،
قال ابن السيد البطليوسي عن مجلس الناعورة لابن ذي النون بطليلة: «والدولاب يحن كناقاة
إثر الحوار، أو كتكلي من حرّ الأوار..»⁽¹⁾.

وهو ما يذكر بالخنساء وبكائها على صخر أخيها وتشبيه حالتها بالناقاة والحوار.

وما عجول على بو تطيف به ⁽²⁾

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 675.

(2) - الخنساء: الديوان، ص 9.

الفصل السادس:

أساطير الكواكب والنجوم

ومظاهر الطبيعة الجامدة

أسطورة الكواكب والنجوم والشمولية الكونية:

اهتم الأندلسيون بالكواكب والنجوم اهتماماً بالغاً، فأكثرُوا من وصفها مازجين ذلك بالطبيعة الأرضية، فتصوروا السماء كروضة نجومها الأزهار على عادة العرب والبابليين والكلدانيين وغيرهم إذ كانوا يرون أن ما في السماء إن هو إلا انعكاس لما في الأرض، ومن ثم أطلقوا على تلك النجوم أسماء استمدوها من بيئتهم، الراعي، الكلب، الأسد، السماك الرامي، السماك الأعزل، بنات نعش... وغيرها. «فالأرض من وجهة نظر سومرية هي صورة مطابقة للسماء، فالسماء أرض علوية والأرض سماء سفلية، وكل ما يوجد على الأرض من ماء وشجر ومدن وبشر إنما يعكس موجودات أو مثالات»⁽¹⁾ سماوية. قال الشاعر⁽²⁾:

كان النجوم الزهر في خضرة الدجى أزاهر نوار على روضة خيفا

ولهذا التصور أثر كبير في ربط «المصائر الأرضية بالمجرات السماوية، وتصبح القوانين الصارمة التي تنظم حركة النجوم والكواكب ناظمة في الوقت عينه لحياة البشر على الأرض»⁽³⁾. وأن أقدار البشرية يمكن قراءتها في النجوم والأجرام السماوية، ومن شأن هذا الاعتقاد بالتطابق بين السماء والأرض أن يؤدي إلى «أن لا شيء يحدث صدفة، وأن كل ما هو قائم على الأرض يخضع بالضرورة للقانون الكوني الذي ينظم حركة الأجرام السماوية، إنها رؤية تولد الشعور بالخضوع للقدر وتعلم الفرد أن يسلم نفسه لتقلبات الحظ»⁽⁴⁾.

وهم في تصورهم الأسطوري للسماء وما فيها من كواكب ونجوم إنما يعيدون ما وقر في تصور العرب من أساطير حول النجوم والكواكب، ومن تلك الأساطير أسطورة سهيل والثريا، وسهيل والشعرين، وسهيل والدبران والجوزاء، وبنات نعش وغيرها، يقول ابن حمديس⁽⁵⁾:

(1) - عفيف فراج: الجذور الشرقية للثقافة اليونانية، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2007، ص 122.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 380.

(3) - عفيف فراج: الجذور الشرقية للثقافة اليونانية، ص 122، 123.

(4) - عفيف فراج: الجذور الشرقية للثقافة اليونانية، ص 123.

(5) - ابن حمديس: الديوان، ص 540.

وليل تخوض النيران ظلامه كأوجه غرقى يفترقن عبابا

وكذلك بدت السماء لابن خفاجة، كليل أو بحر والنجوم غرقى فيه (1):

فبتنا وبحر الليل ملتطم بنا نرى العيس غرقى والكواكب عوما

وفي هذا الإطار تطالعنا قصيدة طويلة لابن هانئ مدح بها جعفر ابن علي الأندلسي، حشد فيها تقريبا كل ما عرفته العرب عن أساطير الكواكب والنجوم، حتى لتبدو للقارئ أنها منظومة في علم الفلك أو النجوم وليست قصيدة في المدح وهي طويلة، ومنها نختار الأبيات التالية (2):

وولت نجوم للثريا كأنها خواتيم تبدو في بنان يد وتخفى

ومر على أثارها دبرانها كصاحب رداء كمنت خيله طرفا

وأقبلت الشعري العبور مكبة بمرزمها اليعسوب تجنبه طرفا

كان السماكين اللذين تظاهرا على لبدتيه ضامنان له حتفا

كان رقيب النجم أجدل مرقب يقلب تحت الليل في ريشه طرفا

كان بني نعش ونعشا مطافل بوجرة قد أضلن في مهمه خشفا

كان سهيلا في مطالع أفقه مفارق إلف لم يجد بعده إلفا

كان قدامى النسر والنسر واقع قصصن فلم تسم الخوافي به ضعفا

وتستمر القصيدة تراكم التشبيهات طوليا ولا تنميها عرضيا مما يجعل الدلالة باهتة خافتة لا تزيد القارئ معرفة إلا بما يعرف، ونستطيع أن نقول إن الشاعر لا يهدف إلى شيء أكثر من استعراض معرفته بالأفلاك والنجوم وقصصها وأساطيرها دون أن يضيفي عليها شيئا من جمال الشعر أو يحدث معها بعضا من المشاركة الوجدانية. ومن ثم قال فيه ابن دحية: «وبقية شعر هذا

(1) - ابن خفاجة: الديوان، ص 272.

(2) - ابن هانئ: الديوان، ص 193، 194.

الرجل قعاقع وجعاجع، وثالثة الأثافي والرسوم البلاقع»⁽¹⁾. وقال فيها ابن سعيد بعد أن سردها جميعا، واعتبرها فريدة في بابها: «وهذا الشعر، وإن جمع من التشبيهات ما لم يجمعه غيره، فإنك لا تجد فيه من حلاوة اللفظ وسهولة الحفظ ما تجده في رانية ابن عمار المتقدمة الذكر»⁽²⁾.

وينسج ابن حميدس على نفس المنوال قصيدة نجومية، يتصيد فيها تشبيهات فارغة، تتكرر فيها أداة التشبيه (كأنما في مطلع كل بيت)⁽³⁾:

كأنما قرط الثريا له * في أذنها خفق فؤاد الجبان

كأنما النسران فيه حلقا * كي يبصرا حربا تثير العثان

كأنما الجوزاء مختالة * تسحب فضلا من رداء العنان

كأنما الشهب التي غربت * شهب خيول في استباق الرهان

ويكاد أبو الربيع القضاعي يكرر قصيدة ابن هاني، بنفس الوزن والقافية، ويردد معانيها ذاتها، وقد تظن إلى ذلك ابن بسام فقال: «وإنما احتذى أبو الربيع في هذه التشبيهات طريقة محمد ابن هاني الأندلسي وسلك سبيله فضل عنها»⁽⁴⁾ يقول القضاعي⁽⁵⁾:

كان النجوم الزهر في حضرة الدجى * أزاهير نوار على روضة خيفا

كان جناحي نسرهما وهو واقع * مهيضان لما يستقلا به ضعفا

كان السها مصباح مشكاة راهب * تشب له طورا وأونة نطفا

كان بني نعش طلائع نعجة * يرودون في ديمومة عشبا جرفا

كان سهيلا خلفه من أناته * سكيت على أثار حلبته قفى

(1) - ابن دحية: المطرب في أشعار أهل المغرب، ص 195.

(2) - ابن سعيد: رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط 1، 1987، ص 154.

(3) - ابن حميدس: الديوان، ص 506.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 381.

(5) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 380، 381.

ولا جديد في هذه التشبيهات المتراسة إلى جنب بعضها البعض إلا بعض التغيرات البسيطة ليخفى الأخذ من ابن هاني. ويبدى فيها الشاعر اهتماما بالغاً باقتناص التشبيهات أكثر من اهتمامه بإيجادة المعنى.

نستطيع أن نستثني من هذه المنظومات النجومية، إن صح التعبير، قصيدة الأعمى التطيلي التي قالها بعد مقتل الشاب محمد بن اليناقي غيلة على يد مجهولين. وكان من المعجبين بالأعمى وشعره والمتفقدين له العطوفين عليه، فحزت في نفس الشاعر هذه الغدرة الصلعاء، وعز عليه أن يكون مصير الخيرين كهذا المصير وقد ترك موت ذلك الشاب أثراً بليغاً على نفسية الشاعر فقال⁽¹⁾:

خذا حدثاني عن فل وفلان * لعلني أرى باق على الحدثان
وعن دول- جسن الديار- وأهلها * فنين و صرف الدهر ليس بفان
وعن هرمي مصر -الغداة - أمتعا * بشرخ شباب أم هما هرمان
وعن نخلتي حلوان كيف تناءتا * ولم تطويا كشحا على شأن

إنه لا أحد يستعصي على الفناء لا الأشخاص ولا الدول والأمم: «فكل شيء يفنى ولا تفنى كوارث الدهر ومصائبه، ويتساءل عن الهرمين الباقيين بمصر هل متعا بشباب حي ناضر أم هما نشأ هرمين عجوزين لم يعرفا شباباً ولا متعا بالحياة»⁽²⁾ ويتساءل عن نخلتي حلوان وكيف تناءتا على ما بينهما من المحبة والوداد.

ويقول الشاعر أنه حين سمع نعي ابن اليناقي فزع إلى الأمل في أن يكون ذلك النبأ خطأ، فظل قلبه يخفق بين الشك واليقين، ولكن دموعه كانت أسبق من صبره وأسرع⁽³⁾:

ونبهني ناع مع الصبح كلما * تشاغلته عنه عن لي وعناني

(1) - الأعمى التطيلي: الديوان، ص 224.

(2) - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ص 333.

(3) - الأعمى التطيلي: الديوان، ص 224.

وأغمض أجفاني كأنني نائم * وقد لجبت الأحشاء في الخفقان

أقول كأنني لست أحفل وأنبرت * دموعي فأبدت ما يجن جناني

ويزداد إحساس الشاعر بالفقد ويتعاضم شعوره بوطأة الدهر وجبروته فيعمم الأمر ليشمل الكائنات جميعا، إنه لا أحد بمنأى من نكبات الدهر وأهواله وهنا يوظف الشاعر مجموعة من الأساطير العربية حول النجوم والكواكب، كأسطورة سهيل والشعريين وأسطورة الثريا والدبران، وسهيل والثريا وغيرها، بعد أن يربطها جميعا بخيط واحد ويسلكها في سلك موحد، ولعلنا نلاحظ ذلك من حديث الشاعر عن الدهر. ويمكننا أن نتأكد من ذلك بعملية إحصائية بسيطة للفظـة (الدهر) في الأبيات الأولى من القصيدة، (12 بيتا) وردت فيها لفظـة (دهر) (15 مرة)، ست مرات بلفظة (دهر) الصريحة، وست مرات بضمير الغائب العائد إليه، وثلاث مرات بمرادفاتـها، يقول التطيلي موظفا أسطورة سهيل والثريا⁽¹⁾:

وجن سهيل بالثريا جنونه * ولكن سلاه كيف يلتقيان

وهيهات من عدل القضاء وجوره * شامية ألوت بدين يمان

فأجمع عنها آخر الدهر سلوة * على طمع خلاه للدبران

تقول الأسطورة العربية إن سهيلا جن بالثريا وهام بها إلا أنه لم يجد السبيل للاجتماع بها، إذ كان الدهر راصدا له يعوق مسعاه ويقف في وجهه يحول دون لقائهما، ولما ينس من أمرها انسحب مكسور خاطر كاسف البال، وترك الأمر للدبران، وهو كوكب يدبر الثريا ويكون بينها وبين الجوزاء. والثريا في نظر التطيلي مثال لاجتماع الشمل، حيث يقول⁽²⁾:

ولو أنه هز يمينك رمحا * وركب بأسك فيه سنانا

لقام فبدد شمل الثريا * ولو أنها زينت بالزباني

(1) - الأعمى التطيلي: الديوان، ص 225.

(2) - الأعمى التطيلي: الديوان، ص 192.

وتتصل بأسطورة سهيل والثريا أسطورة الدبران ذلك أن الدبران خطب الثريا فأراد القمر أن يزوجه بها فأبى عليه وولت عنه، وقالت للقمر: ما أصنع بهذا السبوت الذي لا مال له، فجمع الدبران قلاصه يتمول بها فهو يتبعها حيثما توجهت، يسوق صداقه قدامها⁽¹⁾. والأسطورة الأخرى هي أسطورة سهيل والشعريين، ويزعمون أنهما أختا سهيل وكان متزوجا من الجوزاء فكسر فقارها وفر هاربا إلى اليمن واعتزل كالفحل، فتبعته إحداهما وعبرت المجرة ولحقت به فسميت (العبر)، وبقيت الأخرى، وفي عينيها دمة حائرة، فبكت على أخيها وفراقها له حتى غمضت عيناها فسميت (الغميصاء)⁽²⁾. يقول التطيلي⁽³⁾:

فإن تذهب الشعري العبر لشأنها * فإن الغميصاء في بقية شان

وزايل بين الشعريين تصرف * من الدهر لا وان ولا متوان

وتروى الأسطورة بصورة أخرى وهي: «أن سهيلا كان فارسا جميل الطلعة ساحر المنظر، فخانه الحظ في معركة سماوية وراء المجرة فخر صريعا تكسوه الدماء القانية، فراع أخته مصرع أخيها الباسل، فعبرت إليه إحداهما نهر المجرة، وظلت واجمة عند رأسه وفي جفنها عبرة حائرة فسميت عبورا، وقعد بالثانية الرزء الفادح حتى غمضت عيناها الباكية، فسميت غميصاء»⁽⁴⁾. وفي هذا المعنى قال أبو الربيع القضاعي⁽⁵⁾:

في ليلة ليلاء ألقيت كل كلا فوق النهار وجلببته حندسا

وغدا سهيل طاعنا بسماكه أعداءه وتخاله متترسا

(1) - محمد الخطيب: الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية، ص 76.

(2) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 21.

(3) - الأعمى التطيلي: الديوان، ص 225.

(4) - عبد الرزاق صالح: الأسطورة والشعر، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2009، ص 36.

(5) - ابن بسام الذخيرة: ق 3، ص 384، 385.

وتطل علينا صورة للمعركة السماوية (الجوية) في شعر ابن برد الأصغر، وتتحول السماء إلى ما يشبه حلبة المعركة، رُفعت فيها الأسلحة، وتدافع الفرسان وزادها دوي الرعد ولمعان البرق صخباً:

عارض أقبل في جنح الدجى	يتهادى كتهادي ذي الوجى ⁽¹⁾
أثلفت ريح الصبا لؤلؤه	فانحنى يوقد عنه السرجا
وكان البرق كأس سُكبت	في لهأة المزن حتى لهجا
وكان الجو ميدان وغي	رفعت فيه المذاكي رهجا

فهذه إشارة إلى تلك المعركة الأسطورية التي خاضها سهيل ضد أعدائه وراء المجرة، وقد بدا للشاعر في شكة من السلاح. وتتوارد أسطورة سهيل وانفراده عن أختيه الشعريين كثيراً في الشعر الأندلسي، وبها ضرب الشاعر السجين ابن سوار المثل في عزلته بسجن (قورية) عند النصارى، ولم يكن ذلك باختيار، كما لم يكن انفراد سهيل وانحطاطه إلى اليمين بإرادته، يقول⁽²⁾:

يحمد النجم الثريا أفتي	ولقد يبكى سهيل لانفرادي
ما مرادي أن أرى منفردا	رب محمول على غير المراد
لا سقى الروض غمام ساكب	إذا لم يسبق معه شوك القتاد

وسواء قصد التطيلي الرواية الأولى أم الثانية فالمعنى لا يتغير لأن الشاعر يركز على قضية الفقد والتفرق بعد اجتماع الشمل، إذ كانت الشعريان مجتمعين بأخيها سهيل حتى دب بينهم سهم الدهر ففرق شملهم، وبدد جمعهم وباعد بينهم. ولكن الأقرب هو أن الشاعر يقصد الأسطورة الثانية لأن سهيلاً الشاب الجميل قد نكبه الدهر وقضى عليه، وهو الفارس الباسل الجريء، وليس سهيلاً هنا سوى الشاب محمد اليناقي المقتول غدرا وغيلة والذي رثاه التطيلي،

(1) - ابن بسام الذخيرة: ق 1، ص 398.

(2) - ابن بسام: الذخيرة: ق 3، ص 618.

وليست الشعريان المفجوعتان لفراق أخيهما سوى الشاعر الأعمى التطيلي بعد فجيعة في ذلك الشاب الموعود.

أما الأسطورة الأخرى التي وظفها الشاعر فهي أسطورة الشمس والقمر، وذلك الزواج الأسطوري الذي تم بينهما ومنه نتجت الزهرة: «وتظهر في الأساطير القديمة أنواع من العلاقات التي تربط بين الشمس والقمر، إما أخ وأخته، أو زوج وزوجته، أو توأمان»⁽¹⁾ قال التطيلي⁽²⁾:

وطال ثواء الفرقدن لغبطة أما علما أن سوف يفترقان

والجدير بالملاحظة أن التطيلي في توظيفه لأساطير الكواكب والنجوم لم يكن يقصد التباهي بمعرفته الفلكية، كما ظن بعض الباحثين في أدب التطيلي من أن «الشاعر يعرض من معارفه الفلكية، مما يوحي بأنه ملم بما تعارف عليه العرب في هذا المجال»⁽³⁾ ودليله على ذلك ذكر الشاعر لأسطورة (سهيل والثريا والدبران)، فهو «ضرب من ضروب التقليد، لا يدل على ثقافة قائلة بقدر ما يدل إشارته إلى أشعار الآخرين وفي ذلك الصدد»⁽⁴⁾ وذكر في هذا الإطار بيتي عمر بن أبي ربيعة:

أيها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان

هي شامية إذا ما استقلت وسهيل إذا ما استقل يمانى

والحقيقة أن الشاعر لم يقصد إلى التباهي بمعرفة أساطير الأفلاك والنجوم أو معرفة أشعار الأولين، وإنما قصد أن يبين أن هذه الظاهرة تشمل العوالم جميعا، في الأرض والسماء لا

(1) - م. ف. البديل: سحر الأساطير، دراسة في الأسطورة، التاريخ، الحياة، ترجمة: ميخائيل اسحق، دار علاء الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2005، ص 152.

(2) - الأعمى التطيلي: الديوان، ص 225.

(3) - عبد الحميد الهرامة: الأعمى التطيلي، حياته وأدبه، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، 1983، ص 62، 63.

(4) - الهرامة: الأعمى التطيلي، حياته وأدبه، ص 63.

ينجو منها أحد حتى تلك الأفلاك والكواكب التي يظن الناس أنها بمنأى عن يد الدهر الطويلة، وبعبارة أخرى ليس هذا التعبير من قبيل ما يعرف في النقد الأسطوري بالتوظيف التراكمي الذي يعتمد فيه الشعراء إلى تكديس الأساطير ورصفها إلى جنب بعضها البعض لمجرد التباهي بمعرفتها أو بغرض إعطاء أشعارهم ملمحا خاصة دون أن تحمل تلك الأساطير رؤى جديدة وتعتبر عن نظرة خاصة لما يجري في الواقع، أجل، نالت تلك الأساطير «نصيبا وافرا من حديث الشعراء، لا بسبب تلك الأساطير فحسب، وإنما لاتصالها بحياتهم أيضا، مستنبطين منها كثيرا من الخواطر والصور والتشبيهات، مجسمة في أشخاص أو في أشياء من العالم الحسي المترامي حولهم»⁽¹⁾. إن الواقع الأندلسي المتسم بالإضراب وعدم الاستقرار وما تولد عنه من معاناة للإنسان الأندلسي، هو الذي أوحى للتطيلي وغيره من الشعراء بمثل هذه الأفكار، ودفعه إلى استحضار ذلك الحشد الهائل من الأساطير. لقد كان شاعرنا شاهدا على سقوط ممالك ودويلات وقيام أخرى على أنقاضها، مع ما صاحب ذلك من هزات وارتدادات للفرد والمجتمع، وكان في تسارع تلك الأحداث وتلاحقها ما يدفع إلى الجنوح إلى الاعتقاد في قوى غيبية قاهرة تقف وراءها وتحركها، فكانت فكرة الدهر الأسطورية هي الأقرب والأنسب، يغذيها ركام هائل من الموروث الجبري العربي منذ العصر الجاهلي وإلى وقت الشاعر، ولا أدل على ذلك مما راج في تلك الفترة وما بعدها من خرافات وأساطير. روي أن المأمون بن ذي النون صاحب طليطلة سمع ذات ليلة وهو مع جواريه هذا الشعر الذي يقول⁽²⁾:

أتبني بناء الخالدين وأما * بقاؤك فيها لو علمت قليل

لقد كان في ظل الأراك كفاية * لمن كل يوم يعتريه رحيل

وتحت وطأة هذه الانهيارات راحت الشخصية الأندلسية تتجه اتجاها غيبيا نحو الخرافات وتؤمن بالشعوذات حتى ذهبت تصوراتهم، في بعض الأحيان، إلى استعجال يوم القيامة على صورة كارثة طبيعية تصيب الأرض عامة وتكفي الأندلسيين شر القتال⁽³⁾.

(1) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 155، 156.

(2) - المقرئ: نفح الطيب، ج 1، ص 528.

(3) - يوسف عيد: الشعر الأندلسي وصدى النكبات، ص 26.

وفي عام 581 هـ (1184م) راجت بالأندلس رسالة مجهولة المصدر وصلتهم من المشرق^(*) فيها ذكر لنهاية العالم «فلما أتت تلك الرسالة تغير لها قلوب كثير من الناس، وظهر ذلك عليهم، وجاء في تلك الرسالة شعر مشعوز ساعد على تخريب الروح المعنوية عند الأندلسيين»⁽¹⁾.

هذا إضافة إلى ما كان يفعله بعض الحكام من فظائع وجرائم وتعد صارخ في حق الرعية كابن مردنيش الذي «صار يعذب على الأموال، ويرتكب في شأن تحصيلها القبانح، ويسلخ الوجوه، وينفخ الأدبار، وقتل حتى أخته وأولادها»⁽²⁾.

وتبدو السماء في شعر أبي الربيع القضاعي في وسط ظلمة الليل الحالكة، كملاء منمنم، بفعل النجوم التي تسطع وسطها، وتظهر الثريا كخريدة مدت كفها وأظهرت معصمها، ولم تفعل ذلك إلا لتقتن الدبران المتعلق بها الهائم في حبها، فتعذبه وتشقيه بعد أن رفضت الزواج به وردت عليه مهره أو قلاصه، كما ورد في الأسطورة العربية السابق ذكرها. يقول أبو الربيع⁽³⁾.

كان السماء اللازوردي وهنة * ملاء على جسم الزمان منمنم

كان السماء فيه كف خريدة * أنيط له إذا أظلم الليل معصم

كأنني أراها إذ بدا دبرانها * رقيب لتعذيب المتيم يلزم

في الأبيات يخلع الشاعر على تلك الأجرام السماوية الجامدة الحياة، ويهبها من المشاعر الإنسانية ما يحولها إلى بشر تسود بينهم علائق الحب والبغض بله المكر والنجسية.

(*) - لا تزال هذه الرسائل المشرقية المجهولة المصدر تصل إلى اليوم كرسالة الشيخ أحمد إمام الحرم المكي المزعم التي وصلت في ثمانينيات القرن الماضي، وبقيت حية قرابة الشعريتين وفيها أوامر ونصائح وإرشادات سمعها الشيخ أحمد من الرسول عليه السلام في المنام وطلب منه تبليغها للمسلمين!

(1) - يوسف عيد: الشعر الأندلسي وصدى النكبات ص 26.

(2) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 251.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 384.

ومن أساطير النجوم التي تدور في هذا الشعر أسطورة بنات نعش، ذلك أن الجدي، وهو نجم كبير أزهر، قتل نعشا فبناته تدور حوله تريد الفتك به⁽¹⁾. وفيها يقول القضاعي⁽²⁾.

وبنات نعش تستدير كأنها * أطلاء غزلان ضللان المكنسا
والجدي قد أسرت يداه قطبه * فتوى أسيرا لا ينهنه الأسى

والملاحظ على هذه القصائد أنها تعتمد على أسلوب التشبيه التراكمي، كما هي الحال عند ابن هاني، فهي تراكم التشبيهات طوليا ولا توسع الصورة عرضيا مما جعل هذه الصورة البيانية عديمة الجدوى لا تدل على معنى كبير، وهي في معظمها لا توحى بشيء أكثر من تقليد واستعراض المعرفة الفلكية، وهي طريقة برع فيها بعض المشارقة الوافدين على الأندلس مثل أبي الفضل البغدادي الدارمي⁽³⁾.

ولحازم القرطاجني قصيدة نجومية تسير على نفس المنوال الذي اختطه ابن هاني وسار عليه من جاءوا من بعده مقلدين، ولكنها تختلف عنها في مقدرة الشاعر على بث الحركة والحياة في تلك الأجرام العلوية، وإضفاء الكثير من المشاعر الإنسانية عليها، ما أخرجها من جمودها وتحجرها إلى عالم البشر النابض بالحركة المفعم بالحياة، ولكننا نظل نحس أن أسلوب مراكمة التشبيهات والصور وضمها إلى بعضها قد قلل من قدرة الشاعر على التحليق بخياله بعيدا، فظلت أداة التشبيه (كأن) تشعرنا دوما بالفرق الهائل بين الواقعي والشعري، وتحد من قدرتنا على التصور والتخيل. يقول حازم من قصيدة طويلة مدح بها أمير المؤمنين أبا عبد الله الحفصي⁽⁴⁾:

أمن بارق أوري بجنح الدجى سقطا * تذكرت من حل الأبارق فالسقطا
وكم جنة قد ردت في ظل كافر * فلم أجز ما أهواه كفرا ولا غمطا

(1) - النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي، ص 152.

(2) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 385.

(3) - ابن بسام: الذخيرة، ق 3، ص 383.

(4) - حازم القرطاجني: الديوان، تحقيق: عثمان الكعاك، دار الثقافة، بيروت، لبنان، د. ت، ص 69.

وكم ليلة قاسيتها نابغية * إلى أن بدت شيبا ذوانبها شمطا
وبت أظن الشهب مثلي لها هوى * وأغبطها في طول ألفتها غبطا
على أنها مثلي عزيزة مطلب * من ذا الذي ما شاء من دهره يعطى

يتحدث حازم - كعاداته - عن موطنه الأندلس ويتحرق لفقدان تلك الجنة بعد أن أصبحت في أيدي النصارى، ويزداد حزن الشاعر على فراقها حين يعود بذاكرته إلى أيام الوصل والوصال التي قضاها بين أحضانها حيث الألفة واجتماع الشمل، ويتناول حزن الشاعر ويزداد فيقضي ليالي نابغية يراقب فيها النجوم الحيرى في قبة السماء فيتخيل أنها مثل بني البشر تحب وتكره وتجتمع وتفترق، وتآلف بينها المحبة والوداد، وتدب بينها الخلافات والأحقاد وتفرقها الرغائب والأهواء، إنه عالم غريب أصبحت «فيه النجوم والكواكب والرعود والعواصف قوى فوق بشرية، تحب وتكره، تحارب وتتزوج، تهب الخير وتمنع الشر»⁽¹⁾، وسرعان ما يكتشف الشاعر أن الذي فرق بين بني البشر وأفسدهم هو نفسه الذي فرق بين تلك الأجرام البعيدة، إنه الدهر القوة الجبارة التي لا ينجو من قبضتها شيء ولا يفلت من جبروتها أحد، ولو كان أعلى من النجوم وأبعد، ومن يعطى من دهره ما سأل؟

يورد حازم في هذه القصيدة مجموعة من أساطير الكواكب والنجوم، لا سيما في علاقتها بكوكب الثريا، ذلك لأن للثريا ارتباطا ظاهرا بحياة العربي الوجدانية والعاطفية، قال الشاعر العربي القديم⁽²⁾:

إذا الجوزاء أردفت الثريا ————— ظننت بآل فاطمة الظنوننا

وقال امرؤ القيس⁽¹⁾:

(1) - شمس الدين الكيلاني: من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، الأسطورة. الدين. الايدولوجيا. العلم. دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط 1، 1998، ص 47.

(2) - عبد الرزاق صالح: الأسطورة والشعر، ص 51.

إذا ما الثريا في السماء تعرضت
تعرض أثناء الوشاح المفصل
فجئت و قد نضت لنوم ثيابها
لدى الستر إلا لبسة المتفضل

فهذا الشاعر قصد من يهوى «وقد جاء مستورا في الليل، وقد خدمته كواكب معينة في زيارته للحبيبة، وبخاصة عندما تكون الجوزاء معلقة في السماء، وقد خدمت العشاق كثيرا في ضبط مواعيدهم»⁽²⁾ العاطفية الخاصة.

يسرح الشاعر بخياله بعيدا فتتراءى له الثريا مثل كاعب حسناء مزمعة على الرحيل متخذة من أقصى الغرب منزلا لها، أما سهيل فلما أحس بابتعاد حسنائه (الثريا أو الجوزاء) سكنه اليأس فأتهم وانحط إلى اليمن كما تقول الأسطورة.

كان الثريا كاعب أزمعت نوى
وأمت بأقصى الغرب منزلة شحطا⁽³⁾
كان سهيلا إذ تناءت وأنجبت
غدا يائسا منها فأتهم وانحطا

وهذا السها قد برح به الحب وانحله الشوق إلى من يهوى فأصبح كأنه نقطة ضئيلة خطها كاتب برأس قلمه الدقيق:

كان السها قد دق من فرط شوقه
إليها كما قد دقق الكاتب النقطا

والقلبُ كأنه قلبٌ متيم تحيفه الدهر وأسرف في عدوانه عليه فهو دائم الاضطراب والخفقان لبعد من يهوى.

كان خفوق القلب قلب متيم
تعدى عليه الدهر في البين واشتطا⁽⁴⁾

(1) - امرؤ القيس: الديوان، تحقيق كرم البستاني، دار صادر، بيروت، 1986، ص 76. خطأ التقاد امرؤ القيس في هذا وقالوا إن الثريا لا تتعرض وإنما الجوزاء هي التي تتعرض.

(2) - عبد الرزاق صالح، الأسطورة والشعر، ص 51.

(3) - حازم: الديوان، ص 69.

(4) - حازم: الديوان، ص 69.

وهكذا استطاع حازم، إلى حد بعيد، أن يفلت من الجمود الذي وقع فيه الشعراء الذين وظفوا أساطير النجوم كابن هاني وابن حمديس والقضاعي وغيرهم، واستطاع أن يرصد الحركة الراقصة في كبد السماء بين تلك النجوم، وأن يتحسس بروح وقادة ما تموج به من طموحات وأحلام وما يجمعها من علانق ووشائج، وليست تلك الأحلام والطموحات والرغائب سوى أحلام حازم وطموحاته وأحاسيسه ومشاعره يخلعها على عناصر تلك العوالم البعيدة الجامدة، ليختفي وراءها ويداري حنيناً جارفاً إلى معاهد لهوه، ومغاني أنسه، ومرايع صباه في الأندلس التي افتقدها ورحل عنها رحيلاً لا أمل له في الرجوع منه، ولم يعد يجد عزاء لمحنته إلا في تعميم تلك الفكرة لتشمل العوالم جميعاً. وربما كان حازم يحس في قرارة نفسه أن عودته إلى وطنه وإلتأم شتاته قد صار من الماضي الذي لا يعود بعد أن احتله النصرى، كما لا يمكن لتلك الكواكب والنجوم أن تعود إلى سالف عهدها إلى أحبائها ومواطنها التي تروى في الأساطير. وما على الشاعر الآن إلا أن يبحث عن وطن بديل، في تونس أو في غيرها، وهو ما يفسر به بعض الباحثين⁽¹⁾ كثرة مديحة لحاكم تونس تمهيداً للإقامة الدائمة هناك.

أسطورة البرق والرعد وانتقال الأساطير وهجرتها

تطرقنا في فصل سابق إلى تلك المبالغات التي يضيفها الشعراء المتشيعون على ممدوحهم حتى كادوا يصلون بهم إلى مرتبة الآلهة الأسطوريين، وفي الشعر الأندلسي تظهر هذه المبالغات في الصفات التي يخلعها أولئك الشعراء على الأمراء الحموديين الذين حكموا غرناطة في فترة دويلات الطوائف، أو على خلفاء الدولة الموحدية التي حكمت الأندلس في فترة لاحقة، وكانت تدين بالتشيع وتقول بالباطن.

كان للجانب العقائدي والسياسي عند الشيعة، كما هو الحال عند الفرق الأخرى، دوره في احتضان أساطير الأمم السابقة وانتحالها، ونستطيع أن نجد لذلك أمثلة كثيرة مثل «محمد بن الحنفية الذي يزعمون أنه لم يمت وإنما رفع، وتعتقد الكيسانية أنه بجبل رضوى حتى ليغدو

(1) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 251.

عندها شخصية أسطورية تتماثل وفرعون وذو القرنين وسليمان، في ما ينسب إليهما من صفات»⁽¹⁾ أسطورية.

لم يعد يخفى على الباحثين أن تلك الصفات التي تضيفي على الأنمة الشيعة إنما جاءت وفق تصور يستمد «عناصره أو (ميثماته) من بقايا منظومة أسطورية قديمة تتصل ببلاد النهرين»⁽²⁾ وليست تلك التصورات والممارسات والطقوس إلا تنويعات وتمظهرات لتصورات أسطورية قديمة وجدت لها مكانا في الديانات الجديدة بعد صبغها بصبغة مذهبية واضحة^(*).

ومن هذه الأساطير القديمة التي وجدت لها مرتعا في تراث الشيعة أسطورة بعل الذي يرسل الصواعق على الأرض ويسوق السحاب بسوطه فيحدث الضرب بالسوط صوتا ونارا هما الرعد والبرق⁽³⁾ وحول هذا المعنى الأسطوري يقول الشاعر بن الحناط الكفيف في مدح علي بن حمود الفاطمي⁽⁴⁾.

راحت تذكر بالنسيم الراحا	وظفاء تكسر للجنوح جناحا
أخفى مسالكها الظلام فأوقدت	من برقها كي تهتدي مصباحا
وكان صوت الرعد خلف سحابها	حاد إذا ونت السحائب صاحا
جادت على التلعات فاكتست الربى	حلا أقام لها الربيع وشاحا
روض يحاكي الفاطمي شمانلا	طيبا ومزن قد حكاها سماحا
أعلى إن تعل الملوك فبانهم	بُهم جعلت أغرها الوضاحا

(1) - محمد عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 91.

(2) - محمد عجينة: موسوعة أساطير العرب، ص 93.

(*) - يذكر الباحث في الأساطير العراقية السورية، فراس السواح، نقاط التقاطع بين الطقوس التمزوية والأدونيسية والطقوس المسيحية والطقوس الحسينية الشيعية، ويرى أنها جميعا تصدر عن أصل واحد هو البكاء على تموز الإله القليل، ومنه انتقلت إلى الديانات الأخرى، فطقوس عاشوراء من ضرب للجد بالسلال وجرحه بالخناجر والسيوف، هي ذاتها طقوس البكاء على تموز منذ آلاف السنين. لغز عشتار، ص 309.

(3) - سيد القمني: الأسطورة والتراث، ص 230.

(4) - ابن بسام: الذخيرة، ق1، ص 344.

المؤكد إن الشاعر لا يقصد أسطورة بعل الذي يسوق السحاب ويصرخ فيه أو أسطورة أدونيس أو حداد أو زوس وصراعهم السماوي وقعة سيوفهم، وإنما يقصد الأسطورة الشيعية^(*) التي تقول إن (الإمام) علي رضي الله عنه يسوق السحاب ويضربه بسوطه أو بسيفه، وما لمعان البرق وصوت الرعد إلا من أثر ذلك الضرب بالسوط. فيرسم الشاعر بتوظيفه لهذه الأسطورة، صورة شائقة للسحاب الثقيل وهي تجري في ظلام الليل لا يدل عليها سوى البرق الذي يومض بين الفينة والأخرى، وكأنما هو مصباح يوقد للسارين كي يهتدوا به، ويتخيل الشاعر أن صوت الرعد خلف السحاب صوت حاد يصيح بها لتغذ السير إذا رأى منها توانيا وتراخيا، وليس ذلك الحادي شخصا آخر غير الإمام الفاطمي (علي بن محمود من نسل علي بن أبي طالب) الذي يسوق السحاب كما تقول الأسطورة الشيعية.

أسطورة الشمس والثعبان: العودة إلى أساطير الخلق الأولى

يكثر في شعر الأندلسيين تشبيه النهر بالثعبان، وبالسيف المصقول ملقى على بساط أخضر، ويهمنا النوع الثاني لصلته بموضوع بحثنا، ومن اليسير أن ننتقي مجموعة من الأمثلة تبين ذلك، منها قصيدة لابن مرج الكحل نالت إعجاب الكثيرين فقلدوها ونسجوا على منوالها⁽¹⁾. وفيها جمع الشاعر بين النوعين، قال⁽²⁾:

والنهر مرقوم الأباطح والربى بمصنل من زهره ومعصر

وكانه وكان خضرة شطه سيف يسل على بساط أخضر

وجداول كأراقم حصباؤها كظهورها وحبابها كالأظهر

(*) - الجدير بالذكر أن مصطلح (الأساطير الشيعية) شائع ومتداول بين الباحثين في الديانات والأساطير، ويقابله مصطلح (الأساطير السنية) مثل موسوعة أساطير العرب لصاحبه: محمد عجيبة، ص 188.

(1) - فوزي عيسى: ابن مرج الكحل وفنه الشعري، أبحاث مؤتمر التراث الأندلسي الشخصية والأثر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية 2004، ص 61.

(2) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 373.

في البيت الأخير تُشَبَّه الجداول بالحيات في التوائها وانعطافها، وهو تشبيه مطروق معروف في شعر الأندلس، ولكن الجديد فيه هو تشبيه الحصباء المتناثرة في أعماق الجداول ببطون الحيات بجامع البياض والصفاء، في حين يشبه الحباب الذي يغطي سطوح الجداول بالوانه المختلفة بأظهر الحيات. وقريب منه الأبيات التالية⁽¹⁾:

والأفق طلق والنسيم رخاء والروض وشت ببرده الأنداء

والنهر قد مالت عليه غصونه فكأنما هو مقلة و طفاء

وبدا نثار الجنار بصفحته فكأنما هو حية رقطاع

والشمس قد رقت طرازا فوقه فكأنما هي حلة زرقاء

فأدر كؤوسك كي يتم لك المنى واسمع إلى ما قالت الوراق

يقدم الشاعر صورة بصرية للنهر وتحولاته المتتالية ملينة بالحركة واللون والحياة. فالنهر وقد مالت عليه الغصون أصبح كالمقلة الوطفاء، وحينما تناثرت عليه أزهار الجنار أصبح كالحية الرقطاع، ثم تحول إلى حلة زرقاء بفعل أشعة الشمس المنعكسة على حبابه فكانه ثوب مرقوم.

ولأبي الحسن بن نزار مقطوعة فريدة لنهر الأشات (وادي آش) وقت الهجير وظله الظليل وهو ينساب تحت الأشجار كما تنساب الحية العظيمة بين الحشائش والشجيرات، ما جعل الغصون تنحني إلى الأمام لترى هذا النهر/الثعبان ثم ترتد مرتفعة خوفا وفرقا في حركة مكرورة توحى بالخوف والفضول. وفوق هذا المنظر البديع كانت الشمس في عليانها ترقب المشهد بشغف واهتمام تريد أن تفوز منه بلحظة ولكن حركة الأغصان المتمايلة كانت تحول دون تحقيق تلك الرغبة.

(1) - المقرئ: نفخ الطيب، ج 2، ص 263.

يقول أبو الحسن⁽¹⁾:

وادي الأشات يهيج وجدي كلما أذكرت ما أفضت بك النعماء
لله ظلك و الهجير مسلط وقد بردت لفحاته الأنداء
والنهر يبسم بالحباب كأنه سلخ نضته حية رقصاء
والشمس ترغب أن تفوز بلحظة منه فتطرف طرفها الأفياء
فلذلك تحدره الغصون فميلها * أبدا على جنباته إيماء

إن الوقوف المتأني على معاني الأبيات يوحي بشئ مهم، وهو هذه الرغبة الملحاح من طرف الشمس لرؤية النهر/الثعبان ولو للحظة، واعتبار هذه اللحظة القصيرة (فوزا)، إن وراء كل ذلك شيء ما ولا ريب.

ولعل هذه الملاحظة أن تفودنا إلى الحديث عن العلاقة بين الشمس والثعبان في الواقع وفي الأسطورة، أما في الواقع فإن حياة الثعابين تعتمد على دورة الشمس، فلما تغيب الشمس في فصل الشتاء تلجأ الثعابين إلى جحورها وتدخل في سبات طويل لا تستيق منه إلا مع بزوغ شمس الربيع. وقد يكون هذا التلازم بين اختفاء الثعابين وظهورها وارتباطه بدورة الشمس هو الذي سول للشعوب المختلفة، بابلية وفرعونية وإغريقية وهندوسية وفارسية، أن تنسج أساطيرها حول الشمس والثعبان، وهي أساطير متقاربة في مضمونها نكتفي بالوقوف عند إحداها. والملاحظة التي يمكن الخروج بها قبل عرض أي منها هي العداوة المستحكمة بين الشمس والثعبان. «ويبدو الثعبان في هذه الأسطورة العجيبة الباعث المجدد والمعلم العرفاني سيد العالم وعدو الشمس»⁽²⁾ وهذه العداوة إنما هي نتيجة لاختلاف طبيعتهما، فالشمس تمثل العالم العلوي، عالم النور والضياء والرفعة، في حين يمثل الثعبان العالم السفلي، عالم الظلمات

(1) - المقرئ: النفع، ج 1، ص 149.

(2) - أحمد أبو يحيى: الحية في التراث العربية، ص 179، 180.

والعتمة والشهوات ومن ثم نشأ بينهما هذا الصراع المرير والعداء المستحكم، «ونكاد لا نعثر على إله شمسي أو سماوي لم يدخل في صراع مع أفعى الأم الكبرى، ولعل هذا الصراع يعكس صداماً موهناً في القدم تم عند مشارف التاريخ المكتوب»⁽¹⁾.

وبالعودة إلى الأساطير التي سلفت الإشارة إليها نجد أن الأسطورة البابلية تتحدث عن الإله مردوخ، وهو إله شمسي، يخوض صراعاً عنيفاً مع الأم تعامة وهي على صورة تنين رهيب فيتغلب عليها ويشطرها إلى شطرين ويسوي من لحمها الأرض ومن عظامها الصخور ومن دمها المحيطات والبحار والأنهار.

ويخوض الإله الإغريقي أبولون البيتياني صراعاً مع أكبر الثعابين ضراوة وهو الثعبان البيثون ذي الفك المساري الرهيب الذي كان يلقي الشمس بضربة واحدة من المشرق إلى المغرب. ومثله فعل إله الشمس الهندي (إندرا) وإله الشمس الفارسي (ميترا).

أما الأسطورة المصرية ففيها تصوير شيق لرحلة الشمس مع كل شروق وغروب وصراعها مع الثعبان الجبار (أبوب) إذ تخيلوا «الشمس في صورة الإله (رع) الذي يبحر على زورقه في النيل السماوي (..) نهراً، كانت الشمس (رع) تبحر في الزورق (مينيجيت)، ومساءً تنتقل إلى الزورق (ميسيكيتيت) وتنزل إلى العالم السفلي، وهناك كان الثعبان الغدار (أبوب) في انتظار (رع) ليبتلعه، لكن محاولات أبوب تبوء كلها بالفشل، وتعود الشمس لتتير في السماء من جديد»⁽²⁾ في رحلة شاقة ومثيرة كما يصفها (كتاب الموتى) الفرعوني.

وقد تفيدنا الحكاية الشعبية المتداولة في الجزائر في تأكيد معرفة الشاعر الأندلسي لهذه الأسطورة، مع إحتفاظ هذه الحكاية بالفكرة الأساسية الواردة في الأساطير السابقة، رغم التغيير الذي لحق بها لتتوافق مع المجتمعات الجديدة ونزوعها إلى التوحيد ونبذ الوثنية. وملخص هذه

(1) - فراس السواح: لغز عشتار، الألوهة الموثنة وأصل الدين والأسطورة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط 8، 2005، ص 152.

(2) - علي الشوك: جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط 2، 1999، ص 177. وهناك أساطير فرعونية كثيرة تصور صراع الشمس مع الأفعى أبوفيس (APPOPHIS) والذي ينتهي بانتصار الشمس في رحلتها إلى العالم السفلي من الغروب إلى الشروق كل ليلة. شعبو: في نقد الفكر الأسطوري والرمزي، ص 272.

الحكاية أن هناك عداوة تقليدية بين الشمس والثعبان من يوم أن خدعها، إذ تواعدا أن تريحه بطنها على أن يريها بطنه، فلما أرته بطنها أخلف وعده وراح يزحف عليه حتى لا تراه، ومن ثم كان العوام في الجزائر يحثون كل من قتل ثعبانا أن يقلب بطنه إلى الشمس لتراه، و له لقاء ذلك الأجر العظيم، ولا يخفى هنا علاقة هذه الفعل بعبادة الشمس^(*) التي كانت سائدة في بلاد العرب.

والمرجح أن مثل هذه الحكاية الشعبية أو شيء من تلك الأساطير قد مر على الأندلس بصورة ما، لاشتراك المغرب و الأندلس في كثير من المعارف والعادات والتقاليد وغيرها.

ومن المفيد أن نعرض هنا للعلاقة بين الأسطورة والحكاية الشعبية، وما من شك أن هناك صلة ما بين هذه الحكاية الشعبية المتداولة في الجزائر والأسطورة المذكورة بشكل من الأشكال ذلك أن «الأسطورة عندما تتدهور وتفقد سيطرتها وتأثيرها تنتشظى إلى خرافات مبعثرة في الفلكلور والحكايات الشعبية»⁽¹⁾. وهو ما يذهب إليه الكثير من أعلام المدرسة الأسطورية مثل: ماكس مولر وغاستون باري اللذين يريان «بأن الحكايات الشعبية موروثات باقية من الأساطير القديمة، وبخاصة أساطير الطبيعة»⁽²⁾. ويبين جبور عبد النور في معجمه الأدبي العلاقة الجدلية بين الأسطورة والحكاية الشعبية فيرى أن الأسطورة تنشأ من أحاديث الأدب الشعبي فتتوحد وتتضخم حتى تستقر على شكلها الأخير، ولكنها لا تلبث أن تفقد حيويتها وتأثيرها فتتوحد وتتشظى إلى حكايات صغيرة، يتلقفها الأدب الشعبي من جديد، يقول: «والأسطورة تعتمد عادة على تقاليد العامة وأحاديثهم وحكاياتهم، فتتخذ منها عنصرا أوليا ينمو مع الزمن بإضافات جديدة، حسب الرواة والبلدان، فتصبح غنية بالأخيلة والأحداث والعقد، وقد تكون الأسطورة من صنع كاتب أو شاعر غاص على أحلام شعبه وأدرك العوامل المثيرة له، وتوصل بأسلوبه

(*) - وهناك ممارسات كثيرة في حياتنا اليومية لها علاقة بعبادة الشمس منها مداواة من ضربة الشمس وقت شروقها، وعدم ترك ثياب الوليد بعد الغروب أو إخراجه في هذا الوقت... إلخ.

(1) - السواح: لغز عشق، ص 154.

(2) - أنس داود: الأسطورة في الشعر العربي، ص 22.

الخاص إلى وضع أسطورة ناجحة ما تلبث أن تصبح مع مرور الزمن من الفلكلور المحلي أو التراث الشعبي»⁽¹⁾.

ذلك أن الأسطورة لما تتقدم ويخفت صداها ويخف تأثيرها وتتناثر على شكل حكايات وقصص صغيرة متناثرة في الأدب الشعبي، على شكل مفردات أسطورية (Mythèmes)، بعد أن تكون تفاعلت أيضا مع واقع الناس وتولدت بواسطتها إما قصص أسطورية أخرى أو صور شعرية، وتعايير مجازية في حالة الأدب كالتشابه تحيلنا إلى الأسطورة⁽²⁾.

وهذا الرأي يساعدنا على القول بأن تلك الحكاية الشعبية الجزائرية هي الصورة الفولكلورية ذات الصبغة المحلية لأسطورة (الشمس والثعبان) كما جاءت في الأساطير المختلفة.

ومهما يكن الأمر فإن توظيف الشاعر لهذه الأسطورة قد أضفى على نصه حيوية وحركة وحياء لم تكن لتتحقق لولا ذلك، ومن المفيد أن نلاحظ هنا حسن اختيار الشاعر لعناصر صورته، كالإطار الزماني (وقت الهجير) وهو الوقت المفضل للثعابين لتخرج من جحورها ومخابئها لتستلقي أمام وجه الشمس، وكذلك (الإطار المكاني) وهو النهر بطوله واتساعه وتعرجه وسط الخضرة، كأنه ثعبان، مما يجلب انتباه الشمس وفضولها.

(1) - جبور عبد النور: المعجم الأدبي، دار الملايين، بيروت، 1979، ص 85.

(2) - محمد عجينة: موسوعة الأساطير، ص 567.

الشمس – جارية أو البحث عن التناغم الكوني:

الشمس واحدة من الكواكب التي نالت حظها من التقديس والعبادة، ونسجت حول رحلتها مختلف الشعوب أساطير وحكايات، وصوروها في صور مختلفة تُمِت إلى الدين والأسطورة بطرق، ومن ذلك قول أبي جعفر أحمد بن محمد بن المتيطي⁽¹⁾:

انظر إلى الشمس قد وافت لمغربها مصفرة الوجه لكن ما بها خجل
كانها عند رأي العين إذ سقطت وخلفت جمرة تذكى وتشتعل
خريدة غطست في اليم وانتزعت خلدية^(*) ريثما تروى وتغتسل

يرسم الشاعر صورة بديعة للشمس وقت الغروب، وقد بدت صفراء الوجه من غير خجل^(**)، ويتصور هبوطها سريعا من جهة الغرب وراء الأفق سقوطا، ثم يتخيل الحمرة التي تعقب غروبها جمرة مذكية ومشتعلة، سقطت في الماء، ثم يشبهها بامرأة حسناء نزلت سوارها الذهبي وغطست في اليم تروي ظمأها وتغسل أدرانها، والشمس هي «المرأة وما توحى به من معاني الأنوثة والأمومة وما ترمز إليه من خصوبة في عالم الجذب والمحل، ولذلك مثلوها في شكل امرأة عارية»⁽⁴⁾، ومن ثم قال الشاعر (مصفرة الوجه لكن ما بها خجل).

وهو ما حدث لكثير من الأساطير التي لا تزال تحيا في الأدب الشعبي، ولكن بعد أن خف مفعولها تخفت وتموهت. وهذا يعني أن الأسطورة لا يتم القضاء عليها نهائيا، وإنما تم إبعادها ونفيها إلى مناطق الفعاليات الشعورية، ولا تزال تواصل فعلها باستتار وتمويه، يبدو ذلك من خلال الحنين إلى الماضي والأحلام والرؤى والتخيلات، ومن خلال الأعياد الشعبية

(1) - ابن سعيد: المغرب، ص 363

(*) الخلدية: السوار.

(**) يبدو لي أن في البيت إشكالا بين اللون الأصفر وحالة الخجل، فالخجل تصحبه حمرة في العادة، سواء اعتبرنا مضمون الجملة (لكن ما بها خجل) للإثبات أو للنفي بمعنى (مصفرة الوجه من الخجل) أو (مصفرة الوجه من غير خجل)، والأرجح أن المعنى الأول هو الأصح لأنه هو المناسب لمعنى البيت، فالشمس خجلة لأنها ستنزع ثيابها وليس فقط خلديتها، وتسبح في ذلك اليم الأسطوري.

(4) - محمد عجينة: موسوعة الأساطير، ص 192.

والاحتفالات الفلكلورية «وليس على المرء إلا أن يفتح عينيه حتى يتعرف عليها»⁽¹⁾، والقول لمرسيا إلياد.

إن من أهم خصائص الأسطورة سرعة التغير والتحول، وهو ما أكسب الأسطورة قدرة على التكيف والتلاؤم مع ظروف حضارية وثقافية ودينية واجتماعية مختلفة.

ومن أمثلة الأساطير التي ماتت واختفت أسطورة الشمس والثعبان التي ماتت وتلاشت ولم يبق فيها إلا شذرات تواصل فعلها في المواريث الأدبية والشعبية. ولعل ارتباط تلك الأسطورة بعبادة الشمس وتقديسها التي كانت سائدة في بابل واليمن وبلاد العرب، والتي سرعان ما هجرت وتركت مكانتها لآلهة جديدة هي الزهرة، اللات، العزى، ومناة الثالثة الأخرى، هو ما جعل مكانتها تتراجع وتهاوى، هذا دون أن يغفل عامل الدين الجديد (الإسلام) الذي قضى على كثير من تلك الموروثات الأسطورية الوثنية وزهد في ما تبقى منها في أيدي الناس. «لا تُسجُدوا للشمس ولا للقمر وأنسجُدوا لله الذي خلقهن»⁽²⁾. ومما يروى «عن علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم - إذا رأى سهيلا: لعن الله سهيلا إنه كان عشارا باليمن، ولعن الله الزهرة فإنها فتنت ملكين هاروت وماروت»⁽³⁾.

ولكي نفهم هذه الأبيات فهما صحيحا نحتاج إلى معرفة تصور العرب لرحلة الشمس من المشرق إلى المغرب، واحتجابها مساء وظهورها صباحا، لدينا أساطير (إسلامية) كثيرة تفسر ظاهرة الشروق والغروب، ويبدو أن الدافع إلى ظهور تلك الأساطير هو حاجة القصص وبعض المفسرين، على حسب تطور معارف عصرهم، إلى تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بحركة الشمس وسائر الكواكب، من مثل قوله تعالى: «فوجدناها تغرب في عين حمئة»⁽⁴⁾. وقوله

(1) - مرسيا إلياد: الأساطير والأحلام والأسرار، ص 43.

(2) - النمل.

(3) - محمد عجينة: موسوعة الأساطير، ص 205.

(4) - الكهف.

تعالى: «رب المشرقين ورب المغربين»⁽¹⁾. وقوله جل شأنه «وكل في فلك يسبحون»⁽²⁾، فهم يرون أن الله تعالى خلق «بحرا دون سماء الدنيا بمقدار ثلاثة فراسخ فهو موج مكفوف قائم في الهواء بإذن الله لا يقطر منه قطرة، والنجوم كلها ساكنة في ذلك البحر (...) فهو في الهواء مستو كأنه جبل ممدود ما بين المشرق والمغرب، وتجري الشمس والقمر والخمس في سرعة دوران الرحي من أهوال يوم القيامة وزلازلها في ذلك البحر، فذلك (معنى) قوله تعالى: (وكل في فلك يسبحون)، والفلك في دوران العجلة في لجة غمرة ماء ذلك البحر، والذي نفس محمد بيده، لو بدت الشمس من دون ذلك البحر لأحرقت كل شيء على وجه الأرض حتى الصخور والحجارة»⁽³⁾.

ويقترّب تصور الشمس على هذا النحو كثيرا من أساطير الشعوب الأخرى كالهنود واليونانيين والمصريين وغيرهم، فعند الهنود أن الشمس تجرها الآلهة الموكلة بها على عجلة أو مركبة يجرها فرس أو سبعة خيول أو طائر أو رخمة أو ثور.

وأما اليونانيون فتصوروا الشمس على مركبة تجرها أربعة جياذ تتدحرج من أعلى قمة الجبل إلى البحر، ومنها اتخذت الساحرة ميدوزي (Medée) عربتها التي تجرها ثعابين مجنحة⁽⁴⁾.

وعند المصريين أن الشمس تقوم برحلة في النيل السماوي نهارا على زورق يدعى (ميسيكنتيت) وليلا ترحل في زورق تدعى (منيجيت) وتدخل في باطن الأرض وتخوض صراعا كبيرا مع الثعابين فتتحول هي الأخرى إلى ثعبان ينتصر على الثعبان الجبار (أبيت) وتشرق من جديد⁽⁵⁾.

(1) - الرحمن، 40.

(2) - يس، 40.

(3) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 201.

(4) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 200.

(5) - شعبو ديب: في نقد الفلكلور، ص 274.

ولعلنا نلاحظ -هنا- كيف تعرضت تلك الأساطير القديمة إلى عملية (أسلمة)، فاستبدلت الآلهة التي تجر عربة الشمس بالملائكة الموكلة بها وحركتها كما هو الحال في النص السابق، إضافة إلى البحر الأسطوري الذي تبخر فيه الشمس وسائر الكواكب.

تعددت تصورات العرب للشمس، بين المقدس والديني، فتارة تتحد باللات، وتارة أخرى هي الزهرة⁽¹⁾، وفي أحيان أخرى هي المرأة والغزالة، «أما الشمس فلا يخلو تصورها من سمة أسطورية نكرنا بسائر أساطير الشعوب القديمة»⁽²⁾.

وقد جمع أحد الباحثين ما تدل عليه الشمس وصفتها في «حالات كبرى ثلاث ألا وهي:

أ- العالم الطبيعي (النار والنور والأرض والسماء والكوكب).

ب- مملكة الحيوان، فهي الجارية والغزالة والمهابة والفرس وهي المرأة تشترك معها في الرأم والخصوبة والأمومة^(*).

ج- جنس الإناث: ذلك أنها في اللغة العربية مؤنثة^(**)، بينما هي في لغات أخرى مذكورة كالبابلية (الإله شمس) والفرنسية في قولهم (Le Soleil) وغيرهما⁽⁵⁾. وقال أحمد خليل إن العزى كانت ترمز لكوكب الحسن الذي هو الزهرة⁽⁶⁾، وعند الفينيقيين أن الزهرة هي سيدة

(1) - القمني: الأسطورة والتراث، ص 43، محمد عجينة: موسوعة الأساطير، ص 200.

(2) - محمد عجينة: موسوعة الأساطير، ص 204.

(*) لا تزال رواسب من تلك الاعتقادات تظهر في التعبيرات الأدبية في العصر الحديث، مثلما هو الحال عند جبران خليل جبران في (الأجنحة المتكسرة) حين يقول: «والشمس هي أم هذه الأرض ترضعها حرارتها وتحنضنها بنورها ولا تغادرها عند المساء إلا بعد أن تتومها على نغمة أمواج البحر وترنيمه العصفير والسواقي». الأجنحة المتكسرة، دار الفكر، منشورات المكتبة العلمية الجديدة، بيروت، لبنان، د. ت، ص 71.

(**) ذكر أحمد أمين في كتابه (حياتي) ص 61، أن مدرسته الإنجليزية لفتت انتباهه إلى بعض التناقض الموجود في اللغة العربية والذي يحس به غير العرب كتأنيث الشمس وتذكير القمر على عكس اللغات الأوروبية، وكان الأولى تذكير الشمس لأنها حارقة وتأنيث القمر لأنه موح ولطيف. والأمر أبعد من ذلك إذ يعود إلى جذور أسطورية واعتقادية ضاربة في أعماق التاريخ والمجتمعات.

(5) محمد عجينة: موسوعة الأساطير، ص 204.

(6) خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة، ص 51.

البحر. وفي الخطاب الشعري العربي القديم اقترنت الشمس بجميع هذه المعاني، كما هو الحال في شعر امرئ القيس وطرفة وابن أبي ذؤاد الإيادي وغيرهم.

وهكذا احتفظت أبيات الشاعر الأندلسي بشيء كثير من مفردات الأسطورة أو مكوناتها، فلا زالت الشمس جارية حسناء ترتدي أجمل الحلي، كالسوار، وهو هالة الشمس التي تحيط بها عند غروبها، وكذلك البحر الأسطوري الذي تغرب فيه الشمس أو تغطس فيه الجارية الحسنة، واغتسال الشمس في ذلك البحر الأسطوري إنما كان لأجل التخفيف من الحرارة فتطلع في الصباح باردة بعد أن غسلت عنها ما علق بها من حما فهي تغرب في عين حمئة سوداء «وجدتها تغرب في عين حمئة»، وفي شعر النحلي، أبي الوليد، تبدو الشمس مثلونة، فهي صفراء وحمراء، تشتكي الإعياء والكلال من مداومة السهر وعدم النوم، كعروس صبيحة ليلتها تنظر نفسها في مرآتها، يقول⁽¹⁾:

أما ترى الشمس وهي طالعة * تمنع عنها إدامة النظر

حمراء صفراء في تلونها * كأنها تشتكي من السهر

مثل عروس غداة ليلتها * تمسك مرآتها من القمر

«وبعد، أفترى لكل هذا تقترن الشمس في الخطاب الشعري العربي قديما وفي أن واحد بجميع هذه المعاني»؟⁽²⁾.

وفي الشعر الأندلسي ظل الشعراء يخلعون على الشمس صفات الجارية، كل ذلك في إطار الصورة البيانية؛ التشبيه والاستعارة والكناية فحينما تظهر الشمس وتختفي من وراء الغبار، غبار المعركة، تشبه بالفتاة الحسنة المخدرة تتطلع من وراء الكلال والستائر، كما يقول ابن عبد ربه:

(1) - ابن بسام: الذخيرة، ق2، ص 611.

(2) - محمد عجيبة: موسوعة الأساطير، ص 193.

(*) لا يزال هذا التصور الأسطوري يحيا في الفلكلور الشعبي المصري إلى اليوم.

وعين الشمس ترنو في قتام * رُئو البكر من بين الستور

ويتصور أبو الحسن الوقشي الشمس، وهي تجنح نحو الغروب امرأة محبة ذاهبة للقاء
عاشقها الذي ينتظرها هناك^(*)، يقول⁽¹⁾:

لله يوم بمزج الخز طاب لنا * فيه النعيم بحيث الروض والنهر

والشمس تجنح نحو البين نائلة * كأن عاشقها في الغرب ينتظر

وهي عند ابن مرج الكحل امرأة غیری غطت صفرة الغيرة وجهها:

ما اصفر وجه الشمس عند غروبها * إلا لفرقة حسن ذاك المنظر⁽²⁾

وشمس ابن هانئ حينما ترى المعز العبيدي تسفر عن حرّ وجهها، وكلها أمل لو تستطيع
تقبيل التراب الذي وطأته أقدامه وسار عليه، على عادة ابن هانئ في تقديس الأئمة العبيديين
وتأليههم، لقد انقلبت الأمور، وإذا كان الناس قديما يسجدون للشمس فهاهي ذي تحاول أن تسجد
للمعز وتركع أمامه، اعترافا بمنزلته الرفيعة وقدره -الإلهي- السامي⁽³⁾.

والشمس حاسرة القناع وودها * لو تستطيع لتربه تقبيلًا

أما المقتدر بن هود ممدوح ابن الحداد فهو لا يخوض المعارك لقهر أعدائه والتغلب عليهم
فحسب، وإنما يخوض معاركه التي يعلو غبارها، حتى ليغطي على وجه الأرض، لأنه يتخيل
أن الشمس خود فلا يزال يصنع لها قناعا من النقع لإخفاء حسناتها وصون جمالها فلا تناله
العيون.

(1) - المقرئ: نفع الطيب، ج 2، ص 473.

(2) - ابن سعيد: المغرب، ج 2، ص 373.

(3) - ابن هانئ: الديوان، ص 243.

كأنك لا ترضى البسيطة منزلا * إذا لم يطنّبه عليك قتام⁽¹⁾

كأنك خلت الشمس خودا فلم يزل * يقنّعها بالنقع منك لثام

وقد يحسبون السلم منك سلامة * ورب منام دب فيه حمام

والخود في اللغة هي: «الفتاة الشابة، وقيل الجارية الناعمة (..) وهنا يجعل النقع سترا لتلك الشابة الحسنة (الشمس)، فيقول: ظننت الشمس خودا بدون حجاب، فلم يرق لك ذلك، فكان أن جعلت غبار المعترك حجابا لها»⁽²⁾. إنها العزى وقناعها الذي تضعه على وجهها.

يشير توظيف الشاعر لأسطورة الشمس/الجارية الحسنة إلى الحالة النفسية للمحاربين وهم بعيدون عن الديار والأحبة مسيرة أيام وأيام، والشيء بالشيء يذكر، فالشمس الساطعة تحيط بها هالة من الجمال تذكر بالحببية الغائبة وتدعو إلى وصف محاسنها، كما ذكرت الرماح المتساقطة والسيوف اللامعة عنثرة العبسي بثغر الحببية المتألى التبسم:

ولقد ذكرت الرماح نواهل * مني وبيض الهند تقطر من دمي⁽³⁾

فوددت تقبيل السيوف لأنها * لمعت كبارق ثغرك المتبسم

وفي هذا الإطار نتذكر مقطوعة غزلية قالها الخليفة المستعين، في إحدى غزواته في بلاد جليقية، يتغنى فيها بجارية له تدعى (طروب)، وقد ذكرته الشمس الطالعة بجمالها الفتان، مع ملاحظة اقتران الشمس والجارية، كما هو الحال في الأسطورة العربية التي أسلفنا الحديث عنها.

(1) - ابن الحداد: الديوان، ص 254.

(2) - ابن الحداد: الديوان، ص 254.

(3) - عنثرة العبسي: الديوان، ص 120.

فقدتُ الهوى مذ فقدت الحبيب * فما أقطع الليل إلا نحيباً⁽¹⁾

وإما بدت لي شمس النها (م) * ر طالعة ذكررتني طروباً

فيا طول شوقي إلى وجهها * ويا كبدا أورثتها ندوباً

وفي شعر ابن الحداد -الذي قدمنا- إشارة خفية إلى العزى ولثامها، إذ يشبه الشاعر الشمس بفتاة ناعمة، من غير حجاب، فيجعل لها المقتدر بن هود لثاماً وقناعاً من غبار المعركة، وإذا عدنا إلى الأساطير العربية فسنلقى أن هناك توحداً بين الشمس والعزى والزهرة وعشتار صاحبة القناع، نعم قد لا يكون الشاعر واعياً بذلك، فالأمر لا يتغير، سواء وعاه الشاعر أم لم يعه فهو مما ترسب في لاوعيه من الأساطير القديمة عن الشمس والعزى وعشتار وتناقلته الذاكرة الجماعية، وليس شرطاً أن يكون الشاعر قاصداً للأسطورة التي يوظفها، فقد تجيء عفو خاطر ويوفق الشاعر في استغلال أبعادها المختلفة، «وتتحد الشمس عند بعضهم مع اللات قرينة العزى في قسم الجاهليين وقرينة مناة الثالثة الأخرى بنات الله حسب زعمهم»⁽²⁾. وقد رأى فيها بعضهم تجسيدا لكوكب آخر هو الزهرة، تلك المرأة الحسناء التي أغوت الملكين بابل هاروت وماروت. «كان للعزى تمثال أو رمز تحمله قريش في حروبها، فهي (...) من الإلهات التي كانت تشترك في الحرب، وهذه الخاصية بدورها كانت إحدى خصائص الزهرة»⁽³⁾، إلهة الحب واللذة مساءً، وإلهة الحرب والقتل صباحاً. وبيت ابن الحداد الأخير يشير إلى حالة الحرب المرتبطة بالشمس/العزى إلهة الحرب.

وفي هذه النقطة بالضبط لابد أن ينشأ سؤال: هل كان عباد الشمس/العزى يصنعون لها قناعاً يغطون به وجهها؟ ربما يكون من طقوسهم التعبدية أن يصنعوا لتمثالها قناعاً كما هو الأمر مع خياطة كسوة الكعبة، وعليه فإن توظيف الشاعر لهذه الأسطورة قد يضئ لنا جانباً مهماً من الجوانب الخفية للديانات القديمة.

(1) - محمد رضوان الداية: في الأدب الأندلسي، ص 157.

(2) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 133.

(3) - القمني: الأسطورة والتراث، ص 69.

أسطورة الجبل وحلم الشاعر بالصلابة والخلود:

كان للعرب القدامى تصور خاص للكون ومظاهر الطبيعة التي تحيط بهم، وهو تصور ينتشع بوشاح أسطوري ينطلق من واقع حياة العرب ويتصل به، «وقد أدت الظواهر الطبيعية دورا كبيرا في حياة الإنسان العربي، في تلك الفترة، لذا وجب أن يتعرف عن كثب عن تلك الظواهر، فطبيعة حياته في الصحراء وجبت عليه أن يلاحظ حركة الأفلاك وأوقات الأمطار، ورغبته الغريزية في البقاء حتمت عليه إيجاد تلك المعارف واستخلاص الأسماء»⁽¹⁾

للعربي ولع خالص بأنسنة مظاهر الطبيعة الحية والجامدة من حوله، فهو لا يتوانى يخلع عليها مظاهر الحياة الإنسانية الخصبة ويضفي على عناصرها من الصفات البشرية بما يحولها إلى كائنات ذات لحم ودم تسعى وتتحرك وتتأثر وتحس وتعي ما يدور حولها، وفي كثير من الأحيان كان الدافع إلى نسج تلك الأساطير في البيئة العربية تفسيريا تعليليا. «كانت وظيفة الأسطورة تعليلية أو تفسيرية من خلال اللعب بالألفاظ، ومن ذلك ما قيل في جبل أبي قبيس، وهو أن آدم سماه بذلك لما اقتبس منه النار التي بين أيدي الناس، وقيل إنه أضيف إلى رجل من مدحج كان يتعبد فيه، اسمه أبو قبيس. ومعنى أبو قبيس (شيخ الجبال)»⁽²⁾. وكذلك كان الأمر مع جبال كثيرة مثل جبال طيء، وثبير وئهلان... وغيرها.

وهنا نتذكر مكانة الجبل في الإسلام، مثل جبل ثور وفيه غار حراء، متعبد الرسول عليه الصلاة والسلام ومهبط الوحي، وكذلك جبل بدر وأحد، هذا الأخير الذي قال فيه الرسول عليه الصلاة والسلام: أحد جبل نحبه ويحبنا.

ومن الأساطير التي نسجت حول الجبال «هناك أسطورة أخرى نسجت حول جبل طيء، قيل سار طيء بابل وولده حتى نزل الجبلين فرأهما أرضا لها شأن، ورأى فيها شيئا عظيما، مديد القامة على خلق العاديين (العماليق) ومعه امرأته على خلقه يقال لها سلمى، وقد اقتسما

(1) - عبد الرزاق صالح: الشعر والأسطورة، ص 50.

(2) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 109.

الجبليين بينهما، فأجا رجل من العماليق يقال له أجا عشق امرأة من قومه يقال لها سلمى، فسألها طيء عن أمرهما، فقال الشيخ نحن من بقايا صحار، غنينا بهذين الجبليين عصرا بعد عصر، أفنانا كر الليل والنهار، فقال له طيء: هل لك في مشاركتي إياك في هذا المكان فأكون لك مؤانسا وخلا. فقال الشيخ (الجيل): إن لي من هذا رأيا فأقم، فإن المكان واسع⁽¹⁾. وقد يكون هذا هو السبب في كون الجبال تشخص في صورة شيخ أسطوري على خلق العاديين.

قال امرؤ القيس:

كان ثبيراً في أفانين ودقه * كبير أناس في بجاد مزمل

يصور امرئ القيس ذلك السيل العارم الذي أتى على كل شيء في طريقه، فدمر الشجر والحجر، وصرع الوحوش، واقتلع أشجار النخيل والعضاء الضخمة، وترى فيه الأسود غرقى كأنها أنابيش عنصل، ولم ينج إلا ذلك الجبل الذي بقي شامخاً منتصباً تلفه الغيوم وتظهر بعض أطرافه، فبدا وكأنه شيخ وقور استطاع بحنكته أن يفلت من غضب الطبيعة وقوتها المدمرة.

ولا تختلف صورة الجبل كما صورها ابن خفاجة، في بانيته المشهورة، والفريدة في بابها، كما يقول سيد قطب، عن صورة امرئ القيس إلا في القليل من التفاصيل لاختلاف الزمان والمكان، وتطور الذوق الفني. يقول ابن خفاجة⁽²⁾:

وأرعن طمّاح الذوابة باذخ * يطاول أعنان السمان بغارب

يسد مهب الريح عن كل وجهة * ويزحم ليلاً شبهه بالمناكب

وقور على ظهر الفلاة كأنه * طوال الليالي مفكر في العواقب

يلوث عنه الغيم سود عمام * لها من وميض البرق حمر نوانب

أصخت إليه وهو أخرس صامت * فحدثني ليل السرى بالعجائب

(1) - عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ص 109، 110.

(2) - ابن خفاجة: الديوان، ص 48، 49.

وقال: ألاكم كنت ملجأ قاتل * وموطن أواه تبتل نائب

وكم مرّ بي من مدلج ومؤوب * وقال بظلي من مطي وراكب

ولاطم من نكب الرياح معاطفي * وزاحم من خضر البحار غواربي

فما كان إلا أن طوتهم يد الردى * وطارت بهم ريح النوى والنواب

فما خفق أيكي غير رجفة أضلع * ولا نوح ورقى غير صرخة نادب

وما غيض السلوان دمعي وإنما * نزفت دموعي في فراق الصواحب

فحتى متى أبقي ويضعن صاحب * أودع منه راحلا غير آيب

وحتى متى أرعى الكواكب ساهرا * من طالع أخرى الليالي وغارب

فرحماك يا مولاي دعوة ضارع * يمد إلى نعماك راحة راغب

يبدو جبل ابن خفاجة في ردائه المخطط مثل شيخ وقور معمم بالسواد، حنكته التجارب وعلمته الأيام والليالي، فاعتزل الناس واتخذ من ظهر الفلاة مرقبة يطل منها على الناس والأيام، ويرقب حركة القادمين والراجلين، ويلحظ بعين المتفحص المدقق تقلب الحياة بالناس أو تقلبهم بها ولا فرق، لقد بدا الجبل/الشيخ شاهدا على مرور قوافل من البشر مختلفي المشارب والغايات، منهم الفاتك القاتل، والتائب المتبتل، والمدلج الذي اتخذ من جناح الظلام سترا، والمؤوب الذي يسير في وضح النهار، لكنهم رحلوا جميعا وتركوا في جوف الجبل رجفة الخوف والفرق وصراخ الندب والفقد، لقد أبيدوا وطوتهم يد الدهر الذي لا يرحم.

إنها صورة أسطورية، ولاشك، مستمدة مما كان يعتقد العرب في الجبال وأنها مثل الشيوخ الكبار المحنكين الذين أثقلت كواهلهم نواب الدهر وفجائعه فعادوا وأضلاعهم تخفق خوفا وفرقا، ودموعهم تنزف من فراق الصواحب، إنهم لا يملكون إلا الندب والصراخ والنواح.

ويعصف الرصافي البنانسي الجبل كما وصفه أستاذه ابن خفاجة ويقترب من وصفه له (*)،
إنه شيخ محنك أدرد سقطت ثناياه للصبر كما نزعت رباعيتا صاحب الجمانة البحرية في قصيدة
المسيب بن علس، يقول الرصافي (1):

وأدرد من ثناياه بما أخذت * منه معاجم أعواد الدهارير

محنك حلب الأيام أشطرها * وساقها سوق حادي العير للعر

مقيد الخطو جوال الخواطر في * عجيب أمره من ماض ومنظور

كأنه مكمد مما تبعده * خوف الوعد من دك وتسيير

والتشابه واضح بين الوصفين، فقد شخص ابن خفاجة الجبل، فرأى فيه شيخا وقورا يجثم
على ظهر الفلاة مطرقا مفكرا في عواقب الأمور، وراه الرصافي شيخا كهلا تساقطت أسنانه،
وهو كجبل ابن خفاجة مقيد الخطو، طويل الصمت، كثير التفكير، معفر اللون، وجلا مما ينتظره
من دك وتسيير (2) وفي الحق أن وصف الرصافي للجبل لا يرقى إلى وصف ابن خفاجة، «فهو
لم يشخص الجبل، ولم ينطقه ولم يتحدث إليه كما فعل ابن خفاجة الذي أطل في وصفه، وخلع
عليه كثيرا من الصفات الإنسانية، فامتزج به، واتخذ صديقا يؤنسه، ويستمع إلى تجاربه
وعظاته وعبره، وينصت إلى شكواه وقد استحال أمامه إلى شيخ وقور انتابه الملل من طول
البقاء، وهو يرى أمامه مواكب البشر تذهب و تطويها يد الردى» (3).

(*) - يلقب الرصافي بـ (ابن رومي الأندلس) لمقدرته على التوليد والابتكار والاختراع، ولكن فوزي عيسى يرى أنه يشبه ابن
خفاجة من وجوه كثيرة أدبية وشخصية. الشعر الأندلسي في عصر الموحدين ص 288.

(1) - الرصافي، الديوان، ص 83. الدهارير: ج دهر.

(2) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 289.

(3) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 290.

و تتكرر صورة الجبل الشيخ الوقور في شعر ابن خفاجة، والظاهر أنه أعجب بقصيدته الفريدة في بابها فراح يكرر معانيها مسبغا على جبله الصفات نفسها، وإن حاول بعض التجديد، إلا أنه ظل حبيس صورته الأولى لم يستطع أن يتخطاها، فيقول⁽¹⁾:

وأشرف طماح الذؤابة شماخ * تنطق بالجوزاء ليلا له خصر

وقور على مر الليالي كأنما * يصيخ إلى نجوى و في أذنه وقر

تمهد منه كل ركن ركانة * فقطب إطراقا وقد ضحك البدر

ولاذبه نسر السماء كأنما * يحن إلى وكر به ذلك النسر

فلم أدر من صمت له و سكينة * أكبرة سن وقرت منه أم كبر

ونحن نحسن أن وصفه للجبل هنا قاصر عن وصفه السابق في قصيدته المشهورة وهذا شيء متوقع بعد أن استفرغ الشاعر قريحته واستنفذها في تلك القصيدة، ولم يكن ذلك الجبل في حقيقته سوى ابن خفاجة «ففي شكوى الجبل وهمومه صورة أخرى من شكوى الشاعر وهمومه، فقد سئم ابن خفاجة الحياة، واستنقل العيش، ومل من طول البقاء وهو يرى أصحابه يرحلون بلا عودة، ويذهبون إلى حيث لا يؤوب مسافر، ولكنه وجد في حديث الجبل عزاء، وأحس بالراحة بعد أن رأى خليله يعاني من الهموم مثلما يعاني، فتركه وأخذ العبرة، وتزود بما يساعده على مواجهة واقعه»⁽²⁾.

لم يكن ذلك الجبل – إذن – سوى ابن خفاجة، وقد أثقلت كاهله الهموم، فناء بحمل المصاعب والأهوال، يقول ابن خفاجة معيدا ما قاله الجبل الشيخ الوقور ولكن هذه المرة بلسان الشاعر⁽³⁾.

(1) - ابن خفاجة: الديوان، ص 118.

(2) - فوزي عيسى: الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، ص 291.

(3) - ابن خفاجة: الديوان، ص 62، 63.

وكيف يغيض الدمع أو يبرد الحشا * وقد باد أقران وفات شباب

فها أنا أبكي كل معهد راحة * تضاحك أحباب به و صحاب

فيا لهم من ركب صحب تتابعوا * فرادى وهم ملد الغصون شباب

فحتى متى تبيري الليالي سهامها * و حتى متى أرمي بها فأصاب

فحتى متى ألقى الرزايا ممضة * كما كرعت بين الضلوع حراب

ففي كل يوم فتكة لملمة * يمزق جيب تحتها وإهاب

وربع خلاء من خليل و إنما * تجافى حسام منهما و قراب

ويخفى هذا التصور الأسطوري للجبل رغبة مكبوتة في نفس الشاعر وهي محاولة الاستعلاء على أسباب الفناء والزوال أو الدهر وطلب الخلود، فليس هناك خالد إلا الجبال الراسيات، فكل شيء إلى فناء وزوال، وابن خفاجة شاعر الطبيعة المفتون بها المتابع لدقائق أمورها، كان يهوله انبعاث الحياة وسرعة زوالها في النواوير والأشجار والأطيوار وكل شيء تدب فيه الحياة، ولم ير شيئا عصيا على الدهر الجبار كالجبل / الشيخ الوقور، تتعاقب عليه الأيام والليالي و السنون و الدهور، و تمر به مواكب الغادين والرائحين ويظل هو (أرعن طماح الذؤابة باذخ يطاول أعنان السماء بغارب).

وقديما كان زهير بن أبي سلمى يلحظ أن أسباب الفناء تعم كل شيء وكان يعتقد أن لا أحد بنجوة من ذلك إلا الملوك لكونهم من أصل غير الذي خلق منه الناس، ونظرا لما امتلكوه من وسائل السلطة والجاه والمال، ولكنه أدرك فجأة، بعد موت النعمان بن المنذر، ألا شيء خالد إلا الجبال الراسيات، فقال⁽¹⁾:

ألا ليت شعري هل يرى الناس ما أرى * من الأمر أو يبدو لهم ما بدا ليا

(1) - زهير بن أبي سلمى: الديوان، ص 281.

ألا لا أرى على الحوادث باقيا * ولا خالدا إلا الجبال الرواسيا

وإلا السماء و البلاد وربنا * وأيامنا معدودة و اللياليا

أراني إذا ماشئت لقيت آية * تذكرني بعض الذي كنت ناسيا

ألم تر للنعمان كان بنجوة * من العيش لو أن أمرا كان ناجيا

المرأة درة:

يكثر في الشعر العربي القديم تشبيه المرأة بالدرّة، وفي الشعر الجاهلي يتكرر الحديث عن قصص الغواصين ومحاولاتهم الظفر بتلك الدرر، فيصورون ما يلاقونه من متاعب وأهوال في سبيلها، وربما نذكر هنا قصة (الجمانة البحرية) للمسيب بن علس. وكذا درة الأعشى⁽¹⁾:

كانها درة زهراء أخرجها	غواص دراين يخشى دونها الغرقا
قد رامها حججا مذرّ شاربه	حتى تسعسع، يرجوها وقد خفقا
لا النفس تؤنسه منها فيتركها	وقد رأى الرغب، رأى العين، فاحترقا
وما رد من غواة الجن يحرسها	ذو شبة، مستعدة دونها، ترقا
في حوم لجة أذي له حذب	من رامها فارقته النفس فاعتلقا
من نالها نال خلدا لا انقطاع له	وما تمنى، فاضحى ناعما، أنقا

فالمرأة كأنها درة، والدرّة زهراء مشرقة، وقصة غواصها هي قصة الإنسان في إلحاحه وراء هدفه على الرغم من فشله والأخطار المحدقة به، فهو يريد أن يفوز بها منذ صباه على أن اكتهل وشاب، فهو موزع بين الرغبة الجارفة والتحقيق المستحيل، وما ذلك إلا لأن فيها سرا

(1) - علي البطل: الصورة في الشعر العربي، ص 79.

مقدسا. وقوى خارقة من نالها نال الخلود الأبدي من غير شقاء ولا عسرة⁽¹⁾. «وقد كانت العرب قديما تعلق التمانم الخرزية، دفعا للشر والعين، فكانت الدرة الأمومية، تقوم مقام التعويذة لسحرية، التي تمنع الكروب والبلايا وسائر المحن والرزايا، ولذلك كان اقتناؤها حرزا لصاحبها من المصائب والشرور، ومجلبة للخير والسرور»²

وترتبط الدرة بالنموذج الأعلى للجمال الأنثوي القديم، وتحكي الأسطورة الإغريقية أن أفروديت خلقت من زبد البحر وحملها النسيم العليل حتى جزيرة قبرص ومنه اكتسبت اسمها (أفروس) أي زبد البحر. وقد كان للأساطير الشرقية أثر كبير على الأسطورة المتعلقة بها، وخاصة أسطورة عباد عشتار عند الفينيقيين⁽²⁾.

لابن حمديس قصيدة في رثاء جاريته (جوهرة) بعدما غرقت في البحر عندما كانت متجهة معه إلى المغرب، وفيها يصور فاجعته بفقدانها⁽³⁾:

واوحشنا من فراق مؤنسة	يميتني ذكرها ويحييها
أذكرها والدموع تسبقني	كانني للأسى أجاريها
يا بحر أرخصت غير مكترث	من كنت لا للبياع أغليها
جوهرة كان خاطري صدفا	لها أقيها به وأحميها
أبتها في حشاك مغرقة	وبت في ساحليك أبكيها
ونفحة الطيب في نوائبها	وصبغة الكحل في مآقيها
عانقا الموج ثم فارقتها	عن ضمة فاض روحها فيها

(1) - علي البطل: الصورة في الشعر العربي، ص 79.

(2) - عماد حاتم: أساطير اليونان، ص 102.

(3) - ابن حمديس: الديوان، ص 517، 518.

ويلي من الماء والتراب ومن أحكام ضدين حكما فيها
أماها ذا وذاك غيرها كيف من العنصرين أفيها

لقد أظلمت الدنيا في وجه الشاعر وسكنته الوحشة بعد فراق مؤنسته، ولم يبق أمامه إلا أن يعيش على ذكراها، والمفارق أن ذكرها الذي يكاد يقضي عليه يعطيها هي حياة جديدة، ويتعجب الشاعر من البحر الذي تعامل مع مريثته بغير اكتراث، وهي الـ (جوهرة) أو الدرة الغالية وتتشابه المواقف، فمثلما رفض المسيب بن علس أن يبيع درته رغم كل الإغراءات رفض ابن حمديس أيضاً، أن يبيع جوهرة الغالية:

يا بحر أرخصت غير مكترث من كنت لا للبياع أغليها
يقول المسيب⁽¹⁾:

كجمانة البحر جاء بها غواصها من لجة البحر
يعطي بها ثمنا ويمنعها ويقول صاحبة: ألا تشري
وترى الصراري يسجدون لها ويضمها بيديه للنحر

التي كان الشاعر يحميها بخاطرته ويجعله صدفا لها، وهاهي الآن ترقد في أحشاء البحر، كما ترقد الآلى والدرر الغوالي.

ولعل الملفت للانتباه هو هذا البيت

عانقها الموج ثم فارقها عن ضمه فاض روحها فيها

(1) - طه غالب عبد الرحمن: صورة المرأة المثال ورموزها الدينية عند شعراء المعلقات، رسالة ماجستير، جامعة النجاح

الوطنية، فلسطين، 2003، 1424هـ، ص 154.

إذ يقدم لنا الشاعر هذا التخريج الفريد، فالبحر لما رأى (جوهرة) مد يديه/أمواجه إليها وضمها إليه ليعانقها، وبمعنى آخر لقد عاد الدر إلى معدنه أو البعيد إلى موطنه، إنها جوهرة موطنها ومسكنها أعماق البحر حيث ترقد اللآلئ والمرجان، ألم تقل الأسطورة الإغريقية إن أفروديت/فنوس خلقت من زبد البحر؟

أجل، قد يبدو في هذا التفسير بعدا وتعسفا وتجاوزا لا تسمح به مدلولات النص، ولكن بالنظر المتأنى وإعادة تجميع أطراف صورة (جوهرة) مرثية ابن حمديس من قصائد أخرى يصبح هذا الأمر أكثر وضوحا وبالتالي قبولا، يقول في قصيدة أخرى متذكرا (جوهرة) «وقد رأى صبيا لا عبا في البحر ينغمس في مائه ويرتفع ويشير أن أدركوني فإني غرقت، فذكر بفعله هذا الجارية المرثية وكانت تسمى جوهرة»⁽¹⁾.

وسابح لاعب في بحره مرحا	تشير كفاه تعويذا من الغرق
يدعو ولم يك مضطرا: خذوا بيدي	وعنده الفرق بين الأمن والغرق
فإن بكت فإني قد ذكرت به	من جرعت منه كأس الموت بالشرق
رُدَّتْ على البحر من كفي جوهرة	ثم انقلبت بقلب دائم الحرق

لقد ردت الـ (جوهرة) من يد الشاعر إلى أصلها البحر، فهي بنته وربيبته، كما كانت أفروديت بنت البحر خلقت من زبده، هذا دون أن ننسى أن ابن حمديس من صقلية، ولا شك أن موج البحر قد حمل نسمة فنيس العليلة إلى صقلية كما حملها إلى جزيرة قبرص كما تقول الأسطورة، ومن المرجح أن يكون الشاعر على معرفة ما بهذه الأسطورة التي أصبحت في الصورة الرومانية (فينوس) التي خلقت من زبد البحر.

(1) - ابن حمديس: الديوان، ص 324.

أسطورة الأرض- الأم: وحنين العودة إلى أحضان الأم الأولى

ذكرنا فيما سبق أن بعض الأساطير يرد في شكل ومضات قصيرة مقتضبة ومن ذلك أسطورة الأرض- الأم التي وردت لدى أحد شعراء الجزيرة الخضراء في تصوير حنينه إلى موطنه⁽¹⁾.

أحن إلى الخضراء في كل موطن حنين مشوق للعناق وللضم

وما ذاك إلا أن جسمي رضيعها ولا بد من شوق الرضيع إلى الأم

يحيلنا البيتان إلى أسطورة قديمة^(*) نعثر عليها لدى مختلف الشعوب، ولاسيما البدائية منها، ويمكن أن نراجع نقراً ما كتبه مرسيا إلياد في كتبه مثل (الأساطير والأحلام والأسرار) في فصول مطولة عن أسطورة الأرض الأم⁽²⁾. والجدير بالذكر أن هذه الأسطورة لا تزال حية إلى اليوم تتوارد أصداؤها في الأدب العربي شعره ونثره^(*).

«وتسمع في هذه الأسطورة أصداء الرؤى القديمة التي رأت في الأرض كأننا حيا وأما حقيقية»⁽³⁾. وهنا يجب «أن نتذكر أن الأمومة البدئية التي اتسمت بها الأرض، وقدرتها التي لا تنضب على طرح الثمر لقد ظهرت في الأساطير أول ما ظهرت في صورتها الأرض الأم»⁽⁴⁾.

والحق أن أسطورة الأرض- الأم كانت معروفة لدى الأندلسيين، فهذا ابن طفيل يذكر في قصته (حي بن يقضان) احتمالين لميلاد (حي)، الولادة الطبيعية من أب وأم، والتوالد العذري.

(1)- ابن سعيد: رايات المبرزين وغايات المميزين، ص 84.

(*) - في الشعر العربي الحديث نجد بيت الشابي:

وقالت لي الأرض لما سألتها أيا أم هل تكرهين البشر؟

وعند جبران خليل جبران، فصل عن الأم في كتابة الأجنحة المتكسرة (وهذه الأرض هي أم للأشجار والأزهار تلدها وترضعها وتغطمها)، ص 71.

وفي كتاب: قصة الإيمان، لعبد الله جسر النديم فصل بعنوان (أما الحنوء أي الأرض).

(2) - مرسيا إلياد: الأساطير والأحلام والأسرار، ص 241، 285.

(3) - ف. البيديل: سحر الأساطير، ص 82.

(4) - ف. البيديل: سحر الأساطير، ص 82.

من بقعة من الأرض كانت معتدلة لا حارة ولا باردة فيها لزوجة تشكل منها جسم يشبه الإنسان فلما رآه الروح الهائم في الفضاء سكنه، فقام (حي) بشرا يسعى.

أما عند ابن عربي «فتتوحد المرأة صوفيا مع الأرض، وتتبدى الولادة على الصعيد البشري، شكلا آخر من أشكال الخصوبة الأرضية (...) فقداسة المرأة متوقفة على قداسة الأرض»⁽¹⁾. ويرتبط هذا الأمر عنده بما يسميه النكاح الكوني باعتبار السماء زوجا (أبا) والأرض امرأة (أما) أو ما يدعي بالآباء العلويات والأمهات السفليات⁽²⁾.

هذه بعض الأساطير الخاصة بمظاهر الطبيعة الصامتة التي وظفها الشاعر الأندلسي، سواء ما تعلق منها بالكواكب والنجوم أم ما تعلق منها بالظواهر الطبيعية كالبرق والرعد وسوق السحاب أو ظاهرة الغروب والشروق من جديد. وهي قليلة إذا ما قيسَت بأساطير الطبيعة الحية التي استعملها الشاعر الأندلسي. وهذا أمر طبيعي، إذ أن معرفة الإنسان بعالمه الأرضي الذي يعيش فيه أعمق وأدق وأكثر تفصيلا من معرفته لعوالم أخرى غريبة، كالسماء والبحر وغيرها، لاسيما مع معارف تلك العصور المحدودة.

ومع أن الشعر الأندلسي يطفح بوصف الكواكب والنجوم والأشجار وأساطيرها، إلا أن وصفه ذلك جاء في جزء منه خاليا من اللمسة الفنية والوثبة الخيالية، فهو لا يعدو استعراض المعرفة الفلكية وإظهار الاطلاع على ثقافة الأقدمين والإحاطة بأشعارهم، وإبراز القدرة على التشبيه والتمثيل، مما جعل تلك القصائد أقرب إلى المنظومات التعليمية الجافة منها إلى القصائد الشعرية الحية، اللهم إلا بعض القصائد القليلة التي أوردنا البعض منها.

بقيت الإشارة إلى بعض مظاهر الطبيعة المادية كالصور والقصور والعمائر والمنشآت والمصانع التي عهدنا شعراء العرب يصفون عليها طابعا أسطوريا. لكننا لم نجد، فيها وقع بين أيدينا، ما يستحق أن نقف عنده على كثرة ما وصف الشعراء من قصور ودور ومنى ومنتزهات، كالزهراء ومُنَى قرطبة واشبيلية والحمراء، وقصور ملوك الطوائف، كدار المعتمد

(1) - سامي سحر: شعرية النص الصوفي، ص 152.

(2) - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 78.

التي وصفها ابن حمديس أو قصر ابن صمادح الذي تحدث عنه ابن الحداد. أو قصور بني الأحمر بغرناطة. لكن كل ذلك لا يرقى إلى ما أثر عن العرب من أوصاف أسطورية لقصورهم ومصائفهم، كقصور ملوك اليمن، غمدان وسليحين من بناء جن سليمان، وقصور الحيرة وتدمر ومساكن ثمود وعاد وغيرها.

الخاتمة

الخاتمة

اعتمد هذا البحث في معظم فصوله على المصادر الأدبية الأندلسية لتكوين فكرة عن ثقافة الشاعر الأندلسي ومعرفته للموروثات القديمة واطلاعه عليها، وكانت تلك المصادر تعج بأمور العقائد والديانات والأساطير وغيرها وقد وجدنا رسائل وكتبا لأدباء وشعراء تعرضوا فيها بالمناقشة والتحليل والنقض لدقائق ديانة اليهود والنصارى وأهم عقائدهم كالحلول والاتحاد والتثليث والأبوة وغيرها. وقد استطاعت أن تقدم لنا صورة دقيقة لثقافة الشاعر الأندلسي الدينية والأسطورية، وكان هذا شينا مقصودا من الباحث، لأن الاعتماد على كتب الديانات والفرق والتاريخ، قد لا تعطينا صورة صحيحة عن تلك الثقافة، وقد يظن أن هذه الجوانب مما يهم الباحثين في الديانات والمؤرخين وغيرهم ولا تتعدى إلى الأدباء والشعراء.

يطلعنا انفتاح الشاعر على مختلف الموروثات الدينية والأسطورية على طبيعة الأندلسي المتحررة المفتوحة على الآخر المغاير في الدين والثقافة والتقاليد، وبقدر ما كان هذا الانفتاح عامل ثراء وعلامة صحة وقوة بقدر ما كان أحد أهم أسباب انهيار المجتمع واندثار الشخصية الأندلسية.

نالت المواريث المختلفة نصيبا متكافئا من اهتمام الشاعر الأندلسي، وإن كنا نظن أن الموروث العربي الإسلامي قد نال النصيب الأوفر، وهذا طبيعي لشاعر لا يزال يرى في تراثه خير معين يمكن أن ينهل منه، وحصنا حصينا يلجأ إليه لإثبات ذاته والمحافظة على شخصيته من الذوبان والاندثار أمام إصرار الآخر المعادي على إزاحته والقضاء عليه.

لعل النتيجة الأساسية التي يمكن الخروج بها من توظيف الشاعر الأندلسي للنص الديني الإسلامي هي الجراءة الكبيرة التي اتصف بها هذا الشاعر، فلم تكن قداسة ذلك النص لتثنيه عن توظيفه حتى في أغراض تعد منافية له بالأساس، كالخمريات والغزل، وكذا التعامل مع الشخصيات الدينية بشيء من عدم التأثم والتحرج مثل شخصيات موسى ويوسف ويعقوب عليهم السلام. وربما تبدو هذه الجراءة عند الشعراء المتشيعين أكثر من غيرهم، إذ كان القفز على

النصوص الدينية وتحميلها ما لا تحتل أمرا شائعا، ويكفي أن نذكر هما بما نجده عند ابن هاني في مدحه للمعز العبيدي وما خلع عليه من صفات الجلال والكمال حتى جعل منه إلها.

كان تعامل الشاعر الأندلسي مع الموروث الديني المسيحي بما فيه من قضايا وأفكار ومعتقدات بإقدام وجرأة أيضا، فأعلن بصراحة أنه أصبح مسيحيا يدين بدين النصارى- وإن يكن ذلك شعريا- فقص الأديرة والكنائس يحمل الصليب ويشرب الخمرة ويأكل الخنزير، ولم يكن ذلك إلا تعبيراً عن واقع أندلسي خاص.

نال الموروث الديني المسيحي اهتماما بالغا من طرف شعراء الصوفية الذين وجدوا في عقائده ورموزه وشرائعه ما يغري بالاستعارة فجاء قطاع واسع من إنتاجهم الشعري مشبعا بالروح المسيحي كالتثليث والحلول والأبوة والمحبة والخطيئة.

لم ينل الموروث الديني اليهودي حظاً من اهتمام الشاعر الأندلسي وعنايته بنفس المستوى الذي حظي به الموروث الديني المسيحي، وهذا مفهوم للأسباب التي ذكرناها سابقاً؛ كنظرة المسلمين السلبية إلى اليهود وتراثهم، إضافة إلى أخلاق هؤلاء القوم التي لا تغري أحداً بالأخذ أو الاستعارة، فضلاً عن عزلة اليهود ورفضهم التفاعل مع (الأمميين) المغايرين لهم. كان للتراث الشعبي الجزائري أكبر معين على إمطة اللثام عن كثير من الموروثات الأسطورية المتخفية في هذا الشعر، ولولاه لكان من الصعب الاهتداء إليها، مثل أسطورة النمرود جبار بابل ونهايته المؤلمة على يد أضعف المخلوقات (البعوضة)، وأسطورة الغراب وأسطورة الشمس والثعبان، إضافة إلى بعض الأفكار الشيعية التي لا تزال تحيا في هذا التراث الغني.

تهافت الزعم بأن الإسلام أحدث قطيعة مع الموروثات السابقة لمختلف الأمم والشعوب واستبدلها بأعراف إسلامية جديدة تتفق مع روح الدين الجديد، رغم ما في هذا القول من الحق، لقد أثبت هذا البحث - فيما أثبت - أن تلك الموروثات قد ظلت تواصل فعلها في شعر الأندلسيين تحت أشكال وأنماط مختلفة، وما على الدارس لذلك الشعر إلا أن يفتح عينيه ليتعرف عليها، إذا استعزنا تعبير مرسيا إلياد.

لقد سرى إلى الشعر الأندلسي قدر غير ضئيل من أساطير الأمم الغابرة متخفياً تارة وسافراً تارة أخرى، وبطبيعة الحال لا ينتظر من الشاعر، وليس مطلوباً منه ولا ينبغي له، أن يدون الأسطورة كما هي، وإنما المنتظر منه أن يحور في الأسطورة بما يتلاءم مع قناعاته وظروفه، وهو ما كان، إذ استطاع الشاعر الأندلسي، في معظم الأحيان، أن يحمل الأسطورة رؤية جديدة تعبر عن طموحاته ورؤاه وأحلامه ومشكلاته وخيباته وانكساراته، واستطاع من خلالها أن ينفذ إلى معالجة قضايا عصره الشائكة والخطيرة كقضية البطولة والزعامة والسياسة والملك والسلطان، كأسطورة البطل عند ابن الحداد، وابن هانئ وابن شخيص وأسطورة الخيل التي تجسد حلم الشاعر بالقوة والاستعلاء على واقع متردٍ، وأسطورة الغراب عند المعتمد، ولم يكن ذلك تعبيراً عن واقع معيش بقدر ما كان تعبيراً عن طموحات الجماعة وأحلامها. وهي أمور حساسة، ما كان بالإمكان الإفصاح عنها أو التعبير عنها بصراحة.

يكشف لنا توظيف الشعراء لبعض قضايا الديانات والأساطير عن الجوانب الخفية منها، فهذا الشاعر البسطي، بحكم أسره لدى النصاري، يطلع على واحدة من اعتقادات النصاري المخفية، وهي أن الله تعالى اتخذ مريم زوجة له وحليلة على الطريقة البشرية، ويعد هذا الاعتقاد من الأسرار المسيحية التي لا يعرفها إلا من اطلع على خفاياهم ودخائلهم. وكذلك كانت الأسطورة وسيلة كشف لجانب من الديانة العربية القديمة والخاصة بعبادة الإلهة العزى، فربما كان من طقوسهم صنع قناع أو لثام لها. وهي التي كانت لا تظهر إلا متقنعة، ولا تسفر عن وجهها إلا لعبادها. كما يصنع المسلمون كساء للكعبة المشرفة، وهو ما لمسناه عند تحليل أسطورة الزهرة.

ولعل الملفت للانتباه أكثر هو أن تقنية توظيف الأسطورة بالتراكم أو بالدلالة أو بالقلب والتحرير قد وجدت جميعها عند الشاعر الأندلسي، وإن لم تكن بنفس طريقة التوظيف عند الشعراء الحدائين. ونستطيع أن نمثل لها على الترتيب بما وجدناه عند ابن هانئ والقضاعي من

تكديس للأساطير دون تحويلها أو إعطائها دلالة جديدة أو تحميلها رؤية تتماشى مع العصر. أما التوظيف بالدلالة فكثير ومن أمثلته أسطورة الزهرة عند ابن الحداد وبلقيس عند ابن زيدون. وأسطورة الخصب عند ابن شهيد وغيرهم. ومن قلب دلالة الأسطورة ما نجده عند ابن عربي في توظيف أسطورة الزهرة والمعتد في أسطورة الغراب. وهي كلها تنم عن مقدرة فنية محسوبة لدى الشاعر الأندلسي.

وجد الشاعر في الأسطورة مطية ذلولا للانفلات من واقعة المتردى والفكاك منه، ولو شعريا، والحلم بواقع أفضل، ولم يكن ذلك ممكناً في واقع يجنح سريعاً إلى السقوط، إلا في عالم الأساطير المجنح الموطأ. وهنا استطاع الشاعر باقتدار فني كبير أن يوائم بين بعدين من أبعاد الأسطورة؛ بعد واقعي وبعد خيالي. وأن يتخذ من الواقعي منفذاً إلى الأسطوري ومن الأسطوري معبراً إلى الواقعي.

أظهر توظيف الشاعر الأندلسي للموروث الأسطوري أن الأفكار والرؤى والأسرار والأساطير لا تحددها حدود ولا تقف في وجهها معوقات أو سدود، وأنها حية لا تموت وإنما يصيبها التغير والتحول فتتخفى متحينة الظروف المناسبة لتعلن عن نفسها وتواصل سيرها متخفية في ثوب جديد وهو ما لمسنه في أساطير مختلف الشعوب والحضارات، وكان الظن الغالب أنها ماتت واندثرت، كأسطورة عشتار وتموز التي ظهرت باسم الزهرة والملكين.

كان من اللافت للنظر أثناء البحث، أن هذا الشعر يعج بتوظيف النصوص الشعرية العربية القديمة بما يصلح لتقديم بحث أو بحوث منفردة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- 1 القرآن الكريم برواية حفص
- 2 الكتاب المقدس (العهد القديم، العهد الجديد)، كنيسة الأنبا تكلا هيمانوت - الإسكندرية - مصر
- 3 ابن الحداد الأندلسي: الديوان، جمعه وحقيقه وشرحه وقدم له: يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410، 1990
- 4 ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2000، ق 3
- 5 ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج 2، دار الفكر، 1982
- 6 ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والألاف، ضبطه وقدم له: طاهر أحمد مكي، دار المعارف، ط 1، د. ت
- 7 ابن حمديس الصقلي: الديوان، صححه وقدم له إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1960
- 8 ابن حيان: المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق: عبد الرحمن علي الحجي، دار الثقافة، بيروت، 1983
- 9 ابن خفاجة: الديوان: تحقيق عبد الله سنده، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1
- 10 ابن دحية: المطرب، من أشعار أهل المغرب، تحقيق: حامد إبراهيم الأبياري وآخرين، دار العلم للجميع، بيروت، د. ت
- 11 ابن دراج: الديوان، تحقيق حمود مكي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2 (د. ت)
- 12 ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط 2، د. ت
- 13 ابن سعيد: رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط 1، 1987
- 14 ابن عربي: ترجمان الأشواق، نشر: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005
- 15 ابن عربي: فتح الذخائر الأغلاق بهامش ترجمان الأشواق
- 16 ابن هاني الأندلسي: الديوان، نشر: حمدو أحمد طماس، دار المعرفة للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2005
- 17 ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الدار العربية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 1983
- 18 إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 6، 1981
- 19 إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 6، 1988
- 20 أحمد أبو يحيى: الحية في التراث العربي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ط 1، 1997

- 21 أحمد إسماعيل النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، دار سينا للنشر، مصر، ط 1، 1995
- 22 أحمد بدر: الأندلس وحضارتها، من الفتح حتى الخلافة، دمشق، 1972، ط 2، ج 1
- 23 أحمد بدر، تاريخ الأندلس حتى القرن الرابع الهجري، عصر الخلافة، دمشق، 1974
- 24 أحمد ديب شعيبو: في نقد الفكر الأسطوري والرمزي، أساطير ورموز وفلكلور في الفكر الإنساني، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط 1، 2006
- 25 أحمد كمال زكي: الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت، ط 2، 1979
- 26 أحمد هيكمل: الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة، ط 12، د. ت
- 27 أحمد وهب رومية: شعرنا القديم ونقدنا الجديد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996
- 28 أشرف محمود نجا: قصيدة المديح في الأندلس، قضاياها الموضوعية والفنية في عصر الطوائف، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط 1، 2003
- 29 الأعمى التطيلي: الديوان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1963
- 30 امرؤ القيس: الديوان، تحقيق كرم البستاني، دار صادر، بيروت، 1986
- 31 أنس داود: الأسطورة في الشعر العربي الحديث، دار المعارف، ط 3، 1992
- 32 إيريك فروم: اللغة المنسية، مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، ترجمة: حسن قببسي، المؤسسة العربية للثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1975
- 33 إيميليو غرسية غومس: مع شعراء الأندلس والمقنبي، سير ودراسات، تعريب: الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، ط 2، 1978
- 34 تور أندريه: التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 1، 2003
- 35 الجاحظ: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط 3، دار إحياء التراث العربي، 1969
- 36 جبور عبد النور: المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، 1979
- 37 حازم القرطاجني: الديوان، تحقيق: عثمان الكعاك، دار الثقافة، بيروت، لبنان، د. ت
- 38 حسن ظاظا: الفكر اليهودي، أطواره ومذاهبه، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 4، 1999
- 39 خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1973
- 40 ريتا عوض: أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1978
- 41 زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع الهجري، دار الجبل، د. ت
- 42 الزمخشري: الكشاف، تفسير الكشاف، تحقيق وتعليق: محمد مرسى عامر، دار المصنف، القاهرة، 1977
- 43 زهير بن أبي سلمى: الديوان، تحقيق كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1986

44	سامي سحر: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005
45	سليمان سليم: عالم الدين، التصوف الإسلامي، تاريخ، عقائد، طرق، أعلام، مكتبة نوفل، بيروت، د. ت
46	سناء عبد اللطيف حسين صبري: الجيتو اليهودي، دراسة للأصول الفكرية والثقافية والنفسية للمجتمع الإسرائيلي، دار القلم، دمشق، ط 1، 1999
47	سيد القمني: الأسطورة والتراث، دار سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1993
48	شمس الدين الكيلاني: من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، الأسطورة. الدين. الايدولوجيا. العلم. دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط 1، 1998
49	الشهرستاني: الملل والنحل بهامش الفصل، ج 2
50	شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات في الأندلس، دار المعارف، ط 3، مصر (د ت)
51	شوقي عبد الحكيم: الفولكلور والأساطير العربية، دار ابن خلدون، بيروت، 1978
52	شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفولكلور والأساطير العربية، دار العودة، بيروت، ط 1، 1982
53	صلاح جرار: زمان الوصل، دراسات في التفاعل الحضاري والثقافي في الأندلس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 2004
54	الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، 1974
55	عارف تامر: ابن هاني الأندلسي، منشورات دار الشرق الجديد، بيروت، ط 1، 1961
56	عاطف نصر جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 1983
57	عبد الحميد الهرامة: الأعمى التطيلي، حياته وأدبه، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، 1983
58	عبد الرحمن جبر: ابن خفاجة الأندلسي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1981
59	عبد الرزاق صالح: الأسطورة والشعر، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2009
60	عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1976
61	عبد العزيز عتيق: البيان، دار النهضة العلمية للطباعة والنشر، بيروت، 1985
62	عبد الله حمادي: الأدب المغربي القديم، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1406 هـ
63	عبد المجيد الحر: ابن زيدون شاعر العشق والحنين، دار الكتب العلمية، ط 1، 1990
64	عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، 1981
65	عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2003، 1424 هـ
66	عفيف فراج: الجذور الشرقية للثقافة اليونانية، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2007

67	علي البطل: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دراسة في أصولها وتطورها، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط 3، 1983
68	علي الشوك: جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، دار المدى للنشر والتوزيع، ط 2، 1999
69	علي خليل: اليهودية بين النظرية والتطبيق، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997
70	علي زيعور: الفلسفات الهندية وقطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، ط 1، 1980
71	علي عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006
72	عماد حاتم: أساطير اليونان، دار الشرق العربي، حلب، سوريا، ط 1، 1988
73	عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ج 4،
74	الفتح بن خافان: المطمح
75	فراس السواح: الأسطورة والمعنى، دراسة في الميثولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، ط 2، 2001
76	فراس السواح: لغز عشتار، الألوهة المونثة وأصل الدين والأسطورة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط 8، 2005
77	فوزات رزق: في قديم الزمان، دراسة في بنية الحكاية الشعبية، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2006
78	الكتاب المقدس
79	الكتاني الطبيب: كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، دار الشروق، ط 3، 1406، 1986
80	م. ف. ألبديل: سحر الأساطير، دراسة في الأسطورة والتاريخ، الحياة. ت: ميخائيل إسحق، ط 1، 2005
81	محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، د. ت
82	محمد الخطيب: الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2004
83	محمد بن شريفة: البسطي آخر شعراء الأندلس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1985
84	محمد رضوان الداية: في الأدب الأندلسي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2000
85	محمد سيد كيلاني: أثر التشيع في الأدب العربي، دار العرب للبستاني، القاهرة، 1995/ 1996
86	محمد عجينة: موسوعة أساطير العرب، عن الجاهلية ودلالاتها، دار محمد علي الحامي للنشر، دار الفارابي، ط 1، 1994
87	محمد كامل حسين: دارسات في الشعر في عصر الأيوبيين، دار الكتاب المصري (د. ت)
88	مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1979
89	مصطفى ناصف: قراءة ثانية لشعرنا القديم، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1401، 1981

90	المفضل الضبي: المفضليات، تحقيق أحمد شاکر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط 4
91	المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968
92	ميخائيل مسعود، الأساطير والمعتقدات العربية قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1994
93	ميرسيا إلياد: الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، وزارة الثقافة، سوريا، 2004
94	ميرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995
95	النابعة الذبياني: الديوان، تحقيق: كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1406هـ، 1986
96	نذير العظمة: فضاءات الأدب المقارن، دراسة في تبادل الثيمات والرموز والأساطير بين الآداب العربية والأجنبية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2007
97	وفيق سليطين: الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، دار المد للنشر والتوزيع، دمشق، 2007
98	ياروسلاف ستيفيتش: العرب والغصن الذهبي، إعادة بناء الأسطورة العربية، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2005
99	يوسف الطويل: مدخل إلى الأدب الأندلسي
100	يوسف عيد: الشعر الأندلسي وصدى النكبات

الدوريات والرسائل:

01	الدارة، مجلة فصلية محكمة تصدر عن دار الملك عبد العزيز، الرياض، العدد 3، السنة 36، 1431هـ
02	طه غالب عبد الرحمن: صورة المرأة المثال ورموزها الدينية عند شعراء المعلقات، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2003، 1424هـ
03	التواصل الأدبي، مجلة نصف سنوية محكمة، مخبر الأدب العام والمقارن، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عنابة، الجزائر، العدد الأول
04	أبحاث مؤتمر التراث الأندلسي، الشخصية والأثر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2004
05	مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، جامعة سكيكدة، عدد 2، فيفري 2008

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المدخل

2	تأثر الأندلسيين بالمسيحيين
4	تأثر الإسبان بالثقافة الإسلامية
6	المعرفة بالتراث المسيحي
10	المعرفة بالأساطير القديمة

الفصل الأول: الموروث الديني الإسلامي

17	تمهيد
19	- توظيف شخصيات الأنبياء وقصصهم
19	آدم
22	نوح
23	إبراهيم
24	موسى
29	داود وسليمان
31	يوسف
43	- خصائص توظيف النص الديني الإسلامي
51	الحديث الشريف
54	- النزعة الشيعية فقي الشعر الأندلسي
60	الشفاعة
65	البكاء على الحسين

الفصل الثاني: الموروث الديني المسيحي

70	- موقف الأندلسيين من الموروث المسيحي
73	الأبوة
76	البنوة
78	عقيدة التثليث
88	عقيدة الحلول
93	الزهد
96	إحياء الموتى
99	المحبة
103	الصليب
104	الفصح
106	الاعتراف
109	الخمرة رمز لدم المسيح

الفصل الثالث: الموروث الديني اليهودي

114	الشهوانية في شعر ابن عربي بين الأصول الدينية والنزعة الأسطورية
127	طقوس السبت
135	الفداء
142	الاتحاد والحلول
147	الناجود الخمرة البكر

الفصل الرابع: أساطير الشخصيات

153	أسطورة الزهرة
164	الورد دم الجراح
167	أسطورة زنوبيا
171	أسطورة بلقيس
177	أسطورة النمرود
179	صورة البطل الأسطورية
189	أسطورة الخصب
200	أسطورة عاقر الناقة

الفصل الخامس: أساطير الحيوان

209	أسطورة العنقاء
216	نوح والعنب والخمر
218	أسطورة الحمامة
227	أسطورة الغراب
233	أسطورة لبد
244	أسطورة الخيل
267	أسطورة الناقة

الفصل السادس: أسطورية الكواكب والنجوم ومظاهر الطبيعة الجامدة

276	أسطورية الكواكب والنجوم
289	أسطورة البرق والرعد
291	أسطورة الشمس والثعبان
296	أسطورة الشمس - الجارية
304	أسطورة الجبل
311	المرأة الدرة
315	الأرض الأم

الخاتمة

318	فهرس المصادر والمراجع
221	فهرس الموضوعات

SUMMARY

The Religious and Mythical Heritage in the Andalusian Poetry

Andalusia has formed through its long history a convergence point of different civilizations religions races and cultures; The Phenicians arrived to its coasts and they founded colonies and gave it the name of Spain or the rabbits coast, It was invaded by the Romans, the Goths, the Vandals, who set up Settlements and towns, It was conquered by the Muslims and they established there a great civilization. And without any doubt Andalusia has kept an amount of the impacts of all its conquerors and to form a cultural and a civilizationnal society

This thesis deals with The Religious and Mythical Heritage in the

Andalusian Poetry and to clarify all the aspects of this subject I divided this research into six chapter with an introduction and a conclusion.

The main problematic which I want to raise in this subject is what id the amount of mythical and religious signals that infiltrated in the Andalusian environment, and to what extent the Andalusian poet could inspire and employ these signals? And if we could answer this question so we can read again a part of our old poetic patrimony and orientate it into the true direction that guaranty the glow and soul of out poetry killed by rush, immaturity and misunderstanding

In the prologue I spoke about the Andalusian environment with its human, linguistic, cultural and religious structure to point out the culture of the Andalusian poet and his knowledge of the religious and mythical heritage and to be a preamble for the coming chapters.

The first chapter was about the religious heritage in Islam in all different fields; Quran, religious personalities, prophetic citations and tides which are related to this religion for a reason or another as the Shiite followers of Ahl elbayt (Muhammad's family and descendants) or the Umayyad partisans

In the second chapter I discussed the Christian heritage with all carry ideas and dogmas and symbols with the focus on the mystic poetry and its leaders as Ibn Arabi, alchashtari, Ibn Houd al marsi and others. Without forgetting poets who are related to this heritage as Ibn Haddad, Ibn siwar, Al-Basti

In the third chapter I tried to point out on the Jewish heritage through some of the Jewish poets or who were influenced by them, the main ideas in this chapter were about the concept of the soul after leaving the body, the sacrifice, the killing of the Christ and rituals of Saturday .

In the fourth chapter I dealt with the myths related to persons, and I tried to explore several myths from different societies such as the Babylonian, the Arabic and Greek myths which are used in this poetry.

In the fifth chapter I pursued myths related to animals in the Arabic heritage and in all other oriental and western civilizations.

At the end of this research I tried to gather all the results this research has reached as a conclusion