الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

المركز الجامعي عبد الحفيظ بو الصوف ميلة

معهد الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي

المرجع:.....

تجليات الثقافة الدينية في أدب أبي حفص بن برد الأصغر الأندلسي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر، في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالبين: إشراف الدكتور:

* رشيد بريشن * عمـــار قرايري

* أيمن عـزوز

السنة الجامعية 2024/2023

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى:

﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

سورة هود [الآية:88]

فضـــــل العلـــــــم:

حديث نبوي شريف :

عَنْ أَبي الدَّرْداءِ رضي الله عنه قَال: سمِعْتُ رَسُول اللَّهِ ﷺ، يقولُ : « منْ سَلَكَ طَريقًا يَبْتَغِي فِيهِ علْمًا سهَّل الله لَه طَرِيقًا إِلَى الجنةِ، وَإِنَّ الملائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطالب الْعِلْمِ رِضًا بِما يَصْنَعُ، وَإِنَّ الْعالِم لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ منْ في السَّمَواتِ ومنْ فِي الأَرْضِ حتَّى الحِيتانُ في الماءِ، وفَضْلُ الْعَالِم عَلَى الْعابِدِ كَفَضْلِ الْقَمر عَلى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ،» .

رواهُ أَبُو داود والترمذيُّ

إهداء

إهداء الطالب : أيمن عزوز

"من قال أنا لها نالها"

لم تكن الرحلة قصيرة ولا ينبغي لها أن تكون، لم يكن الحلم قريبا ولا الطريق كان محفوفا بالتسهيلات لكنني فعلتعا ونلتها

الحمد لله حبا وشكرا و إمتناناً. الذي بفضله أنا اليوم أنظر إلى حلم طال إنتظاره وقد أصبح واقعا أفتخر به.

إلى ملاكي الطاهر، وقوتي بعد الله داعمتي الأولى والأبـــديّة "أمي"

أهديك هذا الإنجاز الذي لولا تضحياتك لما كان له وجود ممتنٌ أن الله إصطفاك لي من البشر، أُمَّـا ياخير سند وعوض.

إهداء الطالب : رشيد بريشن

الفضل لله أولاً وآخرًا وبعده يأتي الفضل لمن كانا يشقيان من أجل تعليمي

فلقد كانا لهما الفضل في رعايتي وتعليمي

والدي رحمه الله، وأسكنه فسيح جنانه

إلى من وضعتني على طريق الحياة، وراعتني حتى صرت كبيرًا

أمي الغالية رحمها الله ، وأسكنها فسيح جنانه .

مقدمة

مقدمة :

اهتم أدباء الأندلس بإبراز ثقافتهم الدينية والثقافات الأخرى المتعددة المشارب وصبها في كتاباتهم لتعطيها الديباجة والأناقة اللفظية، زيادة على تعميق المعاني التي يريدون إبرازها وإظهارها من خلال تلك النصوص، و يعد الدين هو الأساس الأول والقاعدة الرصينة، لهذا حرص الأدباء على اقتباس النصوص القرآنية الكريمة في أدبهم، وقد تجلت لنا الثقافة الدينية من خلال حرصهم على التناص من القران الكريم والحديث النبوي الشريف لما لهما من المكانة السامية والمنزلة العالية في النفوس.

وابن بُرْد الأصغر– شأنه شأن معاصريه– كان علما من أعلام عصره وأستاذا من أساتذة الكتابة الأدبية، الذين كان لهم قصب السبق في ترسم أصولها و قواعدها، حيث تركت ثقافته الدينية أثرا واضحا على أعماله الأدبية، إذ كل كلام فيه من أثر الثقافة نصيب، فتعددت الروافد التراثية التي اتكأ عليها، وتباينت وسائل الاستعانة بها والإفادة منها. من بين هذه الروافد: القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والشعر العربي والأمثال... وغيرها من روافد تراثية أخرى.

يتنـــاول موضوعنا الموســوم بـ: **(تجـليات الثقــافة الدينية في أدب أبي حفص بن برد الأصغر الأندلسي)**، تمثل الثــقافة الدينية جزءاً لا يتجزأ من المخــزون الثـقافي للكثيرين، لما فيها من قيمٍ أخلاقية وروحية تتأصل في الذات الإنسانية، وتظهر تجلياتها بشكل واضح في سلوكيات الأفراد وأنماط تفكيرهم، فتوظيف الألفاظ ذات الدلالة الدينية في النص تبعث الثقة والارتياح فتتحول اللغة إلى حقائق وخطاب واضح صادق ينفذ من القلب ليصل إلى القلب بين قائل النص ومتلقيه.

والهدف من هذا البحث هو إبراز تجليات الثقافة الدينية الإسلامية للكاتب المتشبع بـها و أثرها على مؤلفاته، لأن للثقافة الدينية أهمية كبيرة للفرد، وللمجتمع بأكمله، بما تحمله من أخلاق رفيعة، و توجيهات صادقة، بشكل يسهم في تحقيق الغاية في إرشاد المسلمين إلى طريق الهداية والصواب، وحثهم على الاقتداء بالأنبياء والصالحين، وهذا البحث يوضح الدور الذي لعبته ثقافة الكاتب الدينية في لم شمل الأمة، لأنها تدعو إلى مكارم الأخلاق، وإحقاق الحق ورفع الظلم، وصلة الأرحام، وإلى نشر الخير، وتصبغ الأمة بالصبغة الربانية .

وشــدَّ انتباهنا **لأهمية الدراســة** في هكذا مواضيع، التي منها يمكـن للكتــاب والأدباء، معـرفة الفوائــد التي ستعود عليهم مــن وراء تجسيد ثقــافتهم الدينيــة في أعمالهـم و إنتاجاتهم الأدبية، ولعل من أبرزها الفوز برضى الله سبحانه وتعالى، بنشر القيم و الأخلاق الدينية الحميدة، فالثقافة الدينية تسهم بشكل فعال في تطوير الفرد، وتنميته بشكل ينعكس بالإيجاب على المجتمع بأكمله، وكذلك الاطلاع على تاريخ الحضارة الإسلامية العريقة في الأندلس، التي كانت بالأمس منارة العلوم والأداب لدول أوروبا المسيحية، وأهميتها في النهضة الأوروبية، التي تعمل اليوم على طمس هذه الحقيقة، لذى يجدر بنا البحث في مثل هذه الدراسات، ومن ثم الاستفادة من التجارب الناجحة، ومحاولة تجنب الأخطاء السابقة بشكل يضمن النجاح، والعمل على نشر الثقافة الدينية بين أبنــاء المجتمع، لتحقيق الإصلاح للأفــراد، وتهذيب أخلاقهم، وإصلاح المجتمعات الإسلامية بصفة عامة وتقدمها.

من هنا تبرز لنا مجموعة من الأسئلة، ومن واجبنا الإجابة عليها خلال هذا البحث منها: ماهي الثقافة الدينية الإسلامية؟ وماهي أبرز تجليات تلك الثقافة في أدب ابن برد الأصغر؟ وماهي الروافد التي إتكأ عليها الكاتب و أثرها على مؤلفاته؟.

وأثناء انجازنا لهذه الدراسة وجدنا بعض **الدراسات السابقة** التي تطرقت ولو بزاوية من زواياها لمثل هذا الموضوع منها:

– دراسة بعنوان: "**أثر القرآن الكريم في الخطاب النثري الأندلسي في القرن الخامس الهجري**" إعداد الطالب: طارق محمد السلامين إشراف: الأستاذ الدكتور فايز القيسي رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الأدب العربي قسم اللغة العربية وآدابها جامعة مؤتة،الأردن، 2010م

– دراسة بعنوان :"**البناء السردي في مقامة النخلة لابن برد الأصغر**"، للدكتور محمد رمضان

عبد الوهاب عبد الوهاب مدرس الأدب الأندلسي، قسم اللغة العربية كلية الآداب،جامعة المنيا مصر، مجلة الدراسات العربية(DRAM)، الإصدار: المجلد 46، العـــدد2، 2022م، الصفحة 555-604.

ومن أجل إثراء مادة البحث تطلب موضوع الدراسة الاعتماد على مجموعة من **المصادر والمراجع** التي ضمت في ثناياها أحداثا متنوعة حول هــذه الفترة الحرجة من عهد ملوك الطوائف، وفي مقدمتها :

- **كتـــاب:"الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"**، لمؤلفه: الشنتريني، أبو الحسن ابن بســام(ت542هـ)، مطبعــة لجنة التأليــف و الترجمة و النشــر، القاهــرة، مصــر 1939م، القسم:1، ج:1. اعتمدنا على كتابه وخاصة في مجلده الأول ، وهو موسوعة تاريخية أدبية تتضمن تراث القرن الخامس هجري حققه ونشره إحسان عباس، ألفه ابن بسام ليخلد مآثر أهل الأندلس من أدباء وشعراء، والإفادة بالكثير من المعارف والمعلومات حول ملوك الطوائف.

- **كتاب:"نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب"** للمقري (ت1041هـ)، تح : إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت، لبنان ، 1988. ، ج1، ويعد مصنفه هذا من أعظم الموسوعات التاريخية ، فقد احتوى على الكثير من المعلومات القيمة عن تاريخ الأندلس.

- **كتاب: "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب"**:لابن عذاري المراكشي، وهو أبو العباس أحمد بن محمد، حققه : ليفي بروفنسال– سي كولان، دار الثقافة ، بيروت، لبنان، 1983م، ج2، ويعد كتابه من أهم مصادر تاريخ الغرب الإسلامي على الإطلاق لما يتضمنه من معلومات ذات قيمة تاريخية معاصرة لأحداث لم يبق لها أثر إلا متونا استقاها المؤلف من بطونها ، ويعتبر من المصادر المهمة في دراسة هذه الفترة.

ومن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع : لكل طالب أسباب تحثه على البحث في موضوع ما كان نابعا من صميم ذات الباحث والمتعلق بسويداء قلبه، ومن هذه الأسباب :

– انتماؤنا للإسلام يبعث فينا الرغبة في نصرة هذا الدين، وإظهار فَضْلِه على الحضارة الأروبية، فالأندلس كانت منارة للعلوم و الأداب وكانت لمدة ثمانية قرون معبر الحضارة إلى أوروبا التي حاولت و ماتزال تحاول طمس معالم الحضارة الإسلامية، وإنكار فضل هذه الحضارة على الأوروبيين بصفة خاصة والعالم الإنساني بصفة عامة.

– الرغبة الملحة منا في دراسة الأدب الأندلسي، وهو أدب لم يحض باهتمام كبير لبعض الأعــلام مثل ابن برد الأصغر –حسب ما توصلنا إليه– بالرغم من غـزارة المــادة الأدبية والفكرية والتاريخية لبعض الكتاب .

ولقد بنيت هذه الدراسة على خطة اشتملت على: فصلين: الأول نظري، والثاني تطبيقي، تتصدرهما مقدمة، ومدخل، وينتهيـان في الأخير بخاتمة، وقائمة المصادر والمــراجع، ثمّ فهرس للموضوعات.

المدخل يظم: مفاهيم ومصطلحات.

الفصل الأول: تطرقنا فيه إلى الحالة السياسية و الاجتماعية والأدبية في الأندلس من فترة سقوط الدولة الأموية ، إلى بداية عصر ملوك الطوائف.

الفصل الثاني: تطرقنا فيه إلى تجليات الثقافة الدينية في أدب أبي حفص ، روافدها و أثرها في مؤلفاته .

الخاتمة : تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

منهج الدراسة : اعتمدنا على المنهج **الوصفي التحليلي** مع التطرق إلى مناهج أخرى اقتضت طبيعة الموضوع ذلك، مثل المنهج **التاريخي** الذي وظّفناه في الكشف عن الأحداث والعوامل التي أثرت في الأدب الأندلسي.

ومن الصعوبات التي واجهتنا، قلة المصادر والمراجع ، بشهادة جل من ترجموا لابن برد بأنّ معظم رسائله قد ضاعت، حتى إن **ابن بسام** صاحب كتاب "**الذخيرة**" على قرب عهده

به صرح بأنه لم يجد من رسائله إلا ما لا يكاد يُعرب عن فضائله، و الملاحظ أن ابن بسام لم يأتي بسياقات تلك الأعمال النثرية و المناسبات التي قيلت فيها.

فرغم الجهد الكبير الذي بذلناه فإننا لا ندعي شمولية البحث، ولكننا اجتهدنا فيه ما وسعنا الجهد، حتى استقام وفق المخطط الذي رسمناه بما أسعفتنا به تلك المصادر والمراجع.

الشكر دائماً لله وحـــده، المُتَفَضِل بالإحسان على عبـــاده، فبِفَضله و توفيقه– سُبْحـانه و تعالى– كان هذا الجهد المُتواضع وأَبْصر النور، لكننا دائما نَسْتَذْكِرُ قول الرسول الكريم ﷺ: **(مَن لا يشكرُ النَّاسَ لا يشكرُ اللهَ)**، لذا فلا يسعنا إلا أن نُزجي خالص شكرنا إلى أستاذنا الفاضل: الدكتـور:" **عمار قرايري**"، الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث وأكرمنا بعلمه ونصائحه الجليلة و كان لنا نعم العون، والمرشد في إنجاز هذا البحث، ولم يبخل علينا بتوجيهاته السديدة، وملاحظاته الدقيقة؛ التي أثْرت هذا البحث، فكان نعم الموجه والناصح، فليحفظه الله ويلبسه ثوب الصحة والعافية.

الشكر أيضا موصول إلى جميع الأساتذة في قسم اللغة والأدب العربي، الذين لم يبخلوا علينا من علمهم ومعرفتهم، و على كل ما قدموه للطلبة من تسهيلات وعون، سائلا الله عز وجل أن يحفظهم جميعا، وأن يجزيهم خير الجزاء.

كما أسأل الله تعالى أن يوفقنا إلى ما فيه الخير والسداد ويجعل هذه الدراسة في ميزان و صالح أعمالنا، والفضل لله أولاً وأخيراً.

"**إن أصبنا فمن الله وإن أخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان والله المُستعان**".

مدخـــــل

- مفاهيم ومصطلحات:

أولا: مفاهيم ومصطلحات:

أ - مفهوم التجليات

ب - مفهوم الثقافة

ج - مفهوم الثقافة الدينية

أولاً: مفاهيم ومصطلحات:

أ- مفهوم التجليات:

1: التجلي لغة:

- **في معجم العربيـــة الكلاسيكية و المعاصرة:** « تَجَـلَّى، تَجَلِّيًا أيْ تَكَشَّـفَ، ظَهَرَ وبَانَ وتَجْلِيَّةٌ هي : إيضاحٌ وإظهارٌ وجَلاءٌ ، جَلَاءُ الأمْر: هو كشفه. جَلَا عنه الهم: أذهبه وأزاله. وجَلَاءُ القوم عن الوطن ومنه: نزحوا عنه من الخوف أو الجدب» .[1]

وفي القرآن الكريم نجد في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْلَا أَن كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا** ۖ﴾ [الحشر الآية: 03]، وكلمة الجَلاَء في هذه الآية تعني الخروج من الوطن.

- **المعجم الجامع (عربي-عربي):" تَجَلّ** :(اسم)، الجمع: تجلّيات، مصدر تَجَلَّى، تَجَلِّي الحَقِيقَةِ: ظُهُورُهَا وَانْكِشَافُهَا. يَعِيشُ الصُّوفِيُّ لَحْظَةَ التَّجَلِّي: مَا يَنْكَشِفُ فِي قَلْبِ الصُّوفِيِّ مِنْ أَسْرَارِ الغُيُوبِ، إِشْرَاقُ ذَاتِ اللهِ وَصِفَاتِهِ. **جَلَّى** :(فعل)، جلَّى يجلِّي جَلِّ، تجليةً، فهو مُجَلٍّ والمفعول مُجَلًّى. جَلَّى الحَقِيقَةَ: أَظْهَرَهَا، جَلَّى النُّورُ الظَّلاَمَ.

قال تعـالى:﴿**إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ**﴾[سورة الأعراف الآية:187]. أي: لا يُظهرها إلا الله، ومنه يُقال: وقفت على جلية الخبر، أي: على حقيقته. جَلَّى عَنْهُ الهَمَّ: أَزَالَهُ عَنْهُ" [2] .

- **في معجم الغني:" تَجَلٍّ:** جمع تجلّيات (لغير المصدر): مصدر **تجلَّى.** (الفلسفة والتصوُّف): إشراق ذات الله وصفاته أو ما ينكشف للقلوب من أسرار أو أنوار الغيوب"[3].

---

(1) – يوسف محمد رضا: معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة، ط1، مكتبة ناشرون، لبنان، 2001م، ص:320.

(2) – مروان العطية: المعجم الجامع(عربي– عربي)، ط1، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، 2018 م، مج:1، مادة (ثقف)

(3) - عبد الغني أبو العزم : معجم الغني الزاهر، ط1، مؤسسة الغني للنشر.الرباط ، المغرب ،2013 ، مادة (تجلٍّ)

- معجم العين للخليل بن احمد الفراهيدي:

يقول:« جال الله عنك المرض: أي كشفه، و جَلَيْتُ عن الزمان، و عن الشيء، إذا كان مدفونا فأظهرته...و الله يَجْلي الساعة، أي يُظهرها، و الجَلاء: أي يَجْلو قوم عن بلادهم يقال: أجليْناهم عن بلادهم فجَلُوا، أي تحولوا و تركوها»[1].

في معجم العين نجد أن التجلي هو الانكشاف والاتساع والتحول من شيء إلى شيء آخر.

- معجم التعريفات للشريف الجرجاني:

فإن التجلي جاء:« بمعنى ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب إنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي، فإنّ لكل اسم إلهي بحسب حيطته و وجوهه تجليات متنوعة و أمهات الغيوب التي تظهر التجليات من بطائنها سبعة، غيب الحق و حقائقه، و غيب الخفاء: المنفصل من الغيب المطلق بالتمييز الأخفى في حضرة، و غيب السر المنفصل من الغيب الإلهي بالتمييز الخفي في حضرة، و غيب الروح و هو حضرة السر الوجودي المنفصل بالتمييز الأخفى و الخفي في التابع الأمري، و غيب القلب و هو موقع تعانق الروح و النفس، و محل استيلاد السر الوجودي...، و غيب النفس هو أنس المناظرة» [2].

وفي خطبة الحجاج ابن يوسف حين ولي العراق سنة (75هـ) أنشد قائلًا:

أَنَا ابْنُ جَلَا وَطَلَّاعُ الثَّنَايَا * مَتَى أَضَعُ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي** [3]

---

(1) – الفراهيدي، الخليل بن احمد البصري: معجم العين،ط1، تح: الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م، ج:1، ص:256.

(2) –الجرجاني ،علي بن محمد السيد الشريف : كتاب التعريفات، ط1، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، تاريخ إضافته:2011م، ص: 46.

(3) – هو أول بيت لسحيم بن وثيل الرياحي، شاعر مخضرم، عاش في الجاهلية 40 سنة وفي الإسلام 60 سنة .

- **معجم اللغة العربية المعاصر: تَجَلّ: «عند الصوفيين:** ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيب. **عند النصارى:** هو إشراق بهاء المسيح بوجهه الذي أضاء كالشمس وثيابه التي صارت بيضاء نورانية يوم صعد مع بعض تلاميذه إلى جبل تابور»[1].

وبتحليل ما سبق نجد أن التجلي في معجم التعريفات لغة بمعنى الظهور أي عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته (أي التجلي الرباني وتجلي الروح أيضا)، أي هو عبارة عن ظهور الذات والصفات الإلهية، والروح أيضا نوع من التجلي، وغيب الروح يكون منه اطمئنان القلب دون التخلص من الشك وتجلي الحق فهو يظهر ويزيد فيه الخوف.

فالتجلي الذاتي:« وهو ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، إن كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات إذ لا يتجلى الحق من حيث ذاته وعلى الموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب الاسمائية.

التجلي الصفاتي: وهو ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيُّنها وامتيازها عن الذات» [2].

أي أن التجلي الذّاتي مبني على مبدأ الذات الإلهية دون أي صفة من الصفات الإلهية أما التجلي الصفاتي فهو قائم على مبدأ صفة من الصفات الإلهية من حيث دورها وتميزها.

وبالمقاربة بين تعريف معجم العربية الكلاسيكية ومعجم العين نجد أن التّجلي الانكشاف والافتضاح والاتساع والتحول من شيء إلى شيء آخر، وهو أيضا ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، أما في معجم التعريفات نرى بأن مصطلح التجلي يدل على الظهور أي ظهور الذات وصفاتها الالهية، أي أن صفات الروح تتجلى مع ذات الروح إذا كان من صفات الجلال فيكون، والتجلي هنا من صفات الجمال ويكون مع المشاهدة وبدون مشاهدة.

---

(1) – أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصر، ط1، الناشر عالم الكتب القاهرة، مصر،2008م،مج:1مادة (تجلّ)

(2)– الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مرجع سابق ، ص:47.

- **يقول الشيخ سهل بن عبد الله التستري:**" التجلي على ثلاثة أحوال: تجلي ذات (وهي المكاشفة)، وتجلي صفات الذات (وهي موضع النور)، وتجلي حكم الذات (وهي الآخرة وما فيها). معنى قوله: **تجلي ذات** وهي المكاشفة (كشوف القلب في الدنيا)؛ كما في حديث الرسول ﷺ عن الإحسان: **(أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ)**[صحيح البخاري/50]"[1].

ومعنى قوله: " **تجلي صفات الذات وهي موضع النور**: هو أن تتجلى له قدرته عليه فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه، وكذلك جميع الصفات؛ كما قال حارثة: **كأني أنظر إلى عرش ربي بارزا** ، كأنه تجلى له كلامه في أخباره، فصار الخبر له كالمعاينة. و**تجلي حكم الذات:** يكون في الآخرة: فريق في الجنة، وفريق في السعير.

والاستتار الذي يعقب التجلي: هو أن تستتر الأشياء عنك فلا تشاهدها، **كقول عبد الله بن عمر** – للذي سلم عليه وهو في الطواف فلم يرد عليه فشكاه – فقال: إنا كنا نتراءى الله في ذلك المكان؛ أخبر عن تجلي الحق له بقوله «**كنا نتراءى الله**»، وأخبر عن الاستتار بغيبته عن التسليم عليه" [2]

(1)- محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني [صوفي]، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان،(د.ط)، مكتبة دار المحبة، دمشق، سوريا، 2005 م، مج:4، ص:36.

(2)- المرجع نفسه، ص:37.

2- التجلي اصطلاحا :

إن المصطلح هاجر من معناه اللغوي إلى معناه الاصطلاحي، و أصبح يدل على التجلي عند الصوفيين و بالخصوص عند شيخ الصوفية محي الدين ابن عربي الذي يرى أن التصوف ليس نسكا و زهدا و بعدا عن و من الحياة بقدر ما هو و قبل كل شيء رؤية الله والعالم؛ فهو نظرية تفسيرية للكون و الإنسان، فالتصوف أو العرفان كما يقرر المفكر محمد عابد الجابري:« هو نظام معرفي و منهج في اكتساب المعرفة و رؤية للعالم و أيضا موقف منه»[1]، لكن المراجعة العابرة للقرآن الكريم تؤكد أن علم التزكية (الذي سمي فيما بعد بالتصوف)، هو علم قرآني محض ورد ذكره تصريحا و تلميحا في الكثير من الآيات القرآنية، كقول الله تعالى :﴿**رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ [البقرة الآية:129]

وهنا يتضح أن التصوف هو عمق الإسلام وجوهره، والتجلي هنا هو جوهر التصوف وعمقه، والتصوف هو أيضا علم التزكية الوارد ذكره في الكثير من الآيات القرآنية.

وعلى الرغم من أن التجلي الإلهي عند شيخ الصوفية الأكبر محي الدين ابن عربي الحاتمي الأندلسي قائلا:« **اعلم أن التجلي الإلهيّ دائم لا حجاب عليه، و لكن لا يُعرف انه هو**» [2] .

وعقيدة **التجلي** الصوفية يمكن التأصيل إليها من خلال الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [الأعراف الآية 143]

---

(1) – محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط 8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1995م، ص:251.

(2) – ابن عربي، أبي بكر محي الدين: الفتوحات المكية، ط 1، ضبط وتصحيح وفهرست: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، 1999م، ج:3 ، ص:256.

ومنطوق هذه الآية و مفهومها يقوم على تأكيد عقيدة تجلي الله سبحانه و تعالى إن كان واقعا، و باستعراض نماذج المفاهيم المعجمية يتضح أن الثقافة الإسلامية في موروثها قد تناولت التجلي بما ورد في **الصحيحين** :

أ- **في صحيح البخاري:** « كتاب الإيمان قوله تعالى:﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ ثم يتجلى حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد و أراد أن يُخْرِج برحمته من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا» [1].

ب- **في صحيح مسلم:**« كتاب الإيمان بأن أدنى أهل الجنة منزلة فيها، عن **جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: " نَجِيءُ نَحْنُ يَومَ القِيامَةِ عن كَذا وكَذا، انْظُرْ أيْ ذلكَ فَوْقَ النَّاسِ؟ قالَ: فَتُدْعَى الأُمَمُ بأَوْثانِها، وما كانَتْ تَعْبُدُ، الأوَّلُ فالأوَّلُ، ثُمَّ يَأْتِينا رَبُّنا بَعْدَ ذلكَ، فيَقولُ: مَن تَنْظُرُونَ؟ فيَقولونَ: نَنْظُرُ رَبَّنا، فيَقولُ: أنا رَبُّكُمْ، فيَقولونَ: حتَّى نَنْظُرَ إلَيْكَ، فَيَتَجَلَّى لهمْ يَضْحَكُ»**[2].

فتصبح بهذا المعنى تجربة الصوفي تجربة تجليلا للحق؛ يتجلى من خلال أعيان الممكنات وأكبر مجلي للحقيقة الإلهية في العالم، لهذا كلما حاول الصوفي الوصول الى إدراك هذه الحقيقة الإلهية كلما احتجب الحق عن الخلق؛ وهذا ما يزيد من حالة التوهج والشوق والاشتياق عند الصوفي الباحث عن تجليات الحقيقة الإلهية في العالم .

وفي الأخير نستنتج أن أصل كلمة "تجليات"من: تجلى الشيء أي انكشف وظهر وبرز، ومن مرادفات التجلي: الفيض – الظهور – التنزل – الفتح.

وردت هذه الكلمة وفي القرآن الكريم عدة مرات، وأيضا في أحاديث نبوية منها: **(إنَّ اللَّهَ إذا تجلَّى لشَيءٍ من خلقِهِ خشَعَ لَه)**[رواه ابن حزم في "المحلى"]

---

(1)- البخاري، محمد بن اسماعيل : صحيح البخاري،(د.ط) دار ابن الكثير، رواه الامام احمد في مسنده رقم الحديث ،7727 ورواه ابن القيم في زاد المعاد، 1414 هـ ،1993 م، ص :395.

(1)- مسلم بن الحجاج : صحيح مسلم (المسند الصحي المختصر من السنن)، ط 1، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، عيسى الحلبي، 1957م، ج :4، ص :454.

فعقيدة التجليات الصوفية لها تأصيل صلب داخل في النص القرآني أولاً وفي نص الحديث النبوي ثانيًا، حيث أن عقيدة التجلي هي التحقق بمقام الربانية القرآني، و هي أيضا الترجمة العملية الإجرائية لمقام الإحسان المذكـــور في القرآن الكريـــم و السنـــة النبوية، و عقيدة التجلي تنطلق في بنيتها من قاعدة "**ما في الوجود إلا الله**"، و من هنا نقول أن عقيدة التجليات تحاول إطلاق الحق و تسري الحقيقة.

والتجلّي قد يكون بطريق الأفعال، و قد يكون بطريق الصفات، و قد يكون بطريق الذات و الحق تعالى أبقى على الخواص موضع الاستتار رحمة منه لهم و لغيرهم.

ب- مفهوم الثقافة:

1- مفهوم الثقافة لغةً:

قال عبد الباسط حسن في كتابه-أصول البحث الاجتماعي-:« إن مفهوم الثقافة من أكثر المفاهيم تعقيدا، وقد كان هذا مدعاة للاختلاف بين العلماء في تعريف ماهية الثقافة فمن العلماء من استخدمها ليصف سلوكا لطبقة اجتماعية معينة، واستخدمها البعض الآخر ليعبر عن طاقة المجتمع على الخلق والإبداع واستخدمه فريق ثالث للتعبير عن مستوى تعليمي أو ثقافي معين، ومن العلماء من اعتبر الثقافة مرادف لمفهوم الحضارة (civilization) باللاتينية. كما هي كلمة مأخوذة من (agriculture) إلى كلمة(culture) وتعني فلاحة الأرض»[1].

معناها في المعاجم:

- **في معجم المعاني الجامع - معجم عربي عربي**-:" ثقِف الشَّخصُ: صار حاذقًا فَطِنًا. ثقِف الشَّيءَ: ظفِر به أو وجده وتمكّن منه. ثقِف الحديثَ: حذَقه وفطِنه، فهِمه بسرعة. ثَقِفَ الرَّجُلَ: صَادَفَهُ وَظَفِرَ بِهِ، قال الله تعالى: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ**﴾ [سورة البقرة، الآية :191]، بمعنى اقتلوا المشركين أينما وجدتموهم. **ثَقَفَ** صَاحِبَهُ: غَلَبَهُ فِي الخُدْعَةِ وَالْمَهَارَةِ. **ثَقَفَهُ** بِالرُّمْحِ: طَعَنَهُ بِهِ. **ثقَّف** الشيءَ: أقام المُعوَجَّ منه وسوّاه" [2] .

وفي حديث الهجرة :(**فَمَكُثَ فيه ثَلَاثَ لَيَالٍ، يَبِيتُ عِنْدَهُما عبدُ اللهِ بنُ أَبِي بَكْرٍ وهو غُلَامٌ شَابٌّ لَقِنٌ ثَقِفٌ)** أي ذو فطنة وذكاء.[الراوي: عائشة أم المؤمنين/صحيح البخاري:5807] .

" **ثقَّف** الإنسان: أدّبه وهذبه وعَلَّمه. **ثقَّف** المعوجَّ: سوّاه وقوَّمه. **ثقَّف** الأخلاق: أصلح السلوك والآداب"[1].

فالثقافة في اللغة هي: الفهم وسرعة التعلم وضبط المعرفة المكتسبة في مهارة وحذق وفطنة.

---

(1) - عبد الباسط حسن، أصول البحث الاجتماعي، ط 5، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر ،1986م،ص:173.

(2) - مروان العطية: المعجم الجامع (عربي- عربي)، ط 1، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، 2018م، مجلد:1، مادة (ثقف)

(3) - علي بن حسن علي القرني: من مفاهيم ثقافتنا، مجلة أم القرى،(د.ط)، 2000م، المجلد:13، عدد 12 .

- جاء في " لسان العرب لابن منظور" (ت714هـ) :

« ثقف الرجل ثقافة أي صار حاذقا وثقف الشيء حذقه. ورجل ثقف لقف أي بين الثقافة واللقافة، والثقاف هو ما تسوى به الرماح. قال رجل ثقف لقف سريع الأخذ لما يرمى إليه باليد وسريع الفهم لما يرمى إليه من كلام باللسان وخفيف حاذق وقد يفرد اللقف فيقال رجل لقف يعني به ما تقدم. وفي حديث عائشة تصف أباها، رضي الله عنهما: وأقام أوده بثقافة؛ الثقاف ما تقوم به الرماحُ، تريد أنه سوى عوج المسلمين» [1].

فالتثقيف والثقافة: هي التقويم والتهذيب والتنقيح.

- وجاء في (أساس البلاغة)" للزمخشري" (ت538هـ) :

في مادة **(ثقف)**:« ثقفناه في مكان كذا أي أدركناه، ثقفت العلم أو الصناعة في أدنى مدة، إذ أسرعت أخذه. وغلامٌ ثَقِفٌ لَقِفٌ، ثَقْفٌ لَقْفٌ وقد ثَقُفَ ثَقَافَةٌ. ومن المجاز: أدبَهُ وثقفه، ولولا تثقيفك وتوقيفك لما كنت شيئا، وهل تهذبت وتثقفت إلا على يدكَ»[2].

- أما في المعجم (الوسيط) فقد ورد كما يلي:

« **ثَقِفَ**– ثَقَفًا ، صار فطنًا، فهو ثقِفٌ. **الثقافة:** هي معرفة الفرد لما يحتاج إليه»[3].

ومن معاني كلمة الثقافة الحذق وسرعة الفهم، وأخذ العلم على أتم وجه.

قال عمر عودة الخطيب في كتابه– لمحات في الثقافة الإسلامية–:" ومما لا شك فيه أن أخذ العلم والفهم والمعرفة هو تعديل للإنسان وتهذيب له وصياغة جديدة لشخصيته" [4].

---

(1) – ابن منظور: أبي الفضل جمال الدين: لسان العرب، ط 2، دار صادر، بيروت، لبنان، 1984م، جز:10، ص:19.

(2) – الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، ط 1، دار الكتب العلمية، تح: محمد باسل عيون السُود، بيروت، لبنان، 1998م، ج1، ص:110.

(3) –مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط 4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، 2004، ص:98.

(4) –عمر عودة الخطيب: لمحات في الثقافة الإسلامية، ط 3، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، لبنان، 1979م ، ص: 23.

وقد تستعمل كلمة (الثقافة) بمعنى الأخذ والإدراك والظفر، وقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿**فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ**﴾ [سورة الأنفال ،الآية:57]

قال الطبري في تفسيره : " يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: فإما تلقيَنَّ في الحرب هؤلاء الذين عاهدتهم فَنَقَضُوا عهدك مرة بعد مرة من قريظة، فتأسرهم،﴿فشرد بهم من خلفهم﴾ يقول: فافعل بهم فعلا يكون مشرِّدًا مَن خلفهم من نظرائهم، ممن بينك وبينه عهد وعقد"[1].

"﴿**فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ**﴾ أَيْ تَغْلِبُهُمْ وَتَظْفَرُ بِهِمْ فِي حَرْبٍ ﴿**فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ**﴾ أَيْ نَكِّلْ بِهِمْ) قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَالْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ وَالضَّحَّاكُ وَالسُّدِّيُّ وَعَطَاءٌ الْخُرَاسَانِيُّ وَابْنُ عُيَيْنَةَ(، وَمَعْنَاهُ :غَلِّظْ عُقُوبَتَهُمْ وَأَثْخِنْهُمْ قَتْلًا لِيَخَافَ مَنْ سِوَاهُمْ مِنَ الْأَعْدَاءِ مِنَ الْعَرَبِ وَغَيْرِهِمْ، وَيَصِيرُوا لَهُمْ عبرة ﴿لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ أَنْ يَنْكُثُوا فَيُصْنَعَ بِهِمْ مِثْلُ ذلك"[2].

وقال تعالى أيضا: ﴿**ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا**﴾ [سورة آل عمران، الآية:112] أي ضرب الجزية عليهم أينما وجدوا .

من خلال التعريفات السابقة التي تطرقنا إليها نستخلص بأن الثقافة تختلف من معجم إلى آخر، فكل واحد منهم يعرِّفها بأسلوبه وطريقته الخاصَّة به، وهذا ما وجدناه نحن وما التمسناه، فالثقافة تعني التهذيب والتعليم وما يسلكه الفرد من محيطه من عادات وتقاليد.

فالثقافة في اللغة تأتي بعدة معان وهي: الحذق والفطنة والذكاء وسرعة التعلم والضبط والظفر بالشيء.

ويتضح لنا من عرض تلك المعاني المتعددة لكلمة "**الثقافة**" في اللغة العربية أنها تستعمل في الأمور المعنوية، كما أنها تستعمل في الأمور الحسية، غير أن دلالتها على الأمور المعنوية العقلية أكثر من دلالتها على الأمور الحسية.

---

(1)– الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تفسير الطبري، ط 1، تح :عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، مصر،2001م، ج:11، ص:237.

(2)– محمد الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير،ط 1، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، 2020م، ص:113.

2: مفهوم الثقافة عند العلماء:

أ- مفهوم الثقافة عند الغرب:

"يدور معنى كلمة(الثقافة –culture) في اللغات الأجنبية في أصلها اللاتيني (colere) على فلاحة الأرض وتنمية محصولها. ثم أخذت هذه الكلمة تتوسع في اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية لتشمل تنمية الأرض بالمعنى المادي أو الحسي، وتنمية العقل والذوق والأدب بالمعنى المعنوي، ثم طور معناها فلاسفة العصور الحديثة، فأصبحت تعني: مجموعة عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها في مجتمع من المجتمعات"[1].

ولعل أقدم تعريف للثقافة، والأكثر شيوعا، ذلك التعريف الذي وضعه " **إدوارد بيرنت تايلور" (Edward Burnett Tylor)** والذي يفيد بأن:« الثقافة كل مركب يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد والقابليات والعادات الأخرى، التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع معين»[2]، أي أن الثقافة هي المعرفة، المعتقدات، الفنون والقوانين والعادات المتعاقدة بمجموعة معينة من الناس.

أما "**وود وارد"(Wood Ward)** فيعرف الثقافة بأنها:« أي شيء ينقل من جيل إلى جيل، إن ثقافة شعب هي تراثه الاجتماعي، هي كل مركب يشمل العقائد والفن والقيم والقانون وأساليب طهو الطعام ومائدته وطرق التواصل»[3] .

إذن فهي التراث الذي يميز أبناء مجتمع في غيرهم من المجتمعات.

وعرفها " **توماس ستيرنز إليوت" (T.S. Eiot)** :« تختلف ارتباطات كلمة الثقافة بحسب ما نعنيه من نمو فرد، أو نمو فئة أو طبقة، أو نمو مجتمع بأسره، وجزء من ادعوا بأن

---

(1) – قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، 1964م ،ص: 33.

(2) – فاديا أبو خليل: الثقافة والتنشئة الإجتماعية وأثرها على شخصية الفرد، ط:1، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 2014م/ 1435هـ، ص:143.

(3)– Robert L. Suther Land and Julian L, Wood Ward , introduction , sociology ,N.Y Lippinot co 1948 ,p. 21:

ثقافة الفرد تتوقف على ثقافة فئة أو طبقة، وأن ثقافة الفئة أو الطبقة تتوقف على ثقافة المجتمع كله الذي تنتمي إليه تلك الفئة أو الطبقة، وبناء على ذلك فإن ثقافة المجتمع هي الأساسية»[1]

فالثقافة هي نتاج اجتماعي تظهر في عادات وتقاليد المجتمع، فيكون لكل مجتمع ثقافته الخاصة.

وعرفتها **منظمة اليونسكو في مؤتمرها الخاص بالثقافة:**« الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات»[2] .

وعرفها بعض التربويين بأنها مجموعة العقائد والأفكار والطقوس والعادات والتقاليد التي تميز شعبا عن شعب آخر، وترجع إلى جذور دينية أو إثنية (عرقية) أو علمانية، الأمر الذي يعطي لجماعة بشرية أو مجتمع معين خصوصية معينة ثابتة ومستقلة عن خصوصيات الشعوب والجماعات الأخرى، وهذه الخصوصية الثقافية تزداد أهميتها إذا نظرنا إليها بوصفها نتاجا تاريخيا يحمل عبر الزمن تصورات وآراء ومعتقدات، وأيضا طرائق في التفكير وأساليب في الاستدلال قد لا تخلو هي الأخرى من خصوصية.

ب- مفهوم الثقافة عند علماء العرب:

يقول رجب سعيد شهوان في كتابه -دراسات في الثقافة الإسلامية-:« لم نجد عند علماء العرب والإسلام – في الزمن الماضي- مفهوماً اصطلاحياً للثقافة، وقد يرجع السبب في ذلك إلى أن هذه الكلمة لم تكن شائعة الاستعمال في أيامهم، فلم نجدهم ينعتون العلماء أو الباحثين بها، كما أنهم لم يتناولونها بدراسة مستقلة أو مميزة. وحين دخلت الثقافة الإسلامية كعلم في حياة المسلمين المعاصرة انتشر التعبير بهذه الكلمة، فأصبحنا نصف فلاناً بأنه مثقف

(1) – توماس ستيرنز إليوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة، (د.ط)، تر: شكري عياد ضمن كتاب دراسات في الأدب والثقافة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر،2000م، ص:379.

(2) – محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، ط 3، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1988م، ص:110.

أو واسع الثقافة، وأصبحت لدينا مؤتمرات ثقافية وندوات ثقافية وكتب وموسوعات ثقافية. وعلى هذا جاء تعريف "الثقافة" بالمعنى الاصطلاحي تعريفاً حديثاً على يد المجمع اللغوي الذي عرفها بأنها: جملة العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق بها» [1].

وعرفها بعض التربويين بأنها: "مجموعة الأفكار والمثل والمعتقدات والعادات والتقاليد والمهارات وطرق التفكير ووسائل الاتصال والانتقال وطبيعة المؤسسات الاجتماعية في المجتمع الواحد" [2].

وعرفها علماء الإنسان بأنها:" أسلوب الحياة في مجتمع ما بما يشمله هذا الأسلوب من تفصيلات لا تحصى من السلوك الإنساني"[3].

وعرفها بعض المفكرين المسلمين بأنها:" التراث الحضاري والفكري في جميع جوانبه النظرية والعملية الذي تمتاز به الأمة وينسب إليها، ويتلقاه الفرد منذ ميلاده وحتى وفاته" [4].

ويقدم لنا "**مالك بن نبي**" تعريفا للثقافة، إذ يقول:" إن الثقافة هي الجو المشتمل على أشياء ظاهرة، مثل الأوزان والألحان والحركات، وعلى أشياء باطنة كالأذواق والعادات والتقاليد بمعنى أنها الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معين وسلوك الفرد فيه بطابع خاص يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر. ويرى: أن الثقافة لا يمكن أن تقوم من دون المبدأ الأخلاقي الذي يحدد العلاقة بين الأشخاص مع بعضهم، وبينهم وبين عالم الأشياء والمفاهيم"[5].

كما يرى أيضا أن الثقافة:« مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه» [6].

---

(1)- رجب سعيد شهوان وآخرون : دراسات في الثقافة الإسلامية، ط:2، مكتبة الفلاح – الكويت، 1981م، ص:8.

(2)- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(3)- إبراهيم خورشيد: مفهوم الثقافة، مقال منشور بمجلة (الفيصل) – العدد العشرون، ص 28.

(4)- رجب سعيد شهوان وآخرون ، مرجع سابق، ص 8.

(5) – مالك بن نبي: تأملات مشكلات الحضارة، ط 5، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1991م، ص:147.

(6) – مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، (د.ط)، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر بيروت، لبنان، 2000م، ص :74.

نجد أن عادة ما تعتمد الثقافة على طبيعة الأسرة التي ينتمي إليها الفرد وهذا من خلال تعامله وتفاعله مع أفراد أسرته والبيئة المحيطة به، فيحاول الإنسان أن يتعلم مضمون هذه الثقافة التي يمكن اعتبارها وسيلة للتوافق بين الفرد والمجتمع.

كما يــرى **محمد عبد المطلب** في كتابه –**النقد الأدبي**–:« هي الإضافة البشرية للطبيعة التي تحيط بها سواء أكانت إضافة خارجية في إعادة تشكيل الطبيعة أم تعديل ما فيها، إلى هذه الإضافات التي لا تكاد تتوقف بل إن هذه الإضافة الخارجية تضمن قائمة العادات والتقاليد والمهارات والإبداعات الداخلية بمعنى أنها تتعلق بمـا هو غريزي وفطـري وبيولوجي في الكائـن البشري»[1].

من التعاريف السابقة للثقافة نستنتج أن الثقافة تقوم على مجموعة من العناصر، منها مادية تتمثل في كل ما ينتجه الفرد، ومنها غير مادية وتتضمن العادات والتقاليد والقيم والفنون.

إذن فالثقافة هي أسلوب الحياة الذي يتبعه المجتمع، ويوجد في المجتمع الواحد ثقافات متعددة .

3– عناصر الثقافة: يصف العلماء جانبين أساسين للثقافة :

"جانب **العناصر المادية للثقافة والأفكار المرتبطة بهذه الجوانب**، ومما لاريب فيه أن الجانبين مرتبطين تماما، فالعنصر الثقافي المادي ما هو إلا تجسيد لفكرة تعتبر عنصرا معنوي، **العنصر المادي** ويشمل ما أنتجه الإنسان ويمكن معرفته بالحواس، و**العنصر المعنوي** ويشمل أنماط السلوك والقيم والعادات والأعراف" [2].

تقول فاديا أبو خليل صاحبة كتاب– الثقافة والتنشئة الإجتماعية وأثرها على شخصية الفرد –:« تشير الثقافة المادية إلى كل ما ينتجه الإنسان من أشياء مادية ومخترعات حسية كالموارد، والمساحات التي يستخدمها الناس والتي تحدد ثقافتهم، وكذلك تشمل المساكن، الشوارع، المدن والمدارس، الأسواق، والمصانع و وسائل الإنتاج والمنتجات...إلخ . وكل هذه العناصر المادية تساعد على سلوكيات وانفعال وتصورات أفراد كل مجتمع ينتمي إلى ثقافة واحدة .

(1) – محمد عبد المطلب: النقد الأدبي، ط 1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر،2003م، ص:90.

(2) – فاديا أبو خليل: الثقافة والتنشئة الإجتماعية وأثرها على شخصية الفرد، مرجع سابق، ص:147.

والعناصر الغير مادية(معنوية) تتضمن اللّغة وقواعد السلوك والعرف والقيم والتقاليد والفنون والآداب والعلوم وسائر أنواع المعارف والعناصر السيكولوجية التي تنتج عن الحياة الاجتماعية أي ينتجها الإنسان. فالثقافة المعنوية تعني جملة الأفكار التي تشكل ثقافة مجتمع ما، بما تتضمنه من عادات وتقاليد، ومعتقدات، والأعراف و القيم الاجتماعية، والأخلاق واللغة، على سبيل المثال، فإن المفهوم الثقافي غير المادي المتمثل في الدين يتشكل من بعض الأفكار والمعتقدات في الله، والعبادة والأخلاق. وهذه المعتقدات، تحدد طرق استجابة الثقافة لدى أعضاء الثقافة الواحدة اتجاه هذه الموضوعات [1].

وفي هذا الموضوع يحدد بعض الدارسين عدة عمليات تستخدمها الثقافة لتحديد أفكار وسلوكيات أفرادها، من أهمها، الرموز واللغة، القيم والمعايير .

أما **رالف لنتون (Ralph Linton)** فيقول:« ثقافة الإنسان هي نتاج مجمل سلوك يتكون من ثلاثة عناصر هي : سلوك غريزي، وسلوك حصيلة خبرته، وسلوك نعلمه من أفراد آخرين. وأن السلوك الإنساني مدين بمعظمه إلى ثالث هذه العناصر (تعلمه من أفراد آخرين) وأن السلوك الحيواني مبني بالدرجة الأولى على العنصرين الأولين (سلوك غريزي–سلوك حصيلة خبرته)، وأن خط الاتجاه الرئيسي في نقل أنماط السلوك بين الافراد هو ذلك الخط المتميز من الوالدين إلى الأولاد» [1].

كما يقول:« إنّ أفراد كل جيل يكتسبون عادات والديهم وينقلونها إلى صغارهم ويدخلون عليها تعديلات تبعا لما يتسع من خبراتهم الخاصة. فتركيب جسم الفرد وسلوكه الغريزي يورثان بيولوجيا، فيً حين معظم سلوكه المكتسب يورث اجتماعيا، ويسمى هذا الإرث الاجتماعي ثقافة، وهو ليس موجودا عند الحيوان» [2].

---

(1) – فاديا أبو خليل: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(1) – رالف لنتون، دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف،(د.ط)، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1964، ص :105.

(2) – المرجع نفسه، ص:110.

إذن فقد ميز الله الإنسان بالذاكرة، فهو يحفظ في ذاكرته وينقل ما يحفظه إلى الأجيال القادمة، بحيث يبدأ الجيل الثاني من حيث انتهى الجيل الذي قبله، وكلما تعلم شيئًا جديدًا يسجله ويدونه حتى أصبح لديه كمٌ ثقافي بحيث أصبحت حياة كل فردٍ تعتمد على التراث الثقافي الذي خلفته له الأجيال السابقة، وما يتمثل فيه من رصيد متراكم للخبرة البشرية في جوانب الحياة المادية والمعنوية.

ج: مفهوم الثقافة الدينية:

1 : اتجاهات العلماء والمفكرين حول مصطلح الثقافة الدينية :

قال سعيد شهوان المتخصص في دراسة الثقافة الإسلامية:« نظراً لكون كلمة "الثقافة" ذات أبعاد كبيرة ودلالات واسعة، ونظراً لكون هذه الكلمة من الألفاظ المعنوية التي يصعب على الباحث تحديدها، شأنها في ذلك شأن لفظ: التربية، والمدنية، والمعرفة. والتي تجري على الألسن دون وضوح مدلولاتها في أذهان مستعمليها وضوحاً مميزاً، ونظراً لكون علماء الإسلام لم يستعملوا كلمة "الثقافة" بالمعنى الواسع، ولم يقيموا علماً مستقلاً يسمى بـ"الثقافة" وإنما جاء التعبير بهذه الكلمة وليد الأبحاث والدراسات الحديثة التي اطلع المسلمون من خلالها على العلوم والفلسفات الغربية، نظراً لهذا كله فإنه لم يوجد حتى الآن تعريف محدد متفق عليه لمصطلح الثقافة الدينية (الإسلامية)، ومن هنا فقد تعددت التعريفات لهذا المصطلح تبعاً لتعدد اتجاهات هؤلاء العلماء والمفكرين التي يمكن حصرها فيما يلي:

أ- اتجاه يجعل "حياة الأمة الإسلامية" أساساً يدور عليه التعريف:

وقد عرف أصحاب هذا الاتجاه الثقافة الإسلامية بأنها: (معرفة مقومات الأمة الإسلامية العامة بتفاعلاتها في الماضي والحاضر، من دين، ولغة، وتاريخ، وحضارة، وقيم وأهداف مشتركة). ويقوم هذا التعريف على دراسة حياة الأمة الإسلامية من جميع جوانبها على أساس أن لكل أمة ثقافتها التي هي عنوان عبقرياتها وثمرة اجتهادها، وهي المعبرة عن روحها وشخصيتها والعلامة الكبرى المميزة لها بين الأمم...» [1].

---

(1)- رجب سعيد شهوان وآخرون، مرجع سابق، ص:11.

- **اتجاه يجعل "العلوم الإسلامية" أساساً يدور عليه التعريف:**

"عرف أصحاب هذا الاتجاه الثقافة الدينية بأنها: (معرفة مقومات الدين الإسلامي بتفاعلاتها في الماضي والحاضر، والمصادر التي استقيت منها هذه المقومات).

ويعنى هذا التعريف دراسة العلوم الإسلامية الصرفة بجوانبها المتعددة مستمدة من **القرآن الكريم والسنة النبوية**، وما أضافه علماء الكلام والتفسير والحديث والفقه والسيرة من ثمرات الفكر الجاد والاجتهاد الأمين" [1].

وبهذا تكون الثقافة الدينية مرادفة للدراسات الإسلامية ، أو التربية الإسلامية، أو العلوم الإسلامية.

- **اتجاه يرى أن الثقافة الإسلامية علم جديد:**" له موضوعاته الخاصة التي تميزه عن غيره من العلوم الإسلامية كالحديث أو التفسير أو الفقه أو الأصول، وأنه علم أوجدته الأحداث المستجدة والدراسات المعاصرة. وقد عرَّف أصحاب هذا الاتجاه الثقافة الدينية بأنها: (معرفة التحديات المعاصرة المتعلقة بمقومات الأمة الإسلامية ومقومات الدين الإسلامي).

كما عرفوها بأنها: العلم بمنهاج الإسلام الشمولي في القيم، والنظم، والفكر، ونقد التراث الإنساني فيها"[2] .

نستنتج مما سبق أن الدين يمثل مرجعية فكرية وتشريعية وأخلاقية ينطلق منها المثقف، والأديب و ينتظم فيها، ويتحاكم إليها.

---

(1)- رجب سعيد شهوان وآخرون، مرجع سابق، ص:11.

(2)- المرجع نفسه، ص: 12.

2- التعريف الاصطلاحي للثقافة الدينية الإسلامية:

إن الثقافة مصطلح يعني العلم الذي يبحث كليات الدين في مختلف شئون الحياة فإذا وصفت بدين معين اختصت بكليات ذلك الدين وعليه فقد عرفها **صالح هندي** بأنها: "طريقة الحياة التي يعيشها المسلمون في جميع مجالات الحياة وفقا لوجهة نظر الإسلام وتصوراته في المجال المادي الذي يسمى المدنية أو في المجال الروحي والفكري الذي يسمى الحضارة" [1].

ويعرفها **رجب شهوان** بأنها: " معرفة مقومات الدين الإسلامي بتفاعلاتها في الماضي والحاضر والمصادر التي استقيت منها هذه المقومات بصورة نقية مركزة"[2].

وعرفها **النَّبَهَاني** بقوله:« الثَّقافَة الإسلاميَّة هي المعارف التي كانت العقيدة الإسلاميَّة سبباً في بحثها سواء أكانت هذه المعارف تتضمن العقيدة الإسلاميَّة وتبحثها مثل علم التوحيد أم كانت مبنية على العقيدة الإسلامية مثل الفقه و التفسير و الحديث، أم كان يقتضيها فهم ما ينبثق عن العقيدة الإسلاميَّة من الأحكام مثل المعارف التي يوجبها الاجتهاد في الإسلام كعلوم اللغة العربية ومصطلح الحديث وعلم الأصول. فهذه كلها ثقافة إسلامية لأن العقيدة الإسلامية هي السبب في بحثها»[3].

وقريب من هذا التعريف عرفها **عبد الرحمن الزنيدي:**"علم كليات الإسلام في نظم الحياة كلها بترابطها"[4].

وهذان التعريفان الأخيران هما التعريفان المختاران والأقرب للإحاطة بمعنى الثقافة.

---

(1) – صالح ذياب هندي: دراسات في الثقافة الإسلامية ،ط 2، المكتبة الرئيسية، عمان، 1981م، ص17.

(2) – محمد أبو يحيى: الثقافة الإسلامية (ثقافة المسلم وتحديات العصر)، (د. ط)، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان ، 2010م ، ص:19.

(3) – النَّبَهانِي، تقيّ الّدين: الشخصية الإسلامية، ط1، دار الأمة للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1994م، ج2، ص:264.

(4) – عبد الرحمن الزنيدي: بحث مدخل الى علم الثقافة الإسلامية، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عدد6 ، 1989 م، 1410هـ، ص:19.

نستنتج مما سبق من التعريفات، أن الثقافة: هي مجموعة القيم والمبادئ التي يتمسك بها أفراد مجتمع ما، وتقود حركتهم وسلوكياتهم لتحقيق أهدافهم في الحياة. وهذا الأخير هو التعريف الذي سنستند إليه في تعريفنا للثقافة الدينية الإسلامية.

فالثقافة الدينية الإسلامية لا تعني المعلومات التي يحفظها الفرد في مختلف العلوم الإسلامية، أو غيرها من العلوم، وإنما تعني ما يعتقده الفرد، ويؤمن به ويتمسك به من قيم دينية وأخلاقية وحضارية تُقَوِّمُ سلوكه وتوجه حياته.

وعليه فالثقافة الدينية الإسلامية هي: جملة العقائد والتشريعات والمبادئ، والقيم والعادات، والأعراف والمعارف، والعلوم والآداب، التي تشكل شخصية الفرد وهويته، وفق أسس الإسلام وضوابطه. وهي المعرفة الشرعية، والإحاطة بأمور الدين الحنيف بحيث تكون هذه الثقافة طريقة لحياة المسلم، تشتمل على علم المسلمين بدينهم، وعملهم به وتكوين الفكر الإسلامي القائم على الفهم الصحيح للكتاب والسنة، وبالتالي ينبثق لدى المسلم سلوك يتسم بالاعتدال أي أنها منهج الحياة المتكامل للفرد المسلم.

الفصل الأول

- الحالة السياسية و الاجتماعية والأدبية في الأندلس

في عهد ملوك الطوائف: (422- 479 هـ / 1030-1086م)

* المبحث الأول : الحالة السياسية

- المطلب الأول: سقوط الدولة الأموية
- المطلب الثاني : انقسام الأندلس و بداية عصر ملوك الطوائف

* المبحث الثاني : الحالة الاجتماعية

- المطلب الأول :التركيب العرقي
- المطلب الثاني: الفتنة والطبقية والنزعة العنصرية

* المبحث الثالث : الحالة الأدبية

- المطلب الثاني : خلال عصر الخلافة
- المطلب الأول : خلال زمن الفتنة
- المطلب الثالث : الحياة الأدبية في عصر ملوك الطوائف

المبحث الأول: الحالة السياسية:

المطلب الأول: سقوط الدولة الأموية:

جاء في كتاب- **دولة الإسلام في الأندلس -لعنان محمد**: « كان لدولة بني أمية بالأندلس و حكامها الأقوياء، الأثر الكبير فيما وصلت إليه شبه الجزيرة الأيبيرية من تطور نظامها السياسي و الإداري، حيث استمرت هذه الفترة الزمنية التي حفظها لنا التـــاريخ أزيد من قرنـــين من الزمان، و ذلك منذ دخول عبد الرحمان بن "**معـاوية** (سنة 138هـ)"[1] حتى وفاة "**الحكم بن المستنصر بالله** (سنة 366)"[2]، إلا إن أحوال حُكْم الجزيرة لم يدم طويلا تحت ظل خلافة بني أمية، فبعد وفاة المستنصر بويع إبنه و ولي "**عهده هشام الثاني الملقب بالمؤيد بالله**"[3]، ولكن الخلافة في هذه الفترة قد بلغت المنتهى و أدركت بحمائلها الجنى وبلغ طورها وانتهى دورها... »[4].

---

(1)- عبد الرحمان بن معاوية (113-172 هـ/731- 788 م) : مُأسس الدولة الأموية بالأندلس، استقر بقرطبة و ثبَّت قدمه في الملك بعد انتصاره على يوسف الفهري آخر أمراء عصر الولاة، وقد عرف عبد الرحمان بن معاوية بلقب صقر قريش و عبد الرحمن الداخل، لأنه أول من دخل الأندلس يحمل اسم عبد الرحمان. **ابن خلكان**، أبو العباس احمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان و أنباء الزمان ط 1، تحقيق احسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1398هـ -1978م ، مج: 1، ص: 433.

(2)-الحكم المستنصر بالله (350- 366هـ): هو الحكم بن عبد الرحمان الناصر الملقب بالمستنصر بالله، كان ولي العهد جرى على رسم والده في الحكم. **المقري**، أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ،(د.ط) تح : إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1988م، ج1، ص:438 .

(3)-هشام الثاني: هو هشام بن الحكم بن عبد الرحمان الناصر لقبه المؤيد، بويع بالخلافة بعد وفاة أبيه الحكم المستنصر في سفر سنة(399هـ/ 1003م). **ابن عذراي**: أبو العباس أحمد بن محمد البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب، مرجع سابق، ص:253.

(4)- عنان، محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس (من الفتح إلى بداية عهد الناصر)، ط 4، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، 1997م، ج1، ص :553.

ولم يبلغ هشام الحلم بعد لما بويع وهو ما مكن لرجل من وزراء أبيه لم يعرف في زمانه أطمح وأدهى منه" **المنصور محمد بن أبي عامر المعافري**"[1]. وهي شخصية ستنفرد بالأحداث على مسرح الجزيرة و شمال إفريقيا، " فقد اجتمعت لهذا الرجل من الوسائل و الغايات ما لم يجتمع لغيره "[2]، " وبسبب ذكاؤه و أطماعه و طموحاته إلى تأليف القلوب حوله فلم يلبث كثيرا حتى سطع نجمه وعلا شأنه. ففي فترة وجيزة وبالتحديد في سنة (371هـ) اتخذ ابن أبي عامر سِمَة الملك وتسمى بالحاجب المنصور، وأمر بالدعاء له عبر المنابر ونفذت الكتب والأوامر باسمه عن – **الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر**–" [3]." ونقش اسمه على سكة الوزراء ورجال الدولة على تقبيل يده عند المثول بين يديه، واجتمعت حوله الشخصيات و حول داره مظاهر الجلالة الملكية و تم بذلك استئثاره بجميع السلطات و الرسوم و لم يبقى من الخلافة سوى الاسم، و لقد قام كذلك في سنة (381هـ) بترسيخ ولده عبد الملك بالولاية من بعده" [4] .

"وقد توفي محمد بن أبي عامر سنة 392هـ و طوال فترة حكمه لم تقم للخليفة قائمة في الحكم و هذا حتى بعد وفاة المنصور"[5].

"واستمرت مجريات الأحداث في دوران حتى قامت سلسلة من الأحداث الدموية و حالة من الفوضى العامة التي سادت الأندلس من الاقتتال حول السلطة و التنازع عليها فكان كل فريق يدعى شرعيته في الحكم"[6].

---

(1)– محمد بن أبي عامر المعافري : أمير الأندلس في دولة هشام المؤيد .**الحميدي** :أبو عبد الله ابن أبي نصر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ،(د.ط)، الدار المصرية للتأليف 1966م ج 1، ص: 78.

(2)– عبد العزيز سالم : تاريخ المسلمين و آثارهم في الأندلس (من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة)، (د.ط) ، مؤسسة شباب الجامع الإسكندرية ، مصر، (د.س) ، ص :323 .

(3)– المرجع نفسه ، ص :553 .

(4)– حسن مؤنس: معالم تاريخ المغرب و الأندلس، (د.ط)، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، 1980م ، ص:405.

(5)– ابن عذاري المراكشي: **البيان المغرب** في أخبار الأندلس و المغرب، مرجع سابق ، ص:272 .

(6)– دوزي رينهارت: المسلمون في الأندلس (اسبانيا الإسلامية) ،(د.ط)، تر: حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة، مصر، 1994م ،ج2 ، ص:146 .

"خلال هذه الحوادث كلها وقف بقية أهل الأندلس ينتظرون إلى ما ستسفر عنه الأمور، وكان يتولى معظم ولايات الأندلس نفر من رجال بني عامر و من أعضاء الحزب العامري، حتى تستقيم الأمور، ولكن في هذه الظروف التي انعدمت السلطة المركزية تقريبا، فاضطر أولائك الولاة إلى الانفراد بولاياتهم ريثما تنجلي الأمور في قرطبة" [1].

جاء في **كتاب –معالم تاريخ المغرب و الأندلس- لحسن مؤنس**: « أن النتيجة كانت واضحة ، بحيث تعاقب على عرش بني أمية عدد من الأمويين الصغار لم يحكم معظمهم إلا لفترات قصيرة ، حيث كان القرطبيون يحاولون أن يؤيدوا أولائك الخلفاء بزعامة رئيسهم أبي الحزم بن جهور، وفي النهاية و بعدما يأس القرطبيون من العثور على شخصية أموية تتولى النهوض و تحمل زمام المسؤولية، اجتمع كبار قرطبة في ذي القعدة سنة 422هـ و تشاوروا في أمرهم، و في الأخير استقر رأيهم على إلغاء الخلافة القرطبية وعزلوا آخر حكام بني أمية "**هشام الثالث الملقب بالمعتمد بالله**"[2]، و قرروا إخراجه من بلدهم في 12 ذي القعدة 422هـ» [3].

---

(1)– دوزي رينهارت: المسلمون في الأندلس (اسبانيا الإسلامية)، المرجع السابق، ص :147 .

(2)– هو هشام بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، كنيته أبو بكر، لقبه المعتد بالله، بويع بقرطبة بإجماع واتفاق من أهلها وأهل الثغر، وذلك في سنة(419هـ/1028م)، كان خليفة على قرطبة سنتين وخمسة أشهر، توفي سنة 428هـ/1037م. **مؤلف مجهول**، تاريخ الأندلس، ط 1، تح: عبد القادر بوباية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2007م، ص:248.

(3)– حسن مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، مرجع سابق، ص:406.

المطلب الثاني : انقسام الأندلس و بداية عصر ملوك الطوائف:

ذكر عبد القادر ورقلاتى، الأوضاع التي آلت إليهاالأندلس في كتابه–الدولة الإسلامية في الأندلس من الميلاد إلى السقوط–:« تميز الوضع السياسي بالأندلس في نهاية عصر الخلافة الأموية بنوع من الاضطراب –كما ذكرنا سابقا–، فكان من أسبابه الصراع حول السلطة والأوضاع المتردية التي كان يعيشها أهل الأندلس خاصة في فترة حكم "**الخليفة المهدي**"[1] ، الذي بدأ عهده باضطهاد البربر، وهو ما نتج عنه ما يسمى "–**بالفتنة البربرية**– سنة(399هـ/1010م)"[2]، والتي كان من أثارها سقوط الخلافة الأموية بالأندلس نهائيا سنة 422هـ/1031م، وبذلك فقدت الأندلس وحدتها السياسية»[3] .

"وانقسمت البلاد إلى دويلات صغيرة مستقلة أطلق عليها اسم دويلات الطـــوائف ويعرف رؤســاءها **بملــوك الطوائف**"[4].

---

(1) –هو محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر الأموي، أبو الوليد ولد سنة 366هـ/977م، خرج على المؤيد بالله الأموي بقرطبة سنة 399هـ1010/م وبايعه الناس فتلقب بالمهدي بالله، ملك قرطبة، استقر أمره إلى أن انتفض عليه سليمان بن الحكم وتغلب عليه، فخرج إلى طليطلة ثم عاد مرة ثانية إلى قرطبة واستولى عليها، قتل على يد جماعة من الغلمان سنة 400هـ1011/م. **الحميدى**: جذوة المقتبس، مصدر سابق، ص:18.

(2) – سميّت **بالفتنة البربرية** أو الفتنة القرطبية وهي فتنة قام بها البربر كرد فعل على المعاملة السيئة لهم من طرف المهدي وأنصاره، فولّى بذلك البربر أمرهم إلى سليمان بن الحكم بن سليمان بن عبد الرحمن الناصر الذي استنجد بالنصارى وسار بهم إلى قرطبة سنة 400هـ/1011م، حيث دارت معركة شرسة بينهم وبين أهل قرطبة بزعامة المهدي، وتعرف هذه المعركة **بوقعة قنتيسث** وانتهت بهزيمة ساحقة للقرطبيين وبقتل الآلاف منهم من بينهم الكثير من العلماء وأخيار الناس وعامتهم. الشنتريني، أبو الحسن علي بن بسام (ت542): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ط 26، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، مصر، 1939م، القسم:1، ج1، ص:43.

(3) –عبد القادر ورقلاتى: الدولة الإسلامية في الأندلس من الميلاد إلى السقوط، ط 1، دار الأطلس، الجزائر، 1427هـ/2006م، ص:99 .

(4) – عنان ، محمد عبد الله ، دولة الإسلام في الأندلس "العصر الثاني دولة الطوائف من قيامها حتى الفتح المرابطي" ط:4، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1417هـ– 1997م، ص:186.

يقول **عمر فروخ** في كتابه" **الأدب في الأندلس و المغرب منذ الفتح الإسلامي إلى آخر عصر ملوك الطوائف**": « انهارت الأندلس بعد أن كانت كتلة موحدة إلى مناطق متفككة وولايات و مدن متباعدة و متخاصمة ، يسيطر على كل منها حاكم سابق استطاع أن يحافظ على سلطته المحلية خلال الانهيار أو متغلب من الفتيان "**الصقالبة**"[1]، أو القادة ذوي سلطان سابق، أو زعيم أسرة محلي من ذوي الجاه و العصبية، كما يسيطر البربر من جانبه على أراضي المثلث الجنوبي، و ما كان منه بيد الدولة الحمودية ، و انشئوا هنالك إمارات عدة ما لبثت أن نزلت إلى ميدان الصراع العام الذي شمل هذه المنطقة»[2].

وهكذا قامت على أنقاض الدولة الأندلسية الكبرى دول عديـدة هي"**دول الطـوائف**"[3] وذلك منذ أوائل القرن الخامس هجري حتى الفتح المرابطي، خلال سبعين عاما قضتها جميعا في سلسلة لا نهاية لها من المنازعات الصغيرة ، و الخصومات و الحروب الأهلية، و كادت بتنافرها و تفرقها و منافساتها تميد لسقوط الأندلس النهائي. و قد كانت مساحة الأندلس مقسمة إلي اثنين و عشرين دولة ، فتفتت المسلمون في الأندلس تفتتا لم يعهد من قبل في تاريخيهم ، و فقدوا بذلك عنصر مهما جدا من عناصر قوتهم وهو الوحدة .

---

(1)– **الصقالبة**: أصلهم من الشعوب السلافية –بلغاريا العظمى–، بيع رجالها و نسائها من طرف الجرمان إلي عرب اسبانيا ، لذا أطمق عليهم العرب اسم الصقالبة. **العبادي، احمد مختار** (محمد بن عمار الأندلسي): في تاريخ المغرب و الأندلس ، (د.ط) ، دار النهضة العربية ، بيروت، لبنان ،(د.تا) ، ص:197.

(2)– عمر فروخ : الأدب في الأندلس و المغرب منذ الفتح الإسلامي إلى آخر عصر ملوك الطوائف، ط:4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1981م، ص:385.

(3)– دول الطوائف : أطلق هذا الإسم على رؤساء دويلات الطوائف بالأندلس الذين حكموا بلاد الأندلس بعد سقوط الخلافة الأموية في 422هـ/1031م. **السامرائي**، خليل إبراهيم وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ط 1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004م، ص:224 .

في ذلك يصور **المراكشي** صاحب –**المعجب في تلخيص أخبار المغرب**– الحال التي آل إليها أهل الأندلس فيقول:« و أما حال سائر الأندلس، بعد اختلال دعوة بني أمية، فان أهلها تفرقوا شيعا، و تغلب في كل جهة متغلب، و ضبط كل متغلب من هم ما تغلب عليه، وتقسموا ألقاب الخلافية» [1].

وليس أبلغ تعبير في وصف حال الأندلس عقب الفتنة وقيام دول الطوائف من تلك النبذة التي يقدمها إلينا **ابن الخطيب** بقوله:" وذهب أهل الأندلس من الانشقاق و الانشعاب والافتراق إلى حيث لم يذهب كثيرا من أهل الأقطار... ليس لأحدهم في الخلافة إرث ولا في الإمارة سبب ولا في الفروسية نسب ولا في شروط الإمامة مكتسب اقتطعوا الأقطار، واقتسموا المدائن الكبار، وجبوا العمالات والأمصار وجندوا الجنود، وقدموا القضاة، وانتحلوا الألقاب ..."[2].

"وقد استغل هؤلاء الملوك حالة البلاد السياسية، فبسطو نفوذهم على المناطق التي تواليهم وعملوا جميعا على تأسيس هذه الكيانات والحفاظ عليها في أسرهم" [3]، "وفي هذا الصدد يقول **خليل إبراهيم السامرائي** واصفا ملوك الطوائف:"وهم ما بين زعيم قبيلة، وصاحب نفوذ أو حاكم لإحدى الكور، أو وزير سابق، أو شيخ قضاء"[4].

---

(1)– المراكشي، عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط 2، تح: محمد بن سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1956م، ص:144.

(2)– ابن الخطيب، لسان الدين السلماني: تاريخ اسبانيا الإسلامية أو كتاب أعمال الإعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، ط:2، تح: إليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1956م، ص:144.

(3)– عبد الحكيم الذنون، أفاق غرناطة "بحث في التاريخ السياسي والحضاري العربي"، ط 1، دار المعرفة، دمشق، سوريا، 1408هـ/1988م، ص:27.

(4)– السامرائي، خليل إبراهيم وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، مرجع سابق، ص:224.

جاء في كتاب –تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة– لسليمان أحمد السعيد « هكذا تبدد وتشتت شمل الخلافة الأموية وقامت على أنقاضها إمارات أو دويلات ملوك الطوائف وهي نحو ست عشرة ولاية كبيرة وغيرها من الولايات الصغيرة التي كانت تظهر حينًا ثم تندمج في غيرها من الولايات الكبيرة وكان يتقاسمها البربر والعرب والمولدون والصقالبة، منهم بنو حمود في مالطة، وبنو عباد في إشبيلية وبنو زيري في غرناطة، وبنو الأفطس في بطليوس وبنو **صمادح في ألمريّه**، وبنو جهور في قرطبة وبنو ذي النون في طليلطة، وبنو عامر في بلنسيه وبنو نجيب وبنو هود في سرقسطة كما كان هناك ملوك آخرون أمثال **ملوك دانيه**، وملوك طرطوشة وملوك ميورقة، وملوك البونت وغيرهم»[1].

وما يهمنا من هذه الولايات هما إمارة **دانية** على أساس ما ذكره مصطفى **الشكعة** في كتابه –الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه – حيث قال: « يأتي **ابن بُرْد الأصغر** نسيج وحده فقد خاض غِمار الحياة السياسية كاتبا **لمجاهد العامري (ت436هـ)**، و**المعتصم بن صمادح (ت484هـ)** »[2].

نستنتج من هذا أن ابن برد كان أول الأمر في **دانية** و التي عمل بها كاتبا لمجاهد العامري ثم انتقل بعد ذلك إلى إمارة **ألمرية** حيث قال **الحميديّ**:« و قد رأيته بألمريّة بعد الأربعين و أربعمائة زائرا لأبي محمّد عليّ بن أحمد غير مرّة، و قد استوزره المعتصم بن صمادح. و بما أن المعتصم بن صمادح جاء إلى حكم ألمريّة سنة 444هـ، فالمنتظر أن يكون ابن برد قد بقي في المريّة بعد ذلك مدّة...»[3].

ومن خلال هذه الشهادة التارخية عن مكان تواجد **ابن برد الأصغر** بعد انهيار الدولة الأموية وظهور ملوك الطوائف ، سنتطرق للحديث عن الأوضاع السياسية لهاتين الإمارتين:

---

(1)– سليمان أحمد السعيد: تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1969م ، ج1، ص:22.

(2)– مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1975م، ص:609.

(3)– الحميدي، جذوة المقتبس، مصدر سابق، ص: 107.

1- طائفة دانية والجزائر الشرقية :

هي إحدى ممالك الطوائف تأسست في أواخر عام(400هـ)، في خضم فتنة الأندلس التي سبقت انهيار الدولة الأموية في الأندلس، على يد مجاهد العامري .

يقول **ابن خلدون** : « إن مجاهداً غادر قرطبة عند مقتل الخليفة محمد بن هشام المهدي في أواخر سنة(400هـ/ 1010 م)، وإنه سار عندئذ إلى طرطوشة فتملكها، ثم سار منها إلى دانية. وكان مجاهد كباقي الفتيان العامريين، من شيعة الخليفة المؤيد بالله، والخلافة الأموية بوجه عام، وقد حارب معهم إلى جانب الخليفة المرتضي بالله ضد البربر والقاسم بن حمود، في الموقعة التي هزم فيها المرتضي ولقي مصرعه، وذلك في سنة(409 هـ/1019 م) »[1].

" استعان مجاهد بالفقيه أبو عبد الله بن عبيد الله بن الوليد المعيطي في الحكم، ونصبه خليفة على دانية **و الجزائر الشرقية*** وأعمالهما، وأخذ له البيعة، وسماه أمير المؤمنين المستنصر بالله، ونقش اسمه على السكة في جمادى الآخرة (405هـ)"[2]." و في سنة (406هـ)، شنّ مجاهد حملة على جزيرة سردينيا، استولى بها على معظم أراضي الجزيرة، ثم أغارت سفنه على الشاطئ الإيطالي بين جنوة وبيزة، مما هدد مصالحما التجارية. وأمام مقاومة أهل الجزيرة وهجمات سفن بيزة وجنوة، هُزم مجاهد هزيمة فادحة في محرم (407هـ)، وغرقت وأُسرت معظم سفنه، كذلك أسرته وابنه علي. فدا مجاهد أهله، لكن ابنه ظل لعشر سنوات أسيرًا لدى أهل سردينيا قبل أن يقبلوا فيه الفداء"[3].

---

(1)- ابن خلدون، أَبُو زَيْدٍ وَلِيُّ الدِّيْنِ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ: تاريخ ابن خلدون (المسمى: ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب والبربر...)، (د.ط)، إعتنى به: أبو صهيب الكربي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، السعودية، (د.تا)، ص:164.

(2)- عنان ، محمد عبد الله ، دولة الإسلام في الأندلس"العصر الثاني"، مرجع سابق ، ص: 189.

(3)- ينظر: عنان، المرجع نفسه ، ص ص:190-195.

* **الجزائر الشرقية** :[جزر البليار] وتتكون من أربع جزر هي مِنُورقة، وميورقة وهي أكبرها، ويابسة، وفرمنتيرا و هي أصغرها.

ذكر عنان محمد تلك الأحداث في كتابه – دولة الإسلام في الأندلس –: « بعد عودة مجاهد من سردينيا، وجد الأمور في دانية قد اضطربت، حيث انفرد أبو عبد الله المعيطي بالسلطة، فقبض عليه مجاهد، وطرده إلى المغرب. وفي آخر عام (408هـ)، شارك لبيب الصقلبي صاحب طرطوشة حكم بلنسية، قبل أن يثور أهل بلنسية على لبيب ويخلعوه لينفرد مجاهد بحكم بلنسية. وفي عام(409هـ)، هُزم مجاهد مع قوات عبد الرحمن المرتضي بالله المطالب بالخلافة أمام جيش صنهاجة بقيادة زاوي بن زيري قرب غرناطة، والتي هُزم فيها جيش الأندلسيين، وقُتل المرتضي بالله، وفي سنة(411هـ)، اجتمع الفتيان العامريون، وبايعوا عبد العزيز بن عبد الرحمن المنصور، وجعلوه أمير على بلنسية، فتنازل له مجاهد عنها. وبعد وفاة خيران الصقلبي عام(419هـ)، هاجم مجاهد مرسية، وأسر حاكمها أبي بكر بن طاهر الذي افتدى نفسه من مجاهد بعد ذلك بمبلغ كبير من المال. وبعد وفاة زهير الصقلبي عام(429هـ)، ضم عبد العزيز المنصور طائفة ألمرية إلى حكمه، فشعر مجاهد بالخطر من تضخم ملك عبد العزيز، فهاجم أراضي بلنسية، واعترفت له مدن شاطبة ولورقة وشوذر بالولاء، فوقعت الحرب بين الرجلين عام(433هـ)، وانتصر فيها عبد العزيز مستعينًا ببعض المرتزقة القشتاليين»[1].

وقد كان مجاهداً بحاراً من أعظم بحارة عصره، وكان من أكثرهم تمرساً بالحروب والغارات البحرية. كان يكنى بأبى الجيوش، وفي بعض الروايات بأبى الحسن، ويلقب من الألقاب الملوكية بالموفق، توفي مجاهد العامري عام(436هـ).

قال الحميدي في جدوة المقبس:« كان من أهل الأدب والشجاعة والمحبة للعلوم وأهلها، نشأ بقرطبة، وكانت له همة وجلادة وجرأة بأنه كان أعظم القراصنة في عصره وبأنه قد اشتهر بغزواته لسردانية وشواطىء إيطاليا وكذلك بحمايته للأدباء» [2] .

(1)– ينظر: عنان: دولة الإسلام في الأندلس"العصر الثاني"، مرجع سابق، ص ص:191–197.

(2)– الحميدي: جذوة المقتبس، مصدر سابق، ص: 353.

2- طائفة ألمريّة :

قال **ابن خلِكَان** كتاب- وفيات الاعيان-:« ألمرية -Almeria -بفتح الميم و كسر الراء المهملة و تشديد الياء المثناة من تحتـها و بعدها هاء، و هي مدينة كبيرة من مشاهير المدن بالاندلس» [1].

جاء وصف ألمرية ، في كتاب- مملكة ألمريّة في عهد المعتصم بن صمادح - **لمريم قاسم طويل** حيث قالت: « تقع مدينة ألمريّة بين مدينتي مالقة و مرسية على حافة بحر الزقاق(البحر المتوسط) مقابلةً وادي آش و هي في ذاتها جبلان بينهما خندق معمور و على إحى الجبلين قصبتُها المشهورة بالحصانة. فألمرية عبارة عن مرتفعات و حصون باستثناء الجهة الجنوبية الشرقية»[2].

وقد وصفها **المقّري** بقـوله « وقد استدار بها من كلِّ جهةٍ حصـون مرتفعة و أحجـارٌ و كأنّما غُرْبِلَتْ أرضُها من التراب» [3] .

" وأصبحت هذه المملكة من اعظم الحواضر في عهد **العتصم بني صمادح** و أصبحت تنافس اشبيلية مقر مملكة المعتمد ابن عباد"[4] .

فيذكر **احمد أبو الفضل:** "... ان بنو صمادح ينحدرون من اصل عربي فهم من ولد عبد الرحمان بن عبد الله ابن المهاجر بن عميرة و تعد قبيلة عميرة من تجيب من اشهر و اعرف قبائل العرب التي نزحت في بلاد الاندلس و في عهد عبد الرحمان بن عبد الله

(1)- ابن خلِكَان : وفيات الاعيان و انباء أبناء الزمان، مرجع سابق ، ص: 63.

(2)- مريم قاسم طويل، مملكة ألمريّة في عهد المعتصم بن صمادح، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، 1994م ص:11 .

(3)- المقري، نفح الطيب، مرجع سابق، ص:163 .

(4)- عبد العزيز سالم، تاريخ مدينة المرية الإسالمية قاعدة اسطول الاندلس،(د.ط)، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة و النشر الإسكندرية، مصر، 1984م، ص:57 .

يجتمعون مع بني هاشم التجيبيين أصحاب سرقسطة و قد كان أبو يحي محمد بن صمادح جد المعتصم بن صمادح مؤسس الدولة من قواد محمد بن ابي عامر ولاه الولايات و قاد له الجيوش ثم تولى المدينة و شقه اعمالها..."[1].

- تاريخها السياسي:

ذكر ابن عذاري المراكشي في كتاب-البيان المغرب-:« بعد أن قامت فتنة الأندلس عام(399هـ)، تعرض الفتيان العامريين لاضطهاد محمد المهدي بالله، لما كان لهم من دور في الحكم في عهد العامريين، مما دعا عددًا منهم للفرار من قرطبة خوفًا من بطش المهدي بالله إلى شرقي الأندلس، واستطاعوا تأسيس عدد من الإمارات المستقلة عن قرطبة في تلك المنطقة. كان من بين هؤلاء أفلح الصقلبي الذي نجح في تأسيس إمارته الخاصة **في ألمرية**، إلا أن خيران الصقلبي الذي كان قد استولى على أريولة ثم مرسية عام(403هـ) استطاع أن يغلب أفلح، وينتزع منه ألمرية عام(405هـ)، وظل خيران حاكمًا على ألمرية ومرسية وأعمالهما إلى أن توفي سنة (419هـ)، وخلفه زهير الصقلبي نائبه على مرسية»[2].

قال عنان:« حافظ زهير على علاقات طيبة مع جيرانه بني حمود أصحاب مالقة، وبني زيري أصحاب غرناطة، وبعد وفاة صديقه حبوس بن ماكسن صاحب غرناطة، وتولي ابنه باديــس عام (428هـ)، أراد زهير ضم غرناطة، فخرج زهير بقواته في شوال(429هـ) لغزوها، إلا أنه هُزم أمام جيش صنهاجة، وقُتل في تلك المعركة»[3].

---

(1)- احمد أبو الفضل، تاريخ مدينة ألمرية الاندلسية في العصر الإسالمي، (د.ط)، دراسة في التاريخ السياسي و الحضاري ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1984، ص:57.

(2)- **ابن عذراي:** أبو العباس أحمد بن محمد البيان **المغرب** في أخبار الأندلس و المغرب، ط 3، تح : ليفي بروفنسال-سي كولان، دار الثقافة ،بيروت، لبنان، 1983، ج2 ، ص:96.

(3)- ينظر: عنان، محمد عبد الله ، دولة الإسلام في الأندلس "العصر الثاني"، مرجع سابق، ص ص : 169-172.

كما ذكر ابن عذاري المراكشيبعض الأحداث قائلا:« بعد وفاة زهير الصقلبي في آخر شوال (429هـ)، قدّم أهل ألمرية شيخهم أبو بكر الرميمي حاكمًا عليهم حتى مَقْدَمِ عبد العزيز بن عبد الرحمن المنصور صاحب بلنسية الذي استدعوه لحكم مدينتهم في ذي القعدة (429هـ)، بعد أن نظم عبد العزيز شئون ألمرية ترك وزيره وصهره أبا الأحوص معن بن صمادح نائبًا له على ألمرية. غير أن أبي الأحوص خلع طاعة عبد العزيز، ودعا لنفسه واستولى على ألمرية وأعمالها عام(433هـ)، وظل يحكمها حتى وفاته عام(443 هـ)، فخلفه ابنه المعتصم بن صمادح» [1].

"حافظ المعتصم على استقلالية إمارته، وساهم سنة (479هـ) بقوات بقيادة ابنه معز الدولة مع المرابطين ضد قوات ألفونسو السادس ملك قشتالة ، وفي سنة (484هـ) خلفه ولده معز الدولة، الذي لم يدم حكمه طويلاً، حيث سقطت ألمرية في أيدي جيش المرابطين في شعبان(484هـ)، بعد فرار معز الدولة بأهله إلى بني حماد في بجاية" [2].

"اهتم حكام ألمرية بالعمران، فزاد خيران في بناء مسجد ألمرية عام(410هـ)، ومدّد سور المدينة من الجبل إلى البحر، وأضاف زهير توسعة أخرى لمسجد ألمرية، وبنى مسجدًا جديدًا في بجانة، كما ابتنى المعتصم بن صمادح عددًا من القصور في المدينة، وجلب الماء إلى المدينة، وأوصله إلى جامع ألمرية، ونظم وصول الماء إلى الحدائق الملحقة بقصوره، وجمع فيها غرائب الأشجار والثمار" [3].

(1)- ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، مرجع سابق، ص: 240.

(2)- عنان، محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس "العصر الثاني"، مرجع سابق، ص: 241.

(3)- المرجع نفسه: ص:163.

نستخلص مما ذكرناه عن الحالة السياسية في الأندلس، أنه بعد انقضاء الحكم الأموي بالأندلس، جاءت فترة عصيبة سميت بعصر **ملوك الطوائف**، وظاهر التسمية يدل على القطيعة والتعدد والتشتت، حيث تجزأت البلاد إلى عدد كبير من الدويلات المتشرذمة، فأصبح كل ملك يحصن قلوعه ولا يلتفت إلى إخوانه، كأنهم أعداءه الحقيقيين، لا النصارى المتحصنين في الممالك الشمالية، فأصبحوا موالين لهم، غير آبهين بقوله تعالى﴿ **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا** ﴾[آل عمران: الآية:103]، في مشهد يخيم عليه الحزن.

قال المقري في" **نفح الطيب**":« وصار ملوك الطوائف يتباهون في أحوال الملك، حتى في الألقاب، فآل أمرهم إلى أن تلقّبو بنعوث الخلفاء، وترفعوا إلى طبقات السلطنة العظمى»[1]

ولأجل توثبهم على النعوت العباسيّة، قال "**ابن رشيق القيرواني**" في وصف هذه الحالة:

مِمَّا يُزَهِّدُنِي في أرضِ أندُلُسٍ * تلقيبُ مُعتَمِدٍ فيها ومُعْتَضِدِ**

ألقَابُ مملكةٍ في غيرِ موضِعِهَا * كالهِرِّ يحكي انتفاخًا صَوْلَةَ الأسَدِ**[2]

نستخلص مما سبق أنّ هذا التفكك والتقهقر الذي هيمن على الحاضرة الأندلسية، مهدت له مجموعة من المقدمات، لعل أبرزها هو البعد عن شرع الله، وموالاة النصارى، ليكون هذا التفكك هو الآخر المقدمة الكبرى التي عجلت بفناء الحكم العربي بالغرب الإسلامي، وطمس معالم الدين الإسلامي، وإن كانت ملامح تلك الحضارة ما زالت قائمة، شاهدة على عباقرة في شتى العلوم والفنون مروا من هناك.

فهذه الأحداث التاريخية تلزم علينا التدبر والتذكر وأخذ العبرة، لأن التاريخ ليس أحداثا وقعت فقط، بل هي دروس وعبر مرشدة لمن تاه في الحاضر، ومن أمعن النظر فيما يقع وجد الصلة بين حال ملوك الطوائف وحالنا ، ففي الأمس تفرق الجمع واختلف، واليوم صار بعض الزعماء على المنوال نفسه. فكيف نفترق وهذا الدين يجمعها، وكيف نفترق والكل يعلم العواقب الناتجة عن عدم التمسك بحبل الله.

---

(1)- المقري، أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب ج1 ، مصدر سابق، ص:214.

(2)- ديوان الحسن بن رشيق القيرواني/66: أديب، شاعر و ناقد. توفي سنة 463هـ. معجم الأدباء، ياقوت الحموي: 220.

المبحث الثاني: الحالة الإجتماعية في عهد ملوك الطائف:

المطلب الأول :التركيب العرقي:

جاء التصنيف العرقي في كتاب- أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها- كما يلي:« كان المجتمع الأندلسي، بعد الفتح مؤلّفاً من عناصر بشريّة عدّة عاشت في بلاد الأندلس، وشكّلت حضارة نوعيّة لاختلاف ثقافاتها وأعراقها، ومن بين العناصر التي عاشت في الأندلس: **العرب، البربر، الصَقالبة، والمولدون**(Los Muladus)، وظلّ كثيرون على مسيحيّتهم مع اصطناعهم لحياة المسلمين، وعاداتهم وتعلّم العربيّة والتكلّم بها وسُمّوا باسم المستعربين، وهناك أيضا فئة اليهود التي كان لها دور مهم في الأندلس، سياسيا و أقتصاديا.

أ- العرب: لقد مثّل العنصر العربي، الذي دخل إلى الأندلس بصورة جنودٍ فاتحين مقدّمة للعناصر التي عاشت في بلاد الأندلس، حيث إنّه من المعروف أنّ أوّل جماعة عربيّة كبيرة دخلت الأندلس أيّام القائد موسى بن نصير الذي قرّر دخول الأندلس في العام (93 هـ/712م) مصطحباً معه جيشاً معظمه من العرب، وكان هذا الجيش مؤلّفاً من ثمانية عشرة الفًا»[1] .

ومن أهم المناطق التي نزلت بها القبائل العربيّة:

- **بَلَنْسِيَة:**" التي استقرّت فيها قبيلة **معافر** اليمنيّة ومنهم بنو جحاف، حيث تمتّعت بنفوذ كبير واستأثرت بخطّة القضاء وامتهنوا الفلاحة والبساتين. وهم الذين بنو مدينة (زهرة) بإشبيليّة.

- **بنو عبّاد:** الذين كان لهم شأن سياسيّ وأدبيّ كبير بعد سقوط الخلافة الأمويّة، كما سكن إشبيلية قيس بن عيلان بن إلياس بن مضر من العدنانيّة وبنو حزم"[2].

---

(1)- أخبار مجموعة (في فتح الأندلس وذكر أمرائها – رحمهم الله – والحروب الواقعة بينهم)، لمؤلّف مجهول: ط:2، تحقيق وتقديم إبرهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1989م، ص: 24.

(2)- المقري، أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب، مصدر سابق، ص:290 .

– **بنو رشيق:**" الذين توزّعوا بين إشبيلية وغرناطة. **وبنو ربيعة** في مدينة وادي آش. ومنهم **بنو أسد** و **بنو خزيمة وبنو عطية** في غرناطة وقرطبة" [1].

– **بنو هود:**" في شرقي الأندلس، كما سكنت **حمير** إشبيلية، وتوزّع بنو **مخزوم** بن يقضة بن مرّة ومنهم بنو **ميمون** في جزيرة شقر"[2].

لقد انحصر هذا التوزيع الجغرافيّ للقبائل العربيّة في المناطق ذات الخيرات، كالأراضي الخصبة، والأنهار، ومواطن الثراء، والتجارة بحسب مواقعها الاستراتيجيّة، وهذه القبائل كانت تابعة لفرعين كبيرين هما:

– **عرب المضريّة وعرب اليمنيّة:**" فكانت الأندلس متنفّساً لإحياء الصّراع القبلي القديم، تلك العصبيّة كانت فتنة عظمى، كادت أن تودي إلى بوار الإسلام في الأندلس"[3]. "هذه النعرات القبليّة كان لها تأثير كبير في وضع الأندلس وتشكيلاته الاجتماعية كما أعاقت أهدافاً سياسيّة وربّما ساهمت وبشكل كبير في ضياع الأندلس وعودتها للإسبان. وعلى رغم الأحداث السياسيّة التي جرت والتي أثّرت سلباً على العرب في الأندلس، إلا أنّهم شكلوا عنصراً مهمّاً ومحوريّاً في المجتمع الأندلسيّ"[4].

ب – البربر: مع انطلاقة عملية الفتح، بدأت هجرة البربر إلى الأندلس بدايةً من خلال الحملة التي قادها طارق بن زياد، حيث كان عدد البربر يفوق عدد العرب فيها، ويؤكّد ذلك إبن عِذارى المراكشي، قائلاً:« وكان اجتمع لطارق إثنا عشر ألفاً من البربر »[5].

---

(1)– المقري، أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب، مصدر سابق، ص:292 .

(2)– ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد: جمهرة أنساب العرب، ط 5، تح: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف ، مصر، 1962م، ص:241.

(3)– أخبار مجموعة (في فتح الأندلس وذكر أمرائها)، مرجع سابق، ص:59.

(4)– المرجع نفسه، ص:43.

(5)– ابن عِذاري المراكشي: البيان المغرب، مرجع سابق، ج1، ص:06.

كما قال **إبن خلدون:** « وأجاز البحر سنة 92هـ بإذن من أميره موسى بن نصير في نحو ثلاثمائة من العرب وانتهب معه من البربر زهاء عشرة آلاف»[1].

غير أن هِجْرة البربر إلى الأندلس تواصلت بعد الانتصارات الأولى التي حقّقها طارق بن زياد بغية التماس الغنائم أو الاستقرار في المناطق ذات الخيرات ، مؤكّداً **المَقرّي** ذلك من خلال قوله: « وتسامع الناس من أهل برّ العدوة بالفتح على طارق بالأندلس وسعة المغانم فيها فأقبلوا نحوه من كل وجه وخرقوا البحر على كل ما قدروا عليه من مركب وقشر»[2].

ج-الصّقالبة: " كانت كلمة الصقالبة تطلق على الخصيان والأسرى من الأجناس الصقلبيّة السلافيّة الحقيقيّة، غير أنّ هذه التسمية مع مرور الزمن صارت تطلق على الأجانب الذين يخدمون في البطانة وفي القصر، حيث كان الصقالبة مزيجاً من الجليقيين (المسيحيين الإسبان) والألمان والفرنسيين واللومبارديين والإيطاليين"[3]." أولئك الصقالبة كانوا يستخدمون في الحرس والجيش لإخماد الثورات الداخليّة، أمّا صقالبة الأندلس، فكانوا ينشأون تنشئة تثقيفيّة تحت رعاية مهتمين، ذلك أنهم كانوا يربون منذ طفولتهم في قصور الحكّام، ويزوّدونهم بمستوى ثقافيّ لائق ليكوّنوا إطارات وتشمل أحياناً مواد تعليميّة معيّنة. حيث يعتبر العنصر الصقلبي عنصراً هامّاً من عناصر تكوين المجتمع في بلاد الأندلس، فقد لعب دوراً سياسيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً هامّاً، حيث استطاع بعضهم تكوين ثروة طائلة وامتلاك العبيد والإقطاعات، ومنهم من وصل إلى السياسة وأسّس دولة **كمجاهد العامري وزهير العامري**، اللذان اتّخذا شرق الأندلس ملكاً لدولتهم. " [4].

---

(1)- ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون ، العبر في المبتدأ والخبر، مصدر سابق ، ص:975.

(2)- المقري، أحمد بن محمد التلمساني : نفح الطيب، مصدر سابق، ص: 159.

(3)- عنان، محمد عبد الله: تراجم شرقية وأندلسيّة، ط 2، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مصر،1970م، ص: 192.

(4)- محمد المنوني: ثقافة الصقالبة في الأندلس، مجلة الأوراق، المعهد الإسباني العربي،العدد5-6/1982-1983م، ص:21.

د- المولّدون Los Muladies :

يقول الباحث **صلاح خالص** « وهم ينحدّرون من أصل إسباني، اعتنقوا الإسلام أو ولِدوا من أب مسلم ونشأوا على الديانة الإسلاميّة، ومنذ بداية القرن الرابع الهجري/القرن العاشر الميلادي والمولّدون يشكّلون نواةً هامّة من مجموع أهالي البلاد، لهم دورهم في الزراعة والصناعة والإدارة والجيش»[1].

وتقول **مريم قاسم** في كتابها- مملكة ألمرّية-:« إنهم أبناء المسالمة أو الأسالمة، والمسالمة هم المسيحيون الإسبان الذين أسلموا وتديّنوا بالإسلام، وقد اختلطوا بالعرب عن طريق التزاوج والولاء، واتّخذ بعضهم الأنساب العربيّة؛ ليثبتوا أنّهم قديمو العهد بالإسلام، كما أتقنوا اللغة العربيّة وتمكّنوا من الكتابة، فبرّز منهم الأدباء والشعراء، حتى كان دورهم في نقل الحضارة العربيّة إلى إسبانيا المسيحيّة كبيراً»[2].

وتواصل مريم قاسم قولها :« كما اتّخذ بعضهم الأنساب العربيّة ليثبتوا أنّهم قديمو العهد بالإسلام، ومنهم من نسي أصله، ومنهم من ظلّ على نسبه القديم مثل بني مرتينMartin وبني بَشْكوَال(Pascual)، وبني غرسيّة(Garcia)، وبني غومس(Gomez)، ومنهم من أضاف إلى إسمه العربيّ المقطع الإسباني أون (on) فصار حزم -حزمون-، وزيد أصبح -زيدون- وحفص (حفصون)...، وهكذا ظلّ قسم منهم يتعصّب لأصله العجمي، كما شاركوا في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والعلميّة للأندلس، لكنّهم لم ينسوا أصلهم الإسباني، وتشكّلت فيما بعد حركة تدعو إلى العصبيّة أو ما يسمّى بالشعوبية، واتّخذت شكل الثورة» [3].

---

(1) - صلاح خالص: إشبيلية في القرن الخامس الهجري، (د.ط)، دراسة أدبيّة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1965م، ص:31.

(2) - مريم قاسم طويل، مملكة ألمريّة، مرجع سابق، ص:69.

(3) - المرجع نفسه، ص:70.

هـ- المستعربون Los Mozarabos :

" إنّهم المسيحيون المعاهدون الذين عاشوا بين عرب **ألمريّة**، وكان العرب قد أطلقوا عليهم في بادئ الأمر إسم (عجم الأندلس) وقد سُمّوا بالمستعرَبين؛ لأنّهم استعرَبوا لغةً وزيّاً أي إنّهم ارتدوا بإرادتهم الزّي العربيّ، واتخذوا بإرادتهم العربيّة لغةً، فأقبلوا على قراءة شعر العرب وأدبهم."[1] وهناك من المؤرخين من قال أنّهم تعلّموا العربيّة لمسايرة الوضع الجديد .

" ولقد أدّى المستعربون دوراً مهمّاً في نقل الحضارة الإسلاميّة إلى الممالك الإسبانيّة وذلك بحكم معرفتهم اللغتين العربيّة والرومية، حين انتشرت ثقافة العرب المسلمين وعاداتهم"[2]

كما استطاع المستعربون أن يؤثّروا إلى حدّ ما في الثقافة الإسلاميّة والعربيّة وفي حياة أهل الأندلس الاجتماعيّة.

و- اليهود:

" يعود تاريخ دخولهم بلاد الأندلس إلى ما قبل الفتح العربيّ بمئات السنين وأغلب الظّنّ أنّهم قدموا الأندلس في عهد الرومان في سنة (70م) بعد هدم **أورشليم**(*)، ولمّا تعرّضوا للمضايقات في عهد القوط، بحيث فرض عليهم هؤلاء شروط اعتناق الدين المسيحيّ أو الهجرة، هيّأوا أنفسهم للثأر من تلك المعاملة السّيئة، فاستقبلوا الفاتحين العرب وساعدوهم بكلّ قدراتهم السياسيّة والعسكريّة. وبالمقابل كانت ثقة العرب بهم كبيرة، فاعتمدوا عليهم في حماية المدن المفتوحة؛ فكانت لهم، كالمُسْتَعْرَبين، مؤسّساتهم الإداريّة والقضائيّة، وكانت لهم مدرسة دينيّة خاصّة بهم، وهكذا ترك لهم العرب حرّيّة العقيدة وحقّ مزاولة شعائرهم الدينيّة وحرّيّة التنظيم الداخلي"[3].

---

(1) – مريم قاسم طويل، مملكة ألمريّة، مرجع سابق، ص:70.

(2) – العبادي، أحمد مختار في التاريخ العباسي والأندلسي، (د.ط)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1972م، ص:374.

(3) – مريم قاسم طويل، مرجع سابق ص:27.

(*) – أورشليم: بيت القدس حاليا.

" وقد شارك اليهود في تقدّم الأندلس من النواحي الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة والحضاريّة، وذلك من خلال المناصب العليا التي احتلّوها، ولا سيما في دولة بني زيري البربر بغرناطة، فكان إسماعيل بن نغزالة وزيراً أوّل في عَهْدَيْ حبوس بن ماكْسَنْ وإبنه باديس بن حبوس من بعده، وبوفاته سنة 448هـ/1056م، خلفه ولده يُوسُف في الوزارة"[1] .

وقدّم لنا **إبن الخطيب** نصاً يوضّح فيه التصنيف الاجتماعي للمجتمع الأندلسيّ، ودراسة طبقاته حيث قال:« وكان الناس يومئذ –لا بل في كل زمان– أربعة: فصنف همّه الدنيا التي ينالها بسبب الولد همُه بالغاً أو مراهقاً أو طفلاً في المهد وجنيناً في المشيمة. وهم صنائع الحكم وخدّامه وعمّاله وفتيانه ورجاله...، وصنف مرتقٍ من الدّيوان مشهور العناية والمكان أو مجهول الشأن راض بحظّه في الزمان لا يتشوّف إلى المزيد ولا يحذر من النقصان، قد تساوت في الدول أحواله وسكنت إلى الرزق والمفروض آماله...فهو هادن وإلى فئة العافية راكن. وصنف يؤَمّلُ أمراً ويشبّ إن قدر جمر، و يرجو من القرابة الراجحة زيدًا أو عمرًا... مستوحش ببخس حقه وجحد سبقه،...وهذا الصنف المنازع المنافس بين أن يصمت فيموت بدائه أو يجهر بالمنازعة فينتهي على قدر الله وقضائه، وكان في ذلك الوقت أضعف الأصناف... وصنف من أهل الدنيا والآخرة قلّدوا أهل الحل والعقد، والقبول والرّد اجتهادهم. وهم أشرف أوطاناً وأعظم سلطاناً...وهم جمهور الناس من الفقهاء والعلماء،... وصنف غارم لا همّ له إلاّ فيمن يخَفَّفُ أصره...و أما هؤلاء، فأوباش الأسواق وحمقى ما لهم من أخلاق » [2] .

---

(1)– مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربري، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1994م، ص150.

(2)– ابن الخطيب، لسان الدين السلماني، أعمال الأعلام أو(تاريخ إسبانية الإسلامية)، (د.ط)، تح: ليفي بروفنسال، دار المكشوف، 1956م، ص:44.

المطلب الثاني: الفتنة و الطبقية و النزعة العنصرية:

أ- الفتنة :

لقد اكتوى المجتمع الأندلسي في بداية هذا العهد بنار الفتنة، التي سقطت على إثرها الخلافة الأموية إذ يقول ابن عذاري المراكشي عن قرطبة أيام الفتنة:«... والسعر كل يوم يزداد غلاء والأمر يتفاقم شدة ... و اشتد حال أهل قرطبة حتى أكل الناس الدم من مذابح البقر والغنم وأكلوا الميتة ...، وشُرب الخمر ظاهر و الزنى مباح...»[1]." ولقد كثرت الأمراض والأوبئة، حيث عم الطاعون البلاد، وقضى على معظمهم بسبب الجثث التي لم تدفن"[2].

يقول عنان:« وما إن اقتسم ملوك الطوائف الأندلس حتى عاثوا فيها فسادًا وبذخًا من أموال الضرائب والمغارم، التي فرضت على الناس، فكانت سياستهم اتجاه مجتمعاتهم موضع سخط»[3].

ب- الطبقية:

يقول شوقي ضيف :« فعلى الرغم من إيجابيّة التمازج المؤلّف من **العرب** و**البربر** و**الموالي** و**القوط** و**الصقالبة** في وحدة الأندلس، إلا أنّه ظهرت في تلك الفترة الزمنيّة العنصريّة و الطبقيّة، وتلك الطبقيّة تألّفت من أغنياء وفقراء، فالأغنياء هم أبناء طبقة الأمراء والحكّام ومن ذوي الثراء وأصحاب الوظائف الكبرى، وهم المسيطرون على خيرات البلاد، ويمتلكون ثرواتٍ طائلة تمثّلت في الضِياع الواسعة والقصور الخاصّة، حيث تنافس أمراء الطوائف في بناء القصور والتفنّن في كل ما يتّصل بها من أناقة وتنميق . حيث يصوّر إبن بسّام ذلك في وصفه لقصر المكرم للمأمون بن إسماعيل بن ذي النّون حين احتفل فيه بإعذار لحفيده يحيى،(ونشعر كأنّنا انتقلنا إلى قصر مسحور من قصور ألف ليلة وليلة لكثرة ما فيه من

(1)- ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، مرجع سابق، ج 3، ص: 106.

(2)- خميس بولعراس، الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف، (د.ط)، جامعة الحاج لخضر ،كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ وعلم الآثار، باتنة، الجزائر، 2006م، ص:30.

(3)- عنان، محمد عبد الله : دولة الإسالم في الأندلس " العصر الثاني"، مرجع سابق، ص: 119.

ضروب الديباج والطنافس والستائر المزركشة وأزر الحيطان المرمريّة وما عليها من تماثيل وصوَر لحيوانات وأطيار وأشجار وثمار، سوى بحيرتيْن في القصر صفّت عليهما تماثيل أُسود من الذهب والمياه تنساب من أفواهها)» [1].

جاء في كتاب – المهمّشون في التاريخ الإسلامي– لإسماعيل محمود:« وهكذا كان أمراء الطوائف ينعمون بالتّرف على حساب الشعب، ووُلِدت في ذلك العصر طبقة وسطى هي الطبقة المؤلّفة من التجار والصنّاع ممّن كانوا يقدّمون أدوات الترف والنعيم للطبقة الحاكمة وحواشيها من الوزراء والولاة والقوّاد وكبار رجال الدولة، غير إنه كان وراءها طبقة من العامّة تكدح، وكما كانت هناك طبقة عامّة وهي طبقة الفقراء التي كانت تعيش شظف الحياة أو بؤس، كما إن الفقراء هم أبناء الطبقة المسحوقة من عمّال وفلاّحين...، وكان هؤلاء يعانون ألوان العسف والتنكيل، ويطلق عليهم لقب العوام، وهم الفئة المهمّشة في التاريخ، وغالبيّة هذه الطبقة من البربر والمولدين، والموالي، وكانوا يتحمّلون أعباء ضرائب باهظة كانت تُفرَض عليهم، وكانت تقوم بينهم وبين الدولة هوّة سحيقة من سوء الظنّ وعدم الثقة» [2].

---

(1)– شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ط 1، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1990م، مج 8، ص:49.

(2)– إسماعيل، محمود: المهمّشون في التاريخ الإسلامي، (د.ط)، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2004م، ص: 53.

ج- النزعة العنصريّة بين عناصر المجتمع الأندلسي :

فقد ذكر **المّقري** أنّ موسى بن نصير:" لمّا توغّل في الأندلس، ودوّخ أقطارها، وجمع غنائمها، وأجمع أن يأتي المشرق من ناحية القسطنطينيّة ويتجاوز إلى الشام دروبه، ودروب الأندلس، ويخوض إليه ما بينهما من أمم الأعاجم النصرانيّة مجاهداً فيهم، مستلحماً لهم إلى أن يلحق بدار الخلافة"[1].

وقال ابن عداري:" هكذا كان واقع مسلمي الأندلس خلال القرن الأوَل الهجري، وكما انتهى ذلك القرن وتعاقب على بلاد الأندلس عـدد من الولاة في أعقاب الخليفة الأموي **عمـــر بن عبد العـزيز**(99-101هـ)، بدأت عوامل الضعف تظهر في المجتمع الإسلامي في الأندلس، وبدأت تشتدّ مظاهرها وتظهر **روح العصبيّة القبليّة** منذ العقد الأوّل من القرن الثاني الهجري...، حيث انتشرت هذه العصبيّة بشكل كبير حتى بين العرب أنفسهم خلال العصر الأمويّ"[2]." هذه النزعة العصبيّة التي ظهرت بشكل واضح في العصر الأموي، والتي أدّت إلى استقواء النصارى على المسلمين، تمخّض عنها سقوط الحكم الأمويّ سنة (422هـ)، ليقوم على أنقاضه عدد من الكيانات السياسيّة التي قامت على أساس العصبيّة القبليّة معلنة بذلك قيام عصر **أمراء الطوائف**، ويذكر إبن عِذاري أنّ تلك الدول التي تتكوّن منها دول الطوائف تشكّل اتجاهين رئيسيين حيث يقول:"وفي سنة خمسٍ وثلاثين وأربعمائة تميّز أمراء الأندلس وملوكهم من قبائل البربر وغيرهم، وصاروا فريقيْن ما منهم من يحذر الدار الآخرة"[3].

أما الفريقان اللذان تكلم عليهما إبن عِذاري، فهما:

1- الحزب الأندلسيّ :

وقد ذكر إبن حيّان أنّه يتكوّن من إبن جَهْور في قرطبة، وإبن عبّاد في إشبيلية، وإبن

(1)- المقري، أحمد بن محمد التلمساني : نفح الطيب، مصدر سابق، ص:233.

(2)- ابن عِذاري، البيان المغرب مرجع سابق، ج2، ص: 222.

(3)- ابن عِذاري، المرجع السابق، ج3 ، ص: 119.

هود في سَرقسطة، وعبد العزيز بن أبي عامر في بلنسية، وإبن صمادح في ألمريّة، وسعيد بن رفيل في سقورة، وإبن قرّة في رندة، والبرزاليّ في قرمونة، وغيرهم.

2- الحزب البربريّ:

" ويتألّف من إدريس بن يحيى صاحب مالقة، وباديس بن حبوس الصّنهاجي صاحب غرناطة، وعلى الرّغم من قلّة نفوذ البربر، فقد صاروا يشكّلون خطراً على الحزب الأوّل؛ إذ كانوا نمطاً واحداً، متظاهرين على عظيم البرابرة يومئذ باديس بن حبوس الصّنهاجي صاحب غرناطة ومن تميّز معه من البربر، ومن يدعو إليه، وكانوا متعاضدين متناصرين على من يباينهم من الأمراء"[1]. " وهذه النزعة القبليّة أثّرت على علاقات أمراء الطوائف فيما بينهم، حيث إنّ هذه النزعة القبليّة كان لها أثر واضح في واقع المسلمين السياسيّ والعسكريّ فبالإضافة إلى النزاعات التي وقعت بينهم بسبب النزعة القبليّة والعرقيّة، حتى وصلت في التعامل مع الأعراف الدوليّة بالطريقة ذاتها، حيث صارت القسوة هي الطريقة التي يُتعامل بها فيما بينهم أثناء النزاعات والحروب" [2].

من خلال ما سبق نستنتج أن العصبيّة القبليّة و العنصرية التي كانت في الأندلس، أدّت إلى إضعاف المجتمع الإسلامي لاحقاً، كما أدّت إلى تمزيقه حتى لم يعد يستطيع الوقوف في وجه "الخطر النصراني"، كما أنّ وباء العصبيّة القبليّة الذي حلّ بالأندلس في وقت مبكر من عصر أمراء الطوائف، ظلّت نتائجه وآثاره السلبيّة تنحر في كيان المسلمين هناك، وإن ظهوره مبكراً كان سبباً رئيساً في محاولات النصارى العديدة لاسترجاع الأندلس من أيدي المسلمين، وهذا ما حصل بالفعل، وقد ساعدتهم العصبيّة القبليّة في ذلك، لأنّ هذا الاتجاه القبليّ والعصبيّ الذي انتهجه أمراء الطوائف، وغيره من المصالح الذاتيّة ، مقدّماً على سواه من مصالح المسلمين عامّة، قد يكون هو الموجّه الأوّل لسياسات تلك الدول الداخليّة والخارجيّة.

---

(1)- ابن عِذاري، البيان المغرب، مرجع سابق،ج3 ، ص:219.

(2)- المرجع نفسه، ص: 273.

المبحث الثالث: الحالة الأدبية :

المطلب الأول : خلال عصر الخلافة :

يقول سعد عبد الله البشري في كتابه– الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس: « شهد الأندلس في عصر الخلافة نشاطا علميا ملحوظا كان له الأثر البالغ في تفعيل الحركة العلمية في عصر ملوك الطوائف، فقد كانت قرطبة منارة للعلم وكعبة للمعرفة يؤمها ألاف العلماء وطلاب العلم ينهلون من المجالس العلمية أعذب المعارف وأرقاها»[1] .

"وكان هذا الازدهار راجع لعدة عوامل منها اهتمام الخلفاء الأمويين بالنشاط العلمي خاصة في عهد عبد الرحمن الناصر، حيث شهدت قرطبة في عهده إقبال العديد من العلماء والأدباء على بلاط الخلافة، فينالون من الخليفة كل التكريم والتشجيع"[2].

"وكان الناصر شغوفا بالعلم ومحبا للعلماء وقام باستدعاء نخبة من العلماء المشارقة للأندلس وأغدق عليهم العطاء"[3]. "و استمر هذا النشاط في **عهد ابنه الحكم المستنصر**، فقد تتبع سيرة والده في تشجيع العلماء واجتذابهم ومجالستهم "[4]." وقد خصص الحكم جانبا من دار الملك يجلس فيها العلماء للتأليف والنسخ والتجليد، واستخدم لهما أمهر النساخين" [5] .

---

(1) – سعد عبد الله البشري، الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس (422–488هـ)، مذكرة دكتوراه، قسم التارخ الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1406هـ/1986م، ص:85

(2) – أحمد أمين، ظهر الإسلام ، ط 5، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1959م ، مج 2، ج 3 ، ص:86.

(3) – **ابن الآبار**: الحلة السيراء محمد بن أبي بكر القضاعي، ط 2، تح: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1985م.ص:202.

(4) – ابن الجزري شمس الدين أبو الخير، غاية النهاية في طبقات القراء، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 2 ،ص :189.

(5) – السيد أمير علي: مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي، ط:1، تر: رياض رأفت، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، 2001م، ص:436.

قال الحميدي في كتاب –جدوة المقبس–:« كما كان للمنصور ابن أبي عامر دور في النشاط العلمي فقد كان محبا للعلم مؤثرا للأدب مفرطا في إكرام من ينتسب إليهم، قرب إليه العلماء والأدباء، كان له مجلس معروف في الأسبوع يجتمع فيه أهل العلوم»[1] .

قال سعد عبد الله البشريفي كتاب– الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف–:« كما كان للرحلات العلمية أثر في ازدهار الحياة العلمية فقد عاد العلماء الراحلين بعلم غزير ومعرفة أوسع، وامتلأت الأندلس بآلاف الكتب والمصنفات في مختلف فروع العلم والمعرفة وأخذ الأندلسيون في تلقي العلوم من أفواه العلماء ومن بطون الكتب الواردة عليهم فازداد النشاط العلمي بصورة سريعة ومتناهية»[2] .

كما وصف حالة المكتبات و الكتب قائلا : « وكان أهم ما اتسم به عصر الخلافة من تفوق علمي، ما احتوته "**مكتبات الخلفاء**"[3] "**والوزراء**" [4] "**والعلماء**" [5]، وكثيرا من أفراد الرعية من كتب ومصنفات تفرقت جميعها في مدن الأندلس المختلفة وكانت بمثابة إشعاع عم الأندلس، فأحدث نشاطا علميا واسعا بعد أن كانت قرطبة حاضرة الخلافة تتميز على ما عداها من مدن الأندلس الأخرى»[6] .

---

(1)– الحميدي، جذوة المقتبس، مصدر سابق، ص:131.

(2)– سعد عبد الله البشري، الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف، مرجع سابق، ص:118.

(3)– منها **مكتبة الحكم المستنصر**، يقول المقري: أنه جمع فيها من الكتب ما لا يحد ولا يوصف كثرة ونفاسه، حتى قيل أن بها أربعمائة مجلد وأنه لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها. **المقري:** نفح الطيب، مصدر سابق، ج 1، ص:395.

(3)– منها **مكتبة الوزيرو القاضي** أبو مطرف عبد الرحمن بن عيسى **بن فطيس**(348هـ–402هـ) التي جمع فيها أعداد هائلة من الكتب في شتى ألوان المعرفة. **النُباهي**، أبو الحسن المالقي الأندلسي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا –تاريخ قضاة الأندلس – ط 5، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1973م، ص: 87.

(5)– منها **مكتبة محمد بن يحي الغافقي** القرطبي المعروف بابن الموصول(ت433هـ/ 1041م) وقد جمع فيها من الكتب ما لم يجمعه أحد بعد الحكم المستنصر. **الذهبي**، أبي عبد الله بن عثمان :المستملح من كتاب التكملة– سلسلة التراجم الأندلسية– ط1، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2008م، ص:21.

(6)– سعد عبد الله البشري، الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف، مرجع سابق، ص:128.

وفي هذا يقول القاضي ابن صاعد الأندلسي: « واضطرتهم- أهل قرطبة- الفتنة إلى بيع ما كان بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع...فانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس»[7].

المطلب الثاني : خلال زمن الفتنة :

يقول القاضي ابن صاعد الأندلسي في كتابه- طبقات الأمم- في هذه الفتنة :« ففي زمن الفتنة هزت قواعد الحركة العلمية والأدبية التي قد ازدهرت في عهد الخليفة الحكم المستنصر بالله ن والحاجب المنصور بن أبي عامر، إذ قضت على كثير من العلماء، منهم "**ابن الفرضي**" [2]، و هذه الفتنة في الأندلس أدت إلى تعطيل النشاط الثقافي خاصة في قرطبة وتقسيم المجتمع الأندلسي إلى طبقات، حيث أن قرطبة لم تكن العاصمة، السياسية في الأندلس فحسب، بل كانت عاصمة للشعر والتأليف والفقه والأدب، فحولتها الفتنة إلى عاصمة للخراب والحزن » [3].

وهذا ما يؤكده **ابن حزم** بقوله:« فرأيتها -أي قرطبة- قد محت رسومها وطُمِسَتْ أعلامها وخَفِيَتْ معاهدها، فصارت صحاري محدبة بعد العمران ومأوى للذئاب ومخابئ للصوص»[4].

قال ابن حزم:« وتتجلى مظاهر هذا التعطيل فيما حدث لمكتبة الحكم المستنصر الذي كان محبا لجمع الكتب، حيث تم بيع كتب المكتبة وذلك لتوفير الأموال من أجل استخدامه في الصراع القائم أما بقية الكتب قد تم نهبه من طرف البربر إثر دخولهم قرطبة» [5].

---

(1) القاضي ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ط 1، تح: لويس شيخو، المطبعة الكاثولوكية للأدباء الياسوعيين، بيروت ، لبنان، 1902م، ص69.

(2)- أبو الوليد عبد الله يوسف بن نصر المعروف بابن **الفرضي** (351هـ/404-هـ)، كان فقيها متفننا في علوم الحديث و الأدب، من مؤلفاته: تاريخ علماء الأندلس. **الحميدي**: جذوة المقتبس، مصدر سابق، ص:254.

(3)- الشنتريني، ابن بسام :الذخيرة، مصدر سابق، ص:33 .

(4)- ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، ط1، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م، ج2، ص:311.

(5)- المقري: نفح الطيب، مصدر سابق، ص:385.

فقد ذكر **المقري:** « أن عدد الفهارس التي فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة، وفي كل فهرسة عشرون ورقة، كما تعرضت مكتبات أخرى للنهب مثل ما حدث لمكتبة القاضي ابن **الفرضي** صاحب كتاب- **تاريخ علماء الأندلس**-»[1].

قال ابن بسام في- الذخيرة- « لقد حدثت تلك الظواهر في جميع أنحاء الأندلس، وكان العلماء والأدباء جزء لا يتجزأ من المجتمع فقد تعرضوا إلى الفتنة و كانوا هم أول الضحايا خاصة في وقعة **(قنتش)**[*] (400هـ/1009م)، حيث قتل خلالها الخيار من الفقهاء وأئمة المساجد والمؤذنين نذكر منهم أحمد بن مطرف بن هاني- يكنى أبا عمر-، وعمر بن عثمان بن خطار بن بشير القرطبي، و أبو عبد الله محمد بن عيسى، و محمد بن عبد السلام الأديب الثمردي»[2].

نستنتج مما سبق أن حالة المجتمع الأندلسي تدهورت، حيث أصبح مجتمعا غير مستقر يسوده القلق وتهيمن عليه عقلية التخريب، فأحدثت الفتنة تغييرا في خارطة الثقافة والمجتمع الأندلسي، وذلك بتقسيم الإرث بين دول جديدة أي أنها انتقلت من دولة واحدة إلى عدة دول وهي **ممالك الطوائف** .

---

(1)- المقري: نفح الطيب، مصدر سابق، ص:386 .

(2)- الشنتريني، ابن بسام :الذخيرة، مصدر سابق، ص:44 .

* **معركة قنتش** هي معركة دارت ضمن أحداث فتنة الأندلس في منطقة جبل قنتش شرق قرطبة بالأندلس، بين قوات الخليفة محمد المهدي بالله وقوات الأمير سليمان بن الحكم التي كان معظمها من بربر الأندلس المضطهدين من قبل الخليفة المهدي بالله وأهل قرطبة مع حلفائهم من قشتالة بقيادة سانشو غارسيا كونت قشتالة، وانتهت بانتصار قوات سليمان بن الحكم وحليفه سانشو، واعتلائه عرش الخلافة في(15 ربيع الأول 400 هـ)، بعد فرار محمد المهدي بالله بعد أن أوقع بهم جيش البربر هزيمة ساحقة فقدت فيها قوات المهدي نحو عشرة ألاف قتيل .**عنان:** دولة الإسلام في الأندلس " العصر الثاني"، مرجع سابق، ص: 646.

المطلب الثالث : الحياة الأدبية في عصر ملوك الطوائف :

على الرغم من الفتن والاضطرابات التي سادت ملوك الطوائف، بسبب الانقسام واختلاف الرأي، إلا أنه عرفت هذه الفترة بفترة الازدهار الثقافي والأدبي والعلمي التي أحتضنتها قصور الأمراء والملوك، حيث أشار المقري في قوله:« أما حال أهل الأندلس في فنون العلوم فتحقيق الإنصاف في شأنهم في هذا الباب أنهم أحرص الناس على التميز، حيث نجد العالم المشتعل بهذه العلوم يَكُنّ له الاحترام الكبير والتقدير الجليل من قبل الخاصة والعامة على سواء... والعالم عندهم معظّم من الخاصة والعامة، يشار إليه ويحال عليه و يَنْبُه قدره ذكره عندهم »[1].

وجاء في كتاب –تاريخ الفكر الأندلسيين– لآنخل جنثالث بالنثيا:« انتشرت العلوم والمعارف في كل أرجاء الأندلس، ولم تبق قرطبة وحدها عاصمة العلم والعلوم والثقافة، بل أصبحت هنالك العديد من الحواضر أمثال: إشبيلية و**دانية و ألمرية** وبلنسية ومرسية وبطليوس وسرقسطة وطليطلة، وغيرها من المدن مقصدا للشعراء، فقد كانت تنمو فيها أنواع من العلوم بحسب جهود الأمير وميوله الثقافي»[2].

لقد شهدت الحركة الأدبية ازدهارا ملحوظا في هذا العصر لما لاقته من تشجيع ودعم من قبل **ملوك الطوائف** الذين تنافسوا في اجتذاب الأدباء والشعراء إلى حواضرهم، وذلك لرفع شأن دولهم ولتحقيق الشهرة لأنفسهم من خلال المدائح التي كان ينظمها الشعراء.

قال المقري:« لقد كان في تفرق ملوك الطوائف اجتماعٌ على النعم لفضلاء العباد، إذ نفقوا سوق العلــوم، وتباروا في المثوبة على المنثور والمنظوم، فما كـــان أعظم مباهاتهم إلا

---

(1)– المقري: نفح الطيب، مصدر سابق، ج 1، ص:220 .

(2)– آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسيين، تر: حسين مؤنس، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011 م ص:15.

قول :العالم الفلاني عند الملك الفلاني، والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني، وليس منهم إلا من بذل وسعه في المكارم، ونبهت الأمداح من مآثره ما ليس طول الدهر بنائم»[1].

كما قال أيضا: « وقد حفزت الأموال الطائلة التي كانت تغدق عليهم من قبل الملوك والأمراء على التباري في مدحهم، وأصبح من المباهاة قول الناس، العالم الفلاني عند الملك الفلاني ، والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني» [1].

ففي ظل هذه الحظوة التي احتضنت الشعر يمكن اعتبار هذا العصر من أكثر عصور الازدهار الشعري في تاريخ الأندلس، وضح ذلك ليفي باروفنسال في كتابه- سلسلة محاضرات عامة في أدب الأندلس و تاريخها – حيث قال: « كانت قصور الدويلات الكثيرة تستبق فى دعوة الشعراء اليها جماعة إثر جماعة، وكان طبيعيا لذلك أن يقف الشاعر الملهم موضع الشاعر المرتزق أحيانا ، وأن تقام سوق ترجى فيها المدائح إن صح هذا التشبيه، ولكن قد يستجدى لشاعر ذو المواهب، ومع ذلك فقد كان هذا العصر الحافل بالانتاج الشعرى ينطوى على بوادر اضمحلال واضحة . كان إنتاجه فى كثير من الأحيان مصطنعا وخاليا من الصدق و مهما يكن من شيء، كان هذا العصر كبيرا ومن أكبر العصور التي أزدهر فيها الشعر»[2].

" وأشد ما شهده هذا العصر من ازدهار أدبي النبوغ في فن الموشحات حيث أقبل عليه الشعراء نظما وتفننا، وكان هذا الفن قد ظهر في أواخر القرن الثالث الهجري، ولقي رواجا عند شعراء القرن الرابع الهجري، وفي القرن الخامس الهجري افتن به الشعراء بشكل كبير ، وكان أبزرهم ابن عبادة القزاز شاعر المعتصم **بن صمادح أمير ألمرية** الذي سبق معاصريه في النبوغ في هذا الفن"[3].

---

(1)- المقري: نفح الطيب، المصدر السابق، ج 1 ، ص:90.

(2)- المصدر نفسه،ج 3، ص :190.

(2)- ليفي باروفنسال: سلسلة محاضرات عامة في أدب الأندلس و تاريخها، (د.ط)، تر: محمد عبد الهادي شعيرة، المطبعة الأميرية، القاهرة،مصر، 1951م ، ص:14 .

(3)- أميليو غيرسيه غومس: الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه،(د.ط)، تر: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956م، ص:45.

فقد ذكر المستشرق و الناقد الأدبي الإسباني: آنخل جنثالث بالنثيا(1889-1949م) (Ángel González Palencia)، في كتابه -تاريخ الفكر الأندلسي-:« أما الشعراء والكتاب ذوو المواهب العالية من أهل غرناطة فقد اضطروا إلى اللجوء إلى بلاط **ألمرية**. والتي عاش فيها فى أول عصر الطوائف الوزير أحمد بن عباس وكان رجلاً فذًّا معنيًّا بالعلم وأهله وكانت له مكتبة تضم أربماثة ألف مجلد، وقد أدركت ألمرية أوجَها الأدبى فى عصر أميرها **المعتصم بن سمادح** الذي كان راعياً صادقًا للآداب والفنون والعلوم، فالتف حوله شعراء مثل ابن شرف البَرْجِى، وابن الحداد الوادى آشى والسميسر الإلبيرى، و الوزير **الكاتب أبي حفص بن برد الأصغر** وكان أولاد المعتصم هذا – وهم أبو جعفر، وعز الدولة، ورفيع الدولة، وأم الكرام – شعراء كلهم، كذلك عاش فى بلاطه علماء مثل أبى عبيد البكرى الأديب، وكان من طلائع الجغرافيين المسلمين. وكان الحال فى إشبيلية شبيها ما كان عليه فى(ألمرية) إذ طغى الشعر فيها على ماعداه من أَضْرب الأدب فى ظل بنى عباد، ولقد كان المعتضد والمعتمد من أعلام الشعراء، ومن ثم لا نستغرب أن يكون بلاطهما مدرسة تخرج فيها أهل الآداب. وقد وصلت الخمريات وشعر النسيب والغزل أعلى درجات الكمال في ذلك البلاط المصقول حيث عجز شعراء مجيدون – من طبقة على بن حصن، وان حمديس الصقلى وأبى بكر بن زيدون وأبى بكر بن اللبانة وغيرهم كثيرون – عن إدراك ما وصل إليه ابن عمار وزير المعتمد النابه الذكر المنكود الحظ من التحليق بعيدا في سماء الشعر»[1].

فبالرغم من أن الأندلس أصبحت موزعة بين عدد كبير من الأمراء الذين عُرِفُوا في التاريخ باسم **ملوك الطوائف**، والذين تميزوا بالصراع السياسي، إلا أنهم حاولو التنافس على المستوى الثقافي كذلك، و هذه ميزة إيجابية لهؤلاء، فبالرغم من الاوضاع السياسية السيئة والاضطرابات المستمرة فقد انتشرت الآداب و العلوم، و كان العلماء يتنافسون فـــي تعزيزها وأصبح الاهتمام بالمكتبات أمرا بارزا .

(1)- آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، مرجع سابق، ص: 15.

يقول **أحمد ضيف** في كتابه – **بلاغة العرب في الأندلس**–:« وكانت مجالس الأدب في الأندلس من أكبر مسارح الأفكار، و أفخم مظاهر الجمال و أجمل أنواع الأدب واللهو و الجد والهزل، ومظهر الحياة العقلية والاجتماعية. والشعراء فرسان هذا الميدان. والكلام وحده آلة التعبير عن ذلك بأساليبه المختلفة البليغة، و كان الشعر نشوة الشارب، وغناء الراقص ومؤدب النفوس وزاجرها، وسلوة الفقير والغني ومعزة الشريف والسوقي... »[1].

يقول اميليو غرسيه غومسفي طتابه– الشعر الأندلسي–:« لم يكن الشعر دخيلا على الاندلس في فترة ملوك الطوائف، بل إن الأندلس عرفته قبلاً، و خاصة في قرطبة، فقد ساهمت الظروف السياسية و الدينية و الاجتماعية في هذا الفن في المنطقة، فقد عرف القرطبيون أنذاك بالشعر الجاهلي حيث كانت بيئة الاندلس آنذاك جوا ملائما لتدفق خيالهم وإبداعاتهم في هذا المجال» [2].

ويقول أيضا :« وكان لكل أمير من أمراء الطوائف ميزة اختص بها دون جيرانه في العلوم، أما الشعر فكان أمرا مشتركا بينهم جميعا يلقى منهم كل الرعاية» [3].

أما **المقري** فيقول في مكانة الشعراء:« والشعر عندهم له حظ عظيم، وللشعراء من ملوكهم وجاهةٌ ورواتب جارية، والمجيدون منهم يُنشدون في مجالس عظماء ملوكهم المختلفة ويُوقَّع لهم بالصلات على أقدارهم. وإذا كان الشخص بالأندلس نحويا أو شاعرا فإنه يعظُم في نفسه لا محالة ويسخُف ويُظهر العُجْبَ ، عادة قد جُبِلوا عليها » [4].

---

(1) – أحمد ضيف، بلاغة العرب في الأندلس، ط 2، دار المعارف للطباعة و النشر، سوسة، تونس، 1998م، ص: 35.

(2)– اميليو غرسيه غومس، الشعر الأندلسي، مرجع سابق، ص:42.

(3)– المرجع نفسه، ص:45.

(4)– المقري: نفح الطيب، مصدر سابق، ص:222.

مما سبق نستنتج أن عصر ملوك الطوائف في الأندلس إتسم بالفتن والاضطرابات ولم يقتصر تصارع الملوك فيما بينهم، على التوسع وبسط النفوذ فحسب، بل امتد ليشمل جلب الأدباء والشعراء والعلماء وغيرهم من المثقفين، و عليه فإن الاندلس لم تتعرض لنقلة سياسية فحسب، بل شهدت تحولات اجتماعية عديدة مست كل المجتمع ، بحيث انعكس صداها على المستوى الثقافي والأدبي و العلمي.

فأغلب هؤلاء الملوك لم يكن إلا من هو أديب أو شاعر أو عالم ، وهذا يعني أنهم لم يقفوا بمعزل عن الحركة العلمية والأدبية الفنية في الأندلس ، بل على العكس نراهم يزجُّون بأنفسهم في هذه الحركة ، ويَكُونُون من فرسان حلبتها ، ويثْرَونَهَا بالكثير من نتاج عقولهم وقرائحهم ، فالصراع القائم بين ملوك الطوائف لم يمنع من أن يكون هذا العصر من أزهى عصور الاندلس ثقافيا، فقد ارتبط هذا العصر بأعلام مشهورة لمعت في آفاق العلوم والفنون وَعدَتْ بَلاطَاتُ الأمراء و النبلاء أماكن لاجتماعات فكريّة يتحلّق فيها الشعراء والأدباء والعلماء والفنّانون.

الفصل الثانـي

- تجليات الثقافة الدينية في أدب أبي حفص

* المبحث الأول: تجليات قرآنية وسنّية

- المطلب الأول: في كتاباته النثريه

- المطلب الثاني: في كتاباته الشعرية

* المبحث الثاني: الروافد التراثية و أثرها في مؤلفاته

- المطلب الأول: الروافد التراثية لابن برد الأصغر

- المطلب الثاني: أثرها في مؤلفاته

المبحث الأول : تجليات قرآنية وسنّية.

توطئة:

القارئ لنثر القرن الخامس الهجري بالأندلس سوف يرصد ظاهرة واضحة الملامح تتمثل في أن الروافد الثقافية للكتاب الأندلسيين – من قرآن وحديثٍ نبوي، وشعر وأمثال– أصبحت حضورية في نثرهم وشعرهم و شاهداً حيًا على عمق صلتهم بالقرآن الكريم و الحديث الشريف وتأثرهم بهما، بل أصبح توظيف النصوص، والقـدرة على تطويعها لخدمة موضوعاتهم، والتفنن في انتقاء أساليب التعبير، معايير تقاس بها ثقافة الكاتب وتبين مدى نجاحه في تطور عملية الإبداع لديه.

وابن بُرْد الأصغر– شأنه شأن معاصريه– تركت ثقافته أثرا واضحا على مؤلفاته؛ إذ كل كلام فيه من أثر الثقافة نصيب، فتعددت الروافد التراثية التي اتكأ عليها، وتباينت وسائل الاستعانة بها والإفادة منها، فجاءت مشعة بالروافد التراثية و الدينية التي تضمنتها.

وقد أشاد به ابن بسام – وقد ذكرنا هذا في ترجمته – قائلا:« كان أبو حفص بن برد الأصغر فى وقته فلك البلاغة الدائر، ومثلها السائر، نفث فيها بسحره، وأقام من أودها (اعوجاجها) بناصع نظمه، وبارع نثره»[1].

وأتبع ذلك بفصول من تحميداته ورسائله الديوانية والشخصية وطائفة من أشعاره فى النسيب وغيره، و فى الذخيرة ثلاثٌ من رسائله الأدبية فى: السيف والقلم، والنخلة، وأهـب الشاء، وقدم لها بقوله:"إنها من بدائعه العقم (التى لا مثيل لها) المستنزلة للعصم (النوادر) "[2].

---

(1)– شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص:458.

(2)– المرجع نفسه، ص:460.

المطلب الأول: في كتاباته النثريه:

1- التعالق النصى أو التناص:

قال أحمد الزعبى في كتابه -التناص نظريا و تطبيقيا- :"هو أن يتضمن نص أدبى ما نصوصا أو أفكارًا أخرى سابقة عليه عن طريق الاقتباس أو التضمين أو التلميح أو الإشارة أو ما شابه ذلك من المقروء الثقافى لدى الأديب، بحيث تندمج هذه النصوص أو الأفكار مع النص الأصلى و تندغم فيه ليتشكل نص جديد واحد متكامل"[1].

وتعتمد هذه النظرية على إلغاء الحدود بين النص و النصوص أو الوقائع أو الشخصيات التى يضمنها الشاعر نصه الجديد، حيث تأتى هذه النصوص موظفة ومذابة فى النص، فتفتح آفاقا أخرى دينية وأدبية وتاريخية عدة، مما يجعل من النص ملتقى لأكثر من زمن، وأكثر من حدث، وأكثر من دلالة، فيصبح النص غنيا حافلا بالدلالات والمعانى.

فكل نص يحتوى بشكل أو بآخر أصداء نصوص أخرى، ولاشك أن الأديب يتأثر بتراثه وثقافته الدينية و العامة و يبني عليها أدبه .

2- من القرآن الكريم:

اقتبس **ابن برد الأصغر** من القرآن الكريم ونهل من معينه قاصدا تزيين أسلوبه وإضفاء طابع الرونق والجزالة على كلامه، لأن الناثر إذا وقف على مواقع البلاغة وأسرار الفصاحة المودعة في تأليف القرآن الكريم اتخذه بحرًا يستخرج منه الدّرر والجواهر، ويرصع بها خطابه النثري، كما قال **ابن الأثير**: "وكفى بالقرآن الكريم وحده آلة وأداة في استعمال أفانين الكلام... فعليك أيها المتوشِّح لهذه الصناعة بحفظه، والفحص عن سره، وغامض رموزه وإشاراته، فإنه تجارة لن تبور، ومنبع لا يغور، وكنز يرجع إليه، وذخر يعول عليه"[2].

---

(1)- أحمد الزعبى: التناص نظريا و تطبيقيا، ط 2، مؤسسة عمون للنشر و التوزيع، عمان، الأردن ،2000م، ص:11.

(2)- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، (د.ط)، تح: محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1939م ،ج 1، ص: 31.

فابن الأثير ينص على حفظ القرآن الكريم، وتحليل وتفسير آياته، فيجعله مادة خصبة لخطابه النثري، حيث يقول:" واعلم أن المتصدي لتحليل معاني القرآن يحتاج كثرة الدرس، فإنه كلما ديم على دراسة ظهر من معانيه ما لم يظهر من قبل" [1]. بل لا يتوانى في أن يجعل من القرآن ركنًا في إبداع أيّ كتاب بلاغي، فهو يقول في الركن الخامس من أركان الكتابة:" أنْ لا يخلو الكتاب من معنى من معاني القرآن الكريم والأخبار النبوية، فإنها معدن الفصاحة والبلاغة"[2]. بين ابن الأثير الغاية من الاقتباس من القرآن الكريم فالآية الواحدة تقوم فى بلوغ الغرض، وتوفية المقاصد، ما لا تقوم به الكتب المطولة والأدلة القاطعة.

يقول ابن برد في كتابه– **سر الأدب و سبك الذهب –** :

« حتى إذا أراد الله أن يحيى لهذه الصناعة رسماً، ويعيد لها دولة واسماً، ويرفع سائر العلوم من التخوم إلى النجوم، وفنون الآداب من التراب إلى السحاب، طرف جفن السعد الباهت، وارتد نفس الحد الخافت، ولقي عثرة العلم مقيلها، ودولة الجهل مديلها، ونخوة الباطل مزيلها، ورسوم الغباوة محيلها، وقداح البلاغة مجيلها؛ ورفعت لي سجوف الأماني، عن الملك اليماني، غرة كندة التي تضحك عنها، وهضبة تجيب التي تأوي إليها، أبي الأحوص معن بن محمد، أيده الله كما أيد الحق، وصدقه وعده كما أحيا الصدق، فوصلت به سببي، ولويت بقوى أطنابه طنبي، ورأيت به للحلم جبلاً موطوداً، وللديانة ظلاً ممدوداً، وللتقوى حبلاً مشدوداً، وللعلم بحراً طموحاً، وللأدب روضاً مجوداً... »[3].

أخذ ابن برد في هذا الفصل من **ثقافته الدينية باقتباس** عبارات من القرآن الكريم حيث قال «... ورأيت به للحلم **جبلاً موطوداً**» و هذه مأخوذة من قوله **تعالى:**

﴿**فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ** ﴾ [سورة الشعراء ،الآية:63]. و معناها كالجبل العظيم.

---

(1)– ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، المصدر السابق، ص:115.

(2)– المصدر نفسه، ص:124.

(3)– الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة ،ج 1، مصدر سابق، ص:489.

والعبارة الثانية « وللديانة **ظلاً ممدوداً...**». مُسْتَقَاةٌ من قوله تعالى ﴿**وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ** ﴾ [سورة الواقعة ،الآية:30]. معناها متسع منبسط، بحيث لا يزول.

وهذا إن لم يكن مدحا فهو اعتراف من ابن برد لما لاقاه من دعم من الأمير أبي الأحوص معن بن محمد بن صُمادح .

وفي فصل أخر من هذا الكتاب يقول ابن برد:

« ومن هذا الباب تولّجت إلى صنعة هذا الكتاب ليرى – **أيده الله**– كيف نبتَ كلامي على سقْيه، ونما ما أودعَ تُربَةَ قَبُولي من غرسه، فإني ضَمّنْتُه في فنون من البلاغة وفصول من الكتابة، سلطانيّات وإخوانيات، وكل ما أوردتُه مما وَلَدْتُهُ، وما وضعته ممّا صنعتُه، لم أغُلّه لغيري، ولا خُنْتُ فيه أمانة سواي، إلا أنني طَرَّزْتُه بأبواب من بيوت الشعر المحتوية على الحكم البوالغ، والجارية مجرى الأمثال السوائر، لشعراء مُجيدين، وعلماء مفيدين، قد ركبوا من المعاني أرطَأها مركباً، ووردوا للألفاظ أعذَبَها مشرباً، وتخطوا في نظمِهم الخشونة إلى اللّدونة والتّكلُّفَ إلى التّلَطُّف، وخاضوا جسوم الحِكَم إلى الأرواح، وخرجوا بحُسنِ التخلُّصِ من الالتباس إلى الإيضاح، لئلاّ تُباينَ طبقة منثورة طبقةً منظومة، ولا تبعد مرتبة جامدة من مرتبة ذائبة وليأتيّ في ازدواج الليل والنهار، وامتزاج الماء بالعُقار» [1].

من هذا المدخل من كتابه السالف الذكر نرى **تجليات الثقافة الدينية** بتاكيده على صدق وأمانة منتوجه الفكري – **ولا خُنْتُ فيه أمانة سواي**– وأن هذا العلم من إنتاجه وإبداعه و تَعَلُمَهُ كان من جده الأكبر، و من علماء مفيدين وشعراء مجيدين .

(1)– الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:491.

كما تجلت ثقافة ابن برد الدينية من خلال إنتاجه الأدبي و الفكري في:

أ- رسالة السيف و القلم:

بدأ ابن برد الأصغر مناظرته بين **السيف والقلم** على لسان القلم بآيتين قرآنيتين، تباهيا وتفاخرا بمنزلته فقال: **ها، الله أكبر!** أيها المسائل بدءا يعقل لسانك، ويحير جنانك، وبديهة تملأ سمعك، وتضيق ذرعك. خيرُ الأقوال الحق، وأحمدُ السجايا الصدق. والأفضلُ من فضّله الله-**عزَّ وجلَّ**- فى تنزيله مقسما به لرسوله.

فقال: ﴿ **نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ** ﴾ [سورة القلم ،الآية:01].

وقال:" ﴿**اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ** ﴾ [سورة العلق، الآية:03]، فجل من مُقسِم وعز من قَسم، فما تراني، وقد حللت بين جفن الإيمان وناظره، وجُلت بين قلب الإنسان وخاطره؟ لقد أخذتُ الفضل برِّمته، وقُدت الفخر بأزمتِه" [(1)].

وهكذا نجد القلم- وابن برد من أصحاب القلم- يتحدث عن نفسه في القطعة السابقة، ويعرض ما ناله من شرف وتكريم ومنزلة لا يصل إليها أحد من خلال ذكره في القرآن الكريم، حيث اقسم الله -عزّ وجلّ- لرسوله فما أعظم هذا القسم، وما أجل المقسم به، وذلك من خلال الآيتين الكريمتين في سورة القلم وسورة العلق، وهو شرف لا ينكره أحد و لا يجادل فيه مكابر، وأظنه بهذا سيقحم السيف-ويقصد بالسيف رجال القوة والجند-.

وهذه الطريقة فى كيفية الاستفادة من النص القرآنى يسميها البلاغيون الاقتباس "وهو أن يضمن الكلام شيئا من القرآن ولا ينبه عليه"[(2)]، وهو أكثر ما يكون فى الكلام، لأنه يشى بمقدرة الكاتب في البلاغة، وبراعته فى وضع الآية ضمن سيـاقها دون نشاز وإخـلال بتأليف الكـلام.

والدليل على **ثقافة ابن برد الدينية** الواسعة ما تضمنته رسالتة في **(السيف و القلم)**

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:524.

(2)-القلقشندي، أبو العباس أحمد: صبح الأعشى، (د.ط)، دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1922م، ج 1، ص:239.

التي كتبها إلى الموفق أبي الجيش مجاهد العامري يقول فيها: " أما بعد حمد الله بجميع محامده وآلائه، والصلاة على خاتم أنبيائه، فإنّ التسابق من جوادين سبقًا في حلبة، وقضيبين نُسقا في تُربة، والتحاسد من نجمين أنارا في أفق، وسهمين صارا على نسق، والتفاخر من زهرتين تفتحتا من كمامة، وبارقتين توضحتا من غمامة..."[1].

وكانت المناظرة بين السيف و القلم كما يلي:" فقال القلم: **ها الله أكبر**...، وقال أيضا: **نعوذ بالله من الحَور بعد الكَور**، وقُبحًا للتحلي بالجور و الخيانة...، قال السيف : **يالله ! استنّت الفصالُ حتى القرعى، ورُبَ صلف تحت الراعدة...** فقال القلم: من ساء سمعا ساء إجابةً. **أستعيذ بالله من خطل أرعيت فيه سوامك**، وزلل افتتحت به كلامك، إن ازدراءك بتمكن وجداني، وبخس أثماني، لنقص في طباعك، وقصر في باعك"[2].

وانتهت المناظرة بينهما :" ولما كثر تعارضهما، وطال تراوضهما، وقابل كل احد منهما بجمعه جمعاً، ... وقالا إن من القبيح أن تتشتت أهواؤنا، وتتفرق آراؤنا، **وقد جمعنا الله في المألف الكريم**، وأحلنا بمحل غير ذميم، بأعلى يد نالت آمالها، ووافت المطالب في أوطانها، ولم تقابل باباً مغلقاً إلا قرعته، ولا حجاباً مضلعاً إلا رفعته، ولا جداً عاثراً إلا أقالته..."[3].

فهنا **تتجلى ثقافة الكاتب ابن برد الدينية العالية** ، فقد استهل رسالته بدءًا بالتكبير و التحميد ، كما استدل بحديث الرسول ﷺ الذي يقول: «**اللهم إني أعوذ بك من الحَور بعد الكَور**»[4]. وذكر بعض الخصال التي لا تكون إلا من كاتب تشبع بروح العدل و الشرف و النزاهة، وهي سماة إكتسبها ابن برد من بيئته الدينية.

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة ،ج 1، مصدر سابق، ص:523.

(2)- المصدر نفسه، ص:525.

(3)- المصدر نفسه، ص:527.

(4)- رواه ابن ماجه في "سننه" عن عبدالله بن سرجس رضي الله . قال الإمام السندي في حاشيته: " والكور لفُّ العِمامة وجمعُها، والحَور نقضها، والمعنى: الاستعاذة بالله من فساد أمورنا بعد صلاحها، كفساد العمامة بعد استقامتها على الرأس"

ب- **مقامة النخلة:**

أما في **مقامة النخلة**- والتي صنفها ابن بسام بالرسالة- ابتدأ ابن برد مقامته بحديث يحمل الدعاء، وهو موجه لمجهول، لم يفصح عنه الكاتب مؤقتًا، بل يفهم من خلال الرغبة في إيثاره، وضرورة إنجاز الوعد، والبخل الذي اتسم به هذا الشخص؛ إذ ماطل المتحدثين عاما كاملًا . واتبعه بآخر بقوله: " أما بعد ...**جعلك الله من المؤثرين على أنفسهم والموقين شُحها.** والمُنجزين لمواعيدهم والمعطين صدقها، فقد علمت ما سلف لنا في العام الفارط من عتابك ولبسنا شكته من ملامك..."[1].

وتتجلى ثقافة إبن برد الدينية في هذه المقامة بمحاكاة الأسلوب القرآني و استعارة عباراته و ألفاظه، و طرق تعبيره ، فنجد الدعاء في بداية المقامة، ونهايتها بما يعكس تدين الراوي، وملازمته له، إضافة لتوظيفه-الدعاء- لما يخدم هدفه، وكديته .

كما تضمن نصه التوظيف الديني لتضمين النص القرآني في نمو النخلة، وطيب ثمرها، وكيف حولها الرجل من جنة غناء مرغوبة، إلى أرض يابسة تنفر النفس منها بقوله: " **حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت، وبلغت غايتها... وأشبع القمر صبغها، وأحكمت الشمس نضجها...**"[2].

وقوله هنا يستلهم و يستمد من قوله تعالى: ﴿ **حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [سورة يونس،الآية:24].

كما حمل النص التضمين القرآني في حوار الأبطال مع الفتى، وإظهار رغبتهم، وسر قصدهم لأبي عبد الله، من خلال توظيف الحوار الديني بين عيسى عليه السلام، والحواريين الراغبين في إنزال المائدة من السماء في قولهم:" **فجئناه لنأكل منها وتطمئن قلوبنا، و نعلم أن قد صدقتنا و نكون عليها من الشاهدين** "[3].

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:528.

(2)- المصدر نفسه، ص: 529.

(3)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مستمد من قوله تعالى على لسان حوارى عيسى-عليه السلام-:﴿ **قَالُوا نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ**﴾[سورة المائدة:113].

ومن خلال التناص التاريخي لشخصية عبد الله بن الزبير، وصنيع خيانة عمال العراق معه، فهم وغيرهم؛ يدينون بالفضل لأهله، ولا ينكرون جميل معروفه، بقولهم:"فما هذا الخيس أبا عبد الله بعهدك، وما هذه الربدة في وجه عدوك، وما هذا الاستئثار على إخوانك المؤثرين لك؟...ولا تخشى منا ما أفسده-ابن الزبير عماله- حين قال(أكلتم تمري و عصيتم أمري)" [1].

و من المشاهد التي تعكس **ثقافة ابن برد الدينية** توظيف المكارم الحميدة مثل الكرم والوفاء، و يتمثل الكرم في المقامة مع الأبطال الذين يظهرون دائمًا إيثارهم لصديقهم، فهم المؤثرين له بقوله: " وما هذا الاسئثار على إخوانك المؤثرين لك؟ "[2].

ويتمثل **الوفاء**- وإن كان من قبل الحيلة والاستجداء- في إعلان الولاء للرجل، ومناصبة عنه الأعداء في شتى ربوع الأرض، وتسيده عليهم، وعدم معصيته في أموره بقولهم: إذا نحن أكلنا منها فسرنا نناصب عنك أعداءك برًا وبحرًا، ولا نعص لك أمرًا" [3].

فالوفاء مشروط بالحصول على الرطب، مما يُعدُّ وفاءً منقوصًا، ووسيلة تصحبه الغاية.

كما تمثل أيضًا مع الطير التي تغدق على الفتى ببعض من التمر، فيعادل كرمها بخل الرجل وحبسه، بقوله: " فإذا رأت الطير وهي على سعفها ما أواصل إليها من لحظاتي، وأتابع عليها من زفراتي، رمتني بأفراد من رطبها"[4].

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:530.

(2)- المصدر نفسه، ص: 530.

(3)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4)- المصدر نفسه، ص: 529.

كما عكس المشهد الحواري بين الرجل والرفقاء ثقافتهم الدينية؛ فصنيعه بجني التمر سرًا لا يعد نذرًا فيتقسمه الإهداء، كذلك توظيفه أسماء بعض الأعلام و بعض الأحداث التاريخية والدينية إذ يقول:"... إذا أنت فعلت فكلفنا فيها خاصة ما تكلفه عمرو بن بحر الجاحظ في نخل الدنيا عامة نأتك به، ونربي فيه عليه... ويولد عقيم جودك، فالمنظوم خداع بحسنه مستميل بطنه. أنشد الأصمعي لأبي الغفار الرياحي:

إذا ما القاريات طلبن مدت * بأسباب ننال بها انتعاشا**

ترى أمطاءها بالبسر هدلاً * من الألوان ترتعش ارتعاشا**

هذا وإنا لنخشى أنك أزيد تمادياً في أمرك، وأعظم شحاً على تمرك، إراغة المعاش ومعالجة الاقتيات فقال لها : في النخل التي **رزقنا الله كفاف من العيش كاف**، وبلغة من القوت مقنعة. ثم أعظم من أمرها بدنو طعامها في الجدوب، وصبرها لتصرف الليالي والأيام"[1].

فى معرض كلامه على لسان رفاق لصديقهم البخيل الذى لم يفي بعهده ولم ينجز وعده: "**فلعن الله الشيطان وأعاذنا منه، وصلي الله على محمد** و لا صدنا عنه؛ فإنه يقول: **(نعمت العَمَّةُ لكم النّخلة)**[*]، والخطاب لجميع المسلمين: وأنت قد استوليت على عمة من عماتهم تستفيد بخيرها دونهم..."[2].

وجاء الاستشهاد بهذا الحديث ليدعم حجته، ويؤكد صحة مذهبه وسلامة رأيه، ويبنى كلامه على أصل لا يزلزل، ويسوق مقاصده إلى سبيل لا يضل عنه، فإن الدليل على المقصد إذا اسستند إلى السند قويت فيه الحجة، وسلم له الخصم، وأذعن له المعاند، والبلاغة إذا طلبت غايتها فانها بعد كلام الله فى كلام من أوتى جوامع الكلم.

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة،ج 1، مصدر سابق، ص:531.

(*)- رواه أبو يعلى وأبو نعيم عن ابن عباس بسند ضعيف بلفظ: "**أكرموا عمتكم النخلة؛ فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم** "

(3)- الشنتريني، ابن بسام: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

كما أسند عرض أحداث المقامة لمجموعة من الرفاق، وليس لراوٍ واحد، مما يعد تجديدا على مستوى البناء المقامي، فضلًا عن **نزعته الدينية**، وقدرته على توظيفها بما يخدم رؤيته النصية. كذلك التنوع في عرض الاستجداء داخل المقامة، وفق مجريات القصة المتخيلة، إذ اعتمد بداية على قدرته اللغوية ثم النظمية، ثم أعقبها بالخطابية، **والخطاب الديني** والسياسي، مزاوجا بين سياستي **الترغيب في بداية المقامة** وأحداثها، **والترهيب في نهايتها**.

ويختم إبن برد مقامته بالإستغفار فيقول:" ... **و نستغفر الله و نسأله أن يبدلنا من بخلك نوالا** (عطاءًا) **وبمطْلِكَ** (تسويفك) **إعجالاً**" [1].

من هذه الصفات الحميدة للكاتب، **تجلت ثقافتة الدينية** في مقامة النخلة في ملامح بناء الشخصيات من فنيات تقليدية تمثلت في **الحكمة** و**التدين** و **الأخلاق الحميدة**، وإعلان الحرص على الوفاء بالوعود وذم البخل وتبجيل العطاء.

ت- رسالة أهب الشّاء:

سمّى ابن برد هذه الرسالة:« **البديعة فى تفضيل أهب** (جلود) **الشّاء على ما يفترش من الوطاء** وهو فيها يردّ على من لامه على استخدام أهب الشاء فى الجلوس شتاء وصيفا دون وطئ الفرش ورافهها من قطع البسط والسجاجيد والحشايا »[2].

ومن **تجليات الثقافة الدينية لابن برد** ما إحتوت عليه هذه الرسالة، وهو فى فاتحتها **يدعو الله أن يلهمه الرشاد ويمنحه الصواب ويعرّفه بركة التواضع وينفّره من الكبر**. ويطيل فى المقدمة، ثم يقول للائمه:

«عبتنى-**أعزّك الله**- بارتخاص الأشياء فى الشّراء، وقلت لم تؤثر ذلك إلا للؤم الخليقة، والهمة الدقيقة، وربما مالت نفس الحريص إلى الرّخيص.وسأفسح للكلام ميدانا، وأنثر

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة ،ج 1، مصدر سابق، ص:531.

(2)- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي(عصر الدول و الإمارات الأندلس)، ط 1، دار المعارف كورنيش النيل، القاهرة، 1989م، ج 8، ص:463.

عليك من الألفاظ مرجانا، وأعاطيك من سلاف (خمر) المعانى أكوابا، وأشمّك من روض البيان آسا، جلّ ماله عبت وفيه قلت وردّدت، وبه أبدأت وأعدت، من إيثارى فى الصيف والشتاء أهب الشاء، ... وأىّ بساط مثلها أدلّ على **التواضع** وأعرب عن **القناعة**... وأخفّ فى الحمل ويذكر ابن برد أن من يطلبها يشتريها فى **الأضحية تقرّبا إلى ربه وطلبا لكريم ثوابه**، ويقول إن رخص ثمنها فضيلة لها مع قلة المئونة والكلفة»[1].

كما جاء في كتاب **الذخيرة** :« فإنك لا تتكلف شراءها إلا في وقت **تتقرب إلى ربك به**، وتستجزل من **كريم ثوابه عليه**، لأنك تستعملها في أضحيتك التي ترجو **بركتها**، وتأخذ نسيئة إليها فيها، **فتنفلك أجر أخراك**، وتعجل لك منفعه دنياك.... **ولم يجعل الله عز وجل من** هذا الجنس **أقرب قربان فدى به ابن خليله**، وسماه **ذبحاً عظيماً في تنزيله**، إلا لسر من **فضله سبق في علمه**. فإن قلت: لا ترى صنفاً من الناس أكثر افتراشاً لها من المعلمين»[2].

ويختم هذه الرسالة الطويلة بالنصح لعَائِبِه أن لا يستقبل بالذم من يفترشها مغتبطا بها، **"إذ لا يفترشها إلا الشيوخ الجلّة من العلماء ذوى المهابة والوقار"** [3] .

يقول: «لا تجد مفترشا لها إلا شيخا رائع الوسامة، أبيض الشّعرة، أنس إخوانه وحلس أسطوانه[*]، قد حفظ المسائل وملأ من إجازات الشيوخ الخزائن، ... ويختــصّ بصدور المجالس وطيّبات الصحاف، أو معلما. قد ائتمنته الملوك على ثمار قلوبها وعماد ظهورها وقطع أكبادها، يقعد عنده الورّاقون، ويتحاكم إليه فى الخطوط الناسخون، فإذا كانت أيام الأخمسة والجمعات أطال قلنساته (جمع قلنسوة)، ووالى الزيارة بمنساته(عصاه)، وسار **مهينما**(هامسا) **بتسبيحه وتقديسه وتهليله وتحميده**، يزور الإخوان والمعارف...»[4].

والرسالة تصوّر قدرة ابن برد على صنع الأدلة والبراهين، مستخدما صفاة المؤمن

---

(1)- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي(عصر الدول و الإمارات الأندلس)، المرجع السابق، ص:463 .

(2)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة،ج 1، مصدر سابق، ص:533.

(3)- شوقي ضيف: مرجع سابق، ص:464.

(4)- شوقي ضيف: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(*) - **حلس أسطوانه:** يريد أنه عالم يلازم عمودا فى المسجد يلقى محاضرته عنده ويتحلق حوله الطلاب لشهرته.

المتدين بحيث يأخذ على عائبه فى استخدام جلود الشياه كل المسالك، فهى تدل على فضيلتى **التواضع** و**القناعة**. وتتجلى **ثقافة ابن برد الدينية** في الإستدلال بالقرآن الكريم بذكر **الأضحية التي جعلها الله فداءا للنبي إسماعيل -عليه السلام-**، مستمدا عباراته من قوله تعالى: ﴿ **وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ** ﴾ [سورة الصافات، الآية:107]. وهي صورة بديعة تدل على روعة خيال **ابن برد** مع جمال الصياغة، لما يعمه من نقاء فى اللفظ وصفاء وعذوبة.

ث- فصول في التحميدات :

ثمة عوامل كثيرة جعلت الأندلس تربة خصبة مؤهله لاحتضان النثر الديني وتعهده بالرعاية تعهدا حدا بالأندلسيين إلى ابتكار رسائل كان لهم فضل السبق إليها؛ كرسائل الشوق والوجد الديني . "و**لابن بُرْد الأصغر** نصيب فيها، أوردها **ابن بَسّام** في كتابه الذخيرة" [1] معزولة عن سياقها الذي قيلت فيه، وغير مصحوبة بما يبدد الغموض الموشح لطبيعتها وقراءة هذه الفصول تشي بأنها لا تنطوي- في نفسها- على قيمة فنية كبيرة، إذ لا تعدو كونها مقدمات لرسائل مختلفة الانتماء متباينة الغايات ساقها ابن بُرْد خضوعا لتقاليد فنية **وثقافة دينية** راسخة.

على أن ثمة ملاحظة لأبي **الحسن على بن موسى** صاحب كتاب " **المغرب في حلى المغرب** " تتمثل في أن هذه الفصول ما هي إلا جزء من كتاب ألفه ابن بُرْد للمعتصم بن صمادح صاحب **ألمرية** حيث قال :".. وَوَصفه بالنظم والنثر وَمَا أورد لَهُ يُغني عَن الإطناب فِي وَصفه وَلحق جده أَبَا حَفْص وَقَرَأَ عَلَيْهِ وَسَيذكر فِي مَدِينَة الزاهرة وصنف كتابا رَفعه للمعتصم بن صمادح صَاحب ألمرية فِي بعض فصوله فِي الْحَمد، تجعل الإقدام على إيراد هذه الفصول مبتورة السياق فعلا أقدم عليه ابن بُرْد نفسه لا ابن بَسّام، تحدوه غايات تعليمية أو تهيمن عليه حالة من الإعجاب بها"[2].

---

(1)- ينظر :الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:491-494.

(2)- أبو الحسن بن سعيد المغربي الأندلسي (ت 685هـ): المغرب في حلى المغرب، ط:3، تح: شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة، مصر، 1955م، ص:86.

اتسمت تحميدات ابن بُرْد الأصغر بالتباين الكمي، فبعضها قصير لا يتجاوز أربع جمل، وبعضها الآخر يطول- بعض الشيء- فيبلغ خمس عشرة جملة، صيغت جميعها بلغة يسيرة، ليس للخيال من أثر في تشكيلها، متكئة- غالبا- على فنون البديع اللفظية والمعنوية.

من هذا **تجلت ثقافته الدينية** الواسعة، حيث يقولـه : « الحمد لله الذي علا وقهر، وبطن وظهـر، و بحكمته، قدر وأمر، وبعدله قدم وأخر... وقال أيضا : الحمد لله الذي علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان، المحجوب عن الأبصار، والفائت إحاطة الأفكار، تعالى في الحجب العلا، واطلع على النجوى، وعلم السر وأخفى، خلق الخلق للفناء، ثم يعيدها للبقاء...»[1].

وقد دارت حول **تمجيد الله- عزوجل**- وتقديسه، وتجسيد قدرته المطلقة، ورصد **تجلياتها المتنوعة**، محاولا- ما وسعته المحاولة- أن يحدث اتساقا بين هذه المقدمات والغرض الأساسي للرسائل التي انتزعت فيها.

ففي تحميداته يشير إلى قدرة المولى- **عَزَّ وَجَلَّ** - على تبديد الكروب، وتفريج الهموم، ومحق ما يعترض الإنسان من عثرات ومصائب، وإحلال الراحة بعد الجهد، وهذ دليل على يقين إيمانه بالله و الإنابة إليه، حيث قال:« الحمد لله اللطيف الخبير، العالم بذات الصدور، الذي يطلع على الإصرار، ويعلم خفي الأسرار، ويتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار. و قوله: **الحمدلله جالي الكرب السود،** وفاتح المبهم المسدود الذي أقال العثرات، وأدال من الحسرات، وانتاش من البأساء، وأعقب بالنعماء، وأراح من جهد البلاء»[2].

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة ،ج:1، مصدر سابق، ص:491.

(2)- المصدر نفسه، ص:492.

وفي فصل آخر قال: « **الحمدل لله واصل الحبل بعد انقطاعه،** وملائم الشمل بعد انصداعه، المصبح بنا من ليالي الخطوب، والماحي عنا غياهب الكروب، والناظم لما انتثر من الألفة، والجامع لما انتشر من الكلمة... أيضا قال: **الحمد لله الكائن قبل المكان،** والموجود في عَدَمِ الزمان، الحي الذيّ لا يدركهُ الموت، والدائم الذي لا يلحقه الفوت، والفرد الذي ليس له نظير، والصمد دون وليٍ ولا ظهير، وارث الأرض ومن قطنها، والسماء ومن سكنها، مميت كلّ حيّ وباعثِهِ، ومحيي كل ميتٍ ومنشره..» (1).

قال أيضا: « أما بعد فما أتيتِ البصائرُ من تعليل، ولا الأعدادُ من تقليل، ولا القلوبُ من خور، ولا السواعدُ من قِصَر، ولا السيوفُ من كهم، ولا الرّماحُ من جَذَم، ولا الجياد من لُؤمِ أعراق، ولا الصفوف من سوء اتساق. ولكنَّ النصر تعذَّر، والوقت المقدور حضر، ولم يكن لتمضي سيوف لم يُرد الله مَضاءَها، ولا لتبقى نفوس لم يرد الله بَقاءَها. وفي قوله تعالى أحسنُ التأسي وأجمل التعزي :﴿ **إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ** ﴾ [آل عمران، الآية:140]...» (2).

قال أيضا: « **الحمد لله مؤلف الآراء، وجامع الأهواء،** على ما أغمد من سيف الفتنة، وأطفأ من نار الإحنة، وأصلح الفاسد، وألف الشارد، ونشر الأمن، وأحيا الحق، وجمع الشمل، ووصل الحبل، ورجع الكلمة إلى أجمل نظام، وأنعم على المسلمين أتم إنعام.

فصل آخر قال فيه: **الحمد لله الذي صير أعداءنا وأضدادنا من أعضادنا،** والسيوف المسلولة علينا مسلولةً دوننا، والجيوش المجهزة إلينا مجهزة عنا، حَمْدَ من لا يستغربُ له صنعاً، ولا يرى من آياته بدعاً، ولا يطيق لنعمه عداً، ولا يحُدُّ لآلائه حداً... » (3).

مما سبق نرى من تحميدات ابن برد، تجليات المخزون الديني و العقائدي في أدب ابن برد التي توحي بقناعته و يقينه في التوكل على الله و اللجوء إليه في السراء و الضراء و الصبر على المحن والقناعة بما كتبه الله لعباده.

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:492.

(2)- المصدر نفسه، ص:493.

(3)- المصدر نفسه، ص:494.

ج – فصول في شكر النعم :

ولابن بُرْد – **فصول أخرى في شكر النعم**– تمثل امتدادا لفصوله السابقة، فكما حمد الله وأثنى عليه فإنه شكره على نعمه، والحمد والشكر متلازمان، وقد **تجلت هنا أيضا ثقافة ابن برد الدينية** ، إلا أنه يتكئ على الخيال كثيرا في صياغة تلك الفصول، مما يدنيها من مدارات الشعر، ويجعلها بالمنظوم أشبه منه بالمنثور، فالنعمة عين، وزهرة وطفل.. والشكر كحل وطل وحضن دافئ.

قال : « إنّ للنعم عيوناً إذا كُحِلْنَ بالشكر أرَيْنَ المُنْعَمَ عليهِ السبيلَ التي يأتي المزيدُ منها، وتنحدر الموادّ عليها، والمناهجَ التي تُفضي بها إلى دار إقامتها، وتبليغها مأمنها ومُلقى عصاها... قال أيضا: أما بعد، فإنَّ زهرَ النعمة إذا تفتح بوابل الشكر رأتْ فيه قرتها العَيْنُ، وأخذت منه حاجتها النفسُ»[1].

فصل آخر قال: « نعم حاضن النعمة الشكر، يغذوها فتنمى، ويحرسها فتحتمي ويُلطفُها فَتُلقي عصاها، ويعطفها فتعطي جناها. ولبئس الجارُ لها الكُفْرُ، يُطِيرُها عن موضعها، وينفُرها عن مشرعِها، ويبقى صاحبها مبلساً من إلباسها، وَحِشاً من إيناسِها...، قال أيصا: من ربى النعمة في حجر الشكر، وأرضها ثَدْيَ الحمدِ، وكَفَلَهَا بأداء الحقّ، رأى في شخصِها النماء، وتعرّف من عُمْرِها البقاء، وأمِنَ عليها التّحوُّلَ والإلتواء»[2].

هناك "فصول كثيرة لابن بُرْد في شكر النعم"[3] نحصرها فيما يلي:

– الشكر حرم للمنة، وأمان بيد النعمة. – إذا أقفل باب النعمة فالشكر مفتاحها.

– الكفر غراب ينعب على منازل النعم. – مهر النعمة الشكر، وطلاقها الكفر.

– الشكر عوذة على العرافة، وتميمة في جيد النعمة. – من شكر النعمة التحف بها، ومن كفرها عري منها. – الشكر بيد النعمة أمان، وعلى وجه العارفة صوان.

---

(1)– الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:494.

(2)– المرجع نفسه، ص:495.

(3)– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ح- في وصف القلم والمداد والكتاب:

وهي مختصرة كما جاءت في" كتاب الذخيرة لابن بسام"[1]:

- الكتاب من حلية الملائكة، قال الله تعالى: ﴿ **كِرَاماً كَاتِبِينَ . يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ** ﴾ [الانفطار،الآية:11-12] .

- المداد كالبحر، والقلم كالغواص، واللفظ كالجوهر، والقرطاس كالسلك.

- الدواة كالقلب، والقلم كالخاطر، والصحيفة كاللسان.

- العقل أب، والعلم أم، والفكر ابن، والقلم خادم.

- ما أعجب شأن القلم، يشرب ظلمةً ويلفظ نوراً.

- قد يكون قلم الكاتب، أمضى من سنان المحارب.

- القلم سهم تنفذ به المقاتل، وشفرة تطبق بها المفاصل.

- إذا أخذ الكتاب شكتهم للكلام، واخترطوا ظبات الأقلام، فكم من عرشٍ يثل، ودمٍ يطل، **وجبار يذل**، وجيشٍ يفل.

- لولا القلم ما عبئت كتائب، ولا سريت مقانب، ولا انتضيت سيوف، ولا ازد لفت صفوف.

- على غيث القلمٍ يتفتح زهر الكلم.

- ما أصوغ القلم لحلي الحكم.

- **قاتل الله القلم**، كيف يفل السنان، وهو يكسر بالأسنان.

- فساد القلم خدر في أعضاء الخط. قال ابن بسام: وهذا محلول من قول القائل حيث يقول: من خط يوماً ببريةٍ فسدت ... أصاب أعضاء خطه خدر .

- رداءة الخط قذىً في عين القارئ.

ففي هذه الفقرات **تتجلى ثقافة ابن برد الدينية** بتركيزه على الإقباس من الذكر الحكيم، و اختياره للألفاظ الدينية **كالفكر** و**العلم** و**العقل**، وقيمة القلم من صلاح أخلاق الكاتب.

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة ،ج 1، مصدر سابق، ص:496.

خ- فصول له تنخرط في سلك الأمان :

إذا كانت عهود الأمان التي كتبها ابن بُرْد قد اتسمت بالمزج بين الترغيب والترهيب وبين الملاطفة وشيء من الزجر والتخويف، فإنه عندما راح يستصرخ **آيات القرآن جاء بآيات** تحض وأخرى تردع وتزجر. و هذه من **تجليات ثقافته الدينية** في أتباعه الأسلوب **القرآني في الترغيب و الترهيب** . قال تعالى: ﴿**إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ [الإسراء: الآية09]. وقال أيضا: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾[النحل: الآية89].

قال الشرقاوي، حسن في كتابه- **الأخلاق الإسلامية**-: « فالترغيب والترهيب يُكمّل أحدهما الآخر، فالترهيب يُستخدم في علاج السلوك المنحرف وذلك أنّ النفس إن لم تؤدّب انقادت إلى الأهواء، ففسدت في طبعها، وأصبح الترهيب في هذه الحالة ضرورة ملحّة، وكذلك الترغيب فهو ضروري حتى تتوازن النفس؛ لأنّ الترغيب معناه الأمل والرجاء في وعد الله وكلّما عملت النفس عملاً خيراً، كان لا بدّ من تبيان ثماره وعطاياه ومنحه»[1].

ولهذين الأُسلوبين أُسسهما النفسية، فهما يعتمدان على إثارة الانفعالات، ومنها المحبّة والخشوع والرجاء والخوف، وفيهما أيضاً موازنة بين العواطف، فلا يطغى الخوف على الأمل، فيقنط المذنب من عفو الله ورحمته.

وقال عبد الله، عبد الرحمان صالح المرجع في تدريس علوم الشريعة: « أُسلوبي الترغيب والترهيب من الأساليب المؤثّرة نفسياً في مختلف الأفراد، ويكون ذلك عن طريق الإيحاء والتحفيز، وإثارة نوازع الخير في النفس البشرية، واستغلال ميولها الفطرية فيما يفيدها ويحقّق سعادتها وسرورها، ويجنّبها ما يؤذيها ويكون مصدر شقائها وآلامها»[2].

ففي سلك أمان منحه لبعض الطوائف من الناس المتناحرة محذرها من مغبة فتح أبواب الفتنة، داعيا إيــاهم إلى الإصغاء لصوت العقــل إذ قال **ابن برد:**« إنّ أفضل ما تناجى

(1)- الشرقاوي، حسن: الأخلاق الإسلامية، (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، أصلي من جامعة كاليفورنيا،1985،ص:159،

(2)- عبد الله، عبد الرحمان صالح، ،(د.ط)، دار وائل للطباعة و النشر، عمان، الأردن ،2005م، ص:226.

المسلمون به، ووجّهوا بصائرهم إليه، وصَححوا نياتهم فيه، ولم يلوهم لاوٍ عنه، ولا لَفَتَهُمْ لافتٌ دونه، ما قرَّب من رضى الله، وأبعد من سخطه، وعمل فيه بأمره، واحتسب فيه خلافة رسوله في أمته، من الإصلاح بين المتحاربين وتحذيرهم ما في سفك الدماء، وتأريثِ نار الشحناء، وتوكيد مرَرِ الحقود، وإيقاظ عيون الحروب، من فساد الدين، ووهن اليقين، وذهاب الرجال، ونفاذ الأموال، واجتياح النعم، واستنزال النقم. قال تعالى ﴿ **لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ** ﴾ [النساء: الآية114] »[1].

ثم ينتقل إلى لهجة خطاب زاعقة، مشيرا الى أن الأمر إذا تجاوز حده فثمة أسلوب مغاير للمعالجة، وعليه فراح يدعم رأيه بآية من سورة الحجرات: « قال تعالى: ﴿ **وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ** ﴾ [الحجرات: الآية09] »[2].

فصل آخر: "أما بعد، فقد آن أن توقظوا سواهي العقول، وأن تريحوا عوازب الأحلام فتسلوا السخائم، وتغمدوا الصوارم، وتعيدوا السهام في كنائها، وتقفوا الأسنة في مراكزها، وتسلموا الخيول في مرابضها، وتعلموا أن الله القادر عليكم الآخذ بنواصيكم له غضبات أقلُّها استئصال آثار النعم عليكم، ...، وموفور سعيتم لذهاب وفره، ومستور أعنتم على انكشاف ستره، فلا العظة تسمعون، ولا على أنفسكم ترعون، أما والله لتجرعن الخطبان، ولتقرعن الأسنان، ولتحاولن الأوبة ولا مآب لكم، والتوبة ولا قبول منكم"[3].

وفي هذه الفصول **تتجلى ثقافة ابن برد الدينية** في دعم رأيه بآيات من القرآن الكريم ليقيم عليهم الحجة، ويبين لهم مغبة فتح أبواب الفتنة، داعيا إيــاهم إلى الإصغاء لصوت العقــل مع ذكر عبارات التسامح ونبذ العنف و حقن الدماء.

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:497.

(2)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3)- المصدر نفسه، ص:498.

وقال أيضا : « وقد أعطيناكم بتأميننا إياكم **عهد الله تعالى وذمته**، ونحن لا نخفرهما أيام حياتنا إلا أن تكون لكم كرَّة، ولغدرتِكُمْ ضَرَّة، فيومئذٍ لا إعذار لكم ولا إقصار عنكم، حتى تحصدك ظُبَاةُ السيوف، وتقتضي ديونَ أنفسكم غُرْمَاءُ الحتوف"[1].

د- فصول في الاستزارة :

أي طلب الزيارة والتقرب، وسنرى من خلال هذه الفصول من تأدب و أخلاق حميدة إسلامية **لابن برد** لا تأتي إلا من سعة **ثقافته الدينية** و منها:

قال ابن برد: « اليومَ يَوْمٌ بكتْ أمطارُهُ، وضحكت أزهارُهُ، وتَقَنَعَتْ شمسُهُ، وتعطر نسيمُه، وعندنا بلبل هزج، وساق غنج، وسلافتان: سلافة إخوانٍ، وسلافة دنان، قد تشاكلتا في الطباع، وازدوجتا في إثارة السرور، فاخرق إلينا سرادق الدجن تجد مرأى لم يحسن إلا لك، ولا يتم إلا بك.

- الزيارة في الليل أخفى، وبالزائر والمزور أحفى، وقد سُدِلَ حجابُه، ووقع غرابُه، وتبرقعت نجومه بغيومه، وتلفعت كواكبه بسحائبه؛ فاهتك إلينا ستره، وخض نحونا بحره؛ ولك الأمان من عين واشٍ تراك، وشخص رقيبٍ يلقاك»[2].

وقال أيضا:

- البدر صِنْوُك، فإن طلعت معه عليَّ ذُعر الخافقان، والشمس تربُك، فإن صاحَبْتَهَا إليَّ استرابَ الثقلان؛ فاجعل لياليَ السِّرار مواقيتَ الازديار، وأيامَ الانكساف ساعاتِ الائتلاف.

- نحن من منزل أبي فلان بحيث نلتمس سناك، ونتنسم رياك؛ وقد راعنا اليوم باكفهرار وجهه، وما ذرَّ من كافور ثلجه، فادَّرعنا له بالستُور، وانغمسنا بين جيوب السرور، ورفعنا لبنات الزّناد رايات حمراء، وأجرينا لبناتِ الكروم خيلاً شقراء، وأحببنا أن تشهدَ جيش الشتاء كيف يُهزم، وأنفاس البرد كيف تُكظَّم»[3].

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:501.

(2)- المصدر نفسه، ص:502.

(3)- المصدر نفسه، ص:503.

ذ- فصول قصار في مدح الإخاء:

ولابن بُرْد الأصغر عبارات مقتضبة وجمل قصيرة تدور حول الإخاء ذمّا ومدحا، والصديق إقبالا وإدبارا، صاغها صياغة دقيقة للخيال دور كبير في تشكيلها، أوردها **ابن بَسّام الشنتريني** في ذخيرته معزولة عن سياقها، غير مصحوبة بما يبدد الغموض الموشح لها، تحت عنوان "**فصول قصار في مدح الإخاء**" [1] ثم أعقبها بقوله "**وله في ضد ذلك**" [2]

وهنا أيضا **تتجلى ثقافة ابن برد الدينية،** فالوفاء و الأخوة من خصال المتدين وفيها نرى مدى تمسك ابن برد بهذه الخصال ومنها:

- بيننا خصائص ودادةٍ، كأنها وشَائجُ وِلادة.
- رعيت به السعْدَان، وأخذتُ من ريب دهري به الأمان.
- جَلّى من مطلبي ما أظلم عليَّ، وأشعل من همتي ما خمد لديَّ.
- أمضى لساني، وَبَلَّ ريقي، وأشاد باسمي، وأعلى قدري.
- لا والحجرِ اليماني، **والسبعِ المثاني،** لا جعلتُ سواهُ قصدي، ولا استكفيتُ غيره عُظْمَ أمري.
- ناصري إذا تكاثرت الخطوبُ عليَّ، ومجيري إذا أثخنتِ الأيام جانبيَّ.
- هو ذخري المُعَدَّ، وركني الأشدَّ، وسلاحي الأحدَّ.
- خزانة سرٍّ لا إقليد لها، ولا للصوص حيلةٌ فيها.
- آراؤه كالمرائي إذا جُلِيَتْ، والسيوف إذا انتضِيَتْ.
- يُحسنُ عِشْرَة الجار، ويسيءُ عشرة الدرهم والدينار.

وله في ضد ذلك: ويقصد ابن برد هنا العدو و الخائن الذي لا أمان فيه:

- خَلَّيتُ عنه يدي، وخلَّدْتُ قِلاهُ خَلَدي.
- أحاديث وعده لا تعود بنفع، ولا هي من غَرَبٍ ولا نبع.
- مُطَحْلَبُ الوجه، مُهَرَاقُ ماءِ الحياء، مُظلمُ الخلق، دبُوريُّ الريح، مُقشَعِرُ الوجه.
- على وجهه من التعبيس قُفلٌ ضاع مفتاحه، وليل مات صباحُه.

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص: 503.

(2)- المصدر نفسه، ص: 504.

- غنيٌّ من الجهل، مفلس من العقل.
- تتضاءل النعم لديه، وتقبح محاسن الإحسان عليه.
- كبد الزَّمانِ عليه قاسية، ونعم الله له ناسية.
- شرُّ بقعةٍ لغَرسِ المودَّة وبذْرِ الإخاء.
- قصيرُ الوفاء للإخوان، عونٌ عليهم مع الزَّمان.
- هو كدرُ الدنيا وسقم الحياة"[1].

نستخلص مما سبق دقة ابن برد في وصف الصديق و الأخ و العدو الحقود باختياره لكلمات دقيقة واضحة، تتجلى فيها **ثقافة ابن برد الدينية** في ذكره أهم الروابط و الخصال الحميدة حيث جاء ذكره في هذا الباب في **مدح الإخاء** للمودة والأمان و النصرة و الوقوف إلى الجنب عند المحن و حفض السر للأخ و النصح بالرأي السديد وحسن الجوار، وهذه كلها من **ثقافة ابن برد الدينية** الأخلاقية التي تربى عليها .

ويذم في ضد ذلك؛ منزوع النوال (الذي ليس لديه عطاء) والذي أفعاله رثة أي رديئة ، وأحاديثه لاتنفع و ليس له حياء، و فيه الكثير من صفات القبح، الذي يتسم بالجهل والمفلس العقل، والذي نعم الله له ناسية.

المطلب الثاني: في كتاباته الشعرية:

قال ابن خاقان وهو يمدح مكانة ابن برد الشعرية في **كتابه مطمح الأنفس**، مستشهدا ببعض النماذج يقول عن شعره: « هذه ثِنيَة غُذِيَت بالأدب، ورَبتْ في أسمى الرُّتَب، ما منهم إلاّ **شاعرٌ** كاتب ولازم لباب السُّلطان راتب، ... **وأبو حَفص** هذا **بديع الإحسان، بليغُ القــلم واللّسان**، مليحُ الكتابةِ فصيحُ الخطابة، ... **وشعره مثقف المباني**، مُرهف كالحُسام اليماني، وقد لأثبتُّ منه ما يُلهيكَ سَماعا، ويُريكَ الإحسان لِمَاعا»[2].

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص: 505.

(2)- ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله: مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، ط 1، تح : محمد علي شوابكة، دار عمار، مؤسسة الرسالة، 1983م، ص:207.

هيمنت ذائقة ابن بُرْد الشعرية على نثره هيمنة تمثلت في الاتكاء على الخيال كثيرا وتضمين أشعاره في تضاعيف نثره تارة، والإتيان به خاتمة رسالة له تارة أخرى، فقد ضمن ابن بُرْد الأصغر كتابه المسمى بـ " –**سر الأدب وسبك الذهب** – بعض أشعاره التي تفاخر فيها بنفسه وبأسرته " [1].

وهو أحد الشعراء الذين حظوا بصيت كبير بين جماعة الشعراء الاندلسيين، اعطاه مكانتة اللائقة به ثلاثة من مشاهيير مصنفي المختارات في الاندلس : **ابن بسام ، وابن خاقان وابن سعيد المغربي.**

يتناثر شعره أيضا ليس في التراجم التي تتحدث عنه فحسب بل في الكتب ذات الطابع التاريخي ، وقد ابرز علماء الغرب مكانة ابن برد وقيمته كذلك.

جاء في الذخيرة لابن بســـام : " وقد فخر أبو حفصٍ هذا بذلك في كتابه الموسوم بـ:– **سر الأدب وسبك الذهب**– بأرجوزة يقول فيها:

يا طالبَ الدنيا بأقصى الجَهْدِ * اسْعَ بجَــدٍّ منك لا بكَــد**
من شاءَ خُبري فأنا ابنُ برْدِ * حَدُ حُسامي قَطْعَةٌ من حدي**
وأرفــعُ النـاسِ بنـاءً جَدّي * من نَظَمَ الألفاظَ نَظْــمَ العقد**
ونَقَدَ الكـــلامَ حَــقَّ النّقْدِ * وكفَّ بالأقلامِ أيــدي الأســد**
بهِ استضاءَ في الخُطُوبِ الربْدِ * كُلُّ إمــامٍ وَوَلـيّ عـــهد** [2]

نرى من خلال هذه الأرجوزة **تجلي ثقافة ابن برد الدينية** بافتخاره بالموروث العلمي الذي أخذه من جده ابن برد الأكبر الذي علمه الأدب و رباه على الأخلاق الحميدة ذاكرا في نهاية الأرجوزة أن إرث عائلته من العلم استضاء به كل **إمام و ولي عهد.**

كان ابن برد الأصغر كاتبا متميزا في النثر، وقد تعاطى السجع الذي وافق هوى النقاد الأندلسيين الذين قرظوا رسالته في السيف والقلم .

---

(1)– الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص: 486.

(2)– ديوان الوزير الكاتب أبي حفص بن برد الأصغر، ذكرها الشنتريني، ابن بسام في الذخيرة، ج 1، ص:487.

في حين ذيَّل مفاخرته بين السيف والقلم بقصيدة شعرية، ممهدا لذلك بقوله:" فقال القلم: إن النثر في ذلك مثل يسير، وإن **الشعر** في ذلك ذكر خطير، وإنه لشدو الحادي، وزاد الرائح والغادي، واختاره على النثر، تنويها بالذكر، فقال:

قـــد آن للسيف ألاّ يفضل القلما * مذ سُخّرا لفتى حاز العُلى بهـما**

إن يُجتنى المجد غضًّا من كمائمه * فإنما يُجتني من بعض غرسهما**

مـا جـاريـا أمـــلاً فوافيـًا أمـــداً* إلاّ وكـانـت خِصالُ السّبق بينهما**

سَقاهما الدهرُ من تشتيته جرعاً ***ولليـالي صروفٌ تـقطـــعُ الرَّحما [1]

وتنتهي المفاخرة بجنوح كِلا الطرفين الى السلم بعد أن استنفدا ما لديهما من حجج لم تستطع حسم الموقف لأي منهما قال ابن برد: « ولما كثر تعارضهما، وطال تراوضهما، وقابل كل واحد منهما بجمعه جمعاً، وقرع بنبعه نبعاً، ولم ينثن أحد الصارمين كهاماً، ولا ارتد أحد العارضين جهاماً، تبادرا إلى السلم يعقدان لواءهما، وإلى المؤالفة يردان ماءها؛ وقالا إن من القبيح أن تتشتت أهواؤنا، وتتفرق آراؤنا، وقد جمعنا الله في المألف الكريم»[2].

في هذه الأبيات الشعرية يلجأ ابن برد إلى **ثقافته الدينية** بالجنوح إلى السلم ، فالمجد لا يأتي إلا من غرسهما ويعني هنا (رجال العلم أصحاب القلم و رجال النفوذ أصحاب السيف) مؤكدًا أن الصراع بينهما ماهو إلا تشتيتاً للأمة، مشبهًا ذلك **بقَطْعِ الرَحِمْ.**

كما نراه يلجأ إلى الأخذ من عبارات القرآن الكريم :

قال ابن برد : **كيف لا أعشق ظبـياً *** سارحاً في ظــل ملك–**

إنمـــا السمرة فيـــــه * مــزج كافورٍ بمسك**[3]

فعبارة مزج الكافور بالمسك ماخوذة من قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا** ﴾ [الإنسان: الآية05] .

(1)– ديوان الوزير الكاتب أبي حفص بن برد الأصغر، ذكرها الشنتريني، ابن بسام في الذخيرة، ج 1، ص:528.

(2)– الشنتريني، المصدر نفسه، ص: 527.

(3)– ديوان الوزير الكاتب أبي حفص بن برد الأصغر، المصدر نفسه، ص:508.

كذلك في قوله : **فلــم تبلــغ بلاغتنا منـاها *** ولا مد المداد لنا ارتفاقا**

ولا راحت تقرطس بالأماني * قراطيس أجدناها مساقا**

وقلمت المطالب من حداها * لنــا أقلامنا ساقاً فساقا**

فلا هطلت على الآداب مزن* ولا برحت أهلتها محاقا** [1]

فالمزن هو السحاب، أو ذو الماء منه. مزن المزن: السحاب المضيء، والقطعة منه: مزنة. قال تعالى: ﴿ **أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ** ﴾ [الواقعة: الآية69] .

فمن **ثقافة ابن برد الدينية** إيمانه بأن الله هو المبدع في الحسن، حيث قال في وصف الحسن الذي أرجعه إلى الخالق سبحانه و تعالى :

نادى عليه الحسنُ حين لَقِيتُه: * هذا المُنَمْنَمُ في طرازِ الله**[2]

نستنتج مما سبق أن أحمد بن برد، مليح الشعر، من بلغاء الكتاب، من بيت فضل وأدب ورياسة، تجلت ثقافته الدينية في شعره كما في نثره، حيث أخذ من معين القرآن الكريم، عبارات ومعاني كثيرة، لايسعنا المقام لذكرها، فهو كما نرى لايستغني على تراثه الديني الأخلاقي في جميع مؤلفاته.

(2)- ديوان الوزير الكاتب أبي حفص بن برد الأصغر، ذكرها الشنتريني، ابن بسام في الذخيرة، ج 1، ص: 489.

(3)- المصدر نفسه، ص:510.

المبحث الثاني: الروافد التراثية لابن برد وأثرها على مؤلفاته:

المطلب الأول : الروافد التراثية لابن برد:

1- البيئة الدينية المحافظة:

تنحصر صفات أهل الأندلس بكثرة التدّين والبعد عن التعصّب الديني، وكثرة النظافة والبعد عن الإسراف والتبذير مع كرم النفس والجود، وحب الموسيقى والغناء واللهو والجد والهَزْل معاً. وإذا كانت تلك هي صفات وطباع وعادات وتقاليد شعب الأندلس، فإن أهل آلمريّة – مكان إقامة ابن برد الكاتب الوزير – جزء من هذا الشعب، وبالتالي فإن ما يقال في أهل الأندلس عامة يمكن أن يقال في أهل ألمرية، والأغلب عند الأندلسيين إقامة الحدود وإنكار التهاون بتعطيلها، فالرجم بالحجر كان يجري كل يوم حتى بات المنفلتون في الأندلس قلة.

قال المقري في نفح الطيب: « وكان عَالِمُ الدين كثير الجلال والتقدير، وكانت قراءة القرآن ورواية الحديث عندهم رفيعة، وللفقه رونق ووجاهة، وسمة الفقيه عندهم جليلة، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغويّ فقيه لأنها عندهم أرفع السّمّات»[1].

وقال أيضا : « الأغلب عندهم إقامة الحدود، وإنكار التهاون بتعطيلها، وقيام العامة في ذلك وإنكاره إن تهاون فيه أصحاب السلطان، وقد يلج السلطان في شيء من ذلك ولا ينكره، **فيدخلون عليه قصره** المشيد ولا يعبأون بخيله ورجله حتى يخرجوه من بلدهم، وأمّا الرجم بالحجر للقضاة والولاة للأعمال إذا لم يعدلوا فكلّ يوم»[2].

نستخلص مما سبق أن البيئة التي عاش فيها **ابن برد** تعد بيئة محافظة على الدين و التقاليد الإسلامية والدليل على ذلك أن أهل الأندلس يقيمون الحدود الشرعية بدخولهم بلاط السلطان ولا يعبؤون بشئ . فثقافة ابن برد هي **ثقافة دينية** بما تعلمه في أحضان هذا المجتمع المحافظ و بما تلقاه من جده الوزير ابن برد الأكبر.

---

(1)- المقري: نفح الطيب، مصدر سابق، ص:220.

(2)- المصدر نفسه، ص:220.

وقال المقري في نفح الطيب أيضا :« فتحقيق الإنصاف في شأنهم في هذا الباب أنهم أحرص الناس على التميز، ... والعالم عندهم معظّم من الخاصة والعامة، يشار إليه ويحال عليه، وينبه قدره وذكره عند الناس، ويكرم في جوار أو ابتياع حاجة، وما أشبه ذلك... يقرءون جميع العلوم في المساجد بأجرة...وقراءة القرآن بالسبع ورواية الحديث عندهم رفيعة، وللفقه رونقٌ ووجاهة، ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك، وخواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به محاضر ملوكهم ذوي الهمم في العلوم، وسمة الفقيه عندهم جليلة، ... وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه لأنها عندهم أرفع السّمات. وعلم الأصول عندهم متوسط الحال، والنحو عندهم في نهاية من علو الطبقة... » [1].

وقال أيضا: « والشعر عندهم له حظ عظيم، وللشعراء من ملوكهم وجاهة، ولهم عليهم وظائف، والمجيدون منهم ينشدون في مجالس عظماء ملوكهم المختلفة، ويوقّع لهم بالصلات على أقدارهم، إلا أن يختل الوقت ويغلب الجهل في حين مّا ولكن هذا الغالب، وإذا كان الشخص بالأندلس نحويّاً أو شاعراً فإنّه يعظم في نفسه لا محالة...» [2].

إن كان مما سبق هي صفاة أهل الأندلس من تقديرٍ و إجلاء لأهل العلم و أنهم كانوا من المقربين من الوجهاء و الأمراء، فما يأتي من كُتّابِهم و شُعرائهم إلا مايرضي نفوس أهل الأندلس .

لهذا كانت **البيئة المحيطة المحافظة دينيا، رافدا** أساسا في أدب ابن برد حيث ذكر ابن خاقان في "مطمح الأنفس":" إنه غذي بالأدب، وعلا إلى أسمى الرتب، وما من أهل بيته إلا شاعر كاتب، لازم لباب السلطان راتب، ولم يزل في الدولة العامرية بسبقٍ يذكر، وحق لا ينكر، وهو بديع الإحسان، بليغ القلم واللسان، مليح الكتابة، فصيح الخطابة"[2].

(1)- المقري، نفح الطيب، مصدر سابق، ص:221.

(2)- المصدر نفسه، ص:222.

(3)- الفتح بن خاقان: كتاب مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، مصدر سابق، ص:207.

2- البيئة السياسية:

خاض ابن بُرْد الأصغر غمار السياسة في مرحلة من أخطر المراحل التاريخية للأندلس، فكتب لكل من مجاهد العامري والمعتصم بن صمادح، على أن الحياة السياسية المضطربة لم تحل بينه وبين تعاطي فنون النثر المتعددة،" فقد كان واحدا من المبدعين القلائل الذين وجدنا عندهم غراما بينا بتنويع القوالب الإنشائية وولوعا بتجديد الأزياء التي يعرضون ضمنها مضامينهم النثرية"[1]، فجاء نثره شديد الصلة بواقعه، ومكانته **الاجتماعية والسياسية ، والدينية**، متخذا من أطر التعبير- مألوفة وغير مألوفة أيضا- وسيلة لرصد موقف أو تجسيد إحساس أو رفض سلوك. حيث راحت **الرسالة الديوانية** تحتل مكانها في صدارة الفنون النثرية كثرة وتنوعا، متخذة من الإخبار والتواصل والتوثيق غاية، وكان للمناخ السياسي المهيمن على أندلس القرن الخامس الهجري، وكان تنافس ملوك الطوائف فيما بينهم على استقطاب كِبار كُتّاب العصر أثر كبير في ازدهار هذا اللون، وتنوع أنماطه، وكثرة ما كتب فيه.

ولابن بُرْد الأصغر دور كبير في إثراء هذا اللون باعتباره واحدا من كبار كتاب تلك الحقبة الذين أسهموا في صنع جانب من أحداثها، وكاتبا **لمجاهد العامري والمعتصم بن صمادح**،" أورد ابن بَسّام قطعة من نثره الديواني **(تنخرط في سلك الأمان)** "[2] على حد تعبيره، يتأرجح فيها بين أسلوب المصانعة والملاطفة تارة، وأسلوب الزجر والتهديد تارة ثانية، والمزج بينهما تارة أخرى، " و أسلوبه النثري هو في جملته أسلوب خطابي، يسلك فيه مسلك توارد الجمل والمترادفات ليملك الأسماع، ويؤثر في نفس القارئ "[3] .

يعتبر هذا الصفح و العفو من صلته الدينية التي كانت الرافد الأساسي لقراراته الديوانية و ذلك بالجنوح إلى السلم تطبيقا لقوله تعالى﴿ **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ** ﴾[الأعراف، الآية:199].

---

(1) – علي بن محمد: النثر الأدبي في الأندلس في القرن الخامس "مضَامينه و أشكاله، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، 1990م، ج 1، ص:558.

(2) – ينظر: الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص ص:497-501.

(3)- أحمد ضيف: بلاغة العرب في الأندلس، ط 1، مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، 1924م، ص:150.

وقوله سبحانه و تعالى﴿ **وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾[البقرة: الآية:237].

جاء في كتاب "**النثر الأدبي في الأندلس**"[1] **لعلي بن محمد الأستاذ بجامعة الجزائر:** ومن أمثلة هذا الخطاب ما كتبه **ابن برد الأصغر** في سياق لا نعرفه ولكننا نقدر أنه خطاب موجه عن أحد الأمراء إلى بعض الثائرين في المقاطعات، والخطاب يبتدىء بمعاني الحث على إطفاء نار الفتنة من مثل قوله: « فقد أن توقظوا سواهي العقول، وأن تريحوا عوازب الأحلام، فتسلوا السخائم، وتغمدوا الصوارم، وتعيدوا السهام في كنائنها ...»[2].

ثم يأخذ المخاطب في الحديث عن جموع الأبرياء الذين يتحملون ويلات الفتنة، دون أن يكون لهم ضلع فيها، ولا مسؤولية عنها: « فكم صَالٍ بناركم لم يشْرَكْكم في قدحها، وشَقِيٍّ بفتنتكم، ولم يغمس معكم يداً فيها، ومُوْفُور سعيتم لذهاب وفره، ومستور أعنتم على انكشاف ستره...»[3].

ولكن الرسالة لا تخلص كلها لهذا الوعظ الصالح، وهذا الإغراء الملح بالانحياز إلى جانب العقل والصواب، إذ أنها تعتمد بعد ذلك لهجة التهديد الواضح كما في قوله: « أما والله لتجرعُنَّ الخُطْبان، ولتقرعن السنان، ولتحاولن الأوبة ولا مآب لكم، والتوبة لا قبول منكم»[4]

فمن حالات المسامحة والمغفرة: "عهد الأمان الذي كتبه **ابن برد الأصغر**، عن أمير لا نعرفه، لثائر غير مذكور أيضاً، وقد انهزم فأُلقي القبض عليه ووقع في الأسر، فهو لا يملك شرطاً يشترطه، ولا أماناً ينجيه، ومع ذلك فإنه فاز بالعفو وكتبت له السلامة" [5].

---

(1)- علي بن محمد: النثر الأدبي في الأندلس في القرن، مرجع سابق، ص:264.

(2)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص: 489.

(3)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4)- المصدر نفسه، ص: 498.

(5)- علي بن محمد: النثر الأدبي في الأندلس، المصدر السابق، ص:265.

ويواصل علي بن محمد في **كتابه" النثر الأدبي في الأندلس**"[1] قائلا : يبدأ هذا العهد بالإشارة إلى هذه الحقيقة بقوله: «إن الغلبة لنا، والظهور عليك جلباك إلينا على قدمك دون عهد ولا عقد يمنعان من إراقة دمك»[2]، ثم يعلل هذه المعاملة الرحيمة بحكمة الأمير، ويلقي بمسؤولية الثورة والعصيان على الوالي السابق للجهة التي وقع فيها التمرد، وذلك حين يقول: « ولكنا بما وهب الله تعالى لنا من الإشراف على سرائر الرياسة والحفظ لشرائع السياسة تأملنا من ساس جهتك قِبَلّنا، فوجدنا يدَ سياسته خرقاء، وعينَ حزامته عوراء، وقَدَمَ مُدَارَاتِه شَلاَّء ، لأنه مال عن ترغيبك فلم تَرْجه، وعن ترهيبك فلم تخشه، فادَّتك حاجتك إلى طلاب الطعم الدَّنِيَّة »[3].

بل إن في النص ذكرًا للعفو بصريح العبارة، فكأن العهد ليس إلا بيانا عامًا، أو بلاغاً إعلامياً العفو لإخبار الناس به، وهذا في قوله: « ولولا. . . رجاؤنا أن يكون العفو على المقدرة تأديباً لكم، لشَّرِبَت دمائكم سباع الكماة، وأكلت لحومّكم ضباعُ الفلاة...»[4]

ومع ذلك ففي النص صيغة التأمين التقليدية في كل العهود العربية، ففي آخر النص : « وقد أعطيناكم بتأميننا إياكم عهد الله تعالى وذمته، ونحن لا نخفرهما أيام حياتنا، إلا أن تكون لكم كرَّة، ولغدرتكم ضرَّة، فيومئذٍ لا إِعَذَارَ لكم، ولا إِقْصَارَ عنكم حتى تحصدكم ظُبَـــاة السيوف... »[5]

هذه المعاملة في نثره(الرسائل الديوانية) جاءت من الواقع السياسي الذي يعيشه ابن برد، المبني على التسامح و العفو عند المقدرة، **لصلته بالرافد الديني**، و تطبيقا للقرآن الكريم و سنة النبي ﷺ، التي تدعو إلى الصفح والعفو.

---

(1)- ينظر: علي بن محمد: النثر الأدبي في الأندلس، مصدر سابق، ص ص:265-167.

(2)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص: 499.

(3)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4)- المصدر نفسه، ص: 501.

(5)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فالدين الإسلامي دين تسامح، وعفو ومغفرة، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: **(أنَّ رجلًا أتى رسولَ اللهِ ﷺ فقال: يا رسولَ اللهِ إنَّ لي خادمًا يسيءُ ويَظلمُ أفأَضربُه؟ قال: تعفو عنه في كلِّ يومٍ سبعين مرةً)** [1].

قال ﷺ: **(إن اللَّهَ تعالى عفوٌّ يُحِبُّ العَفوَ)** [2].

وقال: **(يا عُقبةُ! صِلْ مَن قطعَك، وأعطِ مَن حرمَك، واعفُ عمَّنْ ظلمَكَ)** [3].

قال أيضا: **(أحسنوا إلى مُحسنِ الأنصارِ، واعفوا عنْ مسيئِهم)**[4].

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه **(ما أتِي النبيُّ صلى الله عليه وسلم في شيءٍ فيه قصاصٌ، إلا أمرَ فيه بالعفوِ)** [5].

كما سار ابن برد هذا المسار السياسي المتشبع بالثقافة الدينية في رسائل" **المبايعة** " وهذا النوع يتفنن ابن برد في شروط البيعة، يقول فيها: " بايع الإمام عبد الله فلان بانشراح صدر وطيب نفس ونصاعة جيب وسلامة غيب لا بيعة إكراه وإجبار على السمع والطاعة...الخ".[6]

مما سبق يتضح لنا أن ما تبقى **لابن بُرْد الأصغر** من نثر ديواني يعد قليلا إذا قورن بما تبقى له من فنون نثرية أخرى، وأن هذا الكم القليل يندرج ضمن محور واحد من المحاور الدلالية الكثيرة التي عالجها النثر الديواني لتلك الفترة، حيث دار جله حول مخاطبة الثائرين- فرادى وجماعات- متخذا من (الإطناب) أسلوبا، والمزج بين **الترغيب والترهيب** وسيلة، حيث كانت جل كتاباته و خاصة النثرية لها أثر واضح من معين **ثقافته الدينية** الواسعة.

---

(1)-رواه الألباني، في السلسلة الصحيحة، عن عبدالله بن عمر، الصفحة أو الرقم: 880/1، إسناده صحيح.

(2)- رواه السيوطي، في الجامع الصغير، عن عبدالله بن مسعود، الصفحة أو الرقم: 1743، صحيح .

(3)- رواه الألباني، في : صحيح الترغيب، عن عقبة بن عامر، الصفحة أو الرقم: 2536، صحيح.

(4)- رواه السيوطي، في صحيح، عن سهل بن سعد الساعدي وعبدالله بن جعفر، الصفحة أو الرقم: 258، صحيح.

(5)- رواه الألباني، في صحيح النسائي، عن أنس بن مالك، الصفحة أو الرقم: 4798، صحيح.

(6)-على محمد سلامة ، الأدب العربي في الأندلس تطوره – موضوعاته وأشهر أعلامه-، ط:1، الدار العربية للموسوعات بيروت، لبنان، 1989م، ص :443.

3- الرافد الثقافي المشرقي:

يقول مصطفى الشكعة: « كان النثر في الأندلس يقتفي أثر قرينه في المشرق وينسج على منواله ويسير على نهجه ويجري في مضماره، وكان في الأندلس عدد كبير من الكتّاب الذين رقَ أسلوبهم وراق نهجهم وأمسكوا من الكتابة بخير زمام وملكوا منها ناحية الإتقان وضروب البيان»[1].

كما ذكر **عبد العزيز عتيق** في كتابه- **الأدب العربي في الأندلس**- :« أن الأدب الاندلسي ، وثيق الصله بأدب المشرق، وهو امتداد له، ومن يدرس أدب الأندلسيين يدرك حقيقة هذه العلاقة من خلال جوانب عدة، منها تأثر الأندلسيين بطريقة **الجاحظ الفنية**، حيث كان **ابن برد** أسبق من ابن زيدون في تأثره بأسلوب الحاحظ التهكمي الساخر، و يضهر هذا التأثر عنده في رسالتين من رسائله الإخوانية (**رسالة في النخلة**) و رسالتة (**البديعة**) .

أما رسالته في(النخلة) فيذكّرِنا أسلوبها الهزليُّ الساخر بأسلوب رسالة (**التربيع والتدوير**) الجاحظية ... وفيها فقرات توضح تأثر ابن برد بالحاحظ في أسلوبه و تهكمه و سخريته» [2]." أما رسالته (**البديعة**)، فهي في تفضيل أهب(جلود) الشّاء بأسلوب أشبه بأسلوب الجاحظ التي كتبها على لسان سهل بن هارون، فابن برد يرد في تلك الرسالة على من عابه باستعمال جلود الشاء، مثلما يرد سهل بن هارون بشدة الحرص والتدقيق في إنفاق المال على من عابه بشئون التدبير والتوفير، وهو بذلك يحتج بآراء **الصالحين وأقوالهم** على طريقة سهل نفسه"[3].

قال **القيسي** في كتابه - **أدب الرسائل في الأندلس**-:« لقد تأثر الكتاب الأندلسيون بالرسائل الرائعة التي ابتدعها عدد من كتاب المشارقة من أمثال: **سهل بن هارون، والجاحظ وبديع الزمان الهمذاني** وغيرهم، والتي انتقلت فيما بعد إلى الأندلس، واستقوا من تلك الرسائل

(1)- الشكعة، مصطفى: الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه ، ط 3، دار العلم للملايين بيروت، لبنان، 1975م، ص:569.
(2)- عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ط 2، دار النهضة العربية، بيزوت، لبنان، 1976م، ص:465.
(3)- المصدر نفسه، ص:467.

ولم يقفوا عند هذا الحد فحسب، بل طوروها، وابتكروا جوانب جديدة سبقوا المشارقة إليها...»[1].

إنَّ هذه الروافد التي ذكرناها تعد في جوهرها محاولة من الأندلسيين لإيجاد قاعدة فكرية (دينية) في بلادهم تعد امتداداً لما كان في المشرق، ليكون الأدب الأندلسي تعبيراً عن شعور أهله بالانتماء إلى الأصل – العروبة والإسلام–، والرغبة في استمرارية الارتباط به .

ولابن بُـرْد الأصغر مقطعات شعرية كثيرة– أوردها "ابن بَسّام"[2]، تحذو حذوَ أعلام الشعر العباسي الكبار بصفة عامة، منهم ابن المعتز (ت396هـ) وابن الرومي (284هـ) بصفة خاصة، "حتى أنها لتبلغ في ذلك مبلغا لا يكاد يدور بخلد الإنسان، فقلما يوجد له معنى إلا وهو مسبوق به، قد طرقه الشعراء من قبله..."[3].

يقول **شوقي ضيف** في كتابه– **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**– :« وعلى هذا النمط نرى ابن برد يمضي فى تأليف شعره ، وكأنه نسخة طبق الأصل من شعر أصحاب المشرق ، وخاصة ابن المعتز وابن الرومى. والحق أنه ينبغى أن لا تتعلق بالفكرة الشائعة من أن الأندلس كان لها شخصية واضحة فى تاريخ الشعر العربى، فإن هذه الشخصية تنحصر في كثرة الإنتاج وخاصة فى شعر الطبيعة، أما بعد ذلك فالأندلس تستعير من المشرق موضوعات شعرها ومعانيه وصوره وأساليبه وكل ما يتصل به استعارة تكاد تكون طبق الأصل، على نحو ما ذرى الآن عند ابن برد، فقد استقر في أذهان الشعراء أن خير عصور الشعر وأزهاها هو العصر العباسى وما ينطوى فيه من شعراء عظام أمثال أبى نواس وأبى تمام والبحترى وابن الرومى وابن المعتز والمتنبى، فذهبوا يقرءون هؤلاء الشعراء وأمثالهم، ثم أخذوا يحاكونهم »[4].

---

(1)– القيسي، فايز عبد النبي فلاح: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ط:1، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1989م، ص147.

(2)– ينظر : الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج:1، مصدر سابق: ص ص: 505–525.

(3)– شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ط 11، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، مصر ،(د.تا)، ص:437.

(4)– المرجع نفسه، ص:438.

المطلب الثاني: أثرها في مؤلفاته :

1- أثر الثقافة الدينية:

في دراسة فنية لنثر ابن بُرْد الأصغر **لميدان أيمن ميدان** يقول فيها: « اتسمت مؤلفات **ابن برد** وخاصة منها النثرية بكثرة المادة وتنوع الأغراض والأشكال والأجناس والفنون و المعاني الدينية العميقة، والبنى المحكمة الفن والأنيقة الجميلة الأدب، فتارة يلجأ إلى السرد وسيلة والوضوح غاية، رصدا لعاطفة او إصغاء لصوت قلب، أو تبليغا لموقف، أو تنبيها على خطأ، كما في نثره الإخواني والديواني، وتارة يتكئ على الإيحاء والرمز بغية إخفاء ما يرمي اليه، متخذا من الأقصوصة والحوار وسيلته لتحقيق هذا المرام؛ مثال ذلك مفاخرته بين السيف والقلم، وحوارية الزهور، ففي رسالته الأولى اتخذ من الحوار المستند على أسانيد تراثية دينية ومنطقية وسيلة لرصد جانب من جوانب الصراع الدائر آنذاك بين الفرسان والكتاب والرغبة في المساواة بينهما، فالسيف والقلم- باعتبارهما رمزين للقوة بوجهيها القبيح والحسن(المادي والمعنوي)- متكاملان متلازمان لا يستغنى بأحدهما عن الآخر» [1].

فكان الأثر واضحا **لثقافته الدينية** على أغلب مؤلفاته، ولو تمحصنا في عناوين ذلك المنتوج الأدبي وجدنا أنها، مسميات تنبثق من وعي وفكر متشبع بالأخلاق والأطر السامية **ومن هذا المنتوج نذكر مايلي :**

بدأ في كتابه " **سر الأدب و سبك الذهب**" بفصول في التحميدات، وشكر النعم، ومدح الإخاء والأستزارة، و كانت هذه العبارات تصف مدى تأثر ابن برد بالموروث الثقافي الديني حيث جائت -كما رأينا سالفا - بالحب و الأخوة و المودة و بأسلوب يقترب من مدارات الحكمة تارة والمثل السائر تارة أخرى، فتكون بصياغتها تلك مهيأة للانتشار واللصوق بالذاكرة .

---

(1)- ميدان أيمن ميدان: نثر ابن بُرْد الأصغر أنموذجا، دراسة فنية، (د.ط)، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، 2014م ص:259

فقد دارت تلك التحميدات حول تمجيد الله- عزوجل- وتقديسه، وتجسيد قدرته المطلقة، ورصد تجلياتها المتنوعة، محاولا – ما وسعته المحاولة- أن يحدث اتساقا بين هذه المقدمات والغرض الأساسي للرسائل التي انتزعت فيها.

كما **تأثرت مفاخراته بثقافته الدينية** ففي مفاخرة "**السيف و القلم** "[1] أيضا بدأ بالتكبير " **ها الله أكبر**" ثم بالحمد، والفضل لله، وتبعها بذكر آيات من الذكر الحكيم عن فضل القلم واسترسل **ابن برد** في مفاخرته هذه بأسلوب يعتمد الحوار أداة والمنطق وسيلة تدعيم لرأي أو إقناع الخصم، موشحا إياه بثوب بياني للخيال كبير أثر في تشكيله- وإثرائه أيضا- راح يعرض وجهة نظر كل طرف في أحقيته بالريادة وموقفه من ادعاءات الخصم.

كذلك **جاء أثر ثقافته الدينية** في مفاخرته بين الأزهار- ذهب بعض الباحثين إلى أن ابن بُرْد الأصغر هو "**مخترع هذا النوع**" حيث ضهر جليا **أثر الثقافة** الدينية في بداية هذه المفاخرة، بفضل الله تعالى على مخلوقاته وإعطاء كل نوع ميزة فقال:" يا معشر الشجر، وعامة الزهر، إن الله تعالى اللطيف الخبير الذي خلق المخلوقات، وذرأ البريات، باين بين أشكالها وصفاتها، وباعد بين منحها وأعطياتها، فجعل عبدا وملكا، وخلق قبيحا وحسنا، فضل بعضا على بعض حتى اعتدل بعدله الكل، واتسق على لطف قدرته الجميع، فجعل لكل واحد منها جمالا في صورته، ورقة في محاسنه، واعتدالا في قده، وعبقا في نسيمه، ومائية في ديباجته"[2].

فكما ذكرنا في بداية هذا الفصل أن ابن برد الأصغر نهل من معين القرآن الكريم قاصدا تزيين أسلوبه وإضفاء طابع الرونق والجزالة على كلامه...، واتخذه بحرًا يستخرج منه الدّرر والجواهر، ويرصع بها خطابه النثري.

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص: 523.

(2)- المصدر نفسه، ص: 127.

وفيما يلي سنتطرق إلى بعض ما استطعنا استخراجه من **أثر هذه الثقافة الدينية** لابن برد في مؤلفاته :

1- أثر المعاني القرآنية:

يقول **خضر حازم عبد الله** في كتابه- **النثر الأندلسي في عصر الطوائف**- :« إن الاقتباس من القرآن الكريم سِمة اتسم بها النثر الأندلسي في بناء القطعة النثرية، ويلاحظ أن تلك الظاهرة تكاد تغطي جميع الموضوعات النثرية التي عالجها الكُتاب آنذاك، بما فيها الهجاء و الفكاهة و المقامات و غيرها» [1].

وقد كان **لثقافة ابن برد الدينية** أثر واضح في تكوين شخصيته الفكرية و الثقافية، كما كان لهذه **الثقافة أثر** في تناول المعاني و الموضوعات القرآنية التي وجدت طريقها إلى نفسه التي تربت على روح القرآن والسنة النبوية مستلهما المعاني و مجسدا لها في كتاباته.

وتلك المعاني كثيرة ومتعددة، يتعذر الإحاطة بها بشكل تفصيلي، وقد آثرت الدراسة أن تتناول أبرز هذه المعاني وأكثرها حظوراً في النثر الأندلسي، لإثبات إعتماد الكاتب ابن برد على المَصْدَر القرآني، و استلهامه لمعانيه في شتى كتاباته ومن ابرز المعاني التي تناولها:

أ- قدرة الله تعالى في التصرف في الكون :

حيث شرح **القيسي** ذلك في كتابه -**أدب الرسائل في الأندلس**-:« وقد ظهر في رسائل **ابن برد**، مايشير إلى قدرة الله تعالى في التصرف في الكون، ومن سمات هذه القدرة و دلائلها إجلاء الكروب، وتفريج الهموم و المصائب، وإقالة العثرات و إبدال النعم بعد النقم» [2].

يقول ابن برد :«الحمد لله جالي الكرب السود، وفاتح المبهم المسدود، الذي أقال العثرات، وأدال من الحسرات، وانتاش من البأساء وأعقب بالنعماء، وأراح من جهد البلاء»[3].

---

(1)- خضر حازم عبد الله: النثر الأندلسي في عصر الطوائف و المرابطين، ط 1، دار الشروق، عمان- الأردن، 1988م، ص:283.

(2)- القيسي، فايز عبد النبي فلاح، مرجع سابق، ص193.

(3)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص: 492.

وقوله أيضا« الحمد لله الذي علا وقهر، وبطن وظهـر، و بحكمته ، قدر وأمر، وبعد له قدم وأخر... وقال أيضا : الحمد لله الذي علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان، المحجوب عن الأبصار، والفائت إحاطة الأفكار، تعالى في الحجب العلا، واطلع على النجوى، وعلم السر وأخفى، خلق الخلق للفناء، ثم يعيدها للبقاء...»[1].

ففي تحميداته يشير إلى قدرة المولى- **عزوجل**- على تبديد الكروب، وتفريج الهموم، ومحق ما يعترض الإنسان من عثرات ومصائب، وإحلال الراحة بعد الجهد، وهذ دليل **أثر ثقافة بن برد على كتاباته النثرية**، وهو على يقين بإيمانه بالله و الإنابة إليه، حيث يقول:« الحمد لله اللطيف الخبير، العالم بذات الصدور، الذي يطلع على الإصرار، ويعلم خفي الأسرار، ويتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار. و قوله: الحمدلله جالي الكرب السود، وفاتح المبهم المسدود الذي أقال العثرات، وأدال من الحسرات، وانتاش من البأساء، وأعقب بالنعماء، وأراح من جهد البلاء»[2].

وفي فصل آخر قال: « الحمدل لله واصل الحبل بعد انقطاعه، وملائم الشمل بعد انصداعه، المصبح بنا من ليالي الخطوب، والماحي عنا غياهب الكروب، والناظم لما انتثر من الألفة، والجامع لما انتشر من الكلمة... أيضا قال: الحمد لله الكائن قبل المكان، والموجود في عَدَمِ الزمان، الحي الذيّ لا يدركهُ الموت، والدائم الذي لا يلحقه الفوت، والفرد الذي ليس له نظير، والصمد دون ولي ولا ظهير، وارث الأرض ومن قطنها، والسماء ومن سكنها، مميت كلّ حيّ وباعثِهِ، ومحيي كل ميتٍ ومنشره...» [3].

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج:1، مصدر سابق، ص:491.

(2)- المصدر نفسه، ص: 492.

(3)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ب- في الموت والحياة:

في رسائل التحميدات:" الحمد لله الكائن قبل المكان، والموجود في عدم الزمان، الحي الذي لا يدركه الموت، والدائم الذي لا يلحقه الفوت، والفرد الذي ليس له نظير، والصمد دون ولي ولا ظهير، وارث الأرض ومن قطنها، والسماء ومن سكنها، مميت كل حي وباعثه، ومحيي كل ميتٍ ومنشره"[1].

مستمدة من قوله تعالى﴿ **كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾[البقرة : الآية:29]

وقوله تعالى﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ﴾[عبس:الآية:21] .

هنا ابن برد يتفنن في انتقاء أساليب التعبير من خلال استحضاره للمعنى القرآني و توضيفه بصورة تلائم مفردات سياقه الأدبي وهذا من **أثر ثقافته الدينية** على مؤلفاته.

3- أثر القص القرآني:

أ- قصة يوسف عليه السلام :

فقد استلهم الكاتب المعاني و الصور القرآنية في قصّة يوسف ببراعة، حيث حمل النص التضمين القرآني في حوار الأبطال مع الفتى، في مقامة "**النخلة**"، من خلال توظيف الحوار مع صاحب النخلة **أبي عبد الله** في قولهم:" **فجئناه لنأكل منها وتطمئن قلوبنا، و نعلم أن قد صدقتنا و نكون عليها من الشاهدين** " [2].

مستمد من الحوار بين عيسى عليه السلام، والحواريين الراغبين في إنزال المائدة من السماء من قوله تعالى على لسان حوارى عيسى-عليه السلام-:﴿ **قَالُوا نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ**﴾[سورة المائدة:113].

هذه المشاهد تعكس تأثر ابن برد بالقص القرآني، ومدى قدرته على تطويع النص القرآني لخدمة فكرته مع الإفاذة من فيض طرائقه الأسلوبية.

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:492.

(2)- المصدر نفسه، ص:529.

ب- قصة إبراهيم عليه السلام:

في مشهد الذبيح أسماعيل في رسالته "**البديعة**" ففي هذه الرسالة يرد ابن برد عل من عابوه باستعمال جلود الشّاء و اتهموه بالبخل.

فقال ابن برد: " ولم يجعل الله عز وجل من هذا الجنس أقرب قربان فدى به ابن خليله، وسماه ذبحاً عظيماً في تنزيله، إلا لسر من فضله سبق في علمه. فإن قلت: لا ترى صنفاً من الناس أكثر افتراشاً لها من المعلمين" (1).

فقد استحضر ابن برد هذا المشهد القرآني المتضمن صورة الكبش الذي فدى به الله -عزَّ وجلّ- به إسماعيل، حيث انتقى لسياقه أسلوباً تعبيرياً ضمَّنه معنى الأية الكريمة في الذبيح وهذا دليل على عمق علاقة ابن برد الأصغر وتاثره بالقص القرآني.

نستنتج مما سبق بأن القرآن الكريم مكانة خاصة لدى الأندلسيين ، إذ جعلوه أصلاً في في إنتاجاتهم الأدبية، واتجهوا إليه لإغناء لغتهم، لهذا شكل رافداً مهما من روافد ثقافة الكتاب آنذاك وأصبح محوراً لأهداف الفكر والتأليف، وينبوعاً لكثير من جداول ثقافاتهم، فاتجهت أذهانهم إلى العناية به لتفسير آياته والتعّرُف على أساليبه.

حيث حظيت الكتابة بأهمية خاصّة لدى المجتمع الأندلسي، وأصبحت جسراً يعبره الكتّاب للمناصب العليا في الدولة، وقد تأثّر الكتّاب الأندلسيون بالمذاهب الفنية المشرقية، وكان **الأثر القرآني واضحاً وجلياً في كتاباتهم**، فأفادوا منه ما شاء لهم، ثم صاغوه بطرائق فنية كشفت عن تطلعات إبداعاتهم المتميزة، وبراعتهم في توظيف النص القرآني بما يجسد صفة الشعرية لنصوصهم، ويضفي عليها طوابع الإبداع والتأليف.

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، ج 1، مصدر سابق، ص:533.

خاتمـــــة

خـــــاتمة:

سعينا في هذا الموضوع إلى إظهار تجليات الثقافة الدينية في أدب ابن برد الأصغر الذي عاش خلال القرن الخامس هجري في عصر ملوك الطوائف، حيث توصلنا إلى النتائج التالية:

– أستفاذ الكاتب ابن برد الأصغر مثله مثل الكتاب الأندلسيين من ثقافته الدينية التي تجلت في اتباعه أسلوب ومعاني القرآن الكريم، وإظهار قدرة الخالق و عظمتة في الكون والطبيعة ، خاصة في رسائله ، كما استفاذ من القصة القرآنية فاتخذ من تلك القصّة الجوانب التي تخدم أغراضه، وتطابق ما يرمي إليه، وغالباً ما كان يستعين بتقنية التلميح وقد كشف توظيفه لتلك المعاني القرآنية عن سعة مخزونه الثقافي الديني وقدرته على صياغتها بصور متعددة.

– تجلت ثقافة ابن برد الدينية في كتابه الذي هو عبارة عن فنون من البلاغة وفصول من الكتابة وتنحصر هذه الفنون فى مجموع رسائل ومقالات أدبية، تتناول فيها فصولا من التحميدات وشكر النعم، ووصف القلم والمداد والكتاب ، وفصولا أخرى فى سلك الأمان والعتاب والاستزارة، ومدح الإخاء، ورسالة السيف والقلم والمفاخرة بينهما ورسالة النخلة ، ورسالته الأخيرة التى تسمى (بالبديعة) هذا بالإضافة إلى مجموعات شعرية فى أوصاف شتى.

– التحميدات، وشكر النعم، معظمها مستوحى من القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد صاغها ابن برد بأسلوب يتسم بالجزالة اللغوية مع السهولة فى التعبير، فضلا عن التناسق الموسيقى الذى يضفي عليها حيوية وجمالا .

– استخدم الكتاب ابن برد الرسائل الدينية للم شمل المسلمين الذين تخاذلوا وتفرقوا وضعفوا أمام النصارى وانهزموا فى كثير من المواقع، وآثر هؤلاء الكتاب أن يوضحوا أسباب الهزائم التى لم تكن إلا من المسلمين أنفسهم.

– تميز نثر ابن برد أنه يميل نحو الاتجاه الديني، فهو يحاول أن يجتهد فى التعبير وأن يستخلص مما قرأ وهضم من القرآن الكريم والسنة النبوية والحكم و الأمثال والتراث الدينى، مما ساعده على صياغة عبارات على هيئة مأثورات فى شكر النعم، وهى تشبه إلى حد كبير النثر التأملي، وهى ضرب من الفكر الموجه الذى كان يجابه به أبناء عصره الذين فرقتهم الأهواء، كما تشير هذه المأثورات إلى المستوى الراقي لثقافته الدينية، ومخزونه الثقافي والفكري المشرقي.

– احتلت الرسائل الديوانية جانبا مهما من نثر ابن برد الذي تجلت فيه ثقافته الدينية، بموضوعاتها التي تدور حول قضية الاستقرار والأمان، وحقن الدماء، والتنفير من الحرب وويلاتها، وهى صورة للحياة السياسية التى عاصرها ابن برد، كما كانت تلك الرسائل توجه إلى الخارجين على نظام الحكم، والذين يشعلون نار الفتنة، وكان معظمها يدور في الغالب حول شروط البيعة، وكيفية التوبة لمن يغدر أو ينكث وعده .

– تناول أبن برد أهمية نعم الله، وكيفية المحافظة عليها وهذا لا يكون إلا بالشكر ويوضح مدى ارتباط الشكر بالنعمة حيث جعل الشكر حاضنا للنعمة يغذيها فتنمو وتكبر وحاول ابن برد إثبات مأثورات فى فضل الشكر وأهميته وتعدد آثاره على الناس جميعا، وفى الوقت نفسه يوضح خطورة الكفر في إزالة النعم، وهذا كله دليل على تمسكه بالموروث الديني.

وهذا كله يدل على أن ابن برد كان قوة أدبية، ومكانة خاصة في أنفس من قرؤوا له، وكتبوا عنه، لاعتماده على الروافد التراثية الدينية فى نثره اقتباسا وتضمينا، إثراءً لنسيجه اللغوي، مما يدل على سعة اطلاعه على الثقافه الدينية والأدبية والتاريخية.

وفي الأخير و بصفتنا طلاب علم وباحثين، غيورين على الإسلام و تاريخه المجيد في الأندلس، من واجبنا إزالة الغبار عن الموروث الأدبي الأندلسي، بدراسات جديدة تبين تلك الحقب المزدهرة و العصور المشرقة، التي أشادَ العرب المسلمون في ربوعها حضارة و رقيا وعدلاً و سمواً، وأقامو صروحا شامخة من ألوان المعرفة ومنها الأدب العربي الذي يعد أثرا من أثار البيئة الأندلسية.

ملاحـــــق

*** ترجمة للكاتب أبي حفص بن برد الأصغر :**

أ – سيرته وحياته

ب – مكانته الاجتماعية و الأدبية

ج – مؤلفات ابن برد الأصغر

*** خارطة دول الطوائف في الأندلس**

*** صور مدينة ألمرية**

1- ترجمة للكاتب أبي حفص بن برد الأصغر :

أ: سيرته وحياته:

يترجم له **ابن بسام الشنتريني في كتاب الذخيرة:**« هو أبو حفص أحمد بن برد الأصغر حفيد أبى حفص أحمد بن **برد الأكبر** الذي ولى ديوان الإنشاء للمنصور بن أبى عامر، وكتب بعده لابنيه المظفر والناصر، ثم كتب لسليمان المستعين الأموي وللأمراء الحموديين، ويشيد ببيانه وبلاغته قائلا إنه **(أسمع الصّمّ بيانا، واستنزل العصم إبداعا واستحسانا)** ويتلو ذلك بطائفة بديعة من رسائله. وحين رزق ابنه محمد بولده أحمد توسم فيه النجابة منذ نعومة أظفاره، فعنى بتربيته وتخريجه في الأدب نثره وشعره، وفى ذلك يقول الحفيد **ابن برد الأصغر** - في كتاب له سماه **(سر الأدب وسبك الذهب)**-: (وكان جـدي أحمد بن برد-رحمه الله- بطول ممارسته لهذه الصناعة قد اقتعد سنامها، ورفع أعلامها، وأصبح إمامها، وإني وافقت أول معالجتي لها آخر أيامه خلا أنه قد كان أقبسني مصابيح من وصاياه فيها، ووطّأ لي مراكب من دلائله إليها، وضرب لي صوى (أعلاما) من هداياته نحوها أفاد الله بها نفعا) »[1].

لم يذكر ابن بَسّام (ت542هـ)-الذي عُني بجمع نثره وما تبقى من شعره- شيئا عن نشأته الأولى وطقوس تحصيله، ولكنه أشاد بمكانته مُعليا من قدره، فقال:« كان أبو حفص في وقته فلك البلاغة الدائر، ومثلها السائر، نفت فيها بسحره، وأقام من أودها بناصع نظمه وبارع نثره، وله إليها طرق، وفي عروقها الصالحات عروقا، إذ كان جده أبو حفص الأكبر واسطة السلك، وقطب رحى الملك بالحضرة العظمى قرطبة» [2].

---

(1)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة ،ج 1، مصدر سابق ، ص:486.

(2)- فوزي عيسى، الرسالة الأدبية في النثر الأندلسي، (د.ط) ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، مصر، 2009م ، ص 115 .

يقول شوقي ضي في كتابه – تاريخ الأدب العربي–:« إن بنى برد ينتمون إلى بنى شهيد بالولاء، ولعلنا بذلك نفهم ما كان ينعقد من صلة وثيقة بين ابن برد الأصغر وابن شهيد ويتضح ذلك في جوانب من أخبار ابن شهيد، وحين توفى بكاه بكاء حارا» [1].

متطرقا إلى انتمائه لأسرة قرطبية لعبت دورا كبيرا في إثراء الحياة الأدبية آنذاك، قال ابن بسام" **فقد كان آل بُرْد جمهور كتابة ومحور خطابة**" [2].

لُقِّب ابن بُرْد بالأصغر تمييزا له عن جده "**ابن بُرْد الأكبر**"[3]، الذي عنه أخذ العلم، وعلى نهجه القويم سار، فراح يفخر بالانتماء إليه، والانتساب إلى علمه، فقال في أرجوزة له:

يـا طالب الدنيا بأقصى الجهد * اسع بجــدٍ منــك لا بكـــد**
من شاء خبري فأنا ابن بُرْد * حد حسامي قطعة من حدي**
وأرفـع النـــاس بناء جـــدي * من نظـم الألفاظ نظـم العقد**
ونقد الكـــــلام حـــق النقد * وكف بالأقــلام أيـــدي الأسد**
به استضاء في الخطوب الربد* كـــل إمـــام وولي عهـــد**[4]

(1)– شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ط 1، دار المعارف، القاهرة ، مصر، 1990م، مج 8، ص:458.

(2)– الشنتريني ، ابن بسام: الذخيرة ،ج 1، مصدر سابق ، ص:487.

(3) – أبو حفص ابن بُرْد الأكبر، واحد من أعلام النثر والنظم في القرن الرابع الهجري، تقلد ديوان الإنشاء في دولة بني عامر بعد ابن الجزيري، توفي بسرقطة سنة 418هـ عن عمر يناهز الثمانين عاما، انظر ترجمته في: المغرب 86/1 وبغية الملتمس /153، والمطمح/ 24 ، والذخيرة 18/2 ، ومعجم الأدباء 106/2.

(4)– الشنتريني، مصدر سابق، ص:487.

ب: مكانته الاجتماعية والأدبية :

ذكر **مصطفى الشكعة** مكانة **ابن برد** في كتابه- **الأدب الأندلسي**- حيث قال: « يأتي **ابن بُرْد الأصغر** نسيج وحده، فقد خاض غِمار الحياة السياسية كاتبا "**لمجاهد العامري (ت436هـ)**" [1] و"**المعتصم بن صمادح (ت484هـ)**" [2] دون أن تقف حجر عثرة على طريق ممارسة الكتابة في فنون أخرى، فقد كان شاعرا رقيق الحواشي، وكاتبا مولعا بـــالبحث عن قوالب فنية جديدة، وأطرِ تعبيرٍ غير مألوفة، ومصنفاً لكتاب أسماه **(سر الأدب وسبك الذهب)** شأنه في ذلك شأن أبي العلاء المعري (ت449هـ) وأبي إسحاق الصّابي، وابن زيدون أيضا (ت463هـ) » [3].

قال **ابن بسام في الذخيرة:**« كان أبو حفص ابن برد الأصغر في وقته فلك البلاغة الدائر، ومثلها السائر، نفث فيها بسحره، إذ كان أبو حفص الأكبر-على ما تقدم ذكره - واسطة السلك، وقطب رحى الملك، بالحضرة العظمى قرطبة، وقد تقدم من أخباره المأثورة ورسائله المشهورة في أخبار سليمان، وغيره من ملوك بني أبي عامر وبني مروان، أول ما يشهد أن آل برد جمهور كتابة، ومحور خطابة، وقد فخر أبو حفصٍ هذا بذلك في كتابه الموسوم بـ- **سر الأدب وسبك الذهب-**» [4].

---

(1)- كان مجاهد العامري مولى للمنصور بن أبي عامر على دانية والجزائر الشرقية (ميورقة ومنورقة ويابسة)، ثم استقل بها منذ بداية الفتنة، دامت ولايته ستة وثلاثين عاما (400- 436هـ). **ابن عذراي : المغرب** في أخبار الأندلس و المغرب، مصدر سابق، ص:155.

(2)- المعتصم، مُحمَّد بن معن بن صمادح التجيبي تولى حكم المرية بعد وفاة والده وهو ابن أربع عشرة سنة، وتوفي محاصرا بجيش المرابطين سنة 484هـ، كان بلاطه ملتقى أهل الأدب. **ابن الآبار** : الحلة السيراء مصدر سابق، ص:81.

(3)- مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، مرجع سابق، ص:609.

(4)- الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة ،ج 1، مصدر سابق ، ص:486.

فصول مقتضبة من كتابه –سر الأدب وسبك الذهب–:

قال في صدره :« أما بعد، فإن الله تعالى – وله الحمد – جعلنا أهل بيت أشرب حب صناعة الكلام نفوسهم، وشغل بطلب البيان والتبيين قلوبهم، فغدانا بالبحث عن الأصول، على حسب ما وهب الله تعالى لنا من المعرفة، وسهل علينا من الحزونة، حتى عرفنا المقسوم لنا منها ففقهناها، وفهمنا المنعم به علينا فأحكمناه، ثم انعطفنا على الفروع فذهبنا مع فنونها، واستكثرنا من عيونها. ثم أنا لما رأينا أن الأصول قد اخترناها زاكية المنابت طيبة المغارس، وأن الفروع قد لويناها لدنة الأفنان عذبة، ترامت بنا آمالنا إلى أن نجتبي من زهرتها ونطعم من ثمرتها، فرأينا أن نمد يداً إلى غرس قد أبرناه، حتى بلغ إناه، فنقطف من خياره، ونتأنق في اختياره. وأصبحنا بعد نرمي أغراض الكلام بأسهم أزرها التسديد، ونعقل مناظم القول بألسن برئ منها التعقيد، ونذيب من المنثور جداول النطاف، ونجمد من المنظوم جواهر الأصداف. وكان جدي أحمد بن بردٍ –رحمه الله– بطول ممارسته لهذه الصناعة، برخاء اللبب والنهمة في الطلب، ودعة الزمان وإقبال السلطان، ومسافة العمر الممتدة له، قد اقتعد سنامها، ورفع أعلامها، وأصبح إمامها، وزين أيامها، وركب وسط مساقها، وأحرز قصب سباقها» [1].

قال أيضا : « ومن هذا الباب تولجت إلى صنعة هذا الكتاب ليرى – أيده الله – كيف نبت كلامي على سقيه، ونما ما أودع تربة قبولي من غرسه، فإني ضمنته في فنون من البلاغة وفصول من الكتابة، سلطانيات و إخوانيات، وكل ما أوردته مما ولدته، وما وضعته مما صنعته، لم أغله لغيري، ولا خنت فيه أمانة سواي؛ إلا أنني طرزته بأبواب من بيوت الشعر المحتوية على الحكم البوالغ، والجارية مجرى الأمثال السوائر، لشعراء مجيدين، وعلماء

(1)– الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة ، ج 1، مصدر سابق، ص:488.

مفيدين ، قد ركبوا من المعاني أوطأها مركباً، ووردوا للألفاظ أعذبها مشرباً، وتخطوا في نظمهم الخشونة إلى اللدونة، والتكلف إلى التلطيف، وخاضوا جسوم الحكم إلى الأرواح، وخرجوا بحسن التخلص من الالتباس إلى الإيضاح، لئلا تباين طبقة منثورة طبقةً منظومة، ولا تبعد مرتبة جامدة من مرتبةٍ ذائبة، وليأتي في ازدواج الليل والنهار، وامتزج الماء بالعقار» [1].

وقال عنه **الفتح بن خاقان** :« هذه ثِنيَة غُذِيَت بالأدب، ورَبتْ في أسمى الرُّتَب، ما منهم إلاّ شاعرٌ كاتب ولازم لباب السُّلطان راتب، لم يزل في الدول العامريّة بسبقٍ يُذكر وحق لا يُنكر، وأبو حَفص هذا بديع الإحسان، بليغُ القلم واللّسان، مليحُ الكتابةِ فصيحُ الخطابة، وله رسالة السيف والقلم وهو أوّل من قال بالفرق بينهما، وشعره مثقف المباني، مُرهف كالحُسام اليماني، وقد لأثبتُّ منه ما يُلهيكَ سَماعا، ويُريكَ الإحسان لمَاعا» [2].

قال **الحميديّ**: « و قد رأيته بالمريّة بعد الأربعين و أربعمائة زائرا لأبي محمّد عليّ بن أحمد غير مرّة، و قد استوزره المعتصم بن صمادح. و بما أن المعتصم بن صمادح جاء إلى حكم المريّة سنة 444، فالمنتظر أن يكون ابن برد قد بقي في المريّة بعد ذلك مدّة. و كذلك صنّف ابن برد كتابا للمعتصم بن صمادح و رفعه إليه، و لا ندري أفعل ذلك قبل أن يلي الوزارة، وهذا أقرب إلى المعقول لأنّ مثل هذا العمل يكون لتقرّب الإنسان من ذوي الجاه و قلّ ما ينفع بعد الوصول إلى الوزارة، ولعلّ وفاة أحمد بن برد الأصغر كانت في حدود سنة (450 هـ/1058م) أو بعد ذلك بقليل، في المرية على الأرجح» [3].

---

(1) – الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة،ج 1، مصدر سابق، ص:490.

(2)– الفتح بن خاقان : مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، مصدر سابق، ص:207.

(3)– الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس مصدر سابق، ص: 107.

نستنتج مما سبق ذكره أن **أحمد بن برد الأصغر** كان شاعرًا و كاتبًا أندلسياً، نشأ في بيت من أهالي قرطبة كان لهم ماضٍ مشرق في الأدب و الكتابة، و لهذا نالوا مناصب سياسية عالية و لاسيما في عهد الأمويين والدولة العامرية.

و كان لبيته آنذاك مكانة عالية جداً ، حيث افتخر بذلك في كتابه – **سر الأدب وسبك الذهب**–، و كان قد قضى بداية حياته بجوار جده ابن برد الأكبر تعلم أول دروس الأدب و أساليب الكتابة، حيث كانت الفترة اليسيرة التي قضاها ابن برد في جوار جده لها الأثر العميق في نفسيته، كما أشار إلى ذلك في كتابه السالف الذكر، حيث يقول إن بداية تعلمه لفن الكتابة كانت في أواخر عمر جده؛ و لكن جده العالم استطاع في هذه المدة القصيرة أن ينير مصباح المعرفة في قلبه .

كما استنتجنا من خلال بحثنا في مسيرة ابن برد أن المصادر المتوفرة لا تتحدث عن أحواله و مسيرته و مسيرة عائلته زمن انتقاله من سرقسطة إلى قرطبة ودانية والمَرية، كما أن مشابهة اسمه لاسم جده، والتداخل الشديد في الحوادث التاريخية جعل كثيراً من كتّاب تاريخ الأدب يخطئون في شأنهما، كتصور الجد والحفيد شخصاً واحداً .

هذا هو ابن برد الأصغر الذي نبغ وتعلم على يد جده أبو حفص الأكبر وحتى على مشايخ آخرين ما جعله يصل إلى هذه المكانة المرموقة والمتميزة وحظي بثناء الأدباء والشعراء.

ج: مؤلفات ابن برد الأصغر:

مما تتميز به النثر الأندلسي كثرة الرسائل الأدبية فيه، وكانت تسعف الكُتّاب في ذلك ملكات أدبية خصبة وهي تلاحظ بوضوح في كثير من رسائلهم الشخصية. حيث اتخذ ابن برد الأصغر من بيئته الأندلسية صديقا وفيا يركن إليه في أفراحه وأتراحه، وقد تقلب وجهها في رسائله تبعا لميزاجه النفسي، خاصة في رسائل الوصف والعتاب والمدح والإخاء والهجاء، ولقد عبرت رسائله الإخوانية عن وسائل المتعة والرفاهية التي كانت تزخر بها المجالس الأندلسية وبذلك أصبح نثره الإخواني يضارع الشعر في موضوعاته، بل تفوق عليه في بعض مظاهره.

قال **عمر فروخ** في كتابه **(تاريخ الأدب العربي)**: « كان أحمد بن برد الأصغر كاتبا بليغا له رسائل سلطانيّات ورسائل إخوانيّات، وهو كثير التأنّق والتكلّف فيها، وكذلك كان شاعرا مليح الشعر له قصيد ورجز، وقيمة شعره إنّما هي في أنّه يأتي بالصناعة البارعة في التركيب البدوي المتين، وأكثر شعره الوصف، وقد اشتهر برسالة السيف والقلم وهي مباراة في بيان فضل السيف وفضل القلم » [1] .

ومن **رسائل أحمد ابن برد:**

1- رسالة السيف والقلم:

و هي رسالة كتبها ابن برد الأصغر إلى الموفّق أبي الجيش مجاهد العامريّ(408-436 ه) صاحب دانية و الجزر الشرقية. تعد رسالة "**السيف والقلم**" أهم رسائل ابن بر الأصغر وأكثرها ذيوعا، وقد وصفت بأنها "**من بدائعه العقم، المستنزلة للعصم** "[2]، وذلك لأهمية موضوعها وجدته – من ناحية – ولأنها من ناحية أخرى تعكس شخصية ابن برد الحقيقية في الكتابة، وتمثل طريقته وتبرز عناصر صنعته.

(1) – عمر فرّوخ: تاريخ الأدب العربي، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1981م، ج 4، ص:510.

(2) – الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة،ج 1، مصدر سابق، ص:523.

"وتعد **المفاخرة** بمثابة مرآة عاكسة للواقع السياسي والاجتماعي المُعَاش في ظل ملوك الطوائف في الأندلس (422-488هـ)، حيث تصور ما تعانيه الطبقة المثقفة في هذا العصر، وتصور الصراع بين أرباب السيف الذين ينظرون إلى طبقة الأدباء وأهل الفكر نظرة احتقار وانتقاص، ويرون أنفسهم أحق بالسلطة. في حين يرى أصحاب القلم أنهم أهل لذلك، لما يتمتعون به من رؤية صائبة، وثقافة عالية، وتأثير فعَّال وقوي في توجيه المجتمع والعمل على رقيه" [1] .

ولم يشأ الكاتب أن يبين وينبه تنبيهًا مباشرًا إلى ما حلّ بالكُتَّاب وأهل الفكر من جور وغبن في هذا العصر، فنحى منحى رمزيًا؛ ليشيد بفضل أرباب القلم في بناء الدولة، وإدارة أمورها جنبًا إلى جنب مع أصحاب السيف، فهما وجهان لعملة واحدة، ولا تقوم الدولة على أحدهما دون الآخر.

2- مقامة النخلة:

يقول **ميدان أيمن محمد** في كتابه -**دراســـات في الأدب الأندلسي**-عن مقامة النخلة: « وإن اعتبــرها بعض النقاد رسالة إلا أنها في حقيقة الأمر من فن المقامة، وذلك لاشتمالها على خصائص وسمات فنية من صلب الخصائص الفنية للمقامة الأدبية، فمقامة النخلة تحتوي على عنصر الفكاهة الذي يعد من أهم سمات فن المقامة» [2] .

"في هذه المقامة افتتح ابن برد الأصغر كلامه كما يفتتح كل إنسان متحضر كلامه بالدعاء للمخاطب، وإن كان في مقام اللوم والتأنيب والزجر ليسهل عليه الانتقال إلى مقام الوعظ والإرشاد" [3].

---

(1)- عمر فرّوخ : تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق ص:510.

(2)- ميدان أيمن محمد، دراسات في الأدب الأندلسي، (د.ط)، دار الوفاء الإسكندرية، مصر، 2004م، ص: 84.

(3)- فرناندو دي لاجرانجا (الشمنتري) مقامات ورسائل أندلسية نصوص ودراسات،ط 1، ترجمة وتقديم أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، القاهرة، مصر، 2002م، ص:45.

3- حواريته بين الأزهار و النواوير :

قال النويري، شهاب الدين في كتابه- نهاية الإرب في فنون الأدب-:« كان ابن برد تارة يتخذ الرمز في رسائله كوسيلة ينفذ من خلالها للتعبير عما يريد كما في حواريته بين **الزهار والنواوير**، ومتخذا منه رمزا لأميره (أبي الوليد بن جهور) ومقدما إياه على سواه من امراء عصره» [1].

4- رسالة أهب الشّاء :

وفي هذه الرســـالة يدافع ابن برد عن طبقة المعلمين الذين يفتـــرشون هذه الأهب(جلود الصوف). سمّى ابن برد هذه الرسالة -**البديعة فى تفضيل أهب (جلود) الشّاء على ما يفترش من الوطاء**- و فيها:« يردّ على من لامه على استخدام أهب الشّاء فى الجلوس شتاء وصيفا دون وطئ الفرش الرافه من قطع البسط والسجاجيد والحشايا. وفى فاتحتها يدعو الله أن يلهمه الرشاد ويمنحه الصواب ويعرّفه بركة التواضع وينفّره من الكبر »[2].

والرسالة تصوّر قدرة ابن برد على صنع الأدلة والبراهين بحيث يأخذ على عائبه فى استخدام جلود الشياه كل المسالك، فهى تدل على فضيلتى التواضع والقناعة بالقياس إلى البسط والسجاجيد الفاخرة والحشايا الثمينة المزدانة، ومما يميزها دفء فروتها فى الشتاء القارس، وليونتها فى المسّ وخفتها فى الحمل والانتقال من موضع إلى موضع.

ولابن بُـرْد الأصغر "مقطعات شعريـة كثيرة أوردها ابن بَسّام في الذخيرة" [3] ، تدور في الإطار الغزلي الرقيق، وتحذو حذوَ أعلام الشعر العباسي الكبار بصفة عامة، وابن المعتز (ت396هـ) وابن الرومي (284هـ) بصفة خاصة.

---

(1) – النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الإرب في فنون الأدب، (د.ط)، دار الكتب والوثائق القومية المصرية ،2016م، ج11، ص:196.

(2) – الشنتريني، ابن بسام: الذخيرة، مصدر سابق،ج 8، ص:463.

(3) – الشنتريني، المصدر نفسه، جزء1، ص:505.

قال عنها **شوقي ضيف في كتابه-الفن و مذاهبه في الشعر العربي-:«** حتى أنها لتبلغ في ذلك مبلغا لا يكاد يدور بخلد الإنسان، فقلما يوجد له معنى إلا وهو مسبوق به، قد طرقه الشعراء من قبله»[1] .

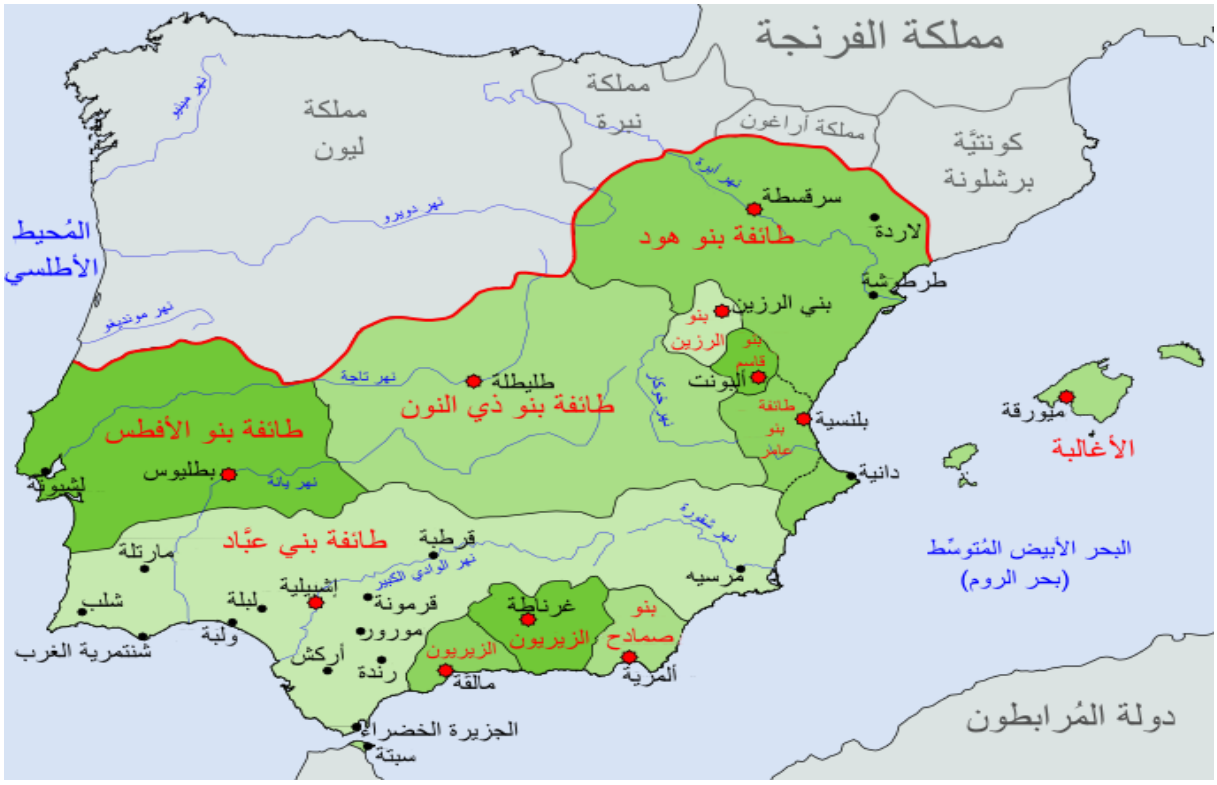
والحقيقة أنه إن كان **ابن بُرْد الأصغر** كثير الإغارة على معاني السابقين، فقد أعاد صياغتها، ناقلا إياها الى حقول دلالية مختلفة، موشحا إياها بوشاح إيقاعي جديد. فتبدو لديه مختلفة المذاق خفيفة الروح، سلسة النغمة.

قال **أحمد ضيف** في كتابه - **بلاغة العرب في الأندلس-:«** وقد كان ابن برد أيضًا، وربما كان شعره أفضل من نثره، لانه ميال إلى الصناعة في الكلام، والصناعة أمْرَأ (أنفع) على النفس في الشعر منها في النثر و كل شعره أو جله قطع صغيرة في الغزل. وشعره خفيف الروح ، عدب التّذوق كأنه نغنات موسيقية أو فكاهات أو مسامرات. وله معاني ظريفة أخذها وتصيدها و نظمها، وألبسها لباسا من من صناعته»[3].

(1)- شوقي ضيف: الفن و مذاهبه في الشعر العربي، مرجع سابق، ص: 437.

(2)- ضيف أحمد: بلاغة العرب في الأندلس ،مرجع سابق، ص:157.

2- خارطة دول الطوائف في الأندلس



3-أطلال قصر المعتصم بن صمادح في ألمرية:

جدار خيران في ألمرية:

صورة الحياة السياسية والاجتماعية في الأندلس

قائمة المصادر و المراجع

*** القرآن الكريم:** برواية حفص عن عاصم.

- المصادر و المراجع:

1- أحمد ضيف: بلاغة العرب في الأندلس، ط 1، مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، 1924م.

2- أحمد أمين، ظهر الإسلام، ط 5، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1959م، مج 2، ج:3 .

3 - أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصر، ط 1، الناشر عالم الكتب القاهرة، مصر،2008م،مج:1مادة (تجلّ)

4- أحمد أبو الفضل، تاريخ مدينة ألمرية الاندلسية في العصر الإسالمي، (د.ط)، دراسة في التاريخ السياسي و الحضاري ، دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية، مصر، 1984 .

5- أخبار مجموعة (في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم)، لمؤلّف مجهول: ط 2، تحقيق وتقديم إبرهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني،1989م.

6- أميليو غيرسيه غومس: الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه، (د.ط)، تر: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،1956م.

7- أحمد ضيف، بلاغة العرب في الأندلس، ط 2، دار المعارف للطباعة و النشر، سوسة، تونس، 1998 م.

8- أحمد الزعبى: التناص نظريا و تطبيقيا، ط 2، مؤسسة عمون للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 2000 م.

9- إسماعيل، محمود: المهمّشون في التاريخ الإسلامي، (د.ط)، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2004 م.

10- ابن الآبار، محمد بن أبي بكر القضاعي، ط 2، الحلة السيراء، تح: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، مصر 1985م.

11- آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسيين، تر: حسين مؤنس، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011 م .

12- ابن الأثير، أبي الفتح ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، (د.ط)، تح: محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1939م، ج 1.

13- البخاري، محمد بن اسماعيل: صحيح البخاري،(د.ط) دار ابن الكثير، رواه الامام احمد في مسنده رقم الحديث،7727 ورواه ابن القيم في زاد المعاد، 1414هـ، 1993 م.

14- تومس ستيرنز إليوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة، (د.ط)، تر: شكري عياد ضمن كتاب دراسات في الأدب والثقافة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000 م.

15- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف: كتاب التعريفات، ط 1، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، تاريخ إضافته:2011 م.

16- حسن مؤنس: معالم تاريخ المغرب و الأندلس ،(د. ط)، ،مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، 1980م .

17- الحميدي، أبو عبد الله ابن أبي نصر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، (د.ط)، الدار المصرية للتأليف 1966م ج 1.

18- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد: جمهرة أنساب العرب ،ط 5، تح: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف مصر، 1962م.

19- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد: رسائل ابن حزم الأندلسي، ط1، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م، ج 2.

20- أبو الحسن بن سعيد المغربي الأندلسي (ت 685هـ): المغرب في حلى المغرب، ط 3، تح: شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة، 1955م

21- خضر حازم عبد الله: النثر الأندلسي في عصر الطوائف و المرابطين، ط 1، دار الشروق، عمان- الأردن، 1988م.

22- خميس بولعراس، الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف،(د.ط)، جامعة الحاج لخضر،كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ وعلم الآثار،باتنة، الجزائر، 2006م.

23- ابن خلكان، أبو العباس احمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان و أنباء الزمان ط 1، تحقيق احسان عباس دار صادر، بيروت، لبنان، 1398هـ -1978م، مج1 .

24- ابن خاقان، أبي نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله: مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، ط 1، تح : محمد علي شوابكة، دار عمار، مؤسسة الرسالة، 1983م

25- ابن خلدون، أَبُو زَيْدٍ وَلِيُّ الدِّيْنِ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ: تاريخ ابن خلدون (المسمى : ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر)، (د.ط)، إعتنى به: أبو صهيب الكربي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، السعودية، (د.تا).

26- ابن الخطيب ، لسان الدين السلماني، تاريخ اسبانيا الإسلامية أو كتاب أعمال الإعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، ط 2، تح: إليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1956م.

27- ابن الخطيب، لسان الدين السلماني، أعمال الأعلام أو(تاريخ إسبانية الإسلامية)، (د.ط)، تح: ليفي بروفنسال، دار المكشوف، 1956م.

28- دوزي رينهارت: المسلمون في الأندلس (اسبانيا الإسلامية) ،(د.ط)، تر : حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة، مصر، 1994م ،ج 2.

29- رجب سعيد شهوان وآخرون: دراسات في الثقافة الإسلامية، ط 2، مكتبة الفلاح – الكويت، 1981م.

30- رالف لنتون، دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، (د.ط)، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1964 .

31- الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، ط 1، دار الكتب العلمية، تح: محمد باسل عيون السُود، بيروت، لبنان 1998م، ج 1.

32- سليمان أحمد السعيد: تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة، 1969م ، ج 1.

33- السامرائي، خليل إبراهيم وآخرون ، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ط 1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004م.

34- السيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي، ط:1، تر: رياض رأفت، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، 2001م.

35- السيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي، ط 1، تر: رياض رأفت، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، 2001م، ص:436.

36- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ط 1، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1990م، مج 8.

37- شوقي ضيف: الفن و مذاهبه في الشعر العربي، ط 11، دار المعارف كورنيش النيل، القاهرة، 2006م.

38- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي(عصر الدول و الإمارات الأندلس)،ط 1، دار المعارف كورنيش النيل، القاهرة، 1989م، ج:8.

39- الشرقاوي، حسن: الأخلاق الإسلامية، (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، أصلي من جامعة كاليفورنيا، 1985.

40- الشكعة مصطفى ، الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه ، ط 3، دار العلم للملايين بيروت، لبنان، 1975م، ص:569.

41- الشنتريني ، أبو الحسن علي بن بسام (ت542): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، مصر، 1939م، القسم:1، ج 1.

42- صالح ذياب هندي: دراسات في الثقافة الإسلامية ،ط 2، المكتبة الرئيسية، عمان، 1981م.

43- صلاح خالص: إشبيلية في القرن الخامس الهجري،(د.ط)، دراسة أدبيّة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1965م.

44- ضيف أحمد: بلاغة العرب في الأندلس ،ط 1، مطبعة القاهرة، مصر، 1924.

45- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تفسير الطبري،ط 1، تح :عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان – القاهرة، مصر،2001م، ج 11.

46- عبد العزيز سالم : تاريخ المسلمين و آثارهم في الأندلس (من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة)، (د.ط) مؤسسة شباب الجامع الإسكندرية، مصر، (د.تا) .

47- عبد العزيز سالم، تاريخ مدينة المرية الإسالمية قاعدة اسطول الاندلس،(د.ط)، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة و النشر الإسكندرية، 1984م.

48- عبد القادر ورقلاتى، الدولة الإسلامية في الأندلس من الميلاد إلى السقوط، ط 1، دار الأطلس، الجزائر، 1427هـ/2006م.

49- عبد الله، عبد الرحمان صالح، المرجع في تدريس علوم الشريعة،(د.ط)، دار وائل للطباعة و النشر، عمان، الأردن ، 2005م .

50- عبد الحكيم الذنون، أفاق غرناطة "بحث في التاريخ السياسي والحضاري العربي"، ط 1، دار المعرفة، دمشق، سوريا، 1408هـ/1988م، ص:27.

51- عبد العزيز عتيق : الأدب العربي في الأندلس، ط 2، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيزوت، لبنان،1976.

52- عبد الباسط حسن، أصول البحث الاجتماعي، ط5 ، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر،1986م،ص:173.

53- عبد الغني أبو العزم : معجم الغني الزاهر، ط 1، مؤسسة الغني للنشر، الرباط، المغرب، 2013م، مادة (تجلّ).

54- العبادي، أحمد مختار في التاريخ العباسي والأندلسي، (د.ط)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1972م.

55 – علي بن محمد : النثر الأدبي في الأندلس في القرن الخامس "مضَامينه و أشكاله، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، 1990م، ج 1.

(56)- علي بن محمد : النثر الأدبي في الأندلس في القرن الخامس "مضَامينه و أشكاله، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، 1990م، ج 1.

57- على محمد سلامة، الأدب العربي في الأندلس تطوره – موضوعاته وأشهر أعلامه، ط 1، الدار العربية للموسوعات ،1989 م

58- عمر فروخ : الأدب في الأندلس و المغرب منذ الفتح الإسلامي إلى آخر عصر ملوك الطوائف، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1981.

59- عمر فرّوخ : تاريخ الأدب العربي، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1981م، ج 4.

60-عمر عودة الخطيب: لمحات في الثقافة الإسلامية، ط 3، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، لبنان، 1979م .

61- عنان، محمد عبد الله: تراجم شرقية وأندلسيّة، ط 2، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مصر،1970م.

62- عنان ، محمد عبد الله ، دولة الإسلام في الأندلس "العصر الثاني دولة الطوائف من قيامها حتى الفتح المرابطي، ط4 ، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1417هـ- 1997م.

63- عنان، محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس (من الفتح إلى بداية عهد الناصر)، ط 4 ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، مصر، 1997م، ج 1 .

64- **ابن عذراي : البيان المغرب** في أخبار الأندلس و المغرب، ط 3 ، تح : ليفي بروفنسال- سي كولان، دار الثقافة ،بيروت، لبنان، 1983، ج 2.

65- ابن عربي، أبي بكر محي الدين: الفتوحات المكية، ط 1، ضبط وتصحيح وفهرست: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ، 1999م، ج 3.

66 – ابن عربي، أبي بكر محي الدين، التجليات الإلهية، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،2004 م.

67 – فاديا أبو خليل: الثقافة والتنشئة الإجتماعية وأثرها على شخصية الفرد، ط 1، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 2014م/ 1435هـ.

68- فوزي عيسى، الرسالة الأدبية في النثر الأندلسي، (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2009م .

69- الفتح بن خاقان: كتاب مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس ، ط 1، تح: محمد علي شوابكة، دار عمار مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1983م .

70- الفراهيدي، الخليل بن احمد البصري: معجم العين، ط 1، تح: الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م، ج 1.

71- فرناندو دي لاجرانجا (الشمنتري) مقامات ورسائل أندلسية نصوص ودراسات، ط 1، ترجمة وتقديم أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، القاهرة، مصر، 2002 م.

72- قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان ، 1964م .

73- القاضي ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ط 1، تح: لويس شيخو، المطبعة الكاثولوكية للأدباء الياسوعيين، بيروت، لبنان، 1902م.

74- القلقشندي، أبي العباس احمد: صبح الأعشى، (د.ط)، دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1922م، ج 1.

75- القيسي، فايز عبد النبي فلاح: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ط 1، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 1989م.

76- ليفي باروفنسال: سلسلة محاضرات عامة في أدب الأندلس و تاريخها، (د.ط)، تر: محمد عبد الهادي شعيرة، المطبعة الأميرية، القاهرة،مصر ،1951م .

77- مالك بن نبي: تأملات مشكلات الحضارة، ط 5، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1991م.

78- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، (د.ط)، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر بيروت، ابنان، 2000م.

79- محمد عبد المطلب: النقد الأدبي، ط 1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ،2003 .

80- محمد أبو يحيى: الثقافة الإسلامية (ثقافة المسلم وتحديات العصر)، (د. ط)، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2010م .

81- محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، ط 3، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1988م.

82- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط 4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر ،2005 .

83- محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني [صوفي]، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان،(د.ط)، مكتبة دار المحبة، دمشق، سوريا، 2005 م، مج:4 .

84- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط 8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1995م، ص:251.

85- مروان العطية: المعجم الجامع(عربي- عربي)، ط:1، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، 2018 م، مج:1، مادة (ثقف)

86- مريم قاسم طويل، مملكة ألمريّة في عهد المعتصم بن صمادح ، ط 1، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، 1994م

87 – مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربري، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1994م

88- مروان العطية: المعجم الجامع(عربي- عربي)، ط 1، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان،2018م، مجلد:1، مادة (ثقف)

89- مسلم ابن الحجاج : صحيح مسلم،(المسند الصحي المختصر من السنن) ط 1، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، عيسى الحلبي، 1957م، ج 4 .

90- مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1975م.

91- ابن منظور: أبي الفضل جمال الدين: لسان العرب، ط 2، دار صادر، بيروت، لبنان، 1984م، جز:10.

92- ميدان أيمن محمد، دراسات في الأدب الأندلسي، (د.ط)، دار الوفاء الإسكندرية، مصر، 2004م.

93- ميدان أيمن ميدان: نثر ابن بُرْد الأصغر أنموذجا، دراسة فنية ، (د.ط) ، كلية دار العلوم – جامعة القاهرة، 2014م.

94- مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ط 1، تح: عبد القادر بوباية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2007م.

95- المراكشي، عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط 2، تح : محمد بن سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1956م، ص:144.

96- المقري، أحمد بن محمد التلمساني : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، (د. ط) تح : إحسان عباس، دار صادر ، بيروت، لبنان ، 1988م ، ج 1.

97- نصر حامد ابو زيد، فلسفة التأويل، ط 2، دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي ، بيروت،لبنان، 2003 م.

98- النُباهي، أبو الحسن المالقي الأندلسي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا -تاريخ قضاة الأندلس – ط:5، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1973م .

99- النَّبَهانِي، تقيّ الّدين: الشخصية الإسلامية، ط 1، دار الأمة للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1994م، ج 2.

100- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الإرب في فنون الأدب، (د.ط)، دار الكتب والوثائق القومية المصرية ،2016م، ج 11.

101- يوسف محمد رضا: معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة، ط 1، مكتبة ناشرون، لبنان، 2001م.

102- Robert L. Suther Land and Julian L, Wood Ward , introduction , sociology ,N.Y Lippinot co 1948

***- المجـــــلات:**

(1)- إبراهيم خورشيد: مفهوم الثقافة، مقال منشور بمجلة (الفيصل) – العدد العشرون.

(2)- علي بن حسن علي القرني: من مفاهيم ثقافتنا، مجلة أم القرى،(د.ط) ، 2000م، المجلد:13، عدد 12 .

(3)- عبد الرحمن الزنيدي: بحث مدخل الى علم الثقافة الإسلامية، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عدد6، 1989 م، 1410هـ.

(4)- محمد المنوني: ثقافة الصقالبة في الأندلس، مجلة الأوراق، المعهد الإسباني العربي، العدد5-6/1982-1983م.

***- مذكـــــرات جامعية:**

(1) – سعد عبد الله البشري، الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس (422-488هـ)، مذكرة دكتوراه، قسم التارخ الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1406هـ/1986م.

ملخص البحث

ملخص البحث:

تناولنا في بحثنا هذا الموسوم بـ **(تجليات الثقافة الدينية في أدب أبي حفص بن برد الأصغر الأندلسي)**، إبراز تجليات الثقافة الدينية في أدب الكاتب، من خلال البحث و التنقيب في مؤلفاته خاصة في كتابه " **سر الأدب و سبك الذهب**" الذي ذكره ابن بسام الشنتريني في في" **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة** " حيث ضمّن ابن برد كتابه برسائله السلطانية والإخوانية وطرّز أبوابه بأبيات من الأشعار المحتوية على الحكم الجارية مجرى الأمثال، كما أحتوى هذا الكتاب على فصول له في التحميدات وشكر النعم و الاستزارة و مدح الإيخاء، وفصول تنخرط في سلك الأمان ، ومن رسائله الأدبية: السيف والقلم، والنخلة، وأهـب الشاء، التي قدم لها بقوله: "إنها من بدائع العقم (التى لا مثيل لها) المستنزلة للعصم (النوادر)"، فمن خلال بحثنا هذا وجدنا أن أدب ابن برد متشبع بالقيم الدينية و الأخلاق الحميدة و السياسة الرشيدة من خلال لجوء الكاتب في معظم كتاباته إلى الاقتباس من القرآن الكريم، والاستشهاد بالحديث النبوي الشريف والأمثال العربية القديمة، وذلك للدلالة على غزارة زاده الثقافي الديني الذي ظهر في تلك التجليات و مدى تأثر ابن برد بالموروث الثقافي الديني.

Summary:

In our research titled
(Manifestations of Religious Culture in the Literature of Abu Hafs Ibn Burd al-Asghar al-Andalusi), we dealt with highlighting the manifestations of religious culture in the writer's literature, through research and exploration of his works, especially in his book "The Secret of Literature and Gold casting," which was mentioned by Ibn Bassam al-Shantarini. In "Al-Dhakhira fi the Virtues of the People of the Peninsula," where Ibn Burd guaranteed his book with his messages and Ikhwan letters and embroidered its chapters with verses from poetry containing wisdom that runs
like proverbs. This book also contained chapters for him on praises, gratitude for blessings, seeking help, and praising brotherhood, and chapters that engage in the field of proverbs. Al-Aman, and among his literary treatises: The Sword and the Pen, The Palm Tree, and The gift of a sheep, which he introduced by saying: "It is one of the (unparalleled) creations of infertility that are infallible (rarities)." Through our research, we found that Ibn Burd's literature is saturated with religious values and Good morals and rational policy through the writer's resort in most of his writings to quoting from the Holy Qur'an, and citing the noble Prophet's hadith and ancient Arab proverbs, in order to indicate the abundance of his religious cultural heritage that appeared in those manifestations and the extent to which Ibn Burd was influenced by the religious cultural heritage

فهرس المحتويات

فـهرس المحتويات:

مقدمة:---------- صفحة أ

مدخل: مفاهيم ومصطلحات و ترجمة للكاتب---------- 6

أولا: مفاهيم ومصطلحات ---------- 7

أ – مفهوم تجليات----------7

ب– مفهوم الثقافة----------14

ج– مفهوم الثقافة الدينية----------22

الفصل الأول: الحالة السياسية والاجتماعية والأدبية في عهد ملوك الطوائف --------26

– **المبحث الأول:** الحالة السياسية----------27

المطلب الأول: سقوط الدولة الأموية ----------27

المطلب الثاني: انقسام الأندلس و بداية عصر ملوك الطوائف ----------30

– **المبحث الثاني:** الحالة الاجتماعية----------40

المطلب الأول : التركيب العرقي ----------40

المطلب الثاني : الفتنة والطبقية والنزعة العنصرية ----------46

– **المبحث الثالث:** الحالة الأدبية ----------50

المطلب الأول: خلال عصر الخلافة ----------50

المطلب الثاني: خلال زمن الفتنة ----------52

المطلب الثالث: الحياة الأدبية في عصر ملوك الطوائف----------54

الفصل الثاني: تجليات الثقافة الدينية في أدب أبي حفص بن برد الأصغر----------59

– **المبحث الأول:** تجليات قرآنية و سنّية----------60

المطلب الأول : في كتاباته النثرية ----------61

المطلب الثاني : في كتاباته الشعرية----------80

- **المبحث الثاني:** الروافد التراثية و أثرها في مؤلفاته ----------84

المطلب الأول: الروافد التراثية لابن برد الأصغر----------84

المطلب الثاني: أثرها في مؤلفاته ----------92

- **خاتمـــة**:---------- 98

- **ملاحق**:----------101

1 – ترجمة للكاتب أبي حفص بن برد الأصغر:----------102

أ – سيرته و حياته: ----------102

ب – مكانته الاجتماعية والأدبية:----------104

ج – مؤلفات ابن برد الأصغر:----------108

2 – خارطة دول الطوائف في الأندلس:----------112

3 – صور مدينة ألمرية: ----------113

- **قائمة المصادر والمراجع**:---------- 114

- **ملخص البحث**:---------- 121

-**فهرس المحتويات**:----------124