الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة 8 ماي 1945 قالمة

جامعة 8 ماي 1945 قالمة
UNIVERSITE 8 MAI 1945 GUELMA

الآداب واللغات :الكلية
اللغة والأدب العربي :القسم
مخبر التوطين :الدراسات اللغوية والأدبية

أطروحة

لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث

الميدان: اللغة والأدب العربي الشعبة: دراسات أدبية
الاختصاص: أدب قديم

من إعداد:

دلال جلباني

بعنوان

مقامـــات الافتخار الأندلسيـة مقامات "لسان الدين بن الخطيـب"، و"علي بن حسن النباهي"، و"عبد المهيمن الحضرمي"– دراسـة أنثروبولوجية – .

بتاريخ: 2023/12/07 أمام لجنة المناقشة المكونة من:

01	فوزية براهيمي	أستاذ محاضر أ	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة	رئيسا
02	عبد العزيز بومهرة	أستاذ التعليم ا لعالي	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة	مقررا
03	نادية موات	أستاذ محاضر أ	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة	مقررا مساعدا
04	موسى مريان	أستاذ التعليم ا لعالي	جامعة 20أوت 1955سكيكدة	ممتحنا
05	عبد الوهاب شعلان	أستاذ التعليم ا لعالي	جامعة شريف مساعدية سوق هراس	ممتحنا
06	إبراهيم كربوس	أستاذ محاضر أ	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة	ممتحنا

السنة الجامعية 2024/2023

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لكلّ مجتمعٍ خصوصية ثقافيّة، ولا شكَّ أنَّ التُّراثَ العربي القديم، وبالأخصّ التّراث الأندلسي ركـنٌ أساسيٌّ من الثّقافـة العربيّـة، والغربية على السّـواء، فهو الذَّاكـرة الحيّـة للفـرد والمجتمـع الأندلسي، ولطالما كان ركيزةً أساسيةً من ركائز هويَّته الثّقافية، وعنـوان اعتزازه بذاته في تاريخه وحاضره، إبداع يحمل ملامح الفرد، يحفظ سماته ويؤكّد على عراقته، كما أنّه صورةٌ لروح المجتمع في التّعبير عن أشكال الحياة داخله انطلاقا من مجموعة أبعـاد ودعائم مختلفـة منها الاجتماعيّة والسّياسية، والاقتصاديّة، والدّينية، لتُشكّل الثّقافة من جملة هذه البِنيات موضوعًا يرتقي بالإنسان بين الحضارات الذي يسعى هو بدوره لتشكيلها، ويسعي لنهضتها.

وقد حظيت الأندلس، ذلك البلد المرغوب، والفردوس المفقود، باهتمـام الدارسين. هذا المكان بعبقه الأخّاذ الذي مازالت رائحـة حدائقه تفوح، والذي يرتسم تاريخه بين ثنـايا المخطـوطات والنّقـوش، والهندسات، والكتابات الإبداعية لأعظم وأعرق من عُرِف من الكُتَّابِ الذين عُدَّت كتاباتهم فضاءات وُجب الولوج داخلها والتّحرّك حولها، لتقصّي مَدَاها من خلال أنساقها الثّقافيّة والاجتماعيّة، والتي يبني عليها الباحث الأنثروبولوجي قاعدته الأساسية في بداية بحثه باعتبار النّص الذي بين يديه مجتمعا كان من أهمّ المجتمعات العربيّة الإسلامية على الأراضي الأوربية، وهذا ما يسمح بتموقع المبدع موقع الأنثروبولوجي الذي حمل على عاتقه نقل أحداث وتفاصيل هذا المجتمع خلال القرن الثّامن للهجرة، انطلاقا من نصوص أدبيّة تعرض صورًا فنّية تكشف عن تلك المجتمعات الخفية.

لقد شكّلت المقامة منذ يزوغ فجرها في القرن الرّابع للهجرة متنفّسا، ومساحة بيضاء خطّ عليها المبدعون موضوعات كانت تلبّي أذواقهم، وتطرح مشكلات كانت متجّذرة في مجتمعاتهم بطريقة فنّية متخفّية وراء لغة رمزية متجاوزة السّطحية المعروضة في الخطابات المعهودة، وتميط اللّثام عن المسكوت عنه، لتصل للأندلس بهيأتها المخالفة، عمّا كانت في بداياتها مفرزة ما عرف بمقامات الافتخار الأندلسيّة، هذا النّوع من الإبداع يرد من خلال المدونات التي انتخبت قيد الدّراسة، فكانت نصوص كلّ من **لسان الدّين بن الخطيب (مفاخرات مالقة وسلا)، وعلي بن حسن النباهي**

(تفضيل النخلة عن الكرمة)، وعبد المهيمن الخضرمي (مقامة الافتخار بين العشر الخوار) مثالا حيّا عن الخصوصيّة الثّقافيّة والاجتماعية للمجتمع الأندلسي في القرن الثّامن للهجرة؛ أحد المجتمعات الإنسانية العربية بنكهة أوربيّة التي تتوق إليها الأمة العربيّة لاسترداد أمجادها وتراثها، لتعكس المقامات –موضوع الدراسة– أحوال المجتمع الأندلسي في عصره، وتبـرز خصوصية الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، والفكرية، والدينية، وهو ما جعل من القراءة الأنثروبولوجية تقف على العناصر المكونة لهوية المجتمع الأندلسي إبان القرن الثامن للهجرة، وتكشف أبعادها الحضارية.

وإيمانا بأهمية مقامات الافتخار الأندلسيّة، والدّور الفعّال في نقل أدقّ تفاصيل المجتمع الأندلسي وقع الاختيار على البحث الموسوم بـ:

مقامات الافتخار الأندلسية مقامات "لسان الدّين بن الخطيب" و"عليّ بن حسن النباهي"، و"عبد المهيمن الحضرمي" – دراسة أنثروبولوجية –.

وتتحدّد أهدف هذه الدّراسة على النحو الآتي:

- إعادة قراءة التراث الأندلسي وفق آليات حداثية تجمع بين داخل النص وخارجه.
- تسليط الضوء على مقامات الافتخـار الأندلسية باعتبـارها نصا متميزا بخصوصيات فنّية، وثقافية تعكس بصمة أصحابها المتفردة.
- التعرف على هوية المجتمع الأندلسي إبان القرن الثامن للهجرة من خلال إبراز عناصر أنثروبولوجية ثاوية في بنية النّص العميقة.
- الكشف عن طبيعة المجتمع الأندلسي، وطريقة تفكيره، ورؤيته للعالم من خلال إملاءات بنياته الاجتماعية، والدينية، والثقافية، والسياسية...

وقد حفزت هذه الأهداف رغبة السؤال لدى الباحثة، وقادتها إلى جملة من الإشكالات التي تعكس طموحها المعرفي فكانت على النحو الآتي:

❖ **هل استطاعت القراءة الأنثروبولوجية أنّ ترصد خصوصية المجتمع الأندلسي من خلال مقامات الافتخار الأندلسية؟**

وقد تفرعت عن هذه الإشكالية إشكاليات أخرى هي:

- **ما هي العناصر الأنثروبولوجية المتجلية في مقامات الافتخار الأندلسية؟**
- **كيف أسهمت ثيمة الافتخار في الكشف عن طبيعة المجتمع الأندلسي؟ وكيف تشكلت تجلياتها الأنثروبولوجية؟**

ويعود سبب اختيار هذا الموضوع لأسباب متنوعةٍ، فكان منها الذاتي والذي تمثل في:

- الرغبة في اكتشاف مجتمع مازالت الأمة العربية تطمح لإعادته على أرض الواقع، والنّبش في ثقافة جلّ خباياها طمست ومحيت، فكانت النّصوص المختارة مرآة عاكسة لواقع الفرد الأندلسي بكل أبعاده الاجتماعية، والسياسية، والدينية، والاقتصادية.

في حين كانت الدوافع الموضوعيّة تتمثل في:

- تشكل مقامات الافتخار الأندلسية مدونة متميزة في الأدب الأندلسي، تستدعي المساءلة والتحليل.
- قلّة الدّراسات التي اهتمت بالمجتمع الأندلسي، والتّطرق للبنى الاجتماعيّـة لهذا المجتمع والخوض في أهمّ وأدقّ تفاصيل الحياة.
- قلّة الدّراسات الأنثروبولوجية لنّص الافتخار الأندلسي، والنّص المقامي بشكل عام؛ حيث يصبح هذا الإبداع الفنّي نصًّا ثقافيًّا حاملا لرؤى وقضايا تحتاج للتّمحيص، والدّراسة انطلاقا من رؤية فنّية إبداعيّة وصولا إلى أنساق ثقافية مبثوثة.

ولأنّ البحث العلمي لا ينطلق من فراغ؛ بل هو امتداد تراكمي لجملة الدّراسات السابقة أُعْتُمِدَ في هذا البحث على دراسات كانت معينا لفك شفرات مقامات الافتخار أنثروبولوجيا نذكر منها:

- دراسة عيسى الشّماس: **مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)** حاول خلالها إعطاء الأسس والمرجعيات لهذا العلم الحديث الذي انتقل بدوره للدّراسات العربيّة، لتوضيح الرّؤية للدّارسين والباحثين العرب؛ حيث قُسّم هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب، جاء في أوّله مفهوم الأنثربولوجيا وأهدافها، ونشأتها وتاريخها، وعلاقتها بالعلوم الأخرى، أمّا الباب الثّاني تحدّث فيه عن الدّراسات الأنثروبولوجية واتجاهاتها المعاصرة، وفروعها (العضويّة، النّفسية، الثّقافية، والاجتماعيّة) إضافة إلى المنهج الأنثروبولوجي والدّراسات الميدانية، ليتطرّق في الباب الثّالث إلى البناء الاجتماعي ووظائفه والأنثروبولوجيا في المجتمع الحديث، والاتّجاه نحو أنثروبولوجيا عربيّة.
- دراسة عياد أبلال: **أنثروبولوجيا الأدب – دراسة أنثروبولوجية للسّرد العربي–** من الدّراسات العربيّة المتفرّدة التي تطرّقت للسّرد العربي وفق المنهج الأنثروبولووجي، فالقراءة التي سعى إليها المؤلف هي إعادة الاعتبـار للمخـزون الثّقافي ضمـن الملفوظ السّردي والوصفي الكامن في النّصوص الأدبيّـة، فقـد تموقـع موقع الأنثروبولوجي الباحـث في قضـايا المجتمعـات التي تناول نصوصها، ما دامت هذه النّصوص تشكّل مواقعَ حيّة وميادين خصبة لعمله.
- دراسة عائشة راشدي: **سيرة الأمير حمزة البهلوان – حمزة العرب– دراسة نصيّة أنثروبولوجية** حيث قدّمت من خلالها صورة عن المجتمع العربي، وممارساته الثّقافية لنصّ السّيرة الشّعبية، معرّجة على الأطاريح الغربيّة، والتي اقترحت تجاوزها لتعرض في المقابل الأطاريح التي قدّمها ابن خلدون لمقاربة النّصوص العربيّة للإعلاء من قيمة العرب وجهودهم في البحث الأنثروبولوجي.

وللوصول للأهداف المرجوة تمَّ تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة فصول حيث توزع على فصل نظريّ، وفصلين تطبيقيين مبدوء بمقدمة، ومنته بخاتمة.

أما الفصل الأوّل جاء موسوما بـ: **"المقامة الأندلسية والأنثروبولوجيا إضـاءات في المفهوم والإجراء"** وشمل ثلاثة مباحث؛ فالأول كان عن المقامة الأندلسيّة، والبحث عن مفهومها وأهـم كتـابها في الأندلس ومواضيعها، وكذا خصائصها، في حين اختصَّ المبحث الثّاني بالمقامة الأندلسية في القرن الثامن معرجا عن مقامة الافتخار وأهم كتابها في هذا القرن، والمقامة المشرقيّة والمقامة

الأندلسيّة، في حين جاء المبحث الثالث ليبحث عن الأنثروبولوجيا ومفاهيمها، وفوضى المصطلح في هذه الدّراسات، كما أشار البحث إلى فروعها المتنوّعة، كما اعتنى المبحث الثّالث بالعلاقة الكامنة بين الأدب والأنثروبولوجيا.

أما الفصل الثّاني فجاء موسوما بـ: **"التّجلّي الأنثروبولوجي لمكونات الطّبيعة الأندلسيّة"**، وقد تضمّن مبحثين؛ الأول خصّص للتجلي الأنثروبولوجي للمكان في البيئة الأندلسية، وقد شمل ثيمة المكان وأثره على الشّخصية – الرّاوي والبطل–، وجاء المبحث الثّاني لتقصّي التّجلّي الأنثروبولوجي لعناصر الطّبيعة الأندلسيّة مستدرجا فيه الباحث خطاب الأنفة والشّموخ من قبل النّخلة والخطاب المضمر الذي قدمته الكرمة، وكذا الحيوان ورمزيته الأنثروبولوجية.

وقد سلّط البحث الضّوء في الفصل الثّالث الذي جاء موسوما بـ: **"تجلّيات الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة والثقافية في نص الافتخار الأندلسي"** على عدّة أبعاد لها علاقة بالبُنى الاجتماعيّة منها الهويّة والانتماء، ومناصب الحكم في الدّولة من حيث أثرها في المجتمع، وكذا الواقع الدّيني وفق منظومة القيم في المجتمع الأندلسي، والبُعد السّياسي ودهاليز السّلطة في المجتمع الأندلسي، وكذا ظاهرة التّرف وسيكولوجيا عظمة الملك. في حين تجلت القراءة الأنثروبولوجية للرّموز الثّقافية باعتبارها بنيات لمجتمعات؛ كالمرأة بين الجسد والثّقافة، الجسد ووسائل الزينة، مرورا باللّباس لنصل إلى علاقة المرأة بالسّحر.

وختمت الدّراسة بخاتمة تضمّنت جملة من النّتائج المتوصَّل إليها من خلال المقاربة الأنثروبولوجية للنّص المقامي لجملة من المبدعين الأندلسيين.

ولا تخلو أيّ دراسة علميّة من منهج متّبعٍ فهو بمثابة المسار، والطّريقة العلميّة للوصول للمبتغى، وقد تعدّدت المناهج ضمن هذا البحث لكنها مكملة للمنهج الرّئيسي وهو**"المقاربة الأنثروبولوجية"**، أو لنقل قد عمل البحث على ضوء مزيج من الأطاريح منها المقاربة التّاريخية والمقاربة الاجتماعية؛ لأنّها الأنسب لهذا الموضوع، لتتعامل مع رموز النّص من جوانب عديدة وبخاصّة

الجوانب الثّقافية، وكذلك تقبّلهم الانفتاح على العديد من المستويات الاجتماعيّة، والثّقافية، والنّفسية، والدّينية، لخلق الحريّة وفسح المجال لتقديم القراءات.

وبما أنَّ أيّ بحث لا يخلو من الصّعوبات والعقبات، فقد حاولت الباحثة قدر المستطاع أن تتجاوزها كي لا تحيلها للوصول إلى المطلوب؛ لأنَّ الرّغبة في بلوغ الهدف من هذا البحث جعله أكثر مثابرة لإتمامه حتى وإن كانت تعتريه نواقص.

ومن مجمل العقبات التي واجهت هذه الدراسة صعوبة الحصول على المعلومة من أمّهات المصادر التّراثيّة نظرًا لضخامة هذه الكتب وصعوبة البحث فيها بطريقة pdf، إضافة إلى قلّة الدّراسات الأنثروبولوجية في جانبها التّطبيقي التي عنيت بالدّراسات التّراثية، وخاصّة النّصوص المقاميّة، ولرحابة هذا المنهج وشموليته من خلال انفتاحه على علوم أخرى منها علم الاجتماع، والعلوم السّياسية، والدّينية، وعلوم الاقتصاد....

كما أنّ المدونات التي اقترحت لهذه الدّراسة لم تقدّم الكمّ المطلوب من المادّة؛ لذا اصطدم البحث بشحّ المادّة خاصَّة في جانب الأنثروبولوجيا الثّقافية.

ومع كلّ هذا حاولت الباحثة جاهدة تقديم ما باستطاعتها للنَّبش في كُنْه هذه النّصوص المختارة، وتقديم قراءة متواضعة، ومحتشمة عن التّجلّيات الأنثروبولوجية للنّصوص الافتخار الأندلسيّة، واستنباط التّمظهرات الاجتماعيّة والثّقافية المبثوثة في ثناياه، ليظلَّ ما قدم مجهودا بشريًّا يشوبه النّقص، وتعتريه العيوب، وفي ختام هذا نشكر الله سبحانه وتعالى على التوفيق لإتمام هذا العمل.

كما تتقدّم الباحثة بالشّكر الجزيل، والتّقدير الوافر للمجهودات المقدمة من قبل الأستاذ الدّكتور **عبد العزيز بومهرة** المشرف على هذه الرّسالة، والذي لم يبخل لا على البحث ولا الباحثة بنصائحه وتوجيهاته، وصبره، وتصويب الأخطاء حتى اكتمل هذا العمل، ولا ننسى ما قدّمته الأستاذة المساعدة والدكتورة الفاضلة **نادية موات** نظير العون على صعوبات وعقبات هذا البحث

والحث على التمسك بالحلم، ومواصلة الخطى الثابتة، فالشكر موصول لمرافقتهم، وبذلهم جهدا لإخراج هذا العمل فجازاهم الله كل خير.

الفصل الأول: المقامة الأندلسية والأنثروبولوجيا إضاءات في المفهوم والإجراء

أولا: المقامة الأندلسية

1- مفهوم المقامة.

2- أهم كتاب المقامة بالأندلس.

3- موضوعات المقامة الأندلسية وأغراضها.

1.3- المقامة النقدية

2.3- المقامة السياسية

3.3- المقامة الاجتماعية.

4.3- المقامة الوصفية.

5.3- مقامة المدح والهجاء.

6.3- مقامة الغزل والمجون.

7.3- مقامة الوعظ والإرشاد.

4- الخصائص الفنية للمقامة الأندلسية.

1.4- البناء الشكلي للمقامة.

2.4- طول المقامة.

3.4- الصنعة اللفظية.

ثانيا: المقامة الأندلسية في القرن الثامن.

1- مقامة الافتخار الأندلسية.

2- أهم كتاب المقامة في القرن الثامن.

3- المقامة المشرقية والمقامة الأندلسية.

ثالثا الأنثربولوجيا.

1- مفهوم الأنثربولوجيا.

2- الأنثربولوجيا وإشكالية المصطلح.

3- فروع الأنثروبولوجيا.

1.3- الأنثربولوجيا الفيزقية.

2.3- الأنثربولوجيا الاجتماعية.

3.3- الأنثربولوجيا الثقافية.

1.3.3- الأنثربولوجيا الإثنوغرافيا.

2.3.3- الأنثربولوجيا الإثنولوجيا.

4.3- الأنثربولوجيا التأويلية الرمزية.

5.3- ا الأنثربولوجيا لسياسية.

6.3- الأنثربولوجيا الدينية.

4- الأدب والأنثربولوجيا.

العرب لم تفتخر قط بذهب يجمع ولا ذخر يرفع

ولا قصر يبنى

ولا غرس يجنى

وإنمـــــا فخرها

عدو يغلب

وثناء يجلب

وجزر تنحر

وحديث يذكر

لسان الدين بن الخطيب

أولا المقامة الأندلسية

برزت المقامة بمقوّماتها الأدبيّة، جنسا قائما بذاته في العصر العبّاسي ولو تتبَّعنا مدلولاتها وموضوعاتها عبر التّاريخ، للاحظنا بأنّها اعتنت بالصنعة اللفظية، والمحسنات البديعية كمجال للتعليم، ثم تطوّرت إلى الموعظة والإرشاد، والخطب الدينيّة، والنّقد، وصولا إلى الرّحلة، وهذا من خلال النّصوص التي تمّ دراستها من قبل الباحثين والدّارسين؛ لأنّها تزخر بحمولة أدبيّة وتعليميّة.

ومع انفتاح المقامة على الدراسات الحداثيّة أصبحت النّصوص مجتمعات مصغّرة تصف أبعادا مضمَرة، وتكشف حقائقَ أراد أنّ يمرّرها المبدع عن طريق الرّاوي، والبطل في أثناء طرحه لمقاماته، وهذا ما تسعى إليه الدّراسات الحديثة ومن بينها الدّراسات الأنثروبولوجيّة.

1.مفهوم المقامة:

يُعَدُّ فنّ المقامة من الفنون الأدبيّة التّراثيّة التي أنتجتها الظّروف الاجتماعيّة والسّياسية والاقتصادية، وكذا الدّينية في أواخر القرن الرّابع للهجرة، ونحن ندرك جيّدا أنّ الرّيادة الإبداعية لجنس المقامة كانت لبديع الزمان الهمذاني، ثم من بعده لتلميذه الحريري، فهما واضعا أسس المقامة في الأدب العربي، فَقد عُدَّ الهمذاني مُنْشِئ هذا الفن النّثري، وقد نوَّه بهذا تلميذه في مقدمة كتابه مقامات الحريري أنّ ما «**جرى ببعض أندية الآداب الذي ركدت في هذا العصر ريحه، وخبت مصابيحه ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزمان وعلامة همذان**»[1] هذه شهادة التّلميذ لأستاذه فقد أثبت أنّ السبق لهذا الجنس الأدبي كان لمعلمه الذي ولى عصره، وزالت سلطته، وخف بريقه فذاد عن أخذ الصولجان منه، وخط ببراعته الفنية واللغوية في نسج مقامات حريرية فاقت المقامات الهمذانية.

فقد سعى نقاد العرب وغيرهم من نقاد الغرب إلى البحث عمّن وضع اللبنة الأولى لهذه الكتابة الإبداعية، وقد تضاربت الآراء في بيان أولية الهمذاني عن غيره، وقد قيل أنه استمد مادته الأولية من

[1] – عباس أحمد الباز، مقامات الحريري، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1978، ص 11.

مجالسة أستاذه أحمد بن فارس، وأحاديث ابن دريد التي رواها، وكذا الأحاديث التي نسجها الجاحظ عن أصحاب الكدية[1]، لتبقى التكهنات بين المقبول، والمرفوض، والمشكك فيها لنرجح الكفة إلى من رأوا أحقية أن فن المقامة كان من نسج الهمذاني في صورته الاستهلالية، لتتطور وتصل إلى ما وصلت إليه على يد تلميذه الحريري الذي حاكاه، وجاراه وتجاوزه.

يكشف المعنى الاصطلاحي للمقامة على أنّها قريبة من القصّة القصيرة، وذلك لتوفّر العناصر التي تتشكّل منها كالأحداث، والشّخصيات، والراوي الذي يروي هذه الأحداث، وبطل تدور حوله القصّة حاملة في ثناياها فكرة أدبيّة يريد المبدع تمريرها راصدا فيها اللّغة المنمّقة، والسّجع الذي يفرض نفسه والذي يعدّ من مقوّماتها الأساسيّة، وهو العنصر البارز، والمهيمن فيها منذ ظهورها في العصر العبّاسي؛ حيث يرى بعض الدارسين؛ بأنّ الهمذاني «**صاغ صورا قصارا من حياة الأدباء السيارين، حافلة بالحركة التّمثيليّة، التي تدور فيها المحاورة والمساجلة بين شخصيتين**»[2]، وهذا ما يذهب إليه آخرون من أنّ المقامة كسبت تسميتها من ميزاتها وعناصرها السّردية التي تقوم عليها من راوٍ يمثّله عيسى بن هشام في مقامات الهمذاني الذي يفتتح نصّه المقامي في مجلسٍ يعقده لرواية أحداث بطلها أبو الفتح الإسكندري أثناء روايته مجريات المقامة من خلال تقصّي الجوانب الحياتيّة والاجتماعيّة، والسّياسة في قالب مكدٍ ساخر بلغة منمّقة وسجع كثير، وبالتالي هي: «**خطاب يتلفّظ به أبو الفتح أمام شخصيات من الوجهاء، في حميميّة المجلس، أو أمام جمهور غفير، في ساحة عامّة**»[3]، فالحقيقة أنّ هذا النتاج الأدبي لخص حياة مجتمعات في وقت ما مستندا إلى قضايا الإنسان وحياته، وانشغالاته.

---

[1] – ضياء الكعبي، السرد العربي القديم الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 121.

[2] – كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، الجزء 2، ط4، 1959، ص 113.112.

[3] – عبد الفتاح كيليطو، المقامات السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001، ص 84.

أما زكي مبارك فعرفها بأنّها «**القصّة القصيرة التي يودعها الكاتب ما يشاء من فكرة أدبيّة، أو خاطرة وجدانية أو لمحة من لمحات الدعابة والمجون**»[1]، فالناقد أوجب جنس القصة لهذا النوع الأدبي فتتعدد واختلف أراء النقاد حول مفهومهم للمقامة.

فمن التّعاريف السّابقة للنقاد يتّضح بأنّ هناك تباينا بين الباحثين في تعريفهم للمقامة، فمنهم من يرى بأنها تصورٌ لحياة المكدين والشّحاذين، ومنهم من يراها خطابا يدور بين شخصيات داخل المقامة موجّهة بصورة فعليّة لطبقة معيّنة، وبلغة منمّقة تعكس الفحوى الرّئيسي للخطاب الممرّر السّاخر وهناك من يراها فكرة أدبية تحمل الدّعابة والسّخرية في قالب قصصيّ، لكن مع كلّ هذا لا فصال ولا جدال في أنّ مقوّمات المقامة متفق عليها.

انتقل هذا النثر المنمق من أراضي العراق والشام إلى شبه الجزيرة الأيبيرية –الأندلس–، وقد تذوق الرحالة الأندلسيين كغيرهم هذا الفن، واعتنوا به عناية فائقة، وقد عرف انتشارا واسعا باعتباره «**وسيلة للتّعبير عن موضوعات أدبيّة متعدّدة**»[2]، كما لا يخفى علينا بأن المقامة الأندلسية استمدّت عناصرها الأساسية من المنبع الرّئيسي –المقامة المشرقية–، وكانت بداياتها معارضة مقامات كل من الهمذاني والحريري، وقد تعدت هذه المعارضة إلى الإعجاب والشرح والتعليق من قبل جملة من الشّراح من بينهم عبد الله بن ميمون العبدري الغرناطي (567هـ)، ومحمد بن أحمد بن سليمان المالقي (ت 617هـ)، ومنهم كذلك أحمد بن محمد الشريشي (ت619هـ)[3]، وذلك عن طريق الصلة التي كانت بين الأندلسيين والمشارقة، وقد ساعدهم على ذلك الرحلات التي كانت بين الأندلس والمشرق.

[1] – زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012، ص 200.199.

[2] – ماريا خيسوس روبييرامتي، الأدب الأندلسي، ترجمة وتقديم أشرف علي دعدور، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1999، ص234.

[3] – إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، دار الشروق، عمان، ط1، 1997، ص 244.

وإذا رجعنا إلى ما وصلنا من المقامات الأندلسية نجدها لم تتوقف عند المحاكاة والمعارضة، فقد سعى الأندلسيون إلى وضع لمستهم على هذا الجنس الأدبيّ الذي حوره، وطُوِّرُه، وغيروا من ملامحه لتبرز اللّمسة الأندلسيّــة، وبذلك ظهرت مميزات عديدة ميَّزت المقامة الأندلسية.

2- أهمّ كتاب المقامة بالأندلس:

وصلت المقامة إلى الأندلس مثلها مثل الأجناس الأدبيّة الأخرى، وقد أُعْجِبَ الكثير من أدباء الأندلس بها، وفتنوا بما كتبه بديع الزمان الهمذاني وتلميذه الحريري، وذلك لما فعلته هذه النصوص في أوساط المجتمع العربي وغيره، فالأثر الكبير الذي أحدثته في نفوس متلقّيها كان صداه ينتقل بين المشرق والمغرب، ومن بين من كتب المقامات نجد:

- ✓ الوزير الكاتب أبي عامر أحمد بن عبد الملك ابن شهيد لم يُتَفَقْ على تاريخ وفاته[1] من الأدباء الذين انتهجوا نهج مقامات بديع الزمان الهمذاني، فعارضها وكتب عن الماء والبرغوث والثعلب، والحلوى[2].
- ✓ أبو نصر الفتح بن علي بن أحمد عبيد الله الكاتب القيسي الإشبيلي يعرف بابن خاقان (ت 529هـ)[3]. كتب مقامة في شيخه أبي محمد البطليوسي، بطلها علي بن هشام الوافد إلى الأندلس من بلاد الشّام للتّزود بالأدب، والتّعرّف على الأدباء[4].
- ✓ أبو الطاهر محمد بن يوسف السَّرقسطي(ت 538هـ) من الأدباء الذين عارضوا مقامات الحريري عددا وعرفت بالمقامات اللزومية[1].

---

[1] – السنتريني أبو الحسن علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان، القسم1، المجلد1، دط، 1997، ص191.

[2] – إحسان عباس، المرجع السابق، ص243.

[3] – لسان الدبن بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، مراجعة وتقديم وتعليق بوزيان الدراجي، دار الأمل للدراسات، الجزائر، القسم5، دط، دت، ص210

[4]– شريف علاونة، المقامات الأندلسية من القرن الخامس حتى القرن التاسع الهجري دراسة استقصائية..تأريخية..تحليلية.. أسلوبية، المكتبة الوطنية، المملكة الأردنية الهاشمية، ط1، 2008، ص24.

- ✓ أبو عبد الله محمد بن مسعود المشهور بابن أبي الخصال (ت 540هـ) من أسرة معروفة بالعلم له تاريخ حافل في البلاط السلطاني، له مقامة واحدة عارض بها الحريري، لدرجة أنه حافظ على اسمي كل من الحارث بن همام، وأبي زيد السروجي[2].
- ✓ محارب بن محمد بن محارب الـوادي آشي (ت 553هـ) له مقامتـان، مقامة في القاضي عياض بن موسى، والتي لم يُعثر على شيء منها، ومقامة صاغها في مدح أبي عبد الله بن ميمون واصفا بطولاته البحرية[3].
- ✓ محمد بن عيسى بن عبد الملك بن قزمـان أطلق عليه لقب ابن قزمان الأصغر، لتمييزه عن عمه ابن قزمان الأكبر. اشتهر بأزجاله، كما أنّ له مقامتـين ذُكرتا في كتاب الإحاطة الأولى بقدوم شهر رمضان، والثّانية بقدوم شهر شوّال تضمّنتا الدّعاء في نصيّهما[4]، فقيمة هذان الشهران وبركتهما، وما يحملانه من قيم دينية وعقيدية تجعل فحوى موضوعهما يرتبط بهالة من القدسية تجعل الذات البشرية تتماهى وتسمو إلى الذات الإلهية عبر طقوس وممارسات معينة.

3- موضوعات المقامة الأندلسيّة وأغراضها

من خلال التمعّن في النّصوص الموجودة، والمتوافرة لدينا للمقامات الأندلسية نلاحظ أنّها صور موثقة لعديد الأغراض، والموضوعات التي اختلفت محاورها، ومن أبرز الموضوعات التي تناولتها نذكر:

[1] – السرقسطي أبو الطاهر محمد بن يوسف، المقامات اللزومية، تحقيق حسن الوراكلي، جدار للكتاب العالمي، عمان، عالم الكتب الحديث، أربد، دط، 2006، ص17.

[2] – شريف علاونة، المرجع السابق، ص 121.

[3] – المرجع نفسه، ص 29.

[4] – المرجع نفسه، ص 285.

1.3- المقامات النّقديّة:

إن الدارس للمقامات الأندلسية يجدها تتناول موضوع النقد؛ حيث يكون قوامها الأساسي النّقد الأدبي، خاصة إذا كانت هناك مفاضلة بين شعراء في مدى جودة شعرهم، ومن أهمّ هذه النّصوص رسالة التّوابع والزّوابع لابن شهيد، حيث أقرّ هذا الأديب الأندلسي أنّ الشّعر والإبداع الأدبي يكونان بالفطرة والموهبة لا بالاكتساب والمعرفة[1] تدور أحداث الرسالة حول رحلة ابن شهيد إلى عالم الجن والشياطين، وقد صنف المستشرق كارل بروكلمان صاحب الرسالة بأنه نقد «**فيها أدب معاصريه، وأسلافهم**»[2]، فعرض رسالته عبر مشاهدَ متدرّجة في لقاءاته بمن هم من أنداده من الشّعراء، والكتّاب الجاهليين، والإسلاميين، لينتقل إلى مجالس الجنّ والحيوان لعرض قضايا نقدية كانت تؤرّقه للفصل فيها.

كما أنّ للسّرقسطي مقامتين نقديتين إحداهما عن الشّعر والشّعراء، والأخرى عن النّظم والنّثر، حيث تعتبر هاتان المقامتان حسب تسميته المقامة الثّلاثون، والمقامة الخمسون؛ لأنّهما تشكلان إضافة للدراسات النّقدية العربيّة في تلك الفترة[3]، والتي اتخذها الدارسون مرجعا لبحوثهم، فعلى الرغم من مجارات الحريري إلاّ أنّ بصمته كانت واضحة في كتاباته.

2.3- المقامات السّياسيّة

في هذا السياق نجد السّرقسطي كتب عن السّياسة، وأمور الحكم كالمناصب الوزارية، لذا له مقامات كان منصب القاضي فيها محورًا أساسيًّا تدور حوله المقامة، مثال ذلك المقامة الثّالثة عشرة حيث يَمْثُلُ بطلها أمام قاضٍ مدركٍ للأصول، وفنون البلاغة، وزخرفها، فكان لوقع كلام المتهم في

---

[1] – ماريا خيسوس رونييرامتي، المرجع السابق، ص 244.

[2] – شاهر عوض الكفاوين، المقامات الأندلسية في عصري الطوائف والمرابطين، رسالة ماجستير، إشراف: ناصر بن سعد الرشيد، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية قسم اللغة العربية، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، السنة الجامعية: 1401.1400هـ، ص 253.

[3] – سنليه حسين، حامد أشرف همداني، أثر القرآن والحديث في مقامات السرقسطي، مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب لاهور– باكستان، العدد السادس والعشرون، 2019، ص20.

نفس القاضي أثر كبير لمقدرة هذا المتهم في التّحكّم في بيان اللغة وحجّته لاتّهام السّائب بن تمام بجرمه، أمّا المقامة السّادسة والثّلاثون، فهي تقدم صورة القاضي العادل المحبّ والمخلص لعمله ومنصبه في حين تتّخذ صورة القاضي منحًى آخر مغايرا في المقامة السّابعة والعشرين، وهو القاضي المرتشي الفاسد[1]، ومن هذه المقدرة الإبداعية يتبين أنّ السّرقسطي من الأدباء البارزين في الأندلس، والذي استطاع بنقده رسم ملامح حياة الأفراد ضمن مجتمعات عدّة.

في حين يعنون لسان الدّين بن الخطيب أحد مقاماته **"المقامة السّياسية"** التي يدور فيها الحوار بين الخليفة هارون الرّشيد، ورجل فارسيّ الأصلِ، مدركٍ للحكمة مجيدٍ لفنون اللّغة العربيّة. ففحوى أحداث هذه المقامة تدور حول أمور السّياسة والمناصب السّياسية الموزعة في نظام الحكم من الوزراء، والعمّال، والجند، والخدم[2]، فإن السّياسة وجدت سبيلها للولوج في كتابات مبدعنا، لأن أكثر مبدعي الأندلس كانوا ضمن المناصب الوزارية.

كما أنّ له مقامتين في أدب الوزارة الأولى بعنوان **الإشارة إلى أدب الوزارة في السّياسة**[3] والثّانية **بيان قدر رتبة الوزارة**[4] تَحَدَّثَ فيهما عن الوزارة، ومنصب الوزير، والأمور الملقاة على عاتقه.

3.3- المقامات الاجتماعيّة:

يُعَدُّ المجتمع الأندلسيّ من أهم المجتمعات العربية الإسلامية التي مازالت معالمها بارزة لحدّ الآن، وقد صوَّرت المقامات الأندلسيّة جوانب متعدّدة من ملامح المجتمع الأندلسي بطبقاته المختلفة، ومعالجة جوانب مختلفة كانت متفشّية فيه، كالطبقيّة، والفقر، والحرمان، متّخذة صورة للواقع

[1] - شريف علاونة، المرجع السابق، ص 268.267.

[2] - المرجع نفسه، ص 266.

[3] - لسان الدين بن الخطيب، ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، المجلد 2، ط1، 1981، ص 335.

[4] - المرجع نفسه، ص 340.

الاجتماعي المعيش آنذاك راسمةً من خلالها ما تعكسه هذه الحياة التي خلّفتها الأوضاع السّياسية المنعكسة على جميع الأصعدة الأخرى، ذلك أنها كانت «**تعيش مرحلة الضّعف والشّتات، فقد انقسمت الأندلس إلى دويلات وإمارات متحاربة**»[1]، وبلغ الصراع ذروته عند انحسار الأندلس في غرناطة وسقوط معظم الثغور، لذا حاول فئة من الأُدباء الأندلسيين رسم صورة، وتمرير رسالة وفق قوالب أدبيّة يعالجون فيها الأوضاع المتردّية ومن أمثلة ذلك: مقامات السّرقسطي التي عالج فيها أوضاع المجتمع عن طريق الدّعابة والسّحرية، والزّخرفة اللّفظية؛ فالمتمعن في بعض هذه المقامات يُدرك قدرة الأديب على تصوير الأحوال الاجتماعيّة، وطريقة نقده لها، ومن أهمّ مقاماته المقامة التّاسعة والأربعون[2] التي يحتال بطلها للتكسب من وراء مهنة الطّب والعرافة مستعينًا بكلّ الحِيَل للتّحايل على مرضاه بالاستعانة بالجنّ، فعدم الوعي، وحالة الفقر والعوز جعلت النّاس يلجؤون إلى هؤلاء المحتالين، وبهذا عرفت الأندلس فترات حرجة جعلت الحياة الاجتماعيّة قاسية، إضافة لذلك مقامة لابن مرابع الأزدي المُعَنْوَنة بمقامة العيد[3]، فالنّص في بنيته السّطحية قصّة ساخرة مكدية لشراء أضحية العيد، لكن المعنى العميق لها هو الحرمان والمعاناة التي جعلت من بطل المقامة يطمح إلى الثّروة والغنى، متبعا كلّ الطّرق رغبة منه إلى الوصول إلى هدفه.

4.3- المقامات الوصفيّة:

يُعتبر الوصف من أهمّ مقومات المقامة، ويُعَدُّ عنصرًا أساسيًا خاصّة إذا كان المبدع متمكّنا، وجامحًا بخياله، إلى درجة أن يصف كلّ صغيرة، وكبيرة، ويجعل المتلقّي مُعايِشًا لما كان يصفه المبدع من الأمكنة، والأزمنة، والشّخصيات، والرّحلات لذا اعتمدوه «**في تكوين صورهم وتشكيلها، فجاءت هذه القطع الوصفية أشبه بلوحة فنية بسيطة الألوان لا غموض فيها ولا تعقيد**»[4]، إذًا فالوصف

[1] – بشار نديم أحمد الباججي، نقد المجتمع في المقامات اللزومية، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، المجلد التاسع، العدد الأول، 2014، ص 193.

[2] – السرقسطي أبو الطاهر محمد بن يوسف، المرجع السابق، ص453.

[3] – لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، القسم4، ص 370

[4] – شريف علاونة، المرجع السابق، ص 278.

من أهمّ الأساليب التي يعتمدها النص المقامي الأندلسيّ، وقد أبدع ابن الخطيب في استعماله في مقاماته الرّحلية، لذا اعتبر من أهمّ الجغرافيين في عصره لما قدمه من مشاهدات حيّة، ومن بين رحلاته "**خطرة الطّيف في رحلة الشّتاء والصّيف**"[1]، وهي رحلة تفقّدية لبعض الثّغور الأندلسيّة المترامية الأطراف لمملكة غرناطة، فالرحلة تقدم مادة خصبة للأنثروبولوجي، ولعلها خير مثال عن الحقائق الإثنية والأنثروبولوجية التي تنطوي على خصوصيات اجتماعية وثقافية، فهذا النص الذي بين أيدي الباحثة يأخذها بكل أبعاده لولوج المجتمع الغرناطي، ليتيح لها التعرف عليه، وعلى المزيج الهوياتي والثقافي ضمن المجتمع الواحد، متكئا على البعد الثقافي للمكان، ولكل مدينة عرج عليها البطل ومساءلة عناصرها الأنثروبولوجية من هندسة معمارية للأبنية، وعادات الاستقبال للمحافل السلطانية، باعتماد الملاحظة المباشرة التي يتخذها الإثنوغرافي في عمله الميداني. دامت هذه الرّحلة فترة قصيرة قدرت بأسبوعين ذكر فيها بدقّة متناهية كلّ ما شاهدته عيناه، لتعتبر هذه الرّحلة ذات مرجعية جغرافية للباحثين للاستفادة منها[2] فالتمظهرات التي حوتها الرحلة صورة عن طبيعة أفراد المجتمع الغرناطي، وهذا ما تلمسه الدراسة في مفاخرات مالقة وسلا.

5.3- مقامات المدح والهجاء:

بما أنّ المقامة زاوجت بين المنظوم، والمنثور؛ فإنّ من الأغراض التي تناولتها كان الشّعر الذي أصبح موضوعا رئيسيّا فيها. نظرا لظّروف الحكم في مملكة غرناطة بصفة خاصّة والأندلس بصفة عامّة، فقد وثّق الأدباء -أصحاب السلطة- أهم مواضيع المدح، لكسب المال أو المنصب، أو الوجاهة ليبقى الشّغل الشّاغل لهؤلاء الأدباء هو الوصول بمدحهم لإرضاء سلاطينهم، لهذا نتجت مقامات المدح، ومن بينها مقامة أبي محمد بن مالك القرطبي التي مدح فيها المعتصم بن صمادح (ت

[1] - لسان الدين بن الخطيب، خطرة الطيف رحلات في المغرب والأندلس، تحقيق أحمد مختار العبادي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2003، ص 31.

[2] - حدود داوود الحسين، لسان الدين بن الخطيب دراسة تاريخية، رسالة ماجستير، إشراف: إدريس صالح الحرير، كلية الآداب، قسم التاريخ، شعبة التاريخ الإسلامي، جامعة بنغازي، ص 129.128.

488هـ)[1] لانتصاره على الأعداء واصفا معاركه، وبطولاته معرجا فيها على وصف الجيش وعتاده، ليختتمها بتحسره على عدم وجوده في هذه المعركة، لارتباطاته الحياتيّة التي كانت تلزمه ذلك، وقد عدت هذه المقامة من المقامات الطوال التي شبهت بقصائد المدح[2]، وبما أنّ هناك مدح فهناك بالضّرورة هجاء، ومن أهمّ المقامات التي صوّرت غرض الهجاء مقامة الفتح بن خاقان التي يهجو فيها شيخه البطليوسي حيث ينعته بأفظع الصفات، وقد وقع جدل كبير حول نسب هذه المقامة هل هي للفتح بن خاقان، أم لأبي عبد الله بن الخصال![3]، وباعتبار أن الشعر ديوان العرب الذي تجود به القرائح وتتغنى به الحناجر، فقد أخذ نصيبه في النص المقامي الأندلسي.

6.3- مقامات الغزل والمجون:

هناك أغراضا عديدة استقتها المقامة من الشّعر، ووظّفتها في نصها النّثري لتنفرد بهذا المزيج الأجناسي المتكامل الذي جعلها تحتل مكانة مرموقة في الدّراسات العربية، اضافة إلى غرض الغزل والمجون، فلقد عثر على مقامات حوت مجونا واضحا، ومكشوفا من خلال تصوير حياة التّرف واللّهو التي انغمس فيها المجتمع الأندلسي منها «**مقامات للسّرقسطي ضمن مقاماته الخمسين، وهي المقامة الثانية عشر (المقامة الفارسية)، وتشمل غزلا مكشوفا، والمقامة التاسعة عشرة (المقامة الخمرية)، والمقامة الحادية والثّلاثون، وهي من المقامات غير المسمّاة، وجزء من المقامة العاشرة وفيه غزل بالمذكر**»[4]، فقد أورد غرض التغزّل بالمذكر الذي يعد منافيا لعادات المجتمعات العربية وطرح قضية مازالت تعد من القضايا المحظورة في مجتمعاتنا، وتسليط الضوء عليها باعتبارها قضية اجتماعية شائكة ألقت بظلالها على الفرد وسلوكه، لتطرح تساؤلات عديدة عن أصل هذه الظاهرة – التغزل بالذكر– التي أصبح صداها مسموعا في الساحة الغربية، عكس وقعها على الساحة العربية والذي مازال محتشما نظرا لحساسية هذه الموضوعات على الطابع العام للمجتمعات العربية

[1] – السنتريني أبو الحسن علي بن بسام، المرجع السابق، القسم1، المجلد2، ص 741.739.

[2] – شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، ص 519.

[3] – إحسان عباس، المرجع السابق، ص 252.

[4]– شريف علاونة، المرجع السابق، ص 287.

الإسلامية، والقضايا التي رافقت ظاهرة التحرر، وبصورة كبيرة، وعلنية عن المجتمعات الغربية ليتفشى بمسميات متنوعة في مجتمعاتنا العربية، فهذا الانتقال الواسع عن الثقافة الجنسية الغربية المتحررة من جميع القيود سواء اجتماعيا، أو سياسيا، أو دينيا قد ألقى بظلاله، وتخفى وراء مبررات وسياقات ابتدعها ممارسوها خفية نظرا للهالة المحيطة بهذا الطابوه الممنوع بدءا بالشريعة الإسلامية وبعدها الديني، والنظرة الاجتماعية لهذه الفئة خاصة لما تحمله العادات والتقاليد، وكذا الإجراءات القانونية التي تنجر على خلفية هذه الممارسات غير قانونية.

كما نلمح التغزل بالنّساء من جوار حسّان، والتّحدث عن صبابة الحبّ والعشق والحنين عند الوقوف على الأطلال[1]، فالغزل أخذ حظه من مقامات السّرقسطي، فقد يكون غرضه حالة شخصية، أو ظاهرة اجتماعية أراد إظهارها من خلال نصوصه المقامية.

7.3- مقامات الوعظ والدّعاء:

تميّزت، كذلك، المقامة الأندلسيّة، كغيرها، بالبراعة اللّغوية، والزّخرفة اللّفظية، فقد نشأت المقامات العربيّة نتيجة تفشي البذخ، واللهو، والمجون في دواليب الدولة العباسية، لكن هذا لا ينفي غرضها التعليمي، فنّص المقامة في بنيتيه السّطحية والعميقة من أهم النّصوص التي تعالج الحياة بكل مستوياتها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والدّينية، لذا كانت المقامات «**وليدة مظاهر اجتماعيّة أشار إليها الجاحظ من قبل، إنّه البؤس الذي فتق الحيل لابتزاز الأموال، وإنّه فساد الأخلاق الذي دعا إليه البديع إلى تصوير الّشذاذ والمتشردين، كما صور حالة العلماء ومجالسهم، والأغنياء حديثي النّعمة الذين يريدون مجاراة كبار رجال الدّولة في قصورهم**»[2] ولهذا تفاقمت الأوضاع المتردّية التي شهدتها المدن الأندلسية تاريخيا على إثر الحملات النّصرانية الشّرسة على آخر معاقل الدّولة الإسلاميّة في الأندلس، لانصراف الناس إلى حياة اللهو والمجون في مقابل الحفاظ على ما تبقى من هذه الدولة، فصيغ نصها ليحمل مضامين الحث على نبذ الحياة

[1] – المرجع السابق، ص 287.

[2] – مروان عبود، بديع الزمان الهمذاني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2013، ص17.

وزخرفـها، والانحلال الأخلاقي، وكذا محاولته شحذ نفوس المقاتلين للتّأهّب إلى الحرب ضدّ العدوّ ومن أهم الموضوعات التي حفل بها النّص المقامي الأندلسي بروز الصّبغة الدّينية والنّفحة الإسلاميّة كالوعظ والإرشاد، والدّعاء، ومن أهمّ النّصوص التي حفلت بهذه الموضوعات ما تجلى في المقامة الخمريّة، فعنوانها يحمل دلالات، وإيحاءات عن الحالة العابثة التي وصلت إليها الأندلس، وكيف أصبح أفراد المجتمع يعاقرون الخمر ومجالسها، وما تفعله الخمر بشاربها لذا يبدأ السّرقسطي مقامته بقدرته على التّخلـص من الخمـرة. يقول السّائب بن تمام*: «**كُنْتُ قَدْ وَدَّعْتُ الصِّبَا وَالصَّبَابَة، وَتَرَشَّفْتُ الشَّفَافَةَ مِنْهَا وَالصُّبَابَةُ، وَاعْتَزَمْتُ الإِنَابَةَ وَالإِقْلاَعَ، وَحَنَوْتُ عَلَى الثَّوْبِ الجَوَانِحَ وَالأَضْلاَع، وَأَكْفَأْتُ الكُؤُوسَ وَالنَّخَـبَ، وَرَفَعْـتُ المَلاَهِي وَالصَّخَبَ**»[1]، فهو في هذا الموضع يعظ الناس على ترك مثل هذه الأمور التي تبعد النّـاس عن الآخرة، وتجعلهم ينغمسون في ملذّات الدّنيا الفانية. في حين يبرز موضوع الدّعاء في المقامات اللّزومية، وفي المقامة الثّالثة والعشرين بخاصة حين يدعو الشيخ الله سبحانه وتعالى «**اللّهم، إليك المآب، وأنت أعلم ما النّاس وما الذّئاب، بيدك المتاب، ومنك الأعتاب...**»[2]، فهذا الدّعاء لله عز وجل بالتوبة، وبقدرته على العلم بسريرة جميع النّاس؛ الخيّر منهم صاحب الرحمة والمغفرة، وهو قائدهم إلى الرجوع إليه وقبول استغفارهم برحمته وعفوه، والدساس والنمام.

وخلاصة القول فإنّ كل هذه الموضوعات تبنّتها المقامات الأندلسيّة؛ سواء أكانت تقليدا للمشرقيّة ومجاراة لها أم تميُّزا من خلال انزياحها عن الكدية، والاستجداء، وطرق موضوعات جديدة كالرّحلة والنّقد، والمدح.

* – تقوم المقامة على ركائز فنية من بينها الشخصيات؛ حيث يعد السّائب بن تمام أحدها في مقامات السّرقسطي، وهو شخصية البطل الذي يتقمّص أدوارها المختلفة قد تكون ساخرة، وحينا واعظة زاهدة، وأحيانا أخرى ناقمة على الأوضاع المتردية، ففي كل حالاته نجده بليغا فصيحا فائق الحيلة والذكاء، مراوغا لكسب مبتغاه.

[1] – السرقسطي أبو الطاهر محمد بن يوسف، المرجع السابق، ص 190.

[2] – المرجع نفسه، ص 215.

4- الخصائص الفنّية للمقامة الأندلسيّة:

بما أنّ المقامة جنس من أجناس النّثر الفني الذي له مميّزاته، وخصائصه الفنّية سواء منذ وضع الهمذاني للأسس الأولى لكتابة المقامة، أو الشكل الذي أصبحت عليه المقامة في الأندلس؛ لذا علينا تقصّي المميّزات الفنّية لهذا الجنس الأدبي والتّغيرات التي طرأت عليه.

1.4- البناء الشّكلي للمقامة:

يمكن عدّ المقامات العربية على أنها التزمت نمطا واحدا في البنية الاستهلاليّة؛ فقد تنوّعت افتتاحيات المقامات بين (حدثني، حدثنا، حدث، قال، أخبر، روى، حكى) فقد استهلّ كُتّاب المقامة نصهم «**بصيغة الفرد أو الجمع، المتكلم أو الغائب**»[1] بحيث شكّلت هذه الصيغ الموضع الذي قيلت فيه المقامة، فهل ضمن مجلس تعدّد متلقّوه، أم قيلت لمتلقٍ واحد؟ وهذا ما تؤكّده صيغة الإخبار (حدثني) المفردة ليصير المتلقي الأوّل لنّص المقامة هو مبدعها، وقائلها، وهذا يبرز في مقامات الهمذاني فرائد هذا النّوع الثّري لم يحد عن الفعل (حدثنا عيسى بن هشام قال) إلا في موضعين اثنين هما المقامة الغيلانيّة[2] مستهلا نصّها بـ (حدّثني عيسى بن هشام)، والمقامة الأذربيجانية[3] بقوله (قال عيسى بن هشام)، ويمكن ترجيح محافظة الهمذاني على صيغة الجمع (حدَّثنا)؛ بأنّه واضع هذا الفنّ الإبداعي، ومبتكره لذا كان يعقد المجالس العلمية يحدث فيها عن مقاماته لترسيخها وتدوينها والتّعريف بها، وتعليم الناس بقواعد الفن.

في حين كان الحريري يستهل مقاماته بتنوّع الفعل بين (حدّث، وحكى، وأخبر، وروى، وقال) فكل هذه الأفعال تدور حول التكلّم والإخبار، ورواية الحكايات، والحديث عن الأخبار ومرويات قد سمعت من قبل، وقد تكون كذلك من نسج خيال المؤلف، أمّا المقامات الأندلسيّة؛ فإنّ

---

[1] – عبد الله إبراهيم، النثر العربي القديم بحث في البنية السردية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، قطر، ط1، 2002، ص 235.

[2] – أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحي، مقامات بديع الزمان الهمذاني، ش محمد عبده، دار الكتب العلمية، لبنان، ط3، 2005، ص 46.

[3] – المرجع نفسه، ص 52.

معظمها حَادَ عن النمط التقليدي للمقامة المشرقية من حيث العناية بموضوع والهدف، والشخوص لكن هذا لا ينفي وجود أدباء أندلسيين عارضوا المقامات المشرقية، وهذا ما أشارت إليه الدراسة سلفا عند الوقوف على مقامات السّرقسطي، ولعل الدليل على هذا ما ذهب إليه كل من ابن أبي الخصال الذي حاكا الحريري في مقامة واحدة، وعلى غرار كل هذا فقد تنـوَّع نصُّ المقامة الأندلسية، وهذا دليل على انفتاح نصّها على الأجناس الأدبيّة الأخرى[1]؛ أين تمازج الشعر بأغراضه المتنوعة مع قوالب عدة (القصة، الرسالة، الرحلة، المقال)، لتخلق المقامة أحداث تحركها شخصيات تتضمن موضوعات دارت رحى معارفها للخوض في سبل الحياة، وعكس واقع مجتمع برمته.

واعتُبرت كل من شخصية الراوي والبطل داخل النّص المقامي من أهم العناصر التي تتحكّم في سير الأحداث، والتّغيرات التي تطرأ داخل النّص؛ فالرّاوي هو الذي يقوم ببداية السّرد، ورواية أحداث المقامة، وله القدرة على التّحكم في سير هذه الأحداث، وذلك من خلال الرّسائـــل التي يريد أن يمرّرها، وقد يتبوّأ عمل النّاقد من خلال نقد تصرّفات البطل الذي يقوم بتصوير هذه الأحداث متقمّصًا شخصيات متعدّدة بين المحتال، والمخادع، والواعظ، والمرشد، في حين أخذ النّص المقاميُّ الأندلسيّ منحى مغايرًا على الذي كان متعارفا عليه في النّص المقاميّ؛ إلّا في القليل من النّصوص التي حافظ كُتّابُها على نهج الهمذاني والحريري، فكلٌّ من الرّاوي والبطل بارزان بشكل واضح في المقامات اللّزومية للسّرقسطي؛ حيث تتمحور الشّخصيتان الرّئيسيتان السّائب بن تمام بين دور الرّاوي، ودور البطل في بعض المقامات، في حين أنّ الشّيخ أبو حبيب السّدوسي* تقلّد دور البطل في معظم مقامات السّرقسطي، فبعد الافتتاح يبدأ سرد أحداث المقامة والتي قوامها «**راوٍ ينهض بمهمة إخباريّة محدّدة. وثانيها: بطل ينجز مهمة واضحة، ومن خلاصة تفاعل الرّاوي والبطل يتكوّن متن حكائي قوامه الرّواية والحكاية**»[2]، ليفضي هذا العمل الثّنائي مع باقي الشّخصيات ضمن النّص

[1] – ضياء الكعبي، المرجع السابق، ص 131.

* – الشخصية البطلة الثانية لمقامات السّرقسطي.

[2] – عبد الله إبراهيم، المرجع السابق، ص 223.

لإنتاج نصٍّ مقاميٍّ تتعدَّد مضامينه وموضوعاته، غير أنّ هذا لا يثبت أنّ البِنية السّردية للمقامة الأندلسيّة كانت السبّاقة في التّخلّي عن أحد عناصرها الأساسيّة، والمتمثّلة في دور البطل؛ لأنّ المقامات – موضوع الدراسة– تراوح حضور الراوي والبطل بين إمكانية «**أنّ يكونوا أبطالا في الوقت نفسه، أو رواة لا علاقة لهم بالحدث الحكائي**»[1]، ليصير الرّاوي في حدّ ذاته بطل بعض النّصوص المقاميّة، وإضافة إلى ذلك هناك راوٍ ثانٍ في المقامات اللّزومية يُدعى المنذر بن حمام* يروي عن السّائب بن تمام أحداث المقامة دون التّدخّل في تفاصيل هذه الأحداث[2]، ليتّخذ معظم كتّاب المقامة الأندلسيّة أسماء متعدّدة لأبطال، ورواة مقاماتهم، وهناك من احتفظ بالأسماء كما هي.

2.4– طول المقامة:

امتازت المقامة الأندلسيّة بطول بعض نصوصها، ومثال ذلك مقامة لسان الدين بن الخطيب "**خطرة الطيف في رحلة الشتاء والصيف**"، لذا كان هناك تداخل كبير في تسمية هذه المقامات بالرّسائل والمناظرات والرّحلات...، فالنقّاد في حدّ ذاتهم لم يلتزموا مسمّيات محدّدة لهذا النّوع النّثري الذي كُتب في الأندلس، والمعروف بالمقامة؛ لأنّ «**شأنها شأن الرّسالة، تسعى أن تكون وسيلة للتّعبير**»[3]، ومثل هذا النثر يستدعي في بعض الأحيان الإطناب لدواعٍ تستلزمها هذه النّوعية من الكتابة، فالنص الذي ألفيناه سابقا كان نصّه حول رحلة قام بها البطل مع السّلطان أبي الحجاج يوسف بن نصر لتفقّد مملكة غرناطة موظّفا غرض الوصف الأدبي، فقد تضمّن النّص

[1] – حميد لحميداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991. ص 49.48.

* – أحد الشخصيات التي تظهر في بعض مقامات السّرقسطي، فهو راوي لبعض الأخبار والأحداث ضمن نصوص المقامات التي يتواجد بها.

[2] – محمد رضوان الداية، في الأدب الأندلسي، دار الفكر ، دمشق، ط1، 2000، ص260.

[3] – ماريا خيسوس روبييرامتي، المرجع السابق، ص234.

حقائـق جغرافيّة عن مملكة غرناطة من جانبها الشّرقي[1]، كما أنّ له مقامات أخرى، وقد أشار في الإحاطة إلى من عاصره، كابن مرابع الأزدي الذي كتب مقامة العيد متناول فيها موضوع أضحيـة العيد محافظا على النمط المعهود للصنعة اللفظية، واللغة البسيطة المفهومة التي تعكس الحياة برمّتها في القرن الثّامن للهجرة بغرناطة، فقد أراد تمرير رسالة عن الحياة العامّة بالأندلس في جميع مستوياتها وصاحب الوزارتين أو كما يلقب لسان الدين بن الخطيب من الكتاب الذين انزاحوا عن البنية التّقليدية للمقامة، فقد غاب كل من الراوي والبطل في نص **مفاخرات مالقة وسلا** ليستلم زمام السرد والوصف في متن العمل المقاميّ الافتخاري.

3.4- الصّنعة اللّفظية:

من الواضح أنّ جمال النّص من جمال لغته التي تضفي عليه رقيا لغويا، ويَكْمُنَ هذا الجمال في مقدرة المبدع، وبلاغته في صياغة نصه في قوالب تعبيرية، وقطع فنية، وأهمّ ما يميّز النّص المقامي إيقاع السّجع من حيث توافق أواخر الحروف في مواضع الوقوف في النّص النّثري، ويقابلها في النّص الشّعري ما يُعرف بالقافيـة، فجنس المقامة «**يمثل وجه الإبداع الراقي في العربيّة بحق**»[2]، لذا حرص الأدباء الأندلسيون على اقتفاء الخطى، فمن خلال نص لسان الديـن بن الخطيـب الذي يبدو فيه نغم السّجع واضحا حين يقول: «**مالقة أرفع قـدرا، وأشهـــر ذكرا، وأجل شأنا، وأعز مكانا، وأكرم ناسا، وأبعد التماسا**»[3]؛ حيث يقف المبدع مفاخرا بمدينته، وبشـرف أحسـابها وأنسـابها متغنّيا بصفات رجالها، فالسّجع بارز متوازن ومتعادل لا يزيد الواحد عن الآخر مع اتفاق الفواصل بحرف واحد فيضيف قائلا: «**تشابه وتقارب، أو تشاكل وتناسب، والا فمتى بقع التفضيل؟ بين**

[1] – مالكي سميرة، لسان الدين بن الخطيب ناثرا رحلة نفاظة الجراب في علالة الاغتراب – أنموذجا–، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب المغربي القديم، جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان– ، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية، 2012.1012.، ص 156.155.

[2] – عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة، دط، 1998، ص20.

[3] – لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس (مجموعة من رسائله)، تحقيق أحمد مختار العبادي، مطبعة جامعة، الإسكندرية، دط، 1958، ص 57.

النّاس والنّسناس، والملك والخنّاس، وقرود الجبال وظبي الكنّاس»[1] بين مقطوعاته، لكن هذا لا يسري على النص بأكمله؛ بل كان نسق الحروف متغيرا بين الباء، والنون والتاء، والراء، وبين توازي السجع في النص.

أمّا الحضرمي فيبدي التّساوي والاتّفاق في الفواصل ومثال ذلك قوله (بيضاء وسمراء، كاملة وقصيرة، سمينة ورقيقة، عربية وحضرية، عجوز وصبية)، وهذا ما سار عليه النباهي في نصّه مقامته ليشكِّل السّجع وحدات تراوحت بين ثنائية العبارات، وثلاثية العبارات، وكذا الرباعية فأكثر[2]، ليعطي هذا التّناغم، والتّقارب، والتّشابه خفّة ورشاقة وجرسا.

4.4- التّضمين والاقتباس:

امتاز الأدباء الأندلسيون بسعة الاطّلاع وموسوعيّة المعارف، والمدركات لذا جاءت كتاباتهم شاهدة على عمق ثقافتهم المعرفية، والدينية، وكان النّص المقاميّ من النصوص التي طُعِّمَتْ بالآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النّبوية الشريفة، والشّعر[3]، كما اعتمدوا على الاستعانة بحضور رموزهم التّاريخيّـة، والأدبية، والعلمية، وغيرها، ويكمن سرّ الحرص في الموروث الثقافي الذي تلقَّاها هؤلاء الأدباء بأخذ الأسس الأولى من التّعلّم في المساجد والكتاتيب والزّوايا.

كما نجد نوعين من الاقتباس من القرآن الكريم الذي تضمّنته النّصوص المقاميّة؛ الاقتباس باللفظ؛ حيث «**أنّ المقامي يأتي بالنّص القــرآني كاملا**»[4]دون تحريـف كمـا جاء في نصه الأصلي وبذلك يبقى محافظا على المعنى والمبنى دون الإخلال بهما، في حين يكون الاقتباس بالمعنى بحضور معاني القرآن الكريم في النّصوص المقاميّة، وهذا النّوع هو الأكثر تداولًا في الكتابات النّثريّـة ومثال

[1] – المصدر السابق، ص 57.

[2] – العسكري أبو الهلال الحسن بن عبد الله، الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الإحياء، ط1، 1952، ص 262.

[3] – أحمد حسن حامد، التضمين في العربية بحث في البلاغة والنحو، دار الشروق للنضر والتوزيع، الأردن، ط1، 2001، ص 28.

[4] – شريف علاونة، المرجع السابق، ص 316.

ذلك «**الحمد لله فالق الإصباح من بعد الغيوم، لا إله إلّا هو الحيّ القيوم**»[1]، فالآيات القرآنية المقتبسة يستعين بها المبدع، لزخرفة عمله إيعازا منه بمقتضى يتطلبه نصه.

ثانيا – المقامة الأندلسية في القرن الثامن:

لم تلق المقامة الحظ الوافر الذي اكتسبته بعض الأجناس النثرية الأخرى، لكن عدّ القرن الثّامن للهجرة مرحلة من مراحل انزياح هذا الفن عن الشّكل العامّ لها، مع محافظة بعض المقامات على الملامح المشرقية، فقد استحدث الأدباء الأندلسيون موضوعات عدّة منها موضوع المفاخرة بين البلدان والثّغور، والقصور، والحدائق وغيرها، ليبرز التفرد والخصوصية التي عرفتها المقامة الأندلسية والمغربية.

1– مقامة الافتخار الأندلسيّة:

تعد مقامات الافتخار أهم ما جادت به قريحة الأندلسيين في النثر الأدبي، حتى ولو كانت أعدادها ضئيلة، لأن كتاب المقامة في الأندلس لم يكن شغلهم الشاغل أن يألفوا في هذا اللون بقدر ما كان هم الواحد فيه أن ينشئ مقامة أو اثنتين على الأقل[2]، فطابع المفاخرة الذي ظهر كان مرده «**المواجهة والتحدي بين الكتاب حول موضوعيين أو شيئيين يتحدثون عنهما مدافعين عن تفوقهم**»[3]، لإبراز مقدرتهم اللغوية والإبداعية، وقد خاض ضمار هذا الفن ثلة من الأندلسيين والمغاربة، كان في مقدمتهم لسان الدين بن الخطيب*، كما كتب هذا اللون من المقامات علي بن حسن النباهي* ، وعبد المهيمن الحضرمي*.

[1] – عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1975، ص493.

[2]– إحسان عباس، المرجع السابق، ص 247.

[3]– ماريا خيسوس روبييرامتي، المرجع السابق، ص 237.

*– السلماني لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد بن عبد الله بن سعيد بن علي بن أحمد ، نسبه يعود إلى سلمان أحد أحياء مراد القحطانيين في اليمن انتقل أسلافه إلى الشام ثم إلى الأندلس، فسكنوا كل من قرطبة، ثم طليطلة ، ثم لوشة، وهذه الأخيرة هي التي ولد بها أديبنا، توفي في 776هـ، له عديد من المقامات المتنوعة منها: خطرة الطّيف ورحلة الشّتاء والصيف، ومعيار الاختبار في أحوال المعاهد والديار، والمقامة السياسية، ومفاخرات مالقة وسلا التي تعد إحدى عناوين أطروحتنا التي نسعى

2- أهم كتاب المقامة في القرن الثامن:

إضافة إلى أصحاب المدونات التي اخترناها قيد الدراسة هناك العديد من الكتاب من كتبوا ضمن هذا الفن النثري نذكر منهم:

- ✓ عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله الأزدي (ت 750هـ) كنيته أبو محمد، ويعرف بابن مرابع يشهد له ابن الخطيب بمقدرته في كتابة المقامات، وذلك لمعاصرته إياه في بلاط سلاطين غرناطة، ويمكن القول إن مقامته تعد المقامة الوحيدة التي حافظت على عنصر الكدية والاستجداء؛ أي أنها كانت من نوع المقامات التي شاعت على يد الهمذاني والحريري[1].

3- المقامة المشرقيّة والمقامة الأندلسيّة:

من المسلمات البديهية أن هناك من يبدع، وهناك من يتفوّق، لكن هذا التفوق لا يكون من العدم؛ بل هو امتداد تراكمي خلفته معرفة سابقة، واطلاع واسع، وعلاقات من التأثير والتأثر والتكامل، فمقامات الافتخار الأندلسية من النفائس الأدبية، والتحف الإبداعية التي خلفها الأدب العربي في الأندلس، فتم ابداع أغراض لم تتطرق إليها المقامات المشرقية، وهذا دليل على تفوق المقامة الأندلسية شكلا ومضمونا.

لدراستها، والبحث في ثناياها، . لسان الدين بن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، صححه محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1347، ص 02.

*- الجذامي علي بن محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن الحسن المالقي النباهي يلقب بابن الحسن أصله من اليمن، وهذا ما أشار إليه ابن الخطيب ولد بمالقة ، ثم انتقل إلى غرناطة لاستكمال علمه عمل قاضيا للجماعة بالعديد من مدن غرناطة، كان من المقربين للسان الدين بن الخطيب، وأحد تلامذته، ثم انقلب عليه ليكون أحد المتسبّبين في مقتله، كتب مقامته الشّهرية تفضيل النخلة عن الكرمة. أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر توفي بعد 792هـ. المرجع نفسه، ص170.

*- السبتي أبو محمد عبد المهيمن الحضرمي الفقيه الكاتب صاحب القلم الأعلى، يرجع نسبه إلى الصحابي الجليل العلاء بن الحضرمي، أصل سلفه من اليمن، توفي 749هـ، أستاذ لسان الدّين بن الخطيب، له مقامة واحدة بعنوان مقامة الافتخار بين العشر الجوار. المرجع نفسه، ص 223.

[1] - عيد العزيز بومهرة، المقامة في الأدب المغربي والأندلسي - القرن الثامن للهجرة أنموذجا-، مجلة التواصل في اللّغات والثقافة والآداب ص 22.

فقد بُنِيَ نصّ المقامة المشرقيّة على ظاهرة التكدي التي عرفت آنذاك فقيل إنها «**تصوّر حياة الأدباء السيّارين الذين كانوا يسمون باسم الساسانيين نسبة إلى ساسان وهو شخص فارسي قديم يقال إنّ أباه حرمه من المُلك، فهام على وجهه محترفا للكدية**»[1]، والاحتيال على النّاس، ليتّخذ أدباؤنا من هذه الظّاهرة التي أصبحت متفشّية في المجتمع موضوعا لقصصٍ تدور أحداثها بين مدنٍ عديدة متّخذة من أبي الفتح الإسكندري بطل مقامات الهمذاني، وأبي زيد السروجي بطل مقامات الحريري، ليجتمع في هذه النّصوص المقامية بلاغة الأسلوب الرّاقي المنمّق، بالبيان، وبالبديع والزّخرفة اللّفظية، فالمقامات في طابعها العامّ سرد قصصي فحواه دعابة وسخرية وظّفت هذه القصص لتنشئة النّشء، وتعليمه أسس لغويّة، وقواعد نحويّة بالدّرجة الأولى، في مقابل تمرير رسائل عن رفض الواقع المعيش آنذاك بلغة مُرَّمَزَة.

أما النمط الذي سارت عليه المقامة الأندلسية فكان أشبه بكتابة الرسائل التي يتقمص فيه المبدع دور الراوي، أو البطل الذي يصوغ أحداث الرحلة، أو المفاخرة، أو المناظرة، لتتجلى تلك الرسائل الممررة عبر صوت واحد وهو المبدع.

فقد حاولت الدراسة تقفي خطى المقامة الأندلسية في القرن الثامن، وبيان أهم كتابها وموضوعاتها، وخصائصها وصولا إلى مقامات الافتخار. المقامة التي جاءت على شكل ومضمون مغاير للمقامة المشرقية.

[1]– شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص 248.

ثالثا: الأنثروبولوجيا

مازال الإنسـان أهم موضوع لكثير من الدراسات لقدرته على تناول جوانب مختلفة كسّوسيولوجيـة وسّيكولوجية، وأنثروبولوجية؛ حيث تعدّ هذه الدّراسة من أهمّ العلوم الحديثة قياسا بالعلوم الأخرى كالفلسفة، والطّب، والفلك؛ لأنّ كل ما يتعلّق بشؤون الإنسان أصبح من الدّراسات الرائدة، فالإنسان باعتباره جزءا من المجتمعات التي يسودها نوع من الأنظمة المختلفة الاجتماعيّة والسّياسيّة، والاقتصاديّة، والدّينية تجعله ينفرد بمميّزات سلوكيّة تنعكس على المجتمعات، ومن خلالها يمكن تحديد هُوية الثّقافات من خلال التّمظهرات التي تحدّدها الدّراسات الأنثربولوجية.

1- مفهوم الأنثروبولوجيا:

للأنثروبولوجيا صلة وطيدة بالإنسان، فهي كلمة يونانية الأصل تتكون من شقين **"أنثربوس" Anthropos** بمعنى الإنسان **"لوجوس"Logos** بمعنى العلم[1]، وبهذا الاشتقاق يكون مفهوم الأنثروبولوجيا مجملا في علم الإنسان، ونظرا لتعدد جوانبه الاجتماعية، والنّفسية، والتّاريخية، والدّينية والبيولوجية؛ فإن تعريفاتها تنوّعت، واختلفت بتنوع رؤى الباحثين لها.

فهي كّل ما يتعلق بالبشرية سواء المتعلقات المادية أو المعنوية؛ لأن موضوعها «**هو دراسة الإنسان وأعماله، أي كل منجزاته المادية والفكرية**»[2]، كما يشير **كلود لفي شتراوس (C.levistrauss)** في كتابه الأنثروبولوجيا البنوية؛ بأنّها «**اسم يطلق على جميع العلوم المتعلقة بجانب من جوانب الحياة البشرية: الرّوح والجسد، الفرد والنّوع، الوقائع التّاريخية، ظاهرات**

[1] – عيسى الشماس، مدخل علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2004، ص 12.

[2] – محمد الجوهري آخرون، الأنثربولوجيا الاجتماعية قضايا الموضوع والمنهج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 2004، ص 05.

الإدراك، قواعد علم الأخلاق المطلقة، المصالح الماديّة...»[1]، وهذا ما يؤكد الصّلة الوطيدة للأنثروبولوجيا بالعلوم الأخرى، فقد وصلت هذه الدرّاسة إلى ذروة مجدها في العصر الحديث.

حظيت الثقافة باهتمام كبير من قبل الباحثين الأنثروبولوجيين، لأنّها القاعدة الأولى التي يتكئون عليها في دراساتهم لإظهار الفروق الجوهرية باعتبارها «**العلم الذي يتناول الإنسان من كافة جوانبه الجسمية والاجتماعية والثّقافية، وهي أيضا العلم الذي يعلّم التنوع، ويلتمس لكل ثقافة منطقها ويبحث فيها عن تكاملها الدآخلي ورقيها وإنسانيتها**»[2]، فالتّنوع والثّراء الذي تميزت به الدراسات الأنثروبولوجية، وانفتاحها على جميع العلوم الإنسانية أدى إلى إزالة الحواجز التي تجعل، من كل علم قائما بذاته.

وقد ذهبت مارغرت ميد (M.Mead) إلى تحديد مفهوم الأنثروبولوجيا من النّاحية العضوية والثقافية مركزة رؤيتها على الأبعاد النّفسية، والمدركات العقلية للإنسان في دراستها على أنّها وصف «**الخصائص الإنسانيّة للجنس البشري البيولوجية والثّقافية كأنساق مترابطة ومتغيرة، وذلك عن طريق نماذج ومقاييس ومناهج متطوّرة،كما تهتمّ أيضا بوصف النّظم الاجتماعيّة والتّكنولوجية إضافة إلى البحث في الإدراك العقلي للإنسان وابتكاراته ومعتقداته ووسائل اتصاله، وبصفة عامّة فنحن الأنثروبولوجيون نسعى لربط وتفسير نتائج دراستنا في إطار نظريات التّطور، أو مفهوم الوحدة النّفسية المشتركة بين البشر**»[3]، وبهذا تميّزت الأنثروبولوجيا بالدّراسة الشّمولية والموسوعيّة لأنّها «**تهتمّ بمعرفة الإنسان معرفة كلية شمولية**»[4]، فإذا نظرنا إلى الإنسان باعتباره المتغيّر الرّئيسي

[1] – كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البنوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، دط، 1977، ص 08.

[2] – سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية لإفريقيا، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، دط، 2004، ص 01.

[3] – حسين فهيم، قصة الأنثربولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1986، ص 14.

[4] – مصطفى تيلوين، مدخل إلى علم الأنثربولوجيا، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص19.

للدراسات الأنثروبولوجية؛ فإنّ تحديد السّلوك البشـري هو الذي يميـزه عن باقي المخلوقات الأخرى، وبذلك تتحدّد الفروقات التي تكسبه صفة الإنسانية عن الحيوانيّة بكونه الوحيد الذي باستطاعته أن يصنع الثقافات، ومن هنا تتحـدّد وظيفـة الأنثروبولوجيا في دراسـة السّلوك البشري واستخلاص الخصائص والسّمات التي تصنع الفرق، وتميّز الجماعات البشريّة لتسهيل عملية المقارنة مع جماعات أخرى.

وعلى ضوء هذا فإنّ تعريفات الأنثروبولوجيا تعدّدت مفاهيمها وتنوعت مدلولاتها، في مقابل محافظتها على العنصر الأساسي لمتغيّر الدّراسة، وهـو الإنسان بوصفـه منتـجا للثّقـافة وحاملا لها، لدراسته في أبعاده المختلفة الطّبيعيّة، والاجتماعيّة، والثّقافيّة.

2- الأنثروبولوجيا وإشكاليّة المصطلح:

من أهمّ الصّعاب التي تعتري الباحثين في مجال الدراسات الأنثروبولوجيّة تعريف هذا العلم وضبط مصطلحاته، وهذا ما لاحظناه من خلال المفاهيم السّابقة، والداعي إلى كل هذا أن أصل المنشأ غربي محض، وكذلك الخلفيات الفلسفية، والإيديولوجية لكل من أراد خوض غمار هذه الدراسـات، فاختلـف الأنثروبولوجون في ضّبـط طبيعـة الدّراسـات الأنثروبولوجيّة، والميادين المنضوية ضمنها، ولهذا بقيت مجالاتها مفتوحة على علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم السّياسة، علم الاقتصاد، وعلم الأديان...، ونتيجة لذلك أفرزت جملة من المصطلحات التي تُبقي الباحث المبتدئ ضمن هذا المجال يتخبط في تحديدها وضبطها.

ويكتسي ضبط المصطلح في الدراسات الأنثروبولوجيـة أهميّـة بالغة نظرا لقيمته، ومدلوله ضمـن تخصـصاتها المتداخلة، لكن تعدّد الخلفيات، والمرجعيات الفكريّة أثمر تعدّد المدارس التي أسهمت في وضع الأسس، والقواعد الأولى للأنثروبولوجيا، ففي أوربا يطلق عليها "علم الإنسان وأعماله" أو "الأنثروبولوجيا الاجتماعيـة" كما يطلـق عيها أيضا "الأنثروبولوجيا الثقافية" للنّاطقين باللغة الإنجليزيّة، ليصبـح مدلـول المصطلح لغيـر النّاطقين بالإنجليزية "دراسة الخصائص الجسمية

للإنسان"، ليبلغ هذا التّفاوت إلى طبيعة دراسة الأنثروبولوجية في حدّ ذاتها[1]، فهذا المصطلح متشعب تشعب الدراسات التي تحت نطاقه.

فكانت الإشكاليّة الحقيقيّة التي أفرزها عدم ضبط المصطلح في الأنثروبولوجيا هي خلق هوة بين الباحثين العرب في حد ذاتهم، فهذا العلم الشامل، والمصطلحات الموظفة في سياقات المقاربة بالنظر إلى مرجعياتها الثقافية البعيدة كل البعد عن المنبت الأصلي لها أقرت فوضى المصطلح داخل علم الأنثروبولوجيا: ومثال ذلك كل من مصطلح الإثنولوجيا (Ethnologie)، ومصطلح الإثنوغرافيا (Ethnographie).

لذا كانت هنـاك محاولات عديـدة لتقريب المصطلحات الأساسية لعلم الأنثروبولوجيا «**فالأنثروبولوجيا تقابلها في العربية "الإناسة"، والإثنولوجيا تقابلها "النياسة"، والإثنوخرافيا تقابلها "الناسوت"**»[2]، لتتّسع الهوة أكثر، ويصبح الأمر أكثر تعقيدا خاصة في الدّراسات العربية وكثرة هذه المصطلحات، فقد أشار كلود لفي شتراوس (C.levistrauss) بأنّ هناك تمايزا بين هذه المصطلحات إذا كانت الأعمال المدروسة كلاسيكية بالدرجة الأولى فيتخذ كل علم موقعه بداية بالملاحظة والوصف التي هي من عمل الإثنوغرافي، لتليه المقارنة والتّعميم والتي من ضمن اختصاص الإثنولوجي، ليأتي أخيرا عمل الأنثروبولوجي لسنّ النّظرية والشّرح[3]، فهذا التكامل بين عمل الإثنوغرافي والإثنولوجي يكلله الأنثروبولوجي لكن هذا الكم المصطلحي أنهك الباحث والدارس العربي.

لتتباين الآراء حول مفاهيم هذه المصطلحات فالإثنوغرافيا هي: «**الملاحظة وتسجيل المادّة الثّقافية في الميدان، وهي تعني أيضا أوجه النّشاط الثّقافي كما تبدو من خلال الوثائق التّاريخية**»[4]

[1] – عيسى الشماس، المرجع السابق، ص 13.

[2] – عياد أبلال، أنثربولوجيا الأدب دراسة أنثربولوجية للسرد العربي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ص 25.

[3] – المرجع نفسه، ص 25.

[4] – إيكة هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، تر محمد الجوهري، حسن الشامي، دار المعارف، مصر، ط1، 1972، ص15.

وهذا ما أشار إليه شتراوس في أنّ مهمة الباحث الإثنوغرافي الملاحظة ووصف المادّة المدروسة سواء في وثائق، أو مخطوطات، أو نصوص يسعى الأنثربولوجي لفكّها، أو المشاهدة والملاحظة من خلال الحياة المعيشة داخل المجتمعات المدروسة وهذا ما تلمسه الدراسة من خلال المقامات – موضوع الدراسة– لتحوّل هذه المشاهدات إلى الإثنولوجيا التي تعني «**خلاصة مقارنة لدراسة معمّقة للمجتمعات التّقليدية بعد احتكاك مطول معها**»[1] يشير هذا التّعريف إلى المفاهيم الأوليّة للإثنولوجيا التي كانت تُعْنَى بدراسة المجتمعات البدائيّة، أو ما يعرف بإنسان المستحثّات، كما أنّها «**علم الإنسان ككائن ثقافي؛ وهي الدّراسة المقارنة للثّقافة**»[2] يحيلنا هذا المفهوم إلى أنّ الإنسان هو المسؤول عن إنتاج الثّقافة؛ حيث يحدّدها السّلوك الجماعي داخل المجتمعات، ومن خلالها تتبلور الثّقافات، وتتعدّد حسب المجتمعات المنتجة لها، وبهذا تسعى كل من الأثنوغرافيا، واللإثنولوجيا لإعطاء رؤية شاملة ومعمّقة عن المجتمع المدروس عن طريق التّكامل بين الملاحظة والوصف للوصول إلى المقارنة والتّعميم لكلّ المظاهر وأوجه النّشاط البشري الاجتماعي منه والثّقافيّ.

3– فروع الأنثروبولوجيا:

تتشعّب الأنثروبولوجيا بتشعّب الإنسان ودراسته، وفروعها المتداخلة مع بعضها لدرجة عدم القدرة في الفصل بين هذه المجالات المتشابكة، فالأنثروبولوجيون كلٌّ له تخصّصه، فمنهم المختصّ في علم الأحياء، وثان مختصّ في علم الحفريات والمستحثات، وثالث مختص في علم الاجتماع حيث يبحث عن الظّروف الاجتماعيّة لظواهر معيّنة كالبطالة، والانتحار، وكذا النّظم السّائدة ضمن المجتمعات المدروسة، وآخر من المتخصّصين في علم اللغة يبحث عن الفروق اللغوية بين الثقافات من خلال دراسة أبنيتها، وبهذا تنقسم الأنثروبولوجيا إلى ثلاث فروع «**وهي الأنثروبولوجيا الفيزيقية، والأنثروبولوجيا الاجتماعيّة – والتي تتعدّد فروعها بتعدّد النّظم المكوّنة للبناء الاجتماعي في**

[1] – فليب لابورت – تولرا جان بيار فارنييه، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 54.

[2] – إيكه هولتكرانس، المرجع السابق، ص 18.

المجتمع– وأخيرا الأنثربولوجيا الثقافية التي تضم علــوم: الأركيولوجيا، والأثنولوجيا، واللغويات، والأثنوغرافيا»[1]، وليس هذا هو التقسيم النهائي لهذا العلم هناك من يعتمد تقسيمات مغايرة، وفروع مختلفة.

سنحاول أن نتطرق بإيجاز لبعض فروع الأنثربولوجيا السالفة الذكر

1.3 الأنثربولوجيا الفزيقيّة:

يصطلح عليها بالأنثروبولوجيا الطبّيعيّة باعتبارها تدرس الإنسان من النّاحية الجسميّة، وتطوّراته البيولوجيّة، وقد عرفت قفزة نوعية في العشرين سنة الماضية دعت إليه التطوّرات السّريعة التي طرأت على مستوى الإنسان من النّاحية العضوية، فبداياتها كانت تهدف إلى «**بناء نظرة عامة عن البشر عن طريق تصنيف البشر ودراسة أشكال سلوكهم الثّـقافي**»[2]، لذا كانت الانطلاقة بإعطاء عموميات عن السمات السلوكية لأفراد منتجين للثقافة، لتتحوّل إلى الدقّة والخصوصيّة في مجالها باعتمادها على العلوم المنضوية تحت العلوم الطبيعية من أجل «**التّنوع البيولوجي للإنسان فيتمّ ذلك عن طريق الكيمياء العضوية الخلوية من خلال علم المورفولوجيا (أي الشكل والهيئة الخارجية) ومن خلال علم الفيزيزلزجيا (علم وظائف الأعضاء)، ومن خلال علم الأمراض (الباتولوجيا) (pathologie) ومن خلال علم النّفس**»[3]، فكل من هذه العلوم يختص ضمن مجال معين ومحدد للوصول إلى مؤشرات مضبوطة نوعا ما يقدّمها كلّ علم لدراسة النّاحية الطّبيعية للإنسان، وفي نهاية هذا البحث الأنثروبولوجي تعمم النّتائج المتوصّل إليها على كافّــة البشريّة.

ويتحدّد اهتمام الأنثروبولوجيا الفيزيقية بما ترسم خطاه الأنثروبولوجيا العامّة، وهو دراسة الإنسان العاقل كأحد العناصر المكونة للمجتمع، والخاضع للنّظم الاجتماعية، والمتكيّف عليها لخلق

[1] – يحي مرسي عيد بدر، أصول علم الإنسان الأنثروبولوجيا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ج1، ط1، 2007، ص25.

[2] – المرجع نفسه، ص 25.

[3] – مصطفى تيلوين، المرجع السابق، ص 31.

ثقافة تحدّد هويّته وهويّة مجتمعه، فبفضل «**هذه الدّراسات نعرف كيف أصبح الإنسان – تدريجيًّا– يختلف عن سائر الحيوانات، وكيف اكتسب السّمات الجسمانيّة التي تميّزه اليوم، كما نعرف من خلال هذه الدّراسات أيضا كيف تباين النّاس فيما بينهم، ونقف على بعض العوامل المسؤولة عن التّنوع اللانهائي في الأشكال البشريّة**»[1]، فسعت الأنثروبولوجيا الفيزيائية، لتتبع خطوات الإنسان منذ أزمنة عديدة من بدايته، إلى غاية ما وصل إليه، لأنّ البشرية عرفت كثيرا من التغيّرات التي مست الإنسان وتطوراته عبر العديد من المستويات كما أنها تنطلق من أدق التغيرات الخاصة بالإنسان من الناحية العضوية، والجسمانية حتى اكتساب الصفات والخصائص الإنسانية التي يميزها السلوك البشري.

2.3 الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة:

شاع استعمال هذا المصطلح بكثرة في الدّول الأوربية النّاطقة باللّغة الإنجليزية، وخاصّة في بريطانيا، فالأنثروبولوجيا الاجتماعيّة (Social Anthropology) هي «**ذلك الفرع من علم الإنسان الذي يتناول المؤسّسات الاجتماعية للشّعوب البدائيّة والشّعب**»[2]، لكن هذا عكس ما عرفت به في بريطانيا، وفيلندا فقد اتّخذت الدّراسة مبدأ العلم المستقل عن الدّراسات الأنثروبولوجيّة على غرار الولايات المتحدّة الأمريكيّة التي عدَّت هذه الدراسة من فروع الأنثروبولوجيا العامة[3]. في حين يرى جملة من الباحثين العرب أنّ الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة هي «**فرع من فروع علم الاجتماع، وأنّ أقرب العلوم إليها هي العلوم الاجتماعيّة الأخرى**»[4]، وبذلك طُرحت تسميات عديد لهذا الفرع من الأنثروبولوجيا.

[1] – محمد الجوهري، علياء شكري، مقدمة في دراسة الأنثربولوجيا، القاهرة، دط، 2007، ص27.

[2] – إيكه هولتكرانس، المرجع السابق، ص 52.

[3] – المرجع نفسه، ص 52.

[4] – محمد الجوهري، وآحرون، الأنثربولوجيا الاجتماعية قضايا الموضوع والمنهج، ص 26.

مما أحدث تباينا في مفهوم الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة، حيث يرى جيمس فريزر (J. Frazer) والذي عرفها بعد تنصيبه أستاذا في جامعة ليفربول وإلقائه محاضرات بها على أنها العلم الذي يُعنى بدراسة الشّعوب البدائيّة[1]، في حين ذهب مالينوفسكي(Malinowski) إلى أنّها دراسة الإنسان تحت مظلة علم الاجتماع متّكئًا على الاتجاه الوظيفي فيرى أنّ «**الوظيفة في نظر مالينوفسكي تعني الدّور أو الإسهام الذي يقوم به كلّ نظام اجتماعي في حياة المجتمع ككلّ، ولذلك لا يمكن لنا فهم وظيفة أي نظام اجتماعي في مجتمع ما، بسيطا كان أو مركّبا، إلّا في ضوء علاقة وظيفة (أو وظائف) هذا النّظام مع وظيفة (أو وظائف) النّظم الأخرى**»[2]، ففهم الوظائف ضمن مجتمع معين ودور كل منها يحيلنا إلى التكامل بينها وبين النظم الاجتماعية السائدة فيها.

في حين تقوم الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة عند إيفنز بريتشارد (E.Evans Pritchard) على البناء الاجتماعي للمجتمع الذي تحدّده جملة من الأنساق المختلفة، ليفرز جملة من السلوك الذي نقوم بـ «**تحليله تبعا لأشكاله المؤسساتيّة، كالعائلة، وسساتيم القربى، والتّنظيم السّياسي، صيغ التّدابير القانونية، والعبادات الدّينية إلخ...فضلا عن العلاقات القائمة بين مختلف المؤسسات، إنّها تدرس هذه الأشكال وعلاقتها سواء في المجتمعات المعاصرة أو في المجتمعات التّاريخية التي يتوفر عنها ما يكفي من المعلومات الجديرة بالثّقة بما يساعد على القيام بهذه الدّراسات**»[3] فالتنظيمات التي يخضع لها المجتمع، والمعايير القياسية لكل بناء هي اللبنة التي تقودنا لإعطاء مادة ورصد علاقات تقودنا بالضرورة لنتائج وتعميمها في النهاية، فتتّسع دائرة دراسات الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة طبقا لما يقتضيه الواقع المعيش في الوقت الراهن؛ أي المجتمعات المعاصرة.

[1] – إيكه هولتكرانس، المرجع السابق، ص52.

[2] – حسين فهيم، المرجع السابق، ص 130.

[3] – إ. إيفنز بريتشارد، الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الإيناسين، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص 12.

ولم تعد الأنثروبولوجيا الاجتماعية تهتم بالإنسان البدائي كونه « **متوحّشا، في محاولة للتقليل من أهميته والحط من شأنه، حتى ولو تم وصف توحشه بالطيب، ولم تعد مقتصرة أيضا على دراسة مفهوم الحضارة...بل امتدّت وتداخلت مع علم الاجتماع، الأمر الذي جعل الباحث يتجاوز شاء أم أبى، توجهاته الإيديولوجية والعِرقية والثّقافيّة... ويؤمن بالتّنوع الثّقافي والعرقي والحضاري**»[1]، وبذلك تخرج الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة بكونها دراسة البِنيات الاجتماعية للمجتمعات البدائية، واحتوائها كلّ المتغيرات الطارئة على البشرية وما ستكون عليه في المستقبل لتواكب المجتمعات المعاصرة بدورها.

3.3 الأنثربولوجيا الثّقافيّة:

تعتبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية من المصطلحات المهيمنة في القارة الأوربيّة النّاطقة باللّغة الإنجليزيّة خاصّة في بريطانيـا؛ أما في الولايات المتّحـدة الأمريكيّة، فسيطر مصطلح الأنثروبولوجيا الثّقافية، والتي ترتكز على معنيين «**معنى واسع وآخر محدود، فهي بالمعنى الواسع، تتضمن علم الآثار ما قبل التّاريخ وعلم اللّغة الأنثروبولوجي، بالإضافة إلى الدّراسة المقارنة للثّقافات والمجتمعات الإنسانية، وهي بالمعنى الضيق تقتصر على دراسة الثقافات والمجتمعات الإنسانية فقط**»[2]، فالثقافة هي المتغير الرّئيس في الأنثروبولوجيا الأمريكيّة، ويُعتبر مصطلح الثقافة من المصطلحات التي لا يمكن حصرها في تعريف واحد فكل مفكر له مفهومه الخاص، فهي من أكثر المفاهيم شيوعا وتداولا في جميع الاختصاصات بحسب ما تعنيه «**من نموّ فرد، أو نموّ فئة أو طبقة أو نموّ مجتمع بأسره، وجزء من دعواي أنّ 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**

[1] – الزهرة إبراهيم، الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية وجوه الجسد، ت خضر الأغا، ألنايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2009، ص 07.

[2] – شارلوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثربولوجية، ترجمة مجموعة من الأساتذة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009، ص120.

ذلك فإن ثقافة المجتمع هي الأساس»[1]؛ ومن هذا المنطلق يتبيّن بأنّ أساس الثقافة هو المجموعات الإنسانية، التي تقوم على أساس البناء الاجتماعي، وأنماط السلوك المنتجة من قِبَلِ الأفراد وهذا ما يدعو له حقل الأنثروبولوجيا الثّقافيّـة.

تدرس كذلك الإنسان المنتج للحضارة -الثّقافة- باعتبار أنها «**أحد الفروع الكبرى لعلم الأنثروبولوجيا، وهي دراسة الثّقافة بكافّة جوانبها مستخدمة في ذلك المنهجية والمعطيات والمفهومات المستقاة من علم الآثار ودراسة الأعراق، كما تستخدم الثّقافة الشّعبية والدّراسات الألسنية في وصفها وتحليلها لشعوب العالم المختلفة**»[2] عندما تكون الحضارة هي الثقافة نفسها وهذا ما تمخّض عنه جملة من الفروع التي تنضوي تحت الأنثروبولوجيا الثّقافية:

1.3.3 الإثنوغرافيا(Ethnograpgy):

يتكوّن الجذر اللغّوي للإثنوغرافيا من شقّين أولهما القوم، أو النّاس، أو الشّعب (Ethnos) وثانيهما الوصف(Graphie) فهي:«**وصف الشّعوب – وصف النّاس– وصف الأقوام–وهناك من يطلق عليها بمصطلح آخر هو – الأنثروبولوجية الوصفيّة، ويرى البعض بأن الإثنوغرافية: هي الإثنولوجيا الوصفيّة، أي تسجيل المادة الثّقافيّة حقليًّا عن طريق الملاحظة، أو المعاينة والمقابلة مباشرة مع أفراد الجماعة الذين هم موضوع البحث الإثنوغرافي**»[3]؛ أي أنّ الخطوات الأولى لدراسة الثّقافة هي جمع المادة الثّقافية، والمعطيات اللّازمة عن الّدراسة سواء ضمن مجال البحث الميداني الذي تقتضيه الشّعوب الحاضرة، والموجودة عن طريق المعايشة، والتّسجيل، أو عن طريق الوثائق الإثنوغرافية التي تجمع عن المجتمع والثّقافة المدروسة[4]، فهي تنحو منحىً كبيرا باتجاه تعريف تايلور للثّقافة من

---

[1] – ت. س. إليوت، ملاحظات حول تعريف الثقافة، ترجمة شكري عياد، دار التنوير، القاهرة، ط1، 2014، ص 27.

[2] – كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 829-830.

[3] – علي عبد الله الجباوي، علم خصائص الشعوب وعلم الأقوام، التلوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، دط، 2007، ص 21.

[4] – بيار بونت، وميشال ايزار، وآخرون، معجم الأتنولوجيا والأنتروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2011، ص 24..29.

خلال رصد المعلومات التي تقدمها «**الدّراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التّقاليد والعادات والقيم والأدوات والفنون والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة أو مجتمع معين خلال فترة زمنية محددة**»[1]؛ أي أنّ مرتكزاتها هي ما تحويه ثقافات المجتمعات لتقدّم كمادّة للدّراسة الوصفيّة، وتحليلها من خلال الخصائص المميّزة لها والمحدّدة بفترة زمنيّة معيّنة.

2.3.3 الإثنولوجيا (Ethnology):

كما أشارت الدراسة سابقا هناك تداخل بين هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى عدم القدرة على ضبط المصطلحات في سياق المفاهيم نظرا لطبيعة المادة المدروسة؛ بحيث تعمل الإثنوغرافيا مع الأثنولوجيا في تكامل وانسجام بين وصف المادة، وتحليلها لاستخراج النّتائج منها، لذا فإنّ الإثنولوجيا هي: «**الدّراسة التّحليلية، والمقارنة للمادة الأثنوجرافية، بهدف الوصول إلى تصورات نظرية أو تعميمات بصدد مختلف النّظم الاجتماعية الإنسانيّة من حيث أصولها وتطوّرها وتنوّعها، وبهذا تشكّل المادة اللإثنوجرافية قاعدة أساسية لعمل الباحث الأنثربولوجي، فالأنثروجرافيا والإثنولوجيا مرتبطان إذن وتكمل الواحدة الأخرى**»[2] استنادا إلى ما سبق نتأكّد بأنّ الثّقافة من أهمّ موضوعات الإثنولوجيا وذلك عن طريق «**دراسة الثّقافات المختلفة التي ما تزال موضع اهتمام الباحثين ومقابلة بعضها بالبعض الآخر، والاستفادة من هذه الدّراسة في استخلاص نتائج تصدق على الظّاهرات الثّقافية عامّة**»[3]، فالإثنولوجيا تسعى لتحديد الأنماط الثّقافية والخصوصيّة الثّقافية للمجتمع المدروس لتعمِّمها بعد ذلك وتقاربها مع المجتمعات الأخرى.

هناك من اقترح ضم الفرعين معا الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة، والأنثروبولوجيا الثّقافية تحت مسمى الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة الثّقافية باعتبارها تجمع بين «**وصف وتحليل السّلوك الإنساني ضمن إطار**

---

[1] – يحي مرسي عيد بدر، المرجع السابق، ص 28.

[2] – حسين فهيم، المرجع السابق، ص 15.

[3] – رالف لينتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد المالك الناشف، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، نيويورك،دط، 1967، ص 25.

الثّقافة التي ينتمي إليها، وهو ذلك الفرع الذي يهتم بمقارنة المجتمعات والثّقافة الإنسانيّة، ويحتفظ هذا الفرع بأطر نظرية ومنهجيّة مولّدة من العلوم الاجتماعيّة؛ ولأنّها – أي الأنثروبولوجيا الثّقافية – تعتبر من نوع المعرفة المتّسعة وذلك لسبب بسيط وهو ادراج مفهوم الثّقافة تحت مظلّتها»[1] يحيلنا هذا المفهوم إلى عدم القدرة على فصل دراسة سلوك المجتمع، ونظمه المشكّلة له بمعزل عن الثّقافة التي أنشأتها هذه السلوكات والنّظم.

4.3 الأنثروبولوجيا التّأويلية الرّمزيّة:

احتل الرمز مكانة واسعة في الدراسات والأبحاث الحديثة والمعاصرة، فقد لاقى اهتماما كبيرا من طرف الباحثين والمشتغلين بالأنثروبولوجيا، حيث اعتبر من المفاتيح الأولية التي تساعد الإنسان على فكّ الشّفرات، وإدراك الأشياء.

وقد تنوعت الرموز واختلفت باختلاف مجالات استعمالها، فازدياد معرفتنا لها يزيد من إدراكنا للأنماط السّلوكية المختلفة[2] والمرتبطة بالمؤسّسة الثقافية، ومن خلال هذه الرموز الثقافية يكمن التّباين بين الدراسات الأنثربولوجية حيث أن «**الأنثربولوجيا الثّقافية تدرس المجتمع من خلال خلفيته الثّقافيّة، باعتبار أنّ مختلف نظمه الاجتماعيّة هي انعكاس وترجمة لأنساقه الثّقافية، وكانت الأنثربولوجيا الاجتماعيّة تدرس المجتمع نفسه من زاوية النّظم الاجتماعية، المفسّرة لطبيعة النّسق الثّقافي الذي لا يعدو أن يكون مجرّد أحد تجلّياته، والتي تنشأ وتتطوّر نتيجة مختلف أشكال وأنماط الجمعنة(Socialisation) (...)؛ فإنّ الأنثربولوجيا التأويلية الرمزية تعالج الظّواهر الأنثربوثقافية باعتبارها ظواهر رمزيّة (...) فالأنثربولوجيا تأويليّة، لأنّ الظّاهرة الثّقافية بشكل عامّ**

[1] – السيد نبيل الحسني، الأنثربولوجيا الاجتماعية الثقافية لمجتمع الكوفة عند الإمام الحسين دراسة إسلامية في علم الإناسة المعاصر، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، العراق، ط1، 2009.، ص21.20.

[2] – فروق أحمد مصطفى، الأنثروبولوجيا ودراسة التراث الشعبي دراسة ميدانية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دط، 2008، ص65.64.

تأويليّة بالأساس»[1]، بهذا المعنى ترتبط الأنثربولوجيا الرّمزية بالرّمز، ومدلولاته التي يستقيها من خلال المجتمع الذي هو قيد الدراسة، فالمجتمع من منظورها ما هو إلا نصّ ثقافيّ يجب تأويله، في حين تعتبر النّص الإبداعي مجتمعا ثقافيّا يجب كشف مضمره عن طريق رموزه ودلالاته.

وقد تأسس هذا البحث الأنثروبولوجي وتسارعت خطواته على يد العالم كليفورد غريتز (Clifford Geertez) الذي تبنى دراسة النظم الاجتماعية، والأنماط الثقافية للتحرّي عن السّلوك النّاتج، والسّياقات التي أنتجت الأبعاد الرّمزية للعمل الاجتماعي في الفــنّ، أو الدّيــن، أو القانون...وما إلى ذلك؛ أي أنّ مهمّة الأنثروبولوجي التأويلي هي تفعيل الإجابات التي قُدِّمَتْ سابقا من قبل آخرين كانت قد طرحت عليهم هذه الأسئلة في ثقافات مغايرة[2]، فالانطلاقة مبنية على ما خلفته دراسات سابقة قد يكون فيها الرمز موافقا أو مغايرا للسياسات التي يتبناها المجتمع الجديد وهل بالضرورة تعكس النتائج أم تكون موافقة؟.

تتعامل الأنثروبولوجيا الرّمزية مع كل من المجتمع، والنّص الأدبي على أساس أبعادهما الثّقافية حيث تنطلق من أنّ «**الثّقافة نصّTexteيتشكّل من عدد من الرّموز، وأنّ أفكار الإنسان وتصوراته عن العالم تنبع من الطّريقة الرّمزية التي يتعامل بها مع ذلك العالم، والتي تؤلف محصلة الخبرة أو التّجربة التي تضعه على قمّة الكائنات الحيّة**»[3] فالرموز موجودة في جميع ميادين الحياة الفكرية، والدينية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، حيث تكمن الدلالات الموظفة للرموز من خلال المجتمع الذي يستخدمها.

لذا استطاعت الأنثروبولوجية الرمزية أنّ تحدّد الملامح الواضحة للدراسة، وذلك من خلال مساواتها بين النص الأدبي بكونه تعبيرا عن ثقافة، واعتبار المجتمع حامل للثّقافة.

[1] – عياد أبلال، المرجع السابق، ص46. 47.

[2] – كليفورد غيرتز، المرجع السابق، ص 57.56.

[3] – عياد أبلال، المرجع السابق، ص 47.

5.3 الأنثربولوجيا السّياسية:

تسير الأنثروبولوجيا السّياسية تحت زعامة الأنثربولوجيا الاجتماعية التي ترى بأنّ الإنسان من وجهته الأولى كائن سياسي «**بطبيعته ويتطلّع إلى اكتشاف قوانين معينة بدلا من تعريف أفضل دستور معقول لكل دولة ممكنة، وتحدّد الأنثروبولوجيا السّياسية بوجهها الثّاني ميدانا دراسيا في وسط الأنثروبولوجيا الاجتماعية والسّلالة، كما تعكف على وصـف وتحليـل الأنساق السّياسية (بنى، سيرورات وتصوات) الخاصة بالمجتمعات**»[1] بهذا المعنى تصنف الأنثروبولوجيا السّياسية؛ بأنها فطرة الإنسان اتجاه القوانين التي يسنّها، أو التي يخضع لها عن طريق الضبط الاجتماعي، لتحدّد مظاهر السّلطة داخل المجتمعات.

وتهتمّ هذه الدّراسة على تحديد محدّدات كامنة في العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم داخل المجتمعات وذلك من أجل «**الحفاظ على الاكتمال والتّماسك المادي للمجتمع، ومهمة صنع القرار وتوجيهه الشّؤون العامّة، وهذا الميـدان يعتمـد على الفلسفة، السياسة وعلم السياسة في استخلاص اتجاهاته في دراسة الأنساق السّياسية ومشكلة القوّة من المنظور الأنثروبولوجي**»[2]؛ فالأنساق السّياسية التي تسوّغها السّلطة العليا والقائمة على رأس المجتمع تحدّد الثّوابت، وتصنع قرارات لتسير الشّؤون الدّاخلية للمجتمعات، لكن كلّ هذا لا يجعل من الأنثروبولوجيا السّياسيّة توجّه دراستها نحو مجتمعات معينة تتوافر فيها النظم السياسية بل عكس ذلك؛ لأن «**القوّة السياسية كامنة في شتى أنواع المجتمعات، بما فيها تلك التي لا تملك آليات رسمية للحكم، ولقد بذل علماء الأنثروبولوجيا قدرا كبيرا من الاهتمام لدراسة كيف تستطيع المجتمعات التي لا تملك نظاما للسّلطة الرّسمية المركزية أن تحافظ على تماسكها ولا يقتصر ذلك على مجتمعات صغيرة الحجم،**

[1] – جورج بالانديه، الأنثربولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، مجد للمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص15.

[2] – سعاد علي شعبان، المرجع السابق، ص 14.

وإنما ينصب أحيانا على مجتمعات كبيرة»[1] لم تقتصر نظرة هذه الدّراسات على المجتمعات الشّاملة للنّظم السّياسية، والسّلطة الحاكمة في المجتمعات؛ بل كانت نظرتها أشمل لتصل، إلى تبني فكرة قدرة هذه المجتمعات اللّاسلطوية على المحافظة على تماسكاتها الدّاخلية وحتى الخارجيّة منها.

6.3 الأنثروبولوجيا الدّينية:

عَرَفَتْ الأنثروبولوجيا الدّينية نوعا من الضّبابيّة نظرا، لعدم القدرة على ضبط مفهوم الدين الذي تعدّدت مدلولاته حسب خلفيات واضعيه، وإدراكه إدراكا كليا من حيث معتقداته وطقوسه، وعباداته، فالصعوبة التي يجدها هؤلاء الأنثروبولوجيون لتأطير مفاهيم الدين حسب انتماء الدّيانة لهذا المجتمع، وبصورة عامة «**نجد كلّ المجتمعات تعتقد فيما نسميه عالم ما فوق الطبيعة Supernaturalism بدرجات وأشكال مختلفة، وأنّ هذا العالم الغيبي عالم غير عادي لا يخضع لمنطق أو عقل، وإنّما يخضع للتقبّل والإيمان الكامل بكلّ ما فيه من أشياء تبدو متناقضة. ويقوم الدّين – في صورته المختلفة– بتنظيم العلاقة بين النّاس والحياة الطّبيعية عامّة وبين تلك القوى الغيبيّة، ومحاولة الحصول على مساعدتها من أجل نجاح نشاطات النّاس ورغباتهم**»[2] فكل ما هو خارق وخارج نطاق البشر يدخل تحت مظلّة الغيبِيات، واللّاعادي للهالة والغموض الذي يحيط به، فالدين يقبل دون شروط أو مسلمات توضع له، ويصير من الأمور الصّعبة التي يسلم بها؛ لأنّه «**لم يتمّ الاتفاق على المعايير الحاكمة؛ هل هي القوى العليا؟ كما يفترضه السّحر أيضا أم الآلهة؟**»[3]، فاختلفت المظاهر الدينية بين المقدّس والمدّنس بين الحلال والحرام، بين السحر، والعوالم الخفية، بين الطقوس والأساطير.

كما تبنّت الأنثروبولوجيا الدّينية العديد من الرؤى، والمقترحات لدراسة هذه الظّاهرة التي أخضعتها لتعريفات الدّين حسب المضمون، أو الوظيفة، فقد أرجعت ذلك إلى أربعة إسهامات

[1] – شارلوت سيمور سميث، المرجع السابق، ص 125.

[2] – محمد رياض، الإنسان دراسة في النوع والحضارة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دط، دت، ص 512.

[3] – كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015، ص 32.

«**دراسة دوركهايم لطبيعة المقدس، ومنهجية فيبر في الاستيعاب والفهم، والتّوازي الذي أقامه فرويد بين الطقوس الفردية وتلك الجماعيّة، واكتشاف مالينوفسكي للتّمييز بين المعنى الدّيني والمعنى العامّ**»[1]، لتكون الانطلاقة الفعلية لموضوع الدّين من النّاحية الأنثروبولوجية، لكن بخطى متروّية ومتأرجحة، تسعى للغوص في مختلف الدّلالية الرّمزية للبعد الدّيني وتأويلاته.

وتبقى الأنثروبولوجيا مجالا لا يمكن حصره، وضبط فروعه من ناحية ثبوت المحور الرّئيسي للدّراسة –الإنسان–، ولكن تعدّد جوانبه المدروسة وتمايزها، خلق موضوعات تتبنّى الإنسان من جهات عدّة الاجتماعيّة، والثّقافية، والسّياسية، والدّينية، لكن هناك فروع الأخرى التي لم تتبنّاها هذه الدّراسة وتعتبر من الفروع المهمة في الأنثربولوجيا نذكر منها الأنثروبولوجيا النّفسية والاقتصادية والتّربوية والحضارية ويبقى المجال مفتوحا أمام العديد من الفروع الأخرى.

4: الأدب والأنثروبولوجيا:

صارت النّصوص الأدبية من أهم الموضوعات التي طرقتها الدّراسات الأنثروبولوجية، نظرا لتعلّق هذه الإبداعات بكون الإنسان أحد مرجعياتها بما أنّها من نتاجه يوجّهها إلى المتلقّي لرصد تأويلاته لذا هناك علاقة اعتباطيّة بين الأدب والأنثروبولوجيا، وخلف هذه العلاقة هناك العديد من الأدباء المبدعين من صاروا روادا بارزين في المجال الأنثروبولوجي، وغدت كتاباتهم الإبداعية من أهم المراجع التي يستقي منها الباحثون مادّتهم، وأسسهم المنهجيّة في الدّراسات الأنثروبولوجيّة، ومن أهمّ هؤلاء الرّواد نجد كليفورد غريتز (Clifford Geertez) الذي أصبح أسلوبه في الكتابة أسلوبا أدبيّا يتميز بالتّعقيد مبنيّا على المجازات والتّشبيهات، وكذلك نجد كلود ليفي شتراوس (C.levistrauss) ، وجيمس فريزر (J. Frazer) ، وفافري سعادة، وبيرنار لاكومب[2]؛ لأنّ النّصوص الأدبيّة التي كتبوها، أو التّقريرات الأنثروبولوجيّة التي استخلصوها أساسها اللّغة، فامتزج المبدع مع الأنثروبولوجي، وقد يتبادلان الأدوار فيما بينهما؛ إذ يحتلّ المبدع مكانة الأنثروبولوجي من

[1] – كليفورد غيرتز، المرجع السابق، ص 223.

[2] – عياد أبلال، المرجع السابق، ص 104

خلال عرض نصّه عن طريق تقنيات الكتابة التي يتّخذها الأنثروبولوجي -الإثنوغرافي- في عملية التّوصيف المكثّـف لهذه النّصوص لتسجيل مادته الأنثروبولوجية المستخلصة من الموروث الّثقافي المحمل في النّص لتكون العلاقة في أنّ «**الثّقافة "نص" وأن الأدب جزء من هذه الثقافة، بل وخطابا مبنيّا على أسس هذه الثقافة بصيغة رمزية**»[1]، فالرّموز والإشارات الكامنة بين ثنايا النّظم الاجتماعيّة والثّقافة، والتي توظف من قبل أفراد المجتمع بعد تداولها، وإضفاء المعاني عليها يستغلها الأديب لرصد الواقع المعيش، ونقل هذه الصّور عن طريق توظيف الخيال والعاطفة لتجسيد العمليّة الإبداعيّة التي تنتج نصوص أدبيّة «**بأساليب رمزيّة تختزن الكثير من الدّلالات والإيحاءات التي تحقّق للمتلقّي المتعة الفنيّة والثّقافيّة، ومادام الفنّ والإبداع يحمل هذا المضمون الثّقافي فإنّه يجعل الفنّ موضوعا للأنثروبولوجيا الثّقافية الاجتماعيّة، يعرف هذا التّخصص بأنثروبولوجيا الفنّ، وإذا اقتصر البحث في مجال اللّغــة والرّمــز والنّظم التي تتضمّن الدّلالة يعرف بأنثروبولوجيا الأدب على أنّ الباحـث الأنثروبولوجي في مجال أنثروبولوجيا الأدب ليس ناقـدا فنيّا، وإنّما هو يهتمّ بالكشــف عن السّيــاق الثّقافي الاجتماعي في المجتمع**»[2]، فالانزياح عن رتابة الدّراسات التقليدية يستبطن ظاهرة أو لنقل وعيا بقيمة الموروث الثقافي والحضاري، فالنّصوص الأدبيّة أصبحت تمنح الباحث الأنثروبولوجي مساحة شاسعة، ونظرة مسبقة عن مجتمع الدّراسة؛ لأنّ هذه الإنتاجات ترصد ذات الإنسان وواقعه الاجتماعي والثّقافي.

وتبرز العلاقة أكثر وضوحا بين هذين المجالين في أنّ كليهما يستقي معطياته الأصلية من المجتمع وثقافته؛ فالنّظم والبنى الاجتماعيّة، وكذا الظّواهر الثّقافية تعدّ المرتكزات التي يبني عليها الأديب عمله الإبداعي، لتتدخّل الأنثروبولوجيا التي تبحث في مجالات الإنسان و«**غرائزه وفي العلاقات الاجتماعيّة(...)، بدأ الأدباء يفكّرون متأثّرين بالعلم الحديث وبالتّطوّر الاجتماعي، فقرّروا**

[1] – المرجع السابق، ص 104.

[2] – باية غيبوب، الشخصية الأنثربولوجية العجائبية في رواية "مائة عام من العزلة" لغابرييل غارسيا ماركيز، أنماطها مواصفاتها أبعادها، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، دط، تيزي وزو، الجزائر، 2012.ص 63.62.

ضرورة الخروج من العزلة الفرديّة وعالجوا الوجود الإنساني من وجهة نظر الحضارة الحديثة الواعية، ووجّهوا أكثر اهتماماتهم إلى العلاقات الاجتماعيّة، وتحليل النّوازع الإنسانيّة»[1]، فعمدوا إلى حمل مسؤولية ما يتضمنه الواقع والحياة برمتها داخل المجتمعات، فأصبحت النصوص الإبداعية بحاجة إلى طرح تساؤلات لما تحمله هذه النصوص من ثقافية بالدرجة الأولى.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ هناك من الأعمال الإبداعيّة التي تتّخذ طابع الدّراسات الأنثروبولوجية خاصة في حقلها الميداني حيث تحتوي الرحلة «**على العناصر الأدبيّة جنبا إلى جنب مع المعلومات الإثنوجرافية**»[2]، لتعطي صورة عن العادات والتّقاليد، والنّظم الاجتماعيّة، وأحوال النّاس في قالب أدبيّ خاضع للمعايشة الميدانية من قبل الرّحالة الذي يرصد الواقع الاجتماعي، وثقافة تلك المجتمعات التي مرّ بها، كما تقترب الرّواية والقصّة أكثر من العمل الأنثروبولوجي، حيث يشكل القصّ أو الحكي « **عنصرا أساسيًّا في العمل الأنثروبولوجي الأكاديمي والعمل الرّوائي الإبداعي على السّواء، فكلّ منهما يؤلّـف في آخر الأمر (قصّة) تستمدّ عناصرها من الواقع، ولكنّها ترتب تلك العناصر بطريقتها الخاصّة التي تتّفق مع أهداف البحث العلمي أو الإبداع الرّوائيّ**»[3] لينكشف مكمن التّلاقي بين الأدب والأنثروبولوجيا من خلال الصّياغة اللّغوية للتّقريرات الأنثربولوجية التي يقوم بها الإثنوغرافي لتفهم «**الأنثروبولوجيا على أنّها نوع من الكتابة وإن القيام بعمل أنثروبولوجي جيد يشبه كتابة الأدب الجيّد**»[4]، فتسعى هذه الدراسات على تخطي الإبداعات المكتوبة، واقتناص البنيات المبثوثة، والخفية في عمق المجتمعات.

---

[1] عباس خضر، الواقعية في الأدب، دار الجمهورية، بغداد، دط، 1967، ص 07.

[2] – حسين فهيم، أدب الرحلات، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1989، ص 13.

[3] – مجموعة من المؤلفين، بحوث في الأنثروبولوجيا العربية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص 48.

[4]– سوسن هادي جعفر، سعد رفعت سرحت، الأنثربولوجية الرمزية والرواية رمزية "الخيول" وخطاب الإدانة في رواية "زمن الخيول البيضاء" لإبراهيم نصر الله، جامعة تكريت، العراق،اع 07، 2020، ص 810.

وقد نتج عن التّلاقح بين الأدب والأنثروبولوجيا ظهور فرع الأنثروبولوجية الأدبيّة، التي بقيت تطرح تساؤلات عديدة حول الرّؤية المركزيّة والمرّجعيات الأساسيّة لهذه الدّراسة باعتبارها مركزا لثلاثة فروع «**الأوّل استخدام النّصوص الأدبيّة كمصدر أنثروبولوجي، خاصّة لعلماء الأنثروبولوجيا التّاريخيّين، والثّاني هو استخدام الأنماط الأدبيّة لكتابة الأنثروبولوجيا، وبدء من دمج اللّغة المجازية وتخريب الهياكل الإثنوغرافية التّقليديّة إلى إنتاج الرّواية كأنثروبولوجيا، والثّالث هو الفحص الأنثروبولوجي للممارسات الأدبيّة الثّقافية والإنتاجية**»[1]، فثمرة التّأثير والتّأثر بين العديد من المناهج التي تتعالق فيما بينها أفرزت الأنثروبولوجيا التّأويلية الرّمزيّة التي تستمدّ من العلامات السّيميائيّة الظّاهرة الثّقافية، وتموضعها كإشارات أنتجها السّلوك الجماعي لتبرز لنا «**علاقة وطيدة بين الأنثربولوجيا والممارسات السيميولوجيا في وجه من وجوهها، أيّ قراءة في الأنسجة الرّمزية لحياة المجتمعات المدروسة**»[2]، فهذه العلامات السّيميائية التي تتضمنها النصوص مرتبطة بالثقافة التي يقرها المجتمع.

في النّهاية تتّخذ الدراسة موقع الباحث، أو المتلقّي لرصد التجلّيات الأنثروبولوجية المختلفة التي بني عليها النّص المقامي، ومساءلة الرّموز والدّلالات المكثّفة عن طريق توظيفها في الكتابة الإبداعيّة، لتفريغها ضمن سياقاتها المتنوعة التي تعكس صورة المجتمع الأندلسي، والخلفيات التي تؤسّس له على المستويين الاجتماعي والثّقافي.

حاولت هذه الدّراسة استخدام المقاربة الأنثروبولوجية للنّصوص المقاميّة، وقد اختيرت ثلاث نصوص من المقامات الأندلسيّة "مفاخرات مالقة وسلا" للسان الدّين بن الخطيب، "تفضيل النّخلة على الكرمة" لعلي بن عبد الله النباهي، "مقامة الافتخار بين العشر الجوار" لعبد المهيمن الحضرمي التي تحوي العديد من الأبعاد الأنثروبولوجيا للمجتمع الأندلسي من عادات وتقاليد، وواقع معيش بأسلوب مقاميّ أبان جمالية النّص المقاميّ، من خلال انفتاحه على قضايا إنسانيّة متنوّعة أبرزت خصوصيّة المجتمع الأندلسيّ، وعلاقته بالطّبيعة، والحيوان، والنّبات، وكذا الآخر بين أخذ ورَدٍّ مسّت

[1] – شريهان حوامدة، ماهي الأنثربولوجيا الأدبية، https://e3arabi.com/علم-الاجتماع/ما-هي-الأنثروبولوجيا-الأدبية؟/2021/12/09، 16:33.

[2] – محسن بوعزيزي، السيميولوجيا الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2010، ص74.

الاختلافات الاجتماعيّة والثّقافية بأسلوب مزج بين الخيال والواقع، وبلغة سلسة تمكن المقاميّون الأندلسيّون أن يبدعوا من خلالها نصًّا مقاميًّا/ اجتماعيًّا ثقافيًّا متميّزًا.

الفصل الثاني: التجلي الأنثروبولوجي لمكونات الطبيعة الأندلسية

أولا : التجلي الأنثروبولوجي للمكان في البيئة الأندلسية.

1- المكان بين الهويات والانتماءات.

2- المكان وصلته بالباعث الإنساني.

1.2- مالقة.

2.2- العراق.

3.2- الرصافة.

4.2- فاس.

5.2- سلا.

6.2- قصر الحمراء.

7.2- المدينة.

8.2- البحر.

9.2- الجبل.

10.2- واد الجوهر.

11.2- البساتين.

12.2- السوار والجسور.

13.2- المساجد.

14.2- الأسواق.

ثانيا: التجلي الأنثروبولوجي لعناصر الطبيعة الأندلسية.

1- النخل وخطاب الأنفة والشموخ.

2- الكرمة والخطاب المضمر.

3- الحيوان ورمزته الأنثربولوجية

نفسي الفداء لعهد كنت ألفه

وطيب عيش تقضي كله كرم

أبو حسن النباهي

أوّلا: التّجلّي الأنثروبولوجي للمكان في البيئة الأندلسيّة:

تعد الطبيعة من أهم مقومات الوجود الانساني، لذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية تتخذ من الجبال، والكهوف، والمغارات، وأنواع الزهور، والأشجار علامات تجسد ثقافات ضمن مجتمعات من خلال تفاصيل هذه الأمكنة التي تسهم في تكوين الفرد، وهويته، وأسلوبه.

1. المكان بين الهويّات والانتماءات:

يحوي المكان مرجعيات متنوّعة قوامها معايير اجتماعية، وسياسيّة، ودينيّة، واقتصاديّة، مشكلة روابط تفاعليّة بينها وبين الإنسان المرتبط بها؛ لأنّ المكان لم يعد المساحة التي نتحرّك فيها فحسب؛ بل أصبحت تلك السّمات الثّقافيّة التي تدلّ على الفرد ومجتمعه من خلال التّصورات والأفكار التي يكوّنها الإنسان انطلاقا من المكان المحيط به.

يعدّ المكان في النّص المقامي عنصرا أساسيًّا لا يمكن الاستغناء عنه لأنّ الأديب، ينقل من خلال توظيفه لهذه الأماكن صورة واقعيّة عن العالم الذي يعيشه فيصير الهويّة الثّقافية التي تعكس الانتماءات الفرديّة والمجتمعيّة انطلاقا من جملة مقتنيات تعكس الطّراز المعماري للبيوت والمساجد والقصور، وكذا المدن وعمارتها، لذا اهتمت الثّقافة بالاتكاء على أنماط تحددها العادات والتّقاليد والمعتقدات والأعراف التي تبرز التّمايز بين مجتمع ما عن الآخر.

وانطلاقا ممّا سبق فللمكان حمولة ثقافيّة، واجتماعيّة تظهر أهميته من قيمة تلك الرّموز المشكّلة له والتي تجعله عبر أزمنة معيّنة مبعثا تاريخيّا، وسياسيّا واجتماعيّا، وصورة إيثنوغرافية بلمسة إبداعيّة -النّصوص المقاميّة-، فيغدو المكان في الأعمال الإبداعيّة ملمحًا ثقافيًّا يوظّفه كلّ مبدع لرصد السّمات التي تنبعث من خلال المكوّنات الثّقافية المبثوثة فيه، وقد أثبت غاستون باشلار(GastonBachelard) أنّ المكان أصل الأعمال الأدبيّة معتبرا أنّ «**العمل الأدبي حين يفتقد المكانية فهو يفقد خصوصيته وبالتالي أصالته**»[1]. فالأبعاد المكانيّة تحدّد هوية المكان، والحدود

[1]- غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص6.5.

المنتمية إليه، فصار الثيمة الجوهريّة التي تجعل الأعمال الإبداعيّة ترتقي للعالميّة نظرا لحمولته الدّلالية؛ لأنّه «**لا يمكن النّظر إليه كبناء جامد وإنّما ينبغي اعتباره كائنًا حيًّا يحاور الواقع**»[1]، ومما لا ريب فيه أنه يشغل حيزا كبيرا في الكتابات العربيّة التي بعثت فيه حياة أخرجته من ذلك البناء الجامد، والحالة الهندسيّة والمعماريّة إلى روح جمحت بالمبدع وخيالاته، فنجد الشّعراء الجاهليين قد جادت قريحتهم، وكتبوا قصائد عن الأطلال والأماكن ونصوص المقامات نجد فيها ذكرا لأماكن مختلفة تستدعي الوقوف عندها، ومن هنا نحاول في هذه الدّراسة التّمعّن في رمزيّة تلك الأماكن انطلاقا من الثّقافة المجتمعيّة الأندلسيّة في ذلك الزّمن، والكشف عن أبعادها الخفية.

ونلاحظ بأنّ الأماكن التي ذكرت في المدوّنات تراوحت بين الرّئيسية والثّانوية، لكن كلّها أماكن واقعية تعكس أشكالا ثقافية، وتحمل رسائل عن الحياة اليوميّة المعيشة في هذه المجتمعات، وعلاقاتها بالأبعاد المختلفة سواء اجتماعيّة، أو اقتصاديّة، أو سياسيّة، أو دينيّة، وهذا ما سنراه من خلال الأماكن الموجودة في نّصوص المدونة.

ومن مميزات المكان كذلك احتواؤه على محدّدات جمالية حين يكون مشحونا بالعواطف والأحاسيس، وعلاقات تحدد قيمة تلك الأمكنة، وأفكار واقعية تعكس الحضور الإنساني بها عن طريق المشاهدات الحيّة، أو التّخيلات الإبداعية التي يضفيها المبدع على كتاباته؛ فالمقامات قيد الدراسة تعكس أماكن تركت في نفسية شخصياتها ملمحا عن المعاناة، والشوق، والحنين والغربة، وكذا التّضارب بين الأفكار والإيديولوجيات، والسّلطة، والصّراع الأزليّ القائم بين الأنوثة والجسد، وبين الهويّات والانتماءات، فمن خلال مقامة **مفاخرات مالقة وسلا** التي تبدأ بالمفاضلة بين مدينتين الأولى مالقة بالأندلس، والثّانية سلا بالمغرب، تنحو المقامة الثّانية **تفضيل النّخلة على الكرمة** في المفاضلة بين المشرق الكامن صورته في العراق، وبين المغرب في صورة الأندلس، أمّا المقامة الثّالثة **مقامة الافتخار بين العشر الجوار**، فهي تحوي أيضا المفاضلة كما توضح رمزية المكان -المحفل-،

[1]-عائشة راشدي، سيرة الأمير حمزة البهلوان -حمزة العرب- دراسة نصية أنثروبولوجية، رسالة دكتوراه (مخطوطة)، قسم اللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة باجي مختار عنابة، الجزائر،2016-2017، ص196.

وإعلاء السّلطة الأنثويّة لتقلّد الزّعامة فقد أبقى الأدباء تسمية الأماكن بمسمياتها نظرا لحظوة المكان، وسطوته على نفسيتهم، وكذا قيمته التّاريخية، وحمولته الثّقافية.

2.المكان وصِلته بالباعث الإنساني:

يُعَدُّ المكان الذي نأنس به، ونشعر فيه بالاطمئنان والرّاحة، مبعث الحريّة والاستقرار المكان الوطن الذي تألفه الحواس، وتستحضره المخيّلة، ويعشقه الوجدان، المستقر الذي يشكل عبق التاريخ رائحة تفوح من ثنايا أسواره الحامية الفاصلة بين المسموح والممنوع، وبين الحرب والهدنة، وحريّة المكان الذي نعشق العودة إليه حتى بعد زواله واندثاره، المكان الذي يتحرك الإبداع لرسم المفقود الذي ترجوه النّفس ويطلبه الفؤاد، المكان المسلوب عنوة، والمغتصب قسرا أو المتروك رهبة وخوفا.

شكّل النّص المقامي لابن الخطيب أزمة الحضور المكاني، وتأثيراته انطلاقا من ثنائية الوطن/المنفى ليخلق علاقة جدلية بين الذات التي تفخر بالوطن والوطنية، والآخر الذي يمثل الملاذ، والمهرب واللّجوء، والحياة القسريّة التي أجبر عليها، أما مقامة النّخلة تحضر من خلال ثنائية الغربة/الوطن، لتعكس صورة الحنين للمشرق الذي ضاع مع سقوط الدّولة الأمويّة، والفرار إلى الأندلس لتأسيس الدّولة الإسلاميّة في البلاد النّصرانية، في حين يحاكي النّص الأخير مفاخرة العشر الجوار أحادية المكان، وسطوته وسيطرة الأنوثة على مساحته، والتي كانت في كل الأوقات حكرا على الذكورة، لذا على الدراسة مساءلة تلك الأمكنة، ورصد أبعادها.

1.2– مالقة:

يتّضح من نص المفاخرة أهمّية مدينة مالقة* عند ابن الخطيب، فهي من الأماكن المهيمنة بدلالاتها ورمزياتها، فهي المدينة الأم* –الوطن– الحاضنة، لذا وردت صورة المدينة الأندلسيّة من خلال

*– ثغر من الثغور الأندلسية تعتبر العاصمة الثانية بعد غرناطة في عصر الدولة النصرية، وهي مدينة تقع جنوب اسبانيا على ساحل البحر الأبيض المتوسط تتميز بطابعها الإسلامي ومازالت محافظة عليه. محمد عبد الله عنان، الآثار الأندلسية الباقية في اسبانيا والبرتغال، ص 242.

* – تسمى المدينة الرئيسية بالأم في حين تكون المدن الفرعية بناتها، وقد تغدو هذه المدينة الأم بنت؛ إذا فاقتها أحد بناتها بالعمارة، وعدد السكان، ومثال ذلك غرناطة فقد أصبحت هي المدينة الأم بعد أن كانت إلبيرة هي العاصمة. حسن مؤنس، فجر

النّص كمكوّن واضح، فقد عادلت قداسة الوطن الذي عانق وضمّ كلّ ما هو جميل في حياة الرّاوي البطل لهذه المقامة، كما أنّ هذا المكان –الأندلس–كان شاهدا على جلّ المراحل الحياتية التي عاشها في كنف هذه المدينة التي طالما كانت رمز القوّة والسّلطة والنّفوذ، ليخلق هذا الوطن مع الشّخصية علاقة استقرار وتوطّن روحيّ ووجدانيّ، فقدم نصّه صورة جليّة، ومفاضلة قويّة عن المكان المثالي كونها مقام المنعة، والصّنعة، والبقعة، والشّنعة، فمن بداية النّص والرّاوي راغب في المدينة الأندلسيّة يميل بالكفّة صوب الوطن الذي أجبر على تركه وهجره، غير أنّ هذه المفاضلة لا جدوى منها؛ لأنّ «**التّفضيل إنّما يقع بين ما تشابه وتقارب، أو تشاكل وتناسب**»[1]، لتثبت رغبة ابن الخطيب في تفضيل الثّغر الأندلسي عن الثّغر المغربي لما تحمله ثيمة الوطن في نفوس الأدباء، فمالقة أعظم شأنا من نظيراتها، لا تحتاج للتّعريف بها، فهي أشهر من نارٍ على علم ذائعة الصّيت بالمشارق والمغارب عظيمة الشّأن، عالية المنزلة، وبهذا فهي أقرب الأماكن للنّفس فالوطن يبقى من الرّموز الكامنة التي تدفع الأدباء للاحتفاء به في كلّ المناسبات.

تقع هذه المدينة جنوب الأندلس، منّة الارتقاء والعلوّ، ومزية عدم القدرة على الاستحواذ والظّفر بها، لتجسد مدينة مالقة –الوطن– المكان الذي تجد فيه الشّخصية ضالّتها، فهو مكان الاحتماء والتّأرّض، فمالقة هي نموذج الحضارة، ومن هنا قصد ابن الخطيب مباينة تحصنها، وبعدها الاستراتيجي الحربي في الوقوف ضدّ الغارات التي كانت تشنّ عليها، فتباها بمنعتها بسبب ثكناتها العسكريّة، وأسوارها المحاطة بالسّياج، والقلاع، والأبراج والخندق المحفور حولها، كما وجدناه يصف المدينة الأندلسيّة ومنعتها العسكريّة، بدأ بأبوابها الصّلبة التي تعدّ المداخل الرّئيسية لها، إضافة إلى تلك التّعزيزات التي وضعوها على أطراف هذا الثّغر قصد الخشية والخوف من الأعداء وكل من يتربّص بها فعمدوا إلى حراستها من جهة البحر، ومن صوب البرّ بالخندق المحفور خارج الأسوار، وكذا تشيد الأبراج العالية لترصّد العدوّ والهجمات، فهذه المنعة مثوبة بالنّسيبة للمدينة، فيتضح مجدها، وبهاؤها

الأندلس دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي لقيام الدولة الأموية (711–756هـ)، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1959، ص 460.

[1]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 57.

وحسنها، ويغيب قبحها وعيبها. زيادة على ذلك فكل ما حول المدينة –الربضين– حفي بما حفت به من فضائل ومناقب.

يجنح الرّاوي البطل إلى سمة الصنعة التي تبرز الجانب الاقتصادي لهذا المكان كما تعكس البذخ والرفاهية التي يعيشها المجتمع المالقي، وهذه إجازة نظير الصّناعات المتنوعة التي اشتهرت بها من منسوجات حريريّــة مطرّزة بالذّهب، فغلاء المنسوجات الحريريّة اليدويّة التي يقوم بها الطّراز خاصة إذا كانت الخيوط ذهبيّــة، وصناعة الحليّ والجلاليب، ومختلف الملابس، وتحضير أنواع العطور كالطّيب إضافة إلى صناعة الجلود والفخّار، فهذا ينمّ عن خبرة الأفراد الأندلسيين في العديد من الأعمال الزّراعية، والتّجارية، للرّفع من مستوى المعيشة، ويدلّ كلّ هذا على البعد السوسيو اقتصادي للأندلس، كما أعطى صورة لتنوُّع خيراتها من خلال وثيقة جغرافية يقدمها عما «**خصّ الله مالقة بما افترق في سواها، ونشر بها المحاسن التي طواها، إذ جمعت بين رمث الرّمال وخصب الجبال، وقامرة الفلاحة المخصوصة بالاعتدال، والبحر العديم الصّداع، الميسّرة مراسيه للحط والإقلاع، والصّيد العميم الانتفاع، جبالها لوز وتين، وسهلها قصور وبساتين، وبحرها حيتان مرتزقة في كلّ حين، ومزارعها المغلة عند اشتداد السّنين، وكفى بفحص قامرة صادع بالبرهان المبيّن، ووواديها الكبير عذب فرات، وأدواح مثمرات، وميدان ارتكاض، بين بحر ورياض**»[1]، فقد أضمـر النّـص على مقدرة العيش بسعة، وبحبوحة من جوانب عدّة الأمنية منها، والاجتماعيّة والاقتصاديّة، فوجدت الحياة السّعيدة بهذا الوطن المقدس الذي خلق شعور الألفة بين المكان والشّخصية، لتظهر صورة المكان بوضوح لتميّز هذه المدينة لما خصّه الله عن سواها، وتتّضح دلالة هذا المكان كونه مكانا متعدّد النّطاقات.

وقد أدت السّياسة دورا بارزا في حياة بطل المقامة، وأصبحت دهاليز هذا المنصب واضحة وجلية لديه خاصة لما خاضه مع التّجربتين السّياسيتين في منصب الوزير في بلاط بني الأحمر، مع كل

[1]–المصدر السابق، ص 60.

من السّلطان **أبو الحّجاج يوسف بن نصر(718-755هـ/1318-1354م)***، ثمّ بعد ذلك مع السّلطان **محمد بن يوسف بن نصر الغني بالله (739-793هـ/1939-1391م)*** إضافة لذلك كلّ المؤامرات التي حيكت ضدّه من أقرب تلاميذه، والتي أدّت في نهاية المطاف بحياته داخل أحد السّجون في منفاه، كلّ هذا ناتج عن التقرّب الزّائد داخل البلاط السّلطاني ومـن السّلطان نفسه لتنبثق الأحكام والقوانين المجحفة التي مارستها السّلطة، خدمة للكائدين والمغرضين خلف قناع التّعسف الدّيني، والزّندقة، ومع كل هذا خلقت مدينة مالقة حالة من الغبطة وارتياح بينها وبين ابن الخطيب، لتجسّد صورة استحضار رمث الرّمال الممتدّة على شواطئها -مقاربة بالاختفاء والاستتار- لخفايا السياسة التي عصفت به والتي أخفت كل ما أتعبه وأرقه من هذا المنصب بين حبيبات الرمل المتناثرة على شطآنها، أما تنوع الغـلال، وسكـون بحرها، ووفرته بالخيرات للأمور السّياسية التي خبرها، والتي أرغمته على الرحيل من موطنه، ليعيد الكرة بعودته لمنصب الوزير بعد الفترة التي قضاها مع السّلطان في المغرب، وهو ما خلق حالة ملاذ وهروب نفسي ولّدت لدى البطل الرّاوي شعور المغترب الطّامح لكل ما تعلق بوطنه، فالصّورة الإيجابية التي نقلها بطل المقامة عن الوطن يمثل حلقة الوصل بين الماضي المسلوب الذي عايشه في كنف البلاط السّلطاني في غرناطة بالأندلس، والحاضر المعلن عنه في الغبطة، والعودة إليه، فكل العناصر التي توفرت عليها مدينة مالقة تشكّل علامة دالّة وعنصرا فعالا للعديد من الأبعاد الاقتصادية، والحربيّة، والسّياسية التي ميّزت هذا الثّغر الأندلسي.

*- الأنصاري أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن يوسف بن نصر الخزرجي، وهو سابع ملوك بني نصر يكنى أبا الحجاج، له ثلاث ذكور محمد والذي تولى الحكم من بعده، وإسماعيل، وقيس، شغل ابن الخطيب منصب الوزير في حكمه بعد أن توفي وزيره وكاتبه أبي الحسن بن الجياب. لسان الدين بن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، ص89..91.

*- هو محمد بن يوسف بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن نصر الملقب بالغني بالله تولى الحكم بعد مقتل أبيه، عرفت فترة حكمه العديد من الانتكاسات، وحيكت ضده الكثير من المؤامرات ليتم خلعه من قبل أخيه إسماعيل، وتولي زمام الحكم عنه، لكنه استطاع استرداد حكمه بعد مقتل أخيه، وقد عرفت فترة حكم الغني بالله أحداثا كثيرة طالت وزيره لسان الدين بن الخطيب. محمد سهيل طقوش، تاريخ المسلمين في الأندلس (91-897هـ/710-1492م)، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 2010، ص602.

لا يقتصر سرد الرّاوي البطل على هذا؛ بل تعداه إلى المكانة التّاريخية التي تميزت بها المدينة، وتعاقب الإمارات عليها من بني حمود، أو كما يلقبون بالأدارسة الذين أسسوا إمارتهم المستقلة في مالقة (1018م-1057م)، ليخلفهم بعد ذلك بنو زيري، والذين يرجعون إلى قبيلة صنهاجة حكموا أيام ملوك الطوائف، لينتقل الحكم لبني الأحمر ويعرفون كذلك ببني نصر(1232م-1492م)[1]، هذه إشارة إلى من تعاقب على الحكم في مدينة مالقة، مستلهما من هذا التعاقب النمط السياسي الذي كان يسودها، وهذه الصورة تعطي دلالات على اختلاف النّظم السّياسية التي عرفت بها المدينة منذ تأسيس الإمارة الأمويّة إلى غاية سقوط آخر الثّغور الأندلسيّة، والذي كان ابن الخطيب أحد الأطراف السّياسية فيها، ليعقد ابن الخطيب الصّلة التّاريخيّة بنظيرتها الأدبيّة من خلال أمّهات الكتب التي يستدعي عناوينها، وأصحابها، والتي ظلّت حاضرة على مرّ الأزمنة لتجسد إرثًا أدبيًا حاملًا لعبق المعرفة والأدب لأجيال سابقة، وأخرى لاحقة، وكذا التّميز الذي عرفته الأندلس على نظيرتها بغداد.

ما نستنتجه من خلال مفاضلة ابن الخطيب في أنّ المدينة الأندلسيّة -مالقة- هي المكان المقدس المفقود الذي وجد فيه الرّاوي البطل سبل الحياة الرغدة والعيش الهنيء إلى جانب النّفوذ والسّلطة، وعلوّ الهمّة.

2.2- العراق:

حظيت مدينة العراق باهتمام الأدباء من خلال أعمالهم الإبداعيّة، واكتسحت العديد من النّصوص الشّعرية والنّثرية، فهي «**وسط الدّنيا ومستقر المماليك الجاهلية والإسلاميّة، وعين الدنيا، وفيه الدّجلة والفرات، وهما الرّافدان وفيه القواعد العظيمة والأعمال الشّريفة**»[2]، لذا عمد هؤلاء المبدعون إلى رسم أبسط تفاصيلها منذ أقدم العصور إلى وقتنا الراهن، لما اتّسمت به من حضارة ورقيّ وازدهار في شتى المجالات من قيام حضاراتٍ وسقوط أخرى إضافة إلى ما خلفته الحركة العلمية

[1]- المرجع السابق، ص 61.

[2]- محمد بن عبد المنعم الحميري، المرجع السابق، ص 410

والأدبية في بلاد الرافدين، لانفتاحها على روافد متنوعة استقت منها المعارف والعلوم المختلفة لتغدو العراق مهد العلم والعلماء موضوعا يلزمه المبدعون، سواء في النّصوص المنظومة أو المنثورة.

تجاوز البطل الرّاوي النباهي من خلال مقامة النّخلة الحدود الجغرافيّة والزّمنية، ليعمد إلى تصوير ما يخالج روحه ومشاعره، وما يؤجّج حنينه وشوقه إلى وطنه، واستحضار المكان عبر تشخيصه لنخلة زُرعت بقصر الحمراء بالأندلس، يُقرِؤها السّلام تجسيدا للعزلة التي يحسّ بها في الأندلس من جهة وعزلة النّخلة عن الموطن الأمّ من جهة ثانية.

كما استهل الرّاوي البطل نص مقامته بالوازع النّفسي الذي حرك قريحته فنثر هذه الأسطر « **أيها الأخلاء الذين لهم الصنايع، التي تحسدها الغمايم، والبدايع التي تودّها بدلا من أزهار الكمايم، بقيتم وشملكم جميع، وروض أملكم مريع، والكل منكم للغريب الحسن من حديث المحب السميع**»[1]، فتهيجت مشاعــره، والتهب حنينه إلى المشــرق المتمثّــل في عاصمـة الخلافة بغداد ليعقد صلته، وولعه بموطنه، ويجمح بمخيّلته إلى عقد حوار بينه وبين نخلة باسقة في قصر الحمراء، لِيَرِدَّ العراق بعد أن كان رمز الزّوال واندثار الخلافة الأمويّة، إلى ثيمة الوطن، والقوّة، والأمان واستقرار الوطن المفقود.

يدرك النّباهي سبب إبانته تفضيل العـراق لشموخه وعزّة أهلــه، فقد جمع أهل الغنى والمروءة، والشّرف لتتحاور الملوك فيما بينهم من الأحق بحيازته فيقول: «**ملك الغنى: أنا أقيم هنا فقال ملك المروءة: وأنا معك؛ فقال ملك الشرف: أنا معكما، فاجتمع ملك الغنى والمروءة والشّرف بالعراق**»[2]، كما اقترنت تسمية العراق بكثرة النّخيل وزراعتها خاصّة على ضفاف دجلة والفرات فسمي «**السّواد سوادا لأنّهم قدموا يفتحون الكوفة فلما أبصروا سواد النّخل قالوا: ما هذا السّواد؟**»[3]، لتتوطّد العلاقة بين الفرد العربي بالنّخلة سواء كان بالمشرق، أم بالمغرب، لكن اتّساع هوة

[1] – لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، القسم 4، ص 895.

[2]– ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، المجلد1، دط، 1977، ص310.

[3]– البغدادي الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب، تاريخ بغداد أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة 463هـ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، دت، ص24.

الاغتراب الدّاخلي للفرد الأندلسي بقيت ملازمة له قرابة تسع قرون نتيجة الظّلم الجائر الذي مارسته السّلطة العبّاسية عند إنهائها الخلافة الأمويّـة، وحالة الانكسار النّفسي التي صاحبت الأندلسيين رغم العيش الهنيء في كنف دولة أُسِّست وامتدَّت لقـرون شامخـة في وجـه من يتربّص بها، ليعزّز غربته عن المكان من خلال حديث دار بينه وبين نديمته –النّخلة– المعزولة بفناء قصر الحمراء التي تحيل دلالتها للمكانة المرموقة لهذه الشّجرة المباركة عند الفرد العربي الأصيل المتجذر بأصالته للمشرق الذي أُخْرِجَ منه عنوة، لتعادل النخلة صورة الذات العربية المسلوبة، والمجتثّة من أصلها العربي، ومحاولة غرسها في تربة غير تربتها، وما آل إليه المسلمون العرب عند أفول شمس الأندلس، لتنطق النخلة عن عجز إثبات هويتها وانتمائها بـ: «**أنّ الدّهر عجم قناتي**»[1]، فاستحضار خطاب عبد الرّحمان بن معاوية الداخل* للنّخلة الأمّ التي زرعت في حديقته بقصره بقرطبة، والتي ترجح العديد من الأقوال بأنّها أوّل نخلة غرست في الأندلـس، ومنـها نتجـت جميـع أشجار النّخيل[2]، فيتفاقم هاجس اغتراب النّخلة التي تمثل الذات العربية.

فاسترجاع خطاب عبد الرحمان الدّاخل عن النّخلة يعزّز شعور الاغتراب الدّاخلي للنّفس العربية التي سعت لتأسيس الدّولة الإسلاميّة الأندلسيّة، فعلى الرّغم من بلوغ المراد والظّفر بالحظوة؛ إلا أنّ التّجرد من الانتماء المكاني –المشرق– بقي ملازما للفرد العربيّ طيلة بقائه بالأندلس، لتعكس صورة الانتماء للمكان –الوطن– حالة الفراغ الهوياتي قبل أن تكون تأسيسا لموطن بعيد عن الوطن الأصل.

عرض الرّاوي البطل الحضرمي رمزية المكان وقُدسيته عبر قيمة الوطن –الذي يعادل الوطن المسلوب والمفقود– في نظر الأمراء والفاتحين، وأنّ قيمة المكان مرتبطة بقيمته عند السّلف –رصافة هشام بن عبد الملك–، فرغم اعتلاء صقر قرش سدّة الحكم في البلاد النّصرانية، وقيام الدّولة الأمويّة

---

[1]– لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، القسم 4، المصدر السابق، ص 897.

*– هو عبد الرحمان بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مراون يكنى أبا المطرّف كما يلقب بالداخل، وذلك لدخوله الأندلس في ذي القعدة سنه 138هـ، وهو أول أمراء بني أمية بالأندلس. الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1989، ص32.

[2]– سيمون الحايك، عبد الرحمان الداخل (صقر قريش) قصة وتاريخ، ط3، 1982، ص173.

بعيدا عن مطامع العباسيين؛ إلا أنّ التّحسّر والنّدم على الفقد تأتي في مطابقة مسميات الأماكن في دمشق بمثيلاتها في الأندلس، فثيمة النّخلة الوحيدة الباسقة وسط الرّصافة الأندلسية دليل على الشّعور بالفراغ المكاني الذي خلف فرار آخر واحد من السّلالة الأموية للبلاد النّصرانية. لتبقى صورة الاغتراب موغلة، وملازمة نفسية العربي حتى ولو كانت قيمتها في قيام دولة أمويّة فاقت الدّولة العباسية في العديد من الأصعدة.

3.2- الرّصافة:

تبرز دلالة هذا المكان كونه مكانا مرتبطا بالسّلف وبالسّلطة، ويضطلع دوره بارتباطه بالذّات العربية في عزها ومجدها، وتكشف مدينة الرّصافة* عبر التّاريخ العربي عن حنكة، وحسن تدبير السّلاطين والخلفاء في الأمور السّياسية، وفي فنّ العمارة، وإنّ الرّصافة تعادل المكان الجوهري الخالد في الذّاكرة العربية، وهو ما يعكس تمسك عبد الرّحمان الدّاخل بالماضي المجسّد في محافظته على مسميات الأماكن ورمزياتها الدّالة على السّلطة، والانتماء العربي، وبهذا ينتقل عبق المكان، وسطوته إلى الأجيال، لتُسْتَرْجَعَ ثيمة المكان المفقود عبر الكتابات الإبداعيّة[1]

تَبَدَّتْ لَنَا وَسَـــطَ الرُّصَافَةِ نَخْلَةٌ تَنَاءَتْ بِأَرْضِ الغَرْبِ عَنْ بَلَدِ النَّخْلِ
فَقُلْتُ شَبِيهِي فِي التَغَرُّبِ وَالنَّوَى وَطُــولِ التَّنَائِي عَنْ بَنِّي وَعَنْ أَهْلِي
نَشَـــأْتِ بِأَرْضٍ أَنِتِ فِيهَا غَرِيبَةٌ فَمِثْلُـكِ فِي الإِقْصَاءِ وَالْمُنْتَأى مِثْلِي

*- الرُّصَافَةُ بضم الراء هو رصف الشيء إلى الشيء مثل البناء المرصوف، وهناك العديد من الرّصافات في الوطن العربي، ومن أهمها رصافة بغداد: تقع بالجانب الشرقي من مدينة بغداد بناها أبو جعفر المنصور لابنه المهدي، لاتخاذها معسكرا له، وقد كان تاريخ تمام بناء هذه المدينة سنة 159هـ، أما رصافة الشام: تقع غربي مدينة الرقة بناها هشام بن عبد الملك، لما حل الطاعون بالشام، واتخذها منتجعا له في الصيف قام بإنشاء القصور والمساكن، وحولها إلى أبهى المدن وأعمرها توفي فيها سنة 125هـ، حيث بويع فيها ولي عهده الوليد بن يزيد بن هشام لاستلام زمام الحكم في الدولة الأموية، رصافة قرطبة: مدينة في الأندلس أنشأها عبد الرحمان الداخل سماها بهذا الاسم تشبيها برصافة جده هشام بالشام، كما يوجد رصافة نيسابور، ورصافة واسط، ورصافة الحجاز. ياقوت الحموي، المرجع السابق، المجلد3، ص49.46.

[1]- سيمون الحايك، المرجع نفسه، ص173.

إنّ الوقوف عند أبيات صقر قريش عند دخوله الأندلس يجسد وحشته لكل ما هو مشرقي، ليستدعي بطل المقامة الحديث الذي دار بين «**الأمير عبد الرّحمان بالرّصافة القريبة من كورة إلبيرة**»[1]، وبين النخلة لتعميق هذا الشعور، فهذا المشهد الذي استحضره البطل الرّاوي يحيل لقدسية المكان الذي أراد النباهي من خلاله أن يُبيّن قيمة المكان ومقتنياته في الثّقافة العربية عبر التّاريخ.

ويتعمق الشّعور بالتّحسّر على المكان من خلال قدرة النّباهي على استقدام المفاضلة التي دارت بين كل ما هو مشرقي، وكلّ ما هو مغربيّ، فأتى على ذكر مدينة الرّصافة في قصر الحمراء التي عكست علاقة الشّخصية البطلة بهذا المكان؛ فثيمة الحنين والغربة جاءت على لسان النّخلة لتورد عزّها وصباها، وشرفها بين العربان عندما كانت متأصّلة المنبت، لتنطق عن السّكوت وتقول: «**عند مشاهدتي تقول العرب، عينها فرارها، واينو جدّها للناظرين اصفرارها**»[2]، ليأخذ خطاب النّخلة منحى مغايرا يعكس مرارة الحزن، والأرق والوحدة، والشّوق، والكبر، مع بقاء أنفة الشّموخ، وكرامة النّفس مهما طالت الأيّام يقول الراوي: «**ومسّ الكبر كدر سنانى، وما عسى أن أبثّ من ثُكْناتى، وجلُّ عُلاتى من تركيب ذاتيّ. ولكنّى أجد مع ذلك أنّ وقاري، حسّن لدى الحيّ احتقاري، وكثرة قناعتي، أثمرت إضاعتى، وكمال قدّى، أوجب قدّى**»[3]، فقد جسد خطاب النّخلة اضطراب الفرد العربي في الأندلس، والتي كانت في عزّها مدينة الوجاهة والسّلطة، والتّحرر لتغدو ثكنة للاحتماء، والاستعدادات العسكريّة، لمجابهة الأعداء، والذي كان أحد الأسباب المهمّة لسقوطها هو النّزاعات على السّلطة ومناصبها، وكذا الانسياق خلف حياة التّرف واللّهو دون الذّود عن أرضها، ليدرك الفرد الأندلسيّ ما وصل إليه.

[1]- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، القسم4، المصدر السابق، ص896.

[2]- المصدر نفسه، ص 897.896.

[3]- المصدر نفسه، ص897.

4.2- فاس:

من خلال الأمكنة التي مر بها البحث في نصوص المقامة، فأنّ كلّ الأماكن واقعية بالنّسبة للشّخصيات السّاردة للأحداث، لذا جاءت بمثابة صورة فوتوغرافية للمشاهدات حيّـة مرّت بها الشّخصيات الثّلاث لهذه النّصوص.

إذا أُمْعِنَ النّظر في نص **مقامة الافتخار بين العشر الجوار** للحضرمي، يحيل العنوان إلى أنّها أحداث للمغامرات دارت بين عشر جواري، لكنّها تعدّ قصّة مكان يقدّمها راوٍ بطل المقامة بشكل من التّفصيل في أحداثها المتنوعة، وفقا لشخوصـها التي تحرّك هذه الأحداث؛ مع بيان الملامح العامّة والخاصّة لأدق الأشياء التي يحويها هذا المكان فـ«**بلد فاس الأشهر**»[1] هو صورة المكان الذي يعبر عن الانتماء، والهويّة، ففاس مدينة «**مشهورة كبيرة على برّ المغرب في بلاد البربر**»[2] ينتسب إليها بطل المقامة -الحضرمي-، والتي تُعدّ حلقة الوصل بين الشّمال المتمثل في الأندلس، والجنوب الذي يتمثّل في المغرب، ففاس مزيج من الملامح الثّقافية، والاجتماعية، والفكريّة يقول ابن الخطيب عنها[3]:

بَلَدٌ أَعَارَتْهُ الحَمَامَةُ طَوْقَهَا وَكَسَاهُ رِيشُ جَنَاحِهِ الطَّاؤوسُ

فَكَأَنَّمَا الأَنْهَارَ فِيهِ مُدَامَةٌ وَكَأَنَّ سَاحَاتِ الدِّيَارِ كُؤُوسُ

يُقال أنّ هذه المدينـة بُنِيَت على أنقاض مدينة أزلية طالها الخراب قبل الإسلام بقرابة ألف عام فعرفت باسم ساف فقلب الاسم وأصبح فاس[4]. على إثر أحداث المقامة التي دارت بين الجواري لإثبات جدارتهنّ على ما تعاقب على هذه البلاد منذ تأسيسها إلى غاية سقوط غرناطة، فكثيرا ما تخبرنا المدن عن رقيها وازدهارها، ومكانتها بين المدن الأخرى، كما يمكن أن يكون المكان أيضا مكانًا لفكّ النّزاعات وإصدار الأحكام بين المتخاصمين، فيقول الحضرمي: «**وإذا بمَحْفل يرتَجُ بالغيد، وقد**

---

[1]- عبد الله كنون، المصدر السابق، ص491.

[2]- ياقوت الحموي، المرجع السابق، المجلد4، 230.

[3]- لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص111.

[4]- علي الجزنائي، جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تحقيق عبد الوهاب ابن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط2، 1991، ص24.

دار بينهن عِتاب، بألفاظ تعجز عنها ألسِنَةُ الكتَّاب، بيضاء وسمراء، في مفَاتنة كبرى، وكامِلة وقصيرة في مُعاطاة كثيرة، وسَمينة ورقيقة، في معاتبة حقيقيّة، وعربيّة وحضريّة، في مُجادلة قويّة، وعجوز وصبيّة، في مخاصمة بَذية»[1] إنّ الجمع بين هذه الثّنائيات المتضادّة بهذه البراعة والجزالة يكشف عن القيمة العلميّة والأدبيّة، ومركزيّة العلم والمعرفة والدّين في هذه المدينة، فكان دعاء إدريس الثّاني «**اللهمّ اجعلها دار علم وفقه يُتلى بها كتابك، وتُقام بها سنتك وحدودك، واجعل أهلها متمسّكين بالسنّة والجماعة ما أبقيتها**»[2]، لتحمل ثيمة المكان – فاس– عند الحضرمي جمالا فنيًّا وبلاغيًّا، وأنثويًّا وظّفه على شكل مناظرة قوامها ذكر الجمال والمحاسن في مفاتنة كبرى، وبين السّخاء والعطاء في معاطاة كثيرة، وبين أخذ وجذب لأطراف الملامة في معاتبة حقيقية، إلى حين تأزّم واشتداد المناظرة بين المدّعي والمدّعى عليه لإلجام الخصم وإسكاته في مجادلة قويّة، لينتقل الحديث بين التّمرس، والحنكة، والرّصانة، والتّجربة ليحتدّ النّزاع والمعاداة في مخاصمة بذية.

وتُفْصِحُ مدينة فاس على الدّور الفعّال الذي كانت تقدّمه للأندلس، وللمدن المجاورة آنذاك لكن الخطاب الذي جاء على لسان الجواري يعكس تقهقر الأوضاع وتردّيها، ليتحوّل الخطاب الذّكوري الذي كان شعار المحافل والتّجمعات العربيّة على مدى عصور إلى خطاب أنثويّ يحمل بين ثناياه رموزا ودلالات عميقة على ما آلت إليه الذّات العربيّة المتقهقرة.

كما يأخذ المكان دلالة « **المكان الذي لا يرغب الإنسان العيش فيه كالسّجون والمنافي، أو يشكّل خطرا على حياته كساحات الوغى، فلا تشعر هذه الأماكن بالألفة والطّمأنينة والرّاحة، بل يشعر نحوها بالعداء والكراهية**»[3] هذه الأماكن توحي بعدم الثّبات والاستقرار، ويظهر ذلك جليًّا من خلال شخصيات النّصوص حيث تصبح قلقة، ومنطوية تناجي نفسيتها المنكسرة، أو

---

[1]– عبد الله كنون، المصدر السابق، ص491.

[2]– الكتاني الشريف أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصّلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني، حمزة بن محمد الكتاني، محمد حمزة بن علي الكتاني، دار الثقافة مؤسسة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، الجزء1، ط1، 2004، ص 04.03.

[3]– أحمد رحيم كريم الخفاجي، المصطلح السردي في النقد الأدبي العربي الحديث، دار صفاء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012، ص 426.

تخاطب هواجسها الدّفينة، للتّطلّع إلى مخرج يأخـذها لحالــة الاستقرار والارتياح، فالمكان غير مرغوب فيه لا ينحصر في أمكنة معينة بل يتعدى ذلك «**عند الإنسان عندما يشعر قاطنه بالغربة الموحشة ولا يستطيع أن يأتلّف مع أهله ومواطنيه، ولا تربطهم رابطة دم أو رابطة انتماء، وحيــن يحــل بينهـم فإنّما يحل حلولا قسريا مفروضا عليه ويعامل فيه معاملة ازدراء**»[1]، فالمكان الذي تُجْبَرُ على العيش فيه، فتنعدم فيه الطّمأنينة، وتشعـر فيه بالغربة، والحزن والخوف، وتعتريك أحاسيس الألم والفقد، لتفرز جميع المشاعر السّلبية التي تنتج من هذا المكان الذي يُصبح منبوذا، فهذا الخوف وعدم الأمان الذي تشعر به الشّخصية هو مكان معاد، كما أن الأماكن التي يجتمع فيها الفقر والعوز وتمارس فيها كلّ أنواع الضّغوطات من ظلم وحكم مستبدّ باسم الأعراف الدّينية، والعادات والتّقاليد أين تصبح الأماكن ذات حدود وهمية، أو حدود جغرافية واضحة فتتولد عنها مشاعر سلبية[2]، وهذا ما تعيشه الجواري عند السبي.

5.2- سلا:

أبان ابن الخطيب عن المكان من خلال صورة مدينة سلا المغربية، وصورها تصويرا واقعيا وواضحا، لما مثّلته هذه المدينــة، والشّعـور الذي خلّفتــه بعد هروبه إليها بعزل سلطانه محمد الغني بالله، لتصير هذه المدينة كمكون دلالي إيحائي معادي لبطل المقامة رغم البحبوحة التي عاشها في كنفها، والصلاحيـات التي وفرت له لمكانته العلميّــة والأدبيّـة، والسّياسية التي كان يحظى بها، لكـن ثيمة النّفي والغربـة برزت في نصّ المقامة، فقـد استحضـر المدينـة التّاريخيــة، والتّجاريّة والاقتصاديّة من خلال مرفئها الرّث، فعمد إلى إبراز حقارة الثّغر المغربي الذي شهد أغلب التّطوّرات السّياسية التي طرأت على الأندلس، والتي كانت في أغلب الأحيان السّند الفعّال لحمايتها من العدوّ النّصراني، لكن شوقه وحنينه للوطن الأمّ خلق حالة مخالفة، وسلبيّة لديه برزت في نفوره منها، فمدينة «**سلا على ما**

---

[1]- علي عزيز العبيدي، الرواية العربية في البيئة المغلقة رواية الأسر العراقية أنموذجا، فضاءات للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009، ص240.

[2]- آيات شفيق سعيد عموص، المناحي الفنية في رواية يوتوبيا للكاتب أحمد خالد توفيق، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2021، ص140.141.

علمت، سور حقير، وَقَوْر إلى التّنجيد والتّشيد فقير، آطام خاملة، وللرّوم آملة، وقصبتها بالبلد متّصلة، ومن دعوي الحصانة متّصلة، سورها مفرد، لا سلوقية تقية، وبابها مقصد لا ساتر يحميه، والماء بها معدوم، وليس له جبّ معلوم، ولا بئر بالعذوبة مرسوم، وفي عهد قريب استباحها الرّوم في اليوم الشّامس، ولم ترد يد لامس، من غير منجنيق نصب، ولا تاج ملك عليها عصب، قلّة سلاح وعدم فلاح، وخمور سور، واختلال أمور»[1]، فقد مثّلت مدينة سلا للبطل الرّاوي حالة من النّـفور الجسدي والمعنوي بلوره الكاتب بسرد، ووصف لمقامة المفاضلة التي رُجِّحَتْ كفتها للمدينة الأندلسية –مالقة–، فجاءت الصّورة مغايرة لهذه المدينة التي شكّلت المكـان المنبوذ، الذي جسـده ابن الخطيب، باعتبارهـا قطبـا غير ثقافيّ، ولا حضاريّ بعيـدة كلّ البعـد عن الحـوار الفكـري والأدبي الذي عرفته سابقتها، فسلا موطن الخراب، والتّقهقر والفقر، وقلّة الحيلة، كلّ هذا خلق إحساسا بالنّفور والغربة عند البطل، كونها لا تقترن بالمنعة، والصّنعة والبقعة، والّشنعة، فورد النّص المقامي بصيغة الاحتقار، والتّـواضع للثّـغر المغربي.

وجسدت مدينة سلا مفارقات عديدة عند بن الخطيب كونها «**العقيلة المفضّلة، والبطيحة المخضلة، والقاعدة المؤصّلة، والسدرة المفصّلة. ذات الوسامة والنّضارة، والجامعة بين البداوة والحضارة. معدن القطن والكتّان، والمدرسة والمرستان، والزّاوية كأنّها البستان، والوادي متعدّد الأجفان، والقطر الآمن عند الرجفان، والعصير عظيم الشأن، والأسواق الممتازة حتى برقيق الحبشان، اكتنفها المسرح، والخصب الذي لا يبرح، والبحر الذي يأسو ويجرح، وشقّها الوادي يتمم محاسنها ويشرح**»[2]، لتؤول بعد هذا التّقريظ إلى مدينة «**الرّمال ومراعي الجمال، بطيحة لا تنجب السّنابل، وإن عرفت المطر الوابل، جرد الخارج، وبحرها مكفوف بالعتب والمدارج، ووديها ملح المذاق، مستمدّ من الأجاج الزّعاق، قاطع بالرّفاق من الآفاق، إلى بعد الأنفاق،**

[1]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 59.58.

[2]– لسان الدين بن الخطيب، معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، تحقيق ودراسة محمد كمال شبانة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دط، 2002، ص152.

وتوقع الأغراق، وشابلها مقصور على فصل وكم لشوكه من شبا نصل، عدمت الفاكهة، والمتنزهات النّابهة»[1]، لتقترن المدينة المغربية سلا بالحالة الشّعورية التي كانت تجتاح الشّخصية، والتي أجّجتها أسباب جعلت الأديب المبدع يقع في تناقض لوصف المدينة نفسها، فيغدو هذا الثّغر من أبهي وأجمل الثّغور إلى أقبحها وأشنعها، ثم ترتدّ المدينة –مقاربة بالمنفى والمقبرة– كيف لا وقد دفنت فيهـا أم الولـد، ونصفـه الثّاني والتي قاسمتـه حلو الأيّام ومرها ليتكدّر خاطره، وتعظم وحشته، ويشتدّ جزعه[2]، لتتضافر المحن والقوانين الجائرة ضدّ عمود السّلطة ووزيرها طمعا، وخدمة لمصالح الآخر الطّامع في السّلطة.

وتأثّرت الحالة النّفسيـة لشخصيـة البطـل في المقامة من خـلال معايشتهـا للمجتمع المغربي فظهرت حالة التّثبيط والإحباط من العيش في هذا المكان الذي يفتقر لأدنى مقوّمات الحياة والذي عكسته حالة هذا المجتمع، والتّداخـل الكبير بين الفئات المشكّلة له، فالفرق بعيد كلّ البعد عن المجتمع المالقي، فمجتمع سلا « **أحوال رقيقة، وثياب في غالب الأمـر خليعـة، وذمم منحطّـة، ونفقات تحصرها من التّقطير خطّة، ومساجد فقيرة، وقيسارية حقيرة، وزى مجلوب، وحلى غير معروف ولا منسوب.تملأ مسجدها الفذّ العدد والأكسية، وتعدم فيها الطّيالس والأردية، وتكثر البلغات، وتنذر النّعال، وتشهد بالسّجية البربرية الأصوات واللّغات والأقوال والأفعال»**[3]، فلقد كان أثّـر المنطقـة الجغرافيّـة بـارزا بوضـوح على بن الخطيب، فابن المنطقة الحضرية بعاداتها وتقاليدها وطرق معيشتها، وقد استصعب العيش في سلا باعتبارها منطقة ريفية تنعدم فيها أبسط مقومات الحياة المترفة التي كان يعيشها في البلاط السّلطاني، والرّاوي البطل بالغ في استنقاص الثّغر المغربي من نواحٍ عدّة كالعمارة التي تميزت بالتّداخل وعدم الانسجام في الهندسة، والبناء، ليقوم البطل بمحو المعالم الهندسيّـة التي كانـت تميّـز المدينـة المغربيّة، من بنـاء المساجـد، والمنازل، وكذا الفنادق وتشابك الأسواق والدّكاكين الموجودة فيها، ليستحضر كل ما يشين، ويحطّ من قيمة هذا المكان وكأنّه مكان

[1]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر نفسه، ص 60.

[2]– لسان الدين بن الخطيب، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، المرجع السابق، ص205.

[3]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 62.

يصلح لعيش الحيوان فقط «**فثلثه مقبرة خالية، وثلثه خرب بالية، وبعضه أخصاص وأقفاص، ومعاطن وقلاص، وأواري بقر تحلب، ومعاطن سائمة تجلب**»[1]، ولا مناص من أن يكون حقيرا بكل ما يحمله من أبعاد.

وقد حظيت العلاقة بين الوزير الأندلسي، والأمراء والحكّام المغاربة بالودّ والولاء، فكانت أوّل زياراته للمغرب بصفته سفيرا لردّ العلاقات التي كانت متأزمة حيث «**نجح في سفارته؛ إذْ يروي أنه حينما مثل بين يدي السّلطان وقبل أن يسلم عليه، أنشده قصيدة يقول في مطلعها:**

خليفة الله ساعد القدر علاك ما لاح في الدجى قمر

فاهتز أبو عنان لأبياتها وقال لابن الخطيب ما ترجع إليهم إلا بجميع طلباتهم، وقد علق أحد الحاضرين على ذلك بقوله. لم نسمع بسفير قضى سفارته قبل أن يسلم على السلطان إلا هذا»[2]

تنم هذه المقدرة الشعرية والحنكة السياسية على أن ابن الخطيب كان الرجل المناسب في المكان المناسب، فهو عَلَمٌ من أعلام الفكر العربي الذين تفننوا في الأدب والسياسية[3]، فقال فيه ابن خلدون أنه «**آية من آيات الله في النّظم والنّثر، والمعارف والأدب؛ لا يساجل مداه، ولا يهتدي فيها بمثل هداه**»[4]، فكان له منصب الوزير لفترتين متتاليتين. استطاع من خلالهما تسير أمور غرناطة بين الأخذ والرّد، وبين الجِدِّ واللّيــن في جميع العلاقات وذلك لسير التّطورات الحاصلة آنذاك، لكن خبايا السّياسة، ومطامع الحسّاد لهذا المنصب جعل نهاية ابن الخطيب ككلّ النّهايات التي تتعلّق بالسّياسة، ومناصبها[5]، فكان الهروب الحل الوحيد له للنجاة بحياته لكن المكائد والدسائس لحقته إلى العدوة الغربية.

---

[1]- المصدر السابق، ص62.

[2]- أحمد مختار العبادي، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، اسكندرية، دط، دت، ص423.

[3]- آنجل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دط، دت، ص 251.

[4]- ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني للنشر والتوزيع، دط، 1979، ص167.

[5]- أحمد مختار العبادي، لسان الدين بن الخطيب وكتاباته التاريخية، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 16، العدد 2، 1985، ص39.

كان لانتقال ابن الخطيب بين غرناطة والمغرب أثر كبير في صقل تجاربه السّياسية، وتعزيز رؤيته حـول السّلاطيـن والملوك، فكـان مـن الوافدين المرحّب بهم سواء عندما كان في بعثات دبلوماسيّة، أو لاجئا من الدسائس التي خلفتها الغريزة الإنسانيّة المتشبّعة بالغطرسة، والسّلطة المنقادة خلف الوشايات والمحاباة، ليحظى عند سلاطين المغرب بالقبول والتّبجيل على خلفيته المعرفية والأدبيّة، لتتأتي سمة المكان –سلا– فاضحة ومخزية في صورة دور الملوك والسّلاطين الذين تعاقبوا عليها، وانتقاص هم علمائها وزهادها، رغم العلم أنّ معظم المؤلّفات التي أبدعها ابن الخطيب كان جلها في منفاه بالمغرب[1]؛ إلا أنّ الوطن يبقى المبجل الأول.

6.2– قصر الحمراء:

تُعَدُّ القصور من الأماكن المهيمنة بالدّلالات، فهو مكان السّلطة والقوّة، كما أنّه مكان ترف وبراعة هندسيّة ومعماريّة، وظّفه النّباهي في مقامته باعتباره «**أحد أهمّ التّشكيلات المكانيّة التي تمثل حلقة مهمّة في تشكيل الفضاء المكاني**»[2]، فقصر الحمراء هو أيقونة جسدت صورة عن الحياة الغرناطية التي كان تُعَاشُ في ذلك الوقت.

قصر الحمراء صَرْحٌ من الصُّروح التي دارت بين جدرانه وقائع وأحداث عديد مليئة بالدّسائس والمكائد سواء بين السّلاطين، أم بين الحاشية التّابعة لكلّ سلطان، وأصبحت النّوازع الشّخصية في مقدّمة سدة الحكم، وبقاء الدّولة الإسلامية في البلاد النّصرانية حلما يتطلّع إليه كل من عاش في أواخر المعاقل الباقية في هذه البلاد النّصرانية، ليصير هذا القصر من بين المسارح التي خاضت العديد من الأحداث الشّائقة التي مازالت محفورة في الذّاكرة. يثير قصر الحمراء في نفسية النباهي مساحة من النّفور والإحساس بالوحدة والغربة، رغم أنّ هذا القصر موروث ثقافي يمثل نموذجا للفخامة والرّقي الذي يناسب كل شخصية كانت قد أقامت بهذا المقام لما احتواه «**من نفائس الصّنعة، وبدائع**

[1]– لسان الدين بن الخطيب، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، المرجع السابق، ص 121.

[2]– نبيل حمدي عبد المقصود الشاهد، العجائبي في السرد العربي القديم مائة ليلة وليلة من الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة نموذجا، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص337.

الطّبيعة»[1]، ورغم قُدسية المكان، إلّا أنّ البطل استشعـر من خلالـه الفراغ الدّاخلي الذي سيطر عليه، ليطابق بين حالته وحال النّخلة، فيعقد الحوار الذي دار بينهما، ويشتكي كل منهما على فقده إلى أرض الوطن رغم تواجدهما في مكان فردوسي، فأينما تولّ وجهك ترى النّضارة، فما الهيام إذا بمكان جل مناطقه صّحراء شّاسعة تعلوه كثبان الرّمال، إنّ هذا الفقد يستبطن دلالة إضاعة الهويّة والانتماء، ويختزل تسعة قرون من تاريخ الأندلس، وحضارتها، لكن هناك تساؤل طرح لماذا استحضر العراق دون غيرها؟ لماذا لم يذكر النّباهي عاصمة الدّولة الأمويّة دمشق لماذا «**اعتماد العراق مرجعا لهوية كلّ من النّخلة والإنسان الأندلسيين، مع أنّ البيت المضمن بعد بيتي النباهي (البُنَّاهي) حول نخلة ذات عرق، يعيد الأمور إلى نصابها، لأنّ "ذات عرق" موضع بالحجاز، والأندلسيون أولى بهم أن تكون جذور أصالتهم راجعة إمّا إلى الحجاز والجزيرة العربيّة، باعتبارهما منبع العروبة والإسلام والنّخل، وإمّا إلى الشّام الذي هو منطلق الدّولة الأمويّة في المغرب، ومنبعث الفاتحين الأوائل للأندلس**»[2]، فتبقى العراق تشكّـل الهاجـس وتحيل إلى السّلب واغتصاب السّلطة، فكانت ذات البطـل محبطـة ومنهزمة، وقد يكون ورودها بدلًا من الشّام، طمعا لاسترداد الخلافة التي سلبت عنوة خاصّة للظّروف التي كانت قد وصلت إليها الأندلس، والطّمع للعودة لشبه الجزيرة العربيّة بعد أن ضاقت الأندلس بأصحابها، واسترداد النّصارى لجلّ ثغورها، فالعودة إلى المشرق لو حتّى بالمخيلة دلالة على الأصل والهويّة؛ لأنّ الفرد «**لا يملك هويّة فيزيائيّة ثابتة، إذ تتعرّض جزيئاته للتّلف لتحلّ محلّها أخرى، وتموت خلاياه لتولد أخرى مرّات عديدة في أغلبية الأنسجة والأعضاء، كما تصيبه تغيّرات نفسيّة وسلوكيّة، ومع ذلك فإنّه يبقي هو في كلّ مراحل عمره. فمن خلال الوعي الذي يملكه عن نفسه، يستطيع الاستمرار في أن يكون ذاته وأن يحافظ على هويّته مع مرور الزّمن، فللهوية علاقة بالتّطابق مع الذّات عند شخص ما وبوعي هذا التّطابق، إنّ لها علاقة بالذّاكرة**

[1]– شكيب أرسلان، الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ج1، دط، دت، ص 308.

[2]– أدي ولد آب، المفاضلات في الأدب الأندلسي الذهنية والأنساق، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2015، ص 321.

والزّمن، بالاستمراريّة ووعيها»[1]، فبقي الفرد الأندلسي دائما منجذبا، ومولعا بالشّرق، وكانت هذه النّخلة الشّامخة بباب ابن سمّاعة شاهدة على التّاريخ بنعومته وقسوته، في سلب هويّته وتجريدها من كلّ ملامحها فهي «**جارة حايط الدّار الواقفة للخدمة كالمنار، على سدّة الجدار، بياض النّهار، وسواد اللّيل، المتلفّعة بشعار الوقار المكفولة الذّيل، أنيسة مشيخة الجماعة»**[2] عندما نلاحظ هذا الوصف للنّخلة بقصر الحمراء نجد بأنّه يمثّل توافق للفرد العربي بالأندلس؛ فالنّخلة هي الفرد الذي أُجبر على اللّجوء إلى الأندلس من بطش العبّاسيين فقد كانت النّخلة من أهمّ الأشجار التي جلبت من المشرق لغرسها في الأندلس كما أشرنا سلفا، في حين يكون قصر الحمراء المنفى الإجباري الذي خير له، إنّ ازدياد وتيرة الأحداث التي أودت بسقوط الأندلس جعل من غرناطة المنطقة الوحيدة المتبقّية من الأراضي الأندلسيّة أمانا، فلجأ إليها كمّ هائل من الأندلسيين للاحتماء بها خاصة أصحاب النّفوذ والمكانة المرموقة؛ فالنّباهي كان قاضي القضاة آنذاك، فكان يجب أن يكون قصر الحمراء مرتعا ومتنفّسا لصاحب الشّأن –النّباهي– لا منفى ومقبرة موحشة لاسترداد الذّكريات الموجعة والماضي المفقود.

وقد سيطر عنصر المكان والمساحة الشّاسعة التي يحويها على بناء النّص المقامي، والأحداث التي تدور حوله، حيث أمكننا أن نميّز أمكنة مختلفة، ضمن المسار السّردي داخل النّصوص المقترحة مما جعل من شخصيات أبطالها ينتقلون بين الأماكن الموظّفة، لأن «**هندسة المكان تساهم أحيانا في تقريب العلاقات بين الأبطال أو خلق التّباعد بينهم»**[3]، فوصف الأماكن، واستحضارها من خلال مشاهدات الأبطال الرّواة ضمن النّصوص المقاميّة، ومنحها مزيجا بين تأثيثات واقعيّة، وأخرى متخيّلة محملة بمدلولات ثقافيّة، واجتماعيّة ناجمة عن معايشة واقعية للمكان، أو عن طريق رحلات خياليّة قام بها المبدع، ليبرز مقدرته الفنّية أوّلا، وثانيا إبراز أهمّ المقوّمات والأسس التي تُبنى عليها المجتمعات

[1]– طالب العلي، الهوية، بيت المواطن للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2016، ص 17.

[2]– لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، القسم4، ص896.

[3]– حميد لحميداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص 72.

باختلاف نظمها السّياسية، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والدّينيّة، كما قد يلجأ المبدعون للعرج على أماكن عدّة لما قد تحدِثُه من تغيّرات جذريّـة على حياتهم فهي «**تحاول البحث عن التحوّلات الحاصلة في المجتمع، وفي العلاقات الإنسانيّة الاجتماعيّة ومدى تفاعلها مع المكان، إنّ الحديث عن الأماكن المفتوحة، هو حديث عن أماكن ذات مساحات هائلة توحي بالمجهول، كالبحر، والنّهر، أو توحي بالسّلبيّة كالمدينة، أو الحديث عن أماكن ذات مساحات متوسّطة كالحيّ؛ حيث توحي بالأُلفة والمحبّة، أو هو حديث عن أماكن ذات مساحات صغيرة كالسّفينة والباخرة كمكان صغير، بتموّج فوق أمواج البحر، وفضاء هذه الأمكنة قد يكشف عن الصّراع الدائم بين هذه الأمكنة كعناصر فنّية، وبين الإنسان الموجود فيها**»[1]، فقد شكلت الأماكن في النّصوص المقامية الكثير من التّناقضات حينما عرج رواة المقامات على هذه الأمكنة بوصفها، وتصويرها، وإبـراز دلالاتها التي كانت ذات مرجعيّة بذاكرة المكان، وحمولته الثقافية، ومخلّفاته على كلّ شخصية، ونظير انعكاس أثر المكان، وكانت مقامة ابن الخطيب الأكثر وضوحا في هذا الجانب؛ لأّن الأماكن التي حوتها، ومسمياتها جعلته يعيش حالة من النّزال الدّاخلي لما خلفه المكان عندما يكون حاضرا ومتواجدا في الأرض الأمّ – مالقة– وصورته الإيجابيّة التي يتركها في ذهنية المبدع، على عكس صورة المكان نفسه في المنفى–سلا– الذي انعكس تماما عند بطلنا الرّاوي.

7.2– المدينة:

تشكّل صورة المدينة في الحضارة الأندلسيّة أبعادا متنوّعة بين مهارة معماريّة فائقة، ومناظر طبيعيّة خلابة جعلت من هذه البلاد جنّة الله فوق الأرض، أو كما سُمّيت الفردوس المفقود الذي كثرت من حوله المطامع للغزو، والسّلب، والظّفر، فقد بلغت الأندلس «**ما لم تبلغه بلدة من البلدان التي سكنها العرب المسلمون، أو استوطنها فاتحون؛ فقد أجمعت المصادر القديمة والدّراسات الحديثة على أن بهجتها وخصوبة تربتها، وثراء مرابعها، وفتنة عمرانها واتّصال مبانيها، تفوق كلّ**

[1]– مهدي عبيدي، جماليات المكان في ثلاثية حنا مينا (حكاية بحار، الدقل، المرفأ البعيد)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، دط، 2011، ص95.

وصف، حتى لأنّها عدت درّة الزّمـان وحنّة الأرض، وفتنة الدّهـر، يتشـوّق إليها كل من حُدِّث عنها أو بُلِّغَ أخبارها، أو قرأ أوصافها في شعر شعرائها أو أسمع إلى زائريها من الشّعراء الآخرين ويتسابق إلى التّوافد عليها كلّ من هيّئت لهم أسباب ذلك»[1]، فالمدينة أخذت طابع الإيجاب والسّلب في نص المفاخرة بين المرفأين، وقد تفنّن ابن الخطيب في مبارزته بين الصّالح والطّالح، وبين التّفاخر والتّهكّم، فالمدينة الأندلسيّة احتلت مساحة شاسعة في النّص المقامي رغم النّفي والانفصال عنها، وكلّ ما لحقها من هزائم وتناحر بين النّصارى والمسلمين، بعد الفقد والحرمان من المناصب السّلطوية والرّجوع إلى عامّة الرّعية، بعد إضاعة جلّ العلاقات المجتمعيّة وتزعزع القيم الإنسانيّة ووصل التّناحر للمراكز السّلطانية، والقتل للحرمات المستباحة. لتحيل صورة المدينة المثاليّة إلى مرتع للاستقرار والتّوطّن، والانشراح والارتياح، في حين تكون بالمقابل المدينة المغربيّة التي نقصت مساحتها من خلال السّرد المقتضب في النّص، لإعطاء صورة مقربة عن الرّيف – القرية– لافتقارها أبسط سبل الحياة الضّروريّة والمتكاملة التي يطمح كلّ شخص للعيش فيها من تجارة، وعمارة وترف وبذخ، فأي صّناعة «**في سلا يقصد اليها أو يعول عليها أو يطرف بها قطر بعيد أو يتجمل بها في عيد**»[2]، لذا نجد أن البطل الراوي هاجم هذا الثّغر من جميع المعاقل المنعة والصّنعة، والبقعة، والشّنعة، لتتبطّن حقارة هذه المدينة، خلف دواع عديدة جعلت من البطل ينحو إلى الوطن الأمّ؛ أين كانت كلمته تصدح بين الثّغور.

كان صوت بطل المقامة متجذر الانتماء إلى المشرق –العراق– حيث كان صوت حنينه وشوقه صادحا بالشّعر، فصور هذه المدينـة القابعة خلف الاغتصاب والانتهاك بأنّها مقرّ الدّار، ومحلّ المسكن، وقد جاء كلّ هذا بإيعاز نفسي وتعلّق روحي لقلب مستهام، بكلّ ما طاب في هذا المكان من اخضرار وجمال بنخل مترام الأطراف يشكل منبع الحياة ودوامها، وقوّة صحرائها اللّامتناهية التي تحمل في ثناياها المجهول والغامض. في حين تجسّدت صورة مدينة الأندلس في صورة مصغّـرة عن

[1]– قادة عقاق، دلالة المدينة في الخطاب الشعري المعاصر دراسة في إشكالية التلّقي الجمالي للمكان، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2001، ص62.

[2]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص59.

مدينة الحمراء العليّة لما تبقى من الدّولة التي كانت تهابها الجيران، وتترقّبها الأعيان، مدينة الأديان، وتمازج الألوان من نصارى، وقوط، ويهود وبربر، وإسلام، فيقول الرّاوي: «**يا بني سام وحام**»[1] إنّ هذا التّمازج بين الأقوام، والأديان يكون ذا وجهين مغايرين، وجه القوّة والتّحكّم في زمام الأمور والتي كانت كفّته تميل للإسلام والمسلمين منذ فتح الأندلس، ليسحب بعد ذلك البساط من تحتهم، وتدور موازين القوى عندما أصبحت المدن تشكّل بؤرة الفساد، والتّقهقر والانحطاط على جميع الأصعدة والمستويات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، والدّينيّة، والسّياسيّة خاصّة حين اجتثّت العقيدة الإسلاميّة التي كانت تسيرّ أمور الرّعية، وانقلبت المدينة العظيمة المثالية إلى حصن للحصار وملاذ من سخط العدوان والانتقام، لتتفاقم الصّورة السّلبية للمدينة المثالية عند النّباهي وتتجسّد عظمة غربته في هذه المدينة التي رفعت همّته، وأعلت شأنه بجعله قاضي الجماعة، فهذه المدينة العليّة وإن أعطته الحظوة والرفعة تبقى مقر صراع ونزاع بين المحافظة على الذّات المنتمية لهذا المكان، والتي سعى الفرد العربي لبلورتها وصقلها في ظلّ الظّروف التي كانت تعصف به، وبين ذات متشظية بين ماضٍ انتزع عنوة، ومستقبل سيُنتزع قسرا من قبل «**عدوان جعسوس من لعبوش اليهود أو المجوس**»[2] الذين سعوا سعيا حثيثا للقضاء على الدولة الإسلامية في الأراضي الأوربية.

تعزّزت قسوة هذه المدينة ومرارتها من منطلق تغييب أصول الشّريعة الإسلاميّة التي حكمت منطق الحوار، وقالب النّص الذي صاغه راوٍ وبطل المقامة لدواعٍ تطلبها «**التّكوين الفقهي على المؤلّف كما هو الشّأن بالنّسبة إلى معظم أدباء الأندلس وشعرائها ومفكّريها، فهو أديب ومؤرخ ولكنّه أيضا وخاصّة فقيه وقاض**»[3]، فقد استدعى كلّ ما له علاقة بالجانب العقائدي الذي درسه وتخصص فيه ليوظّفه في نصّه هذا، ومحاربة شتّى معاقل التّدهور والخروج عن الخطوط العريضة التي كان

[1]- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، قسم4، ص896.

[2]- المصدر نفسه، ص 896.

[3]- حسناء الطرابلسي بوزويتة، مقامة تفضيل النخلة على الكرمة لعلي النباهي المالقي (713هـ/1313م-بعد 792هـ-1390م)، حوليات الجامعة التونسية العدد السابع والعشرون، 1988، ص 206.

يرسمها الدّين الإسلامي، وقوّة حجّته الدّينية، والأدبيّة، فقد أسند الكلام إلى أمهر وأقدر صنّاع اللّغة أبو علي القالي*، ليرفع من همّة الذّات العربيّة التي أغوتها زخرف المدينة الأوربيّة.

كان الوجه الآخر للمدينة عند الحضرمي يتمثّل في الانفتاح، والانعتاق مدينة الأنوثة بكل مقاييسها مدينة تبحث عن الذّات خارج حدود نطاقها؛ لأنّ «**الإنسان لا يحتاج إلى رقعة فيزيقية جغرافية يعيش فيها، بل يميل كذلك إلى البحث لنفسه عن رقعة من الأرض يضرب فيها بجذوره وتتأصّل فيها هويّته، ومن هنا كان ارتباط البحث عن الهوية بالبحث عن المكان فالذات البشريّة لا تكتمل داخل حدود ذاتها، بل تنبسط خارج هذه الحدود؛ حيث المكان الذي يمكن أن تتفاعل معه**»[1]، ليتجسّد الخطاب المقامي في هذه المرّة على لسان الجواري، وتتّضح الصّورة بأنّ كفّة جميع الأحداث التي تدور بهذه المدينة أصبحت من أولويات الطّبقة المهمّشة التي كانت تشكّل المجتمع المرأة/ الجارية، وقد أبان وجه المدينة على تنامي وتشابك العلاقات، وتنوّعها كما حمل هموما وكدس أحلاما وآمالا طالما كانت مكبوتة، وحناجر تصدح بأعلى أصواتها وتعبّر عن جميع حقوقها في «**محفل يرتجّ بالغيد** »[2]، فتغيّرت معالم المجتمع الذي كان قوامه أحادية القطب، ومركزيّة الخطاب الذّكوري الذي حاد عن المعتاد، ويتحقّق حلم الذّات المهمّشة إلى إثبات قوّتها وسلطتها في جميع المحافل ومع كلّ الخطابات، وبهذا تكون المدينة المغربيّة هي مدينة الحلم والمستقبل الذي لم يبقَ بعيد المنال لفترة طويلة، والذي أصبح واقعًا معيشًا؛ أين أصبح صوت المرأة مسموعا قبل صوت الرّجل.

---

*- إسماعيل بن القاسم بن عبذون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سليمان، يلقب بأبي علي القالي، ولد بالساحل الشرقي للفرات بالقرب من بحيرة وان، ثم رحل إلى بغداد، ليستثمر في علمه ويقيم بها خمسة وعشرين سنة، لينتقل بعدها إلى المغرب، ويستقر بقرطبة، أين وافته المنية بها من أشهر مؤلفاته الأمالي. خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الجزء1، ط7، 1986، 321.

[1]- نبيلة إبراهيم، خصوصية التشكيل الجمالي للمكان في أدب طه حسين، مجلة فصول، القاهرة، المجلد التاسع، العدد الأول والثاني، 1990، ص49.

[2]- عبد الله كنون، المصدر السابق، ص491.

8.2- البحر:

يحضر البحر بصوره الكثيفة والدّالة في مقامة المفاخرة كمحور أساسي، وكموضوع رئيسي فيه حول مرفأين متقابلين، لطرح أوجه المفاضلة التي يظهر البحر فيها بوجهين؛ وجه لمدلوله العام الواضح، والوجه الآخر لتشبيهات تخفي دلالة متنوّعة، فقد جاءت صورة البحر في مقامة ابن الخطيب عاكسة للهدوء والطّمأنينة التي يبعثها هذا المكان الوطن، الذي يجسد تطلّعات الفرد الأندلسي فالمدن الموجودة على واجهة البحر جاءت لربط العلاقات المتأزّمة آنذاك، أو لردع كلّ طغيان أراد استباحة المكان، كيف لا يكون البحر نقطة التّحول في سجل الدّولة الأندلسيّة، وقد كان قبلة الفتح واستباحة الأراضي النّصرانيّة، لتُكْتَبَ بداية هذه الحضارة الإسلاميّة من البحر وما يحمله في غياهبه من نور وظلمة يقول الرّاوي: «**أمنت من جهة البحر التّقيّة**»[1] في حين يحيد البحر في سلا عن السّلام والأمان، ليغدو بعدا للتّأزّم وعدم الانسجام مخلفا حالة من الكبت والعصيان على مصدر رزق لا يستسيغه الإنسان لأنّه «**مكفوف بالعتب والمدارج**»[2]، وكثرة الهاربين نحوه واللاجئين إليه.

كما يأتي البحر كحلقة وصل بين الحياة المجسّدة في صورة الوطن المفقود، وصورة البحر المضياف والمستقبل لكل لاجئ، أو فارّ من غدر، أو سلطة، لتعزّز صورته كرمز للمجهول الذي بقي يلاحق البطل. كما أنّ البحر شكل لوقت طويلٍ طريقا سياسيّة كان رُبَّانها ابن الخطيب، وليأخذ البحر منحي آخر في نفسية الرّاوي البطل بعد أن كان الماضي الباهر وأجواؤه الهادئة التي شكّلتها فترة ما في حياته في البلاط السّلطاني، ومناصبه الوزاريّة، وبين المستقبل الغامض المحفوف بالمخاطر والدّسائس.

وقد غاب البحر عن نص مقامة النخلة، لنرصده بضبابية خلف لغة فنّية في نصّ مقامة الحضرمي، كمقابل لجسد المرأة القابع خلف معالم سطوة البحر وهيبته، وعنفوانه، وغضبه، ليعبّر الرّاوي بإتقان عن حالة أحد مقتنياته -السّفينة- وتخبّطها أثناء هيجانه وسخطه خاصّة إذا كانت العواصف

[1]- لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 58.

[2]- المصدر نفسه، ص66.

في أوجّ قوّتها وجبروتها حاملة ما يحويه وملقية به على شطآنه، فيقول: «**ومالت كالبحر الزّاخر، فقدمت المقادم وأخّرت المواخر**»[1]، لقد كان البحر من أهمّ الأمكنة الحربية بالنّسبة للأندلس والمغرب، فهو شاهد عيان على هاتين العدوّتين منذ الفتح وحتّى سقوط غرناطة، مناراته أعين تترقّب العدوّ والصّديق، ومراكبه وسفنه نسيج من العلاقات التّجارية والحربيّة التي تكون بين أخذ وردّ لمصالح تخدم أحد الأطراف المتنازعة، لتكون فيها الغلبة لأحدهما وتبرز صورته في خطاب الحضرمي في قوله: «**ميدان الحياة وميدان الموت**»[2]، لقد تحوّل الجسد إلى مكان تجلّت فيه معالم البحر الرّهيب، ليستمرّ ارتباطه للرّحابة والمجهول، والقوة، والعنفوان.

9.2- الجبل:

هو علوّ الشّيء وارتفاعه عن سطح البحر «**يتضاءل الإنسان أمام الجبال بطلعتها المهيبة وعظمتها وارتفاعها في عنان السّماء، فلا يكاد يكون بالقياس إليها شيئا مذكورا سواء من حيث جرمه أو من حيث مروره العابر**»[3]، وقد أحاطت بهذا الموضع هالة من القداسة، لما اتّسمت به الجبال المباركة، والتي كانت الفيصل في العديد من الفتوحات والحروب الإسلاميّة، كجبل طور، وجبل أحد، وجبل عرفات[4]، وقد يتجاوز البحث جبال مدينة مالقة باعتبارها ثغرا من الثّغور الأندلسيّة لتجسد صورة الجبل في نصّ مقامة ابن الخطيب في جبل الفتح، أو كما يسمي جبل طارق فيقول: «**وسما بسنام الجبل المبارك منارها**»[5]. حيث يُعَدُّ هذا المكان العليّ نقطة التّحول في الدّولة الأندلسيّة، كما تبرز قداسته في أنّه موضع البداية لحضارتها، فهو رمز العلوّ والشّموخ والرّفعة، فقد كانت بداية الذّات العربيّة التي تفوّقت على ذات الآخر – النّصراني- قرابة تسعة قرون فحمل هذا الجبل الذي وراء شموخه انهيار الطموح، والحلم بالبقاء.

---

[1]- عبد الله كنون، المصدر السابق، ص496.

[2]- المصدر نفسه، ص496.

[3]- محمد عجيمة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفرابي، بيروت، لبنان، العربية، تونس، ط1، 1994، ص236.

[4]- عائشة راشدي، المرجع السابق، ص202.

[5]- لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 58.

يتبطّن الجبل أيضا بوظيفة سيكولوجية[1] تظهره صورة مكان الحرب والدّور النّفسي الذي لعبه عند الفرد الأندلسي من خلال الحملة التي قام بها القائد طارق بن زياد أمام هذا الصّرح الشّامخ الذي مازال لحدّ السّاعة يحمل اسمه. باعتماده حربا نفسيّة أراد من خلالها تحقيق النّصر، والظّفر بهذا المكان ليقول كلمته الشّهيرة «**أيّها النـّاس، أيــن المفرّ؟ البحر من ورائكم، والعدوّ من أمامكم**»[2]، فيمتزج غموض البحر بسنام الجبل في عنادهما، وجبروتهما، وقوّة حصانتهما من كلّ الأعداء، لذا تميّزت مالقة «**بفضل الارتفاع ومزيّة الامتناع**»[3]، لتغدو ذات حصانة عسكريّة باتخاذها الجيل كرسيًّا.

مالقة مزيج بين بحر مترامية شطآنه جعلت من رمث رماله مرسى لسفنه باختلاف أنواعها سواء حربية، أم تجارية لتكون بذلك معبرا للقوافل، وبين جبال خصبة متناهية الأنواع والأوصاف من غلال وفاكهة، ليتعدى الجبل بعده الطّبيعي لحماية الأراضي بكونه مصدر ثبات واتّزان من منظور بيئي وجيولوجي، وبين توفير الأمن الغذائي واعتماده دور الوسيط في انتعاش الاقتصاد الأندلسي، كما ينبع امتياز الجبل من شموخ الذّات العربيّة الأندلسيّة التي تهوى القمم والهامات لتتّخذ منه المسكن والمأوى.

في حين افتقرت مدينة سلا للجبال فهي «**بلد الرّمال، ومراعي الجمال، بطيحة لا تنجب السّنابل، وإن عرفت المطر الوابل، جرد الحارج بحرها مكفوف بالعتب، ووادیها ملح المذاق، مستمد من الأجاج الزعاق** »[4] إشارة منه لانبساط أراضيها وقحط تربتها.

10.2- واد الجوهر

الوادي هو مسلك، أو مخرج بين الجبال، أو التّلال لشقّ منفذ لتدفّق سيلان الماء، تمتاز أراضيه بالخصوبة والاخضرار، لذا تكون أراضيه صالحة للزراعة[1]، وللسكنى فعمد العرب إلى حطّ رحالهم

[1]- عائشة راشدي، المرجع السابق، ص203.

[2]- أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصوره العربية الزاهرة العصر الأموي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، الجزء2، دط، دت، ص314.

[3]- لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، ص58.

[4]- المصدر السابق، ص60.

موضع الأودية والأنهار، لأنّ الماء سرّ الحياة والبقاء، كما يُعَدُّ رمزا من رموز قيام الحضارة، فمعظم الحضارات عبر التّاريخ قامت على ضفاف الأنهار والأودية.

تأتي صورة واد الجوهر* في نص الحضرمي، كمكان خصوصي لشخصيات النّص -الجواري- مكانا للالتقاء والاجتماع، والتّنافس على حيازة الأفضلية، والارتقاء بالمكانة العليّة يقول الراوي: «**وانتهت إلى واديها المعروف بوادي الجوهر، فلم يكن غير يعيد، وإذا بمحفل يرتج بالغيد**»[2] فواد الجوهر والقناطر المنتشرة به هو حلقة الوصل بين العدوتين الأندلسية والمغربية لأنّ «**الوافدين عليه من الأندلس بالعدوة الشّرقية، فسمِّيت عدوة الأندلس وأنزل الوافدين من القيروان الذين كانوا معه بالعدوة الغربية وسميت عدوة القرويين، ثم أمر بزيادة البناء والغرس والدور والمساجد والحوانيت، وعمرت الأرض وكثُرت خيراتها، وقصدها النّاس من مختلف المناطق للإقامة والتّملّك، وسكنها العلماء والأدباء والتجّار والصنّاع. وهكذا كانت مدينة فاس عبارة عن مدينتين منفصلتين مسورتين، كلتاهما في سفح جبل، ويفصل بينهما نهر، تمتدّ عليه جسور، ويستمدّ مياهه من عين غزيرة**»[3]، فهذا التّلاقح، والمزيج الثّقافي والفكري، والأدبي بين الأندلس والمغرب جعل من واد الجوهر من أشهر الأودية بمدينة فاس في تاريخ المغرب والأندلس؛ لذا كانت أطراف الأودية مكانا للاجتماعات واللّقاءات بين النّسوة لملإ الماء، وغسل الملابس، وتجاذب أطراف الحكايات خاصّة وأنَّ المرأة تُعَدُّ العنصر الفعّال في المجتمع العربي، وهي العصا المحرّكة للسّلطة في البلاط السّلطاني في نهاية الدّولة الأندلسيّة، لتغدُو سواء كانت حرّة أم جارية من أهمّ أسباب تردّي الأوضاع وتفشي المشاكل السّياسيّة، واضطراب الاستقرار والأمن بين أفراد الأسرة الحاكمة، وبما أنّ بني الأحمر آخر ملوك

---

[1] – طلعت أحمد محمد عبده، حورية محمد حسين جاد الله، في أصول الجغرافيا العامة الجغرافيا الطبيعية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دط، 2000، ص646.

*– تعددت مسمياته بين واد الجوهر أو الجواهر كما أصبح يعرف بواد فاس له ميزات عديدة وهي مياهه العذبة ودائمة الجريان، به ستين منبعا كلها تنبعث من جهة القبلة، وتعتبر الأراضي التي حوله من المروج الخضراء على طول فصول السنة. علي الجزنائي، المرجع السابق، ص 34.

[2] – عبد الله كنون، المصدر السابق، ص491.

[3] – عصام الدين عبد الرؤوف الفقي، تاريخ المغرب والأندلس، مكتبة نهضة الشرق جامعة القاهرة، مصر ،دط، دت، ص139.

الأندلس فقد «**عج القصر الملكي لبني نصر بالحريم وتنافس الجواري المحظيات في إمكانية تعيين ولاية العهد من ذوي بطانتهنّ، كما استغلّ بعض الأمراء نساء القصر لتحقيق أغراضهنّ السّياسية نظرا لمكانتهنّ في القصر**»[1]، فحيكت مؤامرات مليئة بالأحداث الشّائقة التي غيّرت مسار الدّولة الأندلسيّة، وسرَّعَتْ من سقوط آخر الثّغور –غرناطة– بها.

ماثلت صورة اجتماع النّساء في «**واد خصيب وكأنّه واسطة العقد**»[2] بالجواهر التي تتوّسط العقد لإعطائه جمالًا وبهاءً، فإنّ المرأة هنا معادل موضوعي للأحجار الكريمة بتنوّعاتها المعروفة في الطّبيعة من الألماس، والزّمرّد، والياقوت، واللّؤلؤ، والكهرمان...والتي تجتمع فيها العديد من المكوّنات في تركيباتها لتعطينا الوجه العام الذي يميّز كلّ حجر عن الآخر ودرجة جماله.

إنّ الخطاب الذي سرده الحضرمي على لسان الجواري، والمخاصمة الحادّة التي دارت بينهنّ تبعث على شدّة تقهقر الذّات العربيّة في أواخر حكم الدّولة الأندلسية، فختم القول على لسان الحكمة والخبرة التي تتمثّل في خطاب العجوز وهي تكلّم الصّبية ليعكس صورة «**آخر صوت سمع في سماء الأندلس هو صوت المرأة العجوز عائشة الحرّة أم السّلطان أبي عبد الله الصّغير عندما غادر غرناطة وقف خارجها يلقي عليها نظرة الوداع الأخير وعيناه تدمعان، فقالت كلمتها التي بقيت إلى الآن يردّدها طلاب المدارس عند قراءتهم التّاريخ الأندلسي قائلة أجل فلتبك كالنّساء، ملكا لم تستطع أن تدافع عنه كالرجال**»[3] إنّ طبيعة الحياة تحيلنا بأنّ نأخذ الحكمة من أفواه الأكبر سنّا؛ لأنّهم خاضوا تجارب عديدة في هذه الحياة خوّلتهم تدارك وملمة الموضوعات التي تُثار أمامهم، وفي حضرتهم لذا تُعطى لهم الكلمة الأخيرة في جميع الأندية والتّجمّعات.

---

[1] – مليكة حميدي، الإسهامات الحضارية للمرأة الأندلسية من الفتح الإسلامي إلى سقوط غرناطة، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر2، 2014/2013، ص 129.

[2] – نجيب زبيب، الموسوعة العامة لتاريخ المغرب والأندلس، تقديم أحمد بن سودة، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، الجزء2، ط1، 1990، ص 132.

[3]– جاسم ياسين الدرويش، دور المرأة في الحياة الاجتماعية في الأندلس من الفتح حتى سقوط غرناطة، مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانية)، المجلد41، العدد الرابع، 2016، ص110.109.

11.2- البساتين:

شملت البساتين في النّص المقامي لابن الخطيب مساحة شاسعة، وقد كان هذا المكان من أهم ما تميّزت به العدوّة الأندلسيّة على نظيرتها المغربيّة وقد وصف جمال وبهاء غرناطة من خلال الأبيات التّالية[1]:

يا مَنْ يحنُّ إلى نَجْدٍ وناديها غرناطةٌ قَدْ ثَوَتْ نَجْدٌ بواديها

قِفْ بالسبيكةِ وانظرِ ما بساحتها عَقيَلةٌ والكثيبُ الفردُ جاليها

تَقَلَّدَتْ بوشاح النّهر وابتسمت ازهارها وهيَ حَلْيٌ في تراقيها

وأعينُ النرجسِ المطلولِ يانعةٌ ترقرقُ الطلَّ معا في مآقيها

وافترَّ ثغرُ أقداحٍ منْ أزهارها مقبّلا خَدَّ وردٍ منْ نواحيها

كأنّما الزهرُ في حافاتها سَحَرا دراهمٌ والنسيمُ اللَّدْنُ يجبيها

استهل بطل، وراوي المقامة أهم الأمور التي تتفاضل، وتتفاخر بها البلدان من «**المساكن والحضارة، والعمارة، والإثارة والنّضارة**»[2]، حيث يصف الرّاوي مشاهد اجتاحت خياله، وأججت لوعة فراقه لوطنه فتذكّر بهاءه، ونضارته التي فاقت دعوى التّفضيل حتى في جنّة الخلد[3]، لتحتلّ هذه الأماكن جلّ مساحة الأندلس، يقول الرّاوي: «**والجنّات التي ملأت السّهل والجبل**»[4]، قد تذكّرنا صورة البساتين والخضرة الدّائمة على الثّورة على كلّ ما هو مشرقي الذي ينحو إلى الصحراء ويبجّلها، وهذا ما أكّده النباهي في مفاضلته بأنّ الأندلس «**جنّات من أعناب مرسلة الذّيول، مكملة الأطناب، قد طاب استيارها، وحمد اختبارها، وعذبت عيون أنهارها، وتفتحت كمايم أزهارها، عن وردها ونرجسها وبهارها، وسرت بطرف محاسنها الرّفاق، حتى قلقت منها الشّام**

[1]- المقري، نفح الطيب من غصن لأندلسي الرطيب، المرجع السابق، المجلد7، ص171.

[2]- لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص57.

[3]- أدي ولد آب، المرجع السابق، ص334.

[4]- لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، ص63.

واليمن والعراق»[1]، لتنزع الأندلس ذهنية تبعيّتها للمشرق التي كانت متأصّلة عند أفرادها لفترات طويلة خاصّة الفترة الزّمنية التي دخل فيها الأمويون الأندلس، فقد كانت كلّ الأنظار متّجهة صوب بغداد عاصمة الخلافة، ومركز الحضارة، فتتجسّد قدرة الأندلسيين بغرس النّخلة الباسقة المرتبطة بالصّحراء في أرض غير أرضها وتربة غير تربتها.

يعرض الرّاوي عبر البساتين والقصور التي تبنى فيها حياة الأسر المالكة، وحاشيتها التي تعيش بين هذه الجنّات التي قطوفها دانية، وسقوفها سامية، حياة الرّفاهية والبذخ التي عرفت بها الأندلس والتي كانت من أهمّ الأسباب التي أطاحت بها، كما يعرض نوعا من البساتين العامة التي تزرع في المناطق الشّاسعة كالسّهـول والجبـال، والتي هي من حـقّ كلّ فـرد أندلسي للتّمتّع بها وهي عرض خاصّ عن حياة الرّفاهية الموجودة في ذلك العصر، ليبرز هذا الجمال الطّبيعي تفوق الأندلس بصفة عامّة على كل المشرق، فعشقهم وغرامهم بالمكـان جعـل من نصوصهم لوحة زيتيّة زاهية، أو عروسًا متوّجة بأكاليل من الزّهور بمختلف أنواعها.

12.2- الأسوار والجسور:

إنّ ما يميّز مقامة ابن الخطيب تنويع أمكنتها، كلّ هذا ليس من دواعي تحميل نصّ المفاخرة ثقل هذه الأمكنة بقدر ما هي تكثيف للدّلالات التي أُسندت لها، لنتجـاوز الصّور الجامدة المتعلّقة بها وتظهر التّأثيثات، والتّأثيرات التي جعلت المكان الواحد يأخذ مدلولات متنوّعة، وبهذا تنحو بالراوي البطل نحو قطبين متعاكسين.

وقد تحيل الأماكن التي أتى على ذكرها ابن الخطيب إلى عظمة وقدرة الأندلس بصفة عامة والثّغر المالقي بصفة خاصة؛ لأنّ جلّ هذه الأماكن ترتبط ارتباطا وثيقا بالفرد الأندلسي، والذّات الأندلسيّة التي سعت جاهدة لإثباتها والمحافظة عليها من زعزعة الآخر، الذّات المشبعة بالرّوح البطولية، الذّات المتحصّنة خلف القلاع، والحصون، والأبراج والأسوار ليس خوفا أو جبنا بل حفاظا على ذات أوجدت لنفسها كيانا رغم كل ما أُحيكَ لها، فازدادت إيمانا بأنّ «**ضوعفت أسوارها**

[1]- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، القسم4، ص897.

وأقوارها»[1] عبر بعث إسلامها وعروبتها، فمدت أواصر المحبّة، والخير بنشر أسوارها، وجسورها فالسّور وإن كان يحيل للتحصن من الخطر الدّاهم من الخارج، فهو دالّ كذلك على المقدرة الكبيرة في التّحكّم في زمام الأمور والسّيطرة على ما هو قابع بداخله من فتن ومكائد، أما رّمزية الجسر فتتجلّى من خلال ربط هذه الذوّات بعضها ببعض.

يواصل ابن الخطيب تقديم المكان متجاوزًا دلالاته السَّطحية، لأنّه مُتَيَقِّنٌ جيّدا أنّ كلّ ما حوله هو تمازج من بديع الخالق والمخلوق، فحرص على إبراز التّفرّد على المستوى المعماري الذي أبدع فيه الأندلسيون «**فقربت أبراجها، وصوعدت أدراجها، وحصنت أبوابها، وعززت جنابها، ودار ببلدها السّور والجسور، والخندق المحفور، فقلهرّاته مدائن بذاتها، وأبوابها المغشاة بالصّفائح شاهد بمهارة بناتها، وهمم أمرائها وولاتها**»[2]، فهذه الواجهة التي يعرضها الرّاوي من مدينة مالقة المحصّنة، وتمثلاتها المكانية المصاحبة لها من أسوا وقلاع وسياج، وأبراج، وأبواب، وجسور وخنادق، وقلاع، تمثل مناعة المدينة بكلّ تفاصيلها[3]، ومقدرتها الحربيّة، والتّكتيكيّة والهندسيّة وتضافر أوليّ الأمر في السّعي الحثيث خلفها كلّ هذا مردّه إثبات تفوق الذّات العربيّة على الذّات الغربيّة، وإنتاج ثقافة فاقت بكل المقاييس الثّقافة الغربيّة التي كانوا يتغنّون بها.

13.2- المساجد:

للفرد العربي المسلم علاقة وطيدة بالأماكن المقدسة، وبدور العبادة وخاصة المساجد التي تُعَدُّ حلقة الوصل بين العبد وربّه، لذا كانت من أهمّ الأماكن المقدّسة المرتبطة بالمسلم هي المسجد الحرام والمسجد النّبوي، والمسجد الأقصى، فهذه الأماكن لها تبجيل وتعظيم خاص للهالة الربّانية التي تنبعث من خلالها ومدلولاتها السّطحية والعميقة في نفسية زائريها، والسّائرين لها، لكن ابن الخطيب يتّجه اتّجاها مغايرا عن قدسية هذا المكان ليبتعد كل البعد في المفاضلة الدائرة بين مالقة، وسلا بعرضه لهذا المكان، فهو لم يأتِ على ذكره من خلال الهندسة المعماريّة للمدينة الأندلسيّة، ليربطه بالمدينة المغربيّة

[1]- لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 58.

[2]- المصدر نفسه: ص58.

[3]- الأخضر بن السائح، سطوة المكان وشعرية القص في السرد النسائي المغاربي مقاربة تحليلية، جامعة الأغواط، ص71.

ويخرجه من ثيمته العميقة وهي العلاقة الرّوحية التي تربط بين الخالق والمخلوق من خلال هذا المكان المقدّس الذي يحمل أبعاد الطّهر والنّقاء، كما أنّه مكان للحوار الرّوحي والانعتاق من كل ما يرهق الرّوح على مستوى الرّوح المتعبة من مواجهة الإنسان لأخيه الإنسان، وعلى مستوى الرّوح التي قصرت في حقوق الرّاعية مع راعيها وخالقها، كما تُعَدُّ مكان لالتقاء الأديان، لذا جاء استحضار هذا المكان من خلال تجسيده الفراغ الكامن خلف البهرجة والزّينة التي جعلت من بيوت الله مكانا للالتقاء العادي، وليست دورا للعبادة والتّزوّد بالعلم والمعرفة، والنّقاء الرّوحي، ليسلط الأضواء على البناء المقدس باعتباره «**مساجد فقيرة (...) تملأ مسجدها الفذّ العدد والأكسية، وتعدم فيها أو تقل الطّيالس والأردية، وتكثر البلغات، وتندر النعال، وتشهد بالسجية البربرية الأصوات واللغات والأقوال والأفعال**،(...)، **ومساجد أثيرة**»[1]، فالفرد الأندلسي عانى فراغا روحيًّا وعقديًا ساهم هو فيها يشكل كبير عن طريق ابتعاده وانغماسه في ملذّات الدّنيا، وكذا مساعدة الفرد النّصراني من جهة أخرى لتردّي أوضاعه، لكن لا نستطيع أن نعمّم هذه الحالة على كلّ أفراد المجتمع الأندلسي.

قد يمكن طرح سؤال لماذا لم يعقد ابن الخطيب صورة المفاضلة حول المساجد؟ ولماذا لم يستدع راوٍ بطل المقامة البناء المعماري الدّيني، ليربط هذا المكان بالمكان المنبوذ الذي اتّخذت صورته المدينة المغربيّة سلا؟ مع العلم أنّ معظم السّلاطين الذين تعاقبوا على الحكم في الأندلس اهتّموا اهتماما شديدا ببناء المساجد، فمالقة «**فيها مالا يقلّ عن عشرين مسجدا**»[2] إنّ هذا الانزياح قد يكون مردّه سيطرة النّزعة السّياسة التي كان تطفو على شخصية البطل الرّاوي ونحن نعلم، بأنّ بساط السّياسة يمحي كلّ المغريات الأخرى حتى علاقة الإنسان بربّه، لذا سقطت مزية العمارة الدّينية التي كانت تتميّز بها مالقة.

[1]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 62.

[2]– باسيليو بابون مالدونادو، عمارة المساجد في الأندلس غرناطة وباقي شبه الجزيرة الإيبرية، ترجة علي لإبراهيم منوفي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، 2011، ص76.

14.2- الأسواق:

يمثّل السّوق مكانا للعرض والطّلب، وسُمِّيَ بهذا الاسم «**لأنّ التجّار تجلب إليها وتُساق المبيعات نحوها**»[1]، وتحدث فيه كلّ أنواع المبادلات التّجاريّة، ليتجاوز مفهومه باعتباره مكانا يجتمع فيه النّاس من كلّ حدب وصوب ليس للتّبضع وحسب، وإنّما للتّمازج الثّقافي، والحوار الاجتماعيّ القائم على تعدّد الرّؤى الموجودة ضمن هذا المكان، وقد تجلّت صورة السّوق في البعد السسيو اقتصادي للمجتمعين الأندلسي والمغربي.

فلقد شكّلت مشاهدات ابن الخطيب حول الأسواق في مقامته نوعين من الصّور الصّورة المباشرة التي يعتمد فيها عرض قيسارية –سوق– مدينة سلا، بإعطاء ملامح مباشرة عن هذه السّوق وما تحويه من مقتنيات تعكس العلاقات الاجتماعيّة، والثّقافية، والاقتصاديّة بين التجّار المحلّيين وغيرهم، كالوافدين إلى المكان، فقد جاءت أسواق المدينة المغربية في شكلها البالي والحقير الذي عكس صورة المكان، بأنّها «**قيساريــة حقيــرة، وزي مجلوب، وحلى غير معروف ولا منسوب**»[2] لتبرز صورة السّوق من هذا الوصف متأزّمة من خلال الشّكل العام له، ومن الهيئة العامّة للأشخاص المتواجدين فيه، لِتُلْقِي بظلالها على الحياة الاجتماعيّة، والاقتصاديّة بالاستهانة من أفراد المجتمع المغربي؛ حيث يُقَرِّبُ البطل الرّاوي هذا المكان من خلال الأجواء المتردّية، والبسيطة التي تظهر في الأزياء المجلوبة، والمعروضة على واجهات الدكاكين المتراصة، وكذا الحلي المباع الذي لا يعرف أصله من حيث المعدن أو الصّناعة، ليجسّد ابن الخطيب الرّداءة التي تخرج من هذا المكان الذي يُعبّر عن موقع الّتلاقي للعديد من فئات المجتمع.

أمّا الصّورة الثّانية التي أبداها الرّاوي البطل عن البعد السسيو اقتصادي للمجتمع الأندلسي ليست في الصورة الكاشفة عن الأسواق المالقية، بل من قسم الصّنعة التي خصَّها الوزير الأديب بمساحة معتبرة في مقامته، فُبيّن أهمية التّجارة، والتّجار وكذا الأسواق بنوعيها الدّاخلية والخارجية في

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مصر، (د، ت)، ص 168.

[2]- لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، ص62.

تعزيز الجانب الاقتصادي لمالقة من جهة والأندلس من جهة أخرى، فهذه المدينة السّاحلية وشواطئها الممتدة على طول ساحل البحر الأبيض المتوسّط تجعلها قبلة للعديد من دول شمال إفريقيا، وكذا دول المشـرق العـربي، فكانـت مزيجـا لصناعات رائجة آنذاك، وكانت «**حرسها الله، طراز الدّيباج المذهب، ومعدن صنائع الجلد المنتخب، ومذهب الفخار، المجلوب منها إلى الأقطار، ومقصر المتاع المشدود، ومضرب الدست المضروب، وصنعاء صناع الثياب ومحج التّجار إلى الإياب، لأفعام العياب**»[1]، فالنّظام الاقتصادي المالقي جزْء لا يتجزّأ من النّظام الاقتصادي العام للأندلس؛ حيث نستشف تنوّع الصّناعات بين تطريز بخيوط متنوعة «**تنسج الحلل الموشية التي تجاوز أثمانها الآلاف ذات الصّور العجيبة المنتخبة برسم الخلفاء**»[2]، فهذه المنتوجات عززت الحياة الاقتصادية وبحبوحة الفرد داخل المجتمع، كما راجت صناعة المعادن، والجلود والفخّار وغيرها من الصّناعات الأخرى التي جعلت من الأندلس مركزا تجاريًّا وصناعيًّا بامتياز.

فهذا الاختلاف بين الأبعاد التّجارية والاقتصادية لكلا البلدين يحيل إلى التباين والفوارق بين المجتمع الأندلسي والمجتمع المغربي؛ حيث برع البطل الرّاوي في تجسيد الفوارق الشّاسعة بين المجتمعين خاصّة في التّرف والثّراء اللّذين عرفتهما المدينة الأندلسيّة، وهذا ينعكس على شخصية ابن الخطيب التي كانت محبّة للوجاهة والثّراء والفخامة نتيجة لما كان يملكه من أموال طائلة من المناصب التي شغلها في البلاط السّلطاني.

كما جسدت قيسارية سلا ودكاكينها المتراصَّة، وأزقَّتها المتداخلة وأرباضها التي تعجّ بمرابط الإبل والأبقار كلّ ما تحمله ثيمة الأرياف، أو القرى والأبعاد الاجتماعيّة، والاقتصاديّة التي تنطوي عليها هذه الأماكن، فهي تعبير عن روح الفرد والجماعة المنتمية لهذا المكان، كما نميّز خصوصيتها من خلال العلاقات الدّائرة فيها التي مبعثها اللّحمة، والتّآزر، في مقابل هذا ندرك خصوصية الأسواق الأندلسية والفوارق الطّبقية المنتشرة فيها بين باعة، ومتجوّلين بين أغنياء يشترون أبهى، وأغلى الثّياب

[1]- المصدر السابق، ص59.

[2]- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المرجع السابق، المجلد 3، ص 219.

وبين فقراء يقتاتون من بيع أبسط المقتنيات لتبقى النّظرة الدّونية التي يحملها الفرد الأندلسي لكلّ شخص غير أندلسيّ.

وبذلك استطاعت النّصوص المقامية أنّ تلخص الأبعاد المكانيّة التي تراوحت بين الأبعاد المكثّفة بالتّأثيثات الواقعيّة؛ لأنّ الحضور المكاني في هذه النّصوص كان متعلّقا بالبطل الرّاوي السّارد الذي جعل من هذه الأمكنة مسرحا للأحداث ليفصح المكان عن الأبعاد الاجتماعيّة، والاقتصاديّة والسّياسيّة، والثّقافية التي جعلت من الشّخصيات تعيش الصّراع الدّاخلي من أجل الانعتاق، والتّحرّر الذي عاشه الفرد الأندلسي والمغربي، والذي هو في نهاية المطاف الفرد العربي الذي التمس من تعدد الأمكنة البحث عن الماضي المفقود الذي ألزمه حضور صورة كلّ من مالقة، والعراق، الشّام في مقابل التّأسيس للحاضر المعيش الذي كان حاضرا في مدينة سلا، والحمراء،كما حاول الفرد العربي البحث عن الذّات العربيّة المسلوبة، وهويّة الانتماء، من خلال المتناقضات، والصّراع الإنساني الدّائم بين القيم الإنسانيّة الإيجابيّة والسّلبيّة.

فالتّنوع المكاني الذي زخرت به المقامات كان حاملا لدلالات متنوّعة برزت في شكل ثنائيات ضديّة، حملت في ثناياها هموم وواقع الفرد العربي على مدار أزمنة عديدة تجسّدت في (المدينة/ الرّيف)، (الوطن/المنفى)، (الحنين/الغربة)، والكثير من الدّلالات التي نستشفها في الفصول اللّاحقة.

ثانيا: التّجلّي الأنثروبولوجي لعناصر الطَّبيعة الأندلسيّة:

إنّ المتمعّن في ملكوت الله عزّ وجل يُدرك العلاقة الوطيدة التي تنشأ بين الإنسان والموجودات من نبات وحيوان وأشياء جامدة يقول عزّ وجلّ: ﴿**فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ** (24) **أَنَّا صَبَبْنَا المَاءَ صَبًّا**(25) **ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا**(26) **فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا**(27) **وَعِنَبًا وَقَضْبًا**(28) **وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا**(29) **وَحَدَائِقَ غُلْبًا**(30) **وَفَاكِهَةً وَأَبًّا**(31) **مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ**(32)﴾ **سورة عبس** (32.24)، فقد وظَّف الأدباء عناصر الطّبيعة النّباتية، والحيوانيّة، ليس كعناصر جماليّة فنيَّة، أو كتوجّه جديد استدعته الحاجة الأدبيــة التي أصبحـت توظف من خلال الكتابات الأندلسّية؛ بل إنّ اشتغال هذه العناصر الطَّبيعية محمّل بدلالات، ورموز معبرة عن واقعٍ اجتماعيٍّ وثقافيٍّ للمجتمع الأندلسي والمغربي اللّذين يشكلان «**كيان خاص بهما، جعل منهما جزأين متماثلين لعالم واحد كان يعرف في القديم عند المشارقة بالمغرب الإسلامي**»[1] من هنا ندرك جيد أنّ لكلّ من هذين البلدين امتداد ثقافي للآخر.

وتبقى الأندلس موطن الرّغبة والشّوق للتّعرّف على عالم ضاع جل خفاياه مع سياسات القهر والتّعسف التي مارسها النّصارى ضدّ آخر من بقي من العرب المسلمين في أرجاء هذه الدّولة في الفردوس المفقود الذي مازالت العديد من الدّراسات والأبحاث تنبش في بقايا الحضارة العربية في الأراضي الأوربيّة، للتّعرّف على أسرار الفرد العربي الذي أثبت تفوّقه على العديد من الأصعدة المختلفة، ليشكّل هاجسًا لدى العربيّ والغربيّ وطرح تساؤلات وإزالة رواسب عالقة في مخيّلات جمعيَّة عن العلاقة التي تشكّلت بين الإنسان الغريب الهارب الفاقد للهويّة، والصّراعات الدّاخليّة والخارجيّة للهواجس النّفسيّة، والرّوحية لإثبات الفقد، وملء الفراغ ولملمة الشّرخ الذي بقي ينزف متعلّقا بالأرض المفقودة –المشرق–.

لذا بات لزاما على الباحثين تسليط الضّوء، وإمعان النّظر في هذه المجتمعات الأندلسي/ المغربي في خضمّ التّطوّر الذي اعتراه في ذلك الوقت، فالرواة يحاولون عرض مشاهدات

[1]– ليفي يروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة محمود عبد العزيز سالم، محمد صلاح الدين حلمي، مراجعة لطفي عبد البديع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، دط، 1990، ص 1.

عن الأندلس والمغرب بكلّ تفاصيلهما والتي كان فيها عنصر المكان، والنّبات، والحيوان من أهمّ مقتنيات النّص المقاميّ، فيتّخذ أبطال النصوص موقع الإثنوغرافيين الذين عايشوا هذه المجتمعات وأخضعوها لمشاهدات حيّة أسّسوا من خلالها نصوصًا إبداعيّة بروح أنثروبولوجيّة.

فالمزاوجة بين الأدب والأنثروبولوجيا يعطي مساحة من الحريّة الزّائدة التي تجعل من تحركاتنا غير مقيدة، فالاستقاء من كل هذه العلوم التي يبني عليها المنهج مرجعياته في المعالجة، والتقصّي لهاته البيئات والثّقافات «**فالقراءة الأنثربولوجية تقتضي إذن أن يتمّ التركيز على البعد الأنثربولوجي للإدراك الأدبي، وعلى الاحتياطات التي يجب اتّخاذها في تحليل العمل الأدبي وعلى البعد الأنثربولوجي لتأويله**»[1]، والنّص يحتكم إلى معايير ومحدّدات يفصح عنها البعد الرّمزي الاجتماعي أو الثّقافي الذي يمرّره الرّواة ويعمل المنهج الأنثربولوجي على إزالة اللّثام عنه.

1. النّخل وخطاب الأنفة والشّموخ:

احتلّت النّخلة مكانة عند العرب لورودها في القرآن الكريم، والأحاديث النّبوية الشّريفة فاصطبغت بهالة من القدسية، والتّبجيل على غرار العديد من أنواع الأشجار الأخرى؛ إذْ عرفت عند الكثير من الحضارات فكانت «**تمثّل عند الآشوريين القدماء الخصوبة فاحتلّت مكانة متميّزة وعدت مقدسة(...)، وعند المصريين رمز السّعادة والرّخاء، أما عند الإغريق فقد كانوا يقدمونها للمنتصرين في الألعاب الرّياضية تعبيرا لهم وتقديرا لنجاحاتهم، وهو نفس الرّمز الذي اتّخذته اليهود، فكانت ترمز عندهم للنّصر والنّجاح، وكانت عند العرب في الجاهليّة تمثّل الآلهة عزى**»[2]، لتغدو رمزية هذه الشّجرة عند العربيّ المسلم بالشَّجرة المباركة المعظَّمة التي تحمل عبق الأصالة والانتماء رمز العروبة والقوّة، فأصلها ثابت وفرعها في السّماء.

وتطرح نصوص المقامة "مفاخرات مالقة وسلا"، و"تفضيل النّخلة على الكرمة"، و"مقامة الافتخار بين العشر الجوار" رمزية المظْهَرِ والمضْمَرِ، فكانت النّخلة علامة فارقة ميَّزت المجتمعات العربيّة

[1]- عياد أبلال، المرجع السابق، ص 107.

[2]- ديفل سميحة، شجرة النخيل دلالتها ورمزيتها في الفنون الإسلامية، مجلة دفاتر البحوث العلمية، العدد العاشر، ص90.

عن باقي المجتمعات الأخرى، فقد زخر نصّ النباهي بهذه الشّجرة التي لها علاقة وطيدة بالصّحراء العربيّة، الشّجرة التي لازمت أوّل خلق الله آدم عليه السلام، والتي يمتدّ وجودها وخلودها بالجنّة؛ لأنّها من أهمّ أنواع الأشجار التي تتوفّر فيها صلة الوصل بين الأديان، النّخلة التي شهدت ولادة سيدنا عيسى عليه السلام الطّاهر المبارك الذي اختاره الله عزّ وجلّ الدّال على طهارة وعفّة مريم العذراء مبعث الحياة بقوله تعالى ﴿وهزّي إليك بجذع النّخلة تساقط عليك رطبا جنيّا﴾ سورة مريم (الآية 25)، فالنّخلة تشكّل قيمة مهمّة عند العرب بعامّة، وعند الفرد الأندلسي خاصة، الفرد الذي يرى في هذه الشّجرة الهوية والأصل، ليعزّز من صورة هذه النّبتة التي تطابق ذاته وتعانق طموحه أسس من خلالها لحضارة مازالت معالمها شامخة في الأراضي النّصرانية، فكانت النّخلة «**جارة حائط الدّار، الواقفة للخدمة كالمنار، على سدة الجدار، بياض النّهار، وسواد اللّيل، المتلفّعة بشعار الوقار، المكفولة الذّيل، أنيسة مشيخة الجماعة**»[1] حيث اتخذ الأندلسي هذه الشّجرة كتشخيص لذاته المقهورة، وعزّته المسلوبة التي بقيت مصاحبة له منذ خروجه من دمشق، والتي جلبت معه لتغرس في الأندلس في قصر الرّصافة.

وقد تعدّدت العلاقات التي تربط النّخلة بالفرد العربي، فهي علاقة أبدية قائمة على رباط روحي ترسخ عند الأجيال تنتقل أبعاده الاجتماعية والثّقافية الدّالة على أنّ هذه الشّجرة «**كالرّجل القائم تَفَلَّقُ عن مثل آذان الحمر، ثم يصير مثل اللّؤلؤ، ثم يعود كالزمرّد الأخضر، ثم يصير كالياقوت الأحمر والأصفر ثمّ يرطّب فيكون كأطيب فالُوذِ اتّخذ، ثم يجفف فيكون عصمة للمقيم، وزادا للمسافر**»[2]، فالنّخلة برهنت على صلابتها وقوّتها فهي من الأشجار المعمّرة التي غرست في أكثر أنواع الطّبيعة قسوة آلا وهي الصّحراء، لتعزّز تفوّقها أكثر بأنّها نبتت وأنتجت في تربة غير تربتها -الأندلس- ليحيد النّباهي عن كلّ الإيجابيات المحيطة بهذه العلامة، ليتّخذ خطابه منعرجًا آخر يُبيّن فيه قيمة المكان، والأرض للذّات الفاقدة، فكان خطابه «**وأنت لا كنت ياخشبة، قد صرت في**

[1]- لسان الدين الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، القسم4، ص 895.

[2]- النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق يحي الشامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الجزء11، دط، دت، ص81

المنال عشبة، وأصبحت نذلة خالفة، ورذلى بالهمّ تالفة، لا يجتني بلحك ولا طلعك، ولا يرتجى نفعك، فالأولى قطعك أو قلعك، وإلا فأين قنوك أو صنوك، أو تمرك أو سبرك، لا أبقيت يا فسيلة على نفسك، وراعيته صلحة جنسك. ولقد انتهت بك المحارجة إلى ارتكاب ما لا يجوز، وفي علمك أنّ من أمثال الحكماء، كلّ هالك عجوز»[1] لتذهب قدسية النّخلة بأرض الأعاجم ويختفي معها بريق الذّات العربية التي تكبّدت، وتحشّمت عناء تخاذلها وتواطئها مع الآخر.

قد تجسد علاقة العربي –الأندلسي– بالشّجرة المباركة –النّخلة– ظاهرة الطوطمية، والتي اهتم بها الأنثروبولوجيين اهتماما بالغا خاصة عند دراسة الشعوب البدائية التي كانت تتخذ من هذا النظام بديلا للنظم المتعارف عليها، كالنّظم الاجتماعية، والدينية، وغيرها، ليتغلغل البعد الرمزي للكائنات ثنايا الأعمال الإبداعية، لينتقل دور المتلقّي لتمحيص هذه الرّموز والدّلالات التي عادةً ما تكون في صورة حيوان أو نبات، أو قوّة طبيعيّة «**فالطّوطم هو أوّلا الأب الأوّل للعشيرة، ومن ثمّ الرّوح الحامية لها، والمعين، الذي يرسل لها الوحي، والذي –إذا كان خطرا– يعرف أبناءه ويصونهم، ومن أجل ذلك يخضع أبناء الطوطم لالتزام المقـدّس، رادعا ذاتيّـا، يقضي بأن لا يقتلـوا طوطمهم**»[2]، فالعرب كغيرها من الشّعوب كانت تتيمّن بأسماء الحيوانات والنّباتات، وتقدّسها تقديسًا بالغًا، فقد دار جدال عميق حول نسب العرب لظاهرة الطّوطمية، ومدى نجاعة هذه النّظرية على الشّعوب العربيّة التي كانت تتّخذ من أسماء الحيوانات والأشجار والنّباتات التي اتّسمت بها البطون والعشائر[3]، لكن دينا الحنيف أبعد ما يكون عن هذه الاعتقادات التي تجعل الذات الإنسانية تقبع تحت وطأة العبودية، والجهل والخرافة.

كما جسَّدت النّخلة العلاقة الوثيقة التي تُبنى عليها صلاتُ القرابة، حيث أصبح العربي يجزم، ويؤمن إيمانا تامًّا أنّها أخت أبيه، فقداستها من حديث خير الأنام سيدنا محمّد عليه أفضل

---

[1]– لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، ص 897.

[2]– سيغموند فرويد، الطوطم والطابو بعض المطابقات في نفسية المتوحشين والعصابيين، ترجمة بوعلي ياسين، مراجعة، محمود كبيبو، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1983، ص23.

[3]– جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، ط2، 1993، ص 520.

الصّلاة والسّلام الذي جاء قوله في تعظيم ومكانة هذه النّبتة المباركة، وكانت شاهدة عيان فقال: «**أكرموا عمّتكم النّخلة فإنّها خلقت من الّطين الذي خلق منه آدم، وليس شيء من الشّجر يلقح غيرها**»[1]، ليطابق حديث نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلم خطاب العلاقة الوثيقة التي رسمت ملامحها هذه الشّجرة الباسقة في قصر الحمراء، لتُتَرجِم تكدّر الأيام وذهاب العزّ والعنفوان، باسترجاع قدسية صورة العمّة في علاقات القرابة المتشتّتة التي ذهبت من شبه الجزيرة العربيّة، لتستوطن في شبه الجزيرة الإبيرية، فمنذ خلق سيدنا آدم عليه السّلام، وهذه الشّجرة تتبوّأ رمز القدرة على التّحمّل والاستمرار، رغم كيد العدوان.

وتستمرّ قدسية هذه الشّجرة المباركة لما تحمله من طهارة دينيّة، ومقدرة على الرّاحة النّفسية حتى في العوالم الأخرى، وهذا ما نلمسه جليّا في إشارة ابن الخطيب في قوله: «**بعد الأمر بوضعه على أسنمة القبور، حسبما ثبت في الحديث المشهور**»[2] للحادثة التي وقعت لنبينا الكريم صلّى الله عليه وسلم عند مروره بالقبرين اللّذين كان يعذّب صاحباهما، ثم دعا بجريدة ليشقها نصفيين ويضع كلّ واحدة على قبر من القبرين، وقال عسى أن يخفّف عنهما ماداما رطبين[3]، لتتجاوز النّخلة علاقاتها الدّنيويّة، وتتّصل بالخالق في علاقة بين المعبود ومخلوقاته، ويبقى مكمن السّر في هذه الشّجرة التي تمتدّ جذورها، وروابطها بين عالمين يبقى الرّابط بينهما عظمة ورحمة الخالق لعباده.

كما تتّخذ النّخلة دلالة الغرور والتكبّر في نصّ الحضرمي، فكانت حاضرة في معاطاة الكاملة والقصيرة لتتّخذ القصيرة من الشّعر ما يخولها لإسكات الطّويلة وإلزامها قدرها فأنشدت[4]:

إيّاك النخل فإنّ لها طولا يهديك إلى الغرر

---

[1]- السجستاني أبو حاتم سهل بن محمد بن عثمان، النخلة، تحقيق حاتم صالح الضامن، دار البشائر الإسلامية بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص30.

[2]- لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، ص 896.

[3]- الأنصاري أبو عبد الله محمد بن محمد المصطفى، القول الفصل الأغر في حكم وضع الجريد على القبر، الملتقى العلمي المفتوح أهل التفسير، 2015/02/24، 3:38.

[4]- عبد الله كنون، المصدر السابق، ص495.

تكمن صورة النّخلة في خطاب القصيرة إلى التّحقير والتّصغير من قيمة هذه الشّجرة، وما يتبعها من تقديس جاء في مقامة النّباهي، ليتحوّل الخطاب الذّكوري العميق والموغل حول هذا النّبات إلى صيغة من صيغ الجمال الخارجي للمرأة، ليقدم الخطاب رمزية هذه الشّجرة في البعد الجمالي لها.

وتتعدّى النّخلة قيمتها المقدّسة والإيديولوجية في تحديد الانتماء والهويّة، واعتبارها من الأسس السّليمة للصحّة الغذائيّة لما تحويه من العناصر، والفوائد التي تتمخّض عن هذا النّبات، فالقيمة الغذائية التي تقدّمها هذه الشّجرة بمختلف أنواع وثمارها، ففي مجمل حمل النّخل يكون التّرتيب كالآتي: «**أطلعت، ثم أبلحت، ثم أبسرت، ثم أزهقت، ثم أمعت، ثم أرطبت، ثم أتمرت**»[1]، فالفاكهة المتنوّعة التي تقدمها النخلة من أصناف الأغذية الأساسيّة للفرد العربي، فهي تلزم موائده كلّ أيام السّنة، كما تُعَدُّ من أهمّ ما يقدّم للضّيف، والصّائم في رمضان،كما أنّه من عادات نبيّنا الكريم في التّحنيك للصّبي عند الولادة، فالتّمر يحتوي على قيمة غذائية متكاملة تشبع، وتغني عن أصناف أخرى من الطّعام.

عبّرت صورة النّخلة كذلك عن حال الفرد العربي، وما وصل إليه في ظلّ الظّروف التي آلت إليها الأندلس (مملكة غرناطة)، فكل التّراكمات التي خلّفتها هذه الشّجرة في المخيال العربي أخذ منحى معاكِسًا على ما كان سابقًا، ففي المعتقدات القديمة عند توقّف هذه الشّجرة عن إعطاء الثّمر كان يلزم أو يكفي لجعلها تثمر « **تهديدها وتتوعّدها وتحمل بيدك آلة قطع (سكّين، هيم أو فأس أو طبر) وتبدأ بتهديدها بالقطع وتحاول ضربها مرّة، مرّتين على الكرب وعندها سوف تثمر في الموسم القادم**»[2]، إلّا أنّ الخطاب الذي أورده النّباهي في مقامته أجّج الجانب النّفسي للفرد العربي ليتحوّل العطاء والإثمار إلى عقم، فلم تعد النّخلة باستطاعتها الإنتاج –بقاء الفرد العربي في الأندلس– ، فبموت الرّجال، والأولاد الذّكور ينقطع النّسل في أيّ مكان، يقول النّباهي: «**لا أنس عدوان**

[1]– الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، فقه اللغة وأسرار العربية، ضبطه وقدمه ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط2، 2000، ص333.

[2]– عبد الباسط عودة إبراهيم، نخلة التمر في المعتقدات الشعبية، مجلة الثقافة الشعبية، رسالة التراث الشعبي من البحرين إلى العالم، العدد 35، السنة 09، 2016، ص110.

جعسوس من لعبوش اليهود أو المجوس، يفحص بمديته عن وريدي، ويحرص على مد جريدي، ويجدع كل عام بخنجره أنفي، وكلّما رمت كفّ إذايته عني، كشم كف، فلو رايتم صعصعة أفناني،وسمعتم عند جذم بناني، فقققعة جناني، والمع لما جفاني، يفيض من أجفاني، والجعسوس الخبيث المنحوس، قد شد ما حد بأمراسه، ورفعه لبيعه كفره على راسه»[1]، ليصبح الفرد العربي في الأندلس مجرّد حلم دام طويلا أسس حضارة وثقافة عربيّة إسلاميّة، وأرسى قيما اجتماعيّة واقتصادية وسياسيّة مازالت لحدّ السّاعة طاغية على واقع الدّولة الأوربيّة.

2. الكرمة والخطاب المضمر:

بما أنّ النّخلة ذات خلفيات رمزيّة ودلاليّة للعربي؛ خاصّة في سرّ العلاقة الرّوحيّة التي تربطه بها فإنّ للكرمة كذلك علاقة روحيّة مرتبطة بالفرد العربي كيف لا وللكرمة علاقة بالخمرة، لذا أخذت هذه الشجرة مساحة معتبرة في أعمالهم الإبداعية وخاصة الشعرية منها.

يقول أبو نواس[2]:

ألا فَاسْقِنِي خَمْرا وقل لي هِيَ الخَمْرُ وَلاَ تَسْقِنِي سِرا إذا أَمْكَنَ الجَهْرُ

فَبُحْ بِاسمِ مَنْ تهوى وَدَعْني من الكنى فَلا خَيْرَ من اللذّاتِ مِنْ دونها سِتْرُ

بل إنّ الأندلسيين كذلك تغنوا بالخمرة في شعرهم وأفردوا لها مساحة من كتاباتهم.

يقول ابن خفاجة[3]:

وَلَيْلٌ تَعاطينا المُدَامَ وبيننا حَديثٌ كَمَا هَبَّ النَّسِيمُ على الورد

لعــاوده والكأس بعبق لفحة وأطيب منه ما نعيد وما لبدي

لا يخلو مجتمع بكل طبقاته من هذه العادة، ويعد المجتمع الأندلسي كغيره من المجتمعات التي تفشّت فيه معاقرة الخمر نظرا لحالة التّدهور، والانحطاط الذي وصلت إليه الأندلس عند سقوطها وقد ساعدت عوامل عديدة على مثل هذه المخالفات التي كانت ترتكب في حقّ الفرد والمجتمع إذ

[1]– لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، ص 897.

[2]– شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الأول، دار المعارف، القاهرة، ط16، 2004، 225.

[3]– باقر سماكة، التجديد في الأدب الأندلسي، مطبعة الإيمان، بغداد، دط، 1971، ص51.50.

«**كانت معاقرة الخمر من قبل الخاصّة والوجهاء ترمز إلى حياة البذخ والتّرف والتّفسّخ الأخلاقي الذي وصلوا إليه، فإنّ طبقة العامّة لم تفعل ذلك إلّا لتغطية المشاكل والصّعوبات التي اعترضتها في حياتها اليوميّة**»[1]؛ أي أنّ معاقرة الخمر ظاهرة اجتماعية مست المجتمع الأندلسي بكل طبقاته وأثرت على سلوك الفرد الذي انعكس هو بدوره على المجتمع برمته.

تقدّم مقامة النّباهي صورة هذه الشّجرة مجسّدة في صورة الآخر –الفرد النّصراني– والذّات الغربية، والأديان المعادية للعقيدة الإسلامية، فقد جاء الرّد صريحا من قبل بطل المقامة للدّلالة على الانزياح الحاصل في الفرد العربي، وما آلت إليه سيطرة الآخر على الذات العربية، لتتخذ الكرمة دور الفرد النصراني الذي استرد زمام الأمور في حكم مملكته المغتصبة، والقضاء على الدخيل الذي أراد استباحتها ليفيق من حلم طال أمده، يقول الرّاوي: «**فليست الحقيقة كالمجاز، ولا جلّقية في النّيّات كالحجاز. هنا جنّات من أعناب مرسلة الذّيول، مكملة الأطناب، قد طاب استيارها وحمد اختبارها واختيارها، وعذبت عيون أنهارها، وتفتحت كمايم أزهارها، عن وردها ونرجسها وبهارها، وسرت بطرف محاسنها الرّفاق، حتى قلقت منها الشّام واليمن والعراق. فحين كثر خيرها، سحر بالضّرورة غيرها**»[2]، فقد دأب العربي على اتخاذ هذه الفاكهة بأشكال متعددة سائلة متمثّلة في الخمر، وفاكهة يانعة في حبّات العنب المختلفة مذاقا، ولونا، وكذا جافّة في شكل الزّبيب ليبرز سحر الطّبيعة، ومقدرة الخالق في جعل هذه الفاكهة بمميّزات متعدّدة وفوائد جمّة.

فالمفاخرة التي احتدمت بين النّخلة والكرمة تمثّل الصّراع الدّائم بيت العربي، والغربي بين الذّات والآخر، لنبيّن قوّة الصّراع بين المتضادّات؛ فحقيقة النّصراني متمثّلة في الكرمة المتجدّدة والمثمرة تبعا لمواسم العطاء والإنتاج بالبلاد النّصرانية، فهي غنية بزراعة الكروم وتوافرها على جنّات من أعناب فعناقيد العنب المتراصّة في غصن الكرمة دلالة على تلاحم الفرد النّصراني بعضهم لبعض والظّفر بإخراج العرب من ديارهم بعد طول بقاء، كما يمكن اعتبار وفرة ثمارها حتى أصبحت مكملة

[1]– إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع– الذهنيات– الأولياء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص98.

[2]– لسان الدين الخطيب، المصدر السابق، ص 897.

الأطناب، مجسّدة في استحكام السّلطة النّصرانية على آخر الثّغور الأندلسيّة -غرناطة- فاخضرار الكرمة وتفتح أزهارها «**عن وردها ونرجسها وبهارها**»[1] علامة على قوة الفرد الغربي من قوط ويهود ونصارى، لتزعزع مكانة العربي الوافد على أراضيها من الشّام، واليمن، والعراق، والجزيرة.

وتأخذ فاكهة العنب في مقامة الحضرمي معالم الجمال عند المرأة، لتتحدد سطوة هذه الفاكهة بالمرأة السّمراء، والرّقيقة، ليتجلّى سياق الشّهوة للخمر في لون سواد بشرة السّمراء مع لمعة يجذب إليها الواعي، أو الغائب عن الوعي -سكير-، كما تنسب الخمر للمرأة الرّقيقة الصّافية كالزّجاج الذي لا يشوبه شيء ولا يعكر صفوه شوائب، فيجتمع صفاء الرّقيقة ونحولها بصفاء الخمر في أكواب الزّجاج.

يقول الحضرمي[2]:

وإن رقَّ الزُّجاجُ وراق فيه رَقيقُ الخمر لذَّ لكلّ راق

فَتُبصِرهُ نحيلا في نحيلٍ ويعظُم فِعلُه عند المذاق

قدم النباهي الكرمة في شكلها النّباتي الذي يبعث عن النّضارة، والجمال المتعلق ببهاء المكان وهذا ما ذهب إليه لسان الدّين بن الخطيب في مقامته، ليعكس خطاب الفقيه وقاضي الجماعة الذي أقام المفاضلة على إرساء حجج فقهيّة، وركائز دينيّة لقدرة هذه الشّجرة الغربيّة على التّسلّق والانسلال بفروعها المتنامية وإزاحة النّخلة الدّالّة عن الأصالة والهويّة لمكانة الذّات العربيّة، في حين تأخذ الكرمة في مقامة الحضرمي أهم عصائر هذه الفاكهة -الخمر-وحلولها في عشق المرأة ومفاتنها.

3. الحيوان ورمزيّته الأنثروبولوجيّة:

حظيت الرموز الحيوانية باهتمام الدراسات الأنثروبولوجية، فقد ارتبطت جلّ الرّموز الحيوانيّة في النّص المقامي للحضرمي بمفارقات جماليّة لدى العديد من النّساء واصطبغت بإيحاءات أنثويّة تماهت بين الجمال والقبح، وبين الشّراسة واللّطف.

---

[1]- المصدر السابق، ص899.

[2]- عبد الله كنون، المصدر السابق، ص498.

بما أنّ المرأة تحتل مكانة مرموقة في المجتمع الأندلسي، وبمساحة من الحريّة جعلتها تتبوّأ مناصب وتمارس نشاطات جمّة سواء كانت سياسية، أو اجتماعية، أو ثقافيّة، فكانت حاضرة وفعّالة في جلّ متطلّبات الحياة الأندلسيّة، فقد أصبغ الأديب الأندلسي مؤلفاته بثيمة المرأة، والرّموز الدّالة عليها لقدرة هذه الرّموز على تأدية أغراض، وتقديم أوصاف أبلغ وأنجع من الصّورة الحقيقيّة لها.

وظّف الحضرميّ كلّ من الثّعلب والشبل في مقارنته بين المرأة الكاملة والقصيرة، حيت كان الخطاب صريحا وحادّا بينهنّ، في حين أنّ وجه المقارنة بعيد كلّ البعد عن التّقبّل، ليشكّل معادل الشّبل القدرة، والسّلطة، والجبروت للمرأة الكاملة التي أخذت هذه الصّفة من الأسد، ليخلص الحضرميّ بتجسيد ابن الأسد، لتمرير المطالب الشّرعية على الحكم والوصاية والملك في الدّولة الأندلسيّة، في حين كانت صورة الثّعلب من أهمّ الصّور التي تميّز المرأة بالمكر، والدّهاء، والخبث فالرّمزان اللّذان أوجدهما الأديب هما من أهمّ الرّموز التي توظّف في الصّراع حول السّلطة، وسدة الحكم في كلّ المجالس.

وينتقل بنا الحضرمي إلى أهمّ الحيوانات وأقربها للفرد العربيّ الخيل –الفرس– لأنّها تبلغ مبلغا من القيمة والحظوة، فقد كانوا لا يقبلون التّهنئة إلا بثلاث؛ مولود يولد، أو شاعر ينبغ، أو أن نتنج لهم فرس[1]، وتعدّ الخيول العربية من أجود الخيول، وقد عنوا بأهم أوصافها، وقوّتها وسرعتها، ليقترن خطاب الحضرمي بالفساد والهلاك الذي يحدثه آل يأجوج ومأجوج بالشرّ الذي تحمله الرّقيقة على فرسها ليوظّف رمز الفرس هنا للدّلالة على سرعة انتقال الشرّ والخبث بين النّساء في نقل الأخبار فيقول: «**فإلى كم يازريعة ياجوج وماجوج، يكون فرسك معي للشرّ مسروج**»[2]، فهي تعبير على المقدرة الفائقة للنساء في نقل الأخبار.

[1]– قصي الحسن، أنثروبولوجية الأدب دراسة الآثار الأدبية على ضوء علم الإنسان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص230.

[2]– عبد الله كنون، المصدر السابق، ص 494.

تزيد الكاملة من حدّة خطابها على القصيرة وذمّها بأبشع الأوصاف، وتتّخذ من القرود صورة لوصفها، فهذا الحيوان مولعٌ بالتّقليد والتّشبه بالإنسان، لكن يبقى على هيئته حتّى لو اتّخذ من الدرّ حليّا لتزيّنه:

وإذا ما القِصارُ قُلِّدْنَ حليّا صار كالدرّ في نُحور القُرود[1]

وهذا يطابق المثل الشّعبي **"قرود قرود ولو مشمام ورود"**.

تتّخذ القصيرة مكانها بعد الصّراع المرير الذي تلقته من الكاملة، لتسيطر على مجريات الخطاب وتميل الكفّة لجهتها، وتبدأ في معاطاتها بلسان فصيح، وتفصح بما في ضميرها بصوت صديح، لتقدّم القصيرة أبلغ صورة للمرأة الطّويلة مجسّدة في رمز الزّرافة وطولها، فهذا الحيوان معروف بطول القوائم الأربعة، وطول الرّقبة، لتكشف القصيرة عن قوّة سخطها من الكاملة، وتقديمها هذه الصّور البليغة عن الطّـول «**وقصبة النّشير**»[2]، لأنّ المعروف عن المرأة الطّويلة هو نشر الملابس على حبل الغسيل كما تحضر صورة النّاقة للدّلالة عن نعت الكاملة بالضّخامة والطّول، وهي من الأوصاف التي تتّصف بها النّوق وكذلك نعت لأهل البدو بأنّهم رعاة.

أسست صورة الحيوان في النّص المقاميّ للحضرميّ دورا أساسيـًّا في إبـراز جمال المرأة وحسنها فعدّت الغزلان من أهمّ الحيوانات جمالا، وتَشَبُّها بالنّساء، واستحضارا للأنوثة، لأنّ الافتتان بالموجودات يبدأ من دقّة الملاحظة، والتّمعّن بالنّظر، لتصل القصيرة بنفسها لمطابقتها بأنّها من غزلان الأنس، فالتّلذّذ بجمالها يعني النّفس عن الضّرر.

تعدّت التّلميحات الرّمزية بين المرأة والحيوان في استحضار العديد من أشكاله، فاتخذت من رمزيته قناعا تخفي وراءه جمالًا كان أم قبحًا، وكذلك استعارت مدلولاته لتجابه جلّ الصّراعات القائمة على السّاحة الأنثويّـة والخطابات المنمّقة التي تستعين به النّسوة في مجالسها لكسب السّطوة، وتقلّد زمام الأمور.

[1]- المصدر السابق، ص494.

[2]- المصدر نفسه، ص494.

فقد جاء توظيف الطبيعة في النصوص –قيد الدراسة– بمثابة الدليل الواضح على أهميتها للفرد الأندلسي، فالمضامين والدلالات التي تحملها عناصر الطبيعة شكلت رموزا أنثروبولوجية، تبنتها هذه الدراسة بالنبش والتحليل في إطار ثقافة المجتمع الأندلسي في القرن الثامن.

الفصل الثالث: تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في النص الافتخار الأندلسي

أولا: تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية

1- أنثروبولوجيا التأصيل والهوية

1.1- الهويّــة والانتماء:

2.1 - البعد الاجتماعي لمناصب الحكم في الدّولة:

1.2.1- الوزير:

2.2.1- قاضي الجماعة:

3.2.1- صوت المرأة واستجابات المجتمع:

2- البعد الديني والسياسي في المجتمع الأندلسي

1.2- الواقع الدّيني وفق منظومة القيم في المجتمع الأندلسي:

1.1.2- التوظيف من القرآن الكريم والسّنة النّبوية لبناء مجتمع سوي:

2.1.2- الخصال في الإسلام:

3.1.2- صلة الرّحم والأصل الواحد للعرب والغرب:

4.1.2- أهل العباد وسالكي سبل المتصوّفة والزّهاد:

2.2- البعد السّياسي ودهاليز السّلطة في المجتمع الأندلسي:

3- ظاهرة التّرف وسيكولوجيا عظمة الملك:

ثانيا: تجلّيات الأنثربولوجيا الثقافية في النص الافتخار الأندلسي

1- الجسد

1.1- المرأة بين الجسد والثّقافة:

2.1- الجسد ووسائل الزينة:

3.1- اللّباس:

4.1- صورة المرأة:

5.1- السّحر:

هم علموني البكاء ما كنت أعرفه

ويا ليتهم علموني كيف أبتسم

عبد المهيمن الحضرمي

أولا: تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية

ليس هناك أصعب من ضياع الهويّة بين من يتناسى أصله، أو يتخلّى عنه، وبين مقتضيات تفرضها معطيات جديدة يجب التّأقلم معها، ومسايرتها لتستمرّ وتيرة الحياة والبقاء.

1- أنثروبولوجيا التأصيل والهوية

تُعتبر المقامات نصوصًا موثّقة لمجتمعات متعدِّدة عبر أزمنة مختلفة، وتُعَدُّ المقامة الأندلسيّة من أهمّ النّصوص التي قدمت صورا حيّة لهذا المجتمع -الأندلسي-، وقد قدمت النصوص المقترحة لكلّ من **لسان الدّين بن الخطيب، وعلي بن حسن النّباهي، وعبد المهيمن الحضرمي** تصورات مماثلة لعمل الإثنوغرافي الذي عايش الأحداث وجمع المعلومات، لإعطاء مادّة غنيّة بالمعطيات الاجتماعيّة والخصوصيات الثقافية للمجتمع الأندلسي؛ حيث عمل أبطال المقامات على الاستعانة بأهم الشروط الأساسية التي يبنى عليها البحث الأنثروبولوجي، وأهم أداة من أدواته وهي الملاحظة المباشرة، والمعايشة الكليّة للأحداث الواقعة، فمعظم تجليات الأنثروبولوجيّة الاجتماعية تسعى إلى «**دراسة العلاقات الاجتماعية التي يشارك فيها الإنسان تهتمّ بوجه خاصّ بإبراز ذلك التّكامل والتّساند في تلك الشّبكة المعقّدة التي تضمّ العلاقات الاجتماعيّة والتي يطلق عليها مفهوم البناء الاجتماعي**»[1]، فعمد الأنثروبولوجون إلى دراسة هذه المجتمعات وفق الاتّجاه التّكاملي الحاصل بين علم الاجتماع والمقاربة الأنثروبولوجية، والذي تتدخّل فيه جلّ العلوم الأخرى التي تنفتح على بعضها لذا عُدَّ من أهمّ المحاور التي تواجه عمل الأنثروبولوجي في الوقت الرّاهن.

فالأندلسي حامل لقرابة ثمانية قرون، في نفسه كيف أُخرج من أرضه رغم تأسيسه لأعظم دولة إسلاميّة في أراضٍ أوروبيّة، لكن شاغل الفقد وعدم الانتماء جعل منه ينازع العديد من الهواجس لسنوات، حتّى أرغم وللمرّة الثّانية على ترك ما أسّسه ليصير الفرد الأندلسي الذي بنى هويّته على أنقاض الهويّة العربيّة المشرقيّة يهيم في شمال إفريقيا بين مصر، وتونس، والجزائر، والمغرب.

[1]- محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيو أنثروبولوجي في دراسة المجتمع، وكالة المطبوعات، الكويت، دط، دت، ص119.

1.1- الهويّـــة والانتماء:

إنّ المتتبّع للمجتمع الأندلسي يجده مزيج من التّعدديات العرقية والدّينيـة مما جعل من هذا المجتمع دائم الصّـراع والنّزاع حول سيطرة طبقة على الطّبقات الأخرى، وقد شكل القرن الثّامن للهجرة لهذه الدّولة أوجّ الصّراع العرقيّ، والدّيني وكذا السّياسـي، والاجتماعـي حتّى بات من المستحيل أن يفصل في أصل الهويّات والانتماءات آنذاك، وهذا راجع لعوامل عديدة جعلت الفصل صوريّا بين الأفراد.

يقدّم ابن الخطيب في مقامته نموذجا عن الفقد وعدم الانتماء، لتعاد الصّورة الرّاسخة في ذاكرة الأندلسي عن فاتحهم عبد الرّحمان الدّاخل، وطريقة خروجه من المشرق فارا من قبل العبّاسيين الذين أنهوا الدّولة الأمويّة، وأقاموا الدّولة العبّاسيّة؛ فلسان الدّين بن الخطيب أصله من اليمن دخل جدّه مع عرب الشّام عند الفتح، واستقرّوا بقرطبـة، فالمتتبّع لحياة أسلافه بالأندلس وحادثة الرّبض الشّهير التي شرّدت أسرة الوزير في أصقاع الجزيرة الأيبيرية والمغرب لتعاد الكرّة، وللمرّة الثّانية اضطهاد النّصارى للمسلمين، ومن بينهم أسرة ابن الخطيب التي اختارت الهجرة نحو جنوب الأندلس والاستقرار بمدينة لوشة[1]، فعاشت هذه الأسرة صراع الانتماء المكاني، والهويّـة الأندلسية فأصبح الشّخص معروفا بالثّغر الذي يقطنه.

وقد قُدِمَ نصّ المفاخرة بين مدينة مالقة وسلا، ليعكس الصّراع الذي عايشه البطل، والنّكبة التي زعزعته وأخرجته من وطنه مجبرا لا مخيّرا، فتصبح هذه الصّورة المقدّمة طرحا وواقعا يجب الرّضوخ إليه لما آلت إليه الأندلس في أعقاب هزم النّصارى للمسلمين، ويقدم ابن الخطيب العديد من الشّخصيات الأندلسيّة التي تدلّ على علوّ الشّأن الأندلسي فيستحضر باقة من أمّهات الكتب التي تؤرّخ لفترات عديدة لازدهار الحياة العلميّة والأدبيّة في الإمارة الإسلاميّة فيقول: «**ولا شاهد كالصّلات الباقية المكتتبة، والتّواريخ المقرّرة المرتّبة، فاستشهد مغرب البيان، وتاريخ ابن حيان، وتاريخ الزّمان وكتاب لابن الفرضي وابن شكوال، وصلة ابن الزبير القاضي ومن اشتملت عليه من الرّجال**

[1]- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المرجع السابق، القسم1، ص 13.12.

وصلة ابن الأبار، وتاريخ ابن عسكر وما فيه من أخبار وبادر بالإماطة عن وجه الإحاطة، ترى الأعلام سامية، وأدواح الفضلاء نامية، وأفراد الرّجال يضيق بهم رحب المجال»[1] استطاعت هذه الكتب الأدبيّة أن تؤسّس لتاريخ طويل للدّولة الإسلاميّة في الأندلس؛ فالصّلات التي تندرج ضمنها كتب التّراجم والمعاجم كانت زاخرة برجال الأندلس على تنوّع طبقاتهم، ومناصبهم، فقد أصبحت «**حلقة متّصلة في كتب التّراجم الأندلسّية والمغربيّة اتّسمت بإعطاء هويّة متّصلة لفئات العلماء والفقهاء**»[2]، ليقدّم كتاب "**مغرب البيان لابن عذاري المراكشي**" اختصار لأخبار ملوك الأندلس والمغرب، كما قدم كلّ من كتاب **الفرضي** المعنون تاريخ علماء الأندلس، وكتاب وابن **بشكوال** تاريخ العلماء والأئمة جملة من الأخبار التي عنت بالعلماء والأئمة، فقيمة هذه الكتب كانت لها تتمّة من قبل أدباء جاءوا بعدهم ليواصلوا تأريخهم، وأكبر مثال على قيمة الكتب الأندلسيّة الحاملة للقيمة الأدبيّة ما قدمه ابن الخطيب في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة، هذه الثّقافة المتنوّعة التي تزخر بها هذه الكتب بتنويعها للمادّة المطروحة ضمنها جعل من هذه العصور الثّمانية من أهم وأبرز العصور التي قدّمت الثّقافة بكلّ أبعادها الاجتماعيّة والسّياسيّة، والاقتصاديّة، والدّينية والتي جعلت من إسبانيا الآن ترجع لهذه الذّخيرة القيمة لسنّ أسس وقواعد تسير عليها دولتها الحديثة.

تعاقبت المحن والنّكبات على الأندلس، ويُعَدُّ عصر الطّوائف النّقطة الفاصلة في وحدة الدّولة الأندلسيّة، والمنعرج الخطير الذي أدّى بهذه الحضارة إلى ما آلت إليه ليتباين التّمازج، وتتعدّد «**أجناس أمراء الطّوائف أو أصحاب الدّويلات المستقلّة، فمنهم من كان من أصل إسباني، ومنهم من كان بربريّا، ومنهم من كان عربيّا** »[3]، لتنتقل تداعيات هذه السّياسيات اللّاعقلانية في إدارة الأمور السّلطوية إلى انحسار الحكم والسّلطة في مملكة غرناطة جنوب الجزيرة الإيبرية وأصبح كل فرد يتغنّى

[1]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 65.

[2]– صورية متاجر، العلماء في الأندلس من خلال كتب التراجم والصلات خلال القرنين 4-5هـ/10-11م دراسة بيوغرافية ببيليوغرافية، رسالة ماجستير، قسم علم المكتبات والعلوم الوثائقية، جامعة السانيا وهران، 2007-2008، ص47.

[3]– عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وأثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار المعارف، لبنان، دط، دت، ص243.

بمميّزات المنطقة التي ينتمي إليها، أو الأصل الأوّل له ليتعدّى هذا الفقد إلى ما وراء جبل طارق – المغرب–.

تقدّم الأمثلة المقترحة ثلاث نماذج من نصوص مقامية لشخصيات معروفة ومرموقة في الأدب المغربي؛ أوّلهم ذو الوزارتين لسان الدّين بن الخطيب* الذي قدّم نصّه يناجي هويّته الأندلسيّة التي حُرِمَ منها عُنْوَةً في استحضار مدينة مالقة ويرفض ما قُدّم له من امتيازات في مقابل مكوثه وبحبوحته في مدينة سلا، في حين يصارع النّباهي* مكبوتاته الدّاخلية عن هويّته الأصليّة المشرقية العربيّة التي يطمح إلى استردادها نظرا للأوضاع التي وصلت إليها غرناطة، أما عبد المهيمن الحضرمي* فيحتدم صراع الهويّات عنده عن الأصل، والأحقّ في سيطرة هويّة على أخرى رغم أن أحداث المقامة كلها في فاس بالمغرب. قد يحيل هنا الصراع إلى الهويّات المتواجدة في المغرب بين العرب المسلمين، وكذا البربر وغيرهم من الأقلّيات الأخرى؛ فالهويّة التي تتحدّد بسمات معيّنة، وتكشف عن عناصر متبايّنة تحدّد هويّات الأفراد، والجماعات، والمجتمعات وتخضعها لفوارق متعدّدة فتبرز الهويّات الفيزيائيّة من الهويات الخاصّة والفرديّة، إلى الهويات الأخرى المختلفة كالهوية الاجتماعية[1]، فعلى الرّغم من أنّ أبطال المقامات يرجعون في الأصل إلى اليمن العريق إلى شبه الجزيرة العربية أصل العروبة. إلى أنّ الشّتات الذي طال أسلافهم، أثر عليهم حين انتشروا في بقاع الأرض بين الأندلس، والمغرب جعلهم يكتسبون هويات غير هوياتهم الأصلية ويحددون انتماءاتهم بالمناطق التي يقطنونها.

* – السلماني لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد بن عبد الله بن سعيد بن علي بن أحمد، نسبه يعود إلى سلمان أحد أحياء مراد القحطانيين في اليمن انتقل أسلافه إلى الشام ثم إلى الأندلس، فسكنوا كل من قرطبة، ثم طليطلة، ثم لوشة، وهذه الأخيرة هي التي ولد بها أديب، لسان الدين بن الخطيب، اللمحة البدرية، المرجع السابق، ص 02.

* – الجذامي علي بن محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن الحسن المالقي النباهي يلقب بابن الحسن أصله من اليمن، وهذا ما أشار إليه ابن الخطيب ولد بمالقة، ثم انتقل إلى غرناطة لاستكمال علمه عمل قاضيا للجماعة بالعديد من مدن غرناطة. أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر، أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن، تحقيق محمد رضوان الداية، مؤسسة الرسالة، ط2، 1987، بيروت، ص170.

* – السبتي أبو محمد عبد المهيمن الحضرمي الفقيه الكاتب صاحب القلم الأعلى، يرجع نسبه إلى الصحابي الجليل العلاء بن الحضرمي، أصل سلفه من اليمن. المرجع نفسه، ص 223.

[1]– طالب العلي، الهوية، بيت المواطن للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2016، ص 29.28.

كما طرحت مقامة النباهي قضية صراع الهويات داخل المجتمعات مجسدة في نخلة بكل مقوماتها الإسلاميّة، والعربيّة، والمشرقيّة في مقابل كرمة غربيّة بحمولات تعدّدية دينيّة مسيحيّة، ويهوديّة لتتعدّى هذه المقامة إثبات الهويَّة الفرديَّة التي تتحدَّدُ بمقوّمات أساسيّة الفرد المنتمي لمجتمع ما إلى هويّات حضارية عابرة لقارّات ومؤسّسة للثقافات.

منذ الأزل والصّراع قائم بين الشّرق والغرب بين الإسلام، والدّيانات الأخرى تعكس مقامة تفضيل النّخلة على الكرمة هذا الصّراع الدائم حول الهويّات والانتماءات، وأكبر دليل على انتماء النّخل للمشرق العربي وشبه الجزيرة العربية في قوله[1]:

بأَرض النّخل قلبي مُسْتهام فكيف يَطيب لي عنها المُقام

بالفطرة يهتم الفرد العربيّ اهتماما بالغًا بأصله، وانتمائه، لتتحرّك الذّات الطّاغية له حول أصل انتمائه، والمعروف أنَّ أبا الحسن النَّباهي قامة من قامات المجتمع الأندلسي في القرن الثّامن للهجرة، عايش شخصيات بارزة متواجدة في مراكز مختلفة سواء كانت سياسيَّة، أو اجتماعيَّة أو دينيَّة، أو أدبيَّة، والجدير بالذّكر أنّ من مميّزات الشّخصية الفاعلة في الأندلس أن تكون مزيجًا للعديد من الامتيازات لتعطينا شخصية موسوعيّة ملمّة بجميع المتطلّبات التي تفرضها المناصب التي تشغلها، لذا استدعى بطل المقامة باقة من الشّخصيات البارزة والفّعالة في المشرق العربي ممتدَّة من العصر الجاهلي إلى العصر الذي عاصره هو، متمثّلة في نخبة من الأفراد التي كانت لهم زعامة، وسطوة في العديد من الميادين كالخلافة، والخطابة، والطّب، والشّعر، والمناصب الوزاريّة، ومن أبرز الشّخصيات التي استدعاها شخصية الفاروق من العصر الإسلامي ثاني الخلفاء الرّاشدين **"عمر بن الخطاب"** أهمّ القادة البارزين في الإسلام رافع رايتها، وحامي حماها، كما استدعى شخصية الجاحظ الأديب الموسوعي الذي عرف من أنبغ أدباء العصر العبّاسي، ناهيك عن استقدام شخصية أعظم أطبّاء الإنسانيّة جابر الرازي وغيرها بقوله: «**معارضة الحافظ أبي علي، ولو أنّي اشتملت شملة النضير بن شميل، وأصبحت أفصح من عامر بن طفيل، وأخطب من شبيب، وأشعر من**

[1]– لسان الدين الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، القسم4، ص895.

حبيب»[1]، فهذا الاستدعاء لجلّ الشّخصيات المعروفة عبر العصور المختلفة هو تثبيت للأصل العربي وللموطن الأمّ، وللهويّة العربيّة التي يفتخر بها كلّ عربي منتم تحت لوائها، ليعزّز هذا التّمسك استحضار شخصية الوزير لسان الدّين بن الخطيب وتوليه الأمور الوزاريّة والسّلطوية في البلاط لحماية هذا الفرد العربي، الذي هو على هاوية السّقوط والانسلاخ ممّا تبقّى من أثار هويته وانتمائه بعد غزو الفرد النصراني وطرده من الأندلس.

في موضع مقامة الحضرمي تبرز الهويّـة والانتماء لخير خلق الله سيدنا، ومولانا محمد عليه أفضل الصّلاة والتّسليم في خطاب العربيّة، والحضريّة، لوهلة قد يحيل هذا الخطاب إلى الصّراع الثّقافي الدّائر حول العربي وانتمائه للبداوة، والتّخلّف، وبين الغربي بانتمائه للحضارة، والرّقي، والازدهار ليعكس هذا الحوار المحتدم صراع العربي والغربي حول الهويّات.

تبقى قضية الهوية، والانتماء من بين القضايا التي تؤرق العربي والغربي على حد سواء، وتغدو من القضايا الشائكة والتي مازالت مطروحة في المحافل الدولية فالأندلسي المتواجد باسبانيا مازال ضائعا بين مشرقيته أو أندلسيته أو مغربيته أو أوربيته، لأنّ الفرد العربي الذي أرغم تحت سلطة محاكم التفتيش في وقت ما على طمس هويته، وانتماءاته للظفر بأبسط الحقوق وهي الحياة.

2.1 – البعد الاجتماعي لمناصب الحكم في الدّولة:

منذ دخول العرب شبه جزيرة إلبيرة*، وحتّى خروجهم منها مروا بظّروف اجتماعيـّة انعكســت على مجريات الحيــاة العامّــة، إذ استطاعت الأندلس أنّ تكون منــارة من منارات العلم والمعرفة والآداب استمرّت لقرون طويلة.

قد تبنَّى ابن خلدون نظرية عن نشأة الدّول، فجعل لها قاعدة أساسيّة سادت المجتمعات بخاصّة المجتمع البربري، واعتبرها من أساسيات الغلبة والقوّة، وهذه القاعدة هي العصبيّة القبليّة[1]، وقد تفشّت

[1]– المصدر السابق، ص 899.

*– بساحلها نزل عبد الرحمان الداخل من خيرة الأماكن وفرة في المياه والخضرة تقع بين القبلة والشرق. محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1975، ط2، 1984، ص 28-29.

جليّا في العصر الجاهلي؛ أين كان نظام المجتمع آنذاك خاضعا للقبائل والعشائر، فهي التي كانت تطغى على الفرد بحكم انتمائه لقبيلة أو عشيرة معيّنة. انتقل تأثيرها إلى الأندلس لكنّها اضمحلت نوعا ما في نهاية القرن الثّامن بسقوط غرناطة التي أجمع سكان الأندلس أحقية اللّجوء إليها، وأصبحت قضية الانقسام داخل المجتمع الغرناطي لا أهمّية لها؛ لأنّ الأنظار تحوّلت لمجابهة العدوّ الحقيقي، وتوحيد القوّة للغلبة والظّفر بما تبقى من الدّولة الإسلاميّة الأندلسيّة، وعلى هذا الأساس كان المجتمع الغرناطي يخضع إلى مناصب حكم رئيسية ساعدت على الصّمود نوعا ما إلى غاية تسليم مفاتيح آخر ثغر.

نظرا للخلافات الكثيرة على عرش الخلافة في الأندلس، أو لنقل في غرناطة، وانطلاقا من جوّ المشاحنات والدّسائس من أجل اعتلاء المناصب خاصة بعد التّضييّقات الحادّة للبلاد الإسلامية – الأندلس– وانقسامها إلى دويلات، وإمارات كان من السّهل على العدو تصفيتها، وإزالتها، فكان من أبرز المناصب في الحكومة الغرناطيّة، والتي سيرت المجتمع والرّعية بيد من حديد لدرجة أنّ بعض شاغلي هذه المناصب أصبحت القرارات تأخذ من قبلهم وتخوّلهم السّلطة المطلقة حتى في عدم استشارة السّلطان وحاكم البلاد:

1.2.1– الوزير:

هذا المنصب من أهم المناصب الحكومية في الأندلس، فقد كان مخصصا لنخبة من علية القوم أو لنقل من استطاع بحنكته وخبرته التّطلّع لمثل هذا المنصب، فهو مأخوذ من المؤازرة بمعنى المعاونة أو من الوزر بمعنى الثّقل. عَرَف هذا المنصب تطوّرا كبيرا في الأندلس كانت بدايته على يد عبد الرحمان الأوسط الذي خصّ مجلسه بنخبة من المستشارين الذين يعتمد مشورتهم في عدّة مطالب يبحثها معهم، كالأمور المالية، والشّؤون الخارجيّة، والجيش، والدّفاع[2]، لتصل في القرن الثّامن للهجرة؛

[1] – بوزيان الدراجي، العصبية القبلية طاهرة اجتماعية وتاريخية على ضوء الفكر الخلدوني، دار الكتاب العربي، الجزائر، ط1، 2003، ص71-72.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، ضبط خليل شحاتة مراجعة سهيل زكار، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت لبنان، دط، 2001، ص294.

بأن يتخطّى هذا المنصب السّلطان نفسه إذا كان غائبًا، وتصبح السّلطة بأكملها في يد الوزير؛ حيث كانت «**الوزارة هي القاعدة الأولى بعد رئاسة الدّولة، فالوزير هو الذي ينوب عن السّلطان، وهو الذي يهيمن على شؤون الدّولة المدنية والعسكريّة إلى جانب إشرافه على الكتابة وديوان الإنشاء، لهذا كان كثيرا ما يلقب الوزير الغرناطي بألقاب تدلّ على قوة نفوذه مثل لقب الرئيس، وعماد الدّولة، وذي الوزارتين، والحاجب، وكلّ هذه الألقاب لم تكن تشريفيّة بل كانت حقيقية في معناها ومدلولها لأنّ صاحبها كان يجمع بين سلطتي السّيف والقلم**»[1]، فهذا المنصب المرموق الذي كان يجعل من صاحبه عارفا بكلّ الأمور السّياسية، والحربيّة وحتّى الفقهيّة والأدبيّة؛ فالسّلطة الممنوحة له تخوله إعطاء أوامر وتنفيذ قرارات على مستوى الدّولة المدنية والعسكرية.

فمقامة "**مفاخرات مالقة وسلا**" من الإبداعات النّثرية المعروفة عن ابن الخطيب ذو الوزارتين العارف بأمور الدّولة الدّاخلية، وشؤونها الخارجيّة؛ حيث أبان هذا النّص عن عبقرية البطل الرّاوي في إيضاح خصوصيات مجتمعه خاصّة النّظم الاجتماعية القائمة عليه، فهو بذلك رجل الدّولة الأوّل العارف بمهام المنتمين إليه والذين تحت سلطته، فلا تفوته صغيرة، ولا كبيرة، فقد أشار إلى فئة الأمراء والولاة في تسير أمور الرّعية، والحفاظ على الدّولة العلية من خلال سرده لأصل مزية المنعة التي تتمتّع بها مالقة، وذلك كلّه راجع لحنكة وفطنة أمرائها وولاتها والمهام الملقاة على عاتقهم، كما أنّ من الأمور التي يدركها الوزير الدّراية الكاملة بأمور الجيش، وعدته، وتأهبه الكامل لمواجهة العدوّ المتربص في كلّ لحظة، كما يورد ابن الخطيب معرفته الكلية بالجانب التّجاري، والصّناعي، والاقتصادي الذي يشتمل عليه هذا الثّغر والذي يرفع من قيمة مملكة غرناطة أمام الصّعاب التي تواجهها.

فهذا المنصب يلزم صاحبه الحق في إدارة دفة السلطة على مستويات عديدة من أول منصب للدولة وهو السلطان –أثناء غيابه– إلى كل ما له علاقة بالشّؤون الدّاخلية للمملكة، وكذا العلاقات الخارجية وخاصة التي لها علاقة بالعدوة الغربية –المغرب–، كما له الحقّ في الاستعانة بطائفة من

[1]– أحمد مختار العبادي، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، المرجع السابق، ص 244.

المعاونين على سير هذه العملية بإتقان من خلال تولّي كل عنصر المهام المنوطة به للسّير الحسن، والنّهوض بالمجتمع إلى مصاف المجتمعات الرّاقية.

2.2.1- قاضي الجماعة:

إضافة إلى منصب الوزير يضمّ المجتمع الأندلسي منصب القاضي فهو يعتبر من المناصب المهمّة في الدّولة والذي يحظى بهالة من التبجيل والتعظيم، سببها أن أصحاب هذا المنصب يمزجون بين المسحة الدّينيّة، والمعرفة العلميّة والأدبيّة، فمعظمهم من العلماء والفقهاء، فقد كان رئيس القضاة يلقب بقاضي الجماعة، حيث كان لكل مدينة قاضيها يتولى مهامها المتعددة تحت طائلة دينية[1]، فمن خلال هذا المنصب يتم مراقبة سلوك أفراد المجتمع الدّينية والأخلاقيّة والاجتماعيّة، كما يتم كذلك الاشراف على فكّ النّزاعات بين المتخاصمين، وحلّ قضايا الإرث، والزّواج والطّلاق باللّجوء إلى الأحكام الشّرعية لتقديم الحجّة الدينية.

وشكّلت مقامة "**تفضيل النّخلة على الكرمة**" جلسة لصراع الهويّات والحضارات، ومدى تفوّق الواحدة على الأخرى، وكان علي بن حسن النّباهي هو المسؤول الأوّل ورئيس المحكمة، وقاضي مجلسها المنعقد للمجادلة القويّة بين المتنازعين، والأطراف المتدخّلة في هذه القضية من يهود ومجوس، وبعد تقديم النخلة مبرراتها عن الحالة التي وصلت إليها يتدخل القاضي لتقديم حججه؛ لأنّ الحقيقة ليست «**كالمجاز، ولا جلّيقية في النيات كالحجاز. هنا جنات من أعناب مرسلة الذّيول، مكملة الأطناب، قد طاب استيارها، وحمد اختبارها، واختيارها، وعذبت عيون أنهارها، وتفتحت كمايم أزهارها، عن وردها ونرجسها وبهارها، وسرت بطرف محاسنها الرفاق حتى قلقت منها الشّام واليمن والعراق فحين كثر خيرها، سحر بالضرورة غيرها**»[2] هذه إدانة صريحة على تردّي أوضاع النّخلة، أو لنقل الفرد العربي داخل المجتمع الأندلسي، ليكون خطاب القاضي مبطنا خلف ميوله لأصله العربي، فيتخذ دور المحايد ويحلّ الجلسة لعلي بن أبي القالي الذي قد يكون محتلًّا منصب

[1]- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس العصر الرابع نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، مكتبة الخانجي، القاهرة ط04، 1997، ص 444.

[2]- لسان الدين الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، القسم4، ص897.

وكيل النيابة في وقتنا الراهن، ويعزّز من حظوظ أحقية النخلة في بسط نفوذها الذي دام ثمانية قرون، وأنَّ لها الحق في التَّفضيل والتّبجيل، وفي خضمّ هذا الصّراع القائم فإنّ القاضي لم يحل الكلمة للكرمة للدّفاع عن أحقّيتها في هذا الصّراع، ويعمد وكيل الجمهوريّـة إلى تعزيز حظّ النّخلة وتفوقها فجعل أحد شهودها من الصّحابة رضوان الله عليهم وهو عمر بن الخطاب، والذي ندرك جيدا بأنّه خير مثال للحكم العادل.

3.2.1- صوت المرأة واستجابات المجتمع:

تتّسم المرأة باستراتيجيات فعّالة جعلت أمـمّا تقوم من أجلها، وأخرى تتداعـى لأجلها ويمكن للنّاظر إدراك دور المرأة الفعال في المجتمع الأندلسي، ونهضته، وقد تضاربت الآراء في إبراز المكانة الحقيقيّة التي ميّزت المرأة الأندلسيّة بأنواعها سواء أكانت حرّة أم جارية.

ومن أهمّ الصّراعات القائمة، ولحدّ السّاعة صراع المرأة والرّجل حول المساواة، والعدالة، والتّوافق في الحقوق والواجبات ليشكّل هذا الصّراع أزمة داخل المجتمعات التي ما زالت تواجه من علوّ ضجيج هذه الأصوات، في حين يقدّم الحضرمي نصّ مقامته باعتباره متفرجا لأحداث المشاحنات الدائرة بين الجواري العشر، لتستغل المرأة سّياستها لاستقطاب الأنظار خاصّة إذا كان هذا المجتمع ولحدّ الوقت الرّاهن يرى بأنَّ هذا الصّوت المنبعث من الأعماق ما هو إلا صدًى لأصوات مكبوتة من أزمة فائتة.

يمثّل صوت الجارية في **"مقامة الافتخار بين العشر الجوار"** نموذجا للمرأة المدركة لدينها الإسلاميّ العارفة بأصوله، ومقاصده، وعلى الرّغم من تمرّد كلّ الشّخصيات على بعضها البعض؛ إلّا أنّ هناك صوتا في آخر النّفق استطاع لملمة هذا الموضوع والخروج من عنق الزّجاجة.

فأسلوب الحوار الذي اعتمده الرّاوي في النّزاع القائم بين الثّنائيات الأنثوية يتماشى مع عقائد المجتمـع الإسلامي، وثقافتـه الدّينيـة؛ فالخطاب يتضمّن دراية كاملة بأصـول الخطب في الإسلام فعبارات الحمد والثّناء هي إعلاء للمقدّسات الدّينيّة، كما أنّ هذه الاستهلالات التي اتّخذتها كلّ شخصية كمرجعيّة دينيّة في بداية كلامها يَنُمُ على عمق الوعي الدّيني الذي تحظى به المرأة الأندلسيّة.

تحافظ المجتمعات العربيّة بصورة كبيرة على صورة الرّجل، ودوره ضمن هذا المجتمع في حين تكون الصّورة مقتضبة، ومحتشمة في الدّور الذي تتبنّاه، وتتّخذه المرأة داخل مجتمعها، ففي أبسط صورها المعتادة يظهر دورها الفعّال في محافظتها على جملة من العادات والتّقاليد المتعارف عليها والتي سنّها المجتمع منذ عهود سحيقة، ففي المجتمع العربي -بصفة عامّة- مازال صوت المرأة محتشمًا، وغير مسموع، وتبقى الصّورة الملازمة لها بأنّها جارية ولو ملكت العرش والسّلطة لكن الأصوات المنبعثة من عمق النّص المقامي الأندلسي،ما هو إلّا امتزاج لمورثات جينيّة هجينة عندما كان العرب «**ينزلون بلدا في الأندلس، فإنّهم ينزلون أفراد دون أسرهم، ثم يقبلون بعد ذلك على التّزوّج أو التّسري بنساء ذلك البلد من الإسبانيات، وبمرور الزمن يؤلفون أسرات، قد تترك أنسابها على اسم البلد وعلى هذا النّحو فإنّ الأجيال النّاتجة من هذه الزيجات، لا يمكن أن تكون عربية خالصة من حيث نقاوة الدم**»[1]، فتعمل الوراثة والمورثات عملها في تغيير الصفات الأنثوية للمرأة الأندلسية، فهذا التّهجين والاختلاط أنتج نوع جديدا أخرج المرأة من صمتها العميق ومن موقعها الهامشي، لتعلي من سلطتها وتسمع صوتها رغم ثقافتها الدّينية التي تتبناها في بداية حديثها.

كلّ الشّخصيات الواردة في النّص تتبنّى مبدأ الفرادة، والتّميّز عن غيرها دون مساءلة النّقص الموجود فيها، والذي قد تكمله المرأة الأخرى، لتنحو كلّ شخصيات النّص نحو هاجس المرأة الذي يطاردها دوما ألا وهو الجمال جمال المظهر من وجه، وبدن، وقامة، ورشاقة، لتقع كلّ الشخصيات في معادلة يصعب حلّها، وهذا ناجم عن ثقافة أحادية القطب والتي يتبنّاها الرّجل العربيّ، لأنّ الخروج عن النّمط المعتاد والسّائد يخلّ بثقافة المجتمع المتعارف عليها، وهذا يظهر جليًّا في قول العجوز في نهاية المقامة للصّبيّة فتقول:«**لأنّها أبرع مني في الجمال، وأنفع للرجال**»[2]، فمقياس الجمال الخارجي لدى المرأة يطغى على كل شيء.

[1]- راوية عبد الحميد الشافع، المرأة في المجتمع الأندلسي من الفتح الإسلامي للأندلس حتى سقوط قرطبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2006، ص43.

[2]- عبد الله كنون، المصدر سابق، ص 503.

نتساءل لماذا نقل الحضرمي خطابه على لسان الجواري؛ لأنّ هذه الفئة من المجتمع الأندلسي شكّلت أساسات قويّـة داخله سواء على مستوى بلاط الحكم –من خلال السّلاطين والعلاقات معهن– أو من خلال علاقاتهنّ بالأفراد العامّة التي يتكوّن منها المجتمع، فالثّـقافة العربيّة جعلت من صورة هذه المرأة نمطيّة في شكلها السّلبي المعتاد والمتعارف عليه، غير أنهنّ وصلن «**إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه المرأة العربيّة أو المسلمة الحرّة، وهو أن تحظى بأن تكون أمّا للحكّام العظام**»[1]، فتغدو الجواري من أهم أنسجة المجتمع الأندلسي وثقافته، وكما ساعدن على ازدهاره وتفوّقه في شتّى المجالات؛ بحيث أَدَيْنَ الدّور الكامل الملقى على عاتقهن، فقد كُنّ من أهمّ العثرات التي أدت بالأندلس إلى الزّوال، فالملاسنات الكلامية تعكس صورة نمطيّة عن اجتماعات النّسوة المتعارف عليها والتي تنتهي في نهاية المطاف بشجار عارم بينهن، لكن المتتبّع لحياة الجواري داخل دهاليز القصور، ومجالس الحكام والسّلاطين يدرك جيّدا تاريخهنّ ودورهنّ في قلب موازين الأحداث وصناعة التّاريخ، والمؤامرات، والتّحكم في مجريات الوقائع السّياسية.

أما الحضرمي فقدّم أحداث مقامته بتصويره الصراع المحتدم بين شخصياته، وتعدّد انتماءاتهم «**فهنّ تارّة بضاعة وتارّة بشرا، عربيّات وأعجميّات، عالمات ومبتذلات، حاكمات ومحكومات في دائرة الضّوء وفي الزّوايا المعتمة**»[2]، لكن البطل اقتصرت نظرته الأولى للمحفل المجتمع بواد الجوهر على نساء رشيقات –الغيد– وهذا إشارة واضحة للنظرة التي قلناها سابقا؛ بأنّ الرّجل ميّال إلى الحسن والجمال؛ أي أنّ المرأة بالنّسبة للرّجل فتنة ولذّة، وجنس دون صوت.

والعلاقة التي تجمع هؤلاء النّسوة في المحفل كونهنّ نساء مملوكات سُلبن أبسط حقوقهنّ حتّى في التّعبير عنها، لكن التّضمينات المبطنة حول هذه النّقاشات العقيمة متمثّلة في النّوايا الخبيثة التي

---

[1]– محمد شعبان أيوب، الإسهام الثقافي للجواري بالحضارة الإسلامية.. إحداهن تهزم علماء الأندلس بأسئلتها العلمية وأخرى تروي الحديث عن الإمام مالك، https://www.aljazeera.net/turath/2020/9/1، 2022/06/22، 22:51.

[2]– فريال عبد الرحمان العلي، الجواري في الأندلس جدل العبودية والإبداع، مجلة التواصل الأدبي، العدد العاشر، جانفي 2018، ص 211.210.

يستبطنها النّصراني للعربي، فثورة البيضاء على السّمراء ما هو إلا ثورة على تمازج الفرد الأوربي مع نظيره العربي، يقول البطل الراوي «**وصيّر السّمر لهم عبيد**»[1]، فنظرة الدّونية والعنصريّة إلى كلّ ما هو عربي مصاحبة للغربي على الدّوام.

كما أنّ الحوار الدّائر بين العربيّة والحضريّة هو تعزيز للنّظرة التي طرحتها البيضاء ضدّ نظيرتها السّمراء؛ فالعبارات المتقاذفة بينهنّ مستفزّة يكمن نطاقها في حوار جوار تمرّدن على أوضاعهنّ، والدّليل على أنّ العربي لا يبرع إلّا في نظم الشّعر؛ فإنّ الحوار وكلام العربية جاء مباشرة من خلال أبيات منظومة تبرز فيها تفوقها على الأعجميّة التي جاءت في صورة الجارية الحضرية.

كما تزيد البدويّة من إعلاء همّتها بوصولها درجة الربوبية «**نحن ربّات القلوب**»[2]، فهذا الدّرع الذي تحصّنت به البدويّة جعلها تكون خير أمّة أخرجت للنّاس منذ بعثه صلّى الله عليه وسلم على وجه الخليقة إلى غاية قيام السّاعة.

أمّا الخطاب الأخير الدّائر بين العجوز والصّبية هو خطاب الحكمة، والمقدرة، وتفوّق الخبرة والدّراية الكافية بكلّ ما يتعلّق بالمرأة لتوجزه العجوز في خلاصة القول بين كلّ واحدة منهنّ.

أصبحت أصوات الجواري في الأندلس تصدح وتسمع، أكثر من غيرهنّ لما حظيت به هذه الفئة من المجتمع بعلو المكانة، ورفعة المقدرة، فكانت بحضورها وفعاليتها الأثر الكبير على المجتمع الأندلسي.

2- البعد الديني والسياسي في المجتمع الأندلسي

بما أن الإنسان منتمي لمجتمع ما يخضع لبنياته، ويسير وفق قوانينه، فهو بالتالي ملزم بجملة من الضوابط والمحددات التي يجب أنّ يسير عليها.

[1]- عبد الله كنون، المصدر السابق، ص 491.

[2] - المصدر نفسه، ص 499.

1.2- الواقع الدّيني وفق منظومة القيم في المجتمع الأندلسي:

يتّخذ الدّين أبعادا متعدّدة داخل المجتمعات، ونظرًا للهالة المقدّسة المحيطة به، وارتباطه الوثيق بالإنسان يعدّ «**مؤسّسة اجتماعيّة لا تستغني عنها أيّة جماعة بشرية مهما كانت..فهي التي تدلّ الإنسان على معاني حياته وفي طريقه لمعرفة هذه الحقيقة كان يقف حائرا تارّة متحمّسًا أخرى فيضل الطّريق مرّة وينجح أخرى ليبلغ بعدها الرّقي الفكري**»[1] يكون الدّين منذ القديم هو البحث في المجهول للوصول إلى الحقائق، فالمجهول المبحوث عنه جعل من هذا المقدّس يتّخذ مدلولات متعدّدة وآراء مختلفة بين الباحثين الذين خاضوا في هذا المجال كلّ حسب مرجعياته الدّينية، وتوجّهاته الفكريّة، فتُوَّجَ الإنسان بأعظم الأديان دين الإسلام الذي جمع في ثناياه نقاط، ومحدّدات، وضوابط من تشريع الله عزّ وجل جعل منه الجامع، والكامل، فالدين «**اسم جامع للإيمان والإسلام والإحسان(...). فالإسلام أن تشهد أنّ لا إله إلا الله وأنّ محمّدا رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزّكاة وصوم رمضان والحج إن استطعت إليه سبيلا، أمّا الإيمان فهو أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشرّه، ويتمثل الإحسان في أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك**»[2]، ليتكامل العمل المتجلّي والمضمر مع وحدانية الله من جعل هذا الدّين أعظم الأديان وأشملها.

وقد أشرنا سابقا للشّخصية الموسوعية التي يتميّز بها الأدباء وأبطال المقامات، حيث لحق ببطل مقامة **مفاخرات مالقة وسلا** هذا اللقب -الخطيب- للسّمة التي تميّز بها جدّه، وهي مجالس العلم وإلقاء الخطب فهذه السّمة يلزمها زاد لغويّ ثريّ، وعلم بشتّى المعارف والعلوم من حفظ للقرآن الكريم، والحديث النبوي، والفقه والتّفسير وغيرها من العلوم التي تجعل من أدباء الأندلس شخصيات فريدة، في حين كان **النّباهي** فقيها، فالفقه «**هو المنهج الضّابط لعملية الاجتهاد في فهم نصوص القرآن واستنباط الأحكام منه والتّفريع على ما يحتوي عليه من كليات وتطبيقات على ما يعج به**

[1]- سعدون محمود الساموك، هدى علي الشمري، الأديان في العالم، دار المناهج للنشر والتوزيع، ط1، 2015، ص 16.
[2]- عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدة، ط2، 1990، ص 347.

واقع الحياة من أقضية ونوازل»[1]، فتصبح القاعدة الأساسيّة التي يبني علها المبدع الأندلسي نفسه هو النّهل والتّزوّد من القرآن الكريم والحديث الشّريف، أمّا بطل المقامة الثّالثة عبد المهيمن الحضرمي فشأنه شأن علي بن حسن النّباهي الفقيه العالم بأمور الدّين والدّنيا.

كما تقف النّصوص المقامية عند قدرة هذا الدّين على المساحة الشّاسعة له، كيف لا وهو الدّين الذي وصل إلى شبه الجزيرة الإيبرية، فجابه الدّيانات الأخرى في معاقلها، وأسّس لحقبة زمنيّة سيطر فيها الإسلام بتعاليمه على جلّ مجريات الحياة العامّة في الأندلس، فانعكس على كتابات الأدباء المبدعين ونلمس أبعاده المختلفة التي شكّلت أساسيات المجتمع الأندلسي، وقيمه السّائدة في وقت ما.

1.1.2- التوظيف من القرآن الكريم والسّنة النّبوية لبناء مجتمع سوي:

خير أمّة أخرجت للنّاس أجمعين أمّة نبيا الكريم عليه أفضل الصّلاة والتّسليم، فقد خصها العليم، وميزها عن العالمين بأخلاقـــها، وصفاتها، ودينها، فكانـــت من الأمـــم العظيمـــة والرّاسخـــة عبر قرون عديدة، وكانت في أوج قوتها وعنفوانها لما كانت تنصاع لأوامر المنزل الكريم، والسنّة النّبوية الشّريفة، وتعد مقامة الحضرمي من المقامات التي وظّفت التّناص القرآني ليكون أساسا في بعث قيم إنسانية دالة موجودة في الشّريعة الإسلاميّة تجعل من جملة الصّفات التي يتّصف بها الفرد اللّبنة الأولى لرقي هذا المجتمع ، فالحوار الذي تبتدئ به النّسوة مجادلتهن قوامه مناجاة الله عز وجلّ والثّناء والحمد والدّعاء ومن أمثلة ذلك: «**الحمد لله باسط الرّزق وسابغ النّعم المنفرد في ديموميته بالقدم، والصّلاة على خيرته من خلق سيد العرب والعجم، صلاة تنجي العبد يوم المزدحم**»[2] إنّ الحديث الذي أوله بسملة وحمد فيه بركة وعظمة ترجع على صاحبه بمنافع عظيمة ويكون الحوار القائم والمجادلة الدّائرة أساسها حجج قويّة، ليكون القرآن الكريم أرفع وأقوى الحجج على أي موضوع يطرح.

---

[1]- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2001، ص 78.

[2]- عبد الله كنون، المصدر السابق، ص 496.

يحيل موضوع مقامة العشر الجوار لأهمّ الحوارات الدّائرة بين النّسوة، وهو الجمال والبهاء جمال الشّكل لا جمال الرّوح، متناسين أنّ الله عزّ وجلّ لا يُفرّق بين عربيّ وأعجمـيّ؛ إلّا بالتّقوى والصّلاح، فكان الإنسان من بين المخلوقات التي أعزّها الله ورفع شأنها، وميّزها على سائر المخلوقات الأخرى يقول تعالى:﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ الآية 04 سورة التّين، ليقدّم هذا الطّرح ما آلت إليه المجتمعات الحديثة، وهو البحث في سطحيات الموضوعات المطروحة متناسين لبّ الموضوعات وجوهرها خاصّة حول الصّراعات الدّائمة بين الأفراد في المجتمع.

2.1.2- الخصال في الإسلام:

خصّنا ديننا الحنيف بخصال حميدة، وهي من أبسط الأمور الدّنيوية التي تجعل من الفرد صالحا ضمن المجتمع الذي ينتمي إليه، فمن خلال مقامة ابن الخطيب يبرز البعد الدّيني للإسلام في الصّراط المستقيم الطّريق الرّابط بين منزلتين في الآخرة، وهي الجنّة والنّار، وقيمة هذا الدّين في إيضاح الفرق بينهما، لذا نراه في بداية مقامته يعرج على دواعي الصدق، والكذب وأصل العقاب في الدّين الإسلامي بقوله: «**وحملني وإياك على الصراط المستقيم**»[1]، فقول الصدق هو المثوبة نحو جنّة الخلود والنّعيم في إشارة إلى أنه يتوخى الصّدق ويتجلّى الحقائق في مفاضلته بين المرفأين، فالدّعوة لبناء مجتمع سليم بمقاييس شرعية تقوم على أساس صدق أفرده.

ويأتي خطاب النّباهي في زرع الخصال الحميدة التي تبعث على المحمدة المرجوة بين الأفراد المنتمية إلى مجتمع معين، وهي إتمام مكارم الأخلاق التي تبعث على المفخرة، وعلوّ الشّأن، فكلّ من العربي والغربي سقيا بماء واحد ورافده الأساسي في هذه الدّنيا هو عقيدة توحيد لله عزّ وجلّ، وإن شاب بعض الدّيانات السّماوية التّحريف والتّزييف حسب مقاسات طائفة من الطّائفات التي تنطوي تحت هذه الدّيانات.

كما يبعث خطاب مقامة النّباهي على الحث على أهمّ الخصال التي يتشبّث بها الدّين الإسلامي، وهي العفّة والطّهارة للمرأة المؤمنة حيث يعرج على ذكر أشرف وأطهر نساء الخلق مريم

[1]- لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 57.

بنت عمران ونزلها الذي وضعت فيه سيدنا المسيح عليه السّلام، لتتوطّد العلاقات بين الدّيانات في خصال كثيرة.

وأشهر من تجتمع لديه الخصال الحميدة هو سيد الخلق محمّد عليه أفضل الصّلاة والسّلام، وقد أورد الحضرمي في مقامته من التّكثيفات الرّمزية لرسولنا الكريم، والصّفات التي اتّصف بها فقد كان صلى الله عليه وسلم « **نقي القلب، كريم النّسب محبوبا من كلّ من حوله، كان يتمتّع بخلق لطيف وعذب**»[1]، فهو من اصطفاه ربّ الخليقة لحمل آخر الرّسائل السّماوية، ليكون مثالا يحتذى به بقوله عزّ وجلّ: ﴿**وإنّك لعلى خلق عظيم**﴾ الآية 04 سورة القلم، فتجتمع فيه جلّ الصّفات الكريمة فهو الحبيب، والخليل والنّبي، والرّسول، والمخصوص بالحوض، والشّفاعة لتتجلّى عظمة الخالق وربوبيته في صلة الوصل بين الإيمان بوحدانيته وجنّته التي هي عرض السّماوات والأرض، دار الخلود والعز المنزهة من كلّ سلطان وسلطة إلّا سلطته عزّ وجلّ.

3.1.2- صلة الرّحم والأصل الواحد للعرب والغرب:

يرجع أصل هذه الشّعوب المترامية على الكرة الأرضية إلى منبت واحد، وهو أبو البشرية سيدنا آدم عليه السّلام، ليستمرّ نسل الإنسان على هذه المعمورة من أبناء نوح سام، وحام، ويافث وهذا حسب العديد من الرّوايات المتداولة، فصلة الرّحم موجودة من قبل وجود الإسلام، وهي العلاقة التي تجمع الأخويين معا، لكن لمقتضيات ما جعلت كل من الأخويين يتّجهان اتجاهين متعاكسين – الشّعوب العربيّة، والشّعوب الغربيّة–، فرغم القطيعة والشّرخ الذي حدث بين الشّعوب يبقى هناك خيط رفيع يربط بينهم يقول عزّ وجلّ ﴿**وَ الَّذِينَ يَصِلُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخافُونَ سُوءَ الْحِسابِ**﴾ الآية 21 سورة الرعد؛ حيث يبرز في خطاب النباهي قوله «**لحملتكم يا بني سام وحام على الغيرة وشايج الأرحام، فقد علمتم بنصّ الأثر، أني عمتكم القديمة**»[2]، فالعلاقة

[1]– هوستن سميث، أديان العالم دراسة روحية تحليلية ممتعة لأديان العالم الكبرى وتوضح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها الهندوسية، البوذية، الكونفوشية، الطاوية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، الأديان البدائية، تعريب وتقديم سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، ط3، 2008، ص428.

[2]– لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، القسم4، ص 896.

التي تربط بين سام وحام وما يجمعهما من دم واحد وصلة قرابة حتى ولو اختلفت الدّيانات، وتعدّدت المذاهب سبب من أسباب توثيق العلاقات والرّوابط بين العرب والغرب بعيدا عن التّعصّب والغلو، ليوطّد ديننا الكريم وجوب الحثّ على هذه العلاقة التي تبعث على التّآخي، والمواطنة ونبذ العنف، والمشاحنة.

4.1.2- أهل العباد وسالكي سبل المتصوّفة والزّهاد:

من أهمّ التّيارات التي انتشرت في العصر العبّاسي تيار الزّهد، والتّصوّف كردّ على ما وصل إليه المجتمع، من الانفتاح الواسع على عدّة جبهات مختلفة كانت تتنافى مع القيم التي يحملها الإسلام وكذلك نظرا لتعدّد الوافدين للبلاد العربيّة، واختلاط الأجناس، وتفشّي عوامل عديدة كاللّهو والمجون، والزّندقة، وكغيرها من الانتقالات العلميّة والأدبيّة، والفكريّة، فقد انتقل هذا التّفكير بكلّ ما يحمله من خلفيات إلى الأندلس، ومن منّا لا يعرف **محي الدّين بن عربي*** رائد المتصوّفة في الأندلس ونحن هنا ليس بصدد تبيان درجات التّصوّف والحلول الإلهية التي وصل إليها العديد من الأدباء المعروفين والتي جعلت نهايتهم مأساوية، وهذا ما حدث لبطل المقامة لسان الدّين بن الخطيب؛ بل لتبيان الدّرجة الرّفيعة، والمرتبة التي يمتلكها الزّهاد والمتصوّفة لمعرفتهم بأمور الدّين، فقد حثّنا دين الإسلام على نبذ زخرف الدّنيا وملهياتها والحياة الزائلة التي لا طائل منها، فسعى العبد إلى سلك طريق الله، والعمل الصالح للظفر بالآخرة ودخول الجنّة، ومن الأمثلة التي أوردها البطل في مقامته جملة من المتصوّفة الذين أتى على ذكرهم ابن بطوطة، والرّوايا التي تنسب لهم، والتي أقام بها مدة أثناء رحلته فهؤلاء الرّجال لهم هالة من القدسيّة والتّعظيم تبقى حتى بعد موتهم.

لذا كان الدّين الإسلامي من أهم المتغيرات التي طرأت على السّاحة بالنّسبة للعربي أوّلا وللأجناس الأخرى ثانيا، فقد كان بمثابة منعرج في حياتهم الدّينية والاجتماعية، والفكريّة، ليكون من

*- محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي أصله من اليمن ينتهي نسبه إلى عبد الله بن حاتم الطائي ولد بمرسيه في شهر رمضان سنة 560هـ. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012، ص 291.

الدّساتير الشّاملة والكاملة لجلّ سبل الحياة، فيظفر بالشّمولية والموسوعيّة لما يحويه من أسس عقديّة واجتماعيّة، وضوابط اقتصاديّة في معاملات عديدة ناهيك عن القوانين، والأحكام والمبادئ.

2.2- البعد السّياسي ودهاليز السّلطة في المجتمع الأندلسي:

اهتمّ أبطال المقامات بالسّياسة، ودهاليزها متجاوزين الأعراف والتّقاليد التي تجعل من هذه المناصب قد وجدت لخدمة الشّعب، وليس لخدمة المصالح الشّخصية لتصبح السّياسة ومناصبها المختلفة من الإشكالات التي لاحقت الأبطال في فترة حياتهم، وقد اقترن هذا مع الأوضاع السّياسة المصاحبة للأندلس في القرن الثّامن للهجرة، وتفاقمها على العديد من الجبهات سواء الخارجية أو الداخلية.

كما امتاز عصر بني نصر خاصة من النّاحية السّياسية باعتباره أسوأ العصور التي مرّت على مسلمي الأندلس، بكثرة فتنه وانقلاباته، والصّراعات على الحكم بين سلاطينه مما أدى ببعضهم إلى تحقيق رغباته الشّخصية، ومطامعه في الانتصار على منافسيه حتى درجة وضع أيديهم في أيدي أعداء أمّتهم[1]، والتّنازل عن إرث عمل أسلافهم عبر قرون للنّهوض بحضارة عربيّة على أنقاض بقايا من الشّذرات التي خلّفها الغرب.

ومما سبق؛ فإنّ ابن الخطيب تربى على السّياسة، وهو خرّيج أسرة سياسية بامتياز، لتولي أبيه الوزارة قبله، فخلفه في البلاط السّلطاني بعد مقتله ليبلغ «**الحظوة منتهاها، والدّرجة التي يُؤَمَّلُ بأبواب الملوك إلى الآماد وأقصاها**»[2]، فسطع نجمه في الأفق، وعلت مراتبه بين ندمائه وخصومه فتقلّد مناصب سياسيّة فعّالة في الدّولة جعلت المجتمع الأندلسي في وقته يعرف نوعا من الاّتزان والرّكود، لكن ندرك الأوضاع جيّدا في غرناطة، وكيف احتدم الصّراع حول المناصب السّلطانية فاستغلّ ابن الخطيب تفوقه الأدبي في جعل قلمه هو سلاحه للظّفر بالمناصب مستغلّا تنميق الكلام

[1]- رانية إبراهيم أبو لبدة، شعر الحروب والفتن في الأندلس (عصر بني الأحمر)، أطروحة ماجستير، كلية الدراسات العليا، قسم اللغة العربية، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2008، ص53.

[2]- لسان الدين بن الخطيب، تاريخ إسبانيا الإسلامية، أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال، دار الكشوف، بيروت لبنان، ط2، 1956، ص310.

والخطابات السياسية المُنَكَهة بالروح الأدبية – خاصة غرض المدح- لصقل شخصيته بين الخاصّة والعامّة.

والمتتبّع لسجلّ الحكّام العرب عبر عهود قديمة يدرك جيّدا المجريات السّياسة، وكيف تُقَلَدُ المناصب، وتتدخّل الواسطة والوشاية في التّحكّم في جلوس معظم الملوك، والرّؤساء على عروشهم «**فالفساد ليس حالة مستجدّة في واقعنا السّياسي والإداري، بل امتدّ على امتداد التّاريخ الإسلامي منذ تشكّل الدّولة الأموية لتاريخنا هذا؛ أي أن الفساد ثقافة مستمرة ومتجذرة ما تزال مسيطرة على الثّقافة العربيّة والإسلاميّة على الرّغم على تغيير المسمّيات ولكن الممارسات السّلطوية هي ذاتها**»[1]، فكيف يصبح أعزّاء قومهم أذلّاء؟ وكيف تتغيّر سيناريوهات؟ وتحاك دسائس للظّفر بالمناصب؟، والإطاحة بمن كانوا في وقت، من قامات الدّولة، ليتحرّك العامل الغريزي المعروف على وجه الخصوص عند العربي بانقلابات تخدم مصلحته حتى ولو كان المنقلب عليه كان سببا في وصوله للمكانة التي هو عليها، فابن الخطيب «**لم يهدأ خصومه بغرناطة وفي مقدمتهم تلميذه ابن زمرك وقاضي غرناطة أبو حسن النباهي ودسّوا عليه عند الغني بالله أنه يحرض سلطان فاس على غزو الأندلس وضمّ غرناطة إليه ووصموه بالزندقة**»[2]، فبالنّظر إلى الطّموح الذي يصاحب الإنسان المثابر والسّعي للكمال وبلوغ الرّقي يكون هذا الطّموح والمغالاة سببا فعّالا في السّقوط إلى الهاوية والتّحسّر على ماض يصعب الرّجوع إليه أو حتّى استحضاره. هكذا إذا نجد ابن الخطيب قد فاق توقّعات الجميع باستحضار ثغر أندلسي بكلّ معطياته الإيجابيّة، وكأنّ هذا الثّغر يخلو من السّلبيات أو أنّه بعيد كل البعد عن القدح الذي يحطّ من قيمته، فقد عرفت شخصية البطل الصّراع الدّائم من خلال تنحية سلطان، وتنصيب آخر، فرار أحدهم للعدوة المجاورة، وقتل آخر دون سابق إنذار، وبما أنّه «**آية من آيات الله في النّظم والنّثر، والمعارف والآداب، لا يساجل مداه ولا يهتدي فيها بمثل**

[1]- إسماعيل عمار، جدلية الصراع على السلطة، https://www.aljazeera.net/blogs/2017/5/9/، 15:01/05/29،2022.

[2]- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس، ص418.

هداه»[1]، قد تكون هذه المشاهدة خطابا موجه إلى السّلطان يحمل في طيّاته علوّ الرّفعة، ومزيّة البقعة وحظوة السّلاطين على بلاد طال الفساد كلّ أركانها، وبدأت معالم الذلّ والبهتان تطال حتى أعلى مقاماتها.

جعل لسان ابن الخطيب من السّياسة مرجعية للتّنظيمات الاجتماعية السّائدة في المجتمع الغرناطي وبالأخصّ المجتمع المالقي، ففي سياق حديثه عن سبب منعة الثّغر الأندلسي التي تعود لحنكة ملوكها وسلاطينها فيقول: «**فقلهراته مدائن بذاتها، وأبوابها المغشاة بالصفائح شاهدة بمهارة بناتها، وهمم أمرائها وولاتها**»[2] فالهرم السّياسي، والتّسلل الصّحيح للمناصب، والاكتفاء بالعمل الصّحيح لكلّ مسؤول ضمن منصبه من خلال سلطة الضّمير الطّاغية عنده يجعل المجتمع يسير وفق أسس، ومبادئ متّزنة فيحدث التّكامل بين نظمه المختلفة.

كما يمكن القول إنّ النّباهي بدوره كان رجل سياسة طامحا في المناصب كيف لا، وهو المحرّض الرّئيسي على قتل صديق له في ما مضى، لأجل نزوات سياسيّة وتقلّد مراتب عالية، فتتحوّل النّوازع البشريّة ويصبح «**تطبيق الأخلاق على السّياسة عسيرا**»[3]، فأخذ قاضي الجماعة –النباهي– على عاتقه بفضح الحال التي وصلـت إليها الأندلس من خلال سياسات تبنّاها سلاطين ذلك الوقت وأدوارهم الانتهازيّة في تحريك عجلة الحكم، والتّحكم في زمامها فقد بعث بهذا الخطاب الذي دار بينه وبين النّخلة والكرمة، كما فعل ابن المقفع من خلال كتابه كليلة ودمنة باعتبار أنّ السّياسة من الطابوهات المحظورة في وقت ما.

وتعود أولى الصّراعات على الحكم في الإسلام من سيخلّف خير الأنام محمد عليه أفضل الصّلاة والسّلام، وذلك بعد وفاته، فقد استحضر النباهي حادثة سقيفة بني ساعدة عند وفاة نبينا

[1]– ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، صححه أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الردن عمان، دط، دت، ص 2079.

[2]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 58.

[3]– برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهر، دط، دت، ص139.

الكريم، ومن سيخلفه إشارة لجهة المهاجرين الذين كانت لهم البيعة لأبي بكر الصّديق في خلافة الرّسول صلّى الله عليه وسلم.

تعدّ هذه الحركة السّريعة من قبل وفد المهاجرين المكون من أبي بكر الصّديق، وعمر بن الخطاب، وعبيد بن الجراح رضي الله عنهم، والمناورات الكلاميّة الحثيثة التي قام بها أبو بكر الصّديق لجعل أمور السّلطة تعود للمهاجرين، فهم الأحقّ بالخلافة[1]، فالوعي السّياسي الذي كان يتميّز به صحابة النّبي عليه الصلاة السّلام جعل مجتمعاتهم تتحكّم في زمام الأمور السّياسيّة من خلال نتاج التّربية النّبوية السّليمة ممّا أتاح للقيادات السّياسية المسؤولة تعميم هذا الوعي السّياسي والحثّ عليه[2]، لكن كل هذه المبادئ العظيمة التي أرساها ديننا الحنيف عن أمور الشّورى، والسّياسة، والحكم قد ذهبت في مهبّ الرّيح، فقد طغت الذّاتية على الموضوعيّة، وتفشّت الأنانيّة على روح الجماعة التي تدعو إلى التّآخي، وتقديم أمور السّلطة والدّولة على الأمور الشّخصية لسلامة المجتمعات، وسلامة الأفراد.

وعلى غرار مقامة الحضرمي، فالخطاب يتستّر خلف ثرثارات، وترّهات النّسوة وتجمعاتهنّ، فإلى وقت غير بعيد كانت خطاباتها مهمّشة، ولا يُعْنَى بها مع أنّ المرأة أصبحت تدير عجلة السّلطة وتؤثر في القرارات استجابة للواقع، وتفاعله مع صوتها، ليقدّم النّص صورة يبعد استحضارها ولو في مخيلة المتلقّي على إمكانية الجمع بين كلّ الصّفات الحسنة في شخص المرأة الواحدة –المدينة الفاضلة التي طمح إليها أفلاطون– كما أنّ النّص يقدم صورة واضحة على ما آلت إليه الأندلس أو لنقل غرناطة في لحظاتها الأخيرة، وكيف أصبح الصّراع على السّلطة يستبيح دماء الابن لأبيه، والصّديق لصديقه؟ كيف يغدو الفقيه، وحافظ كتاب الله زنديقا؟ فالحوار الأخير الدّائر بين العجوز والصّبية ما هو إلا استحضار للأندلس في عزّها وعنفوانها متمثّلا في خطاب الصّبية، ومجادلتها للعجوز التي كانت

[1]– ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، تحقيق علي شيري، انتشارات الشريف الرضي، إيران، ج1، ط1، دت، ص 24.23.

[2]– محمد خير موسى، اجتماع سقيفة بني ساعدة قراءة تحليلية واقعية للحدث، https://mubasher.aljazeera.net/opinions/2022/5/9/، 2022/06/03، 23:21.

لها ناصحة؛ فالحكمة تأخذ من أفواههم وذلك لخبراتهم التي خبروها عن الحياة، وكذا التّجارب التي أكسبتهم معرفة قويّة بخبايا الدّنيا.

كما أنَّ هناك التفاتة من الصّبية لمعاطاة العجوز وتقلّباتها التي اعترتها على مرّ حياتها فالصّورة التي حملتها هذه العجوز لتصوير الأندلس بفتراتها، ومراحلها التي كانت عليها منذ الفتح وحتّى سقوطها جمعتها الصّبيّة في أنّ العجوز أصلها درزي* فتقول: «**أيّتها العجوز الشّمطاء، يا من كشفت بعيبها عن نفسها الغطا، أما قنعت يا عجوز، يا نشوز، أما كفاك، سدّ الله بالشوك فاك، هيهات هيهات يا عجوز، يا بنت الدّروز**»[1]، لم يكن استدعاء الحضرمي هذه الطّائفة في مقامته عبثا؛ بل كان حضورها دلالة على التّعدّدات الطّائفية التي وصلت إليها الأندلس خلال صراعاتها المريرة مع الدّيانات المتعدّدة التي كانت تتواجد على الجزيرة الإيبرية فالباحثون عن أصل هذه الطّائفة يلاقون صعوبة كبيرة في التّعامل مع بدايتها، وظهورها، وتوجّهاتها، فخطاب الحضرمي إشارة للصّراعات التي عاشتها الأندلس تحت طائلة ملوك الطّوائف.

الغطرسة والغلو في الحكم تنتج سياسيات قهريّة تتقبّلها الشّعوب تحت طائلة التّهديد، والتّخويف، والإرغام، فتبرز في شتي الميادين سلطة وسياسة اليد العليا والمتحكّمة في زمام الأمور مما ينتج الحاكم الدّكتاتوري الذي يصعب تنحيته عن الحكم، والإطاحة به وذلك من خلال الإشارة إلى نهاية فرعون وغرقه في البحر مع جيشه.

كما تظهر المرجعية السّياسية للمجتمع الأندلسي من خلال المناصب التي تميّز بها المجتمع آنذاك، ويظهر من خلال طبقات الأمراء، والولاة، والملوك والوزراء، وكتائب الأقلام والجيوش، فأصبح الشّخص الواحد باستطاعته تقلد مناصب عديدة، فتبرز الطواغيت، والجبابرة من هذه المناصب

*– ظهرت هذه الطائفة في القرن الحادي عشر، كما أنها تعد من الفرق السرية للباطنية في بداياتهم كانوا يدينون بالدين الإسلامي، لكن الآن أصبح لهم دينهم الخاص، وشعائر لا تلتقي مع الدين الإسلامي، يعود أصلهم إلى التنوخيين الذين هاجروا إلى شبه الجزيرة العربية عقب انهيار سد مأرب. علي رجب، الطائفة الدرزية نشأتها وتاريخها وعقيدتها، http://www.islamist-movements.com/2664 ،2019/08/30، 2022/06/05، 13.04.

[1]– عبد الله كنون، المصدر سابق، ص 502.

المتقلّدة، ليُحْكِمَ هذا الشّخص في إبراز طغيانه، والإفراط في الغطرسة، والحكم بالبهتان، فالواحد منهم مخوّل بأن يسيّر أمور الدّولة، ويتقمّص دور السّلطان وهذا ما كان عليه ابن الخطيب في بعض الأوقات التي سيّر فيها الدّولة، وذلك بطلب من سلطانه، ومنصبه الذي شغله، فعملت السّياسة المتّبعة في المجتمع الأندلسي إلى جعل أبطال المقامات من أهمّ ركائزها ومحرّكيها، لكن دهاليز السياسة ومجرياتها المتشعّبة أطاحت بأهم رجالها المعروفين على مرّ الدوّلة الأندلسيّة.

يجسد الدّور الذي تتّخذه العجوز في مقامة الحضرمي نظام السّلطة القائم في الأسرة – العائلة– العربيّة؛ فالعلاقات الأسريّة التي تكون فيها العجوز الطّرف الفعّال داخل هذا المجتمع المصغّر المكوّن من الزّوج، والأبناء والكنان يعطي صورة مصغّرة عن التّفاعلات الأسريّة التي ينعكس جلّها على الحياة الاجتماعيّة للمجتمعات.

وما يلفت النّظر في مقامة العشر الجوار ذلك المركز الفعّال الذي تستأثر به العجوز في إدارة سلطتها من خلال المكان الذي تحتلّه في البيت، أو على مستوى العائلة، أو الحيّ الذي تقطنــه، لتفعيل هيمنتها السّلطوية، والمسموعة تحت أي طائل دون رفض أو عصيان؛ لأنّ هناك خلفيات خولتها تقلد هذا المركز فقد بنت فعالية سلطتها على ضروريات متواترة نقلتها مجتمعات بعاداتهــا وتقاليدهـا، وأعرافها ممّا رسّخ فكـرة النّفوذ والهيمنة السّلطوية لدى العجائـز، فالعلاقات والرّوابط التي تجمع العجائز مع باقي أفراد المجتمع مبنيّة ومرتكزة على المصداقية الكاملة التي تُعطى لها باكتسابها تبجيلًا للوفاء بالعهود، واحترام المواثيق التي تتعهّدها الأسرة التي تنطوي تحتها، كالعلاقة التي تربطها بأنسابها، وجيرانها، وخلانها، في حين تتّخذ سلطة المحاباة في الجمع بين العشّاق إن كان بينهم شقاق، والسّلطة التّنفيذيّة لعقد القران وتزويج العرائس، لترفع من سقف اعتباراتها ومكانتها، بأن تكون راعية السّلك الدّبلوماسي الذي يتّخذ من الخلافات والنّزاعات القائمة؛ بأن تكون عضوته ضمن مجالس الصّلح، فتتباين هذه الشّبكة من الرّوابط لتحدّد أنظمة متعدّدة للعلاقات الاجتماعيّة؛ لأنّ «**العائلة في خصائصها الأساسيّة صورة مصغّرة عن المجتمع؛ فالقيم التي تسودها من سلطة وتسلسل وتبعية وقمع، هي التي تسود العلاقات الاجتماعيّة بصورة عامة، فالنزاع والتباين والتنافر هي**

عوامل تميّز العلاقات بين أعضاء المجتمع، كما تميّز العلاقات بين أعضاء العائلة، كذلك فإنّ بِنية العائلة القائمة على السّلطة الفوقية تقابلها بنيّة اجتماعيّة مماثلة أيّا كان النّظام الاجتماعي»[1]، فأصبحت السّلطة تحاصرنا ولصيقة بحياتنا ننشغل بها، وتشغلنا عن أمورنا نطمح لها ولمغرياتها.

3- ظاهرة التّرف وسيكولوجيا عظمة الملك:

أهمّ مسبّبات زوال الملك طغيان التّرف والانغماس فيه وفي نعمه، فعلى «**قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلا عن الملك، فإن عوارض الترف والغرق في النّعيم كاسر من سورة العصبيّة التي بها تغلب**»[2]، لذا ندرك جيّدا النّهاية التي آلت إليها الأندلس جرّاء طمع وجشع أفرادها بعد أن كان جلّ آمالهم هو فتح هذه البقعة الأوربيّة لنشر الإسلام، وتأسيس دولة عربيّة إسلاميّة تنافس وتضاهي الدّولة العبّاسية في المشرق.

كان الأندلسيّون يمارسون العديد من الأنشطة الاقتصاديّة التي ارتقت بمستوياتهم الاجتماعية والاقتصادية، مما أدى إلى نقل المجتمع الأندلسي إلى صفوة المجتمعات، وبروز مظاهر متعددة كالتّرف والرّفاهية. فكان اللّجوء إلى غرناطة عند سقوط المدن الأخرى في يد العدو، وزيادة السكّان بها إلى انتعاش الاقتصاد فيها[3]، كل هذا راجع إلى زيادة اليد العاملة الخبيرة في عدّة مجالات، كالزّراعة، والصّناعة، والتّجارة، وتوفر الخيرات في هذه البلاد من خلال خصوبة أراضيها، وكثرة وديانها، وسهولها الواسعة، وتنوّع غلالها من فواكه وأشجار جعلت منها مدينة لا نظير لها وذلك « ...**على الأنهار المتدافعة العباب، المنارة والقباب، واختصّت من أشجار العاريات ذات العصير الثّاني بهذا الصُّقْع، ما قصرت عنه الأقطار، وهذا الوادي من محاسن هذه الحضرة؛ ماؤه رقراق...**»[4] جعلت سكّانها يبرعون في زراعة المحاصيل المتنوّعة على طول العام للميزة التي تتميّز بها أراضيها يقول ابن

---

[1]- هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت لبنان، ط3، 1984، ص 38.

[2] - ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، المرجع السابق، ص 74.73.

[3] - أحمد محمد الطوخي، مظاهر الحضارة في الأندلس في عصر بني الأحمر، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، دط، 1997، ص 258.

[4] - لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، قسم1، ص 215.

الخطيب: « **ومن فضائلها أن أراضيها لا تعدم زريعة ولا ربعا أيّام العام**»[1]، وبذلك عدّت الزّراعة من أهمّ الموارد الاقتصادية لغرناطة، فعملهم في فلاحة الأرض، وتربية المواشي، وتجميل الحدائق بمختلف المزروعات التي جلبوها من المشرق، والمغرب، كنباتات الزّينة والأزهار المتنوّعة، وقصب السّكر، والأرز والزّعفران والنّخيل إلى جانب الخيرات التي تعطيها البلاد من كروم ، وزيتون، وحبوب بأنواعها، إضافة لهذا براعتهم في تقنيات الرَّيْ وهذا ما يظهر جليّا في قصر الحمراء، فعرفت كلّ مقاطعة بنوعٍ معيّن من الفاكهة، أو نوع من المحاصيل التي كانت تنتجه فاشتهرت كلّ من أليرية، ومالقة بالبرتقال، والمنكّب عرفت بالتّين، وغرناطة بالرّمان، أمّا وادي آش باللّوز، وغيرها من الخيرات[2]، فلقبت بجنة الله على الأرض.

أضِف للزّراعة كلٌّ من الصّناعة والتّجارة التي أدَّت لانتعاش الحياة في غرناطة بوفرة معادنها من «**الذّهب والفضّة والرّصاص والحديد والتّوتيا والمرقشيشا والازورد**»[3]، وهذا ساعدها على تعدّد الصّناعات منها صناعة الزّجاج والآلات الحديدية مختلفة الاستعمال، والنّحاسية كذلك، كما اشتهرت بالمنسوجات الحريريّة، والكتّان الذي انتشر بفعل التّجارة لمختلف البلدان ليصل حدود بلاد المسلمين الشّرقيّة منها والغربيّة[4]. كلّ هذه الفضائـل التي ميَّزت الأندلس جعلت الكفّة تميل لجهتها من قبل ابن الخطيب، فالمفاخرات التي قدمها من مصنوع، ومنسوج، وملبس ومأكل، وعمارة رفع من عظمة هذا الثّغر بقوله: «**الملابس المختالة في أفنان الجمال، والأعراس الدّالة على سِعَة الأحوال، والشورات المقدّرات بالآلاف من الأموال**»[5] أضف إلى ذلك ما تميز به المجتمع الأندلسي من لعب للميسر الدّال على الكرم والجود؛ لأنّ مالقة «**القدح المعلى، والتّاج المحلى**»[6]، كما أنّ استحضار الرّاوي الديباج المذهب دلالة على رفعة لابسيه ومكانتهم في الدّولة، فسعة الحال التي ميّزت الفرد

[1] – لسان الدين بن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، المرجع السابق، ص 13.

[2] – يوسف شكري فرحات، غرناطة في ظل بني الأحمر (دراسة حضارية)، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص120.119.

[3] – لسان الدين بن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، المرجع السابق، ص 13.

[4] – التلمساني أحمد بن محمد المقري، نفح الطّيب من عصن الأندلس الرّطيب، المجلد1، ص 163.

[5]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص 62.

[6]–المصدر نفسه، ص 62.

الأندلسي جعلته يلجأ إلى أهمّ أركان الحياة الاجتماعيّة التي عرفت بها الجاهليّة، فهذه الثّقافة ضاربة بجذورها في أعماق الفرد العربي؛ لأنّ الظّاهرة لا يقوم بها إلا أشراف الرّجال، وأصحاب المقامات العالية[1]، لتحيل هذه المقاربة عن مالقة كانت السّهم الرّابح الذي بقي في يد العرب، لأنّها كانت تحت لواء غرناطة المدينة الأخيرة الصّامدة في وجه الأعداء.

تؤكّد مقامة الحضرمي عامل العظمة الذي يُلازم الفرد العربي منذ الجاهليّة، فرغم كل المستجدّات التي طغت على مفاهيم الحكم، والسّلطة والرّئاسة؛ يبقى الطّموح يعتري الفرد الأندلسي، وتزداد وتيرته حدّ الوصول للغطرسة وحبّ التّملك -خاصّة كرسي العرش والسّلطة- فالمتمكّن من تاريخ الأندلس يدرك أن آخر حكام الأندلس كانوا من الأنصار فهؤلاء من «**القبائل العربيّة التي هاجرت إلى المغرب والأندلس، وهم من الجمع الغفير بالأندلس، وكان جزء من الأنصار بناحية طليطلة، وهم أكثر القبائل بالأندلس في شرقها وغربها، ففي الأندلس منهم أبو بكر عبادة بن عبد الله بن ماء السّماء المشهور بالموشّحات وهو من ذريّة الصّحابي سعد بن عباد(رضي الله عنه)، ومنهم أيضا بنو الأحمر ملوك غرناطة من ذرية قيس بن سعد بن عباد، وهم آخر حكام المسلمين في الأندلس**»[2]، فيورد النّباهي حكم بني ساعدة الذي سلب منهم في سقيفتهم، والذي آل إلى أبي بكر الصّديق، فيبقى هذا الطّموح، وغريزة العظمة والسّلطة كامنة ومخبّأة لأجيال سعت كلّ السّعي الحثيث للوصول للمبتغى، وتقلّد زمام السّلطة.

وتتجاوز النّخلة التي أحضرت من الشّام، وغرست في الأندلس؛ كونها مجرّد نبتة استقدمت للتّزيّن، أو لجني الثّمار، أو للوقوف بجانبها لتذكّر الأطلال. إلى كونها إدراك تامّ بأحقية العرش والسّلطة التي سلبت من قِبَلِ العباسيين في المشرق، فطغيان العظمة والسّلطة تخطى كلّ المحسوسات، فالنّخلة الباسقة التي أصلها ثابت، وفروعها في السّماء تطالع شموخ وعظمة الفرد العربي بطولها،

[1]- إبراهيم أبو عواد، الخمر والقمار في الجاهلية، https://www.aljazeera.net/blogs/2017/3/17، 2022/06/07، 14:25.

[2]- محمد جمعة عبد الهادي موسى، صفحة جديدة من تاريخ الأنصار، https://www.al-jazirah.com/2018/20180327/rj4.htm، 2022/06/08، 13:16.

وارتفاعها، وامتداد قامتها، كلّ هذا يحيل إلى إحساس بالمهابة والثّبوت التي يخفيها الفرد الأندلسي ويجسدها في النّخلة الباسقة.

المثير في مقامة النّباهي هو تأكيده على الاستراتيجيات التي تتكئ عليها السّلطة متجاوزة بذلك تمظهراتها الملوّنة والملتوية في تجسيدها للنّخلة، أو الكرمة ليصبح الخطاب صريحا وعلنا؛ بأن «**الإمامة العظمى، أجل عندنا وأسمى (...)، إذ هي كافأ الله فضلها، ولا قلّص ظلّها كالسّحاب، نجود بغيثها على الآكام والضِّراب، ومنابت الشّجر من التّراب، فضلا عن الخدمة والأتراب، فليس يضيع مع جميل نظرها، ذو نسب، ولا يجهل في أيّامها السّعيدة مقدار منتسب إلى حسب، وإن وقعت هفوة صغيرة، أعقبتها حسنة كبيرة**»[1]. إنّ الملك والعظمة ليست مجرّد مناصب تداول، أو وجاهة تكتسب؛ بل إنّها تتخطّى كلّ المظاهر المتمظهرة، لتصل إلى كنه رمزيتها المتخفّية خلف الحضارة والثّقافة الحاملة للتّاريخ، والمشحونة بواقع الحاضر، لكن السلطة بطغيانها وجبروتها جعلت من أقوى الدّول، وأجل الأمم أن تندثر وتزول، لنتأكّد بأنَّ تشكُّل الحضارات يبدأ من الصّفر ثم تمضي على وتيرة من التّسارع، والرّقي، والازدهار لتصل إلى ذروتها، والتّفوق في شتّى الميادين، والمجالات لتبدأ بعهدها في التّقهقر والانحطاط، والزّوال، وهذا ما آلت إليه الدّولة الإسلاميّة في الأندلس.

نقل لسان الدين بن الخطيب، وعلي بن حسن النباهي، وعبد المهيمن الحضرمي خصوصية المجتمع الأندلسي في القرن الثامن من خلال التجليات الموجودة في الأبعاد الاجتماعية، والسياسية والمتمثلة في الهُوية والانتماء، والقيم الدينية والروحية السائدة في المجتمع، وكذا ضوابط ومحددات المناصب السلطوية والمراكز السياسية إضافة استجابة المجتمع لصوت المرأة داخله.

ثانيا: تجلّيات الأنثربولوجيا الثقافية في النص الافتخار الأندلسي

1- الجسد

الصورة الخارجية لجسد الإنسان هي أول ما يتعلق بالذاكرة ويرسخ فيها، باعتبار النتوءات التي عليه خاصة وإذا كان هذا الجسد للمرأة الخاضعة لثقافة مجتمعها، وللرقابة المسلطة عليها بين المسموح

[1]- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، القسم4، ص 897.

والممنوع، ومن أهم ميزات المرأة أنها صديقة جسدها خاصة في عز عنفوانه وقوته، فهي تسعي جاهدة لإبراز ثقافة الافتخار بكل مقتنياته.

1.1- المرأة بين الجسد والثّقافة:

ترتبط المرأة بجسدها الذي أصبح معرضا تتَّبِعه الثّقافات، وتجعل منه نقطة فارقة في المجتمعات المختلفة بين المحظور والمسموح، والمكشوف والمستتر ليظلّ الجسد في الثّقافة العربيّة يقبع خلف كلّ المحظورات، والتي يجب تجاوزها أو التّعامل معها بحذر للرّقابة الصّارمة التي تمارسه عليه الثّقافة الدّينيّة والثّقافيّة الاجتماعيّة؛ إلّا فيما يسمح به الّدين وتتقبّله العادات والتّقاليد في موازاة مع النّصوص الشّرعية، ناهيك إذا كان الجسد المقصود الجسد الأنثوي الذي يكون الخوض فيه من بين الطّابوهات المحرّمة؛ إلّا إذا كان مبنيًّا على أسس من المصداقية والواقعية الملاصقة له، وكلّ هذا تحت طائلة اللّغة المُرَمَّزَة والمكثّفة التي يعمد لها المبدعون في نصوصهم الشّعريّة أو النّثريّة.

وقد اهتمّت به الدّراسات الأنثروبولوجيّة للخاصّية الشّموليّة التي تطاله وتجعله متعلّقا بعلوم شتّى باعتباره « **كيانا أوليّا متعدّد الدَّلالات، والوظائف يخترق بإلحاح مجموعة من المباحث والعلوم، من الطبّ إلى علم الأديان مرورًا بالفلسفة والعلوم الإنسانيّة والآداب**»[1]،كما أنّه موضوع خصب وملائم يجعل من الباحث الأنثروبولوجي يعتمده على عدّة خلفيات، فالأنثروبولوجية الطبيعية تتخذه من الناحية الجسمية الفيزيائية، في حين تتخذه الأنثربولوجية النفسية من ناحية الجسم المِضْطَهَدْ، أو الجسم السوي وهذه مجرد أمثلة للتوضيح؛ فالجسد من العلامات الدّالة، والمشحونة بالتّصوّرات المكثّفة، والتّمثّلات المتعدّدة، وأصبح من الرّموز الثّقافية الخصبة التي تقدّم أبعادا ومقاصد سسيوثقافية عن المجتمع الذي أنتج هذا الجسد.

ومنذ أمد بعيد والمرأة تحاول جاهدة رسم صورة مغايرة عن الصّورة التي تشكّلت من حولها في الذّاكرة الجمعيّة بخاصّة صورة الجسد الفتنة الذي لازمها؛ فالمرأة رغم كلّ الصّراعات التي خاضتها من أجل إثبات نفسها، وكينونتها يبقى هذا الجسد قابعًا وراء « **تصويره على أنّه مادّة لشهوة الرّجل**

[1]- فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، دت، ص 07.

وموطن لتمتعه فضلا عن تصويره للمرأة على أنّها تابع للرجل، وهي على تبعيَّتها لا تقدر على القيام بممارسات عقليّة وذهنيّة، فالمرأة وفق هذه الثّقافة لا تتجاوز رغباتها الشّهويّة»[1]، أو أنّ جسدها مرتعا لأقلام تخطّ عليه تفاصيل معيّنة، فقد يراها الرّجل على أنّها من أهمّ الدّيكورات الملازمة له، والتي يخضعها لأنواع معيّنة من الزّينة، أو من سمات جسميّة يرغب فيها، فالخوض في الحديث عن الجسد يتنوّع برؤى متعدّدة، وليس كونه بنية بيولوجيّة فقط؛ لأنّ المضي في فكّ شفرات هذه الثيمة المحظورة يجعلك أمام مخزون ثقافيّ مازال لحدّ السّاعة خطر التّطرّق إليه، والنّبش عن تأويلاته ممنوعا.

ونصّ مقامة العشر الجوار خطاب ذكوريّ محض يكشف عن نوع خاصّ من النّساء اللّواتي كان الهدف الأوّل لوجودهنّ هو إمتاع الرّجل، ومؤانسته وفق طابع السّلطة المخوَّلة والممنوحة لمالك الجاريـة؛ فهي الصّفة الوضيعة التي تلاحق المرأة، وجسدها منذ بداية الخليقة، وكيف خلقت أمنا حواء من ضلع سيّدنا أدم عليه السّلام هذا الاعوجاج، والإنحاء لازم سيدات المجتمع برمّته؛ لأنّ «**قصّة خلق حواء من ضلع أيسر أعوج مأخوذ من آدم الإطار المرجعي لقضية اضطهاد المرأة وقمعها في كلّ مراحل التّاريخ الإنسانيّ، وتمّ إقصاؤها وتصفيتها عبر الزّمن لتختزل في جسد هو ملك للرّجل يفعل فيه ما يشاء**»[2]، وقد عزَّزَ هذا الفكر المجتمع الّذكوري والسّلطة الذّكريّة الممنوحة من قبل الأعراف والعادات والتّقاليد المتواترة، لترسخ في الأذهان فكرة اضطهاد المرأة وعبوديتها من الطّرف الآخر.

حضرت صور المرأة –الجارية– في نصّ الحضرمي حضورا مكثّفا، فعنوان النص يشكل الحلقة الأولى التي يستقر عليها المتلقي ويشير مباشرة لفئة من النساء –الجواري–، بل إنّ نصّ المقامة برمّته خطاب عن جسد الأنثى والصّراع الدّائم الذي تسعى إليه المرأة سواء مع حالها، أو قريناتها في إثبات نفسها، أو مع الآخر –الذّكر– للتّساوي معه أو التّفوّق عليه، فموضوع المقامة من بدايتها إلى نهايتها شكّلت المرأة الإطار العام فيه؛ فالصّراع القائم في الأندلس، وداخل البلاط السّلطاني كانت الجواري

[1]– سمير خليل، طانية حطاب، دراسات ثقافية الجسد الأنثوي، الآخر، السرد الثقافي، دار ضفاف للنشر، بغداد، دط، 2018، ص14.

[2]– المرجع السابق، ص 23.

أهم أسسه فلأجلها تخلى السلاطين عن المرأة الحرة إلى درجة التخلي على أبنائهم، فقد ركز النص بخاصة على السّمات الخارجيّة لهذا الجسد بين (بيضاء وسمراء)، و(كاملة وقصيرة)، و(عجوز وصبيّة)، ليتحدّد مدلول المرأة بمظهرها الخارجي، وينحصر معادلها الموضوعي في كون جسدها الذي يبعث على الحياة وشغفها، وهذا ما حدّدته نهاية المقامة في ميل الكفّة للصّبيّة عن دونها من الجواري.

يسير بطل المقامة وِفْقَ خطّ سير معروف يتجلّى فيه الجسد الأنثوي بكلّ جماله، وفتنته، مع البراعة اللّغويّة، والأدبيّة التي قدَّم فيها الحضرمي هذا الحوار والصّراع النّسوي، فتنحصر النّظرة الذّكورية نحو زاوية محدّدة ومعروفه وهو الميل والتّلذذ وفق معايير تتضارب بين الرّجال على درجة الجمال، ليتنوّع الجمال الجسدي في كل ما يشتهى من رائحة طيّبة من مسك، وتنوع الزّهور، والورود ومسكّرات كالخمر، وكذا من حلاوة كالعسل، ومن لآلئ، وذهب، وفضّة، كلّ هذا الجمال والانبهار تغنى به الحضرمي على لسان الجواري في نصّه فيقول[1]:

قل للذي أزرى بأهل البياض ما أنت إلّا باطل الاعتراض

فورد خدي أبدا زاهر في كلّ فصل فوق خدي رياض

يا حاسدي مت كمدا إنّما تجنى المنى من الخدود الغضاض

وقال أيضا[2]:

إذا رقّ الحسام قضى وأمضى وخطّ بجيده جيد النّفاق

وإن رقّ الزّجاج وراق فيه رقيق الخمر لذّ لكل راق

فتبصره نحيلا في نحيل ويعظم فعله عند المذاق

تغيرت معايير جمال الجسد الأنثوي بين الماضي والحاضر في الثقافة العربية، وما كان يعد سمة الجمال فيما سبق أصبح في الوقت الراهن يمثل سمة القبح، فالنساء العربيات كان مقياس الجمال لديهن هو المرأة الممتلئة صاحبة الشعر الطويل والناعم الذي تعتريه لفحة السواد كالليل إضافة إلى

[1]- عبد الله كنون، المصدر السابق، ص492.

[2]- المصدر نفسه: ص 498

الرموش الطويلة وعيون المها السوداء، نقاء البشرة وبياضها. في مقابل معايير الجمال عند المرأة الغربية فهي تختلف كل الاختلاف من لون الشعر الأشقر والفاتح إلى الجسم الطويل والنحيف، والسيقان الطويلة إضافة للعيون الزرقاء والخضراء.

فالمرأة في نص الحضرمي حاضرة من خلال تصوير جسدها الأنثوي بكل نتوءاته جسد نحيلٌ مطابقٌ لمواصفات عارضات الأزياء، وملكات الجمال وضعت له محدّدات ومقاييس عالمية كالطّول ومقاس الخصر من خدّ متورّد، وبشرة بيضاء صافية كالزجاج تلفحها حمرة الوجنتين ككأس من الخمر، فالجسد الأنثوي الحاضر في المقامة يمثّل أحد إفرازات الفتح الأندلسي، وقيام الدّولة الإسلاميّة على الأراضي الأوربيّة –الجواري–، فالتّمرّد الواضح في الحوار القائم بينهنّ صورة لمكانتهن في الأمور العامّة والخاصّة في المجتمع الأندلسي بصفة عامّة، والغرناطي بصفة خاصّة.

كما يكتسب الجسد الأنثوي حضورا قويّا في ديننا الحنيف، وذلك لإخضاعه للوازم يجبرنا هذا الدّين على اتّباعها ليس إكراها أو تخويفا؛ بل بعدا إيجابيّا للحفاظ على قيمة هذه المرأة كإلزامها التّستّر عند الصّلاة، أو أثناء التقائها بغريب، فنلمس في نصّ الحضرمي وجوب تخفّي المرأة وتستّرها خلف النّقاب واللّثام يقول الراوي: « **فلما فرغت من كلامها، وما أبدعته من حسن نظامها، تبرقعت بنقابها، وسلمت على الصفّين ، وقبلت أسارير الكفّين** »[1]، ليبقى السّؤال المطروح لماذا يبقى الجسد الأنثوي أو بالأصحّ المرأة تحت غطاء المسكوت عنه؟ والتي أسست له الثّقافة العربيّة الإسلامية خلف مبرر الإسلام، فالقرآن الكريم كرّم المرأة وأعطاها حقّها ولم يجعل منها مجرّد جسد للمتعة واللذّة، والقهر، والأعمال الشّاقة، فالمرأة هي عمود المجتمع واللّبنة الأساسيّة لتكوينه فالأمّ الصّالحة هي التي تنجب أفراد المجتمع وتسعى لإعطائهم الأسس السّليمة للتّربية الصّالحة والنّشء الجيّد.

وإنّ الحضور الأنثوي في نّص الحضرمي انبعاث من أنقاض تراكمات عديدة عبر التّاريخ، لذلك الصّوت المحتشم الذي أراد الإعلاء من ذاته، ومكانته، وتصريف النّظرة الازدرائية الموجّهة نحوه بكونه

[1]– المصدر السابق، ص 493.

يتلذّذ بالعلاقات الجنسية المباحة وغير المباحة؛ بل أصبح صوت المرأة المسبية –الجارية– التي بقيت تحت طائلة التّهميش حتى بعد عتقها، وإعطائها حرّيتها من الأصوات المسموعة والتي تصدح بالقرارات وتحرك مجريات الأحداث السّياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، وغيرها من العلاقات السّلطوية التي لها أهمية كبيرة في الدّولة الأندلسيّة.

كما أنّ الخطاب الذّكوري الذي يستبطن نصّ المقامة خلف مناوشات الجواري يغذي التّصورات حول جسد المرأة كونه عينة من التّعابير والشّتائم البذيئة[1] متكئا على إيحاءات رمزيّة أوجدتها ثقافة عربيّة ولغة أقحمت انزياحاتها ودلالاتها لتكشف عن سياقات مختبئة وراء حجج أو دعابات متداولة كون «**الشّتم يعدّ أحد أوجه العنف الذي يتجلّى في مظهرين أساسيين، وهما العنف اللّفظي المباشر، والعنف اللّفظي الرّمزي باعتباره عنفا غير مباشر، أمّا غايته –الشّتم– فهي تختلف باختلاف وضعية الشّاتم اتّجاه المشتوم، سواء بغرض الدّفاع ورد الاعتبار أو بغرض عدوانيّ للازدراء والتّحقير والتّهكم والحطّ من القيمة، والعنف بشكل عامّ هو نوع من أنواع الصّراع الاجتماعي**»[2]، وقد وظف الحضرميّ الجسد الأنثوي كأداة للعنف الرّمزي في الحوار والصّراع القائم بين الجاريتين الطّويلة والقصيرة بنعت هذا الجسم وفق صيغ مباشرة لحيوانات وصفاتها فيقول: « **يا شقيقة الزّرافة، إلى كم تطيلين هذه الخرافة، يا ناقة الشّعير، وقصبة النّشير، ويا كاملة الصّاد، وقليلة القصّاد**»[3]، ويقول أيضا في صراع السّمينة والرّقيقة «**هذه التي تفتح فمها مثل التّمساح، وتبلع القرع وتخرجها صحاح، وإن قرب منها الرّجل لمقصد أو سول، غرق في بحر بسول قلبها بالعلف هائم كما تفعل البهائم**»[4]، فجعل أوصاف المرأة دونية تقترب من الحيوان فجاءت الشّتائم في صيغة قدح وهجاء؛ لأنّ هذا التّلاسن يدخل تحت طائلتين، الأولى منها هو

[1]– مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب العربي، ترجمة عبد الله زارو، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، دط، 2010، ص 63.

[2]– نور الدين كوسة، الدّلالات الرمزية لحضور الجسد الأنثوي ضمن الخطاب الذكوري في المجتمع الجزائري مقاربة أنثروبولوجية، ص 185.

[3]– عبد الله كنون، المصدر السابق، ص494.

[4]– المصدر نفسه، ص 497.

الخطاب العدائي الذي يكنّه، ويحمّله الخطاب الذّكوري تحت طيّاته المباشرة والمشفّرة اتّجاه كّل ما هو مغاير عنه، والذي يحتكم إلى أنّ المرأة هي الجانب المهمّـش من حياة الذّكر، في حين يعبر الثّاني عن الخطاب الموازي لها ولجنسها، والذي تؤسّس له الثّقافة والحياة الاجتماعيّة والصّراع الأزليّ القائم بين الأنثى ونظيراتها.

فصورة الجسد في مقامة العشر الجوار جسدت المراحل العمريّة والتّغيرات الفيزيولوجية التي طرأت عليه من فترة الشّباب وحتى الشّيخوخة، وبحكم هذه التّغيرات ونظرة المجتمع للمرأة وجسدها، فإنّ العجوز ضمن نصّنا تخالف ما جاء به **دافيد لوبروتون** عن الجسد غير المرغوب فيه الجسد الذي تخطّ عليه السّنوات علاماته، ويصبح من طرف المجتمع منبوذا «**فالشّخص المسنّ يحمل أحيانا جسده كما لو أنّه وصمة يكون صداها حيّا، إلى هذا الحدّ أو ذاك، بحسب الطّبقة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها، وبحسب نوعية استقبال المحيط العائلي، إنّ هناك حالة افتراضيّة قويّة بحدوث وصمة في مرحلة التّقدم بالسنّ**»[1] في حين أنّ جسد العجوز فرض نفسه على باقي الأجساد وعلى المجتمع برمّته، إنّه الجسد المقبول من قبل المؤسّسات الاجتماعيّة لامتلاكه خصوصيات تجعل منه الجسد المبجّل والجسد المحترم، فهذا الجسد الهرم أو المسنّ قد أكسته التّجارب شيبا وألزمته الحياة بأنّ يكون أفصح وأعلم «**وأسبق وأقدم، ولا أحقّ بالتّعظيم، ممن له الحق القديم**»[2]، فمجتمعاتنا العربية لا تنظر إلى الجسد الذي أتعبه الدّهر وخطّ عليه خطوطه؛ بل عصارة هذا الجسد الذي صقلته الحياة وعلمته السّنوات، الجسد الذي يحمل الوقار ويعظّمه الصّغار والكبار.

يبرز صراع العجوز مع الصّبيّة في طموح هذه المسنّة في استرداد شبابها أو شيئا منه، فالجمال يكمن في صغر السنّ مبعث القوّة، وشموخ الشّباب، لذا تستحضر أثناء هذا الحوار ديكورا خاصّا استعملت فيه موادا للزّينة من وضع الحنّاء، والسّواك، وصبغ الحاجب والسّالف، يقول الراوي « **كانت العجوز مخضوبة البنان، مسوّكة الفم وليس لها أسنان، مصبوغة الحاجب والسالف، تندب على ما**

[1]– دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1997، ص 140.

[2]– عبد الله كنون، المصدر السابق، ص 500.

فاتها من الزمن السالف»[1]، فتتفوّق على الصّبية، ولو بمساحيق إخفاء العيوب، وإظهار جمال كذاب يحيلنا هذا للعبارات المنمّقة، والمجاراة التي تجاريها الجواري لكسب مكانة لدى مالكها.

لكن نلاحظ بأنّ الحكمة تفوّقت على جمال الجسد الأنثوي، لتعطى الكلمة الأخيرة للجارية العجوز التي مرّ عليها الدّهر، وعرفت خبايا هاته الحياة، وأنّ الجمال فانٍ والحكمة تدوم، فجاء على لسان العجوز[2]:

إذا جفَّ لَيْنُ التِّين يحلُو مَذَاقُه وأحلَى مَذاقا في الثّمار العجَائز

عجزتُ وليس القلب منّي عاجزا وإنّي لَمِن قد رام حربي مُبَارِز

فَطَعْمي ذَكِيٌّ طَيِّبُ النَّشْر عاطر وإنسان عيني للمُحِبّين غامِز

يمر الجسد بمراحل عمرية بين طفولته، وشبابه، وكهولته، وشيخوخته، فالجسد وهو يتعدى هذه السنون يكتسب صفات ويفقد أخرى قد تجعل منه الجسد المثالي المحبوب، أو الجسد غير المثالي المنبوذ، وقد تجلى تفرس العجوز في القيمة التي خلفتها السنوات التي تعاقبت عليها وتجارب الحياة التي تمرستها، فتستحضر التين المجفف والقيمة الغذائية التي يحملها، فالفاكهة اليانعة الطازجة تحمل مواصفات وقيمة مغايرة عن الثمار المجففة سواء قيمة الماء المتواجد بها أو الطاقة التي تخلفها السعرات الحرارية.

أما مقامة لسان الدّين بن الخطيب **"مفاخرات مالقة وسلا"** ومقامة النّباهي **"تفضيل النّخلة على الكرمة"**، فقد غاب حضور الجسد كليّا عن نصيهما.

فلطالما وسم الجسد الأنثوي بكل ما يخزي ويعيب خاصة ما تقره الثقافة العربية، وما يفرزه المجتمع العربي الذي يعتبره موطن النّقص والتّهميش، فالجسد أصبح دالا للمحظور والممنوع وقد أسهم في ذلك المؤسّسات الدّينية والاجتماعيّة، وبالتّالي تمّ ترسيخ النّظرة الدّونية من قبل الثّقافة المجتمعيّة العربية.

[1]- المصدر نفسه، ص 501.

[2]- المصدر السابق، ص 502.

2.1- الجسد ووسائل الزينة :

يخضع كلّ جسد لثنائية (الجمال/القبح) لتتحدّد مواصفاته وملامحه، وتجعله يختلف عن غيره بصفات الجمال الرّباني الموصوف من عند الله عزّ وجلّ والذي لا تشوبه شوائب، أو قبح قد تختفي وراءه المرأة، فتسعى إلى الاستتار بالزّينة والحليّ، لإرضاء نفسها بالدّرجة الأولى، وإرضاء كلّ من حولها.

والمرأة العربيّة الأندلسيّة من النّساء الحريصات على إبداء جمالها ومفاتنها، وكغيرها من النّساء أخذ التّزيّن جلّ وقتها وقد لاقت صناعة الحليّ رواجا، وهذا ما أشار إليه ابن الخطيب في قوله: « **وقد بلغن من التّفنّن في الزّينة لهذا العهد، والمظاهر بين المصبغات، والتّنافس في المذهبات والدّيباجيات والتّماجن في أشكال الحليّ إلى غاية بعيدة، وكانت الحليّ لديهنّ هي القلائد والدّمالج والخلاخيل والشنوف من الذّهب الخالص عند سيدات الطّبقة الرّاقية ومن الفضّة عند سواها**»[1]، فتصبح الحليّ التي تتزيّن به من مقتنيات جسدها، أو أنّها أحد اللّوازم المكملة له، وتمثّل الحليّ التي تتزيّن بها الجواري من الحلي المبهرجة التي تتّصف بنوعٍ من التّكليف والمبالغة سواء في نوعها وأشكالها، وحتى طريقة لبسها، فالجمال المبهر الأخّاذ الذي لا يجدر التّشكيك فيه، لتشكّل الحليّ من الذّهب والفضّة والأحجار الكريمة من خلال أشكالها ونماذجها وطريقة صناعة مجوهراتها من الأشكال المادّية للتّراث الثّقافي الأندلسي.

وقد تزيّنت جواري نصّ الحضرمي وفق دواعي سيكولوجية متقبّلة من قبل كلّ شخصيّة مقدّمة، فكلّ شخصية عرضت صفاتها على الأخرى، ودافعت كلّ جارية عن منظرها وجسدها بكلّ بسالة، وقد أبدعت الجارية السّمينة في تقديم نفسها وعرض جسدها على الرّقيقة مقتنعة بجمالها الرّباني الذي وهبه الله لها، ونحن ندرك جيّدا أنّ السّمينة تفتقر لكلّ معايير الجمال في وقتنا الرّاهن، مع العلم أنّ مقاييس الجمال التي كان متعارفا عليه في مجتمعاتنا العربيّة القديمة أنّ المرأة الممتلئة هي التي تحدد معيار الجمال، فكانت قناعتها بنفسها والفروق الفردية التي تراها جلية من خلال تركيبة جسدها

[1]- أحمد محمد الطوخي، المرجع السابق، ص85.

جعل بطل المقامة يبدع في مدحها فيقول: «**ثمّ اعتمدت بكفّها على عطفها، ومالت كالبحر الزّاخر، فقدّمت المقادم وأخّرت المواخر وقالت: أين هذه مسفولة الصّوت، الواقفة بين ميدان الحياة والموت المنفوضة اللحم، التي حرم عليها كما حرم على بني إسرائيل الشّحم، المنغصة العيش، الكثيرة الطيش، الضعيفة المخاخ، الشديدة الفخاخ، النحيلة من غير علة، الهزيلة من غير قلة، كفّي يا مسقومة عني هذه الغرارة، واعلمي أن على جسمي من الزينة نضارة، أقتنص بها القلوب من غير حيلة ولا إدارة، ونهدي وأعكاني، يغنياني عن الشورة في أركاني**»[1]، فللجمال مواصفات محددة تعتمد على كل ما هو طبيعي بعيد عن الكلفة والتصنع. حيث تتبناه الجارية السمينة بما وهبها الله من قوام يرتكز على النضارة التي تأسر القلوب دون جهد، ومن ثم برزت معالم الجسد أنثروبولوجيا من خلال جملة التصورات التي صاغها الحضرمي على شكل مواصفات قدحية تسقط الرقيقة من ميزان الجمال، فتقبل مواصفات جمال الجسد يأتي بالدرجة الأولى لقناعة النّفس بذاتها وتقبّلها كما هي عليه؛ فالمرأة القويّة تتقبّل جسدها كما هو، وتجعل من جسدها أداة للتّفاخر والتّباهي حتّى وإن بلغت من الكبر عتيّا.

3.1- اللّباس:

للباس علاقة لصيقة بالجسد فهو الساتر، والحامي للعورات والشيء المفضوح منه، كما أنه سمة تبرز التّفرّد والفوارق بين الأفراد حتى على مستوى المجتمع الواحد للحمولة التي يحتويها على مستوى ألوانه، وزخارفه وحشمته، وعريه، فهو حامل ثقافة الفرد الذي يرتديه ومجتمعه الذي ينتمي إليه؛ لذا اعتبره الأنثروبولوجيين أهمّ العناصر الدّالة على الثّقافة الإنسانيّة؛ لأنّ «**إخضاع الملابس للتّفكير الأنثربولوجي، ينطلق من الملاحظة التي تقودنا حتما إلى تميّز كل مجموعة بشريّة؛ حيث تتّخذ من خلالها سمات أعضائها الخارجيّة، إذْ يشكّل اللّباس في هذا السّياق رمزًا من الرّموز التّلخيصيّة للثّقافة التي تحيل على الهويّة أسلوب الحياة، وعلى الذّوق في الآن نفسه**»[2]، فاللّباس بحمولته

[1]- عبد الله كنون، المصدر السابق، ص496.

[2]- عياد أبلال، المرجع السابق، ص263.

الثّقافية الدّالة عاكس لأبعاد اجتماعيّة، ودينيّة، وقد يُبيّن لنا الحالة الاقتصاديّة للفرد والمجتمع فهو «**ظاهرة طبيعيّة تدعم الحياة كالوجود الثّقافي والاجتماعي للإنسان، ولهذا نجد له علاقة بسير الحياة البشرية وبالتّقاليد والأعراف الأنثربو اجتماعية ومادام الأمر كذلك فإنّ دراسته تتطلّب إلماما بجغرافيا المكان وشروط الزّمان وملابسات الاستهلاك**»[1]، لذا تتميّز الجواري عن غيرهنّ من حيث اللباس، ودرجة الخلاعة التي تجذب الرّجل نحوها، فكانت ملابسها تتحدّد بمحدّدات تكشف عن هويّتها وانتمائها، وتتمايز الجواري فيما بينها على الذّوق الذي يناسبها أو على الذّوق الذي يجعل منها محظية في المجلس الذي تتواجد به.

ويحتلّ اللّثام، والنّقاب موقعًا معتبرًا في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة؛ لأنه محمل بدلالات مكثّفة لأبعاد دينيّة، وقيم اجتماعيّة، ويُعتبر كلاهما من لوازم التي تستحببها الجواري للتّستّر وإخفاء ما يتوق إليه الرّجل من حسن وبهاء، وجمال، يقول الراوي « **ثم سلمت بالبنان، وأمسكت العنان، فتقدمت السمراء وحطّت اللثام، عن وجه شهي الالتثام، وأبلغت في السلام**»[2] مع العلم أنّ الصّحابي عمر بن الخطاب رضوان الله عليه كان يستهجن ارتداء الجواري للنّقــاب أو تغطية للوجه والمعروف عنه أنّه ضرب أمّة لارتدائها النّقاب، وهذا راجع للالتباس بين الأمّة والحرّة[3]، لكن بالرّجوع إلى خطاب الحضرمي نجد أنّ للّثام والنّقاب حضورا قويّا تجاوزا مدلوليهما الاعتياديين، وهو إخفاء المفاتن والجمال، فيصبح إشارة لتعزيز الوجود والهيمنة التي طالما طمحت إليها أي امرأة سواء كانت حرّة أم جارية، فتتخطّى قطعة القماش الملفوفة على الوجه السّمة التي تميّز بين الأمّة وسيّدتها، وتتساوى السيّدة بجاريتها حضورا تخطى كلّ الحضور في الأندلس، فالتّخفي وراء اللّثام والنّقاب أصبح دالًّا اجتماعيًّا على الحظوة التي تميّزت بها الجواري في القرن الثّامن للهجرة، وشرعية الاعتراف بالقرارات التي يتّخذنها في تسيير أمور الرّاعي والرّعية.

---

[1]– أحمد التوفيق، لطيفة بلخير، جماليات التخييل السردي، مطبعة البيضاوي، المغرب، ط1، 2016، ص 163.

[2] – عبد الله كنون، المصدر السابق، ص 492.

[3]– محمود إبراهيم، الحجاب وعمر بن الخطاب، https://www.dotmsr.com/news/ الإثنين 2015/05/18، 2022/08/19، 21:47.

في حين يعرج لسان الدّين ابن الخطيب في نصّ مقامته على صناعة الملابس في مدينة مالقة والرّواج الذي كانت معروفة به الأندلس عامة، وقد عرف أهلها باستحسان اللّباس المصنوع من الصّوف والكتّان ذو الألوان المتعدّدة[1]، وهذا ما يؤكده المقري من خلال كتاب نفح الطّيب وما عرفته الأندلس من منسوجات، ومصنوعات فقد « **اختصت المريّة ومالقة ومرسيه بالوشي المذهب الذي يتعجّب من حسن صنعته أهل المشرق إذا رأوا منه شيئا**»[2]، وهذا ما يدلّ على اعتناء الأندلسيين بصناعة الملابس الفاخرة التي تحيل إلى سعة العيش، والتّرف الذي تطرّق إليه البحث سابقا فالانفتاح على عدّة عوالم منها الغربيّة والعربيّة، وكذلك التّشبّث بالهويّة المشرقيّة من حيث عادات اللّباس وتقاليده، والتّنوع في نوع الملابس والمواد المصنعة ما هو إلا حمولة ثقافيّة، وبُعد سسيواقتصادي واجتماعي لهذا الدّال الخاصّ بالفرد والمجتمع.

يبدو أنّ الملابس الفاخرة، والمصنوعة من أجود أنواع الأقمشة المحليّة والمستوردة كانت محلّ إشارة من قبل بطل مقامة "**مفاخرات مالقة وسلا**" تنويها بالصّناعات المتنوّعة التي تخصّ هذا المجال والذي عرفه الثّغر المالقي بكلّ طبقاته العامّة والخاصّة، والبحبوحة التي ميّزت المجتمع الغرناطي رغم الصّراعات القائمة آنذاك، كما عرف عن المجتمعات الأندلسيّة تجهيز العروس أو كما يدعى –الشّورة– والتّرتيبات المصاحبة لها، فكلّ الفتيات يحلمن بيوم زفافهن، وتبقى الأم منذ أن تولد لديها بنت وهي تحلم بيوم أن تزفّ إلى بيت زوجها عروسا، وقد دأبت معظم الأمهات على تجهيز العروس بمختلف المستلزمات التي تأخذها معها إلى بيت الزّوجية منذ الصّغر أو عندما تتم خطبتها، وذلك من خلال تجهيزها بمختلف الملابس، والأفرشة، والأغطية، والعطور، والبخور، والأحذية ...الخ، فكان الاعتناء بهذه المستلزمات ضروريا، وقد كانت « **الملابس المختالة في أفنان الجمال، والأعراس الدّالة على سعة الأحوال، والشّورات المقدرات بالآلاف من الأموال**»[3]، فهذه المقتنيات علامة فارقة بين طبقات المجتمع من حيث الثّراء، وميسرة الحال، والفقر، والتي يترتّب عنها جملة من الأبعاد الاجتماعيّة

[1]– القلقشندي أبو العباس أحمد، صبح الأعشى، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ج5، دط،1915، ص 271.

[2]– المقري، نفح الطيب، الجزء1، ص 201.

[3]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص62.

والاقتصاديّة، ليغدو اللّباس نسقا أنثروبولوجيا محمّلا بإيحاءات مكثّفة عن هويّة المجتمع الأندلسي التّاريخية منها، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والدّينية.

وبالرّجوع إلى نصّ النّباهي كان تعامله مع اللباس في مقامته انزياحا مفعما بالدّلالات الإيحائية عن تشبيه سعف النّخل أو جريدها، بأنّه كالجلباب دائم الخضرة وباسق الطّول لحماية الثّمرة التي تتخفّى تحته، أو تحتمي به من حرّ الشّمس، أو قرّ البرد، وهذا الإسقاط ما هو إلّا إشارة إلى عفة المرأة العربية، ولباسها المحتشم فيقول الرّاوي: «**وتستحكم صفرة ثيابها، وخضرة جلبابها**»[1] فاللّباس استطاع أن يمزج بين ما هو مادي، وما هو معنوي، ليتحوّل من مجرّد أيقونة جمالية، إلى اتّخاذه خصوصيات تميّز المجتمعات فيما بينها من حيث درجة المحافظة، والانفتاح، وكذلك من خلال العادة والتّقليد.

4.1- صورة المرأة:

سجلت المرأة حضورها وفق متقابلات شتّى من الصّور، فكانت تعدّ المحور الأوّل الذي يُخْتَصَرُ فيه الجمال، حيث تتعانق أنوثتها ببريقها، وتوهجها بعنفوانها مع مسمّيات نجوم درب التّبانة وكواكبها من شمس، وقمر وبدر ونجوم، لذا كانت المرأة علامة فارقة في الأعمال الإبداعيّة، وكان عرض صورها بين شغف لجسدها، وتقديس لروحها ومكانتها -الأمّ- وبين طغيانها، ومثاليتها بما «**كان ينظر كلّ واحد منهم إليها من زاوية رؤياه واهتماماته الخاصّة**»[2].

إنّ صورة المرأة/الشّمس في النّص المقاميّ للحضرميّ مقاربة لما يحمله هذا الكوكب من توهج وضياء، وبهاء،إضافة إلى ذلك اتّسامه بالمركزية ضمن نطاق مجموعتنا الشّمسية، فاختار بطلنا هذا النّجم للهالة المحيطة به ليضع المتلقّي وجها لوجه أمام عظمة الشّمس، وسحر جمالها فيقول: « **فيما أنا أنظر في تلك الوجوه المشرقة والقدود المرونقة وإذا بجارية يغلب ضياء وجهها ضياء**

[1]- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، المصدر السابق، القسم4، ص 899.

[2]- قصي الحسين، المرجع السابق، ص139.

الشّمس»[1]، إنّ استدعاء الشّمس يضع المتلقّي مباشرة أمام الجمال الأخّاذ الذي تتميّز به الحسناوات من الجواري؛ بل إنّ ضياء وجوههنَّ تفوّق على ضياء أكبر نجم ساطع ومبعثٍ للضَّوء ضمن كواكب المجموعة الشمسية، وأجمل ما في الشّمس طغيان ضيائها، هذه حقيقة لا يمكن تجاهلها خاصّة إذا تعلَّق الأمر بالجمال الخارجي، فكان معادلا موضوعيّا للمرأة بمفاتن جسدها التي تحرّك مواطن الشّغف عند راغبيها، فالحضرمي يخبرنا ويقرّ بأحقّية الجارية الكاملة في الجمال الذي ينبعث منها، فبهذا الإشراق والتّوهج على نظيرتها القصيرة يستندًا المثل الشعبي «**متغطيش الشّمس بالغربال**» الذي مازال متداولا عندنا، والذي يقابله قول الرّاوي «**لا تحجب عين الشمس بالغربال**»[2]، فقد عمدت الجارية الكاملة لتخطي مبررات الجارية القصيرة، والحجج التي تسعى لتقديمها، فالحقائق لا يمكن تجاوزها أو تغطيتها، فيزيد الرّاوي في إيضاح الرّؤية حول هذه الفئة من النّسوة بإيراد أبيات فيقول[3]:

نحن قوم لنا بهاءُ البُنود ولدينا تفاخُر بالقـُدود

كلُّ زَيْن أزِينُه بكمالـي وجمالي وغُنْج لحظي وجيدي

فقد ركّز الرّاوي على حسب ونسب هذه الجارية الكاملة، وشرف قومها مقدِّما إيّاهم بإيراد أهم بنودهم وهي التّفاخر بحسن القوام، وتمامه جامعا الكمال، والجمال، والغنج في المرأة الكاملة، فقد عادلت الشّمس وانبعاث ضوئها على الواقع الذي وصلت إليه الأندلس، والحقائق السّاطعة للملأ.

تغنّى الأدباء العرب بجمال القمر، وبهائه في حالاته المتعددة بالبدر عند تمامه؛ أين يكون مضاء كليا، أو عند خفوت ضيائه ليصبح قمرا، فالمرأة التي يعادل جمالها جمال البدر والقمر في السماء من النساء اللواتي يعشقهن القلب ويطلبهن الفؤاد، للسحر الكامن خلف تعظيم هذا الكوكب المعبود من طرف العشاق والواهين بسحره فالتشبيهات التي قدمها الحضرمي عن المرأة البدوية التي تتجسد صورتها في المرأة/العربيّة يُعَدُّ شكلًا من أشكال التّقديس التي تحظى به سليلة خير الأنام محمد عليه الصّلاة والسّلام التي رفع من مكانتها بعد أن كانت من «**ممتلكات ولي أمرها، فهي قبل الزّواج.. ملك**

[1]- عبد الله كنون، المصدر السابق، ص 491.

[2]- المصدر السابق، ص 494.

[3]- المصدر نفسه، ص 494.

لأبيها وأخيها، أو من يلي أمرها.. وهي بعد الزواج ملك لزوجها.. فليس لها تصرف في نفسها.. وهي لا تملك ذلك.. لا قبل الزواج ولا بعده.. وهي تباع لمن يشتريها.. والذي يقبض الثمن وهو ولي الأمر!»[1]، كما يُعَدُّ هذا إشارة للجواري المملوكات من قبل أسيادهنّ قبل عتقهنّ وإعطائهنّ حريتهنّ، في حين أنّ الأبيات الشعرية التي على لسان الجارية البدويّة إظهار للمكانة العلية التي حظي بها العرب بمجيء الإسلام، وإيراد للمساواة والنهوض بهمم المرأة حسب العقيدة الدّينية من خلال قول الرّاوي[2]:

قد شُرف محْتِدُنَا وكفى أَنّ المُختار من العرب

صلِّ ما دمتَ عليه تفُزْ يوْمَ الأهوال من الكَرب

على هذا الأساس ربطت الجارية البدويّة كمالها وجمالها بلسانها النّاطق بلغة القرآن، اللّغة الحيّة التي لا تشوبها شوائب، اللّغة المطلوبة والتي تخطّت جميع اللّغات في الأندلس وطغت حتى على أرقى اللّغات «**فالعربية بهذا البيان قمر في شكل إنسان**»[3]، فإلزامية الجارية البدوية بلغتها العربيّة تُعَدُّ شهادة الكفاءة الممنوحة لها، وبالنّظر أكثر للغة التي استخدمها فإننا نلاحظ طغيان الشّعر على النثر على غرار باقي الجواري اللائي اعتمدن لغة النّثر على الشّعر، وهذا من سمات اللّسان العربي الذي يَعُدُّ الشّعر ديوانهم وديدنهم.

حظيت مقامة لسان الدّين بن الخطيب بالإشارة إلى الشّمس؛ أيّ مالقة/الشّمس المدينة التي تتميز بكل مقومات الجمال من طبيعة وجنان، وحدائق، وبنيان، وهذه ميزة عن بهاء هذا الثّغر الأندلسي الذي يشهد له كل من «**الجن والإنس، ولا ينكر طلوع الشّمس**»[4].

[1]– محمد متولي الشعراوي، المرأة في القرآن الكريم، مكتبة الشعراوي الإسلامية، دت، دط، ص 11.

[2]– عبد الله كنون، المصدر السابق، ص499.

[3]– المصدر نفسه، ص 499.

[4]– لسان الدين بن الخطيب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، المصدر السابق، ص59.

5.1- السّحر:

يُعَدُّ السّحر من الظّواهر الملازمة للإنسان سواء في بداياته عندما كان يرجح جميع الظّواهر لأشياء غيبية غير معروفة ومدركة، أو عندما وصل إلى درجة من العلم والتّطور والتّكنولوجيا التي أصبحت تتحكّم في كلّ مجريات الفرد على مستوى الحياة الخاصّة به، أو داخل نطاق مجتمعه، ليبقى الإنسان الدّعامة الأساسية لهذا النوع من الطقوس، وتنعكس بوادره وأبعاده على نطاقات عديدة منها الاجتماعيّة والدّينية، والنّفسية لدرجة بات السّحر متأصِّلا في عقولنا ومتحكّما في ذواتنا.

ارتبطت معتقداتنا بالسّحر والخوف من طقوسه، وممارساته، لارتباطه بقوى غيبيّة يتحكم فيها السّاحر من جهة، ويُتَحَكَّمُ في المسحور من جهة أخرى، من خلال مكمن التّواصل الحادث بين السّاحر والعوالم الخفية؛ لأنّ الغرض من السّحر «**هو فرض الإرادة الإنسانيّة على الطّبيعة، وعلى الإنسان، وعلى العالم الذي لا تدركه الحواس من أجل تحقيق السّيادة عليهم**»[1]، فالإنسان أساس هذه الممارسات الطّقوسية، وقد وضع الأنثروبولوجيون مفهوما للسّحر بربطه بالمعتقد لم تختبر صحته، فهذا الأخير يرتبط بالأفعال التي يقوم بها الأشخاص، أو الجماعات وعلى أساسها تتمّ السّيطرة عليهم وعلى بيئتهم[2] وقد ساد هذا الاعتقاد خاصة عند الشعوب البدائية التي كانت تجعل من الممارسات السّحرية طقوسا لها.

تشير الكتب التي تناولت السّحر إلى أنّ هذا الأخير عُرف عند جميع الأمم، وقد كانت ممارساته الأولى من قبل الرّجال – رجال الدّين - فمنهم من ينسب أولية هذا الطقس إلى **زرادشت** وهو فارسيّ الأصل، كما أنّ هناك من يؤسّس لبداية السّحر لأهل بابل، في حين يرجح آخرون نسبه **لحام** ابن النبي نوح عليه السّلام، وكذا النّبي سليمان والذي يعتقد بأنّه أصل السّحر، ومنهم من قال

---

[1]- كولن ولسن، الإنسان وقواه الخفية دراسة في القوة الكامنة التي يملكها البشر للوصول إلى ما وراء الحاضر، ترجمة، سامي خشبة، دار الآداب، بيروت، ط2، 1978، ص27.

[2]- ولاء إبراهيم السيد رضوان حمود، وآخرون، الأبعاد الاجتماعية والنفسية المرتبطة بالإقبال على أعمال السحر وانعكاس ذلك على الأسرة دراسة أنثروبولوجية مقارنة بين الريف والحضر، مجلة العلوم البيئية معهد الدراسات والبحوث البيئية، جامعة عين شمس، مجلد 43، الجزء1، سبتمبر 2018، ص 423.

أنّ السّحر عُرِف من قبل ملكان مصريان ساحران يدعيان **نخت أنبو، وبخت انيس**[1]، فالحديث عن السّحر وبداياته، ومع من كانت أوّلية هذه الممارسات يُعَدُّ سوقا تافقة تتضارب فيها الآراء، وتكثر فيها التّرجيحات.

تصب معظم الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة حول السّحر باعتباره أحد مفاهيم الخطاب الأنثروبولوجي، وقد كانت هذه المفاهيم متقاربة فيما بينها مع العلم والدّين، ليتوسّط السّحر ويتأرجح تارّة نحو العلم ومجرداته التي يصعب تكهّنها؛ حيث عرف بمصطلح "العلم الزّائف" لدى تايلور، وتارّة ينحو نحو الدّين باعتباره أحد طقوسيه البدائية، لكن جيمس فريزر جعل أسبقية السّحر عن العلم والدّين وربط هذه العناصر الثّلاثة؛ بتطوّر الفكر الإنساني ليجعل أستاذ الأنثروبولوجيا مسافة فاصلة بين كلّ العناصر التي أوجدها[2]، فالسّحر عنده يقوم على مبدإ التّأثير الذي يحدث بين شيئين قد يكون عن طريق التّلامس، أو عن طريق التّجانس؛ إذْ أنّ «**الشّبيه ينتج الشّبيه؛ ويعني هذا أنك إذا صنعت دمية تشبه الشّخص العدو مثلا وقمت بقتلها فإنّ هذا العدو سيموت وفقا لمبدأ أنّ "الشّبيه ينتج الشّبيه" أمّا المبدأ الثّاني فهو استمرار التّأثير المتبادل بين الأشياء المتّصلة حتى بعد انفصالها عن بعضها البعض؛ فالأشياء التي كانت متّصلة في وقت من الأوقات يؤثّر كلّ منها في الآخر حتى بعد انفصالها**»[3]ويغدو السّحر هو أساس كلّ من العلم والدّين، وعلى أساسه تبنى المجتمعات، لكن هناك العديد من أراء علماء أنثروبولوجيين منهم من ساند رأي تايلور وفريزر ومنهم من خالف طرحهما.

قد تراوحت الممارسات السحرية بين الرجال والنساء لكن غلبة الفضول والتكهن بالمستقبل، ومعرفة خباياه يميل الكفة إلى الجنس الأنثوي على الذّكري، وهذا طبعا للغريزة الأنثويّة التي تجعلها في مقدمة الأشخاص الذين يسعون لممارسة السّحر، والسّعي وراءه رغبة منها في قضاء حاجاتها، فتبوّأت

[1]– عمر سليمان الأشقر، عالم السحر والشعوذة، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط3، 1997، ص 13..24.

[2]– أوين ديقيز، السحر مقدمة قصيرة جدا، ترجمة رحاب صلاح الدين، مراجعة هبة نجيب مغربي، مؤسسة هنداوي، دط، 2014، ص 20-21.

[3]– سليم درنوني، السحر الديني (الممارسات والطقوس)، مجلة الأناسة وعلوم المجتمع، العدد الأول، جويلية 2017، ص69.

المرأة أو لنقل العجائز المصاف الأولى في هذه الممارسات، ونظرا لرأي المجتمع الأندلسي أو لنقل شريحة منه؛ فإنّ موضوع السّحر بالذّات لم تفرد له الكتب ولم يتناول باستفاضة؛ لأنّ البحث في «**موضوع السّحر في بلاد الأندلس في حدّ ذاته تجذيفا عكس التيّار بسبب طبيعة المادّة الخبريّة التي تقدّمها المصادر التّاريخية حول هذا الموضوع، والتي اتّسمت بالسّطحية، وعدم رغبة المؤرّخين في التّحدّث عن هذا الموضوع، ويعزى ذلك إلى أسباب دينية واجتماعيّة والنّظرة الدّونية للمجتمع لمحترفي هذه المهنة**»[1].هذا لا ينفي وجود من اهتمّ بهذا الموضوع وأفرد له مصنّفات قد تساعد على استجلاء هذه الظّاهرة في المجتمع الأندلسي، فقد عرف عن زوجة يوسف بن تاشفين معرفتها للأعمال السحرية باستحضارها للأرواح، وتكليمها للجان فلقبت بالساحرة[2]،كما أن هناك إشارة من لسان الدين بن الخطيب عن ممارسة السّحر من طرف العجائز؛ حيث ينسب هذا العمل لأمّ غريمه أم جعسوس– النّباهي– التي تحترف «**بيع الحروز، وخلق في محافل البروز، وتحدى بإخراج الكنوز، بذبائح العنوز**»[3]إيعازا منه بقذارة هذه الممارسات الشّيطانيّة.

يحضر السحر في مقامة الحضرمي مرتبطا بالعجوز حيث يستحضر نظرة المجتمع العربي للمرأة باعتبارها كائنا بمواصفات خاصة، ولهذا أجمع العوام على جعل السحر إحدى الممارسات المملوكة إلى النساء، فهن يطبّقن السّحر بنوعيه السحر الأبيض الذي كان بمثابة طقوس من أجل عمل الخير أو درء الشّر؛ أي كلّ ما هو إيجابي وراء عمل السّحر، في المقابل كان هناك السّحر الأسود، أو سحر الشّر الذي لا يأتي من ورائه إلا الهلاك والخراب، وقد عُرف عن النّساء السّاحرات القدرة الكبيرة في السّحر، والشّعوذة، فكانت هناك من الثقافات المتعددة التي أعلت من قيمة السّاحرات بما أنهنّ

[1]– تريكي فتيحة، عبد القادر بوباية، النباتات الطبية والممارسات السحرية في بلاد الأندلس: بين العلم والوهم، مجلة عصور الجديدة، المجلد 8، العدد 2، 2018، ص 28.

[2]– رضا رافع، السحر والشعوذة والتنبؤ ببلاد المغرب الإسلامي قراءة في الأسباب والمطيّات، مجلة المعارف، المجلد 16، العدد2، ديسمبر 2021، ص 1018.

[3]– لسان الدين بن الخطيب، الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، دط، 1983، ص174.

«الأسمى شأنا على الإطلاق؛ فقد كانت السّاحرات في بعض المجتمعات "الباتاك" في سومطرة يتمتعن بمكانة رفيعة في مجال السّحر، ولدى بعض قبائل سكّان أمريكا الأصليين كُنّ يلعبن دورا مهما في العلاج بالسحر، قد يبدو الحديث عن ممارسة النّساء للسحر القرآني من قبيل التناقض في استخدام المصطلحات. لكن على الصعيد المحلي، تمارس النساء المتعلمات –مثل مرابطات الطّرق الصّوفية في السنغال– بالفعل السّحر القرآني، ومعظم زبائنهم من الإناث»[1]، فأصبحت هناك صورة نمطية متشبّثة بالمرأة ودورها في السّحر لنسائل الصورة المتمثلة في العجائز وأدوارهن داخل المجتمعات، ومقدرتهن في التحكم في جل طبقاته المثقفة، وغير المثقفة، الإناث منهم، أو الذكور، المتدينون، وغيرهم ليتجاوز السّحر الخلفيات الفلسفيّة التي نظر إليها العديد من المفكرين كل حسب مجاله، ويغدو هذا الطّقس من أهمّ الطّقوس التي أفرزتها الثّقافات بتعدّد ممارسيه، وكثرة مستخدميه، والمجتمع الأندلسي ككلّ المجتمعات عرف هذه الظّاهرة.

النّص الذي قدّمه الحضرمي عن العشر الجوار يعزّز حضور السّحر ومخلّفاته خاصّة إذا كان معمولا للرّجال من أجل مصلحة، فخطاب العجوز الذي تستبطنه عبارات السّتر والعيب ما هو إلّا جراء أعمال مخلّة، فيقول الراوي: « **الحمد لله راحم الشّيب، وساتر العيب، وجامع الناس ليوم لا شك فيه ولا ريب**»[2]، فمجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة تجعل من السّحر من أهمّ الكبائر التي حرَّمها ديننا الحنيف، لذا كانت كلّ الممارسات السّحرية والأشخاص الذين يمارسون هذه الطّقوس الشّيطانية يمارسونها خفية، وعلى درجة عالية من التّستّر والكتمان، يقول عز وجل في كتابه الكريم ﴿**وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ**

[1]– أوين ديقيز، المرجع السابق، ص 93.92.

[2]– عبد الله كنون، المصدر السابق، ص 500.

وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوِ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾سورة البقرة الآية 102، فالسّحر من الموبيقات السّبع التي نهى عنها الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، ودعا إلى تجنّبه لكن هذه الظّاهرة متفشّية في مجتمعات بصفة رهيبة، وكان وقعها على أفراد المجتمع جليًّا بطبقاته المختلفة، فرغم الإدراك الجيد لتعاليم الدين الإسلامي، والمكانة العلمية والمعرفية التي توصل إليها الإنسان؛ إلا أن جانب العجز الذي لديه لتحقيق أغراض لم يصبوا لها تجعله يعوض هذا النقص الذي ليديه بلجوئه للسحر وطقوسه.

ارتبط السحر في نص الحضرمي بالعجوز حيث تقول: « **أنا من ذوات العهود والمواثيق، أجمع بين المعشوق والعاشق، وأزوّج العرائس، وأقبل النفائس، وأشرّف المجالس، ولا تجري السفينة إلا بمحاولة الرّائس**»[1]، فقد شكّلت العجوز المتمرّسة العارفة بكلّ الأمور الدّينية، والدّنيويّة صاحبة الخبرة والمقدرة على الأعمال السّحرية بمقدرتها الفعليّة على الاستعانة بلوازم تستخدمها في عمليّة السّحر؛ فالسّاحر غالبا ما يستعين بأدوات، وتعاويذ يستعملها في ممارسةِ الطّقوسِ السِّحريةِ خاصّة إذا كان السّحر للهلاك والضّرر بشخص ما، فقد أشارت العجوز في حوارها الدائر مع الصّبية على مقدرتها السّحرية، وذلك من خلال استخدام أحد اللّوازم التي تُستعمل من أجل إلجام الدّواب أو البهائم لردعها عن الأكل أو الشّرب، أو للتّحكم فيها وفي اقتيادها وهي الشّكيمة، فتظهر هذه الأداة كعملٍ سحريٍّ تقوم به العجوز بعد ممارسة جُلَّ الطّقوس من إلقاء تعاويذَ عليها، وقد تُدفن أو تُرشّ بماء، ويُسقى ذلك الماء للرّجل المراد سحره، وهي من الأشكال المحببة لدى جُلَّ النّساء القابعة خلف الذّات المضطهدة والمستعبدة من الذّات الذّكورية، فجاء خطاب العجوز بقولها: «**ألجم الرجل بالشّكيمة وأردّه في الأركان يدور كالبهيمة**»[2] غير أنّ سحر العجوز لا يتعلق بالمرأة، وإنما قد توظف خبراتها خدمة للرجل حين تقضي له المآرب والأوطار ويجد عندها ما لا يجده عند العطار ذلك أنها الملمة بأمور الحياة الخبيرة بدهاليزها الممتلكة لكل مشكلة حل فيقول الراوي على لسانها:« **على أني**

[1] – المصدر السابق، ص500.

[2]– المصدر نفسه، ص 501.

أقضي له المآرب والأوطار ويجد عندي كلّ سلعة لا توجد عند العطّار، وأرفع المؤن والوظائف، ولا أطالبه بشيء من التّكالف، وأقنع بالزبيبة، وأكون له تارة محدثة وتارة طبية»[1]، ولشدة معرفة الجارية العجوز بفاعلية السحر، وأثره في المجتمع اتخذته أداة للتهذيب، مستعينة بما يملكه الساحر من سلطة على الأذهان فتقول: « **فانظري أيتها الصبية من يكون لك عون، ولا تمشي على أثري متغرقي كما غرق فرعون**»[2] لقد ارتكز الحضرمي على المرجعية الدين وما جاء به القرآن الكريم في استحضار صورة غرق فرعون لتخويف الصبية لما فيه من مبالغة ووحشية، فالسحر لم يتوقّف عند هذا الاعتقاد بمقدرته في إلجام الذّكر وإخضاعه للأنثى تحت مُصوِّغات تبتدعها وتختلقها النّساء حبًّا للتَّملُّك والسّيطرة بالدّرجة الأولى، والتّفوق، والانسلاخ عن الهيمنة الذّكورية بالدّرجة الثّانية.

فقد بَدَتْ الجارية—العجوز- في خطاب الحضرمي نموذجًا للجارية السَّاحرة التي تبني علاقات مع عوالم أخرى حتّى مع الشّياطين والجان، والتي لهما مقدرة في تغيّر عجلة الحياة لصالحها وصالح من يواليها، لتشكّل صورة المرأة عبر الثّقافات المعروفة دورها الهامشيُّ الذي يتحكّم فيه الرّجل برمَّتِه، وإن كان دورها فعَّالًا ومقبولا فهو تحت طائلة الأعمال السّحريّة.

كخلاصة لما تناوله الفصل الثالث لهذا البحث هو محاولة لتقصي الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في المجتمع الأندلسي الحاضر في المدونات المطروحة قيد الدراسة، والتي تجسدت من خلال الطبيعة ومكوناتها بأمكنتها، وعناصرها النباتية والحيوانية، في حين عملت الرموز الثقافية الثاوية في المجتمع الأندلسي المتمثلة في جسد الأنثوي، وعلاقته بمستلزماته من زينة، وحلي، ولباس وصور متعدّدة تتخذها، وأنواع طقوس تستعملها كمرجعية من خلال العمل المقدم من طرف الأدباء الأندلسيين، والذي اتخذته الدراسة كمخطوطة إثنوغرافية على إبراز ملامح وتجليات أنثروبولوجية للمجتمع الأندلسي في القرن الثامن للهجرة.

[1]- المصدر نفسه، ص 501.

[2]- المصدر نفسه، ص 501.

خاتمة

انتهى البحث إلى جملة من النتائج نجملها فيما يلي:

1- تحول لسان الدين بن الخطيب، وعلي بن حسن النّباهي، وعبد المهيمن الحضرمي إلى إثنوغرافيين من خلال رصدهم للتّمثّلات الأنثروبولوجية في النّصوص المقامية، والتي أصبحت تنتمي للمخطوطات التّاريخيّة، أو الوثائق الإثنوغرافية، لتقديم مقاربات أنثربوثقافية اجتماعيّة صاغتها أساليب سرديّة واستنطقتها أسس أنثروبولوجية.

2- استطاعت المقاربة الأنثروبولوجية لمقامات الافتخار الأندلسية أنّ تحدد ملامح المجتمعيين العربي والأندلسي، وأنّ ترسم معالم هويتهما الخاصة من خلال مظاهر أنثروبولوجية كثيرة منها المكان والطبيعة، والمرأة، والمجتمع، واللباس، والسحر وغيرها

3- أفضى تقصّي المكان في النّصوص المقترحة إلى التّحرّي عن الهوية المتشظّية والضّائعة بين ما هو مشرقي مسلوب، وأندلسيّ سُلِبَ، فالمكان عند أبطالنا هو روح الشّخصية ومبعثها للبقاء والانتماء، كما أنّ حضوره المكثّف في النّصوص والمساحة التي أفردت له تعكس قيمته التي تنبعث منه في تحديد الهويّات والانتماءات – المشرق- كما يتأسّس المكان في المقامات على مبدأ الثّنائيات الضدّية التي يحتكم لها الوجود ويتأسّس من خلالها الكون (المدينة/ الريف) (الوطن/المنفى)، (الحنين/الغربة)، والتي حملت بين ثناياها واقع وآلام الفرد الأندلسي، كوجه أوّل لسقوط الحضارة العربيّة الإسلاميّة على الأراضي الأوربيّة، والفرد العربي المضطهد كوجه ثانٍ، فخارطة الأماكن الواقعية والمتنوّعة تجسيد واضح للسّمات الثّقافية التي تنبعث منه.

4- من خلال قراءتنا وتّحليلنا لمدونات الدراسة تبرز الذّات العربيّة الحالمة بالسلطة من خلال خطاب الشّموخ والأنفة الذي قدمته النخلة، والذي سعت جاهدة من خلاله تعويض النقص المصاحب لها، فقد أيصبح العربي كالغراب الذي أضاع مشيته عند تقليد مشية الحمامة لا باستطاعته استرداد المشرق الذي سلب عنوة، ولا المغرب الذي سلم رضوخا وقلة نخوة.

5- شكّلت الهوية عنصرا مهما في الخطابات الواردة والتي دارت فحواها حول الصمود والبقاء في تربة غير تربتها، وقد قامت صورة النخلة بتجسيده ببراعة فائقة متكئة على الشّرعية التي تقدمها لها الثقافة العربية سواء من النّصوص الشّرعية أو الثّقافة الشّعبية للمخيّلة الجمعية، ليظهر النقيض في الصّورة التي قدّمتها الكرمة والتي بدورها رسّختها الثّقافات داخل المجتمعات العربيّة، وكلّ هذا ينمّ عن الصّراع الدّائم بين الذّات والآخر المتمثّل في ثنائية العربي/الغربي.

6- عبرت مقامات الافتخار الأندلسية عن قضيــة الهوية والانتماء في الأندلس المجتمع الهجين، فكان استحضار الأدب من أمّهات الكتب الأندلسيّة والمشرقيّة، وكذا الأصل الأوّل لأصحاب هذه المدوّنات المختارة، كمعلم من معالم التّيه والفقد للهويّة بهدف التّقديس الذي خلّفته الثّقافات العربية على أنّ كل ما هو مشرقي فهو عربي بالدّرجة الأولى.

7- الضّرورة الدّينية المصاحبة للثّقافة العربيّة رؤية موضوعيّة لاتّزان الذّات العربيّة مع الذّات الغربية؛ لذا كانت الثّقافة الدّينية، والواقع الدّيني الإسلامي هو أساس المجتمع الأندلسي، والتّقليد الراسخ لتنشئة النّشء وفق نصوصه وتعاليمه وصوره المتنوّعة من خصال حميدة، وصلة رحم، وأصل العرب والغرب؛ لأنَّ هذه العلاقات التّواصلية بين الأشخاص في معيشهم اليومي، ومع خالقهم في حياتهم العامّة تقديس للمقدسات الدينية والقيم الإسلامية داخل المجتمعات.

8- شكّلت صورة المرأة مرجعية هامَّة على مستوى الخطابات التي قدمت فيها وتنوع تقديمها حسب زاوية كل مبدع، ووفق أرقى أنواع التّرميز، والتّشفير-الأدب- لتُفْرَدَ لها مساحة شاسعة على مستوى الملموسات والمجردات إذ استطاع البحث استقراء الرّسالات الحاملة لها بتعدّد مقاصدها التي ألحقت بها وتجاوز فكرة الثّوابت التي أفرزتها الثّقافات بأنّها مجرّد موضوع حول الجنسانيّة.

9 - على الرّغم من كل الامتيازات التي تحصّلت عليها المرأة/الأنثى في المجتمع الأندلسي؛ إلّا أنّ صوتها كان لا يعلو سقف مثيلاتها، وإن تعدَّى في بعض الأحيان صوت السّلطان في حدّ ذاتـه؛ فإنّ التّبعية الذكورية ملازمة له، والصّفة الهامشية تكسوه.

10 – في إطار الأنثربولوجيا الثّقافية والرّموز الدّالة والمتنوّعة داخل المجتمعات، تحتل المرأة موقع الصّدارة خاصّة إذا كان فحوى هذا الجدال هو الجسد الأنثوي وتمثّلاته الثّقافية.

11– ترصد مقامات الافتخار، صورة مجتمعاتها بكل دقة، وتطرح قضايا اجتماعيّة وثقافيّة، وباستطاعتها رصد التّجلّيات الأنثروبولوجية الاجتماعيّة منها والثّقافية، فقد طرحت هذه النّصوص الأندلسية صراع التّعدّدية الدّينيّة القائم بين الإسلام، والمسيحيّة واليهوديّة، ليبقى هذا الصّراع فاضحًا لتمرير إيديولوجيات عن أحقّية السلطة والمناصب في الأندلس.

12 – مَنحت المناصب السّياسية أحقّية البقاء على كرسيّ العرش فأصبحت هذه سِمة تخضع لها الذّات عبر التّاريخ منذ صراع قابيل وهابيل، وهي كما قال ابن خلدون إذا تحكّمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول التّرف أقبلت الدّولة على الهرم والخراب.

13 – يعتبر استدعاء شخصيات بارزة في الثّقافة العربيَّة وعلى رأسها شخصية خير الأنام محمد عليه أفضل الصّلاة والسّلام، واستلهام المضامين الحاملة لها من قيم اجتماعية ودينية وسياسية واقتصادية، ما هو إلا تأسس لعقائد تربَّت عليها أجيال، وأصبحت هذه الشّخصيات علاماتٍ فارقةٍ في بروز الذَّات العربيَّة.

14– في إطار الإنثروبولوجيا الاجتماعية التي تتّخذ من المجتمع ونظمه معطيات للدّراسة ومرجعيات للواقع الاقتصادي، والاجتماعي وكذا الثّقافي، حاول البحث التّطرّق لأهمّ أسباب زوال هذه الحضارة العظيمة التي مازالت تحز في نفوس العرب والمسلمين، وقد ظهرت تجلياتها في موضوع التّرف والبذخ التي بات يعيشها المجتمع الأندلسي حتى أن ظاهرة التسول والاستجداء قد اختفت.

15– أشارت النصوص إلى خصوصية الجسد الأنثوي انطلاقا ممّا يسمح به ديننا الحنيف ذلك أنّ هذه الثيمة من المقدّسات التي رفعها القرآن الكريم في مجتمعاتنا العربيّة عكس الخصوصيّة الممنوحة له من قبل المجتمعات الأخرى، والتي تنظر له نظرة الدّونية والازدراء.

16- ضرورة عقد المصالحة مع أجسادنا وتطوّراتها العمريّة، وإن خطّت عليها السّنوات علاماتها؛ لأن ما يحظى به الجسد الأنثويّ -العجوز- في المجتمع العربيّ لا يحظى به الجسد نفسه في المجتمع الغربي، ويصبح المقدس عندنا والمقبول من طرف الجهات المعنية مدنّسا عندهم.

17 – اشتغل أدباؤنا على هذا الجسد وجماله المنبعث منه بالعلاقة التي بينه وبين لوازمه التي تتحدّد من خلال قيمة الأشياء المستعملة لأجله من حليّ ثمينة، وملابس فاخرة، ناهيك عن المتقابلات الرّمزية لصورة جسد الأنثى، وهذا يعكس الصّراع الأزليّ الذي تتّخذه المرأة عن جسدها لغريمها الدّائم المتمثّل في الرّجل، أو صراعها مع مثيلاتها في المحدّدات الرّئيسيّة للجمال الأنثوي.

18 – هناك اعتقاد جازم بعلاقة المرأة بالطّقوس السّحرية، فرغم السّمة الفقهية التي تلازم الحضرمي إلّا أنّه تطرّق لهذا الطّقس الذي أفردت له الأنثروبولوجيا الثّقافية مساحة شاسعة لدراسته واستقصاء تجلّياته، وبالرجوع إلى المعطيات المقدّمة حاول البحث دراسة السّحر بالاتّكاء على المعركة القائمة بين ثنائية المرأة/ الرّجل.

في نهاية الدّراسة فالنّتائج المتوصّل إليها نسبية، قد تكون الدراسة وُفّقت ولو قليلا في هذا البحث العلمي، نظرا لاتّساع هذا المنهج وعلاقاته بالعلوم الأخرى التي يتّخذها مرجعا لأسسه، لتبقى هناك جوانب عديدة تحتاج إلى البحث والدّراسة والتّعمّق أكثر، لأنّ التّراث الأدبي القديم يمثّل مادّة خصبة في الدّراسات المعاصرة، إذْ تُعدّ القراءة التي توقف عندها البحث ما هي إلّا مقاربة من المقاربات التي تفتح الآفاق لرؤى أخرى، فمقامات الافتخار الأندلسيّة متون أدبيّة تحضر فيها ملامح أنثروبولوجية مفعمة بنكهة ثقافيّة.

قائمة

المصادر والمراجع

آيات, شفيق سعيد عموص. « المناحي الفنية في رواية "يوتوبيا" للكاتب أحمد خالد توفيق ». رسالة ماجستير, جامعة الجناح الوطنية، نابلسن فلسكين, 2021.

أبلال, عياد. أنثربولوجيا الأدب دراسة الأدب دراسة أنثربولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1, 2011.

أبو عواد, ابراهيم. « الخمر والقِمار في الجاهلية ».

أبو لبدة, رانية ابراهيم. « شعر الحروب و الفتن في الأندلس : عصر بني الأحمر ». رسالة ماجستير, جاامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا, 2008.

أحمد حسن, حامد. التضمين في العربية بحث في البلاغة والنحو. دار الشروق، للنشر والتوزيع، الأدرن ط1, 2001.

أحمد مصطفى, فاروق. الأنثروبولوجيا ودراسة التراث الشعبي دراسة ميدانية. دار المعرفة الجامعية، الاسكندريةن د ط, 2008.

أرسلان, شكيب. الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ج1، دط، دت.

أيوب. « الإسهام الثقافي للجواري بالحضارة الإسلامية.. إحداهن تهزم علماء الأندلس بأسئلتها العلمية وأخرى تروي الحديث عن الإمام مالك ».

إبراهيم, نبيلة. « خصوصية التشكيل الجمالي للمكان في أدب طه حسين ». فصول, مصر, 1 .1990

إليوت, ت.س. ملاحظات نحو تعريف الثقافة. شكري عياد. دار التنوير، القاهرة، ط1, 2014.

ابراهيم, الزهرة. الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية وجوه الجسد. خضر آغا. النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1, 2009.

ابراهيم السيد, ولاء, هاني أحمد فخري, et سهير العطار عادل. « الأبعاد الاجتماعية و النفسية المرتبطة بالإقبال على أعمال السحر و انعكاس ذلك على الأسرة : دراسة أنثروبولوجية مقارنة بين الريف و الحضر ». مجلة العلوم البيئية 43, no 1 (2018): 452-417.

ابراهيم, عبد الله. النثر العربي القديم بحث في البنية السردية. المجلس الوطني للثقافة والفنون، قطر، ط1, 2002.

ابراهيم, محمود. « الحجاب وعمر بن الخطاب ».

ابن خلدون. التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا. دار الكتاب اللبناني، بيروتن دط, 1979. /كتاب-التعريف-بابن-خلدون-ورحلته-غربا-وشرقا-pdf.

———. المقدمة, 2001.

ابن منظور, جمال الدين بن مكرم. لسان العرب. دار المعارف، مصر..

الأسقر, عمر سليمان. عالم السحر والشعوذة. دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط3, 1997.

الأنصاري, أبو عبد الله محمد بن محمد المصطفى. « القول الفصل الأغر في حكم وضع الجريد على القبر ». ملتقى أهل التفسير, 24 février 2015.

القسم-العام/الملتقى-العلمي-المفتوح/42747-القول-الفصل-الأغر-في-حكم-وضع-الجريد-على-القبر.

الباججي, د بشار نديم أحمد. « نقد المجتمع في المقامات اللُّزومية للسَّرَقُسْطِي

الباز, عباس أحمد. مقامات الحريري. دار بيروت للنشر والتوزيع، بيروت، د ط, 1978

البغدادي الجافظ, أبي بكر أحمد بن علي الخطيب. تاريخ مدينة السلام تاريخ بغداد وذيله والمستفاد. دار الكتب العلميةن بيروتن لبنان، د ط.

كتاب-تاريخ-مدينة-السلام-تاريخ-بغداد-وذيله-والمستفاد-pdf.

البياتي, لا, سوسن هادي جعفر, et سعد رفعت. « الأنثروبولوجيا الرمزية و الرواية رمزية "الخيول" و خطاب الإدانة في رواية" زمن الخيول البيضاء" لإبراهيم نصر الله ». آفاق حولية كلية الدراسات الإسلامية للبنين بالشرقية 2020, no 7 (s. d.): 805-32.

الثعالبي, أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل. فقه اللغة وأسرار العربية. المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ظ2, 2000.

الجباوي, علي عبد الله. علم خصائص الشعوب علم الأقوام. التلوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، د ط, 2007.

الجوهري, محمد, et علياء شكري. مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا. القاهرة، د ط،, 2007.

الجوهري, محمد, et وآخرون. الأنثروبولوجيا الاجتماعية قضايا الموضوع والمنهج. دار المعرفة، السكندرية، د ط..

الحايك, سيمون. عبدالرحمن الداخل صقر قريش (قصة وتاريخ). 1982. كتاب-عبدالرحمن-الداخل-صقر-قريش-pdf.

الحسن, قصي. أنثروبولوجية الأدب دراسة الآثار الأدبية على ضوء علم الإنسان. دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط, 2009.

الحسين بن يحي, أبو الفضل. مقامات بديع الزمان الهمذاني. محمد عبده. دار الكتب العلمية، لبنان، ط3, 2005.

الحموي, ياقوت. معجم البلدان. دار صادر، بيروت، لبنان، مج1، د ط, 1977.

الحميري, محمد بن المنعم. الروض المعطار في خبر الأقطار. إحسان عباس. مكتبة لبنان، بيروت، ط1، ط2, 1975.

الخريجي, عبد الله. علم الإجتماع الديني. رمتان، جدة، ط2, 1990.

الخطيب. اللمحة البدرية في الدولة النصرية. المطبعة السلفية، القاهرة، ط1, 1347.

الخفاجي, احمد رحيم كريم. المصطلح السردي في النقد الادبي العربي الحديث. دار صفاء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1, 2012..

الداية, محمد رضوان. في الأدب الأندلسي. دار الفكر، دمشق، ط1, 2000.

الدراجي, بوزيان. العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية و تاريخية على ضوء الفكر الخلدوني. دار الكتاب العربي، بيروت، ط1, 2003.

الدرويش, جاسم ياسين. « دور المراة الإجتماعية في الأندلس من الفتح حتى سقوط غرناطة ». مجلى أبحاث، البصرة (العلوم الإنسانية) .

الزاهي, فريد. الجسد والصورة والمقدس في الإسلام. أفريقيا الشرق، المغرب، دط.

الساموك, سعدون محمود, et هدى علي جواد الشمري. الأديان في العالم منوعة. دار المناهج للنشر والتوزيع، ط1, 2015.

السجتاني, أبو حاتم سهل. النخلة. دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1, 2002.

السرسقطي, أبو الطاهر محمد بن يوسف. المقامات اللزومية. حسن الوراكلي. جدار الكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث، أربد، د ط, 2006.

السيد, نبيل الحسين. الانثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية لمجتمع الكوفة عند الامام الحسين عليه السلام. العتبة الحسينية المقدسة ، كربلاء، العراق، ط1, 2009.

الشافع, راوية عبد الحميد. المرأة في المجتمع الأندلسي من الفتح الإسلامي للأندلس حتى سقوط قرطبة. عبن للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، القاهرة، ط1, 2006.

الشعراوي, محمد متولي. المرأة في القرآن الكريم. مكتبة الشعراوي الإسلامية، دط، دت.

الشمّاس, عيسى. مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا). منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط, 2004.

الشنتريني, أبو الحسن علي بن بسام. الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة. إحسان عباس. دار الثقافة، لبنان، مج1، د ط, /كتاب-الذخيره-في-محاسن-اهل-الجزيره-pdf-1v-1-pt.

الطرابلسي, حسناء. « مقامة تفضيل النخلة على الكرمة لعلي النباهي المالقي ». حوليات الجامعة التونسية, تونس, 1 1988.

الطوخي, أحمد محمد. مظاهر الحضارة في الاندلس في عصر بني الأحمر. مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، دط, 1997.

العبادي, أحمد مختار. دراسات في تاريخ المغرب والأندلس. مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، دط، دت.

———. « لسان الدين بن الخطيب وكتباته التاريخية ». مجلة عالم الفكر، الكوت 16, 62-29 :(1985) no 02.

العبيدي, زي. الرواية العربية في البيئة المغلقة رواية الأسر في العراق أنموذجا. فضاءات للنشر والتوزيع، الأردن، ط1, 2009.

ابراهيم. دار الإحياء، ط1, 1952.

العلي, طالب. الهوية. بيت المواطن للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1, 2016.

العلي, فريال. « الجواري في الأندلس/ جدل العبودية والإبداع ». التّواصل الأدبي

« القرآن الكريم ».

القلقشندي, أبو العباس أحمد. صبح الأعشى. المطبعو الاميرية، القاهرة، ج1، دط, 1915..

الكتاني, الشريف أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس. سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر العلماء والصلحاء بفاس. عبد الله الكامل الكتاني، وحمزة بم محمد الطيب الكتاني. دار الثقافة، ط1, 2004.

الكعبي, ضياء. السرد العربي القديم والأنساق الثقافية وإشكالات التأويل. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1, 2005.

الكفاوين, شاهر عوض. « المقامات الأندلسية في عصري الطوائف والمرابطين ». رسالة ماجستير, جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة..

المقري, أحمد محمد. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. إحسان عباس. دار صادر، بيروت، ج3, 1968.

النويري, شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. نهاية الإرب في فنون الأدب. يحي الشامي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج11 ، دط، د ت.

الهادي موسى, محمد جمعة. « صفحة جديدة من تاريخ الأنصار », 2018.

باشلار, غاستون. جماليات المكان. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2, 1984.

بالانديه, جورج. الأنثروبولوجيا الساسية. علي المصري. مجد للمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروتن لبنان، ط2, 2007.

النثانيا, آنخل جنثالث. تاريخ الفكر الأندلسي. نقله عن الإسبانية حسين مؤنس. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرةن دط، دت.

برتشارد, إ.فينز. الإناسة المجتمعية ديانة البدائيين في نظرية الإناسين. حسن قبيسي. دار الحداثة، بيروت، ط1, 1986.

بروفينسال, ليفي. الإسلام في المغرب والأندلس. محمد عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين علي. مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط1, 1990. /تحميل/الإسلام-في-المغرب-والأندلس/.

بروكلمان, كارل. تاريخ الأدب العربي. دار المعارف، القاهرةن مصر، ج2، ط4, 1959.

بن الخطيب, لسان الدين. الإحاطة في أخبار غرناطة. مراجعة وتقديم وتعليق بوزيان الدراجي. دار الأمل للدراسات، الجزائر، القسم5، د ط، دت. Co

———. الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة. إحسان عباس. دار الثقافة، بيروت، دط, 1983.

———. تاريخ اسبانيا الاسلامية. دار الكشوف، بيروت، لبنان، ط2, 1656.

———. خطرة الطيف رحلات في المغرب والأندلس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1, 2003. /كتاب-خطره-الطيف-رحلات-في-المغرب-والاندلس-لسان-الدين-بن-الخطيب-pdf.

———. ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب. محمد عبد الله عنان. مكتبة الخانجي، القاهرة، م2، ط1،, 1981.

———. مشاهدات لسان الدين في بلاد المغرب والأندلس. أحمد مختار العبادي. مطبعة جامعة الاسكندرسة، د ط, 1958.

———. معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار. محمد كمال شبانة. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ط, 2002.

———. نفاضة الجراب في علالة الاغتراب. أحمد مختار العبادي. دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، دط, s. d.

بن السائح, الأخضر. « سطوة المكان وشعرية القص في السرد النسائي المغاربي -مقاربة تحليلية | ASJP ». مجلة الخطاب, 2010. https://www.asjp.cerist.dz/en/article/17970.

بن خلدون, عبد الرحمن. العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر تاريخ ابن خلدون. بيت الأفكار، عمانن الأدرن.

بن عاشور, محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. محمد الطاهر الميساوي. دار النفائس، الأردن، ط2, 2001.

بوتشيش, ابراهيم القادري. المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع*الذهنيات-الأولياء. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،, 1993..

بوعزيزي, محسن. السيميولوجيا الإجتماعية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،, 2010.

بومهرة, عبد العزيز. « المقامة في الأدب المغربي والأندلسي – القرن الثامن للهجرة نموذجا ».

بونت, بيار, et ميشال إيزار. معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا. مصباح الصمد. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2, 2011.

تاجر, صورية. « العلماء في الاندلس من خلال كتب التراجم والصلات خلال القرن 4-5 هـ/10-11م دراسة بيوغرافية ببليوغرافية ». رسالة ماجستير, جامعة السانيا، وهران, 2007.

تريكي, فتيحة. « النباتات الطبية والممارسات السحرية في بلاد الأندلس: التوظيف والتأثيرات ». مجلة عصور الجديدة 8, no 2 (27 novembre 2018): 27-46.

توفيق, أحمد, et لطيفة بلخير. جماليات التخييل السردي. مطبعة البيضاوي، المغرب، ط1, 2012.

تيلوين, مصطفى. مدخل عام في الأنثروبولوجيا. دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1, 2011.

جواد, علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. جامعة بغداد، ط2, 1993.

حدود, داوود الحسين. « لسان الدين بن الخطيب دراسة تاريخيةحدود ». رسالة ماجستير, جامعة بنغازي, s. d.

حسين, سنليه, et حامد أشرف همداني. « أثر القرآن والحديث في مقامات السرسقطي ». مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب لاهور، باكستان, no 26 (2019).

حميدي, مليكة. « الإسهامات الحضارية للمرأة الاندلسية من الفتح الإسلامي إلى سقوط غرناطة ». رسالة دكتوراه, جامعة الجزائر, 2013.

حوامدة, شريهان. « ما هي الأنثروبولوجيا الأدبية؟ ».

خضر, عباس. الواقعية في الادب. دار الجمهورية، بغداد، د ط, 1967. كتاب-الواقعيه-في-الادب-pdf.

خليل, سمير, et طانية حطاب. دراسات ثقافية الجسد الأنثوي، الآخر، السرد الثقافي. دار ضفاف، للنشر، بغداد، دط, 2018.

خيسوس روبييرامتي, ماريا. الأدب الأندلسي. ترجمة وتحقديم أشرف علي دعدور. المجلس الأعلى للثقاف، د ط،ة,, 1999..

ديفل, سميحة. « شجرة النخيل دلالتها ورمزيته في الغنون الإسلميةا » 05, 99-84 :(2017) no 01.

ديقيز, أوين. السحر مقدمة قصيرة جدا. رحاب صلاح الدين. مؤسسة هنداوي، دط, 2014.

راسل, رتراند. المجتمع البشري بين الأخلاق والسياسة. عبد الكريم أحمد. المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د ط، دت.

راشدي, عائشة. « سيرة الأمير حمزة البهلوان -حمزة العرب- دراسة نصية أنثروبولوجية ». رسالة دكتوراه, جامعة باجي مختار، عنابة, 2016.

رافع, رضا. « السحر والشعوذة والتنبؤ ببلاد المغرب الإسلامي:قراءة في الأسباب والمطيات ». معارف

رياض, محمد. الإنسان دراسة في النوع والحضارة. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط،. كتاب-الانسان-دراسه-في-النوع-والحضاره-pdf.

ريفيير, كلود. الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان. أسامة نبيل. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1, 2015. كتاب-الأنثروبولوجيا-الاجتماعيى-للأديان-ل-كلود-ريفيير-pdf.

زايد, أحمد, أحمد عبد الحليم عطية, et أمل محمد محمود وآخرون. بحوث في الأنثروبولوجيا العربية. مركز البحوث والدراسات الغجتماعية، القاهرة، مصر، ط1, 2002.

زبيب, نجيب. الموسوعة العالمية لتاريخ المغرب والاندلس. أحمد بن سودة. دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، ط1, 1990.

زهرة الآس, جنى. في بناء مدينة فاس علي الجزنائي. عبد الوهاب ابن منصور. المطبعة الملكية، الرباط، ط2, 1991.

سالم, عبد العزيز. تاريخ المسلمين وآثارهم فى الأندلس من الفتح العربى حتى سقوط الخلافة بقرطبة. دار المعارف، لبنان، د ط، دت.

سليم, درنوني. « السحر الديني (الممارسات والطقوس). » مجلة الإناسة و علوم المجتمع 73.

سماكة, باقر. التجديد في الأدب الأندلسي. مطبعة الإيمان، بغداد، د ط, 1971..

سميث, هوستن. أديان العالم دراسة روحية تحليلية معمقة لأديان العالم الكبرى توضح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها. سعد رستم. دار الجسور الثقافية، حلب، ط3, 2008.

سيمور سميث, شارلوت. موسوعة علم الانسان المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2,

شتراوس, كلود. الانثروبولوجيا البنيوية. ترجمة محمد صالح. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د ط, 1977.

شرابي, هشام. مقدمات لدراسة المجتمع العربي. الدار المتحدة للنشر والتوزيع، لبنان، ط3, 1984.

صفوت, أحمد زكي. كتاب جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة. المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ج2، دط، دت. كتاب-جمهره-خطب-العرب-pdf.

ضيف, شوقي. العصر العباسي الأول. دار المعارف، القاهرة، ط1, 2004.

———. الفن ومذاهبه في الشعر العربي. دار المعارف، القاهرة، مصر، ط كتاب-الفن-ومذاهبه-في-الشعر-العربي-pdf.

———. تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس. دار المعارف، القاهرة، ج8، دت، د ط.

عباس, ٔحسان. تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف و المرابطين. دار الشروق، عمان, 1997.

عبد الرؤوف الفقي, عصام الدين. تاريخ المغرب والأندلس. مكتبة نهضة، مصر الشرق، جامعة القاهرة، دط، دت..

عبد المقصود الشاهد, نبيل حمدي. العجائبي في السرد العربي القديم مائة ليلة وليلة من الحكايات العجيبة والاخبار الغريبة. مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1, 2012.

عبود, مارون. بديع الزمان الهمذاني. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط, 2013. كتاب-بديع-الزمان-الهمذاني-مارون-عبود-pdf.

عبيدي;, مهدي. جماليات المكان في ثلاثية حنا مينة (حكاية بحار- الدقل – المرفأالبعيد). منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب, 2011.

عجينة, محمد. موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها المجلد الأول. دار الفرابين بيروت، لبنان، ط1, 1994. كتاب-موسوعة-أساطير-العرب-عن-الجاهلية-ودلالاتها-المجلد-الأول-pdf.

عقاق, قادة. كتاب دلالة المدينة في الخطاب الشعرى العربي المعاصر دراسة في إشكالية التلقي الجمالي للمكان. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط, 2001.

علاونة, شريف. المقامات الاندلسية (من القرن الخامس حتى القرن التاسع الهجري): دراسة استقصائية .. تاريخية .. تحليلية .. اسلوبية. المكتبة الوطنية ، المملكة الأدرنية الهاشمية، ط1, 2008.

علي شعبان, سعاد. الأنثروبولوجيا الثقافية لأفريقيا. معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، د ط, 2004.

عمار, اسماعيل. « جدلية الصراع على السلطة ».

عميش, باية. الشخصية الأنثروبولوجية العجائبية في رواية مائة عام من العزلة لغابرييل غارسيا ماركيز، أنماطها، مواصفاتها، أبعادها. دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، د ط،, 2012.

عنان, محمد عبد الله. الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال دراس تاريخية. مكتبة الخانجي، القاهرة، صر، ط2, 1997. كتاب-الاثار-الاندلسيه-الباقيه-في-اسبانيا-والبرتغال

عودة ابراهيم, الباسط. « نخلة التمر في المعتقدات الشعبية ». رسالة التراث الشعبي من البحرين إلى العالم .

عيد بدر, يحي مرسي. أصول علم الإنسان الأنتروبولوجيا. دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ج1، ط1, 2007.

رحات, يوسف شكري. غرناطة في ظل بني الأحمر دراسة حضارية. دار الجيل، بيروت، ط1, 1993. كتاب-غرناطه-في-ظل-بني-الاحمر-دراسه-حضاريه-د-يوسف-شكري-فرحات-

فرويد, سيغموند. الطوطم والتابو. بوعلي ياسين. دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1, 1983.

فهيم, حسين. الأنثروبولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان -. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د ط, 1986.

فهيم, محمد حسين. أدب الرحلات. المجلس الوطني للثقافة والفنونوالآداب، الكويت، د ط, 1989..

فيليب لابورت, يقول Abdo, جان تولرا, et بيار فارنييه. إثنولوجيا أنتروبولوجيا. ترجمة: مصباح الصمد. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1, 2004..

كليفورد, غيرتز. تأويل الثقافات. محمد بدوي. المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1.

كنون, عبد الله. النبوغ المغربي في الأدب العربي. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ، ج2، ط3, 1975.

كوسة, نور الدين. « الدلالات الرمزية لحضور الجسد الأنثوي ضمن الخطاب الذكوري في المجتمع الجزائري ». مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية.

كيليطو, عبد الفتاح. المقامات السرد والأنساق الثقافية. ترجة عبد الله الكبير الشرقاوي. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2, كتاب–المقامات–السرد–والأنساق–الثقافية–

لترانكس, إيكه. قاموس مصطلحات الإنثنولوجيا والفلكلور. ترجمة محمد الجوهري. دار المعارف، مصر، ط1, 1972.

لحميداني, حميد. بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي. المركز الثقافي العربي، للطباعو والنشر والتوزيع، بيروت، ط1, 1991

لوبروتون, دافيد. أنثروبولوجيا الجسد والحداثة. المؤسسة الجامعية للدراسات، ط2, 1997..

لينتون, رالف. الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث. عبد المالك الناشف. المكتبة العصرية، بيروت، ط1،, 1967.

مالدونادو, باسيليو. عمارة المساجد في الأندلس غرناطة وباقي شبه الجزيرة الإيبيرية. هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1, 2011.

مالكي, سميرة. « لسان الدين بن الخطيب ناثرا رحلة نفاضة الجراب في علالة الاغتراب أنموذجا ». رسالة دكتوراه, جامعة أب بكر بلقايد، تلمسان, 2012.

مبارك, زكي. النثر الفني في القرن الرابع. مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط, 2012.

محجوب, محمد عبده. الاتجاه السوسيوأنثروبولوجي في دراسة المجتمع. وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، د ت..

محمد خير, موسى. « اجتماع سقيفة بني ساعدة.. قراءة تحليليّة واقعيّة للحدث 1/ 2 ». .2023

محمد عبده, طلعت أحمد, et حورية محمد حسين جاد الله. فى أصول الجغرافيا العامة الجغرافيا الطبيعية. دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د ط،, 2000.

مرتاض, عبد المالك. في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد. عالم المعرفة، د ط،, 1998.

ولد آب, ادي. المفاضلات في الأدب الأندلسي الذهنية والأنساق. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1،, 2015.

ولسون, كولن. الإنسان وقواه الخفية. سامي خشبة. دار الآداب، بيروت، ط2, 178..

ملاحق

مفاخرات مالقة وسلا

ومن ذلك ما صدر عنى فى مفاخرات مالقة [١] وسلا [٢] مما نصه : سألتنى عرفك الله عوارف السعد المقيم ، وحملنى واياك على الصراط المستقيم ، المفاضلة بين مدينتى مالقه وسلا ، صان الله من بهما من النسيم ، وحباهما [٣] من فضله بأوفر القسم بعد أن رضيت بحكمى قاضياً ، وبفصلى الخطة سيفاً ماضياً ، لاختصاصى بسكنى البلدين ، وتركى فيهما الأثر للعين .

على أن التفضيل انما يقع بين ما تشابه وتقارب ، أو تشاكل وتناسب ، والا فمتى يقع التفضيل ؟ بين الناس والنسناس ، والملك والخناس ، وقرد الجبال وظبى الكناس ؟

مالقة أرفع قدراً ، وأشهر ذكراً ، وأجل شأناً ، وأعز مكاناً ، وأكرم ناساً ، وأبعد التماساً ، من أن تفاخر أو تطاول ، أو تعارض أو تصاول ، أو تراجع أو تغاول ، ولكنى سأنتهى الى غرضك ، وأبين رفع مفترضك ، وأباين بين جوهرك وعرضك .

فنقول الأمور التى تتفاضل بها البلدان ، وتتفاخر منها به الأخوان ، وتعرفه حتى الولائد والولدان ، هى : المنعة والصنعة والبقعة والشُّنَعَة [٤] ، والمساكن والحضارة والعمارة والاثارة والنضارة .

---

(١) مالقة Málaga اسم لمدينة وولاية على ساحل البحر الابيض المتوسط جنوب شرق اسبانيا . وفى ايام ابن الخطيب كانت مالقة تعتبر العاصمة الثانية بعد مدينة غرناطة فى مملكة بنى الأحمر .

(٢) سلا Salé مدينة رومانية قديمة على ساحل المحيط الأطلنطى بأقصى المغرب ويفصلها عن مدينة رباط جنوبا نهر أبوالرقراق (بورجراج) . وقد سبق أن اشرنا إلى أن ابن الخطيب أقام فى هذه المدينة عندما نفى مع سلطانه محمد الخامس عام ١٣٦٠ م وظل بها حتى عام ١٣٦٢ حينما عاد ثانيه الى غرناطة مع سلطانه المذكور بفضل مساعدة ملك قستاله وسلطان بنى مرين .

(٣) فى الأصل وحباها وصححتها كما فى المتن .

(٤) الشنعة : الشهرة والسمعة . انظر (Dozy : Supplément aux dictionnaires Arabes I, p. 791 - 792) (Paris 1927)

www.dorat-ghawas.com

فأما المنعة ، فلمالقة ، حرسها الله ، فضل الارتفاع ومزية الامتناع . أما قصبتها[١] ، فاقتعدت الجبل كرسياً ، ورفعها الله مكاناً علياً ، بعد أن ضوعفت أسوارها وأقوارها[٢] ، وسما بسنام الجبل المبارك منارها ، وقربت أبراجها ، وصوعدت أدراجها ، وحصنت أبوابها ، وعزز جنابها ، ودار ببلدها السور والجسور ، والخندق المحفور . فقلهراته[٣] مدائن بذاتها ، وأبوابها المغشاة بالصفائح[٤] شاهد بمهارة بناتها ، وهمم أمرائها وولاتها كأنها لبست الصباح سربالا[٥] ، أو غاصت فى نهر الفلق بهاء وجمالا ، أمنت من جهة البحر التقيّة ، ودار بها من جهة البر الحفير والسّلوقية[٦] ، لا تجد العين بها عورة تتقى ، ولا ثلما منه يرتقى ، الى الربضين[٧] اللذين كل واحد منهما مدينة حافلة ، وعقيلة فى حلى المحاسن رافلة .

وسلا على ما علمت ، سور حقير ، وقَوْر الى التنجيد والتشييد فقير ، آطام خامله ، وللرم آمله ، وقصبتها بالبلد متصلة ، ومن دعوى الحصانة

---

(١) راجع وصف هذه القصبة فى (Guillén Robles : Malaga Musulmana Cap. II, parte 2 (Malaga 1880)

(٢) أقوار ومفردها قور بمعنى نطاق وسياج أنظر (Dozy : Suppl., II, p. 417 a)

(٣) قلهرات جمع قلهره Calahorra بمعنى قلعة أو برج القلعة . أنظر : (Dozy : Suppl., II, p. 401)

(٤) الصفائح معناها هنا النقوش والزخارف التى تحلى بها الأبواب . (صفائح الرتاج) انظر (Dozy : Suppl., I, p. 834)

(٥) السربال : القميص . انظر (Dozy : Dictionnaire détaillé des noms des vetements chez les arabes, p. 202 ; Amesterdam. 1845)

(٦) الساوقيه او الساوقيه نوع من الخنادق أو الأبراج الأماميه التى فى خارج الاسوار . راجع (Dozy : Suppl., I, p. 676)

(٧) سمى أحد هذين الربضين باسم فنتنالة Fontanella ، وسمى الآخر باسم التيانين او التيانيين نسبة الى تجارة التين التى اشتهرت بها مالقه . راجع (Lévi Provençal : La Péninsule Ibérique D'aprés Ar-Rawd Al-Mi'tar, p. 213 note 6)
وقد سمى دوزى هذا الربض الثانى باسم التبانين نسبة الى تجارة التبن ، والقرامة الأولى أصح . راجع (الإدريسى – نشر دوزى و دى خويه ص ٢٠٤ ، ٢٢٠) انظر كذلك (Garcia Gómez : "El Parangón entre Málaga, y Salé", de Ibn al - Jatib - Al Andalus Vol II 1934, p. 187, Nota 2)

منتصلة ، سورها مفرد ، لا ساوقية تقيه ، وبابها مقصد لا ساتر يحميه ، والماء بها معدوم ، وليس له جب معلوم ، ولا بئر بالعذوبة مرسوم ، وفى عهد قريب استباحتها الروم فى اليوم الشامس ، ولم ترد يد لامس ، من غير منجنيق نُصب ، ولا تاج ملك عليها عصب ، قلة سلاح وعدم فلاح ، وخمول سور ، واختلال أمور [1] .

ومنذ سقطت دعوى المنعة ، فلنرجع الى قسم الصنعة فنقول :

مالقة ، حرسها الله ، طراز[2] الديباج المذهب ، ومعدن صنائع الجلد المنتخب ، ومُذْهب الفخار ، المجلوب منها الى الأقطار ، ومقْصَر[3] المتاع المشدود [4] ، ومضرب الدست المضروب ، وصنعاء [5] صنائع الثياب ، ومحج التجار الى الإياب ، لأفعام العياب ، بشهادة الحس والجن والانس ، ولا ينكر طلوع الشمس .

وأى صناعة فى سلا يقصد اليها أو يعول عليها أو يطرف بها قطر بعيد ، أو يتجمل بها فى عيد .

---

(١) من المعروف أن الاسبان هاجموا مدينة سلا على غره أيام الملك الفونسو العالم (El sabio) وذلك فى ٢ شوال عام ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م) وقد طردهم منها السلطان المرينى ابو يوسف يعقوب بعد احتلال دام اربعة وعشرين يوما . أنظر (ابن ابى زرع : روض القرطاس (نشر طورنبرج) ص ٢٠١ ، ٢٧٨) أنظر كذلك (السلاوى : الاستقصا فى اخبار المغرب الأقصى ج ٢ ص ١١) .

(٢) عن نظام الطراز ، راجع مقال جروهمان فى دائرة المعارف الاسلامية :
(Enc. Islam IV p. 825 - 834)

(٣) مقصر : لعل معناها هنا ، آلة لغزل الأقشه القطنيه (الموسلين) ، راجع :
(Dozy : Suppl., II p. 358)

(٤) المتاع المشدود اى كل مايشد به مثل العمائم والأحزمة . راجع :
(Dozy : Suppl.; I, p. 737)

(٥) صنعاء عاصمة اليمن كانت مشهورة بمنسوجاتها ، والمعنى هنا مجازى .

www.dorat-ghawas.com

ومنذ سقطت مزية الصنعة ، فلنرجع الى مزية البقعة فنقول :

خص الله مالقة بما افترق فى سواها ، ونشر بها المحاسن التى طواها ، اذ جمعت بين رمث الرمال وخصب الجبال ، وقامرة[1] الفلاحة المخصوصة بالاعتدال ، والبحر العديم الصداع ، الميسرة مراسية للحط والاقلاع ، والصيد العميم الانتفاع ، جبالها لوز وتين ، وسهلها قصور وبساتين ، وبحرها حيتان مرتزقة فى كل حين ، ومزارعها المغلة عند اشتداد السنين ، وكفى بفحص قامره[2] صادع بالبرهان المبين ، ووادیها الكبير عذب فرات ، وأدواح مثمرات ، وميدان ارتكاض ، بين بحر ورياض .

وسلا بلد الرمال ، ومراعى الجمال ، بطيحة لا تنجب السنابل ، وان عرفت المطر الوابل ، جرد الخارج ، وبحرها مكفوف بالعتب وا ارج ووادیها ملح المذاق ، مستمد من الأجاج الزعاق ، قاطع بالرقاق من الآفاق ، الى بعد الانفاق ، وتوقع الاغراق . وشابلها[3] مقصور على فصل ، وكم لشوكة من شبا نصل ، عدمت الفاكهة ، والمتنزهات النابهة .

واذا بان فضل البقعة ، فلنلم بذكر الشنعة ، وهو مما لا يحتمل فيه النزاع ، ولا تغطى الابصار وتطمس الاسماع . اذ مالقة دار الملك فى الروم ، ومثوى المصاعب والقروم ، تشهد بذلك كتب الفتح المعلوم ، وذات ملك فى الاسلام عديد الجيوش خانق الأعلام ، غنى بالشهرة عن الاعلام ، سكنها ملوك

---

(١) القامرة : مخازن المحصولات الزراعية ، والمقصود هنا التربة الخصبة المنتجة . أنظر (Simonet : Glosario de Voces Ibéricas, p. 79)

(٢) فحص قامرة : Camara لا يزال موجودا حتى اليوم فى ولاية مالقة بالقرب من بلدة انتقيره Antequera أنظر (Simonet : Glosario de Voces Ibéricas, p. 80) أنظر كذلك لنفس المؤلف (Simonet : Descipciôn del Reino de Granada p. 86-87)

(٣) شابل : نوع من الأسماك النهرية ومعروف فى الاسبانية باسم Sàbalo أنظر (Dozy : Suppl., I, p. 724)

الأدارسة[1] الكرام ، والصناهجة[2] الأعلام ، ثم بنو نصر أنصار الاسلام[3] . وجيشها اليوم مشهور الاقدام ، متعدد المئين على مر الأيام . وتجارها تعقد لواء خافقاً ، وتقيم الجهاد سوقاً نافقاً ، وتركض الخيول السابحة ، وتعامل الله على الصفقة الرابحة ، وكفاها أنها أم للعدة من الثغور والحصون ، والمدن ذات الحمى المصون ، وشجرة الفروع الكثيرة والغصون وما منها الا معقل سام ، وبلد بالخيل والرجل مترام ، وغيل حام ، يحتوى بها ملك باذخ ، وينسق فيها للسلطان فخر شادخ .

وأين سلا من هذه المزية ، والشنعة العلية ، أين الجنود والبنود ، والحصون تزور منها الوفود ، وان كان بعض الملوك ذهب الى اتخاذها داراً ، واستيطانها من أجل الأندلس قراراً ، فلقد هم وما أتم وطلله نم .

ولنقل فى الحضارة بمقتضى الشواهد المختارة ، ولا كالحلى والطيب ، والحلل الديباجية والجلابيب ، والبساتين ذات المرأى العجيب ، والقصور المبتناة بسفوح الجبال ، والجنات الوارفة الظلال ، والبرك الناطقة بالعذب

---

(١) يقصد الحموديين أو بنى حمود وهم من سلالة الادارسة ، وقد أسسوا امارة مستقلة فى مالقة من عام ١٠١٨ الى ١٠٥٧ م . وانتهت هذه الدولة عندما استولى بنو زيرى ملوك غرناطة على مالقة سنة ١٠٥٧ . انظر (Enc. Islam. II, p. 269)

(٢) هم بنو زيرى حكام غرناطة أيام ملوك الطوائف فى القرن الحادى عشر الميلادى . وهم من أصل بربرى يرجع الى قبيلة صنهاجه . انظر (Enc. Islam, IV p.. 158) أنظر كذلك . (مذكرات الامير عبد الله الصنهاجى (من مجموعة ذخائر العرب) تحقيق ليفى بروفنسال ١٩٥٦) .

(٣) بنو نصر ويعرفون كذلك ببنى الأحمر وهم ملوك غرناطة آخر مملكة اسلامية فى اسبانيا (١٢٣٢ – ١٤٩٢م) ، وينسبون الى سعد بن عباده زعيم الانصار وقبيلة الخزرج اذ أن جدهم الاكبر – كما يقولون – هو محمد بن يوسف بن نصر بن احمد ... بن سعد بن عباده ، الخزرجى الانصارى الملقب بالأحمر .

انظر (ابوالحسن النباهى الجذامى : نزهة البصائر والابصار (مخطوط بالاسكوريال رقم ١٦٥٣) وقد نشر Muller مولر الجزء الخاص بتاريخ ملوك بنى نصر فى كتابه المعروف : Beiträge zur Geschichte der Westlichen araber, I. Heft, pags. 102 - 138).

www.dorat-ghawas.com

الزلال ، والملابس الختالة فى أفنان الجمال ، والأعراس الدالة على سعة الأحوال ، والشورات المقدرات بالآلاف من الأموال .

وأما سلا ، فأحوال رقيقة ، وثياب فى غالب الأمر خليعة ، وذمم منحطة ونفقات تحصرها من التقتير خطة ، ومساجد فقيرة ، وقيسارية حقيرة ، وزى مجلوب ، وحلى غير معروف ولا منسوب ، تملأ مسجدها الفذ العدد والاكسية ، وتعدم فيها أو تقل الطيالس والأردية ، وتكثر البلغات ، وتندر النعال ، وتشهد بالسجية البربرية الأصوات واللغات والأقوال والأفعال .

وأما العمارة ، فأين يذهب رائدها ، وعلام يعول شاهدها ، وما دار عليه السور متراكم متراكب ، منتسجة مبانية كما تفعل العناكب ، فناديقه[1] كثيرة ، ومساجده أثيرة ، وأرباضه حافلة ، وفى حلل الدوح رافلة ، وسككه غاصة ، وأسواقه بالدكاكين متراصة ، أقسم لربض من أرباضها أعمر من مدينة سلا ، وأبعد عن وجود الخلا ، واملأ مهما ذكر الملأ ، بلد منخرق منقطع منفرق ، ثلثه مقبرة خالية ، وثلثه خرب بالية ، وبعضه أخصاص وأقفاص ، ومعاطن وقلاص ، وأوارى بقر تحلب ، ومعاطن سائمة تجلب .

وأما الامارة ، فلمالقة القدح[2] المعلّى ، والتاج المحلّى ، وهو على كل حال بالفضل الأولى ، حيث مناهل المختص ، والخارج الأفيح الفحص . وسلا لا تأكل الا من غرارة جالب ، لا من فلاحة كاسب . ومالقة مجتزئة بنفسها فى الغالب ، محسبة من شرقيها وغربيها بطلب الطالب .

---

(١) فنادق جمع فندق .

(٢) القدح المعلى : السهم السابع فى الميسر عند العرب فى الجاهليه . وهو اكثر السهام ربحا . والمعنى هنا مجازى للدلالة على علو شأن المدينة . أنظر (ابن قتيبه : الميسر والقداح . (القاهرة ١٣٤٣) .

وأما النضارة ، فمن ادعى أنه ليس فى الأرض مدينة أنضر منها جناباً ، ولا أغزر منها غروساً وأعناباً ، ولا آرج أزهاراً ولا أضوأ نهاراً ، لم تكذب دعواه ، ولا أزرى به هواه ، انما هى كلها روض وجابية وحوض بساتين قد رقمتها الأنهار وترنمت بها الأطيار .

وسلا بلد عديم الظلال ، أجرد التلال ، اذا ذهب زمن الربيع ، والخصب المريع ، صار هشيما ، وأضحى ماؤها حميما ، وانقلب الفصل عذاباً أليما .

أما المساكن ، فحسبك ما بمالقة من قصور بيض ، وملك طويل عريض جنة السيد [1] ، وما أدراك ما بها من جنة دانية القطوف ، سامية السقوف ، ظاهرة المزية والشفوف ، الى غيرها مما يشذ عن الحصر ، الى هذا العصر .

والجنات التى ملأت السهل والجبل ، وتجاوزت الأمل ، بحيث لا أسد يمنع من الاصحار بالعشى والاسحار ، ولا لص يستجن بسبيه فى الديار .

وأما سلا وان كان بها للملك دور وقصور ، ولأهل الخدمة بناء مشهور ، فنهل قليل ، وليس بالجمهور اليه سبيل .

وأما الساكن بمالقة بين راهن قيد الحياة ، ومنتقل من جناتها الى روضات الجنات ، فأكبر به أن يفاضل ، أو يجادل فيه أو يناضل ، ولا شاهد كالصلات [2] الباقية المكتتبة ، والتواريخ المقررة المرتبة . فاستشهد مغرب

---

(١) جنة السيد : يبدو أن هذا الاسم قد اطلق على قصر هناك لبعض أمراء الموحدين . أنظر : (Oliver Hurtado : Granada y sus Monumentos arabes, p, 365 y nota I)

(٢) صلات جمع صلة ويقصد بها المعاجم والتراجم التى ظهرت مسلسلة تحت هذا الاسم كما هو واضح فى المتن .

www.dorat-ghawas.com

البيان[١] . وتاريخ ابن حيان[٢] ، وتاريخ الزمان[٣] ، وكتاب ابن[٤] الفرضى وابن بشكوال[٥] ، وصلة ابن الزبير[٦] القاضى ومن اشتملت عليه

(١) لعله يقصد كتاب البيان المغرب لابن عذارى المراكشى الذى عاش فى القرن الثالث عشر الميلادى . وقد ظهر هذا الكتاب فى ثلاثة اجزاء ، الأول والثانى نشرهما دوزى (ليدن ١٨٤٨-١٨٥١) والجزء الثالث نشره ليفى بروفنسال (باريس ١٩٣٠) كذلك توجد طبعة لبنانية للجزئين الأول والثانى (بيروت ١٩٥٠) هذا وتوجد ترجمة فرنسية للكتاب من عمل فاجنان Fagnan وأخرى اسبانية لفرناندث جونثالث Fernández y Gonzalez

(٢) ابن حيان ، المؤرخ القرطبى الكبير (٣٧٧ - ٤٦٩ - ٩٨٧ - ١٠٧٦ م) ومن مؤلفاته ، كتاب المتين وهو مفقود ، وكان يقع فى ستين جزءا ويتناول الأحداث المعاصرة للمؤلف ويعرف أيضا بالتاريخ الكبير . وقد نقل ابن بسام بعض أجزائه فى كتابه الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة (القاهرة ١٩٣٩ - ١٩٤٥) ومن مؤلفات ابن حيان ايضا كتاب المقتبس فى تاريخ الأندلس ، وكان يقع فى عشرة اجزاء ، وقد عثر على ثلاث قطع منه :-

الأولى وتتناول عهدى الحكم الأول ومعاوية الثانى وكانت عند المرحوم ليفى بروفنسال الذى استغلها فى كتابة الجزء الأول من مؤلفه الكبير عن تاريخ اسبانيا الاسلاميه . وكان يعد العدة لنشرها لولا وافاه اجله المحتوم .

القطعة الثانيه وتتناول إمارة الأمير عبد الله الاموى فى قرطبه وقد نشرها الراهب الاسبانى ملتشورانطونيا Melchor Antuña (باريس ١٩٣٧)

القطعة الثالثة وتتناول خلافة الحكم المستنصر الاموى ويعدها الآن للنشر استاذنا غرسيه غومز Garcia Gómez .

والكتاب عموما ، كما هو واضح من عنوانه عبارة عن اقتباس من كتب المؤرخين الذين سبقوه ولا سيما عيسى الرازى ، أما كتاب المتين فهو تأريخ للاحداث التى رآها المؤلف بنفسه . انظر (Garcia Gómez : a Proposito de Ibn Hayyàn; Al Andalus 1946, V'ol. XI, Fasc. 2.) ؛ انظر كذلك لنفس المؤلف :

(Garcia Gómez : Al-Hakam II y los Berebers según un téxto inédito de Ibn Hayyàn, Al-Andalus 1948, Vol. XIII Fasc. I)

(٣) لا أعرف شيئا عن هذا الكتاب الذى يشير اليه ابن الخطيب .

(٤) ابن الفرضى ، مؤرخ قرطبى (٣٥١ - ٤٠٣ هـ = ٩٦٢ - ١٠١٣ م) وهو صاحب كتاب تاريخ علماء الأندلس ، نشره المستشرق الاسبانى كودیرا Codera فى الجزئين السابع والثامن من مجموعة المكتبة الأندلسيه (مدريد ١٨٩١) .

(٥) ابن بشكوال ، مؤرخ قرطبى (٤٩٤ - ٥٧٨ هـ = ١١٠١ - ١١٨٣ م) ألف كتاب الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس ، وهو يكمل معجم ابن الفرضى السابق الذكر . وقد نشره كودیرا ايضا فى الجزئين الأول والثانى من المكتبة الأندلسيه (مدريد ١٨٨٣) .

(٦) القاضى أحمد بن الزبير ، مؤرخ جيانى (نسبة الى مدينة جيان Jaen) (٦٢٧ - ٧٠٨ هـ =

من الرجال ، وصلة ابن الأبّار[1] . وتاريخ ابن عَسكَر[2] وما فيه من أخبار وبادر بالإماطة ، عن وجه الإحاطة[3] ، ترى الأعلام سامية . وأدْواح الفضلاء نامية ، وأفراد الرجال يضيق بهم رَحْب المجال .

وسَلا المسكينة لا ترجو لعشرتها ، الا ابن عِشْرتها . مهملة الذكر والإشادة ، عاطلة من حلى تلك السادة ، وإن كان بها أهل عبادة . وسالكى سبيل زهادة ، فكم بمالقة من وَلىّ ، وذى مكان عَلِىّ ، ومن طَنْجالىّ وساحلى[4] . وهذه حُجج لا تدفع ، ودلائل إنكارها لا ينفع ، فمن شاء فليؤثر الاتصاف بالانصاف ، ومن شاء فليؤثر الخلاف وسجايا الأخلاف . فأنا يعلم الله قد عَدَلْتُ لما حكمت ، ورفعت لما المت ، وسكت عن كثير ،

=١٢٢٩ - ١٣٠٨) كتب ذيلا لصلة ابن بشكوال سماه " صلة الصلة " . وقد نشر هذا الكتاب المستشرق الفرنسى ليڤى بروفنسال (الرباط ١٩٣٨) .

(١) ابن الأبار ، مؤرخ بلنسى (٥٩٥ - ٦٥٨ هـ - ١١٩٩ - ١٢٦٠ م) كتب تكملة أيضا للصلة البشكواليه فى تراجم أعلام الاندلس سماه " كتاب التكملة لكتاب الصلة " نشر هذا الكتاب كوديرا Codera فى الجزئين الخامس والسادس من مجموعة المكتبة الأندلسية (مدريد ١٨٨٩) كذلك نشره ابن شنب ، وجونثالث بالنثيا Gonzalez Palencia وألاركون Alarcon . انظر (Enc. Islam II, p. 374 ;) انظر كذلك (دكتور عبد العزيز عبد المجيد : ابن الأبار ، حياته وكتبه (معهد مولاى الحسن ١٩٥٢) .

(٢) ابن عسكر ، مؤرخ مالقى (٥٨٤ - ٦٣٦ هـ - ١١٨٨ - ١٢٢٨ م) يروى المؤرخون انه كتب تاريخا لمالقه ، أتمه ابن اخيه المسمى ابن خميس . ويروى ابن الخطيب فى احاطته (نسخة الاسكوريال لوحة ١٥٢) أن القاضى الغرناطى ابا الحسن النباهى (القرن الثامن الهجرى) كتب ذيلا لكتاب ابن عسكر سماه " ذيل على تاريخ مالقه .

(٣) يقصد ابن الخطيب كتابه المشهور : الإحاطة فى تاريخ غرناطة . وتوجد منه نسخ مختلفة فى مكتبة الاسكوريال (رقم ١٦٧٣) ومكتبة الاكاديمية التاريخية بمدريد (رقم ٣٤ ، ١٤٢٠) ورواق المغاربة بالأزهر . وقد نشر الجزء الأول من هذا الكتاب الاستاذ عبد الله عنان (القاهرة ١٩٥٦) كما توجد طبعة قديمه لهذا الكتاب من جزئين (القاهرة ١٣١٩ هـ) .

(٤) انظر ما كتبه الرحالة ابن بطوطه عن علماء المتصوفة اثناء رحلته فى مملكة غرناطة (تحفة النظار ص ١٨٥) أنظر كذلك (Lévi Provençal : Le Voyage d'Ibn Battuta dans le royaume de Grenade (1350) - Melanges William Marçais (Paris 1950) p. 218) أنظر كذلك (García Gómez : El Parangón entre Málaga y Salé p. 194 y Nota. Op. cit.)

www.dorat-ghawas.com

وجلب فضل أثير ، اذا لم تحوج اليه ضرورة الفخر ، ولا داعية القهر . ولو شئت لجلبت من أدلة التفضيل ما لا يدفع فى عقده ، ولا سبيل لنقده ، لكن الله أغنى عن ذلك ، وكفى بهذه المسالك ، بياناً للسالك ، وفضلا بين المملوك والمالك . والله يشمل الجميع بنعماه ، ويتغمد الحى والميت برحماه .

وفصل الخطة أن لمالقه مزية بجلالها وكمالها وحسن أشكالها ، ووفود مالها ، وتهدل أظلالها وشهرة رجالها ، وظرف صنائعها وأعمالها .

ولسلا ، الفضل لكن على أمثالها ونظرائها ، من بلاد المغرب وأشكالها ، اذ لا ينكر فضل اعتدالها ، وأمنها من الفتن وأهوالها عند زلزالها ، ومدفن الملوك الكرام بجبالها .

ومالقة ، قطر من الأقطار ، ذوات الأقدار والأخطار ، وتحصيل الأوطار .

وسلا ، مصب الأمطار ، ومرعى القطار ، وبادية بكل اعتبار .

وهنا نلقى عصا التسيار ، ونغض من عنان الإكثار ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ...

نثره

من أَمْثَل ما صدر عنه في غرض غريب، وهو وصف نخلة بإزاء **باب الحمراء**. ونثره كثير، ولكنا اخترنا له ما اختار لنفسه، وأشاد بشفوفه على أبناء جنسه: يا أيها الأخلاء الذين لهم الصنايع، التي تحسدها الغمايم، والبدايع التي تودها بدلاً من أزهارها الكمايم، بقيتم وشملكم جميع، وروض أملكم مريع، والكل منكم للغريب الحسن من حديث المُحبّ سميع [1]:

بـــأرض النخـــل قلـــبي مُستهـــام
فكيـــف يطيـــب لي عنها المقـــام
لـــذاك إذا رأيـــت لهـــا شبهـــاً
أقـــول ومـــا يُصاحبـــني مـــلام
ألا يـــا نخلـــة مـــن ذات عِـــرْق
عليـــك ورحمة اللـــه الســـلام

[1] البحر الوافر.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فسلَّمتُ يوماً تسليم المبرَّة، على مدنها الحرَّة البرَّة، جارة حايط الدار، الواقفة للخدمة كالمنار، على سدة الجدار، بياض النهار، وسواد الليل، المتلفعة بشعار الوقار، المكفولة الذيل، أنيسة مَشْيخة الجماعة، القاطنة من **الحمراء** العلية، بباب ابن سَماعة، فحين عطفت عليها، وصرفت زمام راحلتي إليها، ووقفت بإزاء فناءها، ولكنها وقوف المشفق من فناءي وفنائها، وقلت لها كيف حالك أيتها الجارة، السَّاكنة بنَجْدة الحجارة، الواعظة للقريب والبعيد، بمقامها صامتة على الصعيد [1].

سقـــاك من الغر الغوادي مطيرهـــا
ولا زلت في خضراء خض نظيرها

فما أحقَّكِ مِنْ باسقة بالتَّرحيب، وأَقْرَبَك من رحمات السَّميع المجيب. خِلْتُها اهتَزَّت عند النّداء اهتزاز السُّرور، وتمايلت أكْمامها تمايُل الثَّمِل المسرور، ثم قالت لسايلها بلسان وسايلها، عند مشاهدة مثلي تقول العرب،

[1] البحر الطويل.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عينها فرارها، وابن جدها للناظرين اصفرارها، وجملة بخيتي، بعد إتمام تحيتي، أن الدهر عجم قناتي، ومس الكبر كدر سناتي، وما عسى أن أبث من ثُكْناتي، وجلُّ عُلاتي من تركيب ذاتي. ولكني أجد مع ذلك، أن وقاري، حسن لدى الحي احتقاري، وكثرة قناعتي، أثمرت إضاعتي، وكمال قدي، أوجب قدي، فما أنْسَ من الأشياء، لا أنس عدوان **جعسوس** [1] من لعْبُوش **اليهود** أو **المجوس**، يفحص بمُدْيَته عن وريدي، ويحرص على مدّ جريدي، ويجدع كل عام بخنجره أنفي، وكلما رمت كف إذايته عني، كشم كف، فلو رايتم صَعْصَعَة أفناني، وسمعتم عند جذم بناني، قَعْقَعَة جناني، والدمع لما جفاني، يفيض من أجفاني، **والجُعسوس** الخبيث المنحوس، قد شد ما حد بأمراسه، ورفعه لبيعه كفره على راسه. بعد الأمر بوضعه على أسنمة القبور، حسبما ثبت في الحديث المشهور، لحملتكم يا بني سام وحام على

[1] ذكره ابن الخطيب في الكتيبة الكامنة؛ فقال: ((القاضي علي بن عبد الله بن الحسن البني؛ المدعو بجُعْسُوس)). والجعسوس هو وصف لقصير القامة، الذميم الشكل؛ والجمع جعاسيس.:

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الغيرة وشايج الأرحام، فقد علمتم بنص الأثر، أني عمتكم القديمة، وإن لم أكن لذلك بأهل، فإني لكم اليوم خديمة، أو من ذرية الفريق الموجب، المضروب به المثل يوم السَّقيفة، لمن رام من أشراف **الأندلس** أن يكون إذ ذاك خليفة. وخالة أبي كانت النخلة البرشا الكبيرة، التي حادثها الأمير **عبد الرحمن بالرُّصافة** [1] القريبة من **كورة إلبيرة**. فكيف يسهل اليوم عليكم إهمالي، ويجمل لديكم إخمالي، وترك احتمالي، والأيام والحمد لله مساعدة، والملك ملك **بني ساعدة**. فلما سمعت عتابها، وعلمت أنها قد شدت للمناضلة أقتابها، قلت لها أهلاً بك وسهلاً، ومهلاً عليك أو بهلاً، لقد دسَع [2] بعيرك، وعادت بالخيبة عيرك. فليست الحقيقة كالمجاز، ولا جلَّيقية في النِّيَّات كالحجاز. هنا جنات من أعناب مرسلة الذيول، مكملة الأطناب، قد طاب استيارها، وحَمُد اختبارها

[1] أشار هنا إلى الأبيات الشعرية التي قالها الأمير عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) في نخلة فريدة زرعت في الرصافة بقرطبة؛ فقال فيها:
تبدت لنا وسط الرصافة نخلة * تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل
فقلت شبيهي في التغرب والنوى * وطول اكتئابي عن بنيَّ وعن أهلي

[2] في الإسكوريال: ((دسمج))؛ فصوبها عنان.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

واختيارها، وعذبت عيون أنهارها، وتفتحت كمايم أزهارها، عن وَرْدها ونَرْجَسها وبهارها، وسرت بطرف محاسنها الرفاق، حتى قلقت منها **الشَّام واليمن والعراق.** فحين كثر خيرها سحر بالضرورة غيرها؛ وأنت لا كنت يا خشبة؛ قد صرت من المنال عشبة، وأصبحت نذلي خالفة، ورَذْلي بالهم تالفة، لا يجتنى بلحك ولا طلعك، ولا يُرتجى نفعك، فالأولى قَطْعك أو قَلْعك، وإلا فأين قنوك أو صنوك، أو ثمرك أو سبرك، هلا أبقيت يا فسيلة على نفسك، وراعيته صلحة جنسك. ولقد انتهت بك المحارجة إلى ارتكاب ما لا يجوز، وفي علمك أن من أمثال الحكماء، كل هالك عجوز. حسبك السمح لك بالمقام، ما دمت حيَّة في هذا المقام. فانقطع كلامها، وارتفع بحكم العجز ملامُها. وما كان إلا أن نُقل مقالي. فقال المتكلم بلسان **القالي**، أنا أتطوع بالجواب، وعلى الله جزيل الثواب، ليعلم كلُّ سايل، أن تفضيل النخل على العنب، من المسايل التي لا يسع فيها جحد جاحد، وإن كانا أخوين سقيا بماء واحد. وقد جرى مثل هذا الخطاب بين

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يدي **عمر ابن الخطاب**، فقيل يا **بني حتمة**، أيهما أطيب، الرطب أم العنب، فقال ليس كالصقر، في رؤوس الرقل، الراسخات في العقل، المطعمات في المَحْل، تحفة الصَّايم، ونُقلة الصَّبي القادم، ونزل **مريم بنت عمران**. والنخلة هي التي مُثّل بها المؤمن من الإنسان، ليس كالزَّبيب، الذي إن أكلته ضرست، وإن تركته غربت، وكفى بهذه الرواية حجة، لمن أراد سلوك المَحَجَّة. وعلى كل تقدير، فقد لزم التفضيل للنخلة على الكرمة، لزوم الصلة للموصول، والنصب للمنادى المطول، والعجز لكتابي المحصل والمحصول. وكم على تَرْجيح ذلك من قياس صحيح، ونقل ثابت صريح. قال: ، واعتذاركم بالمَهْرمة عن فعل المَكْرمة لأمة في تلك الطَّباع كامنة، وسامة للتَّلف لا للخلف ضامنة. وذكرتم التَّمرة والبُسرة، والوقت ليس بوقت عُسرة، فأذكرتم قول القايل، في بعض المسايل، دعنا من تمرتان وبُسرتان أو تمرتين وبُسرتين، على الوجهين، المتوجهين في المَسْلَتين، وفي ضمن ذكركم لذلك أدلة صدق على تطلُّع النفس الفقيرة، للأعراض التافهة

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الحقيرة، والإمامة العظمى، أجل عندنا وأسمى، من أن تلحظ بعينها تلك الملاحظ، ولواصل لديها مراتبها وأفكارها ببَيانه وتِبْيانه، **عمرو بن بحر الجاحظ**، إذ هي كافأ الله فضلها، ولا قلّص ظلها كالسَّحاب، نجود بَغْيْثها على الآكام والضّراب، ومنابت الشجر من التراب، فضلاً عن الخدمة والأتراب، فليس يضيع مع جميل نظرها، ذو نسب، ولا يُجهل في أيامها السَّعيدة مقدار مُتَسب إلى حسب. وإن وقعت هفوة صغيرة، أعقبتها حسنة كبيرة، ومِنَن أثيرة، ونعم كثيرة. ولم لا، وروح أمرها، ومذهب نصرة جمرها، عِلْم السادة للقادة الأكابر، المغرم بجَبْر كل كسير، وناهيك من به **جابر الرازي** [1]، ذكر مآثره، بعرف أطيب الطَّيب. الوزير **أبو عبد الله بن الخطيب**. والمطلوب منه لهذه الشجرة الثَّرما، الغريبة الشَّما، التي ﴿ **أَصْلُهَا ثَابِتٌ، وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ** ﴾[2]، إنما هو يسير بنا، وظهير اعتنا، وخنجر يُرما، لعل عَباسة أديم دوها أن تذهب.

---

[1] في الإسكوريال: ((الزاري)).

[2] الآية كاملة هكذا: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ، وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾. سورة إبراهيم؛ الآية: 24.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وأكمام كباسة قنوها، أن تفضض بنعيم النُضارة ثم تُذَهّب، ويعود إليها شَرْخ شبابها، وتستحكم صُفْرة ثيابها، وخُضْرة حِلبابها، وذلك كله بمنّ اللطيف الخبير، من أسهل العمل على مجد الأمير، وفضل الوزير، إذ هما، دام عزُّهما، على بينة من أن الإحسان ألقاح، والشكر نتاجه، والثناء إكليل، وهو في الحقيقة تاجه. قال المسلم، ومن يا إخوتي لعلي، بمعارضة الحافظ أبي علي، ولو أني اشتملت شملة **النَّضر بن شُميل**، وأصبحت أفصح من **عامر بن الطفيل**، وأخطب من شُبَيب، وأشعر من **حبيب**، وجُزْت من طرق الجدال، منازل نقدة صدور الأبدال. وعلى أنه ما قال إلا حقاً، فبعداً للمرء وسحقاً. ولكني أقسم عليكم بمُقَدّر الضّيا والحلك، ومُسَخّر نجوم الفلك، بإصابة الأعراب، وأصحاب الإغراب، وأرباب فنون الإعراب، ألا ما تأملتم فصول هذه المقالة، وأَفْتَيتم بما يترجح فيها لديكم من نَسْخ أو فسخ، أو إجادة أو إقالة، فأنتم علماء الكلام، وزعماء كتايب الأقلام، والمراجعات بين شقاشق الرجال، شَنْشَنة معروفة، وطريقة

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

إليها الوجوه في كثير من المخاطبات مصروفة، لا زلتم مذكورين في أهل البيان، مشكورين على بذل الفضل مدى الأحيان. والله سبحانه يجعل التَّوفيق حاديكم، ونور العلم هاديكم، ومنه نسل جلَّ اسمه، التطهير من كل معابة، والسَّمح فيما تخلَّل هذه المقامة من دُعابة، والتحية الكريمة مع السلام الطيب المُعاد، يُعتمد من يقف عليها من الآن إلى يوم المعاد، والرَّحمات والمسرات والبركات والخيرات، من كاتبها **علي بن عبد الله بن الحسن**، أرشده الله [1].

***

[1] أشار عنان هنا إلى التغير في أقوال ابن الخطيب؛ نحو النباهي؛ صاحب هذه الترجمة؛ حدث ذلك بعد هروب ابن الخطيب إلى المغرب؛ جراء خلافه مع السلطان الغني بالله. الأمر الذي شجع النباهي وغيره على الوقوف مواقف عدائية نحوه؛ والتآمر عليه، بتحريضهم للسلطان، وسعيهم في تشويه صورته، وتكفيره. وعليه فقد كتب ابن الخطيب ترجمة أخرى للنباهي في كتابه: ((الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة))؛ مناقضة لهذه الترجمة؛ حمل فيها على النباهي، ووصفه بأوصاف مخدشة، وطعن في نزاهته، ونسب إليه مثالب كريهة.

903

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المقامات

مَقامَة الافتخار
بَين العَشر الجوار ×
لعبد المهيمن الحضرمي

برَزْتُ يوماً لخارجِ بلد فاس الأَشهَر، وانتهيتُ الى واديها المعروف بَوادِي الجوهر، فلم يكن غيرَ بعيد، وإذا بمَحْفِل يرتَجُّ بالغيد، وقد دار بينهن عِتاب، بألفاظ تعجز عنها ألسِنَةُ الكتَّاب، بيضاء وسمرا، في مُفاتَنة كبرى، وكامِلة وقصيرة في مُعاطاة كثيرة، وسَمينة ورقيقة، في معاتبة حقيقة، وعربية وحضرية، في مُجادَلة قوية، وعجوز وصبية، في مخاصمة بَذية، فبينما أنا أنظر في تلك الوجوه المُشرِقَة والقدود المُروْنَقة، واذا بجارية يغلبُ ضياءُ وجهها ضياءَ الشمس، فوقفت بين الصفوف وسلَّمت ببنانها الخمس، ثم تقدمت وقالت:

الحمد لله الذي جعل البيَاض طِرازَ كلِّ جمال، وشرَّف أهله بالحياء والكمال وأعطاهم عِزّةً لا تَبيد، وصيَّر السُّمْرَ لهم عَبِيد، ألا

× لم نظفر بنسخة صحيحة لهذه المقامة الا نسختين شديدتي التصحيف وقد بذلنا جهدنا في تصحيحها وسبكها بما يقربها من صنع كاتبها البليغ.

وإنَّ على قلبي جمرة ، من مُعاتبتك يا ذاتَ السُّمْرة أَعِنـــدَك يا سمراء ما عندي ، وليس قدُّك كقدي ولا خدُّك كخدي ، جَبيني ذو ابتهاج ، وذَوائبي كقِطـــع الزَّاج[1] ، ورِشحُ عَرفي كمِسْكٍ اذْفَر ، يرشح من تحتِ البُرْد والمِغْفَر ، وثَغْري أُقحُوَان ، وديباج وجهي أُرْجُوَان ، وان أسبَلتُ شعري المَضْفور فظلامُ ليل على بياض كافُور ، ثم أنشدت :

قلْ للذي أزرَى بأهل البياض ما أنتَ إلا باطلُ الاعتراض
فوردُ خـــدي أبـــداً زاهرٌ في كل فصْل فوقَ خدي رياض
يا حاسِدي مُتْ كَمَداً انمـــا تُجنَى المُنى من الخدود الغِضاض

ثم سلمتْ بالبَنان ، وأمسكت العِنان ، فتقدمت السمراءُ وحطَّت اللثام ، عن وجه شَهيِّ الالْتِثام ، وأبلغت في السلام ، وأقبلت تواضع على رُؤوسِ الأَقدام ، فوقفت كالغُلام وأفصحتْ في الكلام ، وقالت :

الحمد لله الذي خلق الانسان في أحسَن تقويم وجعله أفضل الحيوان ، وفرَّق بـــين الصور والالسنة والألوان ، وزيَّن الأَبيض بشعر كالغَسَق ، وامتدَادِ الحاجِبَين وسوَاد الحدَق ، وأَجلِّ ما يقف له العاشقون اجلالا ، ويرتجلون فيه الأَشعار ارتجالاً ، مِسْكَةُ الخـــال ، وعَقْرَبُ الدّلال ثم

---

١ – الزاج عقار يصنع منه المداد .

التفتت الى البيضاء وقالت : يا أشبَهَ شيءٍ بجُبْن الرُّوم ، أَخرَقتِ حجَاب الأُشْرُوم[1] ، ما زال طعامُكِ قليلَ المِلْح ، وجَفْنك كثير الرَّشح ، ولبَنُك أذى ، وعسَلي أنا غِـــذا ، ولوني لونُ الخمر ، وطَعْمي طعمُ التَّمْر ، ثم أنشدت :

الحمد لله ليس التِّبْرُ كالوَرق ... قد أحسن الله في خلْقي وفي خُلُقي
فالجسم مني نُضار صِيغَ منظرُه ... بمسكة فغدا طِيباً لمنتشِق
يا مَن يعيِّرُنا باللون إنَّ لكم ... جهلا يقود الى الطُّغْيان والحُمُق
كم أسمَرٍ قلبُه كافورة وله ... من السَّعادة نجمٌ لاح في الأُفق

فلما فرغت من كلامها ، وما أبدعته من حسن نظامهـــا ، تبرقعَت بنقابها ، وسلمت على الصفَّيْن ، وقبَّلت أسارِيرَ الكفَّين ، وإذا بجـــارية تتخطىَّ الرِّقاب ، بعد أن حطَّت النقاب عن ديبـــاج صَقِيل ، ورنَت بطرف كحيل ، ومالت بقدّ قويم وردْف ثقيل ، فسمعتها تقول : اليكم يا ذوي العقول ، فلعلَّكم تحكمون بيني وبين هذه القصيرة ، فانهـــا عَميَّةُ البصيرة ، تعيب الكمال ، وهي الطبقةُ الثانيـــة من الجمال ، ثم قالت في الثناء على ذي الجلال وأجادت في المقال :

الحمد لله فالِق الاصباح من بعد الغيوم ، لا اله إلا هو الحي القيُّوم ،

---

١ — لعله يعني الفرج فان من أسمائه الشريم ولم نقف على الأشروم .

وصلى الله وسلم على محمد نبيه الذي ارتضاه لنفسه حبيباً وخليلا ، وأرسله لجميع خلقه نبيا ورسولا ، ثم قالت : أين هذه التي تعيبُ ما لا يُعاب ، وتُدخِلُ نفسها في الأمور الصِّعاب ، لا تُحجب عينُ الشمس بالغِرْبال ، والثعلبُ لا يُقابل بالأشبال ، يا هذه خِطابُك إليّ من غير الواجب ، ألم تسمعي أن العين ولو عَلَتْ فوقها الحاجب ، فإلى كم يا زَريعةَ يَاجُوجَ وما جُوج ، يكون فَرسُكِ معي للشرّ مَسْروج ، ثم صالت وما اعتدت فأنشدت :

نحن قوم لنا بهاء البُنود ... ولدينا تفاخُرٌ بالقُدود
كلُّ زَيْن أزِينُه بكمالي ... وجمالي وغُنْج لحظي وجيدي
وإذا ما القِصارُ قُلِّدْنَ حَلياً ... صار كالدر في نُحور القُرود

فلما أتمت كلامها ، وأنهت نِظامَها ، اذا بالقصيرة قد أقبلت تجرُّ أذيالها وتُوَاتِرُ أقوالها ، فوَلوَلتْ وصاحت ، وأعلَنت بما في ضميرها وباحَت ، ثم قعدت على أعلى مكان ، وتكلَّمت بأفصح لسان ، فقالت تخاطب الطويلة : يا شقيقةَ الزَّرافة ، إلى كَمْ تُطيلين هذه الخرافة ، يا ناقة العشير[1] ، وقصبةَ النَّشير[2] ، ويا كامِلةِ الصَّاد[3] ، وقليلةَ القُصَّاد ، نحن

١ – العشير الزوج والمقصود تشبيهها بالناقة في الطول .
٢ – لعله يريد القصبة التي يرفع بها حبل الغسيل حين ينشر وبالنشير يعرف في لسان العامة .
٣ – الصاد داء يصيب الابل فتسيل انوفها فتسمو برؤوسها .

أهل المعاني الرِّقاق وفِتنةُ العشَّاق ، وعلى منظرنا طـــلاوَةٌ ، ورونقٌ وحلاوَة ، فأرَى لك من الرأي والتدبير أن تأخذي معي في التقصير ، فان الله تعالى خلقَ الكامل والمتوسِّطَ والقصير ، على أن القِصَر والكمال ، انما هو في الأفعال ، ثم قعـــدتْ على أعلى مكان ، وتكلمت بأفصح لسان ، فقالت :

الحمد لله الملك الكبير ، الذي ليس له حاجِبٌ ولا وزير ، وصلى الله وسلم على محمد نبيه وعلى آله ما هبَّ نسيم وفاحَ عبير . ثم أنشدت :

غِزْلانُ الأُنسِ ذَوُو القِصر ... وشِفاءُ النفس مـــعَ البصر
فيعيشُ القلبُ بمنـــظرنا ... وتقَرُّ العـــين من النظر
وإذا ما الروضَ أتيتَ فلُذْ ... بقِصار القَدِّ من الشجر
إيَّاك النخـــلَ فانَّ لهـــا ... طُولاً يهديكَ إلى الغَرر

وبينما هما في طويل من الكلام وعريض، يتنازعان أبياتَ القريض ، إذا بضجيج ، كضجيج الناس في الحجيج ، والناسُ قد تطاولتْ أعناقُهم ، وشخصت أحداقُهم وإذا أنا بقَلاّع ، يسوق مركبا مَوْسُوقا بالسِّلاع ، فقلت ما هذه السفينة ، فقيل لي هذه الجارية السمينة ، فـــدار المحفِل عليها كالحلقة ، فقلت سبحان من لا يملُّ من خِلْقة ، فحطت من القلق رداءها ، وغاظت بأعكَانها حُسَّادها وأعداءَها ، وقد تكلل العرق على جبينهـــا

كدُرّ الحباب، وفتنت برَوض خدِّها ذوي الألباب ثم قالت :

الحمد الله باسط الرزق وسابغ النعم المنفرد في دَيْمُومِيَّته بالقِدم ، والصلاة على خِيرَته من خلقه سيِّدِ العرب والعجم، صلاةً تُنجي العبد يوم المُزْدَحم ، ثم اعتمدتْ بكفِّها على عِطْفها ، ومالت كالبحر الزاخر ، فقدَّمت المقادم وأَخَّرت المواخر وقالت : أين هذه المسفولةُ الصوت، الواقفةُ بين مَيْدان الحياة ومَيْدان الموت المنفوضة اللحم ، التي حُرِّم عليها كما حُرِّم على بني اسرائيل الشَّحم ، المُتَغَّصةُ العيش ، الكثيرة الطيش ، الضعيفة المِخاخ ، الشديدة الفخاخ ، النحيلة من غير عِلَّة ، الهزيلة من غير قِلة ، كُفِّي يا مَسقومة عني هذه الغرارة ، واعلمي أن على جسمي من الزينة نضارة ، أقتنص بها القلوبَ من غير حِيلة ولا إدارة ، ونهْدي وأعكَاني ، يُغنِياني عن الشُّورة[1] في أركاني ، ثم أنشدت :

الحمد لله في سرّ وفي علَن ... حمداً يخلصني من ظُلمة المحن

قد نلتُ ما أشتهي في الدهر من أرب ... في العقل والقلب مني ثم في البدن

ان البَهاء يزينُ الخلق منظرُه ... كما تُزان حُلى الأشجار بالدِّمن

أرحتُ قلبيَ من همّ ومن سهَر ... وساعد السعدُ بالأفراح في زمني

يا من تعوّذَ بالتوْبيخ كُفَّ فما ... يُشَبَّه العَجْفُ في الأنعام بالسِّمَن

---

١ – الشورة زينة العروس وثيابها وحليها وما تصحبه معها من متاع لبيت الزوج.

وذهبت لتجلس ، فما استقرَّ بها القعُود ، الاَّ وَجارية وقفت كأنهـا كوكب السعود ، تبتهج باللطف والابتسام ، وتضطرب كما يضطرب الُحسام، وتبسمُ عن ثغر كاللَّئال ، ريقه كالعذب البارد الزُّلال ، ثم قالت : إليَّ إليَّ يا معشر العشاق فعَلى مثلي تُندَبُ الأطلال ويَجري الدمُ الُمرَاق، وحمدت الله عز وجل بقولها :

الحمد لله الذي أودع الحكمة في النفوس الرِّقـــاق ، باعثِ الَخلق وناشِرهم يوم التَّلاق ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المخصوص بالحوْض والشفاعة واللواء والبُراق ، ما حدَا حادٍ وساق الركبَ اليه مشتاق ، يا مَن حضَر في مجلسنا ، ولاذ بأنسِنا ، أسمعتَ مقالةَ هذه العاهَة ، وما ظهر منها من قلَّة النزاهة ، هذه التي تفتَحُ فمها مثلَ التِّمْساح، وتبلَعُ القَرْع وتخرُجها صِحَاح ، وان قرُبَ منهـــا الرجل لَمقْصَدٍ أوْسُول ، غرقَ في بحر بَسُول ، قلبها بالعَلف هائم ، كما تفعلُ البهائم . ثم أبرقت وأرعدت ، وقالت فانشدت:

يا عَاهةً ليس لها من خَـــلاق ... هواكِ قد أنساكِ يومَ التلاق
والحشَر والنشر وأهوالَه ... وخَجْلةَ العبد وخوْفَ الَمساق
لو كان للقلب به فكرَةٌ ... لكان للجِسْم ضَنىً واحتراق
نحنُ رِقاقٌ في النفوس ولا ... يَرقُّ قلبُ الصبِّ الَّا ورَاق

ثم قالت : وما حِيلَتُك أيتهـا العاهَةُ إذا جاوزتِ الأربعـــين ،

وأتتك العِللُ بجيش ظاهر غير كمين ، وقد تدلَّتْ منـــكِ الحوَاصِل ، وهجرَكِ الصديق المُواصِل ، وتكمَّشت منـــك الحلاقِم ، وتفرقت على أعضائك البَلاغِم ، وتعطَّلت منك القوائم ، فلا تتحركين إلا بعَجلة ودَعائم وأنشدت :

إذا رقَّ الحسام قضى وأمْضَى وخطَّ بحدِّه جيـــدَ النِّفاق
وان رَقّ الزُّجاجُ وَراق فيه رَقِيقُ الخمر لذَّ لكل رَاق
فتُبصِرُه نحيلاً في نحيـــل ويعظُم فِعْلُه عنـــد المـــذاق

ثم اني سمعتُ صوتاً يصيح ، ويقول بلسان فَصِيح :

مهلاً رُوَيْداً يا جميعَ من حضر حتى اقولَ بين بَدْوٍ وحَضَر
من هُنَّ ربات الخدود الناضِرة ذاتُ الخِيام أو نساء الحاضرة
نحن جوارٍ من بنات البـــادية مَلامِحُ الحُسْن علينـــا بادية
فان بدتْ منكنّ لي مَكَلِّمة أنا التي أردُّها مَكلَّمَـــة

ثم حطَّت اللثام ، عن وجه يشبه البدر ليلة التمام وقالت :

الحمد لله الذي أمرُه بين الكاف والنون ، الحـــاضر الناظر القاهر الذي بيده ملكوت كل شيء واليه تُرجَعون ، وصلى الله على النبي الذي نوَّر الأفئدة فأبصرت البصائر وقرَّت العيون ، وأنشدت :

قــد مالَ الحُسْنُ الى العَرب نحنُ الأقمــارُ بلا كَذب
فلنَا أَرَجٌ ولنــا غَنَجٌ ولنا دَعَجٌ بالسِّحْر حُبِي
ولنــا كرَم ولنا هِمَم ولنــا ذِمَم للمكْتَئِب
ولِقَــاصِدِنا فينــا أَرَب فيما يرجــوه من الأرب
قد شرُف مَحْتِدُنَا وكفى أن المُختــارَ من العرب
صلِّ ما دمتَ عليه تفُزْ يومَ الأهوال من الكَرب

ثم قالت : نحن ربّات القلوب ، ومُنتهى غاية كلِّ مطلوب ، جمالُنا أبدعُ جمال ولسانُنا أفصح لسان ، فالعربيةُ بهذا البيان قَمَرٌ في شكل انسان . وسكتت فاذا بجارية حضرية ، ذاتِ جمــال فائق وهمّة سنية ، نادتْها : كُفِّي عن الجدال ، ودَعِي هذا الاحتيال ، فان مَن بالمعــاطاة يلُوذ ، كمن يدخُل بجهله في زُقاق غير منفوذ ، إياكِ أن تذكري في هذا المحفل نسبا أو قبيل ، وان اردتِ أن تفتحي للحرب باباً فانا على السَبيل ، واعلمي أن رُعْيان الجمال ، لا يفتخرُون بحسن ولا بجمال ، ثم قالت :

الحمد لله الذي فضّل على البادية الحاضرة ، وأعطانا الراحة في الدنيــا وأعاننــا على طريق الآخرة ، وخصَّنا بأحسن الملابس وأيمن المواطن ، وأمّن قلوبنا في الظاهر والباطن ، ووَشّحنا بالحلى والحُلَل ، وأسكنَنــا في القصور والدور في ظل الحُجب والكِلل ، واشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له عُــدَّةً للقائه يوم تكون النفوس حاضرة ، والوجوهُ

الناضرة الى ربِّها ناظِرة ، وصلى الله على محمد وعلى آله وأصحابه واصهاره ، وأزواجه وحزبه وأنصاره ، وقالت : ما أُعطيَت الهمة السنية ، إلا للجارية الحضَرية ، خدِّي مُورَّد ، ونحرْي مُفنَّد ، ولا يَرى صدري العابدُ الزاهد إلا تنهَّد ، ثم أنشدت :

أَلا انما الُحسنُ حسْنُ الحضَر ... علينا ومنّا وفينا ظَهر
فان كنتِ يا هذه نجمةً ... بأعلَى السماءِ فاني قمَر
بسِحْرِ الُجفون وغُنج العيون ... أُسلُّ القلوب كسَلِّ الشعر
ومِن ليْل شَعْري ظلامُ المسا ... ومن وَجنتَيَّ الصبَاحُ الأغر

فلما أتمت الحضرية الأبيات ، وقد أفصحت في المبادىء والغايات ، اذا بهزة عظيمة في المحفل ، كادَ يرجع أعلاه منها أسفَل ، فأتت عجوزٌ قد اشتبكت مع صبية ، وبينهما مُعاطاة ومجادلة قوية ، والصبية تُنادِي وتقول : كثُر الحمق وقلّت العقول ، يا قومِ اعدِلُوا بيني وبين هذه العجوز ، بكلام يتعقَّل ويجوز ، فقالت العجوز : يا هذه الزَمِي الوقار ، وكُفِّي النِّقار ، فأنا أفصحُ منك وأعلم ، وأسبق وأقدَم ، ولا أَحقَّ بالتعظيم ، مِمن له الحق القديم ، ثم قالت :

الحمد لله راحِم الشيْب ، وساتِر العيْب ، وجامع الناس لِيَوْمٍ لا شكَّ فيه ولا ريب . أنا من ذواتِ العُهود والمواثق ، اجمعُ بين المعشوق والعاشق ، وأُزَوِّجُ العرائس ، وأقبل النفائس ، وأُشرِّف المجالس ، ولا

تجري السفينة إلا بمُحاوَلة الرَّائس ، ألجم الرجل بالشكيمة ، وأُردُّه في الأركان يدُور كالبَهيمة ، على أنني أقضي له المئارب والأوطار ويجدُ عندي كلَّ سلعة لا توجد عند العطَّار ، وأرفعُ المُؤُن والوَظائف ، ولا أطالبه بشيء منْ التَّكَالِف ، وأقنعُ منه بالزَّبيبَة ، وأكون له تارةً محدِّثة وتارَة طبيبة ، فانظري أيتها الصبية مَن يكون لك عَوْن ، ولا تمشي على أثري فتغرقي كما غَرِق فرْعون ، فاني أكثرُ منك بحثاً عن المناسِب ، ولي معرفة وذهن ثاقب ، وان شئتِ مناظرتي ومناضلتي ففكري في العواقِب ثم أنشدت :

أمِنْتِ الدهر يا بنتَ الزَّواني ... وصارَلك البها نُصْبَ العيان
فكم طفل قضى في خَفض عيشٍ ... وأخلف ظنّه بعد الأمان
الهُ العرش عمَّرني وأبقى ... سعودي ثم ساعدني زماني
جررتُ الذيل في زمن افتخاري ... ونزَّهتُ الجفون بمهْرَجان
وانّي اليوم من ستين عاما ... ولكني أعَدُّ من الحسان
فيومٌ في المجالس باتِّعاظ ... ويوم في المحافل والمغاني

(قال الكاتب) وكانت العجوز مخضُوبةَ البنان ، مُسَوَّكة الفَم وليس لها أسنان ، مصبُوغَة الحاجب والسالف ، تندُب على ما فاتها في الزمن السالف ، ثم أنشدت ، فأجادت فيما قصدت :

إذا جفَّ لَيْنُ التِّين يحلُو مَذَاقُه وأحلَى مَذاقاً في الثمار العجَائِز
عجزتُ وليس القلب منيَ عاجزا وانيَ لِمن قد رام حربي مُبارِز
فطَعْمي ذَكِيٌّ طيِّبُ النَّشْر عاطر وانسان عيني للمُحبِّين غامِز

ثم قالت : وان أردت يا هذِه المُجون والرَّقاعة ، فأنا واللهِ رَبَّــةُ الصناعة وأستاذَةُ الجماعة ، وإذا بالصبية قـد أتت تدرُج درْجَ القطا على الأقدام ، وتبدَّت فأقبلت اقبالَ العام ، ووَردت وُرودَ الغنى على أهل الإعدام ، وهي تزُعم بنفسها كما يزعم البطل المقدام ، إذا ساعدته الأيام ، ترمق بلحظٍ نائمٍ وتفعل بأشفارها في قلوب العــاشقين ما تفعَلُه الصوارم ، ثم نادت : أيتها العجوز الشَّمْطا ، يا من كشفَت بعيبها عن نفسها الغِطا ، أَما قنِعتِ يا عجُوز ، يا نَشُوز ، أما كَفاك ، سدَّ الله بالشَّوْك فَاك ، هيهاتَ هيهات يا عجوز ، يا بِنْت الدُّروز ، أَن يكُونَ لكِ بعد الهرم طلَق ، أو يكون الجديد مثلَ الخلَق ، أما رأيتِ شعْري الفاحم ، وثَغْري الباسم وغُصْني الناعم . ثم حطت النقاب ، فأخرجت الشمسَ من تحت السَّحاب ، وقد سلمت على القوم فأفصحت ، وقالت فأوضحت :

الحمد لله الذي غرَس ريحانة الشباب ، في قلوب ذوي الالباب ، ثم قالت ، وللعجوز أشارت : ويْحكِ لو كنت تبكين على ما مضى ، لكان لك أقرب الى الرضى وأنشدت :

نور الشباب له عزّ وسلطــان وللسعادة أرجَاء وأوطان
وللمحاسِن أوْصافٌ تقومُ بها وللحقــائق آياتٌ وبُرهان

روض الشباب تبدَّت فيه أربعة ... وَرْد وزَهْر ونِسْرين ورَيْحان
مَن قال ان زمان الشيب يشبهه ... عهدُ الشباب فذاك القولُ بُهتان
ياتِي العجوزُ انْدُبِي ما قد مضى أسفاً ... ترَّحلت عنكِ أوقات وأزمان
وأنتمُ يا أُهَيْلَ الحسن كلَّكم ... بَيْني وبينكم في الحرب مَيْدان

فلما فرغت الصبية من النِّظام ، أقبلت الجواري والعجوز عليهن مِن أمام ، فقالت لها : بُورِكَ فيك من صبية ، وفي ألفاظك الزكية ، وسأقول بينكن مقالةَ انصاف يقتضيها الحقُّ وجميلُ الأوصاف ، أما البيضاء وذاتُ السُّمْرَة ، فتلك فَانِيدَة وهذه تَمرة ، وزِينَةُ الدنيا ذَهبٌ ونُقْرة ، ثم قالت للكاملة والقصيرة ، مسألتكما عندي يسيرة ، اذا كانت الصورة الحسناء كاملة ، فهي من النعم الشاملة ، وعلى هذا فالقصيرةُ الذِّراع ، لا يمتدُّ لها في مجال الفخر بَاع ، فان القِصَر مذَلَّة ، بسبب هذه العِلَّة ، فتأدَّبي مع ذات الكمال ، فانها أبهى منك وأمتَعُ للرجال ، ولو كنتِ بالسويَّة معها في الجمال ، ثم قالت للسمينة والرقيقة ، تاللهِ لا أخفي عنكما من معـــاني الحسن حقيقة ، فالسمينةُ رِيَاض وجِنَان ، والرقيقة رَوْحٌ ورَيحان ، ثم قالت للبدوية والحضرية ، سأفصل بينكما بحكم الانصاف في هـذه القضية ، أما القول الصحيح فكل واحدة منكما في زيِّها أملح مَليح ، فالعربيةُ تصلح للحضر والسفَر ، والحضرية لا تصلح إلا للحضر ، وأما أنا والصبية ، فحجَّتها واضحة وحجتي غيرُ جليّة ، لأنها أبرعُ مني في الجمـــال ، وأنفعُ للرجال ، وأما العجوز مثلي فقد هرمت بمضايقَة الآجال ، فما لأحد فيها مجال. ثم انصرف القوم ، وارتفع العتاب واللوم .

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

مقدمة.....أ

الفصل الأول: إضاءات في المفهوم والإجراء

أولا المقامة الأندلسية.....11

1.مفهوم المقامة:.....11

2- أهمّ كتاب المقامة بالأندلس:.....14

3- موضوعات المقامة الأندلسيّة وأغراضها.....15

1.3- المقامات النّقديّة:.....16

2.3- المقامات السّياسيّة.....16

3.3- المقامات الاجتماعيّة:.....17

4.3- المقامات الوصفيّة:.....18

5.3- مقامات المدح والهجاء:.....19

6.3- مقامات الغزل والمجون:.....20

7.3- مقامات الوعظ والدّعاء:.....21

4- الخصائص الفنّية للمقامة الأندلسيّة:.....23

1.4- البناء الشّكلي للمقامة:.....23

2.4- طول المقامة:.....25

3.4- الصّنعة اللّفظية:.....26

4.4- التّضمين والاقتباس:.....27

ثانيا – المقامة الأندلسية في القرن الثامن:.....28
1- مقامة الافتخار الأندلسيّـة:.....28
2- أهم كتاب المقامة في القرن الثامن:.....29
3- المقامة المشرقيّة والمقامة الأندلسيّة:.....29
ثالثا: الأنثروبولوجيا 31
1- مفهوم الأنثروبولوجيا: 31
2- الأنثروبولوجيا وإشكاليّة المصطلح:.....33
3- فروع الأنثروبولوجيا:.....35
1.3 الأنثربولوجيا الفزيقيّة: 36
2.3 الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة:.....37
3.3 الأنثربولوجيا الثّقافيّة:.....39
1.3.3 الإثنوغرافيا(Ethnograpgy):.....40
2.3.3 الإثنولوجيا (Ethnology): 41
4.3 الأنثروبولوجيا التّأويلية الرّمزيّة:.....42
5.3 الأنثربولوجيا السّياسية:.....44
6.3 الأنثروبولوجيا الدّينية: 45
4: الأدب والأنثروبولوجيا:.....46

الفصل الثاني: التجلي الأنثروبولوجي لمكونات الطبيعة الأندلسية

أوّلا:التّجلّي الأنثروبولوجي للمكان في البيئة الأندلسيّة:.....54

1. المكان بين الهويّات والانتماءات:.....54

1.2- مالقة:.....56

2.2- العراق:.....60

3.2- الرّصافة:.....63

4.2- فاس:.....65

5.2- سلا:.....67

6.2- قصر الحمراء:.....71

7.2- المدينة:.....74

8.2- البحر:.....78

9.2- الجبل:.....79

10.2- واد الجوهر.....80

11.2- البساتين:.....83

12.2- الأسوار والجسور:.....84

13.2- المساجد:.....85

14.2- الأسواق:.....87

ثانيا: التّجلّي الأنثربولوجي لعناصر الطَّبيعة الأندلسيّة:.....90

1. النّخل وخطاب الأنفة والشّموخ:.....91

3. الحيوان ورمزيّته الأنثروبولوجيّة: 98

الفصل الثالث: تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في النص الإفتخار الأندلسي

أولا: تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية 105

1- أنثروبولوجيا التأصيل والهوية 105

1.1- الهويّــة والانتماء:.....106

2.1 - البعد الاجتماعي لمناصب الحكم في الدّولة:.....110

1.2.1- الوزير: 111

2.2.1- قاضي الجماعة:.....113

3.2.1- صوت المرأة واستجابات المجتمع:.....114

2- البعد الديني والسياسي في المجتمع الأندلسي.....117

1.2- الواقع الدّيني وفق منظومة القيم في المجتمع الأندلسي: 118

1.1.2- التوظيف من القرآن الكريم والسّنة النّبوية لبناء مجتمع سوي:.....119

2.1.2- الخصال في الإسلام: 120

3.1.2- صلة الرّحم والأصل الواحد للعرب والغرب: 121

4.1.2- أهل العباد وسالكي سبل المتصوّفة والزّهاد: 122

2.2- البعد السّياسي ودهاليز السّلطة في المجتمع الأندلسي: 123

3- ظاهرة التّرف وسيكولوجيا عظمة الملك:.....129

ثانيا: تجلّيات الأنثربولوجيا الثقافية في النص الافتخار الأندلسي 132

1- الجسد..... 132

1.1- المرأة بين الجسد والثّقافة: 133

2.1- الجسد ووسائل الزينة: 140

3.1- اللّباس:..... 141

4.1- صورة المرأة: 144

5.1- السّحر: 147

خاتمة..... 155

قائمة المصادر والمراجع..... 160

ملاحق

فهرس المحتويات

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن التجليات الأنثروبولوجية في مقامات الافتخار الأندلسية، وتمحيص فحواها من خلال ما قدمه ثلة من المبدعين الأندلسيين، وما اشتملت عليه النصوص المقترحة من أبعاد، وملامح أنثروبولوجية ثاوية في المجتمع الأندلسي في القرن الثامن.

وقد جاءت الدراسة بمقدمة، وأربعة فصول مكتملة بخاتمة.

جاءت المقدمة توضيحا لمجمل الموضوع ومتعلقاته.

في حين شمل الفصل الأول المقامة الأندلسية في القرن الثامن بمفهومها، وأهم كتابها، ومواضيعها، وخصائصها، كما تناول أيضا الأنثربولوجيا ومتعلقاتها من مفاهيم وفروع ليصل في النهاية إلى العلاقة بين الأدب والأنثروبولوجيا.

وناقش الفصل الثاني التجلي الأنثروبولوجي لمكونات الطبيعة الأندلسية من مكان، وعناصر مكونة للطبيعة من رموز نباتية، وحيوانية.

ودرس الفصل الثالث تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية في نص الافتخار الأندلسي وتمظهراته في البنى الاجتماعية السائدة في المجتمع آنذاك.

أما الفصل الأخير تناول أطاريح الأنثربولوجيا الثقافية في نص الافتخار الأندلسي من خلال جملة من الرموز لبنيات المجتمع كالمرأة، والجسد، واللباس، والسحر.

لتطرح الخاتمة أهم النتائج المتوصل إليها.

الكلمات المفتاحية: مقامة الافتخار، المقاربة الأنثروبولوجية، لستن الدين بن الخطيب، عبد المهيمن الحضرمي، علي بن حسن النباهي.

This research seeks to shed light on the anthropological manifestations in the Andalusian Makamah of Pride and study well their content through what was presented by a group of Andalusian creators and what the proposed texts contained in terms of dimensions and anthropological features in the Andalusian society in the eighth century

The study came with an introduction and three chapters completed with a conclusion

The introduction came as an explanation of the entire subject and its implications, while the first chapter included the Andalusian Makamah in the eighth century with its definition, its most important writers, its topics and features

It also dealt with anthropology and its related concepts and branches, to finally reach the relationship between literature and anthropology.

The second chapter takled the anthropological manifestation of the components of the Andalusian nature

from the place and components of nature like plant and animal symbols.

The third chapter discussed the manifestations of social and cultural anthropology in the text of the Andalusian pride and its manifestations in prevailing social structures in society at that time, as well as a number of symbols for the structures of society such as women, the body, dress and magic.

The conclusion presents the most significant results reached.

Key wordsM

The Anthropological Method ; The Makamah pride ; Lisane Al-Din ibn Al-Khatib ; Ali ibn Hassan Al-Nabahi ; Abd Al-Mouhaimin Al-Khadrami.

République Algérienne Démocratique et Populaire

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

Université 8 Mai 1945 Guelma

Faculté : **Des lettres et des langues**

Département : **Langue et littérature arabe**

Laboratoire de domiciliation : **Etudes linguistique et littéraires**

THÈSE

EN VUE DE L'OBTENTION DU DIPLOME DE

DOCTORAT EN 3ème CYCLE

Domaine : **Langue et littérature Arabe** Filière :Etudes littératures

Spécialité :Littératures Ancienne

Présentée par

Dallel Djelbani

Intitulée

La Makamah Andalouse de La Fierté, de Makamah de Lissan Al-Din ibn Al Khatib, Ali ibn Hassan Al-Nabahi, Abd Al- Mouhaiman Al-Khadrami une étude Anthropologique

Soutenue le : 07/12/2023 Devant le Jury composé de :

01	Fowzia Brahimi	Professeur Maitre de conferences A	8 mai 1945 guelma	**président**
02	Abdalaziz Boumahra	Professrur d'enseignement supérieur	8 mai 1945 guelma	décidé
03	Nadia Mowat	Professeur Maitre de conferences A	8 mai 1945 guelma	Rapporteur adjoint
04	Musa Marian	Professrur d'enseignement supérieur	20 aout 1955 Skikda	examinateur
05	Abdelwahab Shaalan	Professrur d'enseignement supérieur	souk Haras	examinateur
06	Ibrahim Karbouch	Professeur Maitre de conferences A	8 mai 1945 guelma	examinateur

Année Universitaire : 2023/2024