

2021

المعارك الفكرية وتجلياتها في الشعر الأندلسي عصور المرابطين والموحدين وبنو الأحمر أنموذجاً دراسة موازنة

أ.م.د. بنّار خلف عبود سعيد
جامعة الأنبار - كلية الآداب

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/midad>



Part of the [Arts and Humanities Commons](#), and the [Law Commons](#)

Recommended Citation

سعيد، أ.م.د. بنّار خلف عبود (2021) "المعارك الفكرية وتجلياتها في الشعر الأندلسي عصور المرابطين والموحدين وبنو الأحمر أنموذجاً دراسة موازنة", *Midad AL-Adab Refereed Quarterly Journal*: Vol. 23: Iss. 1, Article 5. Available at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/midad/vol23/iss1/5>

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Midad AL-Adab Refereed Quarterly Journal by an authorized editor. The journal is hosted on [Digital Commons](#), an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aarj.edu.jo, marah@aarj.edu.jo, u.murad@aarj.edu.jo.

المعارك الفكرية وتجلياتها في الشعر الأندلسي عصور المرابطين
والموحدين وبنو الأحمر أنموذجاً دراسة موازنة

أ.م.د. بشّار خلف عبود سعيد
جامعة الأنبار - كلية الآداب

*Intellectual Battles and their Manifestations in Andalusian Poetry
The Almoravid, Almohad and Beni Al-Ahmar Eras as a Model
A Comparative study*

*Assist Prof. Dr. Bashar Khalaf Abboud Saeed
University of Anbar, College of Arts*

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى استجلاء المعارك والصراعات الفكرية التي اتخذت من الججاج والمناظرة والجدل والصراع بين الفقهاء والعلماء والأدباء والفلاسفة والمتصوفة والمفكرين وأهل العلوم التجريبية أساساً لقيامها. وقد اخترت عصور المرابطين والموحدين وبنى الأحمر ميداناً لها ؛ وذلك لما يحمله كل عصر من هذه العصور من طبيعة ومحمولات فكرية مختلفة عن العصر الذي يسبقه أو يليه بمنهج تحليلي متوازن اتكأ على ثلاثة مباحث : تَضَمَّنَ المبحث الأول المعركة الفكرية ذات الطابع العلمي، واهتمَّ المبحث الثاني بدراسة المعركة الفكرية ذات الطابع الفلسفي. في حين تناول المبحث الثالث دراسة المعركة الفكرية ذات الطابعين الأدبي والنحوي .

الكلمات المفتاحية : الصراع، الفكري، الفلسفي، العلمي، الشعر، الأندلسي

Abstract

This study aims to clarify the battles and intellectual conflicts that took place arguing, debating, controversy, and conflict between Muslim jurists, scholars, writers, philosophers, Sufis, thinkers, and people of experimental sciences as a basis for their establishment. I have chosen the Almoravid, Almohad, and Bani al-Ahmar eras as their field. This is because each age carries a different nature and intellectual implications than the era that precedes it or after it with a balanced approach relying on three topics: The first topic included the intellectual battle of a scientific nature, and the second topic focused on studying the intellectual battle of a philosophical nature. While the third topic examines the intellectual battle of a literary and grammatical nature.

Keywords: conflict, intellectual, philosophical, scientific, specialist, poetry, Andalusian

المقدمة

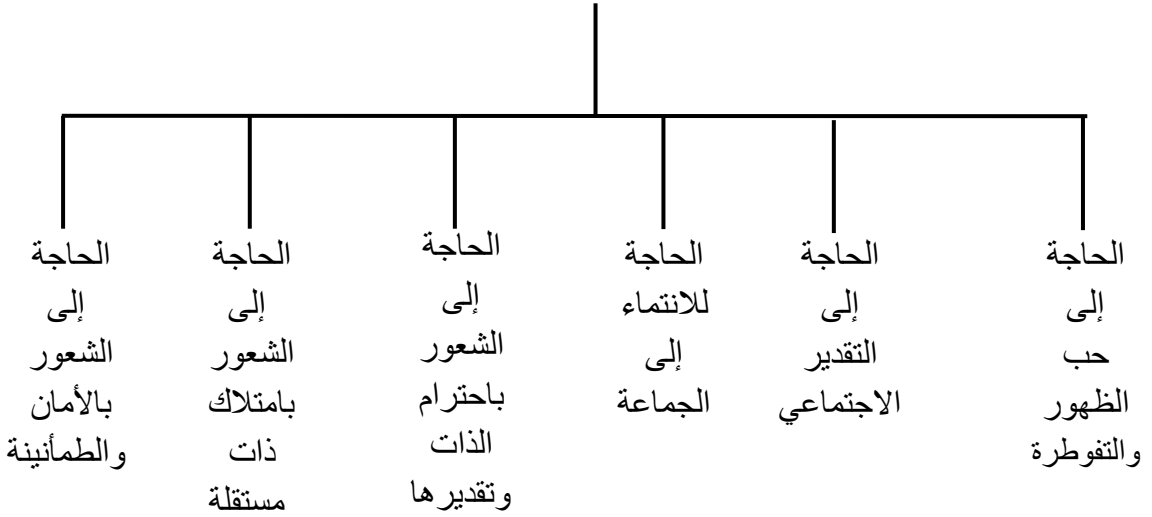
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد : فقد شهدت الأندلس بمختلف عصورها حراكاً أدبياً وسجلاً ارتبط بمناخ فكري ساعد كثيراً على إنكاء روح هذه الصراعات والمعارك الفكرية. وقد دارت رحى هذه المعارك بين الشعراء والفقهاء والفلاسفة والعلماء والمفكرين، وتعددت وتنوعت مراحلها واتجاهاتها بتعدد أشخاصها ونوازعهم النفسية. فتارة تأخذ من الجدل والمناظرة أساساً لنشوبها، وتارة تنشأ على شيء من الصراع والانفعال النفسي، وهذا ليس غريباً إذا ما علمنا أن العمل الفني ((وثيق الصلة بعلم النفس؛ لأن التجربة الشعورية تُعبر عن أصالة العنصر النفسي في مرحلة تأثر الفنان المبدع، بل إن الصورة نفسها نتيجة انفعال نفسي يُحدّد كثيراً من معالمها وقسماتها (1)).

وقد عرّف علماء النفس الصراع على أنه حدوث اندفاعين أو أكثر متضادين في الوقت نفسه، أو قل إنهم فَرّقوا بين نوعين من الصراع: صراع داخلي وهو ما يدور بين الإنسان وذاته، أو بين العقل الواعي والعقل الباطن (2)، وهو ما يمكن لنا أن نسميه بالأزمة الداخلية. وصراع خارجي يتمحور حول علاقة الفرد بالعالم الخارجي كأن تكون هذه العلاقة بين شخصين أو بين الإنسان والقدر، أو بين الإنسان والمجتمع (3)، وهو ما نطلق عليه بالأزمة الخارجية. وهذا ما ذهب إليه فرويد، إذ رأى أن النقد النفسي للأدب موزع بين ثلاث قوى: الأنا (الشعور)، والأنا الأعلى (الضمير)، والهو (اللاشعور)، والصراع فيما بينهم يتجلى في سلوكه الشخصي في أي موقف من المواقف، وهو - أي الصراع - يتم من خلال ما يُطلق عليه فرويد اسم الآليات منها القمع والكبت والتسامي (4).

ولكي تُحقّق النفس الإنسانية توازنها داخل مجتمع من المجتمعات فإن ثمة حاجات رئيسة تحتاج إليها لإشباع رغباتها، وهي كما تبدو في المخطط الآتي (5) :

الحاجات النفسية الرئيسية



وعلى هدى من هذه التصورات النفسية نجد الشاعر الأندلسي يصارع نفسه تارة، وتارة أخرى يصارع الفكر بمذاهبه وثقافته ورؤاه وعلوم التجريب والديانات وغيرها من أشكال العلوم والآداب على هيئة نزاع كلامي مستمر.

وسنحاول في هذه المقدمة الموجزة أن نقف عند أهم الأسباب والدواعي التي أذكت معارك وصراعات كهذه، ويمكن أن نحصرها بين أسباب سياسية وأخرى نفسية. ففيما يخص الجانب السياسي فقد شاركت السياسة كبقية المؤثرات في ترك بصماتها على معالم الفكر الأندلسي. إذ نظرت إلى العمل الفكري الذي لا يخدم مصالحها نظرتها إلى معول رفض وتقويض يهدم كل ما بنته. وقد بلغت هذه المؤثرات السياسية أوجها في عصر المرابطين، إذ كانوا - بحسب ما قاله المستشرق (أشباح) ((يعملون على سحق جميع العلوم والفنون والصنائع التي بلغت ذروتها في ظل السيادة العربية، فكانوا يطاردون العلماء الذين ينحرفون عن معتقداتهم ويحرقون كتبهم، ويعملون بالأخص على تحطيم الروح الشعرية الأندلسية التي كانت تجد متعتها في قريض الفروسية والقصاص الشعري، وكانت قراءة هذه الكتب تحظر ويعاقب عليها بأشد العقوبات⁽⁶⁾)).

ومع تحفظي على عبارة (يعملون على سحق جميع العلوم) إلا أنني لا أشك بأن الفكر في هذا العصر قد أخذ بالكسوف، وإن سيطرة المرابطين كانت قد سمت الثقافة بالانكماش والتأخر، فكان إهمال السياسة للأدب - في هذه المدة - سبباً في اتجاهه اتجاهًا شعبيًا، مما أدى إلى ازدهار ضربين من الشعر الشعبي هما: الرُّجل والمُوشحة.

ومن أبرز تجليات هذه السياسة المرابطية ما ذكره ابن خاقان (ت 529هـ) في صدر كتابه (قلاند العقيان) من أنه أقدم على تأليف كتابه بعد أن تقلصت بُردُ الآداب وكسَدَ سوقها وتكدَّرَ موردها⁽⁷⁾. ولعلَّ الأمثلة الدالة على التقويض الفكري في عهد المرابطين كثيرة جداً⁽⁸⁾. أمَّا الاتجاه السياسي العام في عهدي الموحدين وبنو الأحمر فقد غابر ما سار عليه سلفهما (المرابطون)، إذ أحاط أمراؤهم أنفسهم بالفلاسفة والشعراء، وشجَّعوا الثقافة والأدب، واستعادت الحركة الفكرية هيبتها وحيويتها. فكان في بلاط الموحدين مثلاً ثلاثة من كبار الفلاسفة يعيشون في عزٍّ وإكرام هم: ابن رُشد وابن زُهر وابن طفيل، إذ عمَّت شهرتهم فيما بعد الآفاق الأوربية⁽⁹⁾.

على ألا يفهم من هذا أن الحركة العلمية هذه في عهدي الموحدين وبنو الأحمر كانت قد اتسمت بالهدوء والثبات والاستقرار قياساً إلى ما استتته الأمراء من تشجيعٍ وحثٍّ على الإبداع، فقد لعبت المؤثرات النفسية دوراً مهماً في إشعال فتيل الصراعات والمعارك الفكرية. وأهمُّ هذه المؤثرات الانفعالات وما يصحبها من ((تغيرات فسيولوجية داخلية ومظاهر جسمانية غالباً ما تُعبّر عن نوع هذا الانفعال⁽¹⁰⁾))، والحسد والغيرة اللذان يؤديان إلى ((انفعال الغضب أو الاستياء أو التبرم، يكون مصحوباً بمشاعر النقص غالباً، وهي تنشأ عندما يشعر الفرد بالإهمال أو التعسف أو عدم الاعتبار⁽¹¹⁾)). وقد أحدثت هذه التقلبات السياسية والانفعالات النفسية حراكاً مع من تبنَّى فكرة معينة أو تعصَّب لرأي ما يخالف آراء الآخرين ومعتقداتهم.

ولمعرفة أبعاد هذا الحراك الفكري ومضامينه فقد استقامتُ خطة هذه الدراسة على مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: المعركة الفكرية ذات الطابع العلمي

المبحث الثاني: المعركة الفكرية ذات الطابع الفلسفي

المبحث الثالث: المعركة الفكرية ذات الطابعين الأدبي واللغوي

الله أسأل أن يكتبَ لعملي هذا القبول، إنه نِعَم المولى ونِعَم المُجيب.

المبحث الأول المعركة الفكرية ذات الطابع العلمي

لم تكن النشاطات الثقافية في الأندلس محصورةً في جانب واحد دوناً عن الجوانب الأخرى، بل شملت علومًا ومعارف كثيرةً. وتقف في مقدمة هذه العلوم علوم الشريعة كالفقه والحديث وعلوم القرآن، فضلاً عن علم الكلام الذي ((هو علم يتضمن الججاج على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة في الاعتقادات عن مذهب أهل السلف وأهل السنة، وسرّ هذه العقائد الإيمانية التوحيد (12))).

وعلى هذا التأسيس برزت الاتجاهات الفكرية في شكل صراعٍ مثّل طرفه الأول العلماء والفقهاء ممن استندوا إلى التفسير بالمأثور والمنقول. في حين مثّل طرفه الآخر بعض فقهاء الصوفية والقائلين بوحدة الوجود من الصوفية، ومن استند في أحكامه إلى الرأي والاجتهاد بما ليس له علاقةً بالواقع على أنه ممارسات عقلية.

وقد أدرك الأندلسيون أهمية هذه العلوم فراحوا يتبارون من أجلها؛ إثباتاً للذات أولاً، وللتقرب من سدة الحكم ثانياً. يقول المقرّي (ت 1041هـ) في نفحه: ((وقد سمعتُ من تعظيم أهلها للشريعة ومنافستهم في السؤدد بعلمها أن ملوكها كانوا يتواضعون لأهلها (13))).

ونتيجةً لهذه المكانة المرموقة فقد ندّت عن بعض أهل البدع والتقليد الخرافي أقوالٌ وآراء استغزت العلماء والفقهاء لردّها ورفضها. ولعلّ هذه النزعة قديمة قدم الوجود العربي في الأندلس، وحسبنا أن نشير إشارةً عابرةً إلى موقف ابن عبد ربه (ت 328هـ) من أرباب العلوم التجريبية والقديمة وتحديدًا سخريته من فكرة مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة الفلكي المعروف بصاحب القبلة (ت 295هـ) وتهكمه به؛ لأنه كان يقول بكروية الأرض وبتعاقب الفصول عليها وباختلافها من مكانٍ لآخر باختلاف موقع هذا المكان شمالاً أو جنوباً (14). الأمر الذي جعل ابن عبد ربه يتهم صاحبها بالإرجاء والاعتزال ويرميه بالغواية.

ومن الاجتهادات الفقهية التي اتهم فيها أصحابها بالخروج عن جادة الصواب اجتهد القاضي أبي الوليد الباجي (ت 494هـ) حول حديث البخاري في عمرة القضاء والكتابة إلى قریش. فحين اغتمّر النبي محمدٌ ع في ذي القعدة أبي أهل مكة أن يدخلها حتى قاضاهم على أن يقيم بها ثلاثة أيام، فلما كتبوا بينهم الكتاب المعروف بـ (عمرة القضاء في الحديثية) وكان مما جاء فيه: ((هذا ما قاضى عليه محمدٌ رسول الله، قالوا لا نقرّ لك بهذا، لو نعلم أنك رسول الله ما منعناك شيئاً، ولكن أنت محمد بن عبد الله، فقال: أنا رسول الله، وأنا محمد بن عبد الله، ثم قال لعليّ: امحُ رسول الله، قال عليّ: لا والله لا

أمحوك أبدأ، فأخذ رسول الله ع الكتاب، وليس يحسن الكتب، فكتب: هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله: لا يدخل مكة السلاح إلا السيف في القرب، وأن لا يخرج من أهلها بأحد إن أراد أن يتبعه، وأن لا يمنع من أصحابه أحداً إن أراد أن يقيم بها (15)).

فقد تمسك الباجي بظاهر هذه الرواية، فاجتهد أن النبي ع كتب بيده بعد أن لم يكن يحسن الكتابة قائلاً: ((.. وبعد أن تحققت أمنيته وتقررت بذلك معجزته وأمن الارتياح في ذلك لا مانع من أن يعرف الكتابة بعد ذلك من غير تعليم، فتكون معجزة أخرى (16))). وقد ردّ عليه وعلى اجتهاده علماء الأندلس وعلى رأسهم الزاهد أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة السرقسطي (من فقهاء دانيه ت 533هـ) فرمّوه بالإلحاد والزندقة، قال أحدُهم:

برئت ممن شرى دنيا بآخرة وقال إن رسول الله قد كُتِبَا (17)

ولكي تكتمل ملامح هذا الصراع الفكري فقد ألف الباجي رسالته المسماة (تحقيق المذهب) بيّن فيها المسألة لمن لم يفهمها، وإنها لا تقدح في المعجزة، فوافقه أهل التحقيق بأسرار العلم وأنكروا على ابن الصائغ حملته (18).

وقد كان تأليف ابن عربي (ت 638هـ) لكتابه (فصوص الحكم) وهو (خلاصة مذهبه في نظرية الاتحاد ووحدة الوجود (19)) مثاراً لسخرية الكثيرين، فقد اتهمه البعض بأنه رأس الضلالة والإلحاد، وأنكر البعض الآخر شطحاته فعمل على إراقة دمه، ويبدو أن أهم أسباب هذا الصراع هو أن ابن عربي استعمل ثنائية الباطن/الظاهر، إذ رأى لحروف اللغة جانباً ممثلاً بالحروف الإلهية التي تتوازي مع مراتب الوجود من جهة، وتتوازي مع الأسماء الإلهية من جهة أخرى، وأن لحروف اللغة جانباً ظاهراً ممثلاً بالحروف الإنسانية الصوتية التي يتلفظها الإنسان في كلامه (20). وأضيف سبباً آخر إلى ذلك وهو غموض أسلوبه وتعقيد بسيطه، فمصطلحاته الفقهية الفلسفية الكلامية التي بناها على طريقة مغايرة لطبيعة الشعر الآخر لدليل على عجائب أسلوبه، وهذا ما يؤكد بقوله: هذا قريضي منبئ بعجائب ضاقت مسالكها عن الفصحاء

(21)

فيسخر ابن الخطيب (ت 776هـ) ممن أسماهم بالمرورين بقوله: ((وقلت وقد أرجف قوم من المرورين بظهور الخاتم:

وقالوا ظفرنا في الزمان بخاتم
فقلت لهم إن صَحَّ ما قد ذكرتم

قد اجتمعت أوصافه الغر في
شخص

فلابد أن يحتاج فيه إلى فص (22)

إني بُليت بمعشر قد أشبهوا
وَصَفُوا بِإِخْوَانِ الصِّفَاءِ نفوسهم
صُمَّ الحجارة في القساوة والجَفَا
لا شك أَنَّ القومَ إخوانُ الصِّفَا (28)

ويشكو المَقَرِّي دواهي التقليد بقوله: ((وإنها لإحدى الكبر دواهي التقليد، فالتقليد مذمومٌ، وأقبح منه تحيُّر الأقطار وتعصُّب النُّظار (29))).

وينكر أبو الحسن بن الجَيَّاب (ت 749هـ) ما يصدر عن المتصوفة من ادعاءات بكرامات الأولياء، فيصفها بقوله:

عَيِّي إِذَا فَاهَ الْبَلِيغُ بِحِكْمَةٍ
فَإِنْ ذُكِرْتُ لِلأُولِيَاءِ كَرَامَةٌ
فَلِذَلِكَ مُحْجُوبٌ.. بِغُرُورِهِ
خَلِي إِذَا مَا يُعَمَّرُ الْوَقْتُ بِالذِّكْرِ
تَحَصَّنَ بِالتَّكْذِيبِ فِي مَرْقَبٍ وَعُرٍ
فَاعْجَبْ بِمُحْجُوبِ الْبَصِيرَةِ مُعْتَرٍّ
(30)

ويبدو أنَّ تصرفات هؤلاء المتصوفة غَدَتْ كأنها من عالمٍ آخر، فقد زعموا أنَّ الجبال مسكونةٌ بالأبدال (وهو لقبٌ يطلقه المتصوفة على رجال الطبقة من مراتب السلوك عندهم، فاستخَفَّ أبو البركات البَلْفَيْقي (ت 771هـ) بزعم كهذا، فنَظَّمَ ردًّا فيه إنحاءٌ على نفسه، واستبعادٌ لوجود المطالب في جنسه، وهو مُنْزَوٍ في غار ببعض رجال المَرِيَّة، يقول:

زَعَمُوا أَنَّ فِي الْجِبَالِ رِجَالًا
وَادَّعَوْا أَنَّ كُلَّ مَنْ سَاخَ فِيهَا
فَاخْتَرَقْنَا تِلْكَ الْجِبَالَ مَرَارًا
مَا رَأَيْنَا فِيهَا خِلَافَ الْأَفَاعِي
خَلَّ عَنْكَ الْمُحَالُ يَا مَنْ تَعَتَّى
صَالِحِينَ قَالُوا مِنَ الْأَبْدَالِ
فَسِيلِقَاهُمْ عَلَى كُلِّ حَالٍ
بِنَعَالٍ طَوْرًا وَدُونَ نَعَالٍ
وَشَبَابًا عَقْرَبٍ كَمَثَلِ النَّبَالِ
لَيْسَ يَلْقَى الرَّجَالَ غَيْرُ الرَّجَالِ (31)

ومن الأفكار الغريبة التي سيطرت على عقول عامة الناس تخيُّل الجنِّ في الأرحاء والحمامات، وعد إقدام الناس إلا ما شَدَّ عند دخولها منفردين بالليل لاسيما في الظلام. ففي حين بات البَلْفَيْقي بحمام الخندق خطرت بباله هذه الفكرة المزعومة، فاستشعر في نفسه قوة وإرادة لأن يفند زعمًا كهذا، فقال مرتجلاً رافعاً بذلك صوته:

إِنْ عُرِضَتْ لِلْبَيْعِ غَيْرُ ثَمِينٍ
حَمَامٍ عَنْدهُمْ كَذَا بَيْقِينَ
لِلْحَرْبِ هَذَا الْيَوْمِ مِنْ صِقِّينِ
أَنْي مَصَارِغُ قَيْسِ الْمَجْنُونِ (32)

زَعَمَ الَّذِينَ عَقُولُهُمْ مَقْدَارَهَا
أَنَّ الرَّحَى مَعْمُورَةٌ بِالْجَنِّ وَالْـ
إِنْ كَانَ مَا قَالُوهُ حَقًّا فَاحْضَرُوا
فَلَنْ حَضَرْتُمْ فَاعْلَمُوا بِحَقِيقَةِ

ويؤكد صراعه الدائم بقوله:

يَا مُحَنَّةَ النَّفْسِ بِمَأْلُوفِهَا مِنْ أَجْلِهَا كَانَ هَذَا الصَّرَاحُ (33)

من هنا نجد أنَّ المعركة الفكرية بمنحهاها العلمي كانت قد حققت تميزاً مرتين:
الأول يتعلق بما استنتته هذه الصراعات من ضوابط وأسس لتلقي العلوم والمعارف بشكلها
الصحيح. والآخر يتمثل بتحجيم الأفكار الذكية والمنازع الغربية التي لا عهدٌ للشرعية
الإسلامية بها. وهذا ما أكدّه أبو الوليد الباجي حين تحدّث عن أسلوب المناظرة وفاعليته
في تصحيح المسار الفكري في قوله ما نصّه: ((من أرفع العلوم قدرًا وأعظمها شأنًا؛
لأنه السبيل لمعرفة الاستدلال، وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل
لما قامت حجة، ولا نضجت محجة، ولا غلّم الصحيح من السقيم، ولا المعوج من السقيم
(34)).

المبحث الثاني

المعركة الفكرية ذات الطابع الفلسفي

مثَّل القرن الخامس الهجري في الأندلس البداية الحقيقية للصراع الفكري وإذكائه بين أهل العقل والتطرف. وكان لاشتداده أن ظهر علم الكلام الذي هو علم أصول العقائد، فغدت قضاياها مداراً للمناظرة والنقاش المستمر بين علماء المسلمين ومفكره. ولعلَّ أهم ما ميَّز علم الكلام في هذا القرن نفوذ الفلسفة إلى جميع مدارسه، فاستعملتها جميع أطراف المعارك الفكرية لتدعيم مواقفها مع تفاوت في درجة الأخذ⁽³⁵⁾.

وإلى جانب مدرسة علم الكلام المطعم بالفلسفة ظهرت مدرسة فلسفية أخرى كان لها مسارٌ خاص في تناولها للقضايا الفكرية، عبّرت عن ثقافة اليونان أكثر مما عبّرت عن ثقافة الإسلام وفكره⁽³⁶⁾.

وفي القرن السادس وتحديداً في العهد المرابطي عانى أصحاب التفكير الفلسفي معاناة كبيرة لأسباب كثيرة، منها موقف العلماء والفقهاء المتعنّت ونبذهم ونفورهم من كل ما هو جديد في الدين والأخلاق⁽³⁷⁾، مما سبَّب مصادرةً للحرية الفكرية وتكميماً للأفواه، فلم يغدَّ يتعاطاها أحدٌ إلا أن يكون سراً. وخيرٌ مثالٌ على ذلك أن الفيلسوف مالك بن وهيب (مستشار أمير المسلمين علي بن يوسف) كان على الرغم من قربهِ من الأمير إلا أنه لم يستطع بثَّ أفكاره أو نشرها، ((بل أضرب عن النظر ظاهراً فيها وعن التكلم فيها؛ لما لحقه من المطالبات في دمه بسببها⁽³⁸⁾)).

ولعلَّ أحسنَ تلخيصٍ لموقف العلماء من الفلسفة في هذا العهد ما نجده في وصية القاضي أبي الوليد الباجي لولديه محذراً من قراءة شيء من المنطق وكلام الفلسفة، فإنَّ ذلك مبني على الكفر والإلحاد والبعد عن الشريعة⁽³⁹⁾. وقد راح ضحية سلوك الفقهاء هذا أبو الحسن علي بن جودي (ت 530هـ) (تلميذ ابن باجة) حيث اتُّهم بدينه فطُلب فُقرَّ⁽⁴⁰⁾. وهم أنفسهم من أفتى بحرق كتاب الإمام الغزالي ((إحياء علوم الدين))؛ لما ثبت فيه من حملة على علماء الفروع⁽⁴¹⁾.

على حين بلغت الحركة الفكرية أوجها ونموها في عهد الموحدين: إذ استعادت الفلسفة نشاطها وحيويتها وانحسرت - إلى حدٍّ ما - سلطة الفقهاء، وانتقل الفكر من حالة الجمود إلى حالة التحرر حيث التأويل والاجتهاد والمكانة الرفيعة التي احتلها الفلاسفة من الحكام. ولكن على الرغم من هذه المكانة والمنزلة الكبيرة إلا أن بعض الفلاسفة كان لا يأمن غضب العامة ومن ورائهم الفقهاء الذين لطالما حرَّضوا العوامَ ضدهم بعد أن حاول الفلاسفة حجب آرائهم ومؤلفاتهم عن الجمهور، وعدم التصريح بما يبطنون من أفكار؛ لأنهم يدركون مَفَتَ العامة لها وكرهيتهم لأصحابها⁽⁴²⁾. وقد احتفظ لنا الأدباء

بما يؤكد طبيعة هذا السجال ويؤيده، من ذلك ما يرويه ابنُ رشيدٍ عن نفسه بقوله: ((أعظم ما طرأ عليَّ في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبدالله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاةُ العصر، فثار علينا بعض سَفلة العامة فأخرجونا منه ⁽⁴³⁾)).

وقد قادت نزعةُ ابنِ رشيدٍ الفلسفية هذه إلى أن دخل في صراع مع الطبقة المثقفة، فَشَّنَّ عليه غيرُ واحدٍ من الأدباء حملةً غاضبةً منهم الرَّحالة ابنُ جُبَيْر (ت 614هـ) الذي يقول فيه وفي نكبته:

الآن قد أيقن ابنُ رشيد	أنَّ تواليفَه تواليف
يا ظالمًا نفسه تأمل	هل تجد اليوم من يُوالف؟ ⁽⁴⁴⁾

وقوله:

لم تلزم الرُّشدَ يا ابن رشيد	لَمَّا علا في الزمان جدُّك
وكنيت في الدين ذا رياء	ما هكذا كان فيه جدك ⁽⁴⁵⁾

وقوله:

قد ظهرت في عصرنا فرقة	ظهورها شؤمٌ على العصر
لا تقتدي في الدين إلا بما	سنَّ ابنُ سينا وأبو نصر ⁽⁴⁶⁾

ولا يقتصر الأمر عند ابنِ جُبَيْر، وإنما تعداه لغيره كيحيى التُّطيلي (ت 629هـ) الذي هاجم ابنَ رشيدٍ هجومًا عنيفًا. فبعد أن تحدَّث ابنُ رشيدٍ على أبي حامد الغزالي بكتابه (تهافت التهافت) قائلاً: ((وأما أبو حامد فإنه ظلم الوادي على القرى، ولم يلتزم طريقةً في كتبه، فنراه مع الأشعرية أشعريًا، ومع المعتزلة معتزليًا، ومع الفلاسفة فيلسوفًا، ومع الصوفية صوفيًا ⁽⁴⁷⁾)) انبرى يحيى التُّطيلي رادًا عليه بقوله:

هو الليل يَغشى الناظرين سوادهُ
تَضَمَّنَ برساماً يعزُّ اعتقادهُ
يفوه بما يُملِي عليه احتدادهُ
فما غَيَّرَ البحرَ الخُصَمَّ ثمادهُ
فأخفق مسعاه ورُدَّ اعتقادهُ
وأكثر ما لا يستحيل عناده
يبين على قربِ وبانِ انفراده
فمعظمها رأي يَقلُّ سداًه (48)

كلامُ ابن رشد لا يَبِينُ رشادهُ
ولا سيما نقض التهاافت إنه
كما اطرَدَ المحموم في هذيانه
أتى فيه بالبَهْتِ الصريح مغالطاً
وحاول إخفاء الغزالة بالسُّها
دلائل تعطيك النقيضين بالسوى
وإذا أوضح المطلوب منها وضده
وأنت بعيد الفكر عن ثرهاته

إنَّ هذه الطائفة من النصوص الشعرية وغيرها (49) التي ترجمت الصراع بين ابن رشدٍ وخصومه لدليل على عِظم نكبته التي انتهت بسجنه وإحراق كتبه الفلسفية كلها، وبالتالي لا اختلف كثيراً مع رأي الأستاذ (غريسيه غومس) حين قال: ((إنَّ الفيلسوف المُوَحِّدي العظيم ابن رشد لم يترك بين العرب تلامذةً له ولا مفقدين لفلسفته، وإنَّ كثيراً من مؤلفاته قد فُقد في لغته العربية التي كتب بها (50)). ومع أنَّ التاريخ لم يُخلِّد - بحسب رأيه - تلامذة كانوا قد ترسَّموا خطاه، إلا أنه خلَّد لنا مادةً أدبيةً دلَّت على تفنيد خصومه لفلسفته أولاً، ولتوجهه الفكري الأرسطي ثانياً، ف((هو صاحبُ الفضل فيما عرفته معاهذُ الدروس في أوروبا النصرانية من كتابات أرسطو (51))).

وعلى سبيل التعميم فإنني أحسب أنَّ الشعرَ الفلسفي لم يستطع اللحاق بما أحرزه النشاطُ الفلسفي من تقدُّمٍ وازدهارٍ قياساً إلى ما اجتهد أصحابه من التنظير والتفعيد . ولعلَّ السؤال الذي لا مناص منه هو: لماذا هذا التأخر؟ الواقع أنَّ ثمة أسباب كانت وراء هذا الانحسار أهمها: سهامُ النقد الموجهة لكل مَنْ ترسَّم أثر هذا النهج المتطرف، وأهمُّ هذه الأصوات صوتُ ابن بسَّام الشنتريني (ت 542هـ)، إذ وقف في أكثر من موضع موقفاً رافضاً من خلال تعليقاته على الأبيات الشعرية التي نَحَتْ منحىً فلسفياً، بوصفها عيباً وهذياناً استراح إليها أصحابها استراح الجبان من تنفُّض أقرانه (52).

ولا يخفى الأثرُ السياسي الذي نال منه أهلُ الفلسفة ما نالوا من التعذيب والسجن والتنكيل. وبالتالي اجتمعت هذه الأسباب وغيرها لتحدِّ من نشاطهم الأدبي، ولتستلب حريتهم في التعبير عن أفكارهم إلا بالقدر الذي رأيناه محدوداً. ومهما يكن من أمر فلنا أن نستشهد ببعض النصوص الشعرية التي ناقشت قضايا فكريةً معينة، منها قولُ ابن السيِّد البطليوسي (ت 531هـ) المتعلق بإثبات وحدانية الله تعالى بأدلة عقلية ونظرية:

إذا صحَّ فكر أو رأي الرشد راشد
وجودك أم لم تبد منك الشواهد
من الصنع تنبى أنه لك واجد
يراها الفتى في نفسه ويشاهد (53)

وهل يوجد المعلول من غير علة
وهل غبت عن شيء فينكر منكر
وفي كل معبود سواك دلائل
وكم لك في خلق الورى من دلائل

وقوله:

فكيف لو استيقنت أنك واجب
محيص يرجى أو عن الله حاجب
(54)

تنتيه وقد أيقنت أنك ممكن
وهل لك من عدن إذا مت أو لظى

وقول محمد بن علي بن أحلى (ت 645هـ) وقد عُرف عنه التفلسف وعلم الكلام:
المرء يعلم بالضرورة نفسه
والخلق بين حقيقة ومقدر
والتأبث الموجود حي واحد
تقضي عليه بالافتقار شواهد (55)

و((في إطار السعي الدائب لمحاربة كل دعوة هدامةٍ بقصد إفساد القيم الخلقية في المجتمع الأندلسي، فقد تصدّى الزُّهاد لبعض من وُصفوا بالبعد عن الدين من الزنادقة والفلاسفة الذين سلكوا سبيل التقيّة، وكان الزاهد ابن جُبَيْر وابن قسوم وأبو زيد الفازاري من أكثر الزهاد تعرضاً ودمًا لتلك الطائفة (56)))، يأتي هذا كتفسير لمنتهى الحالة التي وصلت بالأمّة وحجم الخطر الذي تعرضت له بفعل هذه الطائفة الملموس. قال ابن خلدون (ت 808هـ) في الفصل الرابع والعشرين (في إبطال الفلسفة وفساد مُنتحلها): ((هذا الفصل وما بعده مهم؛ لأنّ هذه العلوم عارضةٌ في العمران، كثيرةٌ في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها (57)))).

ولئن كنّا رأينا ابن جُبَيْر وهجومه على توجه ابن رُشد الفلسفي، فإنّ الفازاري وقف هو الآخر وقفةً معاديةً لهذه التيارات الفكرية المتطرفة. فمحمولاته الفكرية المعتدلة تنبئ عن أنه كان ((شديدَ الاتباع للسنة والمنافرة لأصحاب البدع، نزية الهمة، مؤثراً للورع (58)))، فضلاً عن أنه كان ((بيغضُ أهل العلوم القديمة... ولا يصحاب أحداً ولا يؤاخيه إلا بعد البحث هل نظر في العلوم القديمة أم لا؟ فإن كان قد ظهر فيها لم يصاحبها، وكان ممقوتاً عنده (59)))).

ومن يستقري آثاره الشعرية يجد أنها طُبعت بطابع منطقي مستند إلى أساس من العقل الراجح، يقول:

إذا لم يكن عقلي عن الغي زاجراً
تصرّفه نفسي كما لا أحبه

فماذا الذي تجدي عليّ المعارف
وليس لها من حجة العقل صارف

(60)

ويترجم بغضه للفلاسفة وتعريضه وقده لهم بقوله:

عجباً لمن ترك الحقيقة جانباً
فاقذف بأفلاطون أو رسطالس

ودع الفلاسفة الذميمة جميعهم
فانظر بعقلك هل ترى متفلسفاً

أعيتته أعباء الشريعة شدة
وغدا لأرباب الصواب مجانبا

ونويهما تسلك طريقاً لاجبا
ومقالهم تأتي الأحق الواجبا

فيمن ترى إلا دعياً كاذباً
فارتدّ مسلوباً ويحسب سالباً (61)

ويبدو أنّ استعمالات يحيى بن إبراهيم البرغواطي (من بني التراجم في الإحاطة ت 768هـ) الفلسفية ونزوعه إلى اصطلاح المنطق، وولوعه بالنقد والمخالفة في كل ما يطرق سمعه، واعتماده على الجدل المبرم، وذهابه إلى أقصى مذاهب القحة، وفلتاته الكثيرة ونوازعه الغريبة (62)، يبدو أنها لم تجد ترحيباً من عقلاء بني عصره ولا سيما ابن الخطيب: إذ أشار إلى ذلك بقوله:

كلُّ جارٍ لغاية مرجوة
وأراك اقتحمت ليلاً بهيماً

فهو عندي لم يَعُدْ حَدَّ الْفَتْوَه
مولجاً منك ناقة في كُؤِه

نسأل الله فكرة تلزم العقـ
وعزيز عليّ أن كنت يحيى

ل إلى حشمة تحوط المُرَوّه
ثم لم تأخذ الكتاب بَقُوّه (63)

وقوله أيضاً :

لقد كان يحيى منطقيّاً مجادلاً
غدا منطق التقوى وراح مكمّماً

تجارى سيل الهوى وتهوّرا
فما نال من معنى اصطلاح أداره

(64)

وتأخذ المعاني الفلسفية بُعدًا آخرَ لتتصل بعلم الفلك ودراسة الأجرام السماوية وحركات النجوم والشمس والقمر والأرض وجريانها في فلكها ومدى ارتباطها في الحياة وأحداثها. غير أنها لم تحظَ بعناية الفقهاء، إذ تصدَّى لهذه الاعتقادات غير واحد من الفقهاء. وقد ساق لنا المقري أمثلةً شعريةً كثيرةً، منها قولُ أحدهم:

ليس للنجم إلى ضـ	رّ ولا نفع سـبيل
إنما النجم على الأو	قات والسمت دليل (65)

وقولُ غيره:

مَن كان يخشى زحلا	أو كان يرجو المشتري
فإنني منـه، وإن	كان أخي الأدنى بـري (66)

وهكذا فقد تراءتْ أمامنا أشكالُ هذا الصِّراعِ بمنحاهُ الفلسفي ، وهي أشكالٌ لا تعدو أنْ تكونَ ترجمةً لمنتهى الحالة التي وَصَلَ إليها طرفا الصِّراع .

المبحث الثالث

المعركة الفكرية ذات الطابعين الأدبي واللغوي

ومن أنواع المناظرات الأخرى التي ارتدّت ثوب الصراع والتنافس، واتسمت بطابع علمي مشوب بنوازع شخصية ودوافع تخصصية لإدراك التفوق وإظهاره ما كان خاصاً بأصحاب التخصص الواحد، كالذي جرى بين أهل الأدب مثلاً، أو بين أهل اللغة، أو بين أهل الأدب واللغة وغيرهما من التخصصات المناظرة الأخرى كالفقهاء مثلاً، أو بين أهل هذه التخصصات في الأندلس ونظيراتها في المشرق.

إنّ ما يمكن أن أسجّله على نزاعات أهل هذه العلوم أنها اصطبغت بصبغة واقعية شخصية، بمعنى أنها لم تنسلّ من خلفيات مذهبية وعقدية متجذرة. وكلّ ما جرى لا يتعدى حدود الصراع على زعامة أو اتجاه شعري أو الاستئثار بسلطة ما بشيء من التعصب والتناوش، الهدف منه إثبات الشخصية ليس غير.

وكجزء من شخصيته المبدعة في الأندلس، فقد اجتهد الأندلسي في فنون الأدب اجتهداه في اللغة واضطلاعه في غريبها، بحيث كانت له وقفات ونظرات وسجلات في مسائل النحو كما هو موجود في المشرق. بل إنّ هناك من علماء اللغة الأندلسيين من تصدّى للرّد على نحاة المشرق وعلى نظرياتهم وقواعدهم التي استنبطوها بعد أعمال فكرٍ وكبير بحث. فابن مضاء الأندلسي (ت 592هـ) مثلاً ألف كتاباً سماه (الرّد على النحاة)، وفيه تعرّض للمسائل النحوية التي أثارها ابن جني وسيبويه وغيرهما، منتقداً إياها حيناً، ومفنداً حيناً آخر.

ومن الأمثلة على ذلك مسألة (تقدير الضمير في الأفعال)، فقد وضع النحاة أصلاً أنّ الفاعل لا يتقدم على فعله، فإذا تقدم نحو: (زيد قام) فلا يعربون المتقدم فاعلاً، بل يعدّونه مبتدأ، ويقدرّون في الفعل ضميراً مستتراً يكون هو الفاعل.. وتقدير النحاة للفاعل المستتر يدلّ على أنّ الفعل عندهم لا يدلّ بلفظه على الفاعل. إذ لو كان كذلك لما أضمرُوا فيه فاعلاً.

وقد ناقش ابن مضاء دلالة الفعل وانتهى إلى أنّ ((دلالة الفعل على الفاعل لفظية. ألا ترى أنك تعرف من الياء التي في (يعلم) أنّ الفاعل غائب مذكّر؟ ومن الألف في (أعلم) أنه متكلّم.. ويعرف من لفظ (علم) أنّ الفاعل مذكّر، وعلى هذا فلا ضمير؛ لأنّ الفعل يدلّ بلفظه عليه كما يدلّ على الزمان، فلا حاجة بنا إلى إضمار (67)). واستمرّ في تحدّيه للمشاركة، فحدّف من النحو ثلاثة أمور هي: العوامل النحوية والعلل والتمارين.

ومن المناظرات التي استعمل فيها أصحابها الجدل، وتمكنوا من ردّ حجج الخصوم ما دار بين البليغ الحافظ أبي بكر بن حبّيش وأبي زكريا اليفرنى حول استعمال (ماذا) أهي للاستفهام أم للتكثير؟ فبعد أن قال أبو بكر في ((تخميسه المشهور: بماذا على كل من الحق أوجبت

اعترض عليه أبو زكريا اليفرنى بما نصّه: استعمل الخمس (ماذا) في البيت تكثيراً وخبراً، والمعروف من كلام العرب استعمالها استفهاماً، فجابه بقوله: أما استعمالها استفهاماً كما قال فكثير لا يحتاج إلى شاهد، وأما استعمالها في السن فصحاء العرب للكثرة فكثير لا يحتاج إلى شاهد⁽⁶⁸⁾)). ويبدو أنّ (ماذا) جرّت بسببها مناظرات كثر، منها مناظرة بين أبي الحسين ابن أبي الربيع وبين مالك بن المرحّل بسببته، حتى ألف مالك كتاب (الرّمي بالحصى والضرب بالعصا)، فنظر ابن أبي الربيع إلى هاتاه فقال:

كان (ماذا) ليتها عدَمَ جنّبوها فُرْبُها نَدَمَ
 ليتني يا مالٍ⁽⁶⁹⁾ لم أرها إنها كالنار تضطرمُّ⁽⁷⁰⁾

وهذا ما قادهما إلى احتدام الصراع بينهما، فقد تطفّل ابن أبي الربيع على مالك في الشعر، كما أنّ مالكا تطفّل عليه في النحو قائلاً:

عاب قومٌ كان ماذا ليت شعري كان ماذا
 إنّ يكن ذلك جهلاً منهم كان ماذا⁽⁷¹⁾

وعلى غير عادته نجد أبي حيّان الغرناطي (ت 754هـ) ينتقد كلّ من اشتغل بالنحو وبغيره من العلوم بعد أن كان مفاخرًا بعلمه وبأهل النحو عمومًا، يقول:

فمن يعتني بالفقه يرأس إذ يلي قضاءً وتدرّيسًا وفُتيا ومنصبا
 ومن كان ذا حظٍّ من النحو واللغا يرى أنه أسنى الفضائل مطلبا
 ومن كان بالمعقول مشتغلاً يرى جميع الورى صمًّا عن الحق غُيبا
 فإن كان في النحوين صاحب فذاك الذي يُدعى الإمام المهذباً
 دريئةً بالاعراب والمعنى للأقراء رتباً
 وحافظ ألفاظ القراءات جاهلٌ رآها عياناً ليس عنها مُحجّباً⁽⁷²⁾
 فيخبر عن أشياء في ملكوته

ومن النماذج الأخرى التي تعكس حالة الصراع بين المتخصصين قول ابن الجيّاب في أحد النُحَاة:

وَأَخْرَأَقْصَىٰ عِلْمِهِ ضَرْبُ زَيْدِهِ
يَرَى أَنَّهُ حَقًّا إِمَامُ لِّسَانِنَا

ولمّا كان الفقيه في أغلب العصور يمثّل سُلْطَةً عُلْيَا ورُقَابَةً رُسْمِيَّةً، فَإِنَّهُ – فِي الوقت نفسه – مَثَلٌ مُنَافِسًا خَطِيرًا قَادِرًا عَلَى أَنْ يَأْكَلَ الدُّنْيَا بِاسْمِ الدِّينِ، وَيَسِدُّ أَمَامَ الشَّاعِرِ أَبْوَابَ الرِّزْقِ. وَإِلَى سِيَادَةِ دَوْلَةِ الْفَقْهِ هَذِهِ وَانْهِيَارِ دَوْلَةِ الشُّعْرِ أَشَارَ الْأَعْمَى النُّطْبِيلِي (ت 525هـ) بِقَوْلِهِ:

أَيَا رَحِمَتَا الشَّعْرِ أَقْوَتَ رُبُوعَهُ
وَلِلشَّعْرَاءِ الْيَوْمَ ثَلَاثَ عُرُوشَهُمْ
فِيَا دَوْلَةَ الضَّمِيمِ أَجْمَلِي أَوْ تَجَامَلِي
وَيَا (قَامَ زَيْدٌ) أَعْرِضِي أَوْ
تَعَارِضِي

وإذا كان التُّطيلي قد تحدّث برفق، فإنَّ أبا بكر الأبيض (من شعراء المرابطين ت 544هـ) كان هاجم الفقهاء بعنف قائلاً:

قل للإمام بن الأئمة مالك
 لله درك من إمام عادلٍ
 فمضيت محمود النقية طاهراً
 أكلوا بك الدنيا وأنت بمعزلٍ
 تفديك دنيا لم تزل بك برةً

نور القلب وبهجة الأسماع
 قد كنت راعيناً ونعم الراعي
 وتركتنا جُرْزاً لشرِّ سباع
 طاوي الحشاً متكفئ الأضلاع
 ماذا رفعت لها من الأوضاع (75)

وقال أيضاً ، وتنسب لغيره:

أَهْلَ الرِّيَاءِ لِبِسْتُمْ نَامُوسَكُمْ
فَمَا كُنْتُمْ الدُّنْيَا بِمَذْهَبٍ مَالِكٍ
وَبِأَشْهَبٍ شُهَبٍ الْبَغَالِ رَكِبْتُمْ
كَالذُّنُبِ يَخْتُلُ فِي الظَّلَامِ الْعَاتِمِ
وَقَسَمْتُمْ الْأَمْوَالَ بَابِنِ الْقَاسِمِ
وَبِأَصْبَغٍ صُبْغَتِ لَكُمْ فِي الْعَالَمِ

(76)

أَمَّا التَّنَافُسُ عَلَى الصَّعِيدِ الْأَدَبِيِّ فَرَجَالَاتُهُ كَثُرَ، لَذَا سَنَشِيرُ إِلَى صَرَاعِينَ أَوْ ثَلَاثَةِ خَشْيَةِ الْإِطَالَةِ. فَالْصَّرَاغُ الْأَوَّلُ يُمَثِّلُهُ الشَّاعِرَانِ ابْنُ مُجَبَّرٍ (ت 588هـ) وَأَبُو الْعَبَّاسِ

الجرّاوي (ت 609هـ)، إذ تشابكت حياتهما وتداخلت إلى حدّ أنّ بعض النصوص يصعبُ تمييزها، أهي لابن مجبر أم للجرّاوي؟ كتلك القصيدة التي تبدأ بـ:

عدوكم بخطوب الدهر مقصود وأمركم باتصال النصر موعود
(77)

فهي في (البيان المغرب) لابن مُجبر، وفي (الرّوض المعطار) للجرّاوي. ومن ملامح هذا الصراع بينهما أنّ ابن مُجبر استطاع أن يززع الجرّاوي من مكانته التي كان يتمتع بها في بلاط الخليفة الموحي أبي يعقوب يوسف، إذ كان شاعره المقرب. فهناك خبر مفاده أنّ ابن مُجبر ((أنشد ذات يوم بين يدي الخليفة يوسف بن عبد المؤمن قصيدة منها هذا البيت:

إنّ خير الفتوح ما كان عفواً مثلما يخطب الخطيب ارتجالاً

فعلّق الجرّاوي على هذا البيت بأنه مأخوذ من قول وضاح:

خير شراب ما كان عفواً كأنه خطبة ارتجال

فبدر المنصور.. وقال: إنّ كان اهتدمه فقد استحقه لنقله إياه من معنى خسيس إلى معنى شريف، فسُرّ أبوه بالجواب وأعجب الحاضرين (78)).

وموقفٌ ثانٍ انتصر فيه المنصورُ لابن مُجبر على الجرّاوي يتمثل في وصف مقصورة عجبية صنّعت للمنصور على وفق حركات هندسية، تهبط مستقرة عند استقراره، وترتفع لانصرافه عنها، فتبارى في وصفها غير واحدٍ من الشعراء، منهم ابن مُجبر قائلاً فيها:

طوراً تكون بما حوّته محيطّة	فكأنها سور من الأسوار
وتكون طوراً عنهم مذبوءة	فكأنها سر من الأسرار
وكانها علمت مقادير الهوى	فتصرفت لهم على مقدار
فإذا أحست بالإمام يزورها	في قومه قامت إلى الزوار
يبعدو فتبدو ثم تخفي بعده	كتكون الهالات للأقمار (79)

فكان أنّ استحوذ على الإعجاب لتفرده بوصف كهذا، ولرسمه صورة مترابطة تشبه (السيناريو). حيث ((طرب المنصور لسماعها، وارتاح لاختراعها، والتفت إلى الجرّاوي وكان يعلم قلة تسليمه لأبي بكر وكثرة غضبه منه، فقال: سلّم يا أحمد ثم أنشده: اذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

فخرج أبو بكر بن مجبر والشعراء يومئذ يلومونه أن لم يكن أول منشد حتى يخفوا
أشعارهم بعده، ويخفوا عوارهم (80)). وهكذا يرتقي ابن مجبر إلى أن يكون شاعر
المنصور الأثير المترنم ببطولاته وسجايه. في حين توارى الجرّاي إلى المحل الثاني.
أما مرج الكحل (ت 634هـ) فقد دارت بينه وبين بعض معاصريه خصومات
وسجالات، ومن أبرزهم أبو حريز محفوظ بن مرعي الشّريف (ت 634هـ). إذ تراشقا
بسهم الازدراء والنقص، ولست أظن أن عامل الرغبة بالحصول على مكانة رفيعة عند
الحكام كان هاجس أحدهما بقدر ما هو نابع من دوافع شخصية ونفسية قادتهما إلى أن
يسدا النقص الذي قد يلزمهما، وإثبات قدرتهما على نظم القريض. يقول الشريف أبو
حريز:

مالي أرى شعرَ مَرَجٍ كُحِلٍ أشأم من ناقة البسوس
فإنما شعره مُغِيرٌ شَنُّ مغارًا على النفوس (81)

ولمرج الكحل في الردّ عليه:
أيّا ناقصًا يدّعي أنّه كريمُ الجدود شريفُ السلف
ألا جيء لنا بأبٍ واحدٍ وضعي، ونحن نحطُّ الشرف (82)

ومن ألدّ خصومه الأديب ابن حريق البلنسي (ت 622هـ)، إذ تبادلوا القدح
والانتقاض كما في قول مرج الكحل هاجيًا إياه:

يقول عليّ إنني غيرُ شاعر وإني دعيّ في القريض أمخرق
وُحِقَّ له في أن يقول لأنه بمنطق أبناء الخناقة ينطق
ولم يُدّنه مولاه يبغي كرامه ولكن فتيتُ المسك بالنثن يعبق
فاشعاره زبلٌ وذلك روضة ولا غرو أن الروض بالزبل
يونسق (83)

ولئن تعرفنا على الدوافع الشخصية للصراعات المتقدمة، فإن بعض الخلافات لم
تُعرف دوافعها، كتلك التي جرت بين ابن الخطيب وأبي القاسم بن قطبة الدوسي (من
شعراء القرن الثامن الهجري). إذ انتقده ابن الخطيب، وجعله ((ممن ينتحل الشعر، ويكسّد
سوق حظه فيغلي الشعر.. مفحاش مهذار، لا يتعقب زلاته اعتذار، ولا يزع من بعد
خط الزوال بمفرقه اندار..)) (84)). وعلى هذا الأساس وقف ابن الجيّاب طرفًا وسيطًا
بينهما، فقدّم نصائح لابن الخطيب يقول فيها:

جاءتك عن ترجيم ظنٍ يكذب
 إملاء شيطان وبئس المذهب
 ما شان نور البشر منه تقطّب
 ورغبت عمن كنت فيه تُرغّب
 شرُّ الصاحب، إذا اعتبرت القلب
 حُبًّا وإخلاصًا ورأيك أصوب
 (85)

واصرف وساوسك الكثيرة إنها
 تجني عليك قطيعةُ الأصحاب عن
 أما ابنُ قطبة فهو صاحبك الذي
 فلئن أسأت به الظنون ظلمته
 شرُّ البروق، إذا اختبرت الخلب
 بيّنت ما عندي نصيحة مشفقٍ

غير أنّ ابن الخطيب لم يأبه لنصيحة كهذه، واستمرّ في تماديه مع بعض الخصوم، فأرسل جواباً لابن الجيّاب يؤكد من خلاله رفضه لكل مبادرة صلح، يقول فيه:

بهم خبيرٌ ماهرٌ ومُجربٌ
 منهم بواطن، عن عيانك غيبٌ
 أو غادرٌ أو عاذلٌ ومؤنبٌ
 سعةٌ، وفي عَرَض البسيطة
 مذهبٌ
 ومودة الأكفاء أمرٌ يصعب
 علمٌ بمن يرضى ولا من يغضب
 (86)

كلني لعلمي في صحابي إنني
 لك ظاهرٌ منهم حكمت به ولي
 سيان منهم واصلٌ أو هاجرٌ
 مهما جفاني صاحبٌ في الناس لي
 لا تستقرّ على التنافس صُحبةٌ
 وإذا رضيت، وقد رضيت فليس
 لي

وهكذا نفضي إلى القول إنّ الخلافات الفكرية هذه وإن أسست لصراعاتٍ ومعاركٍ على صعيد الفكر، إلا أنها لا تخلو من فوائد، وأهمّها أنها رافدٌ من روافد تلقي العلوم والمعارف، وسبيلٌ يزيح الكتلة الضبابية التي تكتنف فكرةً ما بعد أن يحتدم الجدل والصراع والحجاج؛ لتوصل القارئ والمتابع إلى أن يقتنع بالنتائج التي تمخضت عن هذه المحااجة ويؤمن بها. ومن هذه الفوائد أيضاً ((إنّ كل مناظرة تُجرى يمكن أن تشكل بحثاً قائماً بذاته، ويمكن للعالم المناظر أن يجمع آراءه وآراء منافسه في كتاب ويجعل منه مادة تُدرّس في حلقة الدرس⁽⁸⁷⁾)) تماماً كما فعل الباجي في كتابه (فرق الفرق) فهو عبارة عن مجموعة من المجالس التي ناظر فيها ابن حزم وغيره⁽⁸⁸⁾. وإذا ما كان الأمر كذلك فإنني أحسب أنني حاولت واجتهدت لأن أكشف بعضاً من الحُجب عن هذه المناظرات بما يتناسب مع طبيعة البحث العلمي، والله تعالى هو الموفق والمعين.

الخاتمة

- بعد هذه الرحلة البحثية المتواضعة مع موضوع المعارك الفكرية في عصور المرابطين والموحدين وبني الأحمر نخلص إلى مجموعة من القناعات والنتائج، وأهمها:
- 1- عاش الشاعر الأندلسي أزميتين: أزمة داخلية تمثلت بصراعه مع نفسه وذاته، أو بين عقله الواعي والباطن. وأزمة خارجية تمثلت بصراعه مع العالم الخارجي، كعلاقته مع أشخاص آخرين، أو علاقته مع القدر، أو مع المجتمع بشكل عام، وهاتان الأزمتان شكلتا عنده نزاعاً مستمراً.
 - 2- العاملان السياسي والنفسي كانا وراء كثير من صراعات الشاعر الأندلسي، إذ نظر أهل السياسة للفكر المرابطي الذي يتعارض مع أهدافهم بأنه معولٌ هدمٍ ورفضٍ وتقويضٍ. على عكس أهل السياسة من عصر الموحدين وبني الأحمر الذين نظروا إلى الفكر على أنه منتجٌ وعاملٌ مساعدٌ في تثبيت الشخصية الأندلسية لوجودها.
 - 3- كشف الصراع العلمي عن ساقه في ظاهرة التقليد الفقهي والتحجر الفكري، فدخل أصحابها في شرك الصراع بين حركة الفكر وجمود التقليد، بما حمله أهل التفكير العلمي المتطرف من أقوال واجتهادات لا عهدٌ للشرعية الإسلامية بها. الأمر الذي عمل على تحجيم أفكارٍ وبدعٍ ومنازعٍ غريبة كهذه.
 - 4- نفوذُ الفلسفة إلى الواقع الأندلسي بشكلٍ أثار ضجةً ومقناً وكرهيةً لها ولأصحابها الذين نالوا من التعذيب والسجن والتغريب ما نالوا، فتصدى لاعتقاداتهم غير واحد ممن حمل لواء الاعتدال والاستقامة من العلماء والفقهاء.
 - 5- اتسمت المعارك الفكرية ذات التخصص الواحد بأنها ارتدت ثوب التنافس والصراع بطابعٍ علمي مشوبٍ بنوازغٍ شخصيةٍ ودوافعٍ تخصصيةٍ لإدراك التفوق وإظهاره. فضلاً عن أنها لم تكن نتيجة خلفيات مذهبية وعقدية بقدر ما فيها إثبات الشخصية والانتصار للتخصص ليس غير.
 - 6- إن هذه الصراعات بأبعادها العلمية والفلسفية والأدبية والنحوية وإن أسست لخلافات طال أمدها، إلا أنها حققت فوائد مهمة، منها أنها سبيلٌ ورافدٌ لتلقي العلوم والمعارف بشكلها الصحيح، وطريقٌ يزيجُ ما اكتنف العقل والمنطق من جمودٍ وضبابٍ. زيادة على كونها مادة خصبة تطلعننا على ما جرى ودار داخل الواقع الأندلسي من تشظٍ في الأفكار، وإيغالٍ في التصرفات، ومدى مطابقتها أو معارضتها لهذا الواقع الأندلسي المعيش.

الهوامش

- (1) المذاهب النقدية: د. ماهر حسن فهمي، مكتبة النهضة، القاهرة، د.ت، 147-148.
- (2) ينظر: موسوعة علم النفس والتحليل النفسي: د. عبد المنعم الحنفي، دار العودة، لبنان، 1978: 162-163.

- (3) ينظر: المصدر نفسه: 162-163.
- (4) ينظر: النقد الأدبي المعاصر، قضاياها واتجاهاتها: د. سمير سعد حجازي، القاهرة، 2001: 52.
- (5) ينظر: فلسفه النفس: د. علي الأمير، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2002: 179-180.
- (6) تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين: يوسف أشباح، ترجمة محمد عبدالله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1940: 493.
- (7) ينظر: قلاند العقبان ومحاسن الأعيان: أبو نصر الفتح بن خاقان، تحقيق د. حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1989: 44/1.
- (8) ينظر: المغرب في حلى المغرب: أبو الحسن علي بن سعيد، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط3: 406/2، 118/1.
- (9) ينظر: الأدب الأندلسي في عصر الموحدين: د. حكمة علي الأوسي، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت: 34.
- (10) المرجع في علم النفس: د. سعد جلال، دار الفكر العربي، القاهرة، ط11، 1985: 452.
- (11) أسس علم النفس العام: د. طلعت منصور، د. أنور الشرقاوي، د. عادل عز الدين، د. فاروق أبو عوف، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1984: 155.
- (12) مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون، روجعت هذه الطبعة وقوبلت على عده نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، دار الفكر، د.ت: 458.
- (13) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: أحمد بن المقرئ التلمساني، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط5، 2008: 214/3.
- (14) ينظر: مدخل إلى الأدب الأندلسي: د. يوسف الطويل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1991: 141.
- (15) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون (إبراهيم بن علي)، دار الكتب العلمية، بيروت: 380/1.
- (16) المصدر نفسه: 382/1.
- (17) هذا البيت من نظم عبد الرحمن بن هند، وقد تمثل به خطيب جامع دانيه في خطبه الجمعة. ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض بن موسى اليعصبي، تحقيق: د. أحمد بكير محمود، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت: 805-806/4.
- (18) ينظر الديباج المذهب: 81/1، وترتيب المدارك: 805/4.
- (19) ابن العربي، حياته ومذهبه: أسين بلاثيوس، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، 1965: 88.
- (20) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992: 82.
- (21) الفتوحات المكية: محمد بن علي ابن العربي، دار صادر، بيروت، د.ت: 23/1.
- (22) ديوان لسان الدين بن الخطيب، صنعه وحققه وقّم له: د. محمد مفتاح، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1989: 635/2.
- (23) نفح الطيب: 127/5.
- (24) المصدر نفسه: 126/5.
- (25) الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة: لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: د. إحسان عباس، ط1، 1963، دار الثقافة، بيروت: 149-150.
- (26) ديوان لسان الدين بن الخطيب: 528/2.
- (27) المصدر نفسه: 446/1.
- (28) شعر ابن جُزّي، جمع وتوثيق ودراسة: د. محمد عبيد السبهاني، مجله سر من رأى، المجلد 9، العدد 32، 2013: 328.

- (29) القواعد: أبو عبد الله المقرئ، مطبوعة جامعه أم القرى، مكة: 82/1.
- (30) ديوان ابن الجيّاب الغرناطي، تحقيق: فوزي عيسى، مكتبة الآداب، القاهرة، 2016: 83.
- (31) شعر أبي البركات ابن الحاج البلقيني، عناية: عبد الحميد عبد الله الهرامة، مركز جمعة الماجد، الإمارات، دبي، ط1، 1996: 74.
- (32) المصدر نفسه: 79.
- (33) المصدر نفسه: 47.
- (34) المنهاج في ترتيب الحاج: أبو الوليد الباجي، تحقيق: د. عبد المجيد تركي، باريس: 8.
- (35) ينظر: التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في الشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد: د. عبد المجيد بدوي، دار الوفاء، المنصورة، 1988: 45.
- (36) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: د. سامي التنشاز، دار المعارف، القاهرة، 1987: 192/1.
- (37) ينظر: قصه الحضارة: ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ج2 م4/295.
- (38) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ابن أبي أصيبعة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965: 515.
- (39) ينظر: وصية الباجي لولديه: جودت عبد الرحمن، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، العدد3، المجلد1، 1955: 35.
- (40) ينظر: المغرب في حلى المغرب: 109/2.
- (41) ينظر: دولة الإسلام في الأندلس، عصر المرابطين والموحدين: محمد عبدالله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964: 79/1.
- (42) ينظر: فح الطيب: 186/3.
- (43) ظهر الإسلام: أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953: 248/3.
- (44) دراسة في الرّحالة ابن جبير الأندلسي وآثاره الشعرية والنثرية: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001: 110.
- (45) المصدر نفسه: 114.
- (46) المصدر نفسه: 107.
- (47) الإحاطة في أخبار غرناطة: لسان الدين بن الخطيب، شرح وضبط وتقديم: د. يوسف علي طویل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003: 201/3.
- (48) المصدر نفسه: 358/4.
- (49) ينظر: دراسة في الرحالة ابن جبير: 107-115.
- (50) Silla del moro y nuevas escenas andaluzas: Garcia Gomez, coleccian Austral no. 1220, Buenos Aires 1954: 152 نقلًا عن الأدب الأندلسي في عصر الموحدين: 36.
- (51) الأدب الأندلسي في عصر الموحدين: 36.
- (52) ينظر: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2000: 361/1 م2.
- (53) أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض: أحمد بن المقرئ التلمساني، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الإيباري، وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1942: 116/3.
- (54) الحقائق: أبو محمد عبد الله ابن السيّد البطليوسي، القاهرة، 1946: 31.
- (55) الحلة السيرة: أبو عبد الله محمد بن عبد الله ابن الأبار، تحقيق: د. حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1963: 316-314/2.

- (56) القيم الخلقية في شعر الزهد في الأندلس: د. عبد الرحيم حمدان حمدان، ديوان العرب، منبر حر للثقافة والفكر والادب، 2008، مقال منشور على الشبكة
- (57) مقدمة ابن خلدون: 514.
- (58) برنامج شيوخ الرعيني: أبو الحسن الرعيني الإشبيلي، تحقيق: إبراهيم شبوخ، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، دمشق، 1962: 101-102.
- (59) تاريخ أعلام مالقة: محمد بن علي الشهير بابن عسكر الغساني، تحقيق: محمد أحمد عبد الحليم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2010: 260.
- (60) آثار أبي زيد الفازازي الأندلسي، تقديم وتحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار قتيبة، بيروت، دمشق، ط1، 1991: 163.
- (61) المصدر نفسه: 155.
- (62) ينظر: الإحاطة: 369/4.
- (63) المصدر نفسه: 370/4.
- (64) المصدر نفسه: 371/4.
- (65) نفح الطيب : 297/5.
- (66) المصدر نفسه: 297/5.
- (67) الرُّدُّ على النُّحَاة: أحمد بن عبد الرحمن ابن مضاء القرطبي، تحقيق: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971: 28.
- (68) نفح الطيب: 141/4.
- (69) ترخيم (مالك).
- (70) نفح الطيب: 145/4.
- (71) المصدر نفسه: 145/4.
- (72) ديوان أبي حيَّان الغرناطي: تحقيق: د. أحمد مطلوب، و د. خديجة الحديثي، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ط1، 1969: 112-116.
- (73) ديوان ابن الجيّاب: 39.
- (74) ديوان الأعمى التيطلي، تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت، 1963: 90-91.
- (75) زاد المسافرين وغرّة محيّا الأدب السافر: أبو بحر صفوان بن إدريس التجيبي، تحقيق: عبدالقادر محداد، دار الرائد العربي، بيروت، 1970: 113.
- (76) المصدر نفسه: 113.
- (77) شعر ابن مُجير الأندلسي، جمع ودراسة وتحقيق: د. محمد زكريا عناني، دار الثقافة، بيروت، ط1، 2000: 47.
- (78) المصدر نفسه: 39-40.
- (79) المصدر نفسه: 103-104.
- (80) المصدر نفسه: 47-48.
- (81) زاد المسافرين: 124.
- (82) ديوان مرج الكحل، تحقيق: البشير التهالي ورشيد كنان، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2009: 116.
- (83) المصدر نفسه: 117.
- (84) الكتيبة الكامنة: 272.
- (85) ديوان ابن الجيّاب: 7.
- (86) ديوان ابن الخطيب: 11/1.

- (87) أبو الوليد الباجي، حياته ومناظراته العلمية، وائل أبو صالح، مجلة جامعة النجاح، فلسطين، المجلد 15، 2001: 215.
- (88) ينظر: الديباج المذهب: 385/1.

1. آثار أبي زيد الفازاري الأندلسي، تقديم وتحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار قتيبية، بيروت، دمشق، ط1، 1991. ابن العربي، حياته ومذهبه: أسين بلاثيوس، ترجمه: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، 1965.
2. أبو الوليد الباجي، حياته ومناظراته العلمية، وائل أبو صالح، مجلة جامعة النجاح، فلسطين، المجلد 15، 2001.
3. الإحاطة في أخبار غرناطة: لسان الدين بن الخطيب، شرح وضبط وتقديم: د. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
4. الأدب الأندلسي في عصر الموحدين: د. حكمة علي الأوسي، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.
5. أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض: أحمد بن المقرئ التلمساني، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ شليبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1942.
6. أسس علم النفس العام: د. طلعت منصور، د. أنور الشرقاوي، د. عادل عز الدين، د. فاروق أبو عوف، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1984.
7. إشكاليات القراءة وآليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.
8. برنامج شبوخ الرعيني: أبو الحسن الرعيني الإشبيلي، تحقيق: إبراهيم شبوخ، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، دمشق، 1962.
9. تاريخ أعلام مالقة: محمد بن علي الشهير بابن عسكر الغساني، تحقيق: محمد أحمد عبد الحليم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2010.
10. تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين: يوسف أشباخ، ترجمة محمد عبدالله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1940.
11. التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في الشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد: د. عبد المجيد بدوي، دار الوفاء، المنصورة، 1988.
12. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: د. أحمد بكير محمود، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
13. الحقائق: أبو محمد عبد الله ابن السيد البطلوسي، القاهرة، 1946.
14. الحلة السيرة: أبو عبد الله محمد بن عبد الله ابن الأبار، تحقيق: د. حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1963.
15. دراسة في الرحالة ابن جببر الأندلسي وآثاره الشعرية والنثرية: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001.
16. دولة الإسلام في الأندلس، عصر المرابطين والموحدين: محمد عبدالله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964.
17. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون (إبراهيم بن علي)، دار الكتب العلمية، بيروت.
18. ديوان ابن حيّان الغرناطي، تحقيق: فوزي عيسى، مكتبة الآداب، القاهرة، 2016.
19. ديوان أبي حيّان الغرناطي: تحقيق: د. أحمد مطلوب، و.د. خديجة الحديثي، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ط1، 1969.
20. ديوان الأعمى التطيلي، تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت، 1963.

21. ديوان لسان الدين بن الخطيب، صنعه وحققه وقدم له: د. محمد مفتاح، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1989.
22. ديوان مرج الكحل، تحقيق: البشير التهالي ورشيد كنان، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2009.
23. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2000.
24. الرّد على النّحاة: أحمد بن عبد الرحمن ابن مضاء القرطبي، تحقيق: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971.
25. زاد المسافرين وغرّة محيّا الأدب السافر: أبو بحر صفوان بن إدريس التجيبي، تحقيق: عبد القادر محداد، دار الرائد العربي، بيروت، 1970.
26. شعر ابن جُزّي، جمع وتوثيق ودراسة: د. محمد عبيد السبهاني، مجله سرّ من رأى، المجلد 9، العدد 32، 2013.
27. شعر ابن مُجبر الأندلسي، جمع ودراسة وتحقيق: د. محمد زكريا عناني، دار الثقافة، بيروت، ط1، 2000.
28. شعر أبي البركات ابن الحاج البلّفيقي، عناية: عبد الحميد عبد الله الهرامة، مركز جمعة الماجد، الإمارات، دبي، ط1، 1996.
29. ظهر الإسلام: أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953.
30. عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ابن أبي أصيبعة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965.
31. الفتوحات المكية: محمد بن علي ابن العربي، دار صادر، بيروت، د.ت.
32. فسلجه النفس: د. علي الأمير، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2002.
33. قصه الحضارة: ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
34. قلاند العقيان ومحاسن الأعيان: أبو نصر الفتح بن خاقان، تحقيق: د. حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1989.
35. القواعد: أبو عبد الله المقرّي، مطبوعة جامعه أم القرى، مكة.
36. القيم الخلقية في شعر الزهد في الأندلس: د. عبد الرحيم حمدان حمدان، ديوان العرب، منبر حر للثقافة والفكر والأدب، 2008، مقال منشور على الشبكة.
37. الكتيبة الكامنة في منّ لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة: لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: د. إحسان عباس، ط1، 1963، دار الثقافة، بيروت.
38. مدخل إلى الأدب الأندلسي: د. يوسف الطويل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1991.
39. المذاهب النقدية: د. ماهر حسن فهمي، مكتبة النهضة، القاهرة، د.ت.
40. المرجع في علم النفس: د. سعد جلال، دار الفكر العربي، القاهرة، ط11.
41. المغرب في حلى المغرب: أبو الحسن علي بن سعيد، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط3.
42. مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون، روجعت هذه الطبعة وقوبلت على عده نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، دار الفكر، د.ت.
43. المنهاج في ترتيب الحجاج: أبو الوليد الباجي، تحقيق: د. عبد المجيد تركي، باريس.
44. موسوعة علم النفس والتحليل النفسي: د. عبد المنعم الحنفي، دار العودة، لبنان، 1978.
45. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: د. سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، 1987.

46. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: أحمد بن المقري التلمساني، تحقيق: د. احسان عباس، دار صادر، بيروت، ط5، 2008 .
47. النقد الأدبي المعاصر، قضايا واتجاهاته: د. سمير سعد حجازي، القاهرة، 2001 .
48. وصية الباجي لولديه: جودت عبد الرحمن، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، العدد3، المجلد1، 1955 .

مصدر باللغة الانجليزية

- 1)Silla del moro y nuevas escenas andaluzas: Garcia Gomez, coleccian Austral no. 1220, Buenos Aires 1954: 152