



ISSN: 2957-3874 (Print)

Journal of Al-Farabi for Humanity Sciences (JFHS)

<https://iasj.rdd.edu.iq/journals/journal/view/95>

مجلة الفارابي للعلوم الإنسانية تصدرها جامعة الفارابي



## الظلم السياسي والاجتماعي في شعر السمسير (دراسة تداولية)

م. د. سمر سعد هاشم

جامعة الأنبار/ كلية التربية القائم

م. د. مؤيد بدري احمد العيثاوي

وزارة التربية/ إعدادية الجزيرة المختلطة

## Political and Social Injustice in al-Samīsir's Poetry

(A Pragmatic Study)□

Samar saad hashem

ssaad.ss88@uoanbar.edu.iq□

Muayad badri ahmed

moaedalithawy121@gmail.com□

### المُلخَص

يسعى البحث إلى تسليط الضوء على جانبٍ مهمٍّ من مرحلةٍ مهمّةٍ من التاريخ الأندلسي، وهو مفهوم الظلم وكيف تجلّى فكرًا وممارسةً في عهد ملوك الطوائف التي عرفناها في كتب الأدب دليلًا على ازدهار الأدب والشعر والنثر بكل أنواعه، فيحاول البحث نقد هذه الفكرة والتأكد من صحتها كما بدت عند أدب المقلّين من الشعراء الأندلسيين وهو السمسير الإلبيري. الكلمات المفتاحية: الظلم، شعر السمسير، دراسة تداولية.

### Abstract:

The research seeks to shed light on an important aspect of a pivotal period in Andalusian history: the concept of injustice and how it manifested in both thought and practice during the reign of the Taifa kings, as attested in literary works that testify to the flourishing of literature, poetry, and prose in all its forms. The study attempts to critique this notion and verify its validity as it appeared in the literature of the muqallīn among the Andalusian poets, notably al-Samīsir al-Ilibarī. (Translate: Eng. Ahmed Jalil Ibrahim)

**Keywords:** Injustice, Samīsir's Poetry, a Pragmatic Study

### مُقدِّمة

تتجلّى أهميّة البحث في ضرورة تسليط الضوء على طبقةٍ اجتماعيّةٍ مهمّةٍ من عصر ملوك الطوائف وهي الطبقة الاجتماعية المسحوقة التي لم يكن لها نصيبٌ من الذكر في كتب التاريخ وكانت مجرد أرقام تُذكر في تعداد الضحايا الذين قضوا جزاء حصارٍ أو غزو. وكان الشعر صوت هؤلاء الناس الذين حُرّموا من التعبير عن أنفسهم، واستطاع السمسير أحد الشعراء المغمورين والمجهولين في تاريخ الأندلس على الرغم من قلة شعره أن يُعطينا صورة بسيطةً عما كان يُمكن للمرء أن يُعاني منه في تلك الفترة من التاريخ. يتألف البحث من مبحثين رئيسيين هما: المهاد النظري، والميدان التطبيقي، وتحت المبحث النظري ثلاثة مطالب، تحدّثنا في الأول عن مفهوم الظلم، وعرفنا في الثاني بالمنهج التداولي، ثم أعطينا لمحةً في الثالث عن الحال الاجتماعية والسياسية التي سادت في العصر ملوك الطوائف، وانتقلنا للمبحث الثاني فتحدّثنا عما استطعنا جمعه عن حياة السمسير الشعرية والأدبية وما كتب عنه الأقدمون في مؤلفاتهم من نقدٍ لشعره وجمعٍ لأخبار حياته، ثم حلّلنا في ما وقع بين أيدينا من الأبيات التي ناقش فيها فساد أهل عصره. تبنّى البحث أدوات المنهج التداولي وتحديداً فيما يتعلّق بالحجاج وأساليبه، فالشاعر كان هجاءً عنيفاً في ذم خصومه والتّيل منهم عند كلّ مناسبة، ولذا حاول أن يدعم هذه الحجج التي يدّعيها بالأدلة اللازمة والآليات اللغوية المحددة للتأثير في المتلقي فيكون شعره

أنذ وسيلة لتحقيق غاية مهمة يروجها في قرارة نفسه وهي كشف اللثام عما لاقاه من ظلم سياسي واجتماعي. وانتهى البحث بخاتمة شملت أبرز النتائج التي توصلنا إليها في دراسة شعر السَّميسر.

## المبحث الأول: المهاد النظري المعرفي:

نقدّم في هذا المبحث مهادًا معرفيًا عن مفهوم الظلم، وتعريف بالمنهج التداولي الذي جعلناه أداة معرفية إجرائية في هذا البحث، ثم نعرض حديثًا عن أهم ميزات العصر الذي عاش فيه السَّميسر وهو عصر الطوائف.

### المطلب الأول - مفهوم الظلم:

يأتي مفهوم الظلم في أصوله اللغوية القديمة بمعنى عدم إتيان الأمر بما يجب، أو أن يخالف العادة التي وُضع لها أو من أجلها، جاءت المادة في لسان العرب: "الظلم: وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ. وَمِنْ أَمْثَالِ الْعَرَبِ فِي الشَّبْهِ: مَنْ أَشْبَهَ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ؛ قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: مَا ظَلَمَ أَيُّ مَا وَضَعَ الشَّبْهِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ وَفِي الْمَثَلِ: مَنْ اسْتَرْعَى الذَّنْبَ فَقَدْ ظَلَمَ. وَفِي حَدِيثِ ابْنِ زَيْلٍ: لَزِمُوا الطَّرِيقَ فَلَمْ يَظْلِمُوهُ أَيُّ لَمْ يَغْدِلُوا عَنْهُ؛ يُقَالُ: أَخَذَ فِي طَرِيقٍ فَمَا ظَلَمَ يَمِينًا وَلَا شِمَالًا؛ وَمِنْهُ حَدِيثُ أُمِّ سَلَمَةَ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ تَكَمَا الْأَمْرُ فَمَا ظَلَمَاهُ أَيُّ لَمْ يَغْدِلَا عَنْهُ... وَالظُّلْمُ: الْمَيْلُ عَنِ الْقَصْدِ، وَالْعَرَبُ تَقُولُ: الزَّمْ هَذَا الصُّوبَ وَلَا تَظْلِمْ عَنْهُ أَيُّ لَا تَجْزَعْ عَنْهُ"<sup>(١)</sup> ومن الشواهد التي يستعرضها اللسان نجد أن الظلم يقع في الأمور التي تحيد عن مسارها، فالابن بحكم ملازمة الأب وتربية الأخير له من المتوقع له أن يُشبهه، وكذلك الأمر في رعاية الذنب وعدم الابتعاد عن الطريق في السير نحو الغاية المنشودة، وقد وضع شاهدًا لخلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لأجل تحقيق المعاني السابقة بمعنى أنهما أتما أمر السلطة والحكم على أفضل حال ولزما ما كلفا به ولم يبعدا عنه. ويقول ابن منظور: "وَأَصْلُ الظُّلْمِ الْجَوْرُ وَمُجَاوِزَةُ الْحَدِّ... وَالظُّلْمَةُ: الْمَانِعُونَ أَهْلَ الْحَقُوقِ حُقُوقَهُمْ؛ يُقَالُ: مَا ظَلَمَكَ عَنْ كَذَا، أَيُّ مَا مَنَعَكَ، وَقِيلَ: الظُّلْمَةُ فِي الْمُعَامَلَةِ"<sup>(٢)</sup> وما نلاحظه في هذه المادة اللغوية أن الأصل فيها وضع لتبيين الخروج عن الأعراف والمألوف، وللذلالة على التعدي على الحقوق وهضمها، وعدم مراعاة مشاعر الآخرين ورغباتهم، وهذا المعنى سابق على معاني الظلمة أي السواد في الليل وما شابهه من معاني حقيقية أو من معاني مجازية كظلمات الجهل وغيرها<sup>(٣)</sup> وقد توسعت الذلالة في الظلم مع مجيء الإسلام وأحكامه وتشريعاته الدينية والدنيوية حتى ما كان منها على مستوى الفرد وعلاقته بنفسه وعلاقته بالله عز وجل، ولم يكتف بمعانيه ضمن الإطار الاجتماعي أو السياسي الإداري ضمن المجتمع الواحد. وثمة مستويان من الظلم في الإسلام أولها وأهمها ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، وهذا النوع وقع تشديد مما روته الأحاديث النبوية، "فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَانَتْ لَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَخِيهِ مِنْ عَرَضِهِ أَوْ شَيْءٍ، فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهُ الْيَوْمَ، قَبْلَ أَنْ لَا يَكُونَ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ، إِنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ أَخَذَ مِنْهُ بِقَدَرِ مَظْلَمَتِهِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أَخَذَ مِنْ سَيِّئَاتٍ صَاحِبِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ"<sup>(٤)</sup>. و"عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: اتَّقُوا الظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتُ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَاتَّقُوا الشَّحَّ، فَإِنَّ الشَّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، حَمَلَهُمْ عَلَى أَنْ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ وَاسْتَحْلَوْا مَحَارِمَهُمْ"<sup>(٥)</sup> وجزء المظالم لا يقتصر على ردها يوم القيامة بل يكون في الحياة الدنيا، "فَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اتَّقُوا دَعْوَةَ الْمُظْلُومِ، وَإِنْ كَانَ كَافِرًا، فَإِنَّهُ لَيْسَ دُونَهَا حِجَابٌ"<sup>(٦)</sup> ولم تكن الأحاديث تتساهل في مسألة تحقيق العدل يوم القيامة بل كانت تؤكد باستمرار فالدالة سطل كل المخلوقات حتى الحيوانات، "فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَتُؤَدَّنَ الْحَقُوقُ إِلَى أَهْلِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، حَتَّى يُقَادَ لِلشَّاةِ الْجُلْحَاءِ، مِنَ الشَّاةِ الْقَرْنَاءِ"<sup>(٧)</sup>. كما تتبأ النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديثه بمسألة جور الحُكَّام وظلمهم، وتحديدًا لأمتة "فَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: سَيَكُونُ أَمْرَاءُ يُغْشَاهُمْ غَوَاشٍ، أَوْ حَوَاشٍ مِنَ النَّاسِ يَظْلِمُونَ وَيَكْذِبُونَ، فَمَنْ أَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَصَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَا أَنَا مِنْهُ، وَمَنْ لَمْ يُصَدِّقْهُمْ بِكَذِبِهِمْ، وَلَمْ يُعِنْهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ، فَأَنَا مِنْهُ وَهُوَ مِنِّي"<sup>(٨)</sup>. ففي الحديث تبرئة النبي نفسه من هؤلاء الطغاة، وحث أيضًا على تركهم وعدم الانصياع لأمرهم. أمّا المستوى الثاني من الظلم الذي نهى الإسلام عنه فهو ظلم النفس بارتكاب المعاصي وتجاوز حدود الله عز وجل، وقد جاء النهي عنها في كثير من الآيات القرآنية منها عدم ارتكاب الموبقات في الأشهر الحرم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ اثْنَا عَشَرَ شَعْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خُلِقَ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ فَلَا تَظْلَمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦]، وأن هذا الظلم كان سببًا في التعجيل في العذاب في الدنيا، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ٣٣]، ورأس هذه المعاصي التي يتسبب منها ظلم النفس هو الشرك بالله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لَقْمَانُ لَابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

نجدُ لزماً علينا أن نُورد هذه المقدمة في مفهوم الظلم ضمن الرؤية الإسلامية؛ لأنَّ السُّميسر تبَّناها في شعره إلى حدٍّ واضح، على اعتبار أنَّه لم يكن من شعراء البلاط المرموقين، ولم يكن له باع طويل في تملُّق السُّلطة، إضافةً إلى ما ظهر من شعره مُسقطاً إيَّاه على أوضاع الأندلس في زمانه وما آلت إليه.

### المطلب الثاني - تعريفُ بالمنهج التَّداولي:

لمصطلح التَّداولية دلالاتٌ متعدِّدة فهو في المصطلح العامَّ ضمن المفهومات الفلسفية، والتَّداولية الفلسفية تشير إلى التَّداولية المستمدَّة تاريخياً من الفلسفة وهو ما يُشكِّل إعادة تأسيسٍ للأسئلة الفلسفية الكبرى (المعرفة، والسياسة، والأخلاق، وغيرها)، انطلاقاً من الإنجازات الفلسفة التحليلية. أمَّا فيما يتعلَّقُ بمجال اللغة واللَّسانيَّات فإنَّ التَّداولية اللُّغوية أو اللَّسانيَّة تُشيرُ إلى مجموعة النظريات التي طُوِّرت في إطار اللَّسانيَّات بدءاً من دمج مفهومات ومنظورات عمل فلسفة اللغة العادية<sup>(٩)</sup> وللتَّداولية عدد من التعريفات التي تنوَّعت باختلاف تناولها من قبل الباحثين، فعرفها تشارلز موريس بأنَّها دراسة العلاقة بين العلامات ومفسَّريها، وهي تهتمُّ باللغة ومنتجها ليس فقط بالنتائج، ووسَّع فيرشون التعريف السابق بأن حدَّد موضوع دراسة التَّداولية بكلِّ ما هو إنساني في العملية التَّواصلية سواء كان نفسياً أم بايولوجياً أم اجتماعياً، وضيَّق لفرنسن نطاق بحث التَّداولية وحصرها بدراسة العلاقات بين اللغة والسياسات كما هي مقعَّدة أو كما تعكسها بنية اللغة<sup>(١٠)</sup> وكان لهذه التَّيارات التَّداولية وغيرها الفضل في إشاعة مصطلح الخطاب بدءاً من ثمانينات القرن العشرين ليُصبح جاريّاً على ألسنة الباحثين يُشيرون به إلى العملية القولية في المطلق وإلى ما كان منها مفرِّداً متجاوزين حدود الجملة إلى المجتمع والثَّقافة إضافةً إلى الطُّروف المكانية والزَّمانية التي يجري فيها فعل التَّلَفُّظ، والحوامل المعتمدة في بِنْي الخطاب والمعاني التي يتضمَّنُها<sup>(١١)</sup> بدأت التَّداولية مع شارل بيرس وارتبطت عنده بالمنطق والسيموطيقا، وكان ذلك عام ١٨٧٨، عبر ربط الأدلَّة بالتصوُّر الاجتماعي، ثمَّ جاء موريس في سنة ١٩٣٨ وأدخل في التَّداولية علم الدلالة والتركيب وربطها بالعلامات وتفسيرها، ثمَّ درسها فينجنشتاين ولكن في نطاق اللغة العادية تبدأ بالدلالة ثمَّ إلى دلالة الجملة والقول، وجعل دلالة القول أوسع من الجملة، وكانت مرحلة النَّضوج مع أوستين الذي تجاوز أبعاد الصدق والكذب التي تصف الجملة وتجاوزتها من الوصف إلى إنجاز ضمن ما عرَّف بالفعل الكلامي أو الجملة الإنجازية كأن يقول الرَّجل إلى زوجته: أنت طالق، فهنا يتحوَّل الكلام الشَّفاهي إلى منجزٍ واقعيٍّ، ومع تداولية كرايس توسَّع بحث التَّداولية لفهم علاقة الكلام بالسياق، كأن نقول: زيدٌ يبحث عن زوجة، فهذا قد يعني أنَّه يبحث عن زوجة أو خطيبة، أو أنَّه قد يبحث عن زوجته<sup>(١٢)</sup>. مع عرضنا لما سبق عن تاريخ هذا التَّوجُّه اللَّساني الجديد ولأهمَّ المنظَّرين له ولآرائهم فيه يجب أن نعرض لما قاله تروسبرغ عن مفهوم القدرات التَّداولية، وهي تُقسَّم إلى<sup>(١٣)</sup>:

- القدرة اللُّغوية ويُقصَّدُ بها ضبط القوانين التي تُمكنُ المرء من التَّعبير الصَّحيح عن المعنى الحرفي على الأصعدة النَّحوية والصَّرفية والمفردية، وهي تتوافق مع مفهوم تشومسكي عن القدرة.

- القدرة اللُّغوية الاجتماعية التي تهتمُّ بالقوانين الحضارية والاجتماعية للاستعمال أي تنظم القوانين التي تحدِّد ملائمة ما تقوِّه ما في سياق اجتماعي محدَّد إنَّ العوامل النَّصِّية مكوَّنة لمواقع الكلام مثل المحيط والعلاقة بين دوري المتكلِّم والسَّامع ثمَّ القناة والصَّنْف والمفتاح.

- القدرة التَّداولية الاجتماعية وهي ملائمة المعنى أي إذا كان حدث كلام معيَّن مناسباً لحالةٍ معيَّنة، وكذلك تُشيرُ إلى التَّحقُّق اللُّغوي للمعنى أي إلى أي مدى يتمثَّل معنى ما بشكل مناسب في سياق لغوي اجتماعي معيَّن.

- قدرة الحوار وتُشيرُ إلى ملائمة التَّقوَّهات لنصوصها اللُّغوية أي إلى معرفة كيفية توحيد الجمل في نصٍّ شفويٍّ أو مكتوب يتحقَّق توحيد النَّصِّ عبر التَّسبيق في الشَّكل (الوصل والتَّرادف والحذف والتَّضمير...) والتَّرابُّط في المعنى (المعنى الحرفي والوظائف التَّواصلية...) وإضافةً إلى قدرة الحوار هناك إدارة الحوار أي التَّناوب في الحوار والاستعمال الصَّحيح لعبارات بدء الحوار وإنهائه.

وقد جاءت التَّداولية لتقي بعددٍ من المهام<sup>(١٤)</sup>:

١. العناية بمتابعة أثر القواعد المتعارف عليها في العبارات الملفوظة والانتظام في تفسيرها وتأويلها.
٢. التَّركيز على تحليل الشُّروط التي تتجزَّ العبارة وتجعلها واضحة عند المتكلِّمين بها.
٣. البحث عن النَّجاح في الفعل الكلامي المتشابك المنجز.
٤. البحث في تماسك العبارة في سياقات معيَّنة وصياغة شروط ذلك النَّجاح. دراسة الاستعمال اللُّغوي ليس في حدِّ ذاته فحسب وتجاوز المقولات البنيوية ودراسته في الطبقات المقامية المختلفة بوصفها كلاماً محدَّداً صادراً من المتكلِّم وموجَّهاً إلى مخاطبٍ محدَّد بلفظٍ محدَّد في المقام تواصلية محدَّد لتحقيق غرضٍ محدَّد.
٥. شرح العملية الاستدلالية في معالجة الملفوظات.

٦. بيان قوة التواصل غير المباشر على التواصل المباشر. وقد اهتمت التداولية بالحجاج والإيتوس، فأما الحجاج فيعتمد الخطيب فيه إقناع المتلقي مع الحجة والبرهان على ما يقدمه من حجج منطقية وذلك بمخاطبته مشاعر المتلقي وعواطفه، فيعتمد ما يُعرف باسم (الإيتوس) أي الصورة التي تعطيها الذات عن نفسها في الخطاب بقصد التأثير في المتلقي<sup>(١٥)</sup>. وقد ركز البحث على هذين الأداتين الإجرائيتين لأنهما أظهر وأوضح في شعر الهجاء، وكثيراً ما ينكئ الشاعر عليهما في تأثيره بالمتلقي.

#### المطلب الثالث- لمحة عن عصر ملوك الطوائف (٤٢٤ ٥٤٨٤)

آلت الدولة الأموية -التي أطلقت على نفسها لقب الخلافة- في الأندلس إلى دويلات متناحرة على أسس مناطقيّة وانفصاليّة نأى كل واحدٍ منهما بنفسه، وانعزل في ولايته تاركاً هموم الدولة الأندلسيّة وراء ظهره. وقد انتهى النزاع الذي قام بينها إلى تحزّبها خلال أدوار الفتنة الأهليّة التي عصفت بدولة الخلافة إلى ثلاث فئات معادية فيما بينها: البربر، وقد استولوا على الجزء الجنوبيّ من البلاد. والصّقالبة الذين حازوا على شرقها واستبدّوا به، والأندلسيّين الذين أقاموا دولهم فيما بقي من الجزيرة<sup>(١٦)</sup> عانت الأندلس في ذلك العصر من أمرين: أولهما حالة التّفوّق والتّشرذم التي فرضها واقع الدويلات المتناحرة، وثانيهما كان الخطر الإسبانيّ المتربّص بهم والذي لم يدّخر جُهداً في محاولة فرض نفوذه على أراضيهم، وكان أوّل ما فعله أن أقرّ هيئته في نفوس حُكّامهم بفرض الأتاوات والجزية عليهم خصوصاً مع بروز قائدهم ألفونسو السادس وما عُرف به من تبجّجٍ وغطرسة، ولم يكن لهؤلاء الحُكّام ليخرجوا عن أمره أو أن يواجهوه في معركةٍ شاملة لعدم توحّد كلمتهم وكرهم لبعضهم<sup>(١٧)</sup>، وقد نجح الإسبان في أخذ درر المدن الأندلسيّة ومنها طليطلة وبلنسية، بل إنّ بعض هؤلاء الحُكّام شرع بالاستعانة بالإفرنج في سبيل الحفاظ على حُكمه<sup>(١٨)</sup> وعانى أهل الأندلس في عصر ملوك الطوائف من الهجرات المتتالية من جميع الولايات الأندلسيّة سواء التي احتلّت من قبل الإسبان أم التي كانت تحت حكم المسلمين؛ لأنّ الإسبان لم يتوانوا عن قتل المسلمين وإبادتهم وهتك حرّمتهم وتجليتهم قسريّاً عن ديارهم، ولم تكن في المقابل حياة المسلمين تحت رعاية الحاكم الإسلاميّ أفضل حالاً؛ فقد ارتفعت الضّرائب والمكوس على الرّعيّة وبياتت المعيشة لا تُطاق وأصبح التّرحال خيراً وسيلة لجأ إليها السّكان<sup>(١٩)</sup>. وقد انشغل حُكّام الطوائف بالملذّات وأغرقوا أنفسهم بها مستأثرين بمجموعةٍ من الشّعراء الذين لم يدّخوا جُهداً في تملّقهم وإظهار سبق أفضالهم، وراح الأمراء يغدقون عليهم الكثير من الأموال غير منقصين عليهم شيئاً. فكان الحال في الأندلس صعباً ولم يكن ليهنأ فيه إلّا أصحاب الطبقة المترفة الذين لم يُعانوا من ويلات ما جرّوه على رعيّتهم، ولم تكن تلك الطبقة لتعبأ بشعبها أو بمصالحه، فكانت هناك حالة سُخْطٍ شعبيّ إزاء ما يجري، وهذه الحالة لم تُوثّقها كتب التّاريخ التي اختصّت كعادتها بذكر أخبار السّلاطين والقادة، ولكنّ الشّعْر يُسغفنا في هذا الجانب فيرأب ما تصدّع من هذه الرّؤية في ذلك الزّمان. قُسمت دويلات الطوائف إلى ثلاثة وعشرين دويلة، أهمّها<sup>(٢٠)</sup>:

١. دويلات العامريين من حاشية الخليفة المنصور، وحكموا (دانية، والجزر الشّرقية، وبلنسية، ومريّة).

٢. دويلة بني هود في سرقسطة.

٣. دويلة بني ذي النّون في طليطلة.

٤. دويلة بني زيري في غرناطة.

٥. دويلة بني الأفطس في بطليوس.

٦. دويلة بني عبّاد في إشبيلية وكانت أكبرها وأشهرها.

٧. دويلة بني جهور في قرطبة.

وقد نشط الشّعراء في هذه الأجواء بشيءٍ من التّحرّر فمن كان لا يرضى عن صاحب الحكم في مدينته كان بإمكانه الرّحيل عنه والتّعبير بشعره عن سخطه أو عن عدم رضاه بسياسة الحاكم أو أن يهجوّه. واستطاع بعض الشّعراء أن يحتال بالهجاء فيتكسّب بجعله أداة تخويفٍ للحكّام أو من كانوا تحت يديهم، فكان سرّ القوم وغيرهم من الرّعيّة يدفعون إليهم لقاء صمتهم عنهم، فقد قال عنهم المقرّي: "ومع كون أهل الأندلس سبّاق حلبة الجهاد، مهطعين إلى داعيه من الجبال والوهاد، فكان لهم في التّرف والنّعيم والمجون ومدارة الشّعراء خوف الهجاء محلٌّ وثير المهاد"<sup>(٢١)</sup>. والاطلاع على شعر هذه المرحلة يُخبرنا بأنّ الهجاء كان لوناً بارزاً في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة الأندلسيّة فالأوضاع الصّعبة جعلت الشّعراء ينزعون إلى الهجاء للتّرويح عن أنفسهم، ولكي يشفوا غليلهم من الطبقة الحاكمة التي تسلّمت رقابهم وأسرفت في أموالهم ولم تراخِ حقّهم، وكانت تُعبّر عن نقدٍ لاذعٍ للحياة التي مرّ الشّعب فيها بتلك الفترة.

#### المبحث الثاني: الظلم السياسي والاجتماعي في شعر السُّميسر:

نقدم في هذا المبحث تحليلاً إجرائياً لتجليات الظلم السياسي والاجتماعي في شعر السُّميسر بعد أن تعرّف به وبشعره.

## المطلب الأول - نبذة عن السُميسر وشعره:

كانت النزعة الهجائية والتشاؤمية للحياة في الأندلس تتضح أكثر وتبرز بشكل أكبر كلما نزلنا في الطبقات الاجتماعية مبتعدين عن المراكز الإدارية والسياسية التي تمثلت في قصور ملوك الطوائف وحاشيتهم. وخير ممثل لها من الشعراء خلف بن فرج الإلبيري، أبو القاسم، المعروف بالسُميسر (ت ٤٨٠ هـ - ١٠٨٧ م) وأصله من البيرة وسكن غرناطة، وقد أدرك الدولة العامية وانقراضها، ورثاها في شعره<sup>(٢٢)</sup>. ويظهر هذا الشاعر من الشعراء المثيرين للجدل بحيث لم يكن يثبت على حال أو فكر ولم تكن الحكام النقدية أو التقييمية له لتثبيت على رأيٍ موحدٍ، كما لكونه من المُقلّين ومن الشعراء المغموين لم تكن لدينا معلومات كافية عن حياته أو ظروف نشأته إلا الأخبار القليلة التي تناولت بعض أشعاره وبعض الحوادث التي سببت بعض أبياته، ولكن أجمعت المصادر أنه كان كثير السخط والهجاء، وهذا الهجاء طال جميع أفراد المجتمع الأندلسي وإن توجّه بشكل خاص نحو الحكام من دون تحديد أحدهم بعينه، حتى إن بعض الأخبار تروي عن كتاب له بعنوان "شفاء الأعراض في أخذ الأعراض"<sup>(٢٣)</sup> ومع أن الكتاب لم يصل إلينا إلا أننا نثق بنسبته للسُميسر الإلبيري؛ لأنه يُعظم في شعره من شأن الأطباء ويُجلُّ قدرهم، من ذلك قوله<sup>(٢٤)</sup>:

م الأديان والأبدان

العلم علمانٍ عد

كالروح للجثمان

ما الطب للذين إلا

بصحة الأبدان

هل الشريعة إلا

وكما قدّمنا في ذكره بأن الأحكام في شعره كانت مضطربة، فقد مدح صاحب الذخيرة شعره بقوله: "وكان باقعة عصره، وأعجوبة دهره، وهو صاحب مزدوج كأنه حذا فيه حذو منصور الفقيه، وله طبع حسن، وتصرف مستحسن في مقطوعات الأبيات، وخاصة إذا هجا وقدح، وأما إذا طول ومدح، فقلما رأيته أفلح ولا أنجح"<sup>(٢٥)</sup> ولكنّه في الوقت نفسه ذم سيرته بقوله: "والسُميسر في هذا كما يحكى عن بعض الرواة قال: كان أحد المخنثين قد تسربل المجون، وعبد البطالة والجنون، حتى مح شبابه، وأقصر أترابه، ولم يدع عاراً إلا ركبه، ولا أنماً إلا ارتكبه"<sup>(٢٦)</sup> ولكنّه كان من الرافضين عموماً للسلطة والحكام فقد كان له موقف واضح رافض لما رآه من اختلال القيم وزهوة الباطل وغلبة الصغار وعجزه عن التغيير، فأدار ظهره لكل من حوله، وجاء شعره رافضاً ساخطاً ناقماً على ما بدا في زمانه من ظلم، فسخر ممّا يُعظمه الناس، وهجا من يمدحون، واحتقر ما يكبرون، وجاء هجوه لهم مُفحشاً ونقده لاذعاً قاسياً، فأهمله المؤرخون خوفاً ممّن هجاهم<sup>(٢٧)</sup> وممّا سبق نجد أنّ السُميسر كان ذا نزعة خاصة ورؤية متطرفة في شعره وحياته، فهو مع إحسانه في شعره إلا أنّه كان مسرفاً على نفيه في حياته، وقد امتدّ هذا الإسراف إلى بعض أبيات شعره ممّا كان يُوحى بعدم اكرائه للأعراف والتقاليد وحتى الدين أحياناً، فمن ذلك ما رواه ابن بسّام في الذخيرة: "وما ينقضي التعجب من السُميسر، فإنه لما سمع المتنبّي يقول:

أوكم

مفارقة

وعلمكم

المعاصي

سن

آدم

أوكم

حسده على غلوه فقال بيته:

فما لنا نشارك في الأمر"<sup>(٢٨)</sup>

إن كان قد أخرجه ذنبه

فالذي مثّل ببيت السُميسر مقابل بيت المتنبّي لم يكن حاجة من الأوّل ليفضل شعر الثاني أو أن يُعارضه بل غاية البيت ووضعه تمثّلت في الرغبة بالخروج عن الأطر الاجتماعية والأعراف الدينية بشيء يُوحى بالتجاوز والاعتراض، وهذا منبته من السخط الاجتماعي الذي نشأ في عصر ملوك الطوائف، فمع يؤس الحياة الاجتماعية وعدم القدرة على التقدّم في الحياة في ظلّ التراجع المستمر مع قمع الأصوات المناهضة قد تشطح المخيلات في النزوع إلى الحرية. ونحن لا نقول هذا الكلام لتبرئة ساحة الشاعر، وإنّما نحاول أن نعطي ملمحاً ممّا خلقته الحياة السياسية المضطربة في الأندلس عصرئذٍ، وربما لم يكن الشاعر مُقلّاً بل كان أحد أركان الرّفص الاجتماعي والسياسي الذي برز في الأندلس آنذاك، وحُجب بسبب تحقّظ المؤرخين واللغويين لكيلا يُصيبهم بتداول أشعاره سُخط الحكام ونقمتهم.

## المطلب الثاني - ملامح الظلم في شعر السُميسر:

تمثّل السخط الذي حمله السُميسر في نفسه تجاه الحال الزاهنة في الأندلس في ثلاثة اتجاهات رئيسة صبغت الروح الشعرية لمقطعاته: أولها توجّه فيه الشاعر إلى أصل البلاء والخطب، أي الحكام المستبدّين في الأندلس، وثانيها كان يُخاطب فيه الشعراء ممّن تملّقهم وممّن مدحهم، ويُضاف

إلى ذلك نقده الحياة الاجتماعية عامة بمعنى سخطه على العامة وعدم مبادرتهم لتغيير هذا الواقع بأيديهم والاكتفاء بالوقوف متفرجين على ما يحصل في بلادهم، وثالث هذه الاتجاهات تمثل في أشعار الزهد والإعراض عن الدنيا وزخرفها وحملت في طياتها بُعداً إسلامياً لم يتناسب مع الرؤية الشعرية في الاتجاهين الأول والثاني. وقد تخير السُميسر لعرض رؤيته من العالم المقطعات الشعرية بدلاً من القصائد المطولة، وقد مثلت هذه المقطعات تعبيراً وجدانياً عما كان يفيض في نفسه، وهذه من خصائص المقطعات ولغتها فهي تكون ارتجالاً كما أنها محاولة من الشاعر للتغيس عن فكرة من أفكاره، وهذا سبب قصرها<sup>(٢٩)</sup>. فبذلك نجد أننا أمام شاعر عاطفي ارتأى أن يُعبر بالمقطعة المرتجلة عما يجيش في نفسه، وهذه المباشرة في عرض المشاعر حققت صدقاً لدى الشاعر في القضايا السياسية التي عصفت ببلاده، وكذلك في المواقف التي تبناها تجاه الحُكّام إضافة إلى المشاعر التي أحس بها في مراثياته للمدن المحتلة من قبل الإسبان وأبيات الزهد والكفاف من الدنيا التي نرجح قولها في أواخر حياته التي ربما تاب فيها عما قاله في شبابه.

#### ١- هجاء الملوك والحُكّام:

حمل السُميسر الحُكّام سبب ضياع القيم والأخلاق في زمانه وكذلك مسؤولية ضياع المدن والقرى التي سلبت ونهبت وقُتل أهلها، وقد شنّ عليهم أعتى هجماته الشعرية، وقد توسّل في هجومه ثلاث طرائق شعرية: أولها الهجاء العام وغير المباشر لكل دويلات الطوائف وحُكامها، وثانيها الهجاء الخاص والمحدّد لحُكام معينين، وثالثها رثاء المدن التي سلبت وضاعت. وهو يتّخذ شكل الهجاء غير المباشر للحُكّام الذين أضاعوا المدن بإيثارهم مصالحهم الشخصية، وفيه إبرازٌ للأُمجاد الماضية التي ذهبت مع ذهاب المدن وكذلك تعبير عن حالة الحزن للمصاب الذي ألمّ بالأمة الإسلامية في الأندلس. نبدأ بأول هذه الطرائق وهي الهجاء العام وغير المباشر الذي شمل جميع الحُكّام ونقد سياساتهم، وقد تعدّدت أساليبه في نقده فنجد أحياناً يوجّه الهجاء بدون أسباب وبدون تبيين لما يُبرّره، وقوله<sup>(٣٠)</sup>:

خنثمُ فهنثمُ وكُمُ أهنتُم  
فأنتُم تحت كلِّ تحتٍ  
زمانُ كنثمُ بلا عيون  
وأنتُم دون كلِّ دون  
سكنثُم يا رياح عادٍ  
وكلُّ ريحٍ إلى سُكون

فمع أنّ البيت الأول يُصرّح بلفظ الخيانة إلّا أنّه لا يشرحها ولا يتكلّم عليها على اعتبار أنّ المقطوعة لا تتألف إلّا من الأبيات الثلاثة المرتجلة، والأرجح أنّه يعتمد في حجّته على السياق الكلامي الذي دعاه إلى أن يقول أبياته هذه، وهو هنا في مستوى بسيط من الهجاء، فهو يُقلّل من شأن هؤلاء الملوك ويؤذي بمكانتهم، وهو هجاء عاطفي صرف تأتي الغاية منه لأجل التعبير عن المشاعر والأحاسيس بالرّفص والغضب ولكنّه استعمل في هجائه الحجاجي المعتمد على الحجة والنتيجة للإقناع والتأثير<sup>(٣١)</sup>، وذلك في قوله يُخاطب الحُكّام<sup>(٣٢)</sup>:

نادِ الملوك وقلّ لهم  
أسلمتم الإسلام في  
ماذا الذي أحدثتم  
وجبّ القيام عليكم  
فعضّا النبيّ شققتهم  
لا تنكروا شقّ العصا

فهنا نجدُ اختلافاً في مستوى الكلام فهو يدعو الحُكّام في البيت الأول لمحاسبتهم على ما اقترفوه من جرائم، ويُقدّم الحجة عليهم بشكل التّهمة التي سيُلصقها التاريخ بهم وهي أنّهم سلّموا الإسلام بدياره وأهله للإسبان، وعليه تأتي النتيجة المتمثلة بحق القيام عليهم ووجوبه، ويُقدّم لهم نتيجة لحجة قد تعرضّ كلامهم في خطابهم، فإذا ما ادّعى الحُكّام أنّ الخروج عليهم هو شقّ لعصا الطاعة التي أمر بها النبيّ عليه الصلاة والسلام فإنّه يردّ عليهم بأنّهم كانوا أوّل من بدأ بهذا بخروجهم عن طاعته في الدّفاع عن أراض المسلمين وصون حدودهم وضمان أمنهم وسلامتهم، ولذلك استوجبوا الخروج عليهم. ومن ذلك أيضاً قوله<sup>(٣٣)</sup>:

رجوناكم فما أنصفتُمونا  
سنصير والزمان له انقلاب  
وأملناكم فخذلتُمونا  
وأنتُم بالإشارة تفهمونا

فالبيتان يحويان إشارةً ضمنيةً إلى انقلاب الرعية على الحاكم وتهديد ووعد بما سيحصل إن استمر هؤلاء الحكام في غيهم، والحجة هي في رجاء الرعية واعتمادهم على حكاهم الذين رضوا أن يكونوا خير معين لهم على عدوهم، ولكن لما كانت الإجابة عليهم بالرفض وعدم الاهتمام لهم قام الشاعر بهذا التهديد. ينطوي هذا التهديد على محاولةً بائسةً منه لزعة حكمٍ لن يتأثر بقوله وربما لن يسمعه، ونجد فيه محاولةً يائسةً أخرى لبيت روح الثورة في نفوس الشعب على حكاهم ليقوموا أمرهم بدلاً منهم. ويظل الشاعر في إطار النقد والهجاء العام كما في قوله<sup>(٣٤)</sup>:

وليتكم فما أحسنتم مذ وليتم  
ولا صنتم عما يصونكم عرضا  
وكنتم سماء لا ينال منالها  
فصرتم لدى من لا يسائلكم أرضا  
ستسترجع الأيام ما أقرضتكم  
ألا إنها تسترجع الدين والقرضا

لا يختلف هذا الشاهد عن سابقه من توقيع الولاة بأنهم استلموا منصباً ليسوا بأهلٍ له، وأنّ خيانة هذا المنصب ستعود بالوبال عليهم عاجلاً أم آجلاً، وهو يعتمد في هذه الشواهد التي تهجو الحكام على الحجج العقلية أو اللوغوس Logos. والحجج العقلية أو اللوغوس Logos تتعلق بالخطاب ذاته<sup>(٣٥)</sup>، وتتمثل في الحجج العقلية والترابط المنطقي للخطاب، فإن الإقناع يأتي من الحديث عنه. وحجته التي يعتمد عليها مستمدة من واقع الحياة وتتابع الدول، وهو إن يروي هذا فإنه يروي عن مشاهدة لواقع حال الدول المتناحرة فيما بينها، وكيف تذوي الواحدة تلو الأخرى وأنّ عزاء مع هؤلاء الطغاة أنهم إلى زوال سواء بأيديهم أم بأيدي أعدائهم، وإنّ أسوأ ما قد يعرض له أن يهلك هؤلاء على يد أعدائهم، ولكنّ القدر كان رحيماً مع سكان الأندلس فحلّ المسلمون عليهم وتأخر غزو الإسبان عقوداً آخر.

اعتمد السُميسر في هجائه غير المباشر للحكام على الرعية وتوجه لها بالنقد وهو يتوجه بالهجاء الحقيقي للملوك المزعومين نجد ذلك في قوله<sup>(٣٦)</sup>:

إذا رأيت العبد فاحكم على  
مولاه من ظاهر مرآه  
دليل حال المرء عبده  
والعبد من طينة مولاه

فشبه الرعية بالعبد الخانع لسيده، لا يسأله ولا يناقشه في أي أمر، وإن كان هذا الطبع من الأخلاق سائداً ومستحباً بين العبد والسيد كما تقرض الأعراف والأحكام في ذلك الزمان فإنّ حالة العبودية هذه لا يجب أن تكون بين الشعب وحاكمه، ولكننا نجدته يتشقى من ذلّ الشعب بما يقاسيه من وطأة ظلم الحاكم الذي يرضي أفعاله فيه. نجد هذا في قوله<sup>(٣٧)</sup>:

يا مشفقاً من خمول قوم  
ليس لهم عندنا خلاق  
نلوا وقد طالما أدلوا  
دعهم يذوقوا الذي أذاقوا

فالدّل موصول من الحاكم إلى الرعية فكلمهم في التسليم والخنوع للعدو على صعيدٍ واحدٍ، وأنّ ما ذاقه هؤلاء من أعدائهم يستحقونه لتقصيرهم في الدفاع عن وطنهم. نجد في الأبيات السابقة التي فتح فيها الشاعر نيران الهجاء على الرعية محملاً إياهم المسؤولية تجاه ما حدث ويحدث في زمانهم من الحجج يندرج ضمن الحجج العاطفية أو الباتوس Pathos، هي كلّ ما يُحرّك عاطفة المخاطب من أجل الإقناع، ويقوم في الاستعدادات التي يوضع عليها<sup>(٣٨)</sup>، والغاية هنا استثارة مشاعر الشعب واستنهاض هممه في مواجهة الخطر المحدق بهم؛ ولأنّ الشاعر سليط اللسان فإنه لم يجد بداً من وضع هذه النصيحة والحجج في قالب الهجائي؛ لعلّه بذلك أن يستقرّ مشاعرهم ووجدانهم.

لجأ السُميسر إلى الهجاء المباشر المُقدّع منه ما كان للحاكم ومنه ما كان للحاكم والرعية أيضاً، منه قوله في أهل القيروان<sup>(٣٩)</sup>:

ألا قل لأهل القيروان لحاكم  
واستاهكم هانت عليكم فهنتم  
فأستاهكم تعطونها ولحاكم  
تعفونها بالحلّ طراً لعنتم

وهو يندرج ضمن الحجج العاطفية والهجاء المُقدّع في التسليم المطلق للحاكم الظالم وعدم الخروج عن أمره أبداً، والسُميسر لا يتحرّج أبداً في نطق مثل هذه الأحكام كما سيمرّ معنا في هذا الباب. وهو في ذلك يعمل على إثارة مشاعر الحزن والغضب والسخط ليحرّك العواطف في جمهوره ويتيسر له إقناعهم<sup>(٤٠)</sup>، وكما سنعرض في الأبيات يُمكن أن نقول إنّ الرجل نجح في استثارة العواطف أمّا من ناحية الإقناع فلا يمكننا تأكيد ذلك بسبب الوضع المتردي الكبير عصرئذٍ. نجد هذا التأثير في قوله عن غرناطة<sup>(٤١)</sup>:

قالوا أتسكن بلدة

نفس العزيز بها تهون؟

فأجبتهم بتأوه

كيف الخلاص بما يكون!

غرناطة مثوى الجني

ن يلذ ظلمته الجنين

ففي هذه الأبيات إشارة مباشرة إلى سوء الأحوال في مدينته التي يعيش فيها، وأنها لا يستطيع الخروج منها؛ لأنها مدينته ووطنه ولا يستطيع النّخلي عنها، ومن المثير أنّه يلجأ إلى مثل هذه الحجة العاطفية التي تتماشى كثيراً مع معاناة الكثيرين في زمان ملوك الطوائف العربية وتشردم الدّول العربية، فمعاناة الشّاعر لا تختلف كثيراً عن أقرانه من الشّعراء العرب المعاصرين ممّن وُضعوا ضمن خيارين أحلاهما مرّ فلا يستطيعون الخروج من أوطانهم ولا يستطيعون تملّك الحاكم وكسب وده؛ لأنّه ليس أهلاً للحكم أصلاً حتى يكون أهلاً للمدح أو النّشاء . ولكنّ المواجهة المباشرة تشتدّ بينه وبين حكام غرناطة في قوله<sup>(٤٢)</sup>:

رأيت آدم في نومي فقلت له:

أبا البرية إنّ الناس قد حكموا

أن البرابر نسلّ منك، قال: إذن

حواء طالقةٌ إن كان ما زعموا

يكشف البيتان لنا على اعتبار الشّاعر من الطبقة الدّنيا أو المهشمة ملمحاً إضافياً لما كانت عليه الثّقافة العربيّة آنذاك، كانت هناك عنصريّة خفيفة تُجاه البربر، فنحن متفقون مع الشّاعر على ظلم الحُكّام عامّة من العرب والصّقالبة والبربر، وأنّهم لم يكونوا أهلاً لحكم أيّ من هذه الأراضي التي وقعت تحت سلطتهم، ولكنّنا لا نتفق مع العنصريّة الجماعية التي جرّدت البربر من إنسانيّتهم، فهو في خطابه لآدم عليه السّلام يُعطي لخطابه قوّة دينيّة يستعملها كحجّة على كلامه، وإن كان شعره يُعزّز عقابه الإقصائيّ لجنس البربر. ونجد في استدعائه لآدم عليه السّلام بهذه الطّريقة المبتذلة إساءة واضحة لهذا النّبّي وهي شاهد آخر على مدى عبثيّة هذا الرّجل ورغبته بتجاوز جميع الخطوط الحمراء من دون مراعاة أو أيّ حساب لأيّ شيء. ونجد قريباً منه ما كان سبباً في إخراجهم من غرناطة في أحد الأخبار التي نُقلت إلينا، ومجمل هذا الخبر يُلخّص بأنّه "كان لباديس بن حبوس الحميري صاحب غرناطة وزير يهودي فهلك واستوز بعده نصرانياً، فقال أبو القاسم خلف بن فرج الإلبيري الشّاعر المنبوذ بالسميسير ثلاثة أبيات وكتب بها نسخاً عدة وربما في شوارع البلد والطّرق، وسار من ساعته إلى المرية معتصماً بالمعتصم بن صمادح، وطارت الأبيات في أقطار الأندلس ولما وقف باديس أرسل وراءه أصحاب الخيل، فقاتهم ولم يلحقوهم"<sup>(٤٣)</sup> والأبيات هي<sup>(٤٤)</sup>:

كل يوم إلى ورا

بدل البول بال...<sup>٥٠</sup>

فزماناً تهودا

وزماناً تنصرا

وسيصبو إلى المجو

س إن الشيخ عمرا"

ف نجدُ بوضوح أنّ هذه الأبيات لو وصلت لباديس الحميري لم يكن السّمسير لينام ليلته إلّا في قبره، وتكشف لنا الأبيات مرّة أخرى إضافةً إلى الأحكام النّعسفيّة في إدارة البلاد شيئاً من الثّقافة التي كانت سائدةً ولاسيّما بين العامّة من الطبقات المتوسّطة والدّنيا. ونجدُ ذلك في النّظرة الدّونية للنّصارى واليهود خصوصاً عندما يتولّى أحدهما شأنًا من شؤون المسلمين، قد يعتبر هذا دونياً في عصرنا وزماننا وقد تبدو هذه النّظرة متحيّزة وإقصائيّة إلى حدّ ما ولكن في ذلك الزّمان حيث كان المسلمون لهم مطلق النّصرّف في شؤون الحكم لا يمكن لنا أن نلوم السّمسير على عباراته ولهجته القاسية تُجاه المسيحيين واليهود، وهذا لا يُعبّر عن خطاب كراهيّة أو نسق تحيّزٍ إزاء أحدٍ من الدّيانيتين عبر التّاريخ الإسلاميّ، فهو يُعبّر عن نفسه في هذه العبارات، ولكنّه يُعبّر عن روح الدّولة الإسلاميّة في رفض توكيل شؤون الرّعيّة المسلمة لغير المسلمين ولا نجده يُجانب الصّواب في ذلك، فكلّ دولة تبني عناصرها وركائزها على ما يُمثّلها خير تمثيل ويُعبّر عنها أفضل تعبير ويكون ضمن منظومتها ولا يحيد عنها. كما أنّ المهجور الأساسيّ في هذه الأبيات هو حاكم غرناطة المتغطرس الذي يُريدُ إثارة اللّغط من حوله وجعل النّاس تشغل عن الخطر الأساسيّ المحقق بهم بأمور تافهة لا حاجةً لإثارتها. والشّاعر هنا يستعمل تقنيّتي الحجج العاطفيّة والمنطقيّة، تتجلّى الحجج المنطقيّة في دخول عناصر أجنبيّة إلى جهاز الدّولة وجسدها وأحد هذه العناصر ينتمي في المذهب العقديّ إلى العدو الذي يتربّص بهم ويُريدُ إزالتهم، فيكون هذا ادّعى لاستعداد الشّعب لهذا الحاكم والثّورة عليه وعلى سلطته، وتتجلّى الحجج العاطفيّة في محاولة استثارة الغيرة من أهل غرناطة على الفعل الذي قام به الحاكم غير

آبه أو مراعى لمشاعر محكوميه ورعيته بتعيين أحد من خارج ملتهم وعقيدتهم، وهو ممنوع في شرعهم. يأتي شعر رثاء المدن المسلوقة على أنه حاجة ملحة من الشاعر للتعبير عن الحزن الفردي والجمعي في خسارة مدنٍ عمرت بالإسلام والمسلمين من قبل ولم يكن خروجها عن دائرة السيطرة الإسلامية إلا بسبب حمق القادة، ويأتي هذا السُخط بشكلٍ ضمنيٍّ وغير مباشرٍ من خلال عبارات التَحَسُّر على ما فُقد من بلاد المسلمين. وهجا أيضًا صاحب غرناطة ابن بلقين وهو يُشيدُ قلعته<sup>(٤٦)</sup>:

صاحب غرناطة سفيه  
وأعلم الناس بالأمور  
صانع الأذفونش والنصارى  
فانظر إلى رأيه الدبير  
وشاد بنيانه خلالها  
لطاعة الله والأمير  
يبني على نفسه سفاها  
كأنه دودة الحرير  
دعوه يبني فسوف يدري إذا  
أتت قدرة القدير

يُمكن أن تُؤوّل هذه الأبيات ضمن النقد السياسي العام الذي ينأى فيه كل أمير بدولته ولا يتحدّ مع غيره في سبيل مواجهة ألفونسو، فالأمير لا ينوي مواجهة ولا قتالاً مع الإسبان وهو لا يستطيع أن يُقاتل حتى إن أراد ذلك، فهو صنيعة الإسبان وعميل لهم، ولكنّه بتزيينه لهذه القلعة لا يرتضي إلا بهجة نفسه والاستمتاع بما لديه، وفخامة هذه القلعة وزينتها إنّما تأتي من أموال الشعب التي سرقها. والشاعر في الأبيات يعتمد إلى تقديم حجة منطقية يتوجّه بها إلى الشعب في ذم الحاكم، فهو لن يستمع، وغاية هذه الحجة أنّ هذا الأمير لن يستفيد من هذه القلعة التي لن تصدّ أيّ هجوم من الإسبان إذا ما وصلوا إلى أسوارها، فعلاّم الرعية تعوّل وتصرف فيها الجهد والوقت والمال، فهي لا تصبّ إلا في صالح هذا المستبد. إذا انتقلنا إلى المراثيات نجد لديه مراثيتين للمدن وهما الزهراء وبلنسية يقول في رثاء مدينة الزهراء في قرطبة<sup>(٤٧)</sup>:

وقفت بالزهراء مستعبراً  
معتبراً أندب أشتاتاً  
فقلت: يا زهرا ألا فارجعي  
قالت: وهل يرجع من ماتا؟  
فلم أزل أبكي وأبكي بها  
هيهات يغني الدمع هيهات  
كأنما آثار من قد مضى  
نوادب يندبن أمواتا

وهذا الندب لا يتوجّه إلى الزهراء بأنّها انتقلت إلى سلطة الإسبان فهي لم تحتلّ في زمن ملوك الطوائف، وإنّما يبكيها لأنّها كانت في زمن الخلافة حاضرة المسلمين تذود عنهم وتحمي حماهم، وكانت حاضرة خلافةٍ بديلة لتلك التي كانت في المشرق وقامت بإذلال أعدائها أيام الخلفاء الناصر والمنصور ولكن ما تبع تلك الدولة القويّة أن جاء من بعدهم خلفٌ أضاعوا ميراث الأجداد الماضي ومالوا إلى الدعة والتّرف بعيداً عن حياة الحروب والجهاد فضعفت شوكة المسلمين واستغرم أعداؤهم.

أمّا رثاؤه في مدينة بلنسية فقد كان لذهابها من أيدي المسلمين وتسلم طغاة الإسبان لها وتخريبهم إيّاها<sup>(٤٨)</sup>:

بلنسية بلدة جنة  
وفيه عيوب متى تختبر  
فخارجها زهرٌ كله  
وداخلها برك من قدر

فالجنة بما بقي من آثارها عندما تطلع عليها العين من بعيدٍ وتذكر من كان فيها وما بقي حولها، وهي في حالة يرثى لها مع كلّ ما أصابها من دنس الإسبان وهم يعيشون فيها فساداً وجوراً بحق أهلها من المسلمين. وقد رثى بني عامر الذين قضوا على يد الإسبان بقوله<sup>(٤٩)</sup>:

أصاب الزمان بني عامر  
وأيامهم بعد لا تزدهي  
وكان الزمان بهم يفخر  
وليلهم بعد لا يقمر  
وصبحهم ظل لا يسفر

أما تهم الدهر قبل المنون  
فأين السّرير وأين السّرور  
فلا تعجب بما قد ترى  
وهوّن عليك كثير الحياة  
فهم ميتون ولم يقبروا  
وأين القصور التي عمروا  
فلا خير في كلّ ما تُبصرُ  
فسكنّاك في قبرك الأكثر

يُمثّل هذا الرّثاء رسالةً مبطّنة ضمن الكلمات والأبيات إلى باقي المدن والدّويلات التي ارتأت أنّ حالة الفرقة هي خير لهم من المضيّ في الجهاد والدّفاع عن عرى الإسلام، وهي تحذير لهم من مغبّة الوقوع في شرك الجبن عن المدافعة والمواجهة. فهو يستعمل هنا الحجج المنطقيّة في رؤيته على اعتبار ما يراه من الواقع الملموس، والتّذكير به للملوك والرّعية منبّها على ضرورة التّحرّك لأجل درء هذا الخطر وعدم الاستهانة به، مع أنّ الأبيات في نهايتها تحمل رؤيةً تشاؤميّة مشبعة بالموت واليأس.

## ٢- نقد الشعراء والحياة الاجتماعيّة:

اتّجه السُّميسريّ إلى نقد شعراء زمانه إمّا لتملّقهم أصحاب السّلطة وتمييزهم بجهلهم، وإمّا لأنّهم كانوا لا منافسين غير أكفّاء له ممّا ينشأ من عداوات بين أصحاب المهنة الواحدة ضدّ بعضهم، واتّجه أيضًا إلى نقد الحياة الاجتماعيّة في رؤية تشاؤميّة انعزاليّة لا تقبل الاجتماع مع النّاس ولا الحياة معهم. إذا بدأنا مع أقرانه من الشعراء فإنّه يقول<sup>(٥٠)</sup>:

أنا أحب الشعر لكنني  
فلمست تلقى رجلاً شاعراً  
أبغض أهل الشعر بالفطره  
إلا وفيه خلة تكره  
إن لم يكن كفر تكن آفة  
تلازم الظهر أو السرّه  
والعجب والنوك إلى الجهل في  
أكثرهم إلا مع الندره

إذا أردنا أن ندرس الأبيات السّابقة ضمن منطق الحجاج وعرض الرّأي مع الأدلّة المُقنعة نجد الأبيات تتدرج ضمن الحجج الأخلاقيّة أو الإيتوس Ethos مع تحوير في مفهوم الإيتوس؛ إذ إنّهُ يقوم على طباع الخطيب ومزاجه؛ وهو أخلاق الخطيب، الذي يحرص على رسم صورة جيّدة له ليكون خطابه مقبولاً<sup>(٥١)</sup>. ولا نجد الشّاعر يُحاول في تكبّره أن يرسم صورة أخلاقيّة حسنة له، ولكنّه حتّماً لا يُحاول إثارة العواطف بكلامه أو ينكر المنطق، بل هو بعيدٌ عنهما، ولكنّه إذا أُدرج ضمن سياق الشّعر والشّعراء نجده يتلاءم مع طبيعة الشعراء فهم مغرورون ومعدّون بأنفسهم، وهو في ذمّه للشّعراء يذمّهم بالصفات الجسديّة والصفات الأخلاقيّة السيّئة، ومع أنّنا لا نوافق على مسألة التّعميم التي يتّبعها الشّاعر إلّا أنّ الرّجل محقّ في ادّعائه فلا يعني أن يكون المرء شاعراً أن يكون نكياً ذا ذهنيّة وعقليّة مختلفة ونادرة. وإن أردنا أن نجد ضمن ما قدّمنا في البداية سبباً نراه يذمّ الشعراء من خلاله فسيكون حتّماً تملّقهم الدّائم للسّلطة ومحاولتهم المستميّة للوصول إلى سدة الحكم والحظوة للطّبقة العليا من المجتمع، وهو محقّ في ذلك إلى حدٍّ ما وهو من إنتاجات الظّلم والفساد التي حدت بالشّعراء أن يكون مجرد تجّار ومترنّقة بأشعارهم. وبذلك يظهر الشّاعر مختلفاً عنهم بما اختاره لنفسه وما نأى به من مذهب الشعراء المتملّقين، فيقول<sup>(٥٢)</sup>:

يا شعراء العصر لا تحسبوا  
شعركم مذ كان محسوسا  
فإنما حيكم ميت  
كأنما محيكم عيسى  
إن كان منظومكم عندكم سحرأ  
فمنظومي عصا موسى

فالشّاعر من هذا الصّنف، يعدّه الشّاعر ميت لا حياة فيه، وإحياء عيسى عليه السّلام لهم لا يرفع من شأنهم بل يُزري بهم أكثر وأكثر، فهو أوّل دليل على موتهم فقد أحيوا من موت كانوا به، وثانيًا هو دليل على ديمومة الموت لدى هؤلاء، فعيسى عليه السّلام أحيى الموتى كمعجزة تكون دليلاً على صدق ما جاء به، ثمّ مات من أحياءهم بعد بروز المعجزة أمامهم، ثمّ يستعين على تأكيد زيفهم باستدعاء ديني آخر وهو موسى عليه السّلام ويقارن شعره بحقيقة عصا موسى وتحولها إلى ثعبان حقيقيّ أمام الثّعابين المزيّقة التي يفخر بها خصومه.

وتبرز الشخصية الشعرية في قوله وهو يهجو أحد الشعراء واسمه ابن حداد وهو يُزري به في بيتين يُشعران القارئ بارتجالهما<sup>(٥٣)</sup>:

قلت وما شعر ابن حداد؟

قالوا ابن حداد فتى شاعر

فتش تجد أخبث أولاد

أشعاره مثل فرخ الزنى

فهي تقوم على الحجج العاطفية التي تستند أولاً على شخصية الشاعر وأخلاقياته، وقد تميّز كما نرى السّميسر بهجائه الفاحش والقادح والقاسي، وقد كانت بين الاثنين مشادة كلامية، ولا يعتمد أحدهما في عرض هجائهما على الحجج المنطقية أو العاطفية بل تعتمد على أخلاقيّاتهما الشعرية فقط<sup>(٥٤)</sup>. ويمكن أن نجد استثناءً في مقطعة واحدة يواجه فيها الشاعر بقية الشعراء وتعتمد على صنعتهم، يقول<sup>(٥٥)</sup>:

بينكم من حيث يبكي بالمقل

قصتي يا سادتي مضحكة

عندنا أغرب فاسكت أو فقل

إن أجئكم بغريب قلت

قال عندي منه أغلى وأحل

أبصر النصال درأً غالباً

ففي المقطعة ينتقد تعنت الشعراء وطلبهم المبالغة في الإغراب في الأشعار والتكلف في المعاني وعرضها، حتى غدا هذا الأمر عرفاً يُؤخذ تاركه، ومع أنّ هذه المقطعة تبدو للوهلة الأولى لغوية وشعرية صرفية إلا أنّها تعكس عدم اهتمام السلطة بالشعر وما أثر سلباً عليه، وقد مرّ بنا أنّ حكّام غرناطة لم يكثرثوا كثيراً للحياة الأدبية والعلمية فهذا نقدٌ ضمنى آخر للسلطة ومساوئها يظهر عن طريق نقد الشعر والأدب. ولكنّ النقد الحقيقي الذي توجّه نحو السلطة كان من خلال تصوير الحياة الاجتماعية المتردّية التي عانها منها الأندلسيون في تلك الفترة، ونجدها في شعره بالغة القتامة والسوداوية بشيء يوحي إلى رغبة بالبعد والتّصل من الانتماء. فيقول في أهل زمانه<sup>(٥٦)</sup>:

بين قوم قد أصبحوا كفاره

ضعت في معشرٍ كما ضاع نوح

جعلوني ممن ينافر داره

ضربوه وما ضربت ولكن

والهونا لمن يخلي دياره

فتأخرت عن ديارى لهوني

نجده مرةً أخرى يُحاول إقحام الدين برموزه ونسب نفسه إليها باستدعاء شخصية نوح عليه السلام، واستدعاء هذه الشخصية توحى بالكثير من الدلالات التي يمكن أن نستشفها من مقاصد الشاعر، أولها الوحدة والعزلة التي عانها منها نوح عليه السلام من قومه الذين لم يكثرثوا به ولم يهتموا لرسالته، وكذلك لرفضهم له وأفكاره وما جاء به، وهذا الطرد المجتمعي يُعاني منه الشاعر بسبب أفكاره التحررية وكذلك بسبب منهجه الشعري المتطرّف في الهجاء والإقذاع به ووسم به خصومه، وهذه الصفات كافية لتغيير الجميع من حوله. بالطبع المقارنة لا تصلح بين النبي ورسالته السامية والشاعر مهما كان بليغاً في عرض رسالته ومهما حاول الشاعر أن يسم نفسه في وعظه وتوعيته للشعب باسم النبي وصفاته، ونجد الشاعر يحاول أن يتبنّى هذه الرؤية بوصف من حوله بالكفرة، وكأنّه يُشبّههم بالوثنيين الذين اتخذوا الأصنام ليعبدوها، ولكنّ الشعب من حوله استبدل بالوثن الحاكم وعبدته ولم يخرج عن أمره رغم معرفته بهلاكه.

وقد تمثّل البعد والنأي عن البشر ضمن مفهوم البعد الوجودي والتّصل الكامل من حياتهم، يقول في ذلك<sup>(٥٧)</sup>:

جموعهم منه إلا الصور

رأيت بني آدم ليس في

كذلك صرت كطير حذر

فلما رأيت جميع الأنام

أقلّ قل أعوذ برب البشر

فمهما بدا منهم واحد

هنا يستدعي رمزاً من رموز الحرية الذي شاع في زماننا وهو الطير فيُشبّه نفسه ببعده عن تعقيدات العالم بالطائر الذي يُحلّق بعيداً إذا ما اقترب منه بشريّ على نحو يُذكرنا بالشنفري وأنسه بالوحوش والحيوانات في الصحراء وعدم أنسه بالبشر بل خوفه منهم، وهذا واضح في الأبيات السابقة التي تحمل خوفاً من مجتمعه. هذا يعكس حالة المجتمع السيئة التي انتشر فيها الاضطراب والفقر وعمت في الأندلس ثقافة النّعية والوصولية في الحياة فلم يعد اهتمام الناس منصباً إلا على مصالحهم ابتداءً من الحاكم إلى أصغر فردٍ في الرعية ممّا جعل الحياة لا تطاق. ومن الأمور الفريدة

التي ذكرها السُّميسر هو ذكره لطبقات المجتمع وما فيها من قسمةٍ ظالمةٍ فرضها واقع النظام السياسيّ المُجحف الذي انضوى الأندلسيون تحت لوائه، وهو أنّه قُسم إلى طبقتين فقط إحداهما غُلبا تحكم البلاد والعباد، وطبقة ثانية مسحوقة لم تحظْ بشيءٍ في حياتها وعانت ويلات الحروب والفقر والصّرائب، يقول<sup>(٥٨)</sup>:

والدهر لجة ماء

الناس مثل حبابٍ

وعالم في انطفاء

فعالمٌ في طفوفٍ

هذه الأفكار التي يُعابنها الشاعر تدلّنا على واقعين عاشهما أهل الأندلس: أولهما غياب الطبقة المتوسطة التي اعتاد الناس ارتقاءها ليصلوا إلى الطبقة العليا، وهذه الطبقة وجدت في المجتمع المدنيّ العباسي والأندلسيّ معاً بسبب المدينية ودخول العرب في طور الإمبراطورية. أمّا الواقع الثاني فهو المعاناة التي خلفها غياب هذه الطبقة فأصبح الناس بين الفقير والغني، يُورث الفقر كما يُورث الغنى. هذان البيتان يدلّان على وعي سياسيّ بما كانت أحوال الأندلس في ذلك الوقت ويعكس رؤية قريبة من الماركسيّة في تقسيم المجتمع والدعوة إلى إنصاف المظلومين من برائن الطبقة في المجتمع ولاسيما إن كان التقسيم الطبقيّ مجحفًا وبعيدًا في مسافات الطبقة وحدوده التي يرسمها بين الناس.

تأتي الأبيات والمقطعات التي عرضناها سابقاً في رفض المجتمع حجاباً على مواقف حالية، فهي تُشكّل نتائج لما هو واقع مشاهد في الحياة من حول الشاعر فمع الرّفض المستمر لمذهبه وعدم وجود غاية تُرجى من بعث الهمة من جديد في نفوس هؤلاء القوم بات نتيجة الابتعاد عنهم أفضل خيار يتّخذه الشاعر في حياته.

### ٣- اتباع مذهب الزّهد في الحياة:

ظهر هذا المذهب في شعره حسباً تُرجّح في أواخر حياته؛ لأنّ الثّيرة اليائسة تُخيّم على أجوائه، وهي تدلّ على رفض الشاعر للذهاب إلى أبعد ممّا مرّ به وقاتل من أجله؛ لأنّه يكتشف أن لا فائدة من مسعاه في الحياة ولا فائدة من هذه الثّورة الفرديّة التي يُشعلها بنفسه ويُطالب بها مع مجتمع لا يُبالي به ولا يكثرث بما يقوله. ونجد الأبيات في هذا الاتجاه تدعو إلى صرف النّظر تماماً عن الحياة وزينتها والاكتفاء بالقليل، يقول<sup>(٥٩)</sup>:

لا عيش إلا الكفاف

دع عنك جاهاً ومالاً

من الردى وعفاف

قوت حلال وأمن

فإنه إسراف

وكل ما هو فضل

تأتي هذه الأبيات ضمن الحُجج الأخلاقية التي يستعرض فيها الشاعر نفسه بوصفه موجّهاً أخلاقياً يسعى إلى نصح الناس من حوله وإرشادهم لطريق الخير، وهو في ذلك يتّخذ مذهباً مغايراً كما سيّضح معنا فيما بعد. في الأبيات السابقة يُدرك الشاعر أنّ الوصول إلى الحياة الكريمة التي تؤمّن للإنسان العيش الكريم أمر لا يُمكن إدراكه إلّا بالحيل والأساليب القذرة فالمجتمع يتألّف من طبقتين إمّا غلبا حاكمة وإمّا دنيا محكومة، والطريق إلى الغلبا محفوف بالدّوس على المبادئ وتركها ونبذها وعدم اعتناق أيّ منها. ولذلك نجده ينصح قارئ أبياته بأن<sup>(٦٠)</sup>:

إن نعيماً وإن نكد

خذ من الدهر ما أتى

قاطع كل ما وجد

كن كسكين جازر

فخير الأمور أن يرضى الإنسان بما قُسم له في حياته دون أن يشكو ممّا ألّم به من مصاعب، فإن كان نعيماً أخذ به وشكر الله عليه وكذلك إن كان سيئاً، لا يتأثّر بما يُلّم به من مصائب أو محاسن؛ لأنّ كلّ شيءٍ زائل، فلا تعتاد نفس البشريّ على شيءٍ منها فتتنكس إذا ما أصابها ضده. نجد في ذلك قوله<sup>(٦١)</sup>:

وإلا سوف تلبسها حدادا

تحفظ من ثيابك ثم صنّها

وناظر أهله تسد العبادا

وميز في زمانك كلّ حبرٍ

وأما جنس آدم فالبعادا

وظنّ بسائر الأجناس خيراً

نجدُهُ هنا يُميّزُ بين صنفين من النَّاسِ: أحدهما سما فوق مرتبة البشر الدّنيّة وهذا الصّنف يجب أن يسعى إليه الإنسان ليتخلّص من آفاته البشريّة وصفاته السّلبية فيسمو على البشريّة التي يجب أن يتعد عنها قدر استطاعته؛ لأنّها غير مؤهّلة لأن تتلقّى حوارًا حضاريًّا خصوصًا أنّ الزّمان اضطرّها لأن تعيش حياةً تعتمدُ على قانون أسوأ من قانون الغاب يأكل القويّ فيه الضّعيف، ولذا نجدُه فضّل جميع الأجناس في الحياة من حيوان ونبات وغيرها على الإنسان وأقرانه؛ لأنّهم كثيرو النّلكون والنّصنع لا يهتمّون إلّا بأنفسهم ومصالحهم. إنّ هذه الرّؤية السّوداويّة لا يتّخذها الشّاعر إلّا بعد تجربةٍ عاشها، وهي تجربةٌ تتطلّق من الواقع الصّعب الذي عمّ فيه الظّلم بلاد الأندلس وربوعها سواء كان من الأندلسيين تجاه بعضهم أم كان من قبل الإسبان أعدائهم في الجغرافيا نفسها، يقول (٦٣):

باكتساب اللحم والدم

ليس يخلو المرء من هم

صحفوه فهو أقوم

حيوان حيوان

فهذه الصّورة مأخوذة من واقع الحروب الطّويلة التي عصفت في البلاد وأفنت النَّاس في خضم كلّ الأحداث التي مرّوا بها، ولعلّ من أفسى ما برز في أشعاره من رؤيةٍ سوداويّة ومأساويّة هي عدم زواجه واتّخاذه أولادًا من صلبه، يقول (٦٣):

علمي بأن البنين من كبدي

يمنعني من تكسب الولد

وإن يموتوا أمت من الكمد

فإن يعيشوا أعش على ظلع

أهون بين الأنام من وتد

وإن أمت قبلهم تركتهم

فحال الأندلسيّ مع ابنه أنّه من لحمه ودمه، فهو قطعة منه لا يستطيع الاستغناء عنه بسهولة، فإن عاشا معًا ونجوا من الأهوال التي تعصف في البلاد كان الخيار العيش تحت وطأة الضّرائب الثّقيلة وإن فرقت الحرب بينهم فإنّ فراق الولد لا يُحتمل في قلب الوالد، ويبقى في نفسه هاجس الموت قبل ابنه وكيفية تدبير معاشه في عالم الأندلس القاسي، عالم ملوك الطّوائف وتناحرها.

## الخاتمة والتّائج:

مما سبق عرضه نجدُ صورةً مُغايرة لما وُسمَ به مجتمع الأندلس في عصر ملوك الطّائف وما كان فيها من صورةٍ زاهية كاذبةٍ نمّقتها الطبّقة الغُليا عن طريق الاعتناء بالشّعراء والأدباء الذين كانوا يتملّقونهم مدّعين بأنّ الأمور كانت في نصابها وعلى خير حال. إنّ ذبوع القسط القليل من شعر السُّميسر وانتشاره وحفظه في الكتب دليلٌ على حالة الغضب والسّخط التي عاشها الشّعب في تلك المرحلة من الزّمن، وأنّهم كانوا يُريدون أن يُروّحوا عن أنفسهم المتعبة بانتصار وهميّ حتى إن كان مجرّد أشعار تُقال في الهواء وتنتقل عبر الألسن لا تقدّم ولا تؤخّر شيئًا من واقعهم المزري. استعمل الشّاعر في حاجه جميع مستويات الحجاج المنطقيّة والعاطفيّة والأخلاقيّة ولا نستطيع أن نعتبر هذه الأشعار مجدية من النّاحية الحجاجيّة مقنعةً بسبب طبيعة الشّاعر ونفسيّته المضطربة واتّخاذه الهجاء وسيلة في التّعبير عمّا يجول في خاطره. ولكنّا نستطيع أن نُقرّ أنّ هذه الأشعار حملت قدرًا كبيرًا من العاطفة والصّدق في إيصال الرّسالة والتّعبير عن الواقع الاجتماعيّ المتردّي الذي عصفت بالبلاد في تلك المرحلة التّاريخيّة من عمر الأندلس المفقود.

## المصادر والمراجع: القرآن الكريم.

- ١- أخبار وترجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفي، أحمد بن محمد السلفي، تحقيق: حسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٣.
- ٢- الأدب العربيّ في الأندلس، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٧٦.
- ٣- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢.
- ٤- الباطوس من الخطابة إلى تحليل الخطاب: حاتم عبيد، مجلّة فصول، العدد ٧٠، القاهرة، ٢٠٠٧.
- ٥- تاريخ الأدب الأندلسيّ عصر الطّوائف والمرابطين، إحسان عبّاس، دار الشّروق، عمّان، ١٩٩٧.

- ٦- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢ هـ.
- ٧- دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧.
- ٨- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، علي بن بسام الشنتريني، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٧٨.
- ٩- شعر السّيميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزّاكي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٢٥، العدد الأول، يوليو/سبتمبر ١٩٩٦م.
- ١٠- شظايا لسانية، مجيد الماشطة، دار السيّاب، لندن، ط ١، ٢٠٠٨.
- ١١- في الأدب الأندلسي، محمد رضوان الذّاية، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠.
- ١٢- في تحليل الخطاب: حاتم عبيد، دار ورد الأردنية، ط ١، ٢٠١٣م.
- ١٣- قاموس التداولية: جوليان لونجي، وجورج إيليا سرفاتي، ترجمة: لطفي السيد منصور، دار الرافدين، لبنان-بيروت، ط ١، ٢٠٢٠م.
- ١٤- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- ١٥- لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة، أسعد بن مهذب، تحقيق: نسيم مجلى، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١.
- ١٦- مسند الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ٢٠٠١.
- ١٧- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- ١٨- المقطعات الشعرية أصولها وسماتها الفنية، بدران، عبد الحميد مجلة حوليات التراث، العدد ١١، جامعة مستغانم، الجزائر، ٢٠١١.
- ١٩- مهاد في التّداوليّة، خالد حوير الشّمس، مركز الكتاب الأكاديمي، عمّان، ط ١، ٢٠٢٠.
- ٢٠- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، حمد بن محمد المقرئ التلمساني، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧.

## هوامش البحث

- (١) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ : ١٢ / ٣٧٣.
- (٢) المصدر نفسه: ١٢ / ٣٧٣-٣٧٤.
- (٣) يذكر ابن منظور المعاني هذه فيما بعد من عرضٍ مطوّل للدلالة الأصليّة، يُنظر: المصدر نفسه: ١٢ / ٣٧٨.
- (٤) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢ هـ : ٣ / ١٢٩.
- (٥) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت): ٤ / ١٩٩٦.
- (٦) مسند الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ٢٠٠١ : ٢٠ / ٢٢.
- (٧) صحيح مسلم: ٤ / ١٩٩٧.
- (٨) مسند الإمام أحمد: ١٨ / ٣٧٧.
- (٩) يُنظر: قاموس التّداوليّة، لونجي جوليان، وجورج إيليا سرفاتي، تر: لطفي السيّد منصور، دار الرافدين، لبنان، ط ١، ٢٠٢٠ : ٢٠٩.
- (١٠) يُنظر: شظايا لسانية، مجيد الماشطة، دار السيّاب، لندن، ط ١، ٢٠٠٨ : ٨٧.
- (١١) يُنظر: في التحليل الخطاب، حاتم عبيد، دار ورد الأردنية، عمّان، ٢٠١٣ : ١٩.
- (١٢) يُنظر: مهاد في التّداوليّة، خالد حوير الشّمس، مركز الكتاب الأكاديمي، عمّان، ط ١، ٢٠٢٠ : ٤٤-٤٧.

- (١٣) يُنظر: شطايا لسانية، مجيد الماشطة: ٩١.
- (١٤) يُنظر: مهاد في التداولية، خالد حوير الشمس: ٤٢.
- (١٥) يُنظر: قاموس التداولية، لونجي جوليان، وجورج إيليا سرفاتي: ٤٠، ١٠٤-١٠٥.
- (١٦) يُنظر: في الأدب الأندلسي، محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠: ٣٤.
- (١٧) يُنظر: الأدب العربي في الأندلس، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦: ٩٨.
- (١٨) يُنظر: تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، إحسان عباس، دار الشروق، عمان، ١٩٩٧: ١٧-١٩.
- (١٩) يُنظر: المصدر نفسه: ٢٧.
- (٢٠) يُنظر: في الأدب الأندلسي، محمد رضوان الداية: ٣٤-٣٥.
- (٢١) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، حمد بن محمد المقرئ التلمساني، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧: ١/ ١٩٠.
- (٢٢) الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢: ٢/ ٣١١.
- (٢٣) لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة، أسعد بن مهذب، تحقيق: نسيم مجلى، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١: ٢٥٣.
- (٢٤) شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٢٥، العدد الأول، يوليو/سبتمبر ١٩٩٦م: ٢٢٨-٢٢٩.
- (٢٥) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، علي بن بسام الشنتريني، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٧٨: ٢/ ٨٩٤.
- (٢٦) المصدر نفسه: ٢/ ٨٨٣.
- (٢٧) يُنظر: دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧: ٦٥.
- (٢٨) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، علي بن بسام الشنتريني: ٢/ ٨٩٤.
- (٢٩) المقطعات الشعرية أصولها وسماتها الفنية، بدران، عبد الحميد مجلة حوليات التراث، العدد ١١، ٢٠١١: ٥٦-٥٧.
- (٣٠) شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي: ٢٢٨.
- (٣١) يُنظر: قاموس التداولية: جوليان لونجي، وجورج إيليا سرفاتي، ترجمة: لطفي السيد منصور، دار الرافدين، لبنان-بيروت، ط ١، ٢٠٢٠م: ٤١-٤٠.
- (٣٢) شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي: ٢٢٧.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٢٢٨.
- (٣٤) شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي: ٢٢٤.
- (٣٥) يُنظر: في تحليل الخطاب: حاتم عبيد، دار ورد الأردنية، ط ١، ٢٠١٣م: ٩٣.
- (٣٦) شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي: ٢٢٩-٢٣٠.
- (٣٧) شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي: ٢٢٤-٢٢٥.
- (٣٨) يُنظر: في تحليل الخطاب: حاتم عبيد: ٩٣.
- (٣٩) شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي: ٢٢٧.
- (٤٠) الباطوس من الخطابة إلى تحليل الخطاب: حاتم عبيد، مجلة فصول، العدد ٧٠، القاهرة، ٢٠٠٧: ٣٨.
- (٤١) شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي: ٢٢٨.
- (٤٢) شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي: ٢٣٢.
- (٤٣) يُنظر: أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفي، أحمد بن محمد السلفي، تحقيق: حسان عباس، دارالثقافة، بيروت، ١٩٦٣: ٨٤-٨٥، ويُنظر: شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي: ٢٢١.
- (٤٤) شعر السَّميسر أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزاكي: ٢٢١.
- (٤٥) حذفنا آخر كلمة احتراماً للمتلقي، وانظرها ٢٢١ في شعره.

- (٤٦) شعر السّميمير أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزّاكي: ٢٢٠.
- (٤٧) المصدر نفسه: ٢١٧.
- (٤٨) شعر السّميمير أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزّاكي: ٢٢٠.
- (٤٩) المصدر نفسه: ٢٢٢.
- (٥٠) شعر السّميمير أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزّاكي: ٢٢٦.
- (٥١) يُنظر: في تحليل الخطاب: حاتم عبيد: ١٠٢-١٠٣.
- (٥٢) شعر السّميمير أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزّاكي: ٢٢٣.
- (٥٣) المصدر نفسه: ٢٢٠.
- (٥٤) لم نورد الخلاف بين الشّاعرين لأنّ المصادر لا تتعمّق بمسائل الاختلاف بين الاثنين، إضافةً إلى تجاوز ابن حدّاد في الرّد على السّميمير إلى الحدّ الذي لا نستطيع عرض أشعاره.
- (٥٥) شعر السّميمير أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزّاكي: ٢٢٥.
- (٥٦) المصدر نفسه: ٢٢١-٢٢٢.
- (٥٧) شعر السّميمير أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزّاكي: ٢٢٢.
- (٥٨) نفح الطيب، حمد التلمساني: ٢٩٣ / ١.
- (٥٩) شعر السّميمير أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزّاكي: ٢٢٤.
- (٦٠) المصدر نفسه: ٢١٨.
- (٦١) شعر السّميمير أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري، بنيونس الزّاكي: ٢١٩.
- (٦٢) المصدر نفسه: ٢٢٩.
- (٦٣) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، علي بن بسام الشنتريني: ٨٩٦ / ٢.