

الملاحم الإنسانية الإيجابية في شعر ابن الرومي

Positive Human Traits in the Poetry of Ibn al-Rumi

مهند عدوان خلف علي البياتي

Muhannad Adwan Khalaf Ali Al-Bayati

جامعة سامراء - كلية التربية/قسم اللغة العربية

**University of Samarra – College of Education / Department
of Arabic Language**

07707866568

أ. د. دلال هاشم كريم

جامعة سامراء - كلية التربية/قسم اللغة العربية

Prof. Dr. Dalal Hashim Kareem

**University of Samarra – College of Education / Department
of Arabic Language**

الكلمات المفتاحية: الكرم، العطاء، الجود، البذل، العفو

Keywords: generosity, giving, munificence, altruism, forgiveness

الملخص

يتناول هذا البحث دراسة الملامح الإنسانية الإيجابية في شعر ابن الرومي، من خلال تحليل مجموعة من القيم الأخلاقية التي تجلّت في شعره، ولا سيما: الكرم، العطاء، الجود، البذل، السماحة، والعفو. ويهدف البحث إلى الكشف عن الأبعاد الإنسانية العميقة لهذه القيم، وبيان دورها في تشكيل رؤية الشاعر للحياة والمجتمع.

اعتمد البحث المنهج التحليلي الوصفي في تتبع النصوص الشعرية وتحليل دلالاتها، وربطها بالسياق الاجتماعي والثقافي. وقد أظهرت الدراسة أن ابن الرومي لم يكتفِ بنقل القيم التقليدية، بل أعاد صياغتها ضمن تجربة إنسانية ذات بعد نفسي وروحي عميق، فجعل من الكرم قيمة تتجاوز الجانب المادي إلى الإنساني، ومن العطاء وسيلة لإحياء المجتمع وتعزيز التكافل. كما بيّن البحث أن هذه القيم تسهم في بناء منظومة أخلاقية متكاملة تقوم على الرحمة والتعاون، وتُظهر الإنسان في أسمى صورهِ الأخلاقية.

Abstract

This study examines the positive human traits in the poetry of Ibn al-Rumi through an analysis of a set of ethical values manifested in his work, particularly generosity, giving, munificence, altruism, tolerance, and forgiveness. The research aims to uncover the deep human dimensions of these values and to clarify their role in shaping the poet's vision of life and society.

The study adopts a descriptive-analytical approach by tracing poetic texts, analyzing their semantic implications, and relating them to their social and cultural contexts. The findings reveal that Ibn al-Rumi did not merely transmit traditional values; rather, he reformulated them within a profoundly human experience marked by psychological and spiritual depth. He transformed generosity into a value that transcends materiality, and portrayed giving as a means of revitalizing society and reinforcing solidarity. The study also demonstrates that these values contribute to building a comprehensive ethical system grounded in compassion and cooperation, presenting the human being in their highest moral form.

المقدمة

يُعدّ الشعر العربي مرآة صادقةً تعكس حياة الإنسان ومجتمعه، بما يحمله من قيمٍ ومشاعر وتجارب إنسانية متنوعة. وقد حفل الشعر العربي عبر عصوره بملاح إنسانية أصيلة، تجسّدت في سلوكيات وأخلاق شكّلت أساس البناء الاجتماعي، مثل الكرم والشجاعة والعفو وغيرها من القيم التي رسّختها البيئة العربية.

ومن بين شعراء العصر العباسي، يبرز ابن الرومي بوصفه شاعرًا امتلك رؤية إنسانية خاصة، استطاع من خلالها أن يعيد تشكيل هذه القيم في إطار فني عميق، متأثرًا بتجربته الحياتية القاسية وظروفه الاجتماعية. فقد لم يكن شعره مجرد انعكاس للتقاليد، بل كان تعبيرًا عن معاناة إنسانية وتجربة شعورية صادقة، جعلت من القيم الأخلاقية مفاهيم حيّة نابضة بالحياة. ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث في دراسة الملاح الإنسانية الإيجابية في شعره، بوصفها تجسيدًا لعلاقة الإنسان بالآخر، وسعيًا لبناء مجتمع قائم على التراحم والتكافل، وذلك من خلال تحليل هذه القيم في نصوصه الشعرية والوقوف على أبعادها الفنية والدلالية.

التمهيد :

الملاح لغةً: وردت لفظة (الملاح) في المعاجم اللغوية بمعانٍ مختلفة وعديدة، راجعة بذلك إلى أصلها من الفعل الثلاثي (لَمَحَ) وقد وجدنا أن هنالك توافق كبير بين عدد من تلك المعاجم على معنى الملاح، ومن ذلك ما أورده الخليل: (ت: 170هـ—)، في معجم العين: (لمح: لَمَحَ الْبَرْقُ وَلَمَحَ، وَلَمَحَ الْبَصَرُ، وَلَمَحَهُ بَبَصَرِهِ) (الفراهيدي، د.ت، 243/3).

وجاء في جمهرة اللغة لابن دريد: (ت: 321هـ)، (لمحة: ولمح البرق وغيره يلمح لمحا ولمحانا ورأيت لمحة من البرق. ومن أمثالهم: لأرينك لمحا باصرا أي أمرا واضحا والبرق لامح و لموح ولماح) (ابن دريد، 1987، 568/1).

الإنسانية في اللغة:

يُشتق مصطلح الإنسانية من لفظة (الإنسان)، فهي كلمة لها دلالات ومعانٍ متعددة في المعاجم اللغوية (الحمداني، د.ت، 9)، وقد جاءت في معجم العين (الإنس: جماعة الناس، وهم الأنس، تقول: رأيت بمكان كذا أنسا كثيرا، أي: ناسا كثيرا، وإنسي القوس: ما أقبل عليك، والوحشي: ما أدبر عنك... والاستتناس والأنس والتأنس واحد، وقد أنست بفلان، وقيل: إذا جاء الليل كل وحشي، واستوحش كل إنسي) (الفراهيدي، د.ت، 75/2) ومثل ذلك (أنست به إنسا من باب علم وفي لغة من باب ضرب والأنس بالضم اسمٌ منه والأنس بفتحين جماعة من النَّاسِ وسمي به وبمصره الأنيس الذي يستأنس به واستأنست به وتأنست به) (الفيومي، د.ت، 18)

توطئة عامة للشعر العربي:

الشعر العربي عبر عصوره يحفل بالعديد من الملامح الإنسانية التي اوردها الشعراء في قصائدهم مما شهدوه أو عاصروه أو مروا به، وبها أصبحت تلك القصائد ترجمات فعلية اوصلت لنا الواقع لتلك الملامح الانسانية، وقد ارسى الشعراء قواعد لها لتكون المبادئ الفكرية والمعرفية التي ينطلق منها الناس في افعالهم واقوالهم وقناعاتهم ، ومنها الملامح الإنسانية الاجتماعية المتعارف عليها في المجتمع العربي كالكرم والشجاعة والعفو وغيرها، وتعد هذه الملامح عند كل شاعر عربي الأساس الذي يعتمد عليه الشاعر في حيلته، وذلك لان الشاعر هو ابن البيئة التي يعيش فيها، والمجتمع الذي يحيط به ولا بد لواقع هذا من أن يغذي مخيلته بالكثير من المعارف التي تسود فيه، (فالأديب يتأثر بالحياة الخارجية السائدة في بيئته، القائمة في مجتمعه، وهو يستمد أدبه من حياة هذا المجتمع) (إسماعيل، د.ت، 5؛ تميم، د.ت، 1)، وعلى ذلك فان كل شاعر يكتب ما يراه مألوفاً في مجتمعه من عادات وتقاليد أو ملامح إنسانية لها تأثيرها وصداها في المجتمع الذي يعيش فيه ويتعامل معه

المبحث الاول الكرم

توطئة الكرم:

إن أصل الكرم كان في العرب الذين ورثه عن أبيهم إبراهيم (عليه السلام) (ناصر، 1992، 70)، وبهذا عدَّ الكرم عند العرب منذ عصر ما قبل الإسلام من أبرز خصال العرب الأخلاقية ودلالة من دلالات السيادة والشرف، وكانوا يتفاخرون بالجود حتى أصبح عندهم مقياساً يوزن به قدر الرجل وذم البخل، وبه تعرف مكانة القبيلة بين القبائل الأخرى، فجعلوا الكرم يحظى بالتقديم على باقي الملامح الانسانية وبه ضربت الامثال، ورويت ونقلت الاخبار (الجاحظ، 1989، 171-173)، لأنه من المثل العليا التي يجب أن تولى بالعناية التي تجعلها أثراً يقتنى ويحتذى به، وهذا ما دفعهم إلى طرق عدة يُظهرون ويشهرون فيها كرمهم وأبرزها هي اشعال النيران ليلاً ليهتدي اليهم الضال وطارق الليل (الفاخوري، د.ت، 18)

لذلك نجد أن الكرم تحوّل إلى وسيلة رمزية لتحدي الفناء، فالبازل لا يمنح ماله فحسب، بل يشتري به الخلود المعنوي، ويؤسس لنفسه حضوراً دائماً في ذاكرة المجتمع (نعناع، 1994، 69)، وهذا الوعي العميق يظهر بوضوح في قول طرفة بن العبد إذ يقوله (طرفة بن العبد، 2002، 22/2)

زاهباً وأفضله ماؤرثَ الحمدَ كاسبه

فيظهر الملمح الإنساني الإيجابي من خلال ارتباط بعض القيم الإنسانية النبيلة بشخصيات بعينها كما أصبح ذكر اسم حاتم الطائي مقروناً بالكرم حتى يومنا هذا، وكما اقترن

اسم عنتره بالشجاعة (نعناع، 1994، 39)، من ذلك حاتم الطائي في الكرم مفتخرًا: (حاتم الطائي، 1975، 29)

وأغفر عوراء الكريم اصطناعه وأصفح عن شتم اللئيم تكرمًا
وقول عنتره في الشجاعة: (عنتره، د.ت، 250)

والخيل تعلم والفوارس أنني فرقت جمعهم بطعنه فيصل
ومثله أيضاً في حماية العرض قول الشاعر المتلمس الضبي مؤكّد هذا المعنى بقوله: (المتلمس الضبي، 1968، 2/1)

ومن كان عرض كرم فلم يضمن له حسباً كان اللئيم المدمماً

وتظهر تجليات الكرم في شعر ابن الرومي من خلال الابيات التي سنذكرها تباعاً في شعره:
لم يكن شاعرنا مجرد ناقل لتقاليد الكرم السائدة، بل كان صاحب رؤية إنسانية خاصة استطاع من خلال هذه الرؤية أن يصوغ بها هذه القيمة الإنسانية صياغة تظهر البعد النفسي والوجداني الذي انعكس على تجربته الحياتية القاسية التي عاشها، فهي حياة بائسة في أكثر جوانبها حياة لا تعرف البهجة والتأنق في المعاش لما عانته من الجذب والعوز أحياناً، وصراعه الميرير مع مجتمع لم يسعفه دائماً على نظرتة للعطاء والجود، فتحول الكرم في شعره من مجرد خلق عربي أصيل إلى قيمة إنسانية تتجاوز حدود المادة لتلامس جوهر الإنسان ورحه (ضيف، د.ت، 204)، ويتضح لنا أن ابن الرومي أعاد تشكل مفهوم الكرم من إطار تقليدي موروث إلى الى تجربة إنسانية ذات نفسي عميق صاغها من معاناته الشخصية وظروف حياته القاسية التي مرّ بها.

ولبدا لنا أن نذكر اللفظة الأعلى التي تنطوي تحت مضمون الكرم وهي لفظة العطاء، فالعطاء يعد أيضاً من الألفاظ الأكثر وروداً في ديوان ابن الرومي، الذي يحتل مكانة مركزية في مدائح واستعطافات ابن الرومي، إذ جعله الشاعر مرآة تعكس كرم النفس وسخاء اليد، وقرينة من قرائن الوفاء والإخلاص في العلاقات الإنسانية ومنه الإعطاء والعطاء، وقد فرق الراغب الأصفهاني بين الإعطاء والعطاء، فرأى أن الإعطاء أعم وأكثر منم العطاء، وهو الإنالة التي قد تكون بمقابل أو بغير مقابل، أما العطاء فخص بالصلة والهبة (الأصفهاني، 1992، 572) فيرد العطاء في قوله تعالى: {هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ}، ص: ٣٩. والعطاء حقيقته المناولة، وهي في اللغة والاستعمال والعبارة عن كل نفع أو ضرر يصل من الغير إلى الغير (ابن العربي، 1980، 4/405)، فالعطاء هو (التناول، والمعاطاة هي المناولة، لكن الفقهاء خصوها بنوع خاص من المناولة) (المنائي، 1990، 243)

ومن أبرز النماذج التي تجسد معنى العطاء قوله في إحدى قصائده من البحر الوافر التي يمدح فيها ويستعطف: (ابن الرومي، 1998، 1/ 38-39)

رجاءُ مؤمِّلِكَ إذا تَنَاهَى بِهِمْ بَعْدَ الْبَلَاءِ إِلَى الرِّخَاءِ
يَزِيدُ اللَّهُ فِيهَا كُلَّ يَوْمٍ فَلَا تَنْفَكُ دَائِمَةً النَّمَاءِ
شَهِدْتُ: لَقَدْ لَهَوْتُ، وَأَنْتَ عَنْ مَصُونِ الدِّينِ، مَبْذُولُ الْعَطَاءِ

إنَّ الملاحظ على هذه الأبيات الثلاثة بأنها تظهر صورة متكاملة للعطاء بوصفه قيمة إنسانية متكاملة، يبدأ الشاعر بتصوير أثر العطاء في نفوس الآملين فيه، فهم يرجون الممدوح حين تبلغ بهم الشدة مبلغها، فيكون عطاؤه سبباً في تحول حالهم من البلاء إلى الرخاء، ويكشف هذا المعنى عن بعد إنساني عميق، فالعطاء هنا ليس ترفاً أو تفضلاً، بل هو ضرورة اجتماعية ونفسية ترمم ما تهدم من حياة الناس تحت وطأة المحن، وهذا العطاء لا يقتصر على بذل المال فقط، بل يتجاوزه إلى بذل النفس والجهد، كما قيل: من جاد بنفسه عند اللقاء، وبماله عند العطاء متبرعاً فقد جاد بنفسيه كلتيهما (النويري، د.ت، 3/ 193)، فالكرم الحقيقي هو الذي يجمع بين سخاء اليد وسخاء الروح معاً، ثم ينتقل الشاعر إلى ربط العطاء بالنماء والزيادة، فيصوره فعلاً متجدداً لا ينقطع، بل يتنامى مع الأيام ويزيد، فيقرر أن الله يزيد في خير الممدوح كل يوم، وهذا المعنى يتوافق مع قوله تعالى: {وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ}، سبأ: 39، وهذا التصوير ينقل العطاء من دائرة الفعل المحدود إلى أفق الاستمرارية، وكأن الشاعر يؤكد أن البذل الصادق لا يُفْضي إلى النقص، بل يفضي إلى الامتداد والبركة، ومن يعطي لغيره لا ينقص ماله، بل ينمو ويزداد، وهذه النظرة تتفق مع تأملات عميقة في فلسفة العطاء، إذ تذهب الرؤية الصوفية إلى أن العطاء والمنع وجهان لحقيقة واحدة، فربما كان المنع في الظاهر هو عين العطاء في الباطن، كما قيل: إن المنع قد يحمل في طياته عطاءً حفيماً، وإن إدراك ذلك يفتح أفقاً أعمق لفهم حقيقة العطاء بوصفه فعلاً يتجاوز ظاهره المادي (نويا، 1972، 161)، وهذا المعنى يكشف عن بعد روحي في فهم العطاء، يتجاوز المادة إلى ما وراءها من حكم وأسرار، فالكرم في الوجدان العربي قيمة أصيلة، قِدمة المواقف الإنسانية التي تنزع بفطرتها إلى تشريف الآخر وتعظيم حضوره، حتى غدا السخاء فيه ليس فيضاً مادياً فحسب، بل كشفاً روحياً يتبين فيه المعطي على حقيقته (القالبي، د.ت، 117/1؛ جاسم، 2008، 7)، مما يجعله قيمة إنسانية تتصل بحكمة الوجود ذاتها، أما البيت الثالث فيكشف عن ملمح آخر من ملامح العطاء، فهو يصور الممدوح وقد انشغل المادح عنه بلهوه، ومع ذلك يظل الممدوح مَبْذُولُ العطاء، مصون الدين، وهذا يدل على أن العطاء عنده ليس مجرد رد فعل للطلب أو الاستعطاف، بل هو خلق ملازم وسجية ثابتة لا تتغير بتغير الأحوال، وفيه أيضاً معنى الوفاء والإخلاص، إذ يظل الممدوح على حاله من البذل

والعطاء حتى في غفلة من أحسن إليه، شريطة أن لا يؤدي به هذا العطاء الى التهلكة ونستدل على هذا بقوله تعالى: { لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا } سورة الإسراء: 29.

ويكشف هذا البناء الدلالي عن نزعة ابن الرومي إلى تعميق المعنى أكثر من العناية باللفظ، إذ (يمتاز ابن الرومي بتفضيله المعنى على اللفظ كما كان المتنبي، فهو يطلب صحة المعنى ولا يبالي حيث وقع من هجوته اللفظ وخشونته) (خفاجي، 2004، 211)

فنجد هذه الأبيات تنطوي في سياق المديح والاستعطاف، وهو سياق يتسع لتصوير العلاقة الإنسانية بين الشاعر والممدوح، حيث يكون العطاء هو الرابط الذي يجمع بينهما، ويؤكد دوام المودة والتقدير، فبهذا الأسلوب مزج شاعرنا بين الصدق العاطفي والتصوير الفني، فجاءت ألفاظه محملة بالدلالات والملاحم الإنسانية التي تجعل من العطاء قيمة أخلاقية عليا، لا مجرد معاملة دنيوية.

فبعد العطاء يكون الجود أكثر حضوراً في ديوان ابن الرومي، فالجود (صفة تحمل صاحبها على بذل ما ينبغي من الخير لغير عوض) (المعجم الوسيط، د.ت، 146)، ويُعرّف الجود بأنه (صفة هي مبدأ إفادة ما ينبغي لا بعوض) (الجرجاني، 1983، 79)، والجود هو كثرة العطاء من غير سؤال ومن طلب، كما في قولهم: جادت السماء إذا أمطرت مطراً غزيراً (العسكري، 2002، 295)، فالجود إذن هو العطاء الكثير السخي الذي يفيض بغير حساب

ومن المواضع الأخرى التي تجسد لفظ الجود في شعر ابن الرومي قوله في إحدى قصائده من البحر البسيط: (ابن الرومي، 1998، 42/1)

لأنَّه شابهَ يَجُودُ أَحْيَا بِهِ النَّاسَ كُلَّ تِيًّا
جَدَّدَ عَهْدَ النَّبِيِّ مَنِي ابْنِ يَحْيَى، وَفَضَّلَ تَقْوَى
وَعَهْدَ كِسْرَى نَعِيمَ عَيْشٍ مِنْ ابْنِ كِسْرَى، وَحُسْنَ مَلْهَى
فَظَلَّ فِي الْمَهْرَجَانِ عِيداً يَجْمَعُ دِينَأَ لَهُ وَدُنْيَا

فالملاحظ على هذه القصيدة أن الشاعر يظهر هذا الجود بوصفه قيمة إنسانية كاملة، ثم يبدأ الشاعر بوصف الممدوح بأنه (شابه يجود)، أي أن الجود صفة ملازمة له وخلق ثابت فيه، فهو لا يجود اكتساباً أو تكلفاً، بل الجود من طبعه وشيمه، وقد اختار الشاعر صيغة المضارع يجود للدلالة على الاستمرار والتجدد، مما يوحي بأن جوده ليس عطاءً مؤقتاً، بل هو سجية دائمة لا تنقطع، ولا يصدر عن تكلف أو انتظار مقابل، وهذا المعنى ينسجم مع ما ذهب إليه أبي حاتم بقوله: (والجواد في لغة العرب هو الذي يتفضل على من لا يستحق، ويُعطي من لا يسأل، ويعطي الكثير، ولا يخاف الفقر وهو الذي يهب الشيء بلا تقدير، بل يهب كثيراً حتى لا يُقَادَر

قَدْرُهُ. فلذلك يقال له الجواد والوهاب. ومنه قيل: مَطَرٌ جَوْدٌ، إذا جاء كثيراً بلا مقدار) (الرازي، 1994، 279).

فالشاعر في البيت الأول يجعل الجود فعلاً متعدياً في أثره الاجتماعي، إذ يقتزن فعل وجود بفعل أحياء، فيتجاوز معنى العطاء المادي إلى الإحياء المجازي، أي بعث النشاط والرخاء في المجتمع، ويكشف هذا الترابط عن رؤية ابن الرومي للجود بوصفه قوة فاعلة في العمران الإنساني، فالممدوح لا يعطي فحسب، بل يهب الحياة نفسها للناس بما يبذله من فضل وعطاء، وهذا المعنى يقترب من التصور الأخلاقي القديم الذي يربط بين الجود وسائر مكارم الأخلاق، حتى عُدَّ أساساً للشجاعة وسائر الفضائل، فقد قال الزمخشري: (لا يكون الشجاع إلا جواداً) (الزمخشري، 1992، 380/4)، ويكشف هذا القول عن علاقة عضوية بين الشجاعة والجود فالشجاعة في أصلها استعداد للتضحية، والجود صورة من صور هذه التضحية، فاختيار الشاعر لفظ (كل تيا) للدلالة على الشمول والعموم، فجوده لا يختص بفئةٍ دون أخرى، بل يعم الناس جميعاً.

ثم ينتقل الشاعر إلى الحديث عن مناقب ممدوحه الأخرى، فأحسانه ذكر الناس بإحسان النبي (صلى الله عليه وسلم)، فيجمع بين الفضائل الدينية والدنيوية: فهو من نسل يحيى الذي جدد عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) في فضل التقوى، ومن نسل كسرى في نعيم العيش وحسن الملهى، وهذه الثنائية بين الدين والدنيا، تبين الفضيلة والمتعة المباحة، وتؤكد أن الجود الحقيقي لا ينفصل عن باقي الفضائل، بل هو جزء من منظومة أخلاقية متكاملة، ولذلك قال الزمخشري: (لا يكون الشجاع إلا جواداً) (الزمخشري، 1992، 380/4)، فالجود والشجاعة ينبعان من عين واحدة هي قوة النفس وبعد الهمة، ويؤكد ابن أبي خالد هذا المعنى بقوله: (لا تُعَدَّنْ نفسك شجاعاً حتى تكون جواداً، فإنَّك إن لم تقوَ على أن تُقاتل نفسك على البخل لا تقدر على عدوك بالقتل) (الأصبهاني، د.ت، 569/2)، فمن يبخل بماله الذي هو سبب قوام الحياة، كيف يبذل نفسه في سبيل الآخرين؟ ثم يمضي الشاعر في تصوير عظمة هذا الجود، فيقول إن المهرجان الذي يجمع بين الدين والدنيا إنما هو تعبير عن كمال الممدوح، وليس بدعاً ولا عجباً أن يتظمن المعنيين معنى واحد، وهذه إشارة إلى أن الجود يصل صاحبه إلى مراتب عليا تجمع بين خيرَي الدنيا والآخرة، ولذلك يدعو له الشاعر بطول العمر، وإن كان يعلم أن البقاء الحقيقي ليس في طول الأيام، بل في الأثر الطيب الذي يتركه الجود في النفوس، وقد قيل: (من جاد بماله فقد جاد بنفسه؛... لأنَّه جاد بما لا قوام لها إلَّا به) (الأصبهاني، د.ت، 661/2)، فمن يبذل ماله الذي هو عماد حياته، فقد بذل حياته ذاتها، وتختم القصيدة بصورة قوية لتمكين الممدوح وحفظه من الأعداء، فعين الله ترعاه ونعمته تغمره، وهو يُوقى أسهم المنايا ويُفدى بنفس الشاعر، وهذا المشهد

يؤكد أن الجود ليس مجرد عطاء مادي، بل هو سبب للحفظ الإلهي والعناية الربانية، فمن جاد على عباد الله جاد الله عليه بالخير والحفظ.

ويتأكد البعد الإنساني في هذه الأبيات من خلال ربط الجود بالإحياء وبالخلود المعنوي، فالجود ليس مجرد بذل مال، بل هو سبب في استمرار الحياة ذاتها، وفي تخليد الذكر الجميل وهذا ينسجم مع ما ذهب إليه العسكري من أن (الجود كثرة العطاء من غير سؤال) (العسكري، د.ت، 173)، فالكثير من العطاء الذي يصل إلى حد الإحياء هو أسمى مراتب الجود، وقد استطاع ابن الرومي أن يصوغ ذلك بأسلوب يمزج بين الجزالة والرقّة، فجاءت ألفاظه محملة بالدلالات التي تجعل من الجود صورة مشرقة للإنسانية في أسمى معانيها، وهي قوة محرّكة للحياة الإنسانية ومصدراً لانتظام المجتمع وازدهاره.

كما تتجلى لفظة الجود في الأبيات الآتية من البحر الطويل بوصفها مركز الصورة الشعرية ومحور الدلالة في مبحث الكرم، إذ لا يكتفي ابن الرومي بمدح العطاء بوصفه خُلُقاً محموداً، بل يرفعه إلى مرتبة الفعل المُحيي الذي يعيد الحياة إلى الأرض بعد مواتها من البحر الوافر، يقول: (ابن الرومي، 1998، 375/1)

وَمَا يُطَوِّى الْعِمَارَةُ كُلَّ غَيْثٍ إِلَى الْأَرْضِ الْمُعْطَلَةِ الْيَبَابِ
وَلَكِنْ لَا يَزَالُ يَجُودُ كَلًّا يَجُودُ أَوْ بِوَابِلِ ذِي انْسِكَابِ
لِلْإِحْيَاءِ الَّتِي كَانَتْ مَوَاتًا وَحَفِظَ الْعَامِرَاتِ مِنَ الْخَرَابِ

يبدأ الشاعر من صورة المطر الذي لا ينصرف عبثاً، بل يهبط على الأرض المعطلة الياباب، فيربط بين الغيث والجود ربطاً دلاليّاً عميقاً؛ فالجود هنا يشبه المطر في أثره، لأن كليهما يبعث الحياة فيما أوشك أن يندثر، ومن ثمّ فالجود لا يُقدّم في البيت على أنه مجرد بذل مالي، بل بوصفه طاقة إنقاذ وإحياء، بها تُعمر الأرض وتُصان من الخراب، وهذا المعنى ينسجم مع ما قرره ابن عبد ربه حين فسّر الجود بأنه التبرع بالمال والعطية قبل السؤال، أي إن جوهره يقوم على المبادرة إلى الإحسان قبل أن يُطلب (ابن عبد ربه، 1984، 200/1)، كما يلتقي هذا التصور مع ما يمكن فهمه من تعريف الثعالبي للجود حين قال: (الجود غاية الزهد، والزهد غاية الجود) (الثعالبي، 1981، 409) إذ يكشف عن تلازم بين الصفاء الداخلي والسخاء الخارجي، فالجود ليس مجرد فعل ظاهر، بل ثمرة نفس متحررة من الشح ومتسامية على التعلق، لأن الجود فيه ليس مجرد بذل مال، بل خلق متّصل يدل على صفاء الباطن ونبل المنبت، فقد ورد في بعض كتب الأدب أن الأمم كلها قد اتفقت على مدح الجود وذم البخل، وأن أفضل الجود ما كان على قدر الطاقة والوسع، وهذا المعنى يطابق قوله تعالى: { لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا } سورة الإسراء: 29، لكن العرب فضّلوا من جاد بنفسه

على من جاد بماله، لأن العطاء الحقيقي يبدأ من تجاوز حدود المصلحة الضيقة إلى الإيثار والوفاء (صفوت، د.ت، 73/4)، وقد وسع الآمدي مفهوم الجود والكرم حين وصف باب الجود والكرم بأنه مما يعتمد عليه الشعراء في المديح، لأن الجود قد يظهر في كل طبقة من طبقات الناس، في الملك كما في السوق، وفي الشريف كما في الوضيع (الآمدي، 1994، 122/3)، وهذا التعميم يؤكد أن الجود قيمة إنسانية لا طبقية، إلا أن ابن الرومي هنا يمنحها بعداً فنياً خاصاً؛ إذ يجعلها مظهراً من مظاهر الحياة نفسها.

وتتضح عبقرية الشاعر في قوله: (وَلَكِنْ لَا يَزَالُ يَجُودُ...)، إذ يقرن الجود بالفعل المستمر المتجدد، فلا يقدمه بوصفه حادثة عابرة، بل سجية دائمة. ثم يزيد المعنى رسوخاً حين يربطه بإحياء الموات وحفظ العمارات من الخراب، فالجود هنا ليس عطاءً استهلاكياً، بل عطاءً بنائياً؛ يُحيي ما مات، ويحمي ما عمر، وهذه الصورة تجعل من الجود قيمةً حضارية، لأن أثره لا يقف عند حدود الفرد، بل يتجاوز إلى المجتمع والعمران؛ كما أن في البناء التصويري للأبيات نزوعاً إلى المجاز القائم على المشابهة بين جود الممدوح وغيث السماء؛ فالغيث يحفظ الأرض من الجفاف، والجود يحفظ النفوس من الذل والحاجة، ومن هنا يظهر أن ابن الرومي لا يصف الكرم وصفاً مباشراً فحسب، بل يترجمه إلى صورة كونية واسعة، يتداخل فيها الماء والحياة والعمران، وهذا ما يجعل لفظة الجود في هذه الأبيات لفظةً محورية، لأنها تجمع بين المعنى الأخلاقي والمعنى الفني والمعنى الحضاري في آن واحد.

ولبد لنا من ذكر بعض ما ورد من البذل في ديوان ابن الرومي، فالبذل هو (الإعطاء عن طيب نفس) (المناوي، 1990، 73)، فهذا التعريف يختصر جوهر البذل في عنصرين أساسيين: الإعطاء، وطيب النفس به، وهذا ما يميز البذل عن غيره من صور العطاء التي قد تكون عن تكلف أو منة، ومن المواضع التي تجسد لفظ البذل في شعر ابن الرومي قوله قصيدة من البحر الخفيف يعاتب فيها أبا القاسم التوزي الشطرنجي: (ابن الرومي، 1998، 53/1-54)

بَلْ أَرَىٰ صِدْقَكَ الْحَدِيثَ وَمَا ذَاكَ الْبُخْلُ عَلَيْكَ بِالْإِعْضَاءِ

× × ×

مَا بِأَمْثَالِ مَا أَتَيْتَ مِنَ الْأُمِّ
لَا وَلَا يَكْتَسِبُ الْمُحَامِدَ فِي النَّا
لَيْسَ مَنْ حَلَّ بِالْمَحَلِّ الَّذِي أُنْذِرُ
بَذَلُ الْوَعْدِ لِلْإِخْلَاءِ سَمَحاً

نِي يَحِلُّ الْفَتَى نُرَا الْعُلَيَاءِ
سِ وَلَا يَشْتَرِي جَمِيلَ التَّاءِ
سُنْتُ بِهِ مِنْ سَمَاحَةٍ أَوْ وَفَاءِ
بَعْدَ ذَلِكَ بَذَلُ الْعَطَاءِ

تظهر لفظة البذل في هذه الأبيات من شعر ابن الرومي في سياق العتاب الأخلاقي، لا في سياق المدح المباشر كما في ألفاظ الجود والعطاء، وهو ما يمنحها وظيفة دلالية مختلفة؛ إذ

تتحول إلى معيار يقيس به الشاعر صدق المروءة وتماز الفضية، فبيدأ الشاعر بإقرار صدق المخاطب في القول، لكنه يعقبه بنقد صريح يتمثل في البخل بالفعل، وهنا تتأسس المفارقة بين القول والفعل، فالصدق في الحديث لا يكتمل إذا لم يصحبه بذل عملي، فالشاعر لا ينكر صدق الوعد، ولكنه يرى أن الامتناع عن العطاء يفرغ هذا الصدق من قيمته، ومن ثم يصبح البذل في هذا السياق معياراً لتحقيق الانسجام بين القول والعمل، ويواصل شاعرنا هذا المعنى في البيت الثاني فالأمانى المجردة مهما حسنت لا ترفع صاحبها إلى ذرى المجد، فالمكانة الاجتماعية والسمعة الحسنة لا تتحقق بالوعد، بل بالأفعال التي تدل على الكرم والوفاء؛ ومن هنا يربط الشاعر بين البذل واكتساب المجد في البيت الثالث فالمحامد في نظر الشاعر لا تُنال إلا بالبذل، لأن الثناء الاجتماعي يقوم على الأفعال الظاهرة التي يشعر الناس بأثرها. وهذه الفكرة تتسجم مع ما ذهب إليه البلاغيون من أن الفضل الحقيقي لا يمكن إخفاؤه، فقد قال عبد القاهر الجرجاني في معنى قريب: (وهذا رجلٌ يروم العدوَّ تصغيره والإزراء به، فيأبى فضله إلا ظهوراً، وقدره إلا سموً، وذاك شهابٌ من نار تُصوّب وهي تعلق، وتُخَفِّض وهي ترتفع) (الجرجاني، د.ت، 149) فالفضل الحقيقي يظهر بذاته، لأن أثره العملي يتجاوز محاولات التقليل منه ثم يوضح ابن الرومي موضع الخلل الأخلاقي في البيت الرابع إذ يرى أن المخاطب لا يبلغ منزلة الكرماء الذين عُرفوا بالسماحة والوفاء، لأن هذه المنزلة لا تتحقق بالنية وحدها، بل بالبذل الحقيقي؛ وهنا يصل الشاعر إلى خلاصة فكرته في البيت الأخير حيث يبرز في هذا البيت تكرار لفظة البذل مرتين، وهو تكرار ذو دلالة بلاغية واضحة؛ إذ يقيم الشاعر مقابلة بين بذل الوعد وبذل العطاء. فالأول متحقق عند المخاطب، أما الثاني فهو الغائب. وبذلك يلمح الشاعر إلى أن الوعد نفسه نوع من البذل، لكنه يظل ناقصاً إذا لم يكتمل بالفعل.

وقد نبه اللغويون إلى المعنى الأساسي لهذه اللفظة، إذ قيل: والبذل: هو العطاء عن طيب النفس، وبذلت الشيء بذلاً، أي أبحته عن طيب نفس (الشريشي، 2006، 327/1)، ويكشف هذا التعريف عن عنصر جوهري في مفهوم البذل، وهو صدوره عن رضا النفس وسماحتها، لا عن الإكراه أو المجاملة. ولذلك يصبح الامتناع عن العطاء بعد الوعد خلافاً في هذا المعنى الأخلاقي. كما أن البذل في التصور الأخلاقي العربي أوسع من مجرد العطاء المادي، إذ يشمل مختلف صور التضحية الإنسانية. وقد ورد في هذا المعنى: (أن تبذل الكرم والجود. والكرم ليس كما يظنه بعض الناس أنه بذل المال فقط، بل الكرم يكون في بذل النفس، وفي بذل الجاه، وفي بذل المال، وفي بذل العلم) (ابن عثيمين، د.ت، 25)، ومن هنا يمكن فهم اعتراض ابن الرومي، فالمشكلة ليست في مقدار المال المبذول، بل في غياب روح البذل نفسها.

وقد تناول حامد عوني هذه الصورة البلاغية مبيناً ما فيها من مفارقة حين قال: يحدثنا الشاعر عن إنسان يُغدق الوعد في ظاهر السخاء، غير أنّ فعله لا يجاوز التخفيف العارض عن كاهل الأضياف، ثم لا يلبث أن ينكشف أمره؛ إذ يُخيّل للناظر أنه كعينٍ في شجرة الصفصاف، يفتن بمنظرها ورونقها، لكنها عقيم لا تثمر، فيغدو عطاؤه صورة خادعة لا حقيقة لها في العطاء (عوني، 1947، 10/5)، فالصورة هنا تقوم على تشبيه الوعد غير المنجز بشجرة الصفصاف: جميلة المنظر، لكنها عديمة الثمر.

ومن ثم يمكن القول إن لفظة البذل في هذه الأبيات تؤدي وظيفة نقدية أخلاقية؛ فهي الأداة التي يكشف بها ابن الرومي الفجوة بين القول والفعل. فالبذل الحقيقي هو ما يتحقق بالفعل لا بالوعد، وهو الذي يمنح الإنسان مكانته بين الناس. وهكذا تتحول الكلمة في سياق القصيدة إلى معيار للمروءة وصدق الصداقة، إذ لا يكتمل معنى الوفاء إلا حين يتحول الوعد إلى عطاء، ويصبح القول فعلاً محسوساً في حياة الآخرين. وتظهر لفظة السماحة بوصفها قيمة مركزية إذ يربط ابن الرومي بينها وبين البناء المعنوي الخالد الذي يسمو على مظاهر العمران المادي، فيقول ابن الرومي مادحاً المنصوري من البحر المنسرح: (ابن الرومي، 1998، 364/4)

أَبْنِي الْبِنَاءَ الَّذِي يُقِيمُ عَلَى الدَّهْرِ وَيُودِي خَوَرُنُقَ النَّجَفِ	أَبْنِي الْبِنَاءَ الَّذِي يُقِيمُ عَلَى الدَّهْرِ وَيُودِي خَوَرُنُقَ النَّجَفِ
وَأَرْتَجِي أَنْ تَدُومَ لِي دَيْمٌ	مَنْ عَارِضٍ فِي السَّمَاءِ ذِي وَطْفٍ
أَعْنِي أَبَا الصَّفَرِ إِنَّهُ مَلِكٌ	فِي مَنَصِبٍ لِلْعَيُّونِ مُشْرِفٍ
مَنْ مَعَشَرَ فِيهِمُ السَّمَاحَةُ وَالِد	حِلْمٌ، وَفِيهِمْ قَعَاقُعُ الْحَجَفِ

الملاحظ على هذه الابيات أن الشاعر يبدأ بتشديد صورة رمزية للبناء الذي يقيم على الدهر، في مقابل القصور المادية التي يعتريها الفناء، ليشير إلى أن ما يبقى حقاً هو القيم، لا الأبنية، ثم يربط هذا البقاء برجائه دوام الخير، ممثلاً في (الدَّيم) النازلة من السماء، في إشارة إلى الاستمرار والبركة وفي هذا السياق، تأتي السماحة بوصفها أحد أعمدة هذا البناء المعنوي، إذ يصف بها الممدوح وقومه، مقترنةً بالحلم والقوة، مما يدل على توازن الشخصية الكريمة، وتتضح دلالة السماحة إذا نظرنا إلى معناها في التراث العربي، إذ يمكن القول بأنها خُلُق يقوم على الجود والعطاء، ويقترن بالمروءة التي تدفع الإنسان إلى التمسك بمحاسن الأخلاق وجميل العادات (البغدادي، 1997، 5/10)، ومن ثم فإن اقتران السماحة بالحلم في البيت يعكس هذا البعد النفسي العميق، إذ لا يكون الكرم مجرد بذل، بل سلوكاً متزناً نابعاً من رقي النفس كما أن استحضر أقوال الامام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) يضيء هذا المعنى ويؤكدده، إذ يقول: (كن سمحاً ولا تكن مبذراً، وكن مقدراً ولا تكن مقتراً) (الأماسي، 2003، 76)، وهو توجيه يوازن بين السخاء والاعتدال، فيجعل السماحة خلقاً وسطاً بين الإسراف والبخل، ولا بد أن

نستحضر في السماحة قول خير البشر النبي الاكرم محمد (صلى الله عليه وسلم) فإنه حث على السماحة في كافة المعاملات، مؤكداً أن الله يحب العبد السهل، بقوله: (رَجِمَ اللهُ رجلاً سَمَحاً إذا باعَ، وإذا اشترى، وإذا اقْتَضَى) (البخاري، 2002، 57/3)، ويمكن كذلك إعادة صياغة قول آخر بأن للأمام علي (رضي الله عنه) على الإنسان ألا يستحي من إعطاء القليل، لأن الامتناع عن العطاء أشد نقصاً من قلته (الأماسي، 2003، 76)، وهو معنى يعمق مفهوم السماحة بوصفها استعداداً دائماً للبذل مهما قلّ، لأن غياب السماحة عن نسيج المجتمع يحرمه كثير من الفضائل، ويُفضي إلى انهيار منظومة الفضائل التي يقوم عليها المجتمع (الخرندار، 1997، 473).

وفي ضوء ذلك، تبدو السماحة في الأبيات صفةً جامعة لا تقتصر على الفرد، بل تمتد إلى الجماعة (من معشرٍ فيهم السماحة)، مما يجعلها سمة ثقافية واجتماعية، لا مجرد خصيصة فردية، كما أن اقترانها بـ (قعاقد الحفف) يوحي بأن الكرم لا يتنافى مع القوة، بل يتكامل معها فالممدوح يجمع بين الشجاعة في الحرب والسماحة في العطاء، وهو نموذج مثالي للقيادة في المخيال العربي.

وينقل شاعرنا في موضع آخر إلى ملمح انساني جديد عظيم في معناه كبير في شأنه يمثل قيمة أخلاقية سامية يُمدح من خلالها الانسان ويعلو بها شأنه بين الناس وهي صفة العفو فيقول من البحر الطويل: (ابن الرومي، 1998، 272/3)

ولولا نُهي حلمي إذا لأصْبَبْتُهُمُ بِجُرْمِكَ أو تُنْفَى مُهَانًا وتُدْحَرُ
ولكنني أرعى لهم حقَّ مجدهم وَأَصْفَحُ عَنْهُمْ إن أسأؤوا وأَغْفِرُ

لقد كشف لنا الشاعر في هذه النتقة عن ملمح واضح من الملامح الإنسانية الا وهو الحلم، إذ يعد من القيم الأخلاقية العليا التي استطاع الشاعر أن يصل إلى ذروتها بقوله: (ولولا نهى حلمي إذا لأصبتهم...)، فهنا تبرز قدرة الشاعر على الرد وإيقاع العقوبة بخصومه واعدائه، غير أن حلمه الذي يتصف به — واذي يُعد من أسمى مكارم وملاحم الأخلاق الإنسانية — أنه بكفّ يده عنهم وحال بينه وبين الانتقام منهم لذلك كان العفو مع القدرة يُعدّ عند كرام الناس أعلى درجات العفو وباب من أبواب الكرم المعنوي؛ لأنه لا يُظهر الضعف بل يُجسّد سمو النفس وكرمها ورحمتها وعطفها بالآخرين.

وقد استند الشاعر عند عفوه إلى مبدأ قيمي آخر هو مراعاة الفضل بيه وبين خصومه، فيقول في ذلك: (ولكنني أرعى لهم حق مجدهم...)، وهذا يدل على أن عفوه عنهم لم يكن عفواً انفعالياً أو ظرفياً أو أنياً، بل كان عفواً نابعاً من وعيه بالمكانة الاجتماعية التي يمتلكها خصومه فضلاً عن احترام المجد والفضل الذي يمتلكه الآخرون، وهنا تظهر دلالة العفو بوصفه قيمة أخلاقية ذات ارتباط وثيق بمعايير المجتمع ومبادئه، وهذه القيمة هي عبارة عن: (اهتمام أو

اختيار أو تفضيل أو حكم يصدره الإنسان على شيء ما مهتدياً بمجموعة المبادئ و المعايير التي وضعها المجتمع الذي يعيش فيه ، والذي يحدد المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك) (إسماعيل، 1978، 132)، وقد اتضح من خلال ذلك أن عفو الشاعر لم يكن ظاهرة فردية، بل كان انعكاساً لقيمة اجتماعية راسخة، فهكذا استطاع الشاعر أن يجمع بين الحلم والصفح والغفران، ويجعل من العفو سلوكاً ثابتاً لا مجرد ردة فعل.

وقد استطاع الشاعر أن يثبت لن أن العفو في الشعر ليس معزولاً عن الكرم، بل تبرز قيمته وتكون أكثر وضوحاً في حياة الإنسان الاجتماعية بوصفه امتداداً طبيعياً له، إذ يتحول الكرم من بذلٍ مادي إلى كرم معنوي يعلو عليه، وذلك لأنه يقوم على التسامح والرحمة، واحترام الفضل، وكظم الغيظ، وهي ملامح إنسانية رفيعة انعكست بوضوح في التجربة الشعرية الواردة في هذه الننتقة.

وعليه يمكن القول أن شاعرنا استطاع من خلال هذه الننتقة ببيتها، أن يشكل وحدة موضوعية متماسكة في معناها لذا لا يمكن فكاك أحد البيتين عن الآخر في الاغلب الاعم، لان اغفال رواية أحدا هذين البيتين قد يقلل من قوة ودلالة المعنى الذي يقصده الشاعر في هذه الننتقة والتي مثلت موقفاً أو فكرة معينة لصورة متكاملة سعى الشاعر إلى توصيلها للمتلقي قصد التأثير فيه (حسن، 2025، 207)، وقد تتحد معالم هذه الصورة في البيت الأول وتأخذ حجمها وتكتمل أبعادها في ذهن المتلقي عند البيت الثاني فتكون بذلك صورة متكاملة للموقف الشعري الذي تطرق اليه الشاعر وسعى إلى إيصاله للقاري أو المتلقي (السامرائي، 2014، 171).

الخاتمة:

وخلاصة القول، فإن الكرم بما ينطوي عليه من معاني العطاء والجود والبذل لا يقف عند حدِّ الممارسة المادية العابرة، بل يتجاوزها ليغدو قيمة إنسانية عليا تُشكّل جوهر العلاقة بين الإنسان والآخر، وتؤسس لنظام أخلاقي يقوم على التراحم والتكافل وصون الكرامة الإنسانية. وقد تبين من خلال هذا المبحث أن الكرم ليس مجرد سلوك فردي، وإنما هو طاقة فاعلة في بناء المجتمع، تسهم في تقليص الفوارق، وتخفيف معاناة المحتاجين، وإحياء روح الأمل في النفوس. كما ظهر أن العطاء في أسمى صورته هو ما اقترن بالإخلاص وتجرد عن دوافع الرياء والمنفعة، ليصبح تعبيراً صادقاً عن سمو النفس ونبل المقصد، وأن الجود الحق هو الذي يجمع بين بذل المال وبذل الجاه، فيحقق للإنسان حضوراً مؤثراً في محيطه الاجتماعي والإنساني. ومن ثم، يغدو الكرم معياراً لرفعة الإنسان، ودليلاً على اكتمال إنسانيته، إذ به يسمو الفرد فوق ذاته، ويشارك في صناعة الخير العام، مثبتاً أن العطاء ليس فقداً، بل هو أعمق صور الامتلاك والبقاء.

الخاتمة

وخلاصة القول، فإن الكرم بما يندرج تحته من معاني العطاء والجود والبذل لا يقتصر على كونه سلوكاً مادياً عابراً، بل يمثل قيمة إنسانية عليا تؤسس لعلاقات قائمة على الرحمة والتكافل وصون الكرامة الإنسانية. وقد بينّ البحث أن هذه القيم تمثل قوة فاعلة في بناء المجتمع، إذ تسهم في تخفيف المعاناة وتقليل الفوارق الاجتماعية وإحياء الأمل في النفوس.

كما أظهر أن العطاء الحقيقي هو ما اقترن بالإخلاص وابتعد عن الرياء، وأن الجود الكامل هو الذي يجمع بين بذل المال وبذل الجاه، مما يعكس سمو النفس ونبل المقصد. وبذلك يغدو الكرم معياراً لرفعة الإنسان ودليلاً على اكتمال إنسانيته، إذ يسمو به فوق ذاته ليشارك في تحقيق الخير العام، مؤكداً أن العطاء ليس فقداً، بل هو أسمى صور البقاء والخلود المعنوي.

المصادر

أولاً: المصادر العربية

1. ابن الرومي. (1998). ديوان ابن الرومي (تحقيق حسين نصار، شرح مجيد طراد، ط1). دار الجيل، بيروت.
2. ابن العربي المعافري، القاضي أبو بكر محمد. (1980). أحكام القرآن (تحقيق علي محمد البجاوي، ط2). دار المعرفة، بيروت.
3. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي. (1987). جمهرة اللغة (تحقيق رمزي منير بعلبكي). دار العلم للملايين، بيروت.
4. ابن عبد ربه الأندلسي. (1984). العقد الفريد (ط1). دار الكتب العلمية، بيروت.
5. ابن عثيمين، محمد بن صالح. (د.ت). مكارم الأخلاق (ط1). دار الوطن.
6. إسماعيل، عز الدين. (د.ت). الأدب وفنونه: دراسة ونقد.
7. إسماعيل، قباري محمد. (1978). قضايا علم الأخلاق (ط2). الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
8. الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. (د.ت). محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. دار مكتبة الحياة، بيروت.
9. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. (1992). المفردات في غريب القرآن (تحقيق صفوان عدنان داوودي، ط3). دار القلم، دمشق.
10. الأماصي الحنفي، محمد بن قاسم. (2003). روض الأختيار المنتخب من ربيع الأبرار (ط1). دار القلم العربي، حلب.
11. الأمدي، أبو القاسم. (1994). الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري (تحقيق عبد الله المحارب، ط1). مكتبة الخانجي.
12. البخاري، محمد بن إسماعيل. (2002). صحيح البخاري (تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1). دار طوق النجاة.
13. البغدادي، عبد القادر عمر. (1997). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط4). مكتبة الخانجي، القاهرة.
14. تميم، محمد شحادة. (د.ت). مفهوم الأخلاق في الشعر العربي في العصر العباسي الأول (أطروحة دكتوراه). كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى.
15. الثعالبي، أبو منصور. (1981). التمثيل والمحاضرة (تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ط2). الدار العربية للكتاب.

16. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (1989). البخلاء (ط2). دار ومكتبة الهلال، بيروت.
17. جاسم، جابر علاء. (2008). كرم العرب في الشعر الجاهلي واستقرار المجتمع. مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصرية، مج 2، ع 2.
18. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر. (د.ت). أسرار البلاغة (تعليق محمود محمد شاكر). مطبعة المدني، القاهرة.
19. الجرجاني، الشريف. (1983). التعريفات (ط1). دار الكتب العلمية، بيروت.
20. حاتم الطائي. (1975). ديوان حاتم الطائي (تحقيق عادل سليمان جمال). القاهرة.
21. حسن، إسماعيل فليح. (2025). مستويات البناء الشعري في زهديات شعراء العصر العباسي الأول (ط1). تموز ديموز، دمشق.
22. الحمداني، نعيم. (د.ت). النزعة الإنسانية في شعر الأرجاني (أطروحة دكتوراه). جامعة كركوك، كلية التربية.
23. الخزندار، محمود محمد. (1997). هذه أخلاقنا حين نكون مؤمنين حقاً (ط2). دار طبية للنشر والتوزيع، الرياض.
24. خفاجي، محمد. (2004). الحياة الأدبية في العصر العباسي (ط1). دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية.
25. الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان. (1994). كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية (ط1). مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء.
26. الزمخشري، أبو القاسم جار الله. (1992). ربيع الأبرار ونصوص الأخبار (تحقيق عبد الأمير مهنا، ط1). مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
27. السامرائي، علي إسماعيل. (2014). مستويات البناء الشعري عند ابن جبير الأندلسي (ط1). دار الغيداء للنشر والتوزيع، عمان.
28. الشريشي، أبو العباس أحمد القيسي. (2006). شرح مقامات الحريري (ط2). دار الكتب العلمية، بيروت.
29. صفوت، أحمد زكي. (د.ت). جمهرة رسائل العرب في عصور العربية. المكتبة العلمية، بيروت.
30. ضيف، شوقي. (د.ت). الفن ومذاهبه في الشعر العربي (ط13). دار المعارف.
31. طرفة بن العبد. (2002). ديوان طرفة بن العبد (تحقيق مهدي محمد ناصر الدين، ط2). دار الكتب العلمية.

32. العسكري، الحسن بن عبد الله. (2002). الفروق اللغوية (تحقيق جمال عبد الغني مدغمش، ط1). مؤسسة الرسالة.
33. العسكري، الحسن بن عبد الله. (د.ت). الفروق اللغوية (تحقيق محمد إبراهيم سليم). دار العلم والثقافة، القاهرة.
34. عنتر بن شداد. (د.ت). ديوان عنتر بن شداد (شرح وتحقيق محمد سعيد مولوي).
35. عوني، حامد. (1947). المنهاج الواضح للبلاغة (ج5). المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
36. الفاخوري، حنا. (د.ت). تاريخ الأدب العربي (ط6). المطبعة البوليسية، بيروت.
37. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. (د.ت). العين (تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي). دار ومكتبة الهلال.
38. الفيومي، أحمد بن محمد. (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. المكتبة العلمية، بيروت.
39. القالي، أبو علي. (د.ت). الأمالي (تحقيق محمد عبد الجواد). دار الكتاب العربي، بيروت.
40. المتلمس الضبعي. (1968). ديوان المتلمس الضبعي (تحقيق حسن كامل الصيرفي). القاهرة.
41. مجمع اللغة العربية بالقاهرة. (د.ت). المعجم الوسيط. دار الدعوة.
42. المناوي، شمس الدين محمد بن عبد الرؤوف. (1990). التوقيف على مهمات التعاريف (تحقيق يوسف المرعشلي). دار المعرفة، بيروت؛ دار الفكر، دمشق.
43. ناصر، محمد. (1992). أخلاق العرب بين الجاهلية والإسلام (ط1). دار الرسالة، مكة المكرمة.
44. نعناع، محمد فؤاد. (1994). الجود والبخل في الشعر الجاهلي (ط1). دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
45. نوياء، بولس. (1972). ابن عطاء الله ونشأة الطريقة الشاذلية. دار المشرق، بيروت.
46. النويري، شهاب الدين أحمد. (د.ت). نهاية الأرب في فنون الأدب (تحقيق حسين نور الدين). دار الكتب العلمية، لبنان.



ثانياً: المصادر مترجمة

1. Ibn al-Rumi. (1998). *Diwan Ibn al-Rumi* (H. Nassar, Ed.; M. Tarad, Commentary; 1st ed.). Dar al-Jil, Beirut.
2. Ibn al-‘Arabi al-Ma‘afiri, Abu Bakr Muhammad. (1980). *Ahkam al-Qur’an* (A. M. al-Bajawi, Ed.; 2nd ed.). Dar al-Ma‘rifa, Beirut.
3. Ibn Durayd, Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan al-Azdi. (1987). *Jamhara al-Lugha* (R. M. Baalbaki, Ed.). Dar al-‘Ilm lil-Malayin, Beirut.
4. Ibn ‘Abd Rabbih al-Andalusi. (1984). *Al-‘Iqd al-Farid* (1st ed.). Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut.
5. Ibn ‘Uthaymin, Muhammad ibn Salih. (n.d.). *Makarim al-Akhlaq* (1st ed.). Dar al-Watan.
6. Isma‘il, ‘Izz al-Din. (n.d.). *Al-Adab wa Fununuhi: Dirasa wa Naqd*.
7. Isma‘il, Qabari Muhammad. (1978). *Qadaya ‘Ilm al-Akhlaq* (2nd ed.). Egyptian General Book Authority, Cairo.
8. Al-Isfahani, Abu al-Qasim al-Husayn ibn Muhammad al-Raghib. (n.d.). *Muhadarat al-Udaba’ wa Muhawarat al-Shu‘ara’ wa al-Bulagha’*. Dar Maktabat al-Hayat, Beirut.
9. Al-Isfahani, Abu al-Qasim al-Husayn ibn Muhammad al-Raghib. (1992). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur’an* (S. A. Dawudi, Ed.; 3rd ed.). Dar al-Qalam, Damascus.
10. Al-Ammasi al-Hanafi, Muhammad ibn Qasim. (2003). *Rawd al-Akhyar al-Muntakhab min Rabi‘ al-Abrar* (1st ed.). Dar al-Qalam al-‘Arabi, Aleppo.
11. Al-Amidi, Abu al-Qasim. (1994). *Al-Muwazana bayna Shi‘r Abi Tammam wa al-Buhturi* (A. al-Muharib, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Khanji.
12. Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma‘il. (2002). *Sahih al-Bukhari* (M. Z. al-Nasir, Ed.; 1st ed.). Dar Tawq al-Najat.
13. Al-Baghdadi, ‘Abd al-Qadir ‘Umar. (1997). *Khizanat al-Adab wa Lubb Lubab Lisan al-‘Arab* (A. M. Harun, Ed.; 4th ed.). Maktabat al-Khanji, Cairo.
14. Tamim, Muhammad Shahada. (n.d.). *The concept of ethics in Arabic poetry in the early Abbasid period* (Doctoral dissertation). Umm al-Qura University, Faculty of Arabic Language.
15. Al-Tha‘alibi, Abu Mansur. (1981). *Al-Tamthil wa al-Muhadara* (A. F. al-Hilu, Ed.; 2nd ed.). Arab Book House.
16. Al-Jahiz, Abu ‘Uthman ‘Amr ibn Bahr. (1419 AH). *Al-Bukhala’* (2nd ed.). Dar wa Maktabat al-Hilal, Beirut.
17. Jasim, Jabir ‘Ala’. (2008). Arab generosity in pre-Islamic poetry and social stability. *Journal of the College of Education, Al-Mustansiriyah University*, 2(2).

18. Al-Jurjani, Abu Bakr 'Abd al-Qahir. (n.d.). *Asrar al-Balagha* (M. M. Shakir, Commentary). Al-Madani Press, Cairo.
19. Al-Jurjani, al-Sharif. (1983). *Al-Ta'rifat* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut.
20. Hatim al-Ta'i. (1975). *Diwan Hatim al-Ta'i* (A. S. Jamal, Ed.). Cairo.
21. Hasan, Isma'il Faleh. (2025). *Levels of poetic structure in the ascetic poetry of early Abbasid poets* (1st ed.). Tammuz Dimuz, Damascus.
22. Al-Hamdani, Na'im. (n.d.). *Humanistic tendencies in the poetry of al-Arjani* (Doctoral dissertation). University of Kirkuk, College of Education.
23. Al-Khazindar, Mahmud Muhammad. (1997). *These are our morals when we are truly believers* (2nd ed.). Dar Taybah for Publishing and Distribution, Riyadh.
24. Khafaji, Muhammad. (2004). *Literary life in the Abbasid era* (1st ed.). Dar al-Wafa for Printing and Publishing, Alexandria.
25. Al-Razi, Abu Hatim Ahmad ibn Hamdan. (1994). *Kitab al-Zina fi al-Kalimat al-Islamiyya al-'Arabiyya* (1st ed.). Yemeni Center for Studies and Research, Sana'a.
26. Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Jar Allah. (1992). *Rabi' al-Abrar wa Nusus al-Akhbar* (A. M. Muhanna, Ed.; 1st ed.). Al-A'lami Foundation for Publications, Beirut.
27. Al-Samarrai, 'Ali Isma'il. (2014). *Levels of poetic structure in Ibn Jubayr al-Andalusi* (1st ed.). Dar al-Ghayda for Publishing and Distribution, Amman.
28. Al-Sharishi, Abu al-'Abbas Ahmad al-Qaysi. (2006). *Sharh Maqamat al-Hariri* (2nd ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut.
29. Safwat, Ahmad Zaki. (n.d.). *Jamhara Rasa'il al-'Arab fi 'Usur al-'Arabiyya*. Al-Maktaba al-'Ilmiyya, Beirut.
30. Dayf, Shawqi. (n.d.). *Art and its schools in Arabic poetry* (13th ed.). Dar al-Ma'arif.
31. Tarafa ibn al-'Abd. (2002). *Diwan Tarafa ibn al-'Abd* (M. M. Nasir al-Din, Ed.; 2nd ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
32. Al-'Askari, al-Hasan ibn 'Abd Allah. (2002). *Al-Furuq al-Lughawiyya* (J. A. Mudghamish, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risala.
33. Al-'Askari, al-Hasan ibn 'Abd Allah. (n.d.). *Al-Furuq al-Lughawiyya* (M. I. Salim, Ed.). Dar al-'Ilm wa al-Thaqafa, Cairo.
34. 'Antara ibn Shaddad. (n.d.). *Diwan 'Antara ibn Shaddad* (M. S. Mawlawi, Ed.).
35. 'Awni, Hamid. (1947). *Al-Minhaj al-Wadih lil-Balagha* (Vol. 5). Al-Maktaba al-Azhariyya lil-Turath, Cairo.
36. Al-Fakhuri, Hanna. (n.d.). *Tarikh al-Adab al-'Arabi* (6th ed.). Al-Matba'a al-Bulsiyya, Beirut.



37. Al-Farahidi, Abu 'Abd al-Rahman al-Khalil ibn Ahmad. (n.d.). *Al-Ayn* (M. al-Makhzumi & I. al-Samarrai, Eds.). Dar wa Maktabat al-Hilal.
38. Al-Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad. (n.d.). *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir*. Al-Maktaba al-'Ilmiyya, Beirut.
39. Al-Qali, Abu 'Ali. (n.d.). *Al-Amali* (M. 'Abd al-Jawad, Ed.). Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut.
40. Al-Mutalammis al-Dubbi. (1968). *Diwan al-Mutalammis al-Dubbi* (H. K. al-Sayrafi, Ed.). Cairo.
41. Academy of the Arabic Language in Cairo. (n.d.). *Al-Mu'jam al-Wasit*. Dar al-Da'wa.
42. Al-Manawi, Shams al-Din Muhammad ibn 'Abd al-Ra'uf. (1990). *Al-Tawqif 'ala Muhimmat al-Ta'arif* (Y. al-Mar'ashli, Ed.). Dar al-Ma'rifa, Beirut; Dar al-Fikr, Damascus.
43. Nasir, Muhammad. (1992). *Ethics of the Arabs between pre-Islamic and Islamic periods* (1st ed.). Dar al-Risala, Mecca.
44. Na'na', Muhammad Fu'ad. (1994). *Generosity and miserliness in pre-Islamic poetry* (1st ed.). Dar Talas for Studies, Translation, and Publishing.
45. Nwyia, Paul. (1972). *Ibn 'Ata' Allah and the emergence of the Shadhili order*. Dar al-Mashriq, Beirut.
46. Al-Nuwayri, Shihab al-Din Ahmad. (n.d.). *Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab* (H. Nur al-Din, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Lebanon.