

صورة المرأة بين الواقعي والمتخيل في الشعر الأندلسي
– عصر بني الأحمر أنموذجا –

Women's image between the real and the imagined in Andalusian poetry
– The era of Bani al-Ahmar as a model –

فضيلة بوقريو^{1*}، عبد العزيز بومهرة²

¹ جامعة 8 ماي 1945 قالمة (الجزائر)، bougueriou.fadila@univ-guelma.dz

مخبر الدراسات اللغوية والأدبية

² جامعة 8 ماي 1945 قالمة (الجزائر)، Boumahra.abdelaziz@univ-guelma.dz

مخبر الدراسات اللغوية والأدبية

تاريخ النشر: 2024/03/30

تاريخ القبول: 2023/09/16

تاريخ الإرسال: 2023/06/04

ملخص: شغلت المرأة حيزا واسعا من ديوان الشعر الأندلسي، حيث استحدثت بجمالها قرائح الشعراء، فصوّروها بلامح مثالية تتسامى عن الواقع لتعانق الخيال، مازجين مشاعرهم بعناصر الطبيعة، مُستثمّرين ما استقرّ في التجربة العربية من أساليب التصوير، لهذا جاءت القصائد الأندلسية حافلة بالتمثيلات، التي تعكس مضمّنات نسقيّة تُمثّل رؤية الثقافة للمرأة في مختلف أشكال حضورها، داخل بيئة تحرّرت من قيود البداوة، لتُفسح لها مجالا أرحب من التواجد في المشهد الاجتماعيّ.

وتهدف هذه الدراسة إلى استجلاء الصورة التي ظهرت عليها المرأة في نتاج شعراء بني الأحمر، مع الوقوف على موقعها في مختلف الأغراض الشعرية، ومن أهمّ النتائج التي خلّص إليها البحث: ظهور المرأة في صورة مثالية لا تُسعف في الاستدلال على معالم البيئة الأندلسية، بالإضافة إلى هيمنة النزعة الحسية على قصيدة الغزل، استنادا إلى رؤية ذكورية اختزلت المرأة في جسد تحدّدت به مكانتها الاجتماعية، ضمن منظومة ثقافية تُسقط عنها الفاعلية.

الكلمات المفتاحية: المرأة، التمثيلات، الثقافة، الشعر الأندلسي، عصر بني الأحمر

ABSTRACT:

Women is occupied a large space of the Andalusian poetry Diwan, where she deserved with her beauty the poets' readings, so They portrayed her with perfect features that resemble reality to relate imagination, They mix their feelings with elements of naturalness, Investors of what has settled in the Arab experience of portrayal methods, That's why Andalusian poems came full of representations, which reflect systemic implications that represent the vision of women's culture in the various forms of their presence, Within an environment liberated from the constraints of nomadism, to allow it a wide scope of presence within the social scene.

This study aims to clarify the image that appeared on women in the product of the poets of Bani al-Ahmar, While standing on its position in various poetic purposes, and the most important results reached by the research: The appearance of women in an ideal image does not require inferring the features of the Andalusian environment, In addition to the dominance of sensualism in the (ghazal) poem based on a masculine vision, women were reduced to a body in which their social status was determined, This is within a cultural system that has been stripped of effectiveness.

Keywords: Women, Representations, Culture, Andalusian poetry, Bani al-Ahmar .

1. مقدمة:

تُعدّ المرأة من أهمّ الرّوافد الشعريّة التي غدّت قوافي الشعراء وأوقدت أخيلتهم، فقد رسموا لها صورة متعالية يلتقي فيها الواقعيّ بالتخيّل، مؤكّدين سطوة الجسد المؤنّث في تأنيث عوالم القصيدة، بوصفه كُوة تُطلّ على عالم الحلم، فتصرّفه في غفلة من الرّقيب الثّقافيّ، ضمن إطارٍ فنيّ يرفع عن الشّاعر قلمَ المساءلة. فالنّصّ الشعريّ نتاجٌ ثقافيّ مُوجّه يعكس نظرةً أُحاديةً، تنتصر للرؤية الذّكوريّة في النّصوص التي يضع عليها الشّاعر/الرّجل توقيعَه؛ لهذا جاءت القصائد الأندلسيّة - كنظيرتها المشرقيّة- حافلة بالتمثيلات التي جعلت من المرأة مركزاً شعريّاً وهامشاً اجتماعيّاً في آن واحدة. وهذا ما يدفعنا للتّساؤل: ما حقيقة الصّورة التي أنتجتها الثّقافة العربيّة للمرأة في ظلّ بني الأحمر؟ وما موقعها في مختلف الأغراض الشعريّة؟

لعلّ إطلالة عجليّ على الحياة الاجتماعيّة الأندلسيّة كفيلة بكشف درجة الاضطراب القائم في المنظومة القيميّة للإنسان الأندلسيّ، فقد كانت حياتهم ملتقى للمتناقضات، إذ كان الالتزام الدينيّ موازياً للسلوك المتهتك في بيئة احتضنت مختلف الأجناس والأديان والطّبقات الاجتماعيّة التي تُشكّل بنية المجتمع الأندلسيّ وأُسّس التّعايش فيه، ويتساءل بعض الباحثين: "كيف تستقيم دورة الأرض إن كانت الأُمّهات كلّهنّ أو معظمهنّ من الجوّاري؟"¹

ولا يخفى ما في التّساؤل من إلقاء لللائمة على الجارية التي اتّخذت لها نمطا من العيش اختزلها واختزل معها صورة المرأة في "جسد" ظلّ متحكّماً في توجيه السلوك الاجتماعيّ شَطْرَ الجسّيّة، يقول الغدّامي: "وكمثال واضح وسريع نشير إلى المتصوّر الواعي والعقليّ الذي يؤمن أنّ المرأة ليست جسداً فحسب ولكنّها أيضاً عقل ووجدان، إلّا أنّه ومع حضور هذا المعتقد المعلن يظلّ هناك جسٌّ طروب يهشّ لأيّ نكتة أو خطاب يُصوّر الجسد المؤنّث على أنّه معطى شبقيّ فحسب"²

والملاحظ أنّ التجربة الشعريّة الأندلسيّة لم تشذّ عن هذه القاعدة، فقد ظلّت المرأة جدليّة ثقافيّة تتأرجح بين التّقدير والإقصاء، ومادّة فنيّة لا يستغني عنها الأدب.

2. صورة المرأة الأندلسيّة في المتخيّل الشعريّ:

1.2 في غرض الغزل:

إنّ محاولة الوقوف على حقيقة الصّورة التي ظهرت عليها المرأة الأندلسيّة من خلال الشعر مطمح له محاذيره، لاسيما أنّنا نتعامل مع نصٍّ مصدريّ -الشعر- لا يتغيّا مقصديّة التوثيق وإن كان لا يتحاشاه في الآن ذاته، لأنّ الشّاعر "يؤمّن إلى الأبعاد التّفسيّة والاجتماعيّة التي تغفلها الحوليّات التّاريخيّة"³، لكنّه مع ذلك لا يعكسها بمراوّة، وذلك لأنّه بصدد التّمثيل؛ والتّمثيلُ نشاطٌ عقليّ "يبدأ بعملية التّخيّل التي تعتمد على الانتقاء من مرجعيّات خارجيّة تُعاد صياغتها نتيجة استقطاعات وإضافات لتتخذ شكلاً جديداً في النّصّ"⁴ ممّا يجعلنا لا نُعوّل كثيراً على الخطاب الأدبيّ في تحريّ الحقيقة التّاريخيّة، لأنّه لا يلبث أن يتواشج مع الواقع لينزاح عنه.

والآلاف للانتباه أنّ المرأة الأندلسيّة قد حظيت بحريّة أكبر من نظيرتها المشرقيّة، فقد تحلّل الأندلسيون- بحكم انفتاح بيئتهم- من بعض رواسب البداوة، أخذين جرأة الخطوة من تعدّد العنصر البشريّ. ولعلّ في خروج نساء وادي آش للقاء السّلطان "يوسف الأول أبي الحجاج" ما يكشف اتّساع صلاحيّات المرأة في المجتمع النّصريّ حيث اختلط في هذه المناسبة "النّساء بالرجال"، والتفّ أرباب الحجاب برّيات الحجال، فلم نفرّق بين السّلاح والعيون الملاح، ولا بين حمر البنود وحمر الخدود"⁵

غير أنّ هذه الحرّيّة تخضع لتبايُن الطبّقات الاجتماعيّة، كما أنّها تنحسر في الأوساط الأرستقراطيّة، فقد ظلّ الحاكم الأندلسيّ مأخوذاً بأرستقراطيّة المشرق حيث تُمثّل المرأة- من خاصّته- واجهةً تواصل الأدبيّات تلميعها بإيعاز من السّلطة الّتي ترعى الأدب وتوجّهه في آن، فلم تكن المرأة في هذا الوسط تُغادر المنزل إلّا "في مناسبات معيّنة، كالأعياد والصّلوات وارتياح الحّمّامات الخاصّة بالنّساء، وما إلى ذلك من المناسبات الضروريّة، وفيما عدا ذلك فلم تكن تُحمد لها كثرة الخروج"⁶

كما سجّلت المرأة أثراً بالغاً في الحياة السّياسيّة، حيث تدخلت بسلطان حُسنها في كثير من شؤون الحكم، بل كانت في كثير من الأحيان إسفيناً يدقّ في صرح الدّول فيزعزع استقرارها ويقودها إلى السّقوط، ومن أمثلة ذلك نزاع "بثينة ومريم" زوجات السّلطان "أبي الحجاج يوسف بن نصر" لتولية أبنائهنّ خلفاً لأبيهم، لينتهي الأمر بتناحر الإخوة في تكالب محموم على السّلطة، ونزاع "عائشة الحرة وإيزابيلا النّصرانيّة" زوجات السّلطان أبي الحسن عليّ بن سعد النّصريّ، الّذي مال إلى جاريته وأبنائها، وصار خصماً لابنه أبي عبد الله الّذي أطلق آخر الرّفّرات العربيّة في الفردوس المفقود.

وإذا أتينا إلى شعر الغزل فإننا نجد أنّ الأندلسيّين قد احتفوا بالجسد، بل أفسحوا له المجال الأرحب في ديوان شعرهم، فامتدحوا العيون والوجه والقَدّ والخدود... مُتّبعين في ذلك عادات العرب سائرين على سَمْتهم. فقد ارتسمت صورة المرأة في قصيدة الغزل الأندلسيّة أيقونةً للجمال والغواية، وراح الشّعراء يُسبغون عليها من خيالاتهم ألواناً وظلالاً تقترب من النّمودج أو المثال الّذي أقرّه العُرف الشّعريّ العربيّ بكلّ تقاليده الفُحوليّة. يقول لسان الدّين بن الخطيب:⁷

وفاتنة اللّحاظ إذا تثنّت	رأيت الغصن يمرح في البرود
غزالة ربّ ومهاة قفر	تعوّد طرفها صيد الأسود
فتمرضها بالحاظ مراضٍ	ونُسهرها بأجفان رُقود

رسم الشّاعر لمحبوبته لوحة تستمدّ زواها من جمال الطّبيعة، فالقدّ يضارع الغصن لنا ورشاقة، والعيون تأسر بجمالها أعتى الرّجال، فهي غزالة نجلاء تُلقى بطرفها الفاتر لهيب الجوى في القلوب، فتمرضها وتُطيل سُهادها "فمن أوصاف العين المستحسنة الفتور، وهو انكسار النّظر وذبوله في أصل الخلقة، وهو معنى وصفهم العين بالمرض والسّقم. حلاوة الحركة في العين تكمن في الفتور، وغضّ البصر وسحر اللّحاظ. والفتور في عين المرأة هو إسبال لطيف بجفניה، وهو نوع من الدّلّ والغنج يضيف على عينيها جمالا فوق جمال"⁸

والشاعر أبو حيّان مُتهالك عند أعتاب هذا الحُسن، يُقدّم سلامة نفسه قربانا عند مذبحه، في أسلوب تغلب عليه التشبيهات النمطية في وصف محاسن المرأة:⁹

أوجهك أم بدرٌ مُنيّرٌ تَبَلّجا ونَشْرُكُ أم مِسْكٌ فتِيقُ تَأرّجا
رأى شَبَحِي نَضُّوا ونطقي خافتا ودَمْعِي هَتَانا وحِسيّ قد سجا
ولَّيل من تلك الذّوائب ظُلمةٌ وللصُّبح من خديّه نورٌ تَبَلّجا
فمن يستحيل جمعُ لُصدين عنده فهذا حبيبي جامعُ النّور والُدجى

وهاهو الشّاعر الأمير "يوسف الثالث" يستثمر كلّ ما تواضعت عليه الذّائقة العربيّة من مقاييس الجمال ليختزلها في أنثى "مثال"، جمعت كلّ منشود من الصفات البديعة، التي تعود منها العيون بالفِتنة والخيبة لانتفاء النظير فيقول:¹⁰

هل البان يحكي من معاطفك القداً أوالوردُ في توريده يُشبه الخداً
لقد أخطأ التشبيه من حسب السّها يقاوم في آفاقه القمر السّعدا
وهل لحلى ليلى نظيرٌ وإن هُم يظنّون منها الثّغر قد أشبه العِدا
أوالغصن المرتاح يحكي انثناءها أوالزّهر نثرا في التكلّم أو نضدا
هي الغاية القصوى محاسن لم تجد شبيها لها في الغانيات ولا نداً

فكثيرا ما امتزج الغزل بالطّبيعة، لما بين الغرضين من مناسبة وتضاييف، فقد عرف عن الأندلسيّين أنّهم "إذا تغزلوا صاغوا من الورد خُدودا، ومن التّرجس عيونا، ومن السّفرجل نهودا، ومن قصب السّكر قُدودا ومن قلوب اللّوز وثغور الأقاح مباسم، ومن ابنة العنب رضابا"¹¹، وهو تمازج يصبّ في خدمة المسعى الشعريّ في تركيزه على مواطن الفتنة لنساء اختزلت علاقتهنّ بالرجل/ الشّاعر في الخدمة أو اللّذة استنادا إلى وضعيتهنّ الاجتماعيّة ومقوماتهنّ الأنثويّة من جمالٍ وتعليمٍ وحدائث سنّ. يقول القيسي:¹²

جِسْمٌ من الفضّة البيضاء مُعتدلٌ تخالّه مُشرباً من حسنه ذهباً
إذا يدٌ لمسّته من غَضاضته وحُسن نِعَمته أبقّت به ندبا
ووجهها حاز من شمس الضّحى شبيهاً بل نورُ غرّته شمس الضّحى غلبا
ووجنتاهما إذا يبدوا احمرارهما حقّقت أنّهما وردُ الرُّبى غضبا
ومقلّتاها وذاك الجيد ليس لها مثلاً إذا ما امرؤ مثلاً لها طلبا

أعجب العرب بالبياض في المرأة لما في البياض من دلالات الصّفاء، "ولا بأس لو أشرب بياض المرأة حمرة أو صفرة، بل إنّها تفيض جمالا إذ ذاك، فالحمرة تعتري البياض من رقة اللّون وصحة الدّم"¹³ لهذا جعل الشّاعر لمحبوته بشرة تحاكي الفضّة المشبعة بالذهب إشراقا، حتّى أنّها من نعومتها تتقرّح إن لامستها يد، أمّا الوجنتان فهما ورد كما جرت العادة في التشبيه، غير أنّ القيسي يمنح طرافة للصّورة حينما يزيد حمرة ما بدعوى الغضب

تندرج هذه الأبيات في خانة المتعارف عليه من المقومات الجمالية، التي لا تُطلعنا على خصوصية البيئة الأندلسية، بمقدار ما تعكس شراكة بين الشعراء في آليات التمثيل، لاسيما أننا أمام بيئة تمتلك من التنوع الأجناسي ما يجعلنا نفترض استحداث حساسية جمالية جديدة تستلهم سمات المكان، فهل محبوبة الأندلسي - في نعيم حضارته - عربية لم تترحل عن باديها؟ أم هو التمثل واقتفاء الأثر؟

قد نجد بعض التفسير في قول محمد اليعلاوي: "وقد يستغرب المرء من شاعر نشأ في بيئة أندلسية خضرة ذات حواضر ومدن، ووقف أمام ممدوحيه على أرض مغربية لها جبالها وسهولها وأوديتها وقراها، قد يستغرب من هذا الانصراف بكليته إلى بيئة بعيدة لم يعرفها، وأرض نائية لم تطأها قدماء، وهو استغراب لا محل له مادام الشاعر يستثمر رصيда ثقافيا موروثا، ومادام مقلدا، ويعلم أنه مقلد"¹⁴

فقد جاءت المحبوبة استنساخا شعريا لسلوى وليلى وهند... اللاتي صُلن وجُلن طويلا في الموروث الشعري بحُظوة الجمال، بوصفه مناط التقدير أو التهميش في الوعي الجمعي العربي. رغم أن الأوصاف لا تُجاني الحقيقة فالصورة الواقعية للمرأة الأندلسية أيضا لا تخلو من حُسن وموافقة للمقاييس، فحریم غرناطة: "حریم جميل موصوف بالسحر وتنعم الجسوم واسترسال الشُعور، ونقاء الثُغور وطيب النُشر وخفة الحركات ونُبل الكلام وحُسن المجاورة إلا أن الطول يندُر فيهنّ، وقد بلغن في التفتن في الزينة لهذا العهد والمظاهرة بين المصبغات والتنفيس بالذهبيات والديباقيات والتماجن في أشكال الحلي إلى غاية نسأل الله أن يغض عنهن فيما عين الدهر"¹⁵

ولعلّ هذا الإمعان في العناية بالجسد جاء استجابة لموجّهات ثقافية جعلت النساء: "متفرغات البال من كل شيء إلا من الجماع ودواعيه والغزل وأسبابه... لا شغل لهنّ غيره ولا خلقن لسواه"¹⁶

وهذا الحُكم ينسحب على المرأة الأندلسية في مختلف مستوياتها الاجتماعية، بل يغدو الأمر أكثر حساسية بالنسبة للمرأة في الوسط الأرستقراطي، إذ وجدت نفسها في ميدان من التباري مع الجارية، التي أتاح لها موقعها الاجتماعي احتكاكا أكبر مع الرجل، وبالتالي فهي تقفز آليا إلى متنه الشعري. وينهض اختصاص شعر الغزل بالجواري دليلا آخر على ازدواجية الفكر الأندلسي بكل ما يحمله من روافد شرقية في التعامل مع الجسد الذي "لا عرض له"، إذ يُركّز الشاعر في هذا النوع من الغزل على جغرافيا الجسد دون أن يقف على دواخل هذه الأنثى وما تنطوي عليه جوانحها من مشاعر إنسانية، في حين يتحرّز الاقتراب من دائرة الجسد "العرض" مُمثلا في الحرّة ويتجنّب التفصيل في وصفه، بذات الشريعة الاجتماعية التي تُنبئ عن عُيوب نسقية مُتجذّرة في اللاوعي الجمعي.

وها هو ابن خاتمة يعكس ذوق عصره، فيسجّل إعجابه بالعنصر الفرنسي لكنّه لا يزيد عن معاصريه من الصفات سوى عُجمة المحبوبة، فهي - مهما اجتهد في التصوير - شادن عربيّ بعينين زرقاوين:¹⁷

مَنْ عَذِيرِي مِنْ تَجَنِّي شَادِنِ	رَامِحِ الْقَامَةِ شَاكِي الْحَدَقِ
أَوْدَعْتُ الْحَاضِلُ فِي كِبْدِي	مَا أَطَاقْتُهُ وَمَا لَمْ تُطِيقِ

سَلَسَلُ الحُسْنِ بِخَدَّيْهِ جَرَى عَجَباً سَاغَ وَمِنْهُ شَرَقِي
خَلَعَ الرَّوْضُ عَلَيْهِ مِطْرَفاً مِنْ بَدِيعِ النَّورِ سَارِي الْعَبَقِ
فَارْتَدَّتْ خَدَّاهُ بُرْدِي وَرْدِهِ وَاكْتَسَى الشَّارِبُ صِبْغَ الْوَرَقِ
وَاسْتَبَى الثَّغْرُ مُنْدَى زَهْرِهِ وَاحْتَوَتْ عَيْنَاهُ سِرَّ الزَّرَقِ

والشاعر حريص في سائر أحواله على بيان أثر الخد الأسيل والقَدَّ المائس في زيادة صبابته وإمعان شَرَقِه، دون أن يسيغه سلسيل الحسن، أو يزيح ما احتبس في الحلق من غصّة الكَلَفِ.

تُمَثِّلُ المرأة وجهًا آخر لمختلف الأغراض الشعريّة، فقد حظيت برُكن قارٍ في القصيدة العربيّة ، ثمّ واصلت ارتحالها مع الشعراء في مُعْجَم غلبت عليه الحسيّة، وها هو ابن جنان الأندلسي يعكس فتنته بالجسد المؤنث مستثمرا تداخل الطّبيعيّ بالإنسانيّ فيقول:¹⁸

وَحُبْلَى بِأَبْنَاءِ لَهَا قَدْ تَمَخَّضُوا بِأَحْشَائِهَا مِنْ بَعْدِ مَا وَلَدُوهَا
وَلَمَّا رَأَوْهَا قَدْ تَكَامَلَ حُسْنُهَا وَأَبْدَرَ مِنْهَا طَالِعَ حَسَدُوهَا
فَقَدُّوا قَمِيصَ الْبَدْرِ بِالْبَرْقِ وَاجْتَلَوْا أَهْلَتَهَا مِنْ بَعْدِ مَا فَقَدُوهَا
وَلَوْ أَنْصَفُوا مَا أَنْصَفُوا بِدُرْتَمِّهَا وَلَا أَعْدَمُوا الْحُسْنَاءَ إِذْ وَجَدُوهَا
يتكى الشاعر في أبياته على صورة المرأة - فهي مِدَاد قلمه، وَصُوتُ اللَّاوِي المتسرّب عبر قريضه- ليُلْغِزَ لنا عن فاكهة صيفيّة تستعير اكتناز الجسد في تصوير هيئة تكوُّرها، وتستدعي الموروث الدينيّ -قصة سيّدنا يوسف- لتومئ كما قضت طبيعة الشعر إلى إحالات ذهنيّة تكفي القصيدة عناء التّصريح، ففاكهة البطيخ نُسخة رمزيّة عن الجسد الأنثويّ بكلّ متعلّقاته وأدواره الفطريّة، والشاعر إذ يُقَارِبُ لُغْزَه باستحضار هذا التّمودج إنّما يصدُر عن نسقٍ حسيّ راسخ غرسته الثّقافة ثمّ تعهّدته بالسُّقيا.

غير أنّنا نظفر لدى القيسي بنمطٍ مُغاير من الغزل ، يتقاطع مع الغزل الكيديّ زمن بني أميّة ، حيث تُتخذ المرأة مطيّةً لتحقيق مآرب سياسيّة ، لها صلة بالتّعويض عن الصّدع النّفسيّ الذي تعجز المواجهة العسكريّة عن رآبه في ظلّ عدم التّكافؤ بين القوى الإسلاميّة والصّليبيّة في آخر أيّام الدّولة الإسلاميّة في الأندلس، حيث يقول:¹⁹

وَأَعْجَبُ عُبَادِ الصَّالِبِ صَبِيَّةٌ سَبَبْتَنِي بِوَجْهِهِ مِثْلَ بَدْرٍ مَتَمِّمِ
فَبِتَ حَلِيفَ الْهَمِّ مِنْ فَرَطِ حُبِّهَا وَبَاتَتْ بِمَجْرَى مِنْ فِرَاشِ تَنْعُمِ
وَكَمْ نَعَمْتَنِي مِنْ لَذِيذِ وَصَالِهَا بِمَا لَمْ تَصِلْ نَفْسِي لَهُ بِتَوْهَمِ
وَقَدْ نَطَقَ النَّاقُوسُ فَوْقَ كَنِيسَةٍ بِكَفِّ مَغْنٍ مَوْلَعٍ بِاللَّتْرِئِمْ
وَأَفْصَحَ قَسَّيسُ الْأَعَاجِمِ جَاهِرًا بِإِنْجِيلِ رُوحِ اللَّهِ عَيْسَى بْنِ مَرِيَمِ

يخترق الشاعر قلاع الفرنجة-شعريًا- ويلحق بهم أنكر الهزائم، من خلال إحناء كبرياء نصرانيةٍ قابلها في أسره -ولعلها كانت من سجانیه²⁰- ، فيقف عند محاسنها ومجريات لقائه بها ولا يعنيه من بيانات هويتها سوى ديانتها التي تمثل خلفيّة للصراع القائم على الأراضي الأندلسيّة منذ سني فتحها الأولى، يقول أحد الدارسين: "ولمّا كان كلّ ذلك يُنقل كاهل الشاعر ونفسه، فلم يجد مُتنقّسًا إلّا عن طريق الإسباني في كلّ شيء، وكلّ مظهر من مظاهر الحياة والمجتمع، وخضوع المسلمين كأسرى في سجونهم، لتأتي حياة الإنسان الخاصّة في عشقه وغزله أيضًا مع نصرانيّة اتخذها الشاعر رمزًا لكلّ هذا التحوّل، ثمّ يعلو الشاعر فوق هذا الرّمز ويجعله تحت وطأته مسيطرًا عليه ، بوصف ذلك متنقّسًا فنيًا، وإشعارًا لنفسه بلذّة الانتصار على الطّبيعة والمجتمع من خلالها"²¹

فالشاعر لن يجد أنسب من المرأة، بوصفها مادّة خاضعةً للابتزاز الثقافيّ، ليُكايل الآخر، في نبذة مُتطاولة تشي باستعلاء ذكوري لا يأخذ بالشرط الأخلاقيّ في إثارة الحفاظ.

ويأتي لون البشرة محكًا آخر يكشف اتّساع الهوة بين الثقافيّ والإنسانيّ، إذ تكرّست في الثقافة تمثيلات اجتماعيّة سلبيةّ للون الأسود، فقد جعلته وصفا قادحا يُزري بصاحبه، مؤسّسةً لخطاب طبقيّ لا يُمكن إلا أن يكون مُختلّفًا، بإرادة من السّلطة ،التي تستهدف فرض نوع من التّراتبيّة الاجتماعية، ذلك أنّ مشكلة تمثيل الاختلاف "على الدّوام مشكلة سلطة أيضًا"²². يقول أبو حيّان:²³

إذا مال الفتى للسُّود يوما	فلا رأيّ لذيّه ولا رشاد
أتموى خنفساء كأن زفتا	كسا جلدًا لها وهو السّواد
وما السّواد إلا قدرُ فرن	وكانون وفحّم أو ممداد
وبين البيض والسّودان فرق	لذي عقلٍ به اتّضح المراد
وجوه المؤمنين بها ابيضاض	ووجه الكافرين به اسوداد

فالشاعر يُسلّط حدّ الشعر على المرأة سوداء البشرة، ويسلمها مزيتها الإنسانيّة، وهو يستعين في ذلك بكلّ أدوات تقبيح الصّورة، فيشبهها (بالقدر والفرن، والفحم والخنفساء والزّفت) في نسقيّة صلبة لا تتصدّع.

لكنّه رغم ذلك لا يستقرّ على اختيار لونيّ ثابت، إذ نجده في موضع آخر يذهب إلى نقيض ما قال:²⁴

لنا غرامٌ شديد في هوى السّود	نختارهنّ على بيض الطّلا الغيد
لونٌ به أشقرت أبصارنا وحكى	في اللون والعرف نفخ المسك والعود
لا شيء أحسن من عاج ترّكبه	في أبنوس ولا أشفى لمبرود
لا تمويّضاء لون الجصّ واسمٌ إلى	سوداء حسناء لون الأعين السّود

فهذه المفارقة في الموقف الشعريّ توضح جناية الثقافة على ذوي البشرة السوداء ، فبينما نظرت إلى الرّجل نظرة دونيّة ، عدّت المرأة أداةً لقضاء الوطر "فمن يتأمّل في التّمثيل الشعريّ العربيّ للآخر الأسود سيكتشف اختلافًا جليًا بين تمثيلات الرّجل الأسود أو الإنسان الأسود دون تحديد له بجنس معيّن، وبين تمثيلات المرأة السوداء فالأسود في التّمثيل الأوّل كان موضوعا للتّبذ والاستبعاد والاستنقاص والتّحقير، فيما كانت المرأة

السّوداء موضوعا للرّغبة والاشتهاء²⁵ والآخر في كلّ هذا خاضع للاعتراف والإقصاء بناءً على حالات مزاجيّة أو نفسيّة يحركها هاجس المركزيّة

2.2 في غرض الهجاء:

لم يُلغِ الاحتفاء بالجسد تحامل الثقافة على المرأة، فهي كائن موصوم بأقذع الصفات؛ من غدرٍ وخيانة وكيدٍ واتباع للهوى ، كما أنّها عبء يثقل كاهل الأهل، "فمن عندُ بنيّه عندُ بليّه"²⁶، فضلا عن أنّ "طاعة النّساء أفن واتباعهنّ وهن"²⁷ كما ترسّخ في المخيال الشعبيّ من خلال أمثال العامّة الأندلسيّة الّتي عملت على إلغاء الفاعليّة الأنثويّة، وهذا ما أكّده الشعر أيضا في غير موضع

يقول أبو حيّان الغرناطي محدّرا من كيد النّساء²⁸:

إِنَّ الدَّرَاهِمَ وَالنِّسَاءَ كَلَاهِمَا لَا تَأْمَنَنَّ عَلَيْهِمَا إِنْسَانَا
يَنْزَعُنْ ذَا اللَّبِّ الْمَتِينَ عَنِ التَّقَى فَيَرَى إِسَاءَةَ فَعْلِهِ إِحْسَانَا
فالأبيات لا تُدين شراكة الرّجل في الخطيئة ولا تلومه في عُدوله عن الجادّة ، مادامت تجد في المرأة مشجبا تُعلّق عليه كلّ مأخذ. ويقول في موضع آخر²⁹:

جُبِلَ النِّسَاءُ عَلَى التَّكْتُمِ فَاحْتَرَزْ مَنْ كِيدِهِنَّ وَإِنَّهُ لِعَظِيمِ
فَمَتَى تَعِفَّ فَرَبَّمَا عَقَّتْ فَإِنَّ تَهْمَلْ فَكَشْحٌ يُسْتَبَاحُ هَضِيمِ
والشّاعر في أبياته يُطلق الحكم على عُموم جنس النّساء ، مصداقا لما كرّسته الثقافة من تصوّرات دونيّة عن المرأة. أمّا القيسي فيقول³⁰:

ارْعَ الْوُدَادَ لِمَنْ رَعَى وَدَّهَ وَلتَجْزِهِ مِنْهُ بِمَا هُوَ جَازِ
وَالْمَرْأَةُ أَحْذَرُ لَا تَثِقْ فُودَادَهَا كَمُودَةِ الْحَجَّامِ وَالْقَزَازِ
يوصي الشّاعر بالحدز من المرأة ، فلطفها مصطنع، ولينها مقدّمات للخداع، كذلك الحجّام الذي يشغلك بطيب حديثه ليسهل عليه سحب دمك بعد إحداث جروح على أديم جلدك

ويستمرّ الجسد معيارا تصنيفيا لدى الشّاعر، يضع النّساء بمقتضاه في خانة الاستحسان أو الاستهجان، فنجد عبد الكريم القيسي يهجو زوجة صديق له بلغت من العمر عتيا، فاستحال جمال وجهها و ذهبت بنضارته السنون، فيقول³¹:

شَكَوتُ بِهِ عَجُوزًا أَنْتَ مِنْهَا بِحَالٍ تَرْتَجِي لَهَا الاسْتِحَالَةَ
وَجِئْتُ لَهَا بِأَوْصَافٍ قَبِيحٍ تَنَاسَبَ خَلْقُهَا مِنْهَا الرِّذَالَةَ
فَلَمْ تَتْرَكْ بِمَا أَبَدَيْتَ مِنْهَا مَدَاعِبَهُ لَذِي قَوْلٍ مَقَالَهُ
فَطَلَّقَهَا طَلَاقَ فَتَى كَرِيمِ فَهَا هِيَ أَكْثَرَتْ زَعَمُوا سَوْأَالَهُ

فـإنّ طلاقـها رأيـا رشـيـد تحقّق رشـده تلك الجلالـة
لا أشدّ من هذه الأبيات إجحافا في حقّ المرأة، فهي تستوفي كلّ أنساق الامتھان والأبويّة، فالشّاعر يتنكّر لعطاء
الأنثى، بل ويأخذها بجريرة الطّبيعة، خاصّة وأنّها تمتلك بنية جسديّة حسّاسة، اعتبر ابن حزم بموجيها جمالها
"جمالا هشا لا يُعمّر طويلا، إذ كلّما ابتذلت المرأة في الخدمة سارع حُسنها إلى الزّوال، عكس حُسن الرّجل الذي
لا يذوب بسرعة مهما تعرّض للهجير ولفح الرّيح"³². ثمّ يحثّ هذا الصّديق على الزّواج ويثوّقه بما سيجد لدى
الشّابّة من رقّة وعناية، فيقول:³³

ولا تُطِلّ التّائّم بعُدْ وانكح
ممتّعة ببيت الصّيب منها
تُحبّك مالها أحببت يوما
وتبكي إن تُهتّ عنها بدمع
فتاة تسلب الغصن اعتداله
بما يلقاه شاكيا اعتلاله
وتُبدي للجفا منك احتماله
يفوق دموع باكيك المساله
لهذا اعتدّ الشّاعر الأندلسيّ -كما المشرقيّ- إلى جانب الحسن بعامل السنّ في تقدير المرأة، لما فيه من دلالة
على الحياة والخصوبة، حيث يقول القيسي:³⁴

بـدمي مُنعمّة كعبّ ذات دلّ
حسّاء تسبي بنت أربع عشرة
هيفاء تُزري بالقضيب إذا اعتدلّ
من عُمرها بجمالها سار المثلّ

3.2 في غرضي المدح والرّثاء:

إذا انتقلنا إلى صورة المرأة في الوسط الخاصّ، فإنّنا نجدّها أكثر تعالقا مع الواقع، من حيث إحالتها على
شخصيّات تربطها بالشّاعر صلات قُربى، فهي الأمّ التي ترتدّ به محن الدّهر إلى حضنها، حتّى إذا دنف أوان رحيلها
تركت في فؤاده جرحا لا يندمل، يقول ابن الأزرقي في رثاء أمّه:³⁵

تقول لي ودُموع العين واكفة
فقلتُ أين السّرى قالت لرحمة من
ما أفضع البين والترحال يا ولدي
قد عزّفي المُلْك لم يُولد ولم يلد

يُصوّر البيتان حالة إنسانيّة من الحبّ غير المشروط، بين أمّ لا تستفزع من الموت إلّا تفرّقه بينها وبين فلذة
كبدها، طالما أنّها تجد برد السّلوّان في لدن ربّ كريم وسعت رحمته كلّ شيء. ولا نجد في رثاء الأمّ غير هذين
البيتين لهذه المرحلة، أمّا ما وصلنا من رثاء أمّهات الملوك فلا يخرج عن دائرة المجاملات السّياسيّة، حيث تغيب
حرارة العاطفة ليحلّ محلّها حذق الشّاعر بأعراف قومه ومقتضى الحال من كلّ موقف.

والمرأة من خاصّة الشّاعر كذلك هي الابنة التي يمتدّ فيها نسله ووجوده، فيصطفي لها من الصّفات ما يرفع
مقامها ومقامه، يقول أبو حيّان في ابنته نُضار:³⁶

ذات ارتياح إلى القرآن تسرّده
طورا وتسرد طورا بعدها السّننا

فقه ونحو وتاريخ ومعرفه ولحظ فكر إلى نيل العلوم رنا
قد نور الله بالتقوى بصيرتها فلم يُضَيِّع لها في غيرها الزّما
فصيحة ثقفت بالنحو منطقها فلن ترى فيه لا لحنا ولا لكنا

يُثبت الشاعر لابنته كلّ كريم من الخلق ، فيُشيد بوزعها وفصاحتها وسعة علمها، ويؤكد فاعليتها ضمن منظومتها الاجتماعية، فهي عالمة المعربة التي "حضرت على الدّميّاطي وسمعت من شيوخ مصر ، وكانت تقرأ وتكتب وخرّجت لنفسها جزءا من الأحاديث ونظمت شعرا وكانت تعرب جيّدا"³⁷، وهو يتحرى في كلّ ذلك ما ترتضيه المواضع الاجتماعية من محامد.

ويُصوّر الشّاعر الزّوجة سنّدا وأنيسا وخبَاءً للمكرّمات، حتّى إذا غيَّبا الموت ناءت روحه المكلومة بما حملت من صادق الودّ وعميق الأسى لفقدائها ، وها هو الشّاعر الملِك يوسف الثالث يستعير من موروثه توابيت من الأسماء ليُواري في خفها فقيدته:³⁸

جفا أجفان مُقلتي السُّهاد فهلا ساعدت يوما سُعاد
توادعنا فعزّ بها لقاء وأحكم عَقْدَ فُرقتنا البعاد
فوا أسفا على سَكْنِ صَفِيٍّ سَجِيَّتُهُ خُلُوصٌ واعتقاد
فغُيِّب في الثرى نجم الثريا وأقفرت الروابي والوهاد

امتثلت زوجة الشاعر لشريعة الخالق، فكانت سكّنا آمنا لزوجها، تمحّضه الودّ وتُحسن به الظنّ، حتّى إذا غادرته إلى الرفيق الأعلى أمحلت روحه وفقدت ما كان يضيء عتمتها، وهو يختار في رثائها اسما رمزيّا يحفظ ما عُرف من عفافها وسترتها.

أمّا ابن الخطيب فيؤكد عرفانه لزوجته التي كانت خير معين له على ساعات الشّدة في زمن النّكبة الأندلسيّة فيقول:³⁹

رؤّع بـالي وهـاج بـليـالي وسامني الثّكل بعد إقبال
ذخيرتي حين خائني زمـني وعُدّتي في اشتداد أهـوالي
قد كنت مالي لمّا اقتضى زمـني ذهب مالي وكنت أمـالي

أمّا أبو حيّان فلا يجد ما يواسيه أمام هول مصابه لفقد زوجته زمرد:⁴⁰

أأرجو الحياة بعد فقد زمرد وكانت بها روعي تلذّ وتغذي
زمرد قد خلفت للصّبّ لوعة وحزنا بقلبي أخذا كلّ مأخذ

ثمّ يسترسل في ذكر شيمها الرّفيعة ، مصرّا على معنويّة الصّورة:⁴¹

وحازت لحسن الخلق خلقاً مُدَمِّئاً ولين كلام طاهر ليس بالبذي

فَمَا دَنَسَتْ فَاهَا بِغَيْبَةٍ غَائِبٍ وَلَا مَنَعَتْ رَفْدًا لِمَنْ جَاءَ يَحْتَنِي
جَمِيلَةُ خَلْقٍ سَهْلَةُ الْخُلُقِ لِينَةٌ رَقِيقَةُ قَلْبٍ ثاقِبِ الذَّهْنِ أَحْوَذِي
وَرَوَتْ بَيْتَ اللَّهِ وَالْقَدَسِ مَا رَوَتْ لِمَصْرِيٍّ وَشَامِيٍّ أَوْ مُتَبَغِّدٍ
وَكَانَتْ لَهُمْ أُمَّا حَنُونًا وَجَدَّةً شَفُوقًا تُشْهِمُهُمْ بِكُلِّ تَلَذُّذٍ

فالشاعر الذي أمعن التفصيل في وصف ما أفاءت عليه حياة الترف من أجساد الجواري ، يكتفي بلفظة "جميلة" حينما ينتقل إلى وصف الحرائر من أهل بيته، فنحن لا نظفر من هذه المرأة -الحرّة- سوى بأثرها النفسي على الشاعر، دون أن نقف على شيء من ملامحها الحسية إلا فيما ندر، ذلك أنه محكوم باعتبارات ترتدّ به إلى نموذج شعريّ يستوفي كلّ مقوّمات المثاليّة الخُلُقِيّة لا الخُلُقِيّة هذه المرأة، فهو في سائر أحواله لا يملك الفكّك من قيود المقرّر الاجتماعيّ، وهذا ما يجعل مسعانا يخيب في محاولة التعرّف على الصّورة الواقعيّة للمرأة من خلال الشعر.

3. خاتمة:

حاولت هذه الدّراسة البحث في نتاج الرّجل الأندلسي عن المرأة على عهد بني الأحمر، وذلك لاستجلاء حقيقة الصّورة التي ظهرت عليها من خلال الشعر، وفيما يلي أبرز النتائج التي توصّلنا إليها:

- توارت المرأة الأندلسيّة "جارية وحرّة" خلف صورة رمزيّة، تمنّع فيها الشعراء بأسوار الموروث اتّقاءً لمغبّة الخوض في المسكوت عنه، فهي تارة حسناء استوفى جمالها مقتضيات الذّائقة العربيّة، وهي تارة أخرى نموذج سلوكيّ يفتدى، والشاعر في كلّ ذلك ممثّل لإملاءات الثّقافة .

- تأسّس الوجود الأندلسيّ على قاعدة من التّعديديّة العرقيّة، فجاء السلوك العام متحرّرا من ذاكرة العرف العربيّ، متشاكلا مع جدّة البيئة

- ظهرت المرأة في غزل الأندلسيّين جسدا جميلا تفتّن الشعراء في رسم تقاسيمه، مُسترفدين صُوَرَهُم من تلاحق الواقع بالمتخيّل.

- غابت المرأة الحرّة في صورتها الحسيّة عن ديوان الشعر الأندلسيّ كاشفة عن عُيوبٍ نسقيّة تجذّرت في الذّهنيّة العربيّة

- اشترك كثير من شعراء بني الأحمر في أدوات التّمثيل الشعريّ، فجاءت صُوَرُهُم نمطيّة، لا تُسعف في استجلاء معالم البيئة

- هيمنت أنساق الثّقافة الأبويّة على المدوّنة الشعريّة الأندلسيّة، فجردّت المرأة من الفاعليّة وأحاطتها بأسيجة من التّصوّرات الدّونيّة

- اتخذ الشاعر المرأة أداة للمجابهة السياسيّة، متكلّنا على حساسيّة موقعها في مختلف الثّقافات الإنسانيّة.

-امتزج شعر الغزل الأندلسي بالطبيعة، فاستوحى منها الشعراء صورهم، وصرفوا في رحابها فتنة أرواحهم بالجمال على اختلاف تجلياته

-ظلّ مدار الغزل على الجارية بوصفها لازمة من لوازم الترف الأندلسي ومكمّلا لمستلزمات الأرستقراطية.

4. قائمة المراجع:

1. بابا هومي: موقع الثقافة، تر: نائر ديب، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء وبيروت، 2006
2. بوزويطة الطرابلسي حسناء: حياة الشعر في نهاية الأندلس، دار محمد علي الحامي، تونس، 2001
3. ابن جنان الأنصاري الأندلسي: ديوانه، جمع وتحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت، مطابع التعليم العالي، ط1، بغداد، 1990 م
4. ابن حزم الأندلسي: رسالة طوق الحمامة في الألفة والآلاف، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (ط2)، بيروت، 1987، ج1
5. الحطّاب محمد جميل: العيون في الشعر العربي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1999 م
6. أبو حيّان الأندلسي: ديوان أبي حيّان الأندلسي، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، 1969 م
7. ابن خاتمة الأنصاري: ديوان ابن خاتمة الأنصاري (ورسالة الفصل العادل بين الرقيب والواشي والعادل)، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت/ دار الفكر، ط1، دمشق، 1994 م
8. ابن الخطيب لسان الدّين: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخناجر، (ط2)، مصر، 1977، ج1
9. ابن الخطيب لسان الدّين: ديوان الصيّب والجهام والماضي والكهّام، دراسة وتحقيق محمد الشريف قاهر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1973
10. ابن الخطيب لسان الدّين: مشاهدات لسان الدّين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، تحقيق أحمد مختار العبادي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983 م
11. ابن الخطيب لسان الدّين: نفاضة الجراب في علالة الاعتراّب، تحقيق أحمد مختار العبادي، دار الكاتب العربي، القاهرة، د.ت
12. السيّد الشيخ زين الدّين زكريّا، شعر الأسر في الأندلس (عبد الكريم القيسي أنموذجا-الرؤية والأداة-)، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، مصر، 2020
13. شيخة جمعة: إلى أي مدى يمكن أن نعتبر الشعر الأندلسي مصدرا للتأريخ، ضمن أعمال الندوة الدوليّة: الحضارة الأندلسيّة في الزّمان والمكان، 16-18 أفريل 1992، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة 3، المحمديّة، مطبعة فضالة، المغرب
14. عباس دلّال: المرأة الأندلسيّة مرآة حضارة شعّت لحظة وتشظّت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط2، بيروت، 2019

15. الغدّامي عبد الله : النّقد الثّقافيّ (قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة)، المركز الثّقافي العربي، ط3، المملكة المغربية، الدّار البيضاء / لبنان- بيروت، 2005
 16. القيسي عبد الكريم: ديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي، تحقيق جمعة شيخة ومحمّد الهادي الطّرابلسي، المؤسسة الوطنيّة لترجمة والتّحقيق والدّراسات (بيت الحكمة)، تونس، 1988
 17. كاظم نادر: تمثيلات الآخر (صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط)، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط1، بيروت، 2004
 18. ماري تريبز عبد المسيح: التّمثيل الثّقافيّ بين المرثي والمكتوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001
 19. المقري: نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، 1988، ج1
 20. نعمة سهى فتحي: خطاب المرأة في المعجم العربيّ (مقاربة سوسيو لغويّة)، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، ط1، الأردن، 2015
 21. النّوش حسن أحمد: التّصوير الفنّي للحياة الاجتماعيّة في الشّعر الأندلسي، دار الجيل، ط1، بيروت، 1992م
 22. أبو يحيى عبيد الله بن أحمد الزجالي القرطبي: أمثال العوام في الأندلس، تحقيق محمّد بن شريفة، وزارة الدّولة المكلفة بالشّؤون الثّقافيّة والتّعليم الأصلي، قسم2
 23. اليعلاوي محمّد: ابن هانئ المغربيّ الأندلسي، شاعر الدّولة الفاطميّة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985م
 24. يوسف الثّالث: ديوان ملك غرناطة يوسف الثّالث، تحقيق عبد الله كنون، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط2 القاهرة، 1965
5. هوامش البحث:

1 عبّاس دلال: المرأة الأندلسيّة مرآة حضارة شعّت لحظة وتشتّت، شركة المطبوعات للتّوزيع والنّشر، ط2، بيروت-لبنان-، 2019، ص11

2 الغدّامي عبد الله : النّقد الثّقافيّ (قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة)، المركز الثّقافي العربي، ط3، المملكة المغربية – الدّار البيضاء / لبنان- بيروت، 2005، ص 82

3 شيخة جمعة: إلى أيّ مدى يمكن أن نعتبر الشّعر الأندلسيّ مصدرا للتّاريخ، ضمن أعمال النّدوة الدوليّة: الحضارة الأندلسيّة في الزّمان والمكان، (16-18 أفريل 1992، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة 3، المحمّديّة، مطبعة فضالة، المغرب، ص176

4 ماري تريبز عبد المسيح: التّمثيل الثّقافيّ بين المرثي والمكتوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص41

5 ابن الخطيب لسان الدّين: مشاهدات لسان الدّين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس، تحقيق أحمد مختار العبادي، مؤسّسة شباب الجامعة، الإسكندريّة، 1983م، ص50

6 النّوش حسن أحمد: التّصوير الفنّي للحياة الاجتماعيّة في الشّعر الأندلسي، دار الجيل، ط1، بيروت، 1992م، ص130

7 ابن الخطيب لسان الدّين: ديوان الصّيّب والجهام والماضي والكهام، دراسة وتحقيق محمّد الشّريف قاهر، الشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 1973، ص414

8 الحطّاب محمّد جميل: العيون في الشّعر العربيّ، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، سوريا، 1999م، ص60-61

9 أبو حيّان الأندلسي: ديوان أبي حيّان الأندلسي، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، 1969م، ص

- 10 يوسف الثالث: ديوان ملك غرناطة يوسف الثالث، تحقيق عبد الله كنون، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، القاهرة، 1965، ص45
- 11 المقري: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988، ج1، ص323
- 12 القيسي عبد الكريم: ديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي، تحقيق جمعة شيخة ومحمد الهادي الطرابلسي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقق والدراسات (بيت الحكمة)، تونس، 1988، ص396-397
- 13 نعمة سهي فتحي: خطاب المرأة في المعجم العربي (مقاربة سوسiolغوية)، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2015، ص68
- 14 اليعلاوي محمد: ابن هاني المغربي الأندلسي، شاعر الدولة الفاطمية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985، م، ص205-206
- 15 ابن الخطيب لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخناجر، (ط2)، مصر، 1977، ج1، ص141
- 16 ابن حزم الأندلسي: رسالة طوق الحمامة في الألفة والآلاف، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (ط2)، بيروت، 1987، ج1، ص166
- 17 ابن خاتمة الأنصاري: ديوان ابن خاتمة الأنصاري (ورسالة الفصل العادل بين الرقيب والواشي والعادل)، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت/ دار الفكر، ط1، دمشق، 1994، م، ص99-100
- 18 ابن جنان الأنصاري الأندلسي: ديوانه، جمع وتحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت، مطابع التعليم العالي، ط1، بغداد، 1990، م، ص165
- 19 القيسي: ديوانه، ص398 399
- 20 يُنظر بوزويطة الطرابلسي حسناء: حياة الشعر في نهاية الأندلس، دار محمد علي الحامي، تونس، 2001، ص209
- 21 السيد الشيخ زين الدين زكريّا، شعر الأسر في الأندلس (عبد الكريم القيسي أنموذجا- الرؤية والأداة-)، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، مصر، 2020، ص101
- 22 بابا هومي: موقع الثقافة، تر: نادر ديب، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء وبيروت، 2006، ص171
- 23 أبو حيّان الأندلسي: ديوان أبي حيّان الأندلسي، ص164-165
- 24 أبو حيّان الأندلسي: ديوان أبي حيّان الأندلسي، ص154
- 25 كاظم نادر: تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2004، ص439
- 26 أبو يعي عبيد الله بن أحمد الزجالي القرطبي: أمثال العوام في الأندلس، تحقيق محمد بن شريفة، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، قسم2، ص291
- 27 الزجالي: نفسه، ص242 والأفن هو نقصان العقل
- 28 أبو حيّان الأندلسي: ديوانه، ص129
- 29 نفسه، ص377
- 30 القيسي: الديوان، ص428
- 31 نفسه، ص304
- 32 ابن حزم الأندلسي: رسالة طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ج1، ص142

- 33القيسي: ديوانه، ص 304-305
34نفسه، ص 308
35المقري: نفح الطيب، ج 2، ص 703
36أبو حيّان: ديوانه، ص 400-401
37ينظر ديوان أبي حيّان، ص 69
38يوسف الثالث: ديوانه، ص 55
39ابن الخطيب لسان الدّين: نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، تحقيق أحمد مختار العبادي، دار الكاتب العربي، القاهرة، د.ت، ص 205
40أبو حيّان: ديوانه، ص 167
41نفسه: ص 168