

صورة المجتمع في المدينة الإسلامية - بغداد أنموذجا -

The image of society in the Islamic city - Baghdad as a model -

حفيظة رواينية

hrouainia@yahoo.fr

جامعة باجي مختار صندوق بريد 12 عنابة 23000

سميحة حسييس

Samehsameg2010@gmail.com

جامعة باجي مختار صندوق بريد 12 عنابة 23000

تاريخ النشر: 2025/09/15
Received: 31/01/2025

تاريخ الاستلام: 2025/01/31
published: 15/09/2025

ملخص المقال:

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن أهم الخصائص التي ميّزت المدن الإسلامية، انطلاقا من المدينة المنورة، وصولا إلى بغداد، مبرزة أهم التحوّلات الحضارية التي أثّرت على المجتمع العباسي إيجابا، أو سلبا، بدءا بالتوسع الإداري والتنظيمي، وصولا إلى التنوع العرقي، والثقافي، حيث تجلّى حضور كثير من هذه الظواهر الاجتماعية المستجدة داخل النتاجات الشعرية في تلك الفترة، وقد هدفنا إلى استقراء بعض هذه النصوص في محاولة لتوضيح ماهية هذه التحوّلات الحضارية التي هيمنت في بغداد المدينة؟، وتحديد مدى تأثيرها على بنية المجتمع الإسلامي في العصر العباسي؟

الكلمات المفتاحية: المدينة الإسلامية، الطبقة، المجون، الزهد.

Abstract:

This study seeks to uncover the most important characteristics that characterised Islamic cities, from Medina to Baghdad, highlighting the most important cultural transformations that affected Abbasid society positively or negatively, from administrative and organisational expansion to ethnic and cultural diversity. We aimed to explore some of these texts in an attempt to clarify the nature of these civilisational changes that dominated Baghdad, and to determine the extent of their impact on the structure of Islamic society in the Abbasid era.

Keywords: Islamic city, class, Immorality, asceticism.

مقدمة:

إنَّ نوعيّة البناء الثقافيّ الذي أنتجه العرب في شبه الجزيرة العربية لم يكن ليؤسّس بناء حضاريًا ناضجًا ومكتمل المعالم، كما رأينا في بغداد، أو في قرطبة، ولولا حضور الإسلام في تلك الصّحراء المقفرة، وما أفرزه من نظم ثقافية، وقانونيّة، واجتماعيّة جديدة، لما استطاع العرب بلوغ ذلك المستوى الحضاري الرّاقى، ولعلّ الفكرة التي تقول بأنّ القطب المغناطيسي يسبق الوعاء، هي الفكرة المنطقية التي يمكن على ضوءها تفكيك العلاقة بين الإسلام والمدينة، ذلك أنّ أهمّ المدن القديمة كانت في الأساس أمكنة طوبوغرافيّة تقام فيها الشعائر الدّينية، فاجتماع الإنسان في المكان مرّده في الغالب البعد النفعي المادي، أو البعد الروحي الطّقوسي، وتقدّم مدينة مكة نموذجًا للمدن التي تأسّس وجودها على فكرة الجذب الدّيني الرّوحي، رغم انعدام المقومات النفعيّة التي يمكن البناء عليها لإنشاء بديل حضاري قائم بذاته في الصّحراء العربيّة، في المقابل نجد أنّ نشوء المدينة الإسلامية قد تزامن مع هجرة نبيّ الهدى صلى الله عليه وسلّم إلى المدينة المنورة التي اتخذها نبراسًا لنشر مبادئ الدّين الخفيف، ومع الفتوحات الإسلامية، واتساع رقعة الخلافة، شهدت المدينة الإسلامية تغييرات حضارية مسّت هيكلتها المعمارية، وأخرى اجتماعية وثقافية مسّت بنيتها المجتمعية، وتعد العاصمة العباسية بغداد ميدانًا خصبا لاستجلاء مختلف تلك التحوّلات، نظرًا لما شهدته هذه المدينة من انفتاح حضاري، وتنوّع عرقي، وثقافي كان له الأثر الكبير في تحوير البنية المجتمعية القائمة على مبادئ الإسلام، حيث برزت ظواهر الاجتماعية كالطبقية والمجون والزهد التي عكست صورة المجتمع في تلك الفترة.

إشكالية الدراسة:

في ظلّ هذا الطرح وبلاستناد إلى الدراسات الأدبية والتاريخية، إضافة إلى بعض النصوص الشعرية آثرنا الوقوف على "التحوّلات الحضارية للمدينة الإسلامية بغداد أنموذجًا" موضوعًا لبحثنا، حيث سعينا للإجابة على مجموعة من التساؤلات، لعلّ أهمّها: ما هي أهمّ التحوّلات الحضارية التي تجلّت في بغداد المدينة؟، وما هي آثار تلك التحوّلات على بنية المجتمع الإسلامي في العصر العباسي؟

الهدف من الدراسة:

تسعى هذه الدراسة للكشف عن التحوّلات الحضارية التي طرأت على المدينة الإسلامية بغداد، واستجلاء أهمّ الظواهر الاجتماعية التي أثّرت على بنية المجتمع العربي المسلم.

منهج الدراسة:

وفيما يخصّ منهجنا في هذه الدراسة فقد اعتمدنا على المنهج الوصفيّ التاريخي، حيث تتبّعنا نشوء المدينة الإسلاميّة، والتطوّرات التي شهدتها في الجانب التخطيطي والإداري، إضافة إلى إلقاء الضوء على ماهيّة هذه الظواهر الاجتماعية التي أثّرت على المجتمع البغداديّ.

وقد استعنا في دراستنا للموضوع بدراسات سابقة تناول فيها أصحابها دراسة المدينة الإسلامية، ومن تلك الدراسات نذكر:

"المدينة الإسلامية" لمحمد عبد الستار عثمان، و"دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية لعبد الجبار ناجي"، بالإضافة إلى كتاب عبد الستار الجوّاري، "الشعر في بغداد".

ولقد انتهجنا في دراستنا خطة مقسمة إلى محورين رئيسيين هما:

المحور أول: المدينة الإسلامية قبل بغداد.

1- تعريف المدينة الإسلامية ونشأتها.

2- أهم المدن الإسلامية السابقة لبغداد.

المحور الثاني: تأسيس المدينة، وصورة المجتمع البغدادي.

1- بناء بغداد وتخطيطها

2- أهم الظواهر الاجتماعية السائدة في مدينة بغداد

1-2 الطبقيّة

2-2- المجون.

2-3- الزهد.

أهم المدن الإسلامية قبل بغداد

1.1 تعريف المدينة الإسلامية ونشأتها:

تزامن نشوء المدن الإسلامية مع ظهور الإسلام، الذي جاء بمنهج إصلاحيّ شامل هدف إلى تقويم كثير من الأفكار والمعتقدات الفاسدة التي سادت في شبه الجزيرة العربية، وكانت تعيق التطور الحضاري والروحي للإنسان الجاهلي، ولعلّ أبرز المشاكل التي اعتنى الإسلام بإيجاد حلول لها في مراحلها الأولى هي علاقة الإنسان بالإنسان، وكذا علاقة الإنسان بالمكان؛ والمعلوم أنّ القبيلة قد مثّلت للجاهليّ مكانا للألفة والحماية، يتّرسّ خلفه من تغوّل الصّحراء، والأعداء على حدّ سواء، ولكنّ في المقابل وقف الولاء القبليّ، وصلة الدّم عائقا أمام كلّ بناء حضاريّ مُعتبر يجمع العرب فيجعلهم أمة واحدة، وقد وجد العرب في الإسلام الخلاص من حالة اليّبه والفرقة والتشتّت، فقد (أنور الرفاعي 1997). "حطّم الإسلام أولا رابطة المجتمع القبلي القائمة على الدم والنسب، وأحلّ محلّها رابطة الإيمان والاشترك في الدين، هي رابطة مفتوحة الأطراف لكل من يؤمن بالإسلام"¹، وهذه الأسس والمبادئ هي التي بنى على ضوئها رسول الله صلى الله عليه وسلّم أول مدينة إسلاميّة، وهي المدينة المنورة، التي عكست (شاطر مصطفى 1988) "صورة المجتمع الإسلامي من جهة ومجال تطبيق نظمه السياسية وموضع تحصيناته وتصوره للمسلم والحرب ومركز اقتصاده وإدارته ومكان مؤسساته الثقافية ومرافقه"²؛ وأهمّ هذه المبادئ باتّفاق هو ترسيخ مفهوم الأمة، وهذا شيء جديد لم يعرفه العرب قبلا في تلك الصّحراء المُقفرة.

والمعروف أنّ أول مدينة عربية إسلامية إنّما تأسّست بهجرة نبيّ الهدى صلى الله عليه وسلّم من مكّة المكرمة إلى يثرب، حيث قرّر الاستقرار فيها بعد تأييد ونصرة أهلها، فأسّس مجتمع المدينة المنورة كأول مجتمع إسلامي نموذجي، وقد راعى النبيّ صلى الله عليه وسلّم في تأسيس هذا التّموذج مسألة مهمّة وهي الوحدة والاجتماع، ثم (محمد عبد الستار عثمان 1988) "بدأت في ضوء قيمه وتعاليمه عملية تهيئة المجتمع الإسلامي الجديد لحياة حضارية تلازمت تماما مع اهتمامه بالكيان المادي للمدينة، فأدى ذلك تدريجيا إلى تكامل المراكز الحضارية

الإسلامية"³، وسار الصحابة، والتابعون على هذا النهج في فتوحاتهم للأمصار، فانتشر الإسلام، وقويت شوكته، وتعددت المدن الإسلامية بعد المدينة المنورة، وكل هذه المدن اتبع المسلمون في بنائها نموذج المدينة، التي كرس مفهوم الانفتاح، فالأمة مفهوم مفتوح وغير مغلق على فئة دون فئة.

2.1 أهم المدن الإسلامية قبل بغداد:

اختار الرسول صلى الله عليه وسلم اللجوء إلى يثرب بأمر من الله سبحانه وتعالى بعد أن ضيقت قريش عليه وعلى صحابته، وقد ترك موقف وجهاء يثرب من دعوة النبي، ونصرتهم له، أثرا طيبا في نفسه، وبمجرد وصول النبي صلى الله عليه وسلم إلى يثرب قام باستبدال اسمها بالمدينة المنورة، ثم شرع في تأسيس الهياكل العامة والمرافق التي ستحدد هوية المدينة الجديدة، فقام ببناء (محمد عبد الستار عثمان 1988) "المسجد الجامع وبجواره من جهة الشرق بني منزل الرسول شارعا أبوابه على المسجد"⁴، ويعتبر المسجد مكانا لعبادة الله والتقرب إليه، ويحمل معاني الوحدة، والاجتماع، ولذلك سعى الرسول صلى الله عليه وسلم إلى جعله حجر الأساس عند التخطيط للمدينة الجديدة، وفيه يتساوى المسلمون جميعا بغض النظر عن مكانة قبائلهم أو مستوى طبقاتهم الاجتماعية، وجعل النبي صلى الله عليه وسلم مبدأ المساواة مطبقا على أرض الواقع، ينطلق من المسجد الذي يقف فيه المسلمون للصلاة صفًا واحدا كأنهم بُنيانٌ مرصوص، وقد اشترك في بناء المسجد الجامع كل المسلمين من مهاجرين وأنصار، وعرفت الأدوار التي أداها المسجد فضلا عن الصلاة تنوعا، واتخذ المسجد شكل مؤسسة متكاملة الأدوار، فهو مسرح للسياسة، فيه تُدبر شؤون الدولة وتناقش تفاصيل الحكم، ومنه تصدر قرارات التولية أو العزل، وهو كذلك قاعة للتدريس، يتعلم فيها المسلمون أمور دينهم، وعقيدتهم، وهو قاعدة وقت الحرب، تناقش فيها الخطط العسكرية، وتُعدد الأولوية، وغير ذلك من الأدوار.

وبعد تشييد المسجد وبيت النبي، شرع رسول الله صلى الله عليه وسلم في إنشاء الأحياء السكنية التي تحيط بالمسجد إحاطة السيوار بالمعصم، وقد (خالد محمد علي عزب 1997) "كان للأصول السكانية والقبلية شأن كبير في توزيع السكان في أحياء المدينة، بحيث كل حي كانت نقطته أسرة أو قبيلة"⁵ ونظرا لتعدد القبائل المسلمة فقد قسم الأحياء على حسب ثقل كل قبيلة، إضافة إلى تخصيص الرسول لفضاء رحب بجوار المسجد أقام به السوق.

وأسهمت الفتوحات الإسلامية التي خاضها المسلمون في سبيل نشر الدين الإسلامي إلى اتساع رقعة الدولة الوليدة، وكان لزاما على المسلمين اختيار مجموعة من المواقع لتشييد معسكرات وقواعد، يرتاح فيها المقاتلون، وتعد البصرة أول مدينة عربية إسلامية أنشأها المسلمون أثناء فتوحاتهم مع العلم أنها (عبد الجبار ناجي 2001) "لم تؤسس لاعتبارات تجارية أو اقتصادية أو لكونها تقع على طرق المواصلات، وطرق القوافل البصرة التي قامت في بداية الأمر بوظيفة "بوظيفة المخيم العسكري للجيش العربي ولتكون مركز إمداد عسكري أثناء الفتوحات الإسلامية"⁶، ومع مرور الزمن أصبحت البصرة مركزا ثابتا لهؤلاء المقاتلين، واشتد في اختيار موقعها أن يكون ملائما للاستقرار، ومناسبا عند الانسحاب، وباعتبار المسجد أول منشأة معمارية في المدينة الإسلامية، فقد اختار مؤسسها عتبة بن غزوان السير على نهج الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم عند تخطيطه للمدينة، فبدأ بالمسجد الجامع، ثم انتقل إلى بناء دار الإمارة، وأحاطت السكنات بالجامع، ومع مرور الأيام اتسعت البصرة، وزاد عدد سكانها، وتحولت إلى مدينة عامرة.

كما اختار المسلمون الفاتحون الكوفة أثناء غزواتهم لبلاد فارس، لتكون معسكرا حربيا، وقاعدة عسكرية، ينطلقون منها لاختراق بلاد الفرس، وأسند الخليفة عمر بن الخطاب أمر تمصيرها إلى سعد بن أبي وقاص، ومع انتشار الإسلام، والتّضحّم الذي شهدته الجيوش الإسلامية عدّة وعتادا، بات من الضروري تأسيس مكان ثابت يحتوي على مرافق العيش الضرورية، فاختيرت لذلك الكوفة وقد (صالح أحمد العلي 2003) "كان المسجد الجامع ودار الإمامة المنشئتين العامين الرئيسيتين في الكوفة"⁷.

وتعدّ القسطنطينية ثالث مدينة إسلامية استقر فيها الجيش الفاتح، وكسابقاتها من المدن فقد راعى قادة الجيش فيها تلاءم الموقع مع الشروط التي وُضعت لتمصير المكان فبدأ (خالد عزب 1998) "عمرو بن العاص أولى خطواته في تخطيط المدينة بتشييد مسجده الجامع والذي سمي في بعض الأحيان بالجامع العتيق"⁸ باعتبار المسجد المركز، والهوية التي تؤكد ملكية الأرض للمسلمين الفاتحين، إضافة إلى الاعتبارات الدينية المتعلقة بمكانة الجامع في نفوس المسلمين، ودوره في توحيد صفوفهم، ولم يغفل عمّرو عن تخطيط منازل العرب المقاتلين، فأوكل المهمة إلى أشخاص عارفين بالأنساب تجنّبا للصراعات بين عناصر الجيش.

تأسيس المدينة، وصورة المجتمع البغدادي.

1.2 بناء بغداد وتخطيطها:

تعدّ بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية، ومركز الحكم السياسي في العصر العباسي، وقد تمّ إنشاؤها على يد أبي جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس، ووقع اختيار المنصور على موقع بغداد بعد معاناة، وفحص دقيقين، واجتماع جملة من الشروط الواجب توفّرها في المكان لتحقيق الاستقرار، منها ما هو عسكري، ومنها ما هو اقتصادي، وحتى مناخي، فموقع بغداد (عبد العزيز الدوري 1984) "يقوم على سهل خصب صالح للزراعة على ضفتي النهر كليهما، وعلى طريق الخراسان، وعند ملتقى عدة طرق للقوافل، وفيه تقام أسواق شهرية، مما يوفر الميزة للجيش والناس، وكانت هناك شبكة من القنوات، تفيد منها الزراعة، ويمكن أن تكون بمثابة تحصينات للمدينة"⁹، فقد حقّق الموقع الشروط التّفعية المادية للمكان، وهذا الأمر يعتبر أمرا جوهريا لجذب الناس، إضافة إلى توفر الأمن، وكذا حدّ أدنى من القوانين، والنظم السياسية، والاقتصادية، وهذا ما سيسمح للمدينة الجديدة أن تتحوّل إلى منارة حضارية تُشعّ على كامل المنطقة.

ويبدو أنّ الدافع العسكري الذي كان سببا في نشأة المدن الإسلامية السابقة، لم يكن هو المحرّك الأساس لإنشاء هذه المدينة، بل كان الهدف من تأسيسها أن تكون مقراّ ثابتا للحكم، منه تدار شؤون الدولة الإسلامية المترامية الأطراف.

ويتّضح لنا حرص المنصور الشديد على التفرّد في بناء هذه المدينة التي تمثّل مقراً حكمه، وقد اختار في تخطيطها شكلا دائريا لم يكن معهودا في ذلك العصر، ويقول (اليعقوبي، د،ت) "جعلها مدوّرة ولا تعرف في جميع أقطار الدنيا مدينة مدوّرة غيرها"¹⁰.

و قد بنى المنصور قصره في مركز بغداد حتى يتوسط المدينة، وهو في ذلك قد خالف العرف السائد في تخطيط المدينة الإسلامية، والذي يجعل المسجد الجامع هو التّواة المركزية، وبدلا من ذلك جعل القصر رمز السّيطرة السياسية، هو المركز، وبلغ حجم القصر ضعف حجم المسجد الجامع، وفي المقابل تأخر تشييد المسجد الجامع بعد الفراغ من بناء قصر الخلافة، وقد أمر المنصور الحجاج بن أرطاة (الطبري 1956) بـ "خط مسجد جامعها... ووضع أساسه، وقيل إنّ قبلتها على غير صواب، وإن المصلي فيه يحتاج

أن ينحرف إلى باب البصرة قليلا... لأن مسجد المدينة بني على القصر"¹¹، وجعل المنصور الأسواق مواجهة لأبواب المدينة الأربعة، ثم ما لبث أن نقلها خارج حدود بغداد لدواع أمنية، كما حرص المنصور على تحصين مدينته المدوّرة بالأسوار العالية.

2.2 صورة المجتمع البغدادي:

يمثل المجتمع البغدادي بنية مجتمعية فريدة امتزجت فيها طوائف بشرية متعددة الجنسيات، ومختلفة الأعراق والديانات، والثقافات، فسكانها عبارة عن (عزيز فهمي د.ت) "خليط من العرب والفرس والخراسانيين والروم واليونان والقبط والأرمن والترك والزنج وأهل السند"¹²، وهذا الخليط جعل من بغداد فضاء حضاريا مفتوحا، امتاز بتعدد عرقي لاف، وتنوع ثقافي بارز، وأسهمت هذه الفريدة في تأسيس هوية بغداد التي لم تعد محصورة في بُعْدَي العروبة والإسلام، بعد أن انفتحت على ثقافات أخرى بفعل اتساع الرقعة الجغرافية، فأضحت الهوية الإسلامية هي الجامع لهذه القوميات المفككة، ولا يعني هذا أن جميع البغداديين كانوا مسلمين بل كان هناك من يدين بغير الإسلام، فلقد (إبراهيم التّجار 1997) "أصبح للفرد قيمة في المجتمع مهما كان أصله ومهما كان منشؤه ولم يعد يحتاج إلى أن يحتمي بمن يواليه من القبائل... وهذه من غير شك ميزة من مزايا التحول الذي أصاب الحياة الاجتماعية في العصر العباسي"¹³، وتساوى في هذه المدينة جميع السكان عرب أو غيرهم، بل إن غير المسلمين تعايشوا في بغداد مع المسلمين، وحظوا بكافة حقوقهم كمواطنين شرعيين، وفي المحصلة انقسم المسلمون إلى سنة وشيعة، إضافة إلى أهل الذمة، ورغم كون الخلفاء العباسيين يعتنقون المذهب السني، فقد أباحوا للسكان التشيع، وقد برزت في هذا المجتمع جملة من الظواهر أبانت عن وضع اجتماعي متصدّع.

1.2.2 ظاهرة الطبقة:

لقد راعى المنصور البعد السلطوي في تأسيس بغداد، فبدأ بتشيد القصر بدل المسجد، وكرّس فكرة الحكم السلالي، معلنا انفصاله عن عامة الشعب، ورسخ فكرة تفرّد الطبقة الحاكمة عند تصميم القصر الذي أخذ مكانة المسجد الجامع، وأبان هذا السلوك عن التّهج الذي اختاره المنصور للخلافة، وهو البعد عن صورة الحكم الإسلامي التقليدي، والاقتراب من نمط الحكم الساساني، ونتج عن هذه الخيارات انقسام في بنية المجتمع، بحيث برز التّفاوت الطبقي بشكل فجّ، ويمكن القول (عائشة عبد الرحمان بنت الشّاطي د.ت) أن "الانقلاب العباسي لم يقض على الوضع الطبقي الذي عرفناه أيام الأموية... ولم تستطع الدولة الإسلامية أن تنجو من هذا الوضع الطبقي المتصدع الذي تتبع الثروة فيه القوة، ويستأثر بها أحاد معدودون، والأقوياء يأكلون الضعفاء"¹⁴، وأدّى تركّز المال في يد طبقة خاصة وانعدامه عند أخرى عامة إلى ظهور قطبين على طرفي نقيض: فئة الخاصة: رأسها الخليفة المخوّل للتصرّف في بيت مال المسلمين، وإنفاق مقدّرات الدولة دونما حسيب أو رقيب، ويبدو أن الخليفة قد برّر سلطته المطلقة في إنفاق أموال المسلمين إلى السّطة الإلهية الممنوحة له، فهو وليّ الأمر الذي تجب طاعته، وعليه (صابر محمد دياب حسين 2001) ف "نظرية الخلافة قد تغيّرت في عهد العباسيين، وأصبحت تشبه تماما نظرية الحق الإلهي في الحكم التي كانت سائدة بين الفرس قديما أيام الساسانيين"¹⁵، وتشمل الطبقة الخاصة كذلك، من لهم صلة ببني العبّاس، بالإضافة إلى رجال الخليفة، ونقصد بهم المسؤولين الكبار الذين تقلّدوا أرفع المناصب في هذه الدولة الفتية، وأصبحت المكانة

الاجتماعية تُستجلبُ بالولاء، فالارتقاء في المنزلة، والمناصب يخضع لمدى رضى السلطة الحاكمة عنك، وهذا ما جعل شاعرا معتبرا كابن الرومي يصرح ساخرا، بعد أن ضاق ذرعا بالوضع القائم (الديوان 2003):

أَتُرَانِي دُونَ الْأَلَى بَلَّغُوا الْآ مَا لَ مِنْ شُرْطَةٍ وَمِنْ كُتَّابٍ؟
وَتُجَارٍ مِثْلَ الْبَهَائِمِ فَآزُوا بِالْمُنَى فِي النَّفُوسِ وَالْأَحْبَابِ
أَصْبَحُوا يَلْعَبُونَ فِي ظِلِّ دَهْرٍ ظَاهِرِ السُّخْفِ مِثْلُهُمْ لَعَابٌ¹⁶

وكان من الطبيعي أن تُلفت هذه الطبقة الأنظار، وتثير حنق العامة عليها، بعد أن انشغل أغنيائها ببناء الدور والقصور المنيفة، وتأثقوا في ارتداء الملابس الفخمة، وتفننوا في تنويع الأطعمة، وفي ذلك يقول الشاعر (منصور التميمي 1981):

مَاذَا بِيغْدَادَ مِنْ طَيْبِ الْأَفَانِينِ وَمِنْ عَجَائِبِ الدُّنْيَا وَالْدِّينِ
فِيهَا الْقُصُورُ الَّتِي تَهْوِي بِأَجْنَحَةٍ بِالزَّائِرِينَ إِلَى الْقَوْمِ الْمُرُورِينَ
مِنْ كُلِّ حَرَّاقَةٍ تَعْلُو فَفَارَتْهَا قَصْرٌ مِنَ السَّاجِ عَالٍ ذُو أُسَاطِينِ¹⁷

وشكّل انتشار هذه المظاهر المادية صدعا في العلاقة بين أفراد المجتمع الواحد، فوارق اجتماعية بيّنة في مجتمع إسلامي كان من المفترض أن يبنى على أساس العدالة الاجتماعية، والمساواة بين أفرادها، فمن الطبيعي أن يشعر الفرد فيه بالظلم، والقهر. وأما الفئة الثّانية، فهي عامة: وهذه الطبقة هي الأوسع والأكثر تنوعا، فهي تضمّ النسبة الغالبة من المجتمع العباسي في بغداد، وتتكوّن في الأساس من الطبقة الوسطى، وهي طبقة أقرب إلى الخاصة رغم تمايزها البين عنها، (السيد عبد العزيز سالم 1993) و"تشتمل على فئات من الناس أقلّ نسبيا في المستوى الاجتماعي من الخاصة، ومنهم المؤدّبون والوعاظ والشعراء والمغنون والتجار والأطباء"¹⁸، فهؤلاء كانوا على اتصال بالسلطة الحاكمة، ويتسع هذا الاتصال أو يضيق تبعا لميولات هذه الأخيرة، وانخرط مع هذه الشريحة (السيد عبد العزيز سالم 1993) "الزراع والشارط والعيارون وأرباب الحرف والصناعات والباعة والخدم"¹⁹، وكثيرا ما تعرّض المنتمون إلى هذه الفئة إلى الإقصاء والتهميش في ظل استحواذ السلطة الحاكمة على أموال المسلمين، يقول الشاعر في ذلك (ابن السباعي 1934):

قَدْ كَانَ لِلنَّاسِ أَبْوَابٌ مُفْتَحَةٌ وَيُطَلَّبُ الْفَضْلُ مِنْهَا قَبْلُ وَالْجُودُ
فَأَضَحَتْ كُلُّهَا بَابًا وَقَدْ مُنِعَتْ مِنْهَا الْحَوَائِجُ فَالْمُفْتُوخُ مَسْدُودٌ²⁰

ويقول آخر (معجم البلدان 1977):

بَغْدَادُ أَرْضٌ لِأَهْلِ الْمَالِ طَيِّبَةٌ وَلِلْمَقَالِيسِ دَارُ الصَّنْكِ وَالصَّبِقِ
أَصْبَحَتْ فِيهَا مُضَاعًا بَيْنَ أَظْهَرِهِمْ كَأَنِّي مُصْحَفٌ فِي بَيْتِ زَنْدِيقٍ²¹

غدّت هذه المدينة مكانا طاردا لفئة الفقراء المعدمين الذين أضحووا يشعرون بالتهميش داخل أسوارها، لأنّ الخليفة وحاشيته استأثروا بأموال المسلمين، وحولوه إلى ملكية خاصة، لا تراعى فيها الأوضاع الاجتماعية المزرية لفئة العامة، وفي المحصلة يمكن القول أنّ العصر العباسي قد (عمر الفروخ د.ت) "استجرت فيه الحضارة، وانتشر الترف، وإن كانت طبقات كثيرة قد ظلت بعيدة عن تلك الحضارة وعن ذلك الترف"²² وقد عبّر أبو العتاهية عن معاناة عامة الشعب بقوله (الديوان 1965):

مَنْ مُبْلَغٌ عَنِّي الْإِمَامَا مَ نَصَائِحًا مُتَوَالِيَةً

إِنِّي أَرَى الْأَسْعَارَ أَسْعَا رَ الرِّعْيَةَ غَالِيَةً
وَأَرَى الْمَكَاسِبَ نَزْرَةً وَأَرَى الضَّرُورَةَ فَاشِيَةً²³

2.2.2 المجون:

شهد الانفتاح الحضاريّ الذي ميّز العصر العباسي بروز مجموعة من الظواهر الاجتماعية الدّخيلة التي كانت مستهجنة إلى وقت قريب، حيث سمح التغيّر الذي منّ بنية المجتمع بتغلغل الكثير من الممارسات التي تعارضت مع العقيدة الإسلامية، اندرجت تحت اسم المجون، وهو (حمدة مشارك الرويلي 2020) "خروج عن المجتمع وتمرد على السلطة والتقليد والدين، بحيث يفعل الماكن كل ما يحلو له خارجا عن كل التقاليد، مصرا على الخلاعة مجاهرا بها"²⁴، وقد شاعت فكرة التمرد في أوساط شعراء بني العباس (سراج الدّين محمد د.ت) "خاصة مع تعدّد مظاهر اللهو والرّفاهة، فأقبل الشعراء على متع الدّنيا يلتمسونها من كل جوانب حياتهم (...). وكان الانهيار على الخمرة وانتشار الجوّاري والعلمان والمغنين دافعا للابتعاد عن الحشمة والعفة"²⁵، وقد حصرنا مظاهر المجون في ثلاثة عناصر رئيسية:

أولا: الخمرة

بمجيء العصر العباسي طفت على السطح الكثير من الممارسات التي كانت مرفوضة ومستهجنة في أزمنة سابقة، وكانت تمارس بتحتشّم واستتار، وفي مقدمتها الخمرة التي (أحمد يوسف، د.ت) "توسّعت مجالسها، وكثرت حاناتها وأنديتها، وزاد الإقبال عليها، وتوفّر الشعراء على وصفها بصورة لم تحدث من قبل، فشرب الخمرة ارتبط بمظاهر الثراء والتّرف، ويبدو أنّ الخلفاء أنفسهم وهم قدوة المسلمين كانوا يسكرون"²⁶؛ لذلك زال التحجّج من شربها، وفي هذا المجتمع برزت فئة من الشعراء المُجان المترندين، الذين أبرزوا تهتكهم، وعبثهم بشكل سافر تحت مسميات حرية العقيدة، والتّقدّم الفكري، وتوسّع تناول موضوعة الخمرة في المشهد الشعري العباسي مقارنة بما كان عليه الحال في عصر صدر الإسلام، أو العصر الأموي، وقد انتشرت الخمارات في كرخ بغداد، ولم تلبث أن عمّت البساتين المحيطة بها، وفي ذلك يقول ابن المعتز (الديوان، د.ت):

إشْرَبَ عَلَى الْوَرْدِ فِي الْبَسَاتِينِ وَخُصِرَ الْآسِ فِي الْمِيَادِينِ
مِنْ قَهْوَةٍ فِي الدِّانِ مَسْكُنُهَا يَا صَاحَ رَطْلًا هَلَا وَاسْقِنِي²⁷

وقال أيضا: (الديوان، د.ت):

يَا بَسَاتِينَ هَرِ عَيْسَى لَقَدْ أَفَ تَنْتَبِئَا يَا تَمُودَجَاتِ الْجَنَانِ
رُبَّ يَوْمٍ لِي مِنْكَ غَيْرُ مُخْزِي شَرْطُهُ السُّكْرُ وَانْعِقَادُ اللِّسَانِ²⁸

كما عرفت الأديرة المنتشرة في ربوع بغداد حضروا بارزا للخلعاء بسبب وجود القيان والسقاة، ويبدو أنّ مواقع تلك الأديرة أصبحت جاذبة لهواة اللهو بسبب انعزالها، وقلة الوافدين إليها، وهذا ما سمح بوجود هامش من الحرية في ممارسة طقوس العريضة، يضاف إلى ذلك ما يحويه الدير بداخله من أدوات اللهو والعبث، ويقول في ذلك جحظة البرمكي (ياقوت الحموي 1977):

سُقَيَا وَرُعَيَا لِذِيرِ الزُّنْدُورِدِ وَمَا يَحْوِي وَيَجْمَعُ مِنْ رَاحٍ وَغَزْلَانِ
ذِيرٌ تَدُورُ بِهِ الْأَقْدَاخُ مُتْرَعَةً بِكَفِّ سَاقٍ مَرِيضِ الطَّرْفِ وَسَنَانِ
وَالْعُودُ يَتَبَعُهُ نَائِي يُوَاقِعُهُ وَالشَّدُو يَحْكُمُهُ غُصْنٌ مِنَ الْبَانِ²⁹

أثت الشاعر مشهد الدّير على ثلاثة عناصر، وهي (الخمرة، الساقى، المغنية)، والظاهر أنّ إكتمال لذّة الشاعر لا تتحقّق إلا بحضور تلك العناصر، واللافت أنّ حضور هذه الفضاءات في الشعر العباسيّ ينزع عنها صفات القدسية والطهورية، لتغدو أمكنة منفتحة على المحضور والمدنّس، فكأنيّ بالشّعراء قد وجدوا متعا أخرى في كسرهم للمحذور، وجهرهم به، وفي ذلك يقول الثوراني (الشابشتي 1966):

اسْقِنِي الرَّاحَ صَبَاحاً قَهْوَةً صَهْبَاءَ رَاحاً
واصْطَبِخْ فِي الدَّيْرِ الْأَعْلَى فِي الشَّعَانِ اصْطَبَاحاً
عَظَمَ الْأَعْلَامَ وَالرُّهْبَ أَنْ وَالصُّلْبَ الْمَلَأَاحاً
وَأَجْعَلِ الْبَيْعَةَ وَالْقَصْدَ رَاجِعاً مُسْتَرَاخاً³⁰

ثانيا: الجوّاري:

أدّى الانتشار الواسع لفئة الجوّاري في المجتمع الإسلامي، بفعل الفتوحات الإسلامية، والانفتاح الحضاري من خلال قبول الآخر في تغيّر نظرة العربي إلى الجوّاري والسبايا، وشرع نفوذهن يتصاعد تدريجيا على المستوى السياسي؛ حيث أنّ فئة منهنّ (يوسف غيوة 2001) "أسهمت في رسم المسار السياسي للدولة باعتلاء أبنائها عرش الخلافة"³¹، فقد تغلغلن في قصور الخلافة، وأصبحت الكثيرات منهنّ ذات نفوذ كبير.

و على المستوى الثقافي، وجد النّحّاسون في بغداد سوقا مربحا لعرض سلعتهم من الرقيق والجوّاري من كلّ الأعراق، فتنوّعت البضاعة المعروضة، واختلفت طباع الجوّاري، وتعدّ دار الرقيق ببغداد من أشهر المحلات المعروفة آنذاك، يقول الشاعر فيها (ياقوت الحموي 1977):

إِنِّي بُلِيتُ بِطَبْئِي مِنْ الطَّبَّاءِ رَشِيقِ
رَأَيْتُهُ يَتَتَنَّنِي بِقُرْبِ دَارِ الرِّقِيقِ
فَقُلْتُ: مَوْلَايَ زُرْنِي فَقَدْ شَرَقْتُ بِرِيقِي
فَقَالَ لِي: رُمْتُ أَمْرًا أَعْلَى مِنَ الْعُيُوقِ³²

كما عُرف سوق الكرخ أيضا بانتشار النّحّاسين فيه، يقول علي بن الجهم (الديوان 1949):

نَزَلْنَا بَبَابَ الْكَرْخِ أَفْضَلَ مَنْزِلِ عَلَى مُحْسِنَاتٍ مِنْ قِيَانِ الْمُفْضَلِ
فَلَا بِنِ سُرُجٍ وَالْغَرِيضِ وَمَعْبَدٍ وَدَائِعٍ فِي آذَانِنَا لَمْ تُبَدَّلِ
أَوَانِسُ مَا فِيهِنَّ لِلصَّيْفِ حِشْمَةٌ وَلَا رُجْنٌ بِالْمَهَبِ الْمُبَجَّلِ
يُسَرُّ إِذَا مَا الصَّيْفُ قَلَّ حَيَاؤُهُ وَيَغْفُلُ عَنْهُ وَهُوَ غَيْرُ مُعَقَّلِ
أَشْرُ يَبْدُ وَاعْمَزُ بِطَرْفٍ وَلَا تَخْفُ رَقِيبًا إِنْ كُنْتَ غَيْرَ مُبَجَّلِ
لَكَ الْبَيْتُ مَا دَامَتْ هَذَايَاكَ جَمَّةً وَكُنْتَ مَلِيًّا بِالنَّبِيدِ الْمُعَسَّلِ³³

يصرّح الشاعر هنا أنّ هذه الدّار تضم الجوّاري الحسان اللواتي يستعملن كلّ الطرق للإيقاع بالزبون، وقد تجرّدن من العفة، وبانتشار دور الخلاعة في هذه المدينة الإسلامية، أصبحت المرأة سلعة تعرض أمام الزبائن، وقد (سعد أو العينين 1998) "أقام النّحّاسون" أصحاب

الجواري المغنيات بيوتا للسمع في الأحياء المختلفة، وكثرة هذه البيوت في بغداد، تسمى "بيوت القيان" أي بيوت الجواري المغنيات السميراء³⁴، ووظيفة الجوّاري في هذه المنازل تنحصر في الغناء والرقص، والزائرون، فقد انتشر الغناء المجتمع البغدادي، وأصبحت مجالس الأُنس تعقد ليلا ونهارا، يقول المعلّي الطائي (طبقات ابن المعتز، دت):

لَقَدْ سَعِدْتُ عَيْنِي بِوَجْهِ كَرِيمَةٍ وَإِنْ كَانَ فِي عَيْبِ الشُّرُورِ بِهَا خَنْفِي
إِذَا سَمِعْتُ أَدْنَايَ مِنْطِقَ غُودِهَا وَأَفْصَحَتْ الْأَوْتَارُ عَنْهَا بِمَا تُخْفِي
وَعَنَّتْ كَصَوْتِ الصَّنَجِ تَحْتَ لَهَايَا تُجَاوِبُهُ النَّيَاتُ فِي نَعَمِ الْأَنْفِ³⁵

ويقول أبو الهندي (طبقات ابن المعتز، دت):

وَجَارِيَةٍ فِي كَفِّهَا غُودٌ بِرَبْطٍ يُجَاوِبُهَا عِنْدَ التَّرْتُّمِ زَيْرُهَا
إِذَا غَرَّدَتْ عِنْدَ الضُّحَاءِ حَسْبَتْهَا نَوَائِحُ تُكَلِّي أَوْجَعَتْهَا قُبُورُهَا³⁶

3.2.2 الزُّهْد:

أدّت التّحوّلات الحضاريّة العنيفة، والسّريعة التي عرفها العصر العبّاسي إلى ظهور كثير من المشكلات الاجتماعية، ولعل هيمنة فكرة الماديّة التي تركز على استغلال كلّ ما هو مُتاح لتعزيز التّطوّر الحضاريّ لأمة من الأمم، قد خلق فراغا روحيا عميقا أثر على التّوازن التّفسي للفرد العبّاسي، فجاءت ظاهرة الزّهد كردّ فعل عكسيّ على سيطرة الثقافة المادية، والعبث، والمجون، هذه الممارسات التي انتشرت بين أفراد الطبقة المترفة خاصة، وفي المقابل أخذت ثقافة الزّهد تتّسع لتأخذ مكانها بين أفراد العامة، وكان لمجموع العوامل السّياسيّة والدّينيّة دور كبير في نموّ فكرة الزّهد، واتّساعها، وعكست الإنتاجات الشعريّة لتلك الفترة هذه الحقيقة، فنجد بروز غرضين شعريين متضادين، شعر المُجَان من جهة، وشعر الزّهاد من جهة أخرى، والظاهر أن بغداد في عصر العبّاسيين، وخاصة القرن الرابع الهجري قد تأثرت بهذه الحركات أيما تأثر، فنجد من جهة انتشارا للحانات وبيوت اللهو، وفي المقابل لم يكن كل السكان ماجنين، فقد لعبت المساجد الموجودة في هذه المدينة دورا رئيسا في توعية الأفراد، وردّهم عن فكرة العبث، (شوقي ضيف 1966) ف"مساجد بغداد كانت عامرة بالعباد والتّساك وأهل التقوى والصّلاح، وكان في كل ركن منها حلقة لواعظ يذكر باليوم الآخر"³⁷، ولأنّ هذا المجتمع قد ساد فيه غلوّ في المظاهر الماديّة، وتفتّن في صنوف اللهو، وابتعاد عن الفطرة الإسلاميّة التي تدعو إلى التّبسط، والاقتصار على ضرورات الحياة كالمأكل والملبس والسكن، فإنّ الزّهد جاء (عبد المنعم خفاجي 1992) ك"دعوة إلى العودة إلى البساطة، وتغليب النظر إلى الفقراء، ونقد المجتمع"³⁸، كما وجّه الزّهاد خطابات نقد إلى السلطة الحاكمة التي آثرت الحياة الدنيا على الآخرة؛ ويقول في ذلك أبو العتاهية (الديوان 1986):

أَيْنَ الْمُلُوكُ ذُؤُ الْعَسَاكِرِ وَالْمَنَا بِرِ وَالْدَّسَاكِرِ وَالْقُصُورِ الْمُشْرِفَاتِ
هُمُ يَنْ أَطْبَاقِ الثَّرَى فَتَرَاهُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ الْحَاوِيَاتِ الْخَالِيَاتِ³⁹

ويقول ابن المبارك في المعنى نفسه (الديوان 1422هـ):

أَلَا قِفْ بِدَارِ الْمُتَرْفِينَ وَقُلْ لَهُمْ أَلَا أَيْنَ أَرْبَابُ الْمَدَائِنِ وَالْقُرَى؟

أَيْنَ الْمُلُوكُ النَّاعِمُونَ بِغِبْطَةٍ وَمَنْ عَانَقَ الْبَيْضَ الرَّغَائِبِ كَالْدُمَى
فَلَوْ نَطَقَتْ دَارٌ لَقَالَتْ دِيَارُهُمْ: لَكَ الْخَيْرُ صَارُوا لِلتَّرَابِ وَلِلْبَلَى⁴⁰

عرضت الأبيات مقارنة بين الحياة التي عاشها هؤلاء الأغنياء الذين تعددت أسباب لهوهم فيها، فطفقوا يتنعمون بمتع الدنيا متناسين أنها حائلة زائلة، بعد انقضاء الأجل، وسكون الجسد، وأن مرد الإنسان في الأخير ليس القصور، وإنما دور مقفرة مظلمة خالية من متع الدنيا، وفي هذا المعنى يقول أبو العتاهية (الديوان 1986):

زُرْتُ الْقُبُورَ قُبُورَ أَهْلِ الْمَلِكِ فِي الْ دُنْيَا، وَأَهْلِ الرَّعْيِ فِي الشَّهَوَاتِ
كَأَنُوكَ مُلُوكَ مَا كِلَ وَمَشَارِبَ وَمَلَابِسَ، وَرَوَائِحَ، عَطِرَاتِ
فَإِذَا بِأَجْسَادٍ غُرِينٍ مِنَ الْكِسَا، وَبِأَوْجِهِ فِي التُّرْبِ مُنْعَفِرَاتِ
لَمْ تُبْقِ مِنْهَا الْأَرْضُ غَيْرَ جَمَاجِمَ بَيْضٍ، تَلُوحُ وَأَعْظُمُ نَخِرَاتِ⁴¹

عمد أبو العتاهية إلى استعمال التضاد في عرضه لصورة المترفين أثناء مقارنته بين حياتهم وموتهم، حيث ربط حياتهم بالاسترخاف والعبث (مأكل، مشرب، ملابس، عطور)، وصور مبالغتهم في الاعتناء بأجسادهم، وركضهم خلف شهواتهم، ثم عرض لنا مشهد الموت تتمدد تلك الأجساد عارية بعد الموت عارية من الثياب واللحم لم يبق منها سوى عظام بالية لا قيمة لها. وقد حاول ابن المبارك صرف الناس عن الاقتداء بهؤلاء الأغنياء الذين خرجوا بهذه البهجة عن الحياة الإسلامية القويمة، فقال (الديوان 1422 هـ):

قَدْ أَرَحْنَا وَاسْتَرَحْنَا مِنْ غُدُوٍّ وَرَوَاحٍ
وَإِتِّصَالِ بِأَمِيرٍ وَوَزِيرٍ ذِي سَمَاحٍ
بِعَفَافٍ وَكَفَافٍ وَقُتُوعٍ وَصَلَاحٍ⁴²

ويؤكد الشاعر هنا على أن الانفصال عن الخليفة وحاشيته خير سبيل للنجاة من عقاب الله، لأن هؤلاء لا يمثلون قدوة وأ نموذجاً يمكن اتباعه، بل هم مخالفون لأمر ربهم، وسنة نبيهم، ولا خير يرجى في اتباعهم، بل الفلاح هو في الالتزام بشريعة الله. ويقول أيضاً (الديوان 1422 هـ):

رَأَيْتُ الدُّنُوبَ تُمِيتُ الْقُلُوبَ وَيَتَّبِعُهَا الدُّلُّ إِدْمَانُهَا
وَهَلْ بَدَّلَ الدِّينَ إِلَّا الْمُلُوكُ وَأَخْبَارُ سُوءٍ وَرَهْبَانُهَا
وَبَاعُوا النَّفُوسَ فَلَمْ يَرْجَحُوا وَلَمْ تَغْلُ فِي الْبَيْعِ أَثْمَانُهَا
لَقَدْ رَتَعَ الْقَوْمُ فِي حَيْفَةٍ يَبِينُ لِي الْعَقْلُ إِنْتَانُهَا⁴³

يقدم الشاعر نظرة فلسفية لهذه الحياة، مفادها أنّ حياة اللهو والمجون هي حياة ذلّ لا خير فيها، ولا قيمة لها، ثمّ ينتقل لكيل الاتهامات للسلطة الحاكمة، ورجال الدين التابعين لها، والذين يبرزون هذا الانحراف، فكأنّهم باعوا دينهم بعرض من الدنيا قليل، ثمّ يشبه الدنيا بجيفة مُنتنة، لا تستهوي صاحب عقل أودين.

وقال أيضا (الديوان 1422):

أَرَى رِجَالاً بِدُونِ الدِّينِ قَدْ قَنَعُوا وَلَا أَرَاهُمْ رَضُوا فِي الْعَيْشِ بِالدُّونِ
فَاسْتَغْنَى بِاللَّهِ عَنْ دُنْيَا الْمُلُوكِ كَمَا إِسْد تَغْنَى الْمُلُوكُ بِدُنْيَاهُمْ عَنِ الدِّينِ
دَرِ التَّزْيِينِ فِي دُنْيَاكَ بِالْدِّينِ وَاعْمَلْ لِيَوْمٍ تُجَازَى بِالْمَوَازِينِ⁴⁴

يحث الشاعر الناس على الاستغناء عن هذه الدنيا الفانية، وترك ملذاتها، ويدعوهم إلى التمسك بالآخرة، والعمل للفوز بها، فهذا أنفع للمسلم من اتباع حكام جلّ همهم الحرص على دنيا فانية.

خاتمة:

لقد أسفرت ورقتنا المتعلقة بالصورة المجتمعية للمدينة الإسلامية ببغداد عن جملة من النتائج تمّت حوصلتها في النقاط -تزامن نشوء المدينة الإسلامية مع بزوع فجر الإسلام، وقد اختار سيد الهدى المدينة المنورة لتكون أول منارة لنشر الإسلام في أرجاء المعمورة، وقد وضع النبي تخطيطا للمدينة كانت نواته الأساسية المسجد. -تأسست كل من البصرة والكوفة والفسطاط لاعتبارات عسكرية، فكانت عبارة عن معسكرات ومخيمات للجند، ثمّ تحوّلت إلى مدن خضعت في تخطيطها للنموذج الذي أنشأه الرسول. - اختلفت ببغداد باعتبارها مدينة إسلامية عن باقي المدن بدءا من سبب التأسيس، فالمغزى من إنشائها لم يكن عسكريا، بل إنّها بنيت لتكون دار حكم ورئاسة. - خالف المنصور في تخطيط مدينته العرف السائد في تخطيط المدن؛ حيث بدأ بتدشين القصر قبل المسجد الجامع. - تشكّل المجتمع البغدادي من مجموعة من الأجناس اختلفت جنسياتهم، ودياناتهم، واختلفت ثقافتهم وعاداتهم، مما سمح بتفشي العديد من الظواهر الاجتماعية. -مثّلت الطبقة ملمحا بارزا في هيكلية المجتمع البغدادي الذي أضحت فيه أموال المسلمين في يد الخليفة وحاشيته، وقد ظهرت طبقتان متميزتان الأولى خاصة تتمتع بالمال والنفوذ والثراء، والقانية عامة تعيش في ضنك وبؤس وشقاء. - انتشر المجون في هذه البيئة المتحضرة، وساد شرب الخمرة وبات رمزا على الثراء والترّب، وتعدّدت أماكن الشرب من أديرة وخمارات وبساتين. - كان لانتشار الجوّاري دور بارز في تسعير موجة المجون والفسق، خاصة مع ترسّع تجارة الرقيق وانتشار دور النخاسة في بغداد. ملاحظة: فيما يخص الجداول والمخططات؛ تكون في وسط الصفحة والمصدر أسفلها.

المصادر والمراجع:

- 1 إبراهيم النجار، 1997، (الإصدار 1 الجزء الأول)، الشعراء المنسيون في العصر العباسي، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- 2 أحمد يوسف، (د،ت) (د،إ)، الأدب في العصر العباسي، مصر، دار الكتب.
- 3 أنور الرفاعي، 1997، (د،ط)، الإسلام في حضارته ونظمه الإدارية والسياسية والأدبية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية، دمشق، دار الفكر.
- 4 عبد الجبار ناجي، 2001، (الإصدار 1) دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، بيروت-لبنان، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
- 5 أبو الحسن علي بن العباس بن جريح، 2003 (الإصدار 3)، تح: حسين نصار، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ط3.
- 6 أبو الحسن علي بن محمد، 1966، (الإصدار 2) الديارات، بغداد، منشورات دار المثنى.
- 7 حمدة مشارك الرويلي، 2020 (الإصدار 120)، شعراء الزهد والمجون في الشعر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دراسة مقارنة تحليلية، المنوفية، مجلة بحوث كلية الآداب.
- 8 خالد عزب، 1998، (الإصدار 1)، الفسطاط النشأة ازدهار الانحسار، مصر، دار الافاق العربية.
- 9 خالد محمد علي عزب، 1997، (الإصدار 1)، تخطيط وعمارية المدن، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة.
- 10 ابن الساعي، 1934، (د،إ)، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، بغداد، المطبعة السريانية الكاثوليكية.
- 11 سعد أبو العنين، 1998، (د،إ)، حكايات الجوّاري في قصور الخلافة، مصر، دار أخبار اليوم.
- 12 شاكِر مصطفى، 1988، (الإصدار 1، الجزء الأول)، المدينة في الإسلام حتى العصر العثماني الأخير، الكويت، البيان العربي.
- 13 شوقي ضيف، 1966، (الإصدار 8)، العصر العباسي الأول، مصر، دار المعارف.
- 14 شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، 1997، (إص، الجزء الثاني) معجم البلدان، بيروت، دار صادر.
- 15 صابر محمد دياب حسين، 2001، (الإصدار 1)، الدولة الإسلامية في العصر العباسي قضايا ومواقف، القاهرة، دار الفكر العربي.
- 16 صالح أحمد العلي، 2003، (د،إ)، الكوفة وأهلها في صدر الإسلام، دراسة في أحوالها العمرانية وسكانها وتنظيماتهم، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
- 17 عائشة عبد الرحمان بنت الشاطي، (د،ت) (الإصدار 2)، قيم جديدة للأدب القديم والمعاصر، مصر، دار المعارف، ص135.
- 18 أبو العتاهية أشعاره وأخباره، 1965، (د،إ)، تح: شكري فيصل، سوريا، مطبعة جامعة دمشق.
- 19 السيد عبد العزيز سالم، 1993، (د،إ)، العصر العباسي الأول، مصر، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية.
- 20 عبد العزيز الدوري، 1984، (الإصدار 1)، أخبار الدولة العباسية، بغداد، بيروت-لبنان، دار الكتاب اللبناني.
- 21 عزيز فهمي، (د،ت) (د،إ)، المقارنة بين الشعر الأموي والعباسي في العصر الأول، تح: محمد قنديل البقلي، القاهرة، دار المعارف.
- 22 عمر الفروخ، (د،ت) (د،إ)، الجزء الثاني، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسية، مصر، دار العلم للملايين.
- 23 علي بن الجهم، 1949، (د،إ)، تح: خليل مردم بك، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي.
- 24 ابن المبارك، 1422هـ، (الإصدار 3)، الرياض، مجلة البيان.
- 25 محمد عبد الستار عثمان، 1988 (د،إ)، المدينة الإسلامية، مصر، سلسلة عالم المعرفة.
- 26 ابن المعتز، (د،ت) (د،إ)، الديوان، بيروت، دار صادر.
- 27 طبقات ابن المعتز، دت، (د،إ) تح: عبد الستار أحمد راج، مصر، دار المعارف.
- 28 محمد عبد المنعم خفاجي، 1992، (الإصدار 1) الآداب العربية في العصر العباسي، بيروت، دار الجليل.

29 شعر منصور النمري، 1981، (د، إ)، تح: الطيب العشاش، دمشق، دار المعارف.

30 يوسف غيو، 2001، (الإصدار 15) المرأة الجارية ودورها الاجتماعي والثقافي في المجتمع العربي الإسلامي من خلال كتابات الجاحظ، المجتمع العباسي أمودجا، قسنطينة، مجلة جامعة منتوري.

References :

- Ibrāhīm al-Najjār, 1997, (al'sdār1 al-juz' al-Awwal), al-shu'arā' al-mansīyūn fī al-'aṣr al-'Abbāsī, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī.
- 2 Aḥmad Yūsuf, (D, t) (D, I), al-adab fī al-'aṣr al-'Abbāsī, Miṣr, Dār al-Kutub.
- 3 Anwar al-Rifā'ī, 1997, (D, T), al-Islām fī ḥadāratuhu wnzḥm al-Idārīyah wa-al-siyāsīyah wa-al-adabīyah wa-al-'ilmīyah wa-al-Ijtimā'īyah wa-al-iqtisādīyah wa-al-fannīyah, Dimashq, Dār al-Fikr.
- 4 'Abd al-Jabbār Najī, 2001, (al'sdār1) Dirāsāt fī Tārīkh al-mudun al-'Arabīyah al-Islāmīyah, Bayrūt-Lubnān, Sharikat al-Maṭbū'āt lil-Tawzī' wa-al-Nashr.
- 5 Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-'Abbās ibn jarīh, 2003 (al'sdār3), ṭh : Ḥusayn Naṣṣār, al-Qāhirah, Maṭba'at Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmīyah, ṭ3.
- 6 Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad, 1966, (al'sdār2) al-Diyārāt, Baghdād, Manshūrāt Dār al-Muthannā.
- 7 Ḥamdah mushārik al-Ruwaylī, 2020 (al'sdār 120), shu'arā' al-zuhd wa-al-mujūn fī al-shi'r al-'Abbāsī ḥattā Nuhā yh al-qarn al-rābi' al-Hijrī, dirāsah muqāranah taḥlīlīyah, al-Minūfiyah, Majallat Buḥūth Kulīyat al-Ādāb.
- 8 Khālīd 'Azab, 1998, (al'sdār1), al-Fuṣṭāṭ al-nash'ah al-izdihār alānḥsār, Miṣr, Dār al-Āfāq al-'Arabīyah.
- 9 Khālīd Muḥammad 'Alī 'Azab, 1997, (al'sdār1), takhṭīf wa-'imārat al-mudun, al-Dawḥah, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, al-Dawḥah.
- 10 Ibn al-Sā'ī, 1934, (D, I), al-Jāmi' al-Mukhtaṣar fī 'unwān al-tawārīkh wa-'uyūn al-siyar, Baghdād, al-Maṭba'ah al-Suryānīyah al-Kāthūlīkiyah.
- 11 Sa'd Abū al-'Aynayn, 1998, (D, I), Hikāyāt al-Jawārī fī quṣūr al-khilāfah, Miṣr, Dār Akhbār al-yawm.
- 12 Shākir Muṣṭafā, 1988, (al'sdār1, al-juz' al-Awwal), al-Madīnah fī al-Islām ḥattā al-'aṣr al-'Uthmānī al-akhīr, al-Kuwayt, al-Bayān al-'Arabī.
- 13 Shawqī Ḍayf, 1966, (al'sdār8), al-'aṣr al-'Abbāsī al-Awwal, Miṣr, Dār al-Ma'ārif.
- 14 Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh Yāqūt ibn 'Abd Allāh al-Ḥamawī, 1997, (iṣ, al-juz' al-Thānī) Mu'jam al-buldān, Bayrūt, Dār Ṣādir.
- 15 Ṣābir Muḥammad Diyāb Ḥusayn, 2001, (al'sdār1), al-dawlah al-Islāmīyah fī al-'aṣr al-'Abbāsī Qaḍāyā wa-mawāqif, al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-'Arabī.
- 16 Ṣālīh Aḥmad al-'Alī, 2003, (D, I), al-Kūfah wa-ahluḥā fī Ṣadr al-Islām, dirāsah fī aḥwālīhā al-'umrānīyah wa-sukkānīhā wa-Tanzīmātīhim, Sharikat al-Maṭbū'āt lil-Tawzī' wa-al-Nashr.
- 17 'Ā'ishah 'Abd al-Raḥmān bint al-Shāfi', (D, t) (al'sdār2), Qayyim jadīdah lil-adab al-qadīm wa-al-mu'āṣir, Miṣr, Dār al-Ma'ārif, ṣ135.
- 18 Abū al-'Atāhiyah ash'arūh wa-akhbārūh, 1965, (D, I), ṭh : Shukrī Fayṣal, Sūriyā, Maṭba'at Jāmi'at Dimashq.
- 19 al-Sayyid 'Abd al-'Azīz Sālim, 1993, (D, I), al-'aṣr al-'Abbāsī al-Awwal, Miṣr, Mu'assasat Shabāb al-Jāmi'ah al-Iskandarīyah.
- 20 'Abd al-'Azīz al-Dūrī, 1984, (al'sdār1), Akhbār al-dawlah al-'Abbāsīyah, Baghdād, Bayrūt-Lubnān, Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- 21 'Azīz Fahmī, (D, t) (D, I), al-muqāranah bayna al-shi'r al-Umawī wa-al-'Abbāsī fī al-'aṣr al-Awwal, ṭh : Muḥammad Qandīl al-Baqlī, al-Qāhirah, Dār al-Ma'ārif.
- 22 'Umar alfrwkh, (dt) (D, I, al-juz' al-Thānī), Tārīkh al-adab al-'Arabī, al-'Aṣar al-'Abbāsīyah, Miṣr, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- 23 'Alī ibn al-Jahm, 1949, (D, I), ṭh, Khalīl Mardam Bik, Dimashq, Maṭbū'āt al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī.
- 24 Ibn al-Mubārak, 1422H, (al'sdār3), al-Riyāḍ, Majallat al-Bayān.
- 25 Muḥammad 'Abd al-Sattār 'Uthmān, 1988 (D, I), al-Madīnah al-Islāmīyah, Miṣr, Silsilat 'Ālam al-Ma'rifah.
- 26 Ibn al-m'tzz, (D, t) (D, I), al-Dīwān, Bayrūt, Dār Ṣādir.
- 27 Ṭabaqāt Ibn al-Mu'tazz, dt, (D, I) ṭh : 'Abd al-Sattār Aḥmad rāj, Miṣr, Dār al-Ma'ārif.
- 28 Muḥammad 'Abd al-Mun'im Khafājī, 1992, (al'sdār1) al-Ādāb al-'Arabīyah fī al-'aṣr al-'Abbāsī, Bayrūt, Dār al-Jīl.
- 29 shi'r Maṣṣūr al-Nimrī, 1981, (D, I) ṭh : al-Tayyib al-'Ashshāsh, Dimashq, Dār al-Ma'ārif.
- 30 Yūsuf ghywh, 2001, (al'sdār15) al-mar'ah al-jāriyah wa-dawruhā al-ijtimā'ī wa-al-thaqāfī fī al-mujtama' al-'Arabī al-Islāmī min khilāl Kitābat al-Jāhīz, al-mujtama' al-'Abbāsī anmūdhan, Qusanṭīnah, Majallat Jāmi'at Mintūrī.