وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
المركز الجامعي بمغنية
معهد الآداب واللّغات قسم اللّغة والأدب العربي

أطروحة مُقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل.م.د)
في اللّغة والأدب العربي
تخصص: أدب عربي قديم

موسومة:

المكان والنسق الاجتماعي
في مقامات بديع الزمان الهمذاني

المتوفى سنة 398هـ

إعداد الطّالبة:
آمنة بوعمامة

إشراف الأستاذ الدكتور:
سيّدي محمّد بن مالك

أعضاء اللجنة المناقشة			
عبدالصمد عزّوزي	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي مغنية	رئيسًا
سيدي محمد بن مالك	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي مغنية	مشرفًا ومقررا
عبدالقادر بن عزّة	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	عضوًا مناقشًا
قويدر قيداري	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر	عضوًا مناقشًا
نورية بن عدي	أستاذة محاضرة«أ»	المركز الجامعي مغنية	عضوًا مناقشًا
فوزية عزّوز	أستاذة محاضرة«أ»	المركز الجامعي مغنية	عضوًا مناقشًا

السّنة الجامعية:
1443-1444هـ | 2022-2023م

أطروحة مُقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل.م.د)

في اللّغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي قديم

عنوانها

المكان والنسق الاجتماعي

في مقامات بديع الزمان الهمذاني

أبي الفضل أحمد بن الحسين بن يحي

المتوفى سنة 398هـ

إشراف الأستاذ الدكتور:

سيّدي محمّد بن مالك:

إعداد الطّالبة:

آمنة بوعمامة

السنة الجامعية:

1443-1444هـ/2022-2023م

بسم الله الرحمن الرحيم

قبس من الذكر الحكيم

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ
وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ
لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ

[الرُّوم: 22]

الإهداء

إلى والديّ العزيزين أطال الله عمرهما.

إلى كلّ أفراد العائلة الكريمة صغارا وكبارا.

إلى طلبة قسم اللغة والأدب العربي

إلى كلّ من وقعت هذه المذكرة بين يديه

شكر وعرفان

الحمد لله الذي أسبغ عليَّ نعمه ظاهرة وباطنة حتى وفقني لإتمام هذه الدراسة، فلك الحمد ربي حتى ترضى. والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على النبي العربي محمد بن عبدالله.

وبعد:

تحية تقدير وعرفان إلى أستاذي الفاضل،

الأستاذ الدكتور سيدي محمد بن مالك

على إرشاداته وملحوظاته العلمية القيِّمة، فله مني كل الشكر والعرفان والامتنان على حسن التّوجيه والإفادة، وأسأل الله أن يبارك له في عمله، وينفع به، وأن يجزيه خير الجزاء ويمنحه حسن الثواب.

كما أتقدم بشكري الجزيل إلى اللّجنة المناقشة المكونة من الدكاترة المحترمين الذين كلّفوا أنفسهم عناء قراءة هذه الأطروحة، لإبداء ملاحظاتهم العلمية القيّمة، فجزاهم الله خير الجزاء.

مقدمة

يجد الدّارس للأدب العربي القديم أنّ النّقاد قد ركّزوا على الشّعر كونه مناط الاهتمام وديوان العرب، إذ لم تكن وظيفة الشّاعر التّعبير عمّا يجيش في خاطره، بقدر ما كان لسان قبيلته، ولسان حال مذهبه الذي يعتنقه في عصر صدر الإسلام وما بعده.

إذا كان الاهتمام مُنصبّا على الشّعر، فلا يعني هذا أنّ العرب قد أهملوا النّثر أو ضربوا عنه صفحا، بل سار هذا القالب جنبا إلى جنب مع الشّعر – على اختلاف في الاهتمام إبداعا ونقدا – ومن ضمن الفنون النّثريّة التي برعوا فيها الخطابة والنّثر العلميّ والقصّة والقصّة على لسان الحيوان والرّسالة والمقامة وغيرها من الفنون الأخرى.

إنّ المقامة هي المحور الأساس الذي يقوم عليه بحثي وهي فنّ نثريّ عربيّ أصيل ظهر في العصر العبّاسيّ على يد **بديع الزّمان الهمذانيّ** يرتكز على أربع دعامات هي : الرّاوي والبطل والكدية والأسلوب المرصّع بالصّنعة اللّفظيّة.

لو أراد الباحث أن يدرس مصادر الهمذانيّ التي استقى منها أفكاره وهو يبدع مقاماته لوجد الكثير منها نظير أحاديث الأعراب المكدّين، وأحاديث الجاحظ وابن دريد فضلا عن أحاديث الطّفيليّين وقصيدة أبي دلف الخزرجيّ التي برع فيها صاحبها في توصيف الكدية التي أضحت فنّا قائما بذاته، وهذا ما وقف عليه عبدالمالك مرتاض في دراسة تاريخيّة لأصل المقامة وأهمّ المؤثّرات الفنيّة فيها.

للمقامة الهمذانيّة تأثير غير يسير في الأدباء يمتدّ من زمنها إلى العصر الحديث، ومن أشهر الأدباء الذين ساروا على ديدنه: الحريريّ(515ه) في مقاماته، وكذلك مقامات ابن نباتة السّعديّ(405ه)، و«المقامات اللزومية»، للسّرقسطي(538ه) وابن الصقيل الجوزي(701ه) في «المقامات الزينية» ومقامات جلال الدين السيوطي(911ه)، فضلا عن «مجمع البحرين» لناصيف اليازجيّ(1287ه) و«الساق على الساق في ما هو الفرياق» للشّدياق (1887ه)، و«أحاديث سجع الكهان» للبشير الإبراهيميّ(1965ه) و«وحديث عيسى بن هشام» للمويلحي (1930ه).

ارتبطت المقامة بالواقع ارتباطا وثيقا، وكان لها الفضل في إماطة اللّثام عن راهن القرن الرّابع الهجريّ ومستوى وعي الإنسان آنذاك، وما كان يعتري حياته من تناقضات أرخت

بظلالها على مختلف الجوانب؛ السياسية منها والاجتماعيّة والاقتصاديّة والدّينيّة، فنقلت في تضاعيفها صورا تنبض بالحياة تعبّر عن الإنسان في مجتمع بدأت فيه معالم أقوى عصر عربيّ تشهد بوادر الانهيار والتّفكّك.

لاشكّ أنّ القارئ للمقامات يلفي أنّ المكان له حضور بارز فيها، ذلك أنّه يمثّل الفضاء الذي تمور فيه الأحداث، والمسرح الّذي يحوي العلاقات القائمة بين الشّخصيات، والتّفاعلات الحاصلة بينها، فضلًا عن أنّه يعود على الحدث، من جهة أخرى بالقيمة الاجتماعية الّتي ترتبط به.

ولقد دفعتني أسباب عديدة لاختيار الاشتغال على فنّ المقامة وتحديد الأنساق المختلفة فيها، منها أنّه يدخل في التّخصّص الذي نجحت فيه في المسابقة، وشغفي بالأدب العربيّ القديم شعرا ونثرا، قراءة وتدريسا، فضلا عن ذلك التّنوّع في الطّرح حيث إنّي أعالج فنّا نثريّا قديما عربيّا أصيلا متوسّلة بدراسة نسقيّة تعالج المادّة الإبداعية داخليّا في ذاتها ومن أجل ذاتها.

ارتأيت أن أخصّص بحثي هذا للحديث عن عنصر المكان وحضوره، وتنوّع دلالاته وقيمه في مقامات الهمذاني، محاولة أن أربط بينه وبين النّسق الاجتماعيّ فتمخّض عن التّجانس بين هذين العنصرين عنوان بحثي "المكان والنّسق الاجتماعيّ في مقامات بديع الزّمان الهمذانيّ".

من الإشكالات التي طرحتها وحاولت الإجابة عنها في بحثي: هل هناك ائتلاف بين المقامة وبين القصّة الحديثة؟ ومن كان له الفضل في ابتداع هذا الفنّ لأوّل مرّة؟ ومن أشهر روّاده؟ وهل هي عربيّة أصيلة، أو أنّها وافدة للحضارة العربيّة عن طريق التّرجمة؟ وما هي الأسس الّتي بنيت عليها؟ وما مفهوم المكان؟ وماهي أنواعه وفيم تكمن أهميّته في العمل الأدبيّ؟ وما القيم التّي حملها في مقامات الهمذانيّ؟ و ما هو مفهوم النّسق الاجتماعيّ؟ وكيف تجلّى في مقامات الهمذاني؟، هذه الأسئلة وغيرها، سأجتهد ما وسعني الاجتهاد في الإجابة عنها بإذن الله.

وأنا أعالج هذا الموضوع استعنت بمنهجين اثنين؛ فأمّا أحدهما فهو المنهج التّاريخيّ حيث توسّلت به وأنا أسلّط الضّوء على نشأة المقامة وتاريخ ظهورها وأبرز روّادها، وأمّا الآخر فهو المنهج النّصي، حيث اضطلعت فيه بوصْف تجليّات المكان وقيمه ودلالاته المختلفة في مقامات الهمذاني، والذي ينحصر في فضائيْ المدينة والبادية، انطلاقا من عتبات المقامات، ثمّ وصْف

تشكُّلات النّسق الاجتماعي في تلك المقامات، والذي يتبدّى في مظاهر الحياة الاجتماعيّة وتناقضاتها في ذلك العصر.

سرت على هدي خطّة منهجيّة وأنا أكتب بحثي حيث استهللته بمقدّمة ومدخل تطرّقت فيه إلى الحديث عن تعريف فنّ المقامة وأشهر روّادها، ومدى ائتلافها واختلافها عن القصّة الحديثة، لأنتقل بعد ذلك، إلى الحديث عن تصوّر النقّاد للمكان، وكيفيّة تعاطيهم معه، واختلاف تصنيفاتهم له، ثمّ بيان أهميّته.

أعقبت المقدّمة والمدخل بفصلين، خصّصت الأوّل لدراسة عتبات عناوين المقامات ودلالتها ووظيفتها في المقامات، ثمّ تحديد الأماكن الّتي جرت فيها أحداث تلك المقامات انطلاقا من عناوينها، واقتصرت في الآخر على تجلّيات النّسق الاجتماعيّ في المقامات؛ انطلاقًا من المواضيع الاجتماعية الّتي عالجتها، خاتمةً بحثي، في النّهاية، بخاتمة، أوجزت فيها أهمّ النّتائج الّتي توصّلت إليها.

ألفيت نفسي وأنا أحاول جاهدة البحث عن بعض المصادر والمراجع التي أستأنس بها في رحلتي مع البحث أطّلع على بعض الكتب المهمّة في بحثي نظير: كتاب "المقامات" لبديع الزّمان الهمذانيّ، و"فنّ المقامات في الأدب العربي" لعبدالمالك مرتاض؛ "عتبات جيرار جينت من النّصّ إلى المناص لعبد الحق بلعابد، وكتاب "نماذج إنسانية في السّرد العربيّ القديم" لسيف محمّد سعيد المحروقي،والنّقد الثّقافيّ -قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة – لـ«عبدالله الغذّامي»، إضافة إلى كتابين أجنبيين مهمّين هما: «Seuils» لـ«جيرار جينيت/ Gérard Genette»، و«La marque du titre » لـ«ليو هويك/Leo H. Hoek ».

من الصّعوبات الّتي واجهتها في إعداد أطروحتي قلّة المراجع الأجنبية الّتي أصّلت للحديث عن المكان وقيم الفضاء، وندرتها بالعربيّة كذلك ممّا كان سببا في تعطيل عجلة البحث في بعض الأحيان، إضافة إلى سعيي المتواضع في محاولتي دراسة فنّ نثريّ عربيّ قديم كالمقامة، من منظور منهجيّ نقديّ معاصر.

لم يكن لهذا البحث أن يرى النّور لولا توفيق الله سبحانه وتعالى، ليأتي بعده جهد شيخ أستاذ فاضل كريم هو الأستاذ الدّكتور "سيدي محمّد بن مالك"، الّذي ضحّى بوقته، وراحته، وبذل في ذلك الجهد تلو الجهد، ورعاه منذ أن كان فكرةً، حتّى خرج إلى النّور، واستوى على سوقه؛ فلك منّي سيّدي خالص الاحترام والتّقدير. إنّ فضلك بعد الله عزّ وجلّ كان كبيرًا، وخيرك كان خيرا عميمًا.

الطالبة: آمنة بوعمامة

مغنية يوم الاثنين 08 رجب 1444هـ

المؤكّد لـ: 30 يناير 2023مـ

❑❑❑

مدخل:

المقامة، قراءة مفتاحية

إذا ما رام باحث معالجة موضوع نقدي يخصّ إبداعا من الإبداعات، كان لزاما عليه –منهجيّا– أن يسلّط الضوء على أهمّ المصطلحات التي تؤسّس هذا الموضوع وتحفّه من جميع جوانبه، لا لشيء سوى أنّها المفاتيح الّتي تهديه إلى فتح المغاليق الّتي تعترض سبيله، وترشده إلى استسقاء الحقيقة من منابعها الرئيسة، وينبغي عليّ وأنا أعالج موضوع المكان في فن المقامة إلى ضرورة التأصيل لهذه المصطلحات معجميّا، قبل التطرّق لمعانيها الاصطلاحية.

أولا) تعريف المقامة:

1) لغة :

تعود كلمة مقامة في أصلها إلى الجذر اللُّغوي لكلمة (قام)، وقد عرَّفها الجوهري (393هـ) في معجمه "الصَّحاح" أنَّ: "المقامة بالضمِّ تعني: الإقامة، والمَقامة بالفتح: المجلس والجماعة من النَّاس، وأمَّا المَقام والمُقام فقد يكون كلّ واحد منهما بمعنى الإقامة، وقد يكون بمعنى موضع القيام"[1].

وفي "تاج العروس" يذهب مرتضى الزَّبيدي (1205هـ) إلى ما ذهب إليه الجوهري مستشهدا بقوله تعالى: ﴿لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: 13]؛ أي لا موضع لكم، وقُرئ بالضمِّ أي لا إقامة، وقوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ حَسُنَتْ مُسْتَقَرّا وَمُقَاماۖ﴾ [الفرقان: 76]؛ أي موضعًا"[2]، فالمقامة إذن هي مكان الإقامة، أو الموضع الذي يقيم فيه الإنسان.

وقد ذهب ابن منظور(ت711هـ) في "لسان العرب" إلى أنَّ المقامة: "المجلس وهي جمع مقامات، ومقامات النَّاس مجالسهم، ويقال للجماعة يجتمعون في مجلس: مقامة، وجاءت الكلمة في شعر لبيد بالضمِّ، بمعنى موضع الإقامة وذلك في نحو قوله:[3]

عَفَتِ الدِّيَارُ مَحَلُّهَا فَمُقَامُهَا ۞ بِمِنًى تَأَبَّدَ غَوْلُهَا فَرِجَامُهَا

1- إسماعيل بن حمَّاد الجوهري، الصَّحاح تاج اللُّغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطَّار، ج5، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، القاهرة، 1956م، مادَّة (قام).

2- محمد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: نوَّاف الجراح، مراجعة: سمير شمس، دار الأبحاث، ط1، 2011م، مادَّة (قام).

3- جمال الدِّين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري الإفريقي المصري، لسان العرب، تح:: عامر أحمد حيدر، راجعه: عبد المنعم خليل إبراهيم، المجلَّد 12، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م، مادَّة (قام).

=

و"مقامات النَّاس مجالسهم أيضا، والمقامة والمقام: الموضع الذي تقوم فيه، والمقامة: السَّادة".[1] و"المقامة: الإقامة، وهي المقام (ويكونان بالفتح والضمِّ للموضع من قام وأقام)"[2]، والمقامة بهذه المعاني يقصد بها المكان الذي يضمُّ مجموعة من النَّاس يجلسون به، وهي بمعنى مكان الإقامة أيضا.

ويذهب ابن قتيبة (ت276ه) إلى أنَّ "المجالس وحدها مقامة والحديث يجتمع له ويجلس لاستماعه يسمَّى مقامة ومجلسا، لأنَّ المستمعين للمتحدِّث ما بين قائم وجالس، ولأنَّ المحدِّث يقوم ببعضه تارة ويجلس ببعضه تارة أخرى"[3]، فابن قتيبة بهذا التَّعريف قد حصر معنى المقامة في كلمة المجلس، ذلك أنَّ المستمعين من النَّاس بالمجلس يتراوحون بين جلوس وقيام، والمحدِّث بالمجلس أيضا تارة هو قائم وتارة أخرى هو جالس.

"ولا يزال كثير من العرب في منطقة الخليج العربي يطلقون على مجتمع المسامرة (المجلس)، ويطلقون على الحديث الذي يدور فيه اسم المجلس أيضا، ومجتمع المسامرة عند العرب ضارب بجذوره في عمق التَّاريخ، فالعرب كانت تطلق على المجلس القديم أو ما يدور فيه اسم المقامة"[4]، وهذا المفهوم مطابق إلى حدٍّ بعيد ما ذهب إليه ابن قتيبة في تعريفه السَّابق.

إذن انطلاقا من التَّعاريف اللُّغوية السَّابقة، أخلص إلى أنَّ المقامة بمفهومها اللُّغوي يقصد بها أحيانا مكان الإقامة وموضعه، وأحيانا أخرى يقصد بها المجلس الذي يضمُّ مجموعة من النَّاس للاستماع إلى حديث ما.

2) المعنى الاصطلاحي:

بعد تحديد الجذر اللغويّ الذي ينحدر منه مصطلح المقامة، أنتقل إلى تحديد معناها الاصطلاحي، ومن الباحثين الذين اضطلعوا بتعريفها:

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلَّد 12، مادَّة (قام).
(2) أحمد رضا، معجم متن اللُّغة، موسوعة لغوية حديثة، مجلد4، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، 1960م، مادَّة (قام).
(3) زكي مبارك، النَّثر الفنِّي في القرن الرَّابع، مؤسَّسة هنداوي للتَّعليم والثَّقافة، دط، 2012م، ص 63.
(4) محمد عبده، مقامات بديع الزَّمان الهمذاني، دار المشرق، بيروت، ط1، 1889م، ص 62.
=

أ) **ناظم سليمان ناصر المولى** :

يرى أنّها : "قصَّة قصيرة مسجوعة تتضمَّن عِظة أو ملحة أو نادرة، كان الأدباء يتبارون في كتابتها إظهارا لما يمتازون به من براعة لغوية وأدبية"[1]، أي أنَّ المقامة هي قصَّة قصيرة تدور حول مواضيع مختلفة، اهتمَّ بها الكتَّاب لاستعراض قدراتهم اللُّغوية والأدبية، والتَّنافس فيها.

ب) **زكي مبارك**:

يعرِّف المقامات بقوله : "القصص القصيرة التي يودعها الكاتب ما يشاء من فكرة أدبية أو فلسفية أو خاطرة وجدانية، أو لمحة من لمحات الدَّعابة والمجون"[2]، فالمقامة حسبه هي قصَّة قصيرة تتضمَّن خواطرَ مختلفة لكاتبها، إضافة إلى لمسة من لمسات الفكاهة أو السُّخرية.

ج) **محمّد رشدي حسن** :

وهي في منظوره: "قصَّة قصيرة تروي خبرا ناميا في ذاته عن بطل محتال في لحظة من لحظات حياته"[3]، وبناء على هذا فالمقامة تروي لنا حياة شخص محتال مخادع، يستغلُّ ذكاءه وبديهته في الاحتيال على النَّاس، وهو البطل الذي تقوم عليه المقامة.

د) **يوسف نور عوض**:

يحدّدها بقوله: "قصَّة قصيرة بطلها نموذج إنسانيٌّ مكدٌّ ومتسوِّل، لها راوٍ وبطل، وتقوم على حدث طريف مغزاه مفارقة أدبية أو مسألة دينية، أو مغامرة مضحكة، تحمل في داخلها لونا من ألوان النَّقد أو الثَّورة أو السُّخرية، وضعت في إطار من الصَّنعة اللَّفظية أو البلاغية"[4]، فالمقامة تقوم دائما على راوٍ يسرد مغامرات بطلها، الذي يمثِّل دائما شخصية رجل متسوِّل، ومواضيعها مختلفة تتراوح بين النَّقد والسُّخرية، وهي ذات مغزى ديني أو أدبي، صيغت في قالب مزيَّن بضروب البيان والبديع المختلفة.

بعد الوقوف على التّحديدات التي وضعها النقّاد للمقامة، يتبادر للذّهن سؤال عن طبيعة الجنس الأدبيّ الذي تندرج ضمنه المقامة، هل هي جنس أدبيّ قائم بذاته تأتلف مع القصّة تارة

(1) باسم ناظم سليمان ناصر المولى، السَّرد في مقامات ابن الجوزي، جامعة الموصل، كلِّية التَّربية، دط، 2012مـ ص 9.
(2) زكي مبارك، النَّثر الفنِّي في القرن الرَّابع الهجري، ص 199-200.
(3) محمد رشدي حسن، أثر المقامة في نشأة القصَّة المصرية الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1394هـ/1974مـ ص 14.
(4) يوسف نور عوض، فنُّ المقامات بين المشرق والمغرب، دار القلم، بيروت، ط1، 1979م، ص 8.

وتختلف عنها تارة أخرى؟ أو هي قصّة قصيرة لا تختلف عنها إلاّ في المصطلح؟ هذا ما سأحاول التفصيل فيه بعد عرض آراء بعض النّقّاد.

أجمع الباحثون في التّعريفات السّابقة أنَّ المقامة قصَّة، كونها تتواشج معها في عديد من المقومات على غرار: الشخصيات والحبكة والزمان والمكان والهدف، إلاّ أنّ بعض النقاد يرى خلاف ذلك نظير:

ه) **شوقي ضيف**:

يعرض شوقي ضيف رأيه في هذه القضيّة فيقول: "...فالمقامة أُريدَ بها التَّعليم منذ أوَّل الأمر ولعلَّه من أجل ذلك سمَّاها بديع الزَّمان مقامة، ولم يسمِّها قصَّة ولا حكاية، فهي ليست أكثر من حديث قصير، وكلُّ ما في الأمر أنَّ بديع الزَّمان حاول أن يجعله مشوِّقا فأجراه في شكل قصصيٍّ".[1]

يلاحظ من هذا المقبوس ما يلي:

-إنّ الناقد يعارض معارضة تامّة أن يكون للمقامة علاقة بالقصَّة، ويرتكز في رأيه هذا على أنَّ هدف البديع من ابتكار هذا الفنّ كان تعليميا محضا وليس قصصيا، وأنَّ السَّبب الذي جعلها تغدو أشبه بفنِّ القصَّة هو طابع التَّشويق الذي صاغ البديع فيه مقاماته ليس إلَّا.

-يفصّل شوقي ضيف في معنى التّعليمية المنشودة من قبل البديع، إذ هي : "... أن يضع تحت أعين تلاميذه مجاميع من أساليب اللُّغة العربية المنمَّقة كي يقتدروا على صناعتها وحتَّى يتيح لهم أن يتفوَّقوا في كتاباتهم الأدبية"[2].

بعد أن وضع شوقي ضيف حدّا فاصلا بين المقامة والقصّة، جاعلا كل فنّ نثريّ على حدة، يرى بعض النّقّاد خلاف ذلك، أمثال:

و) **محمد زغلول سلَّام**:

يرى أنَّ فنَّ المقامة قد مثَّل الإرهاصات الأولى لظهور القصَّة في الأدب العربي الحديث، وأنّ المبدعين: "... قد وقفوا على ضروب من القصص الغربي الحديث وأرادوا أن

(1) شوقي ضيف، المقامة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط3، دت، ص 8.
(2) المرجع نفسه، ص 8،9.

يقلِّدوا تلك القصص، فالتفتوا إلى الماضي... ولم يجدوا أمامهم في تراث الأدب الفصيح ما يقترب من القصَّة ويجاريها سوى المقامات، فاتَّخذ كثير من الأدباء من المقامة نمطا عربيًّا للقصَّة في نهضتها الحديثة".[1]

يقيم النّاقد جسر تواصل بين فنّ المقامة والقصّة العربيّة الحديثة، وأنّ الأدباء بعد اطّلاعهم على آداب الغرب وقصصهم، عادوا إلى التّراث فوجدوا بعض مقوّمات القصّة الحديثة عند القدامى، والتي تجلّت بصورة واضحة عند البديع في مقاماته، فارتكزوا عليه وعلى القصّة الغربيّة في تأسيس القصّة العربيّة الحديثة.

ز) **عبدالمالك مرتاض**:

يرى أنَّ بديع الزَّمان الهمذاني كان أوَّل من خطا الخطوات الأولى في عالم القصَّة، وبالتَّالي فهو رائد القصَّة العربية بدون منازع، ويدعم هذا الرّأي بقوله: "...فقد وجدنا البديع في كتابة مقاماته، قد تبنَّى طريقة فنية أقرب ما تكون إلى الأقصوصة، وأبعد ما تكون عن الحكاية، فهو أوَّل من تبنَّى خطَّة قصصية واضحة في الأدب العربي، إذ كان كتَّاب العربية فيما قبله يعوِّلون على منهج حكائيٍّ، لا على منهج قصصيٍّ".[2]

يؤكّد الباحث أنَّ طريقة البديع في كتابة المقامة كانت قصصية، في حين كانت طريقة الكتَّاب قبله حكائية على نهج ما نجد من أحاديث الجاحظ وابن دريد، بل ورأى أنَّه من الظُّلم أن يزعم زاعم أنَّ فنَّ المقامة ليس له علاقة بفنِّ القصَّة، فعلى الباحث في هذا الأمر أن يتَّصف بالموضوعية والمنطق والعقل، حتَّى يعطي لهذه القضيَّة حقَّها من الأمانة والصِّدق، يواصل قائلا: "...أمَّا أن لا يكون فنُّ المقامات الذي كتب على طريقة البديع، غير داخل في نطاق الفنِّ القصصي البتَّة، فإنَّ ذلك ظلم عظيم لهذا الفنِّ الذي يجب أن يعتزَّ به الأدب العربي، ويعدَّه من مآثره ومفاخره، ولا يقول به إلَّا باحث لا يزن أحكامه إلَّا بميزان العقل والمنطق"[3].

وهناك من قام مقاما وسطا بين الفريقين السَّابِقَيْن ومنهم:

(1) محمد زغلول سلَّام، دراسات في القصَّة العربية الحديثة، ص 70.
(2) عبدالمالك مرتاض، فنُّ المقامات في الأدب العربي، الجزائر عاصمة الثقافة العربية، سحب الطِّباعة الشَّعبية للجيش، الجزائر، دط، 2007م، ص 473.
(3) المرجع نفسه، ص 475.

ج) **محمد رشدي حسن** :

والذي التزم الوسطية في هذه القضيَّة، فرأى أنَّ بعض مقامات البديع لا تمتُّ إلى فنِّ القصَّة لا من قريب ولا من بعيد لافتقارها لمقوِّمات عناصر القصَّة الحديثة، في حين أنَّ بعضها الآخر قد اشتمل على تلك العناصر القصصية، ممَّا جعله يصنِّفها ضمن خانة القصَّة، حيث قال في حديثه عن أقوال أولئك الباحثين المعاصرين الذين ربطوا المقامة بفنِّ القصَّة: "وهذه الأقوال كلّها على صحَّتها أحكام عامَّة قد تخرج عنها وعن نطاقها كثير من المقامات التي لا تمتُّ إلى القصَّة بسبب قريب أو بعيد، وذلك لبعدها عن مقوِّمات القصَّة الحديثة، فهي ينقصها التَّعمُّق في التَّحليل والصِّياغة البنَّاءة والتَّطوُّر في سياق الأحداث".[1]

ويعضّد هذا الحكم بتقديمه نماذج من المقامات على غرار المقامة: "الأسدية والأصفهانية والبغدادية والموصلية والمضيرية، والحلوانية والأرمنية والصَّيمرية، والخمرية والمطلبية والبشرية"[2]، والتي يرى أنّها بحقّ قد استوفت عناصر الصِّياغة بالقصَّة، وما عدا ذلك فهو لا يمتّ للقصّة بصلة.

ما يمكن الخروج به من هذه الآراء هو أنّ المقامة تأتلف مع القصّة الحديثة في عديد من المقوّمات كالشخصية والحدث والزمان والمكان، إلاّ أنّها تختلف عنها في أمور جوهريّة منها:

-اللّغة المكتوب بها، والتي يغلب عليها طابع الصّنعة اللّفظية من بيان وبديع.

الهدف التّعليمي الّذي يقرّ به شوقي ضيف، بتعليم النّاشئة وتدريبهم على الإلمام باللّغة العربيّة، مع أنّي أرى أنّ هدف البديع أبعد من تعليم النّاشئة اللّغة، ذلك أنّ القارئ يجد أنّ المبدع كان يروم تقديم صورة عن العصر الّذي عاش فيه، حيث انقسم المجتمع إلى طبقتين، واحدة تنعم بالثّراء والعيش الرغيد، وأخرى كادحة أدّى بها الفقر والعوز إلى اتّخاذ الحيلة وسيلة للكسب وتحصيل القوت اليوميّ.

(1) محمد رشدي حسن، أثر المقامة في نشأة القصَّة المصرية الحديثة، ص 25.
(2) المرجع نفسه، ص 25.

ثانيا) تاريخية المقامات:

إنَّ التَّطوُّر الهائل الذي شهده العصر العبَّاسي في مختلف المجالات، وخصوصا في مجال الأدب، كان له أثره الخاصُّ في لغة النَّثر وذلك بسبب امتزاج الثَّقافات المتعدِّدة؛ حيث تلاقت الثَّقافة العربية بالثَّقافة الهندية واليونانية والرُّومانية والفارسية، فأدَّى هذا التَّمازج بين هذه الثَّقافات إلى ظهور أجناس أدبيَّة جديدة كفنِّ المقامة، الذي تضاربت حوله آراء النقَّاد والباحثين بخصوص ظهوره ونشأته، فمتى ظهر هذا الفنّ لأوَّل مرَّة؟ وإلى من يرجع الفضل في ابتداعه؟

ما أكثر الشُّكوك والتَّساؤلات التي أثيرت حول أوَّل من نظم في فنِّ المقامة، فقد فتح هذا الموضوع شهيَّة الدَّارسين ليخوضوا غمار البحث فيه، من أشهرهم:

أ) **عبدالمالك مرتاض:**

يؤكَّد أنَّ بديع الزَّمان الهمذاني هو أوَّل من وضع بذور فنِّ المقامة، مستندا في حكمه على ما أورده "الحريري" في مقدّمة مقاماته إذ يقول: "...فإنه قد جرى ببعض أندية الأدب الّذي ركدت في هذا العصر ريحه، وخبت مصابيحه، ذكر المقامات الّتي ابتدعها بديع الزمان، وعلاّمة همذان رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وعزا إلى أبي الفتح الإسكندريّ نشأتها، وإلى عيسى بن هشام روايتها، وكلاهما مجهول لا يُعرف، ونكرة لا تتعرّف"[1]، وهذا الدليل حسبه هو دليل مادّيّ صريح، يعترف فيه الحريري بتأسيس الهمذاني لهذا النّوع النثري الجديد في العصر العبّاسيّ.

ب) **شوقي ضيف:**

يبحث في الأسس التي ارتكز عليها الهمذاني حتى ابتكر مقاماته فيرى أنّه قد تأثّر بأمالي أبي علي القالي؛ حيث إنّ المطّلع عليها "... يرى الصِّلة واضحة تمام الوضوح بين الصَّنيعين فالمقامة الأَسَدِيةُ عنده تعدُّ صيغة نهائية لصفة الأسد في ذيل الأمالي، وكذلك الشَّأن في المقامة الحمدانية وما جاء بها من صفة الفرس، فإنَّها تَتْميمٌ وتكميلٌ لما جاء في الأمالي من وصف الفرس، وكثير من الأدعية والوعظ في المقامات يتَّصل اتِّصالا مباشرا بما في الأمالي، ونفس الحكم والأمثال والوصايا، كلُّ ذلك نجد صوره واضحة عند بديع الزَّمان".[2]

(1) الحريري، مقامات الحريري، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1395هـ/1978م، ص 11.
(2) شوقي ضيف، المقامة، ص 18

يقع اشتراك الهمذانيّ مع أبي علي القالي في بعض المواضيع مثل: وصف الفرس والوصايا والأمثال والحكم والأدعية والوعظ، ويبقى الفرق بينهما في أنَّ المقامات تقوم على الكُدية التي لا يوجد أثر لها في الأمالي، لذلك يرى الناقد أنّها مستوحاة من الجاحظ إذ يقول:

"... حديث الهمذاني عن أهل الكُدية وقصِّ نوادرهم، قد استوحاه من الجاحظ، بل وأثَّر فيه أثرًا بليغًا[1]"، ويؤكّد عبد الملك مرتاض هذا الأمر بقيامه بموازنة بينهما من حيث الشخصيّة والموضوع "... فشخصية خالد بن يزيد هي عينها شخصية أبي الفتح الإسكندريّ، وموضوع هذا الحديث هو عينه الفكرة العامَّة التي قامت عليها المقامات الفنية من بعد، فمادَّة الموضوع هنا وهناك واحدة، وإنَّما الاختلاف يأتي إليها من النَّاحية الشَّكلية فقط".[2]

اتَّفق كلٌّ من شوقي ضيف وعبدالمالك مرتاض على أنَّ الهمذاني قد سار على خطى الجاحظ حين تطرَّق إلى الحديث عن الكُدية في أغلب مقاماته، ذلك أنَّ الكُدية كانت من المواضيع الشَّائعة قبل قرن أو أكثر من الزَّمن الذي ظهر فيه البديع.

ج) **عمر بن قينة:**

لا يختلف في رأيه عن سابقيه، حيث يرى أنّ فضل السّبق في ابتداع هذا الفنّ راجع إلى أبي: ".... الفضل بديع الزَّمان الهمذاني... ولم يكد يتَّسع هذا النَّوع الأدبيُّ حتَّى جلب إليه الأفئدة والأنظار منذ هذه الفترة المبكِّرة (في القرن الرَّابع الهجري)، فشرع يتبارى فيه بعض الكتَّاب مثل: ابن نباتة السَّعدي، وأبو القاسم عبدالله ناقيا، وكذا الطَّاهر محمد بن يوسف السَّرقسطي، لكون النَّوع جديدا جذَّابا مغريا بألفاظه ومعانيه"[3].

يجد القارئ في هذا المقبوس اختلافا بين عمر بن قينة، وشوقي ضيف وعبد الملك مرتاض في الطّرح، فإن كانا قد أشارا إلى أهمّ المصادر التي اعتمد عليها الهمذاني متأثرا بالجاحظ وأبي علي القالي، فإنّه يؤكّد على أهمّ الأدباء الذين أثّر فيهم هو بعده كابن نباتة، وابن ناقيا والسرقسطي وغيرهم، ممّا يفتح بابًا لدراسة التّناص بين النّص السّابق واللّاحق.

(1) شوقي ضيف، المقامة، ص 18.
(2) عبدالمالك مرتاض، فنُّ المقامات في الأدب العربي، ص 57.
(3) المرجع نفسه، ص 15.

لم يشذّ عن نسبة ابتكار المقامات للهمذاني فيما اطّلعت عليه إلاّ ما جاء به صاحب زهر الآداب الحصري القيرواني: والذي يذكر أنّ بديع الزمان اسم يوافق صاحبه، ويزعم أنّه: "... لمّا رأى أبا بكر محمد بن الحسين بن دريد الأزدي أغرب بأربعين حديثا، وذكر أنّه استنبطها من ينابيع صدره، واستنخبها من معادن فكره، وأبداها للأبصار والبصائر، وأهداها للأفكار والضمائر... عارضها بأربعمائة مقامة في الكدية، تذوب ظرفا وتقطر حسنا... ووقف مناقلتها بين رجلين، سمّى أحدهما عيسى بن هشام، والآخر أبا الفتح الإسكندريّ ، وجعلهما يتهاديان الدّرّ ويتنافثان السّحر، في معان تضحك الحزين، وتحرّك الرّصين، يتطلّع منها كل طريفة، ويوقف منها على كلّ لطيفة، وربّما أفرد أحدهما بالحكاية، وخصّ أحدهما بالرّواية...".[1]

ويأخذ بهذا الرّأي:

د) **زكي مبارك**:

حيث يؤكّد على أنّ ابن دريد هو صاحب قصب السّبق في ابتكار هذا الفنّ، إذ يصرّح بذلك قائلا: "...وقد وصلت إلى أنَّ بديع الزَّمان ليس مبتكر فنِّ المقامات، وإنَّما ابتكره ابن دريد المتوفَّى سنة 321 هـ... ومع أنّه هو المبتكر لفنِّ المقامات، فإنَّ عمل بديع الزَّمان في هذا الفنّ أقوى وأظهر، وطريقته في القصص تختلف عن طريقة ابن دريد، والذين كتبوا مقامات بعد ذلك لم يكن في أذهانهم غير فنَّ بديع الزَّمان، فهو بذلك منشئ هذا الفنّ في اللُّغة العربية، ولم تُسَمَّ تلك القصص بعد ذلك أحاديثا كما سمَّاها ابن دريد، وإنَّما سمِّيت مقامات كما سمَّاها بديع الزَّمان"[2]، وهو بهذا الطَّرح يؤكِّد على أنَّ مقامات البديع هي محاكاة لأحاديث ابن دريد لا غير، على أنَّ الهمذاني اختلفت مقاماته عنها في طريقة العرض والقصِّ، كما اختلفت التَّسمية من (أحاديث) إلى (مقامات).

بعد الوقوف على هذه الآراء، والحجج التي قدّمها النقاد حول مبتكر المقامات، أعتقد أنّ صاحبها الأصليّ هو بديع الزّمان الهمذانيّ، وهي إحدى بنات أفكاره ولا نقاش في ذلك استنادًا

(1) ينظر: الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، تح: محمد علي البجاوي، ط1، 1372هـ/1953م، ج1، ص 261.
(2) ينظر: زكي مبارك، النَّثر الفنِّي في القرن الرَّابع، ص 200.

على ما جاء به الحريريّ، وأرى أنّه من جهة أخرى قد استفاد من بخلاء الجاحظ وأحاديث بن دريد وأمالي القالي وأشعار أبي نواس والمتنبّي وغيرهم... ولا عيب في ذلك، ممّا يفتح باب البحث عن مكامن التّعلّق النّصّي بين هذه النّصوص السّابقة ونصّ الهمذاني اللاّحق.

ثالثا) روّاد المقامات:

سبقت الإشارة إلى أنّ ظهور فنّ المقامة لأوّل مرّة يعود إلى بديع الزّمان الهمذاني المتوفّى سنة (398هـ)، ليفتح بعد ذلك الآفاق للعديد من الكتّاب المقاميّين الذين جاءوا بعده أمثال: أبي محمد القاسم الحريري (516هـ) بمقاماته الخمسين المشهورة بمقامات الحريري؛ حيث ذاع صيتها في بلدان المغرب وغيرها؛ حيث كان الوحيد الذي قلّد الهمذاني تقليدا حرفيًّا في طريقة كتابة مقاماته، من عناصر المقامة المعروفة كالرّاوي والبطل والكُدية ونقد أحوال المجتمع....

لم يسِرْ كثيرٌ من روّاد المقامة على النّهج الّذي استنّه البديع، واتّبعه فيه الحريريّ بامتياز، حيث حاولوا الإتيان بالجديد "... كما فعل ابن ناقيا الذي جعل الرّاوي في مقاماته متعدِّدا، والزّمخشري الذي أسقط البطل والرّاوية معا، والسُّيوطي الذي حفلت مقاماته بألوان من المناظرات والمفاضلات، وجاءت بعضها في شكل مقالات وصفية ونقدية".[1]

إنّ التّجديد الذي جاء به هؤلاء هو تجديد يخصّ الجانب الشّكليّ فقط، ذلك أنّهم ركّزوا على الرّاوي والبطل، فهناك من جعل لكُلِّ مقامةٍ راويةً وبطلاً، وهناك من تخلّى عنهما نهائيّا، ولا أحسَب أنّ ما جاء به السيوطيّ في مقاماته يمتّ لفنّ المقال الوصفيّ والنّقديّ بصلة، لأنّ المقال فنّ نثري حديث ارتبط أوّل ما ارتبط بظهور الصّحافة الحديثة في مطلع العصر الحديث.

لا يختلف اثنان في أنَّ الفنون تسافر وتقطع الأقطار، ولم تكن المقامة بدعًا من الفنون الّتي سافرت من المشرق العربيّ لمغربه، عن طريق الرّحّالة الأدباء، فأُعجب الأندلسيّون بها إعجابًا كبيرًا، وراحوا يحتذون هَدْي المشارقة في صياغتها، ويعرض إحسان عبّاس جملة من المؤلّفات في هذا الفنّ لبعض الأدباء المغاربة وهم:

- مقامات لأبي عبد الله شرف القيرواني.

(1) يوسف نور عوض، فنُّ المقامات بين المشرق والمغرب، ص 10.

- مقامة لأبي حفص عمر بن الشَّهيد.
- مقامة للأديب محمد بن مالك القرطبي.
- مقامة لعبد الرَّحمن بن فتوح.
- مقامة لابن المعلِّم.
- مقامة الفتح بن خاقان.
- مقامة لابن أبي الخصال.
- المقامات اللُّزومية للسّرقسطي .
- مقامة لأبي إسحاق بن خفاجة.
- مقامات لمحارب بن محمد بن محارب الوادي آشي.
- المقامة الدُّوحية.
- سبع مقامات للأديب أبي الحسن بن سلَّام المالقي.[1]

كانت هذه أسماء لبعض أعلام المقامة الأندلسيّين وعناوين مقاماتهم، ليسري الإبداع بعد ذلك في فنِّ المقامة مشرقا ومغربًا، فبلغ ذروته وقمَّة ازدهاره.

ودون أن نغضّ الطرف عن المبدع الجزائري؛ فقد برع في هذا الفنّ في القرن السّادس ابن محرز الوهراني (575هـ)، بمقاماته التي جُمعت في كتاب موسوم: "منامات الوهراني ومقاماته ورسائله"، ونظرًا لقيمتها الفنّيّة الّتي تحوزها يجعل عمر بن قينة الوهراني في مصافّ الحريريّ إذ يقول فيه: "... أحسن من تبوَّأ مكانةً في فنِّ المقامة بعد الحريري هو الكاتب الجزائري المبدع ابن محرز الوهراني في القرن السّادس الهجريّ الذي استطاع أن يعالج جوانب مختلفةً على أيَّامه سياسيّة ودينيّة وثقافيّة واجتماعيّة واقتصاديّة بلغة رفيعةٍ جدًّا، وبأسلوب أخَّاذ حافل بالسُّخرية وروح الكُدية في عمله الأدبيّ الّذي يحمل عنوان: منامات الوهراني ومقاماته ورسائله في أكثر من أربعمائة صفحة".[2]

(1) إحسان عبَّاس، تاريخ الأدب الأندلسي، دار الثَّقافة، بيروت، ط3، 1978م، ص 115.
(2) عمر بن قينة، فنُّ المقامة في الأدب العربي الجزائري، دار المعرفة، الجزائر، دط،2007، ص 20-21.

إذن: فمقامات الوهرانيّ لها أهميّة كبرى في تاريخ الأدب الجزائريّ القديم، إذ يجد القارئ فيها –وهي عمل متخيّل– انعكاسًا للواقع الّذي كانت تعيشه الجزائر قديما في مختلف مناحي الحياة بما في ذلك الجانب السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ والاقتصاديّ، كلّ هذا بلغة جميلة وأسلوب مليء بالسّخرية وروح الدُّعابة والحيلة.

إنّ فنّ المقامة، كنز أدبيّ نفيس، قدَّمه الهمذاني في القرن الرَّابع الهجري هديّة ثمينةً جميلةً إلى النَّثر العربيّ، وفتح به المجال للعديد من الأدباء ليُضفوا من لمساتهم الإبداعيّة عليه، كما أنَّهم ساهموا من خلال هذا الفنّ تعليم النَّاشئة المفردات اللُّغوية والأساليب الأدبيّة، وضروب البيانِ والبديع المختلفة، والحوادث التَّاريخية، على مرِّ العصور والأزمنة.

رابعا) المقامة عند بديع الزَّمان الهمذاني:

شهد بديع الزَّمان الهمذاني عصرا ضمَّ فطاحلة الأدب والعلم والشِّعر أمثال المتنبِّي وابن جنّي والتَّوحيدي والثَّعالبي وأبي العلاء المعرّي وغيرهم... ممَّن أبدعوا بإنجازاتهم، وقد كان الأدب مرآةً عكست الحياة بصورةٍ صادقةٍ في ذلك العصر، وأبرزُ فنٍّ صوَّر الحياة الاجتماعية في ذلك العهد، هو فنُّ المقامات الذي يُنسب الفضل في ظهوره إلى بديع الزَّمان الهمذاني، فمن هو بديع الزَّمان الهمذانيّ هذا؟

1) سيرته:

لا تختلف كتب التراجم في أن بديع الزمان صاحب المقامات هو "أحمد بن الحسين بن يحيى المكنّى: أبو الفضل والمولود سنة 358هـ، بهمذان وانتقل إلى "هراة" سنة 380هـ فسكنها، ثم قصد نيسابور بعدها سنة 382هـ، ولم يكن مشهورًا آنذاك"[1].ومن شيوخه الّذين نهَل من نَبْعهم "أبو الحسين بن فارس"، وأخذ عنه جميع ما عنده، "واستنفذ علمه من حضرة الصّاحب أبي القاسم، فتزوّد من ثمارها حسن آثارها... كان الهمذاني كثير الحلِّ والترحال، إذ أقام في

(1) خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، ماي 2002م، ج1، ص 115.

=

جرجان، اختص هناك بأبي سعد محمد بن منصور، وبعدها قصد نيسابور، وبها أملى أربعمائة مقامة، نحلها أبا الفتح الإسكندريّ في الكدية، وضمّنها ما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين"[1].

اشتهر أول ما اشتهر بمقاماته التي ذكر الثعالبيّ أنها أربعمائة، وممّا زاد من شهرته إلى جانبها، تلك المناظرة الّتي جرت بينه وبين "أبي بكر الخوارزمي"، "لم يكن في اعتقاده أن أحدًا من الأدباء والكُتّاب والشُّعراء ينبري لمباراته، ويجترئ على مجاراته، فلما- تصدّى الهمذاني لمساجلته وتعرضّ للتحكّك به... هذا كقوم، وذاك آخرون، طار ذكر الهمذاني في الآفاق، وارتفع مقداره عند الملوك والرّؤساء، وظهرت أمارة الإقبال على أموره، وأدرّ له أخلاف الرّزق... ولم يبقَ من بلاد خرسان وسجستان وغرنة بلدةً إلّا دخلها، وجنى وجبى ثمرتها، واستفاد خيرها ومَيرَها".[2]

ومما قيل عنه في الأدب إنّه "... أحد الفُضلاء والفُصحاء، وكان متعصّبًا لأهل الحديث والسنّة، ما أخرجت همذان بعده مثله، وهو من مفاخرها".[3]

ولا يختلف ابن خلّكان مع الحمويّ في الاعتراف بمكانته الأدبية إذ يقول عنه في ترجمته هو: "الحافظ المعروف ببديع الزّمان... وهو أحد الفضلاء الفصحاء".[4]

ويسوق الثّعالبي في يتيمة الدّهرِ أخبارًا أُخَر تُثبتُ كلّها علوّ مقامه، ورُسوخ قدمه في ميدان الفصاحة والبلاغة، وسرعة البديهة، وقوّة الذاكرة في الحفظ والاستيعاب والاستظهار، ومنها أنّه "كان يُنشد القصيدة الّتي لم يسمعها قطّ، وهي أكثر من خمسين بيتا، فيحفظها كلّها، ويؤدّيها من أوّلها إلى آخرها، لا يخرَمُ حرفا، ولا يُخلُّ بمعنًى... وكان ربّما يكتب الكتاب المقترح عليه فيبتدئ بآخر سطرٍ منه، ثم هلُمَّ جرّا إلى الأوّل، ويخرجه كأحسن

(1) أبو منصور عبدالملك الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: مفيد محمد قميحة، كتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ/ 1983م، ج 4، ص 294.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 295.

(3) ينظر: ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، دار الخرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م، ج1، ص 234.

(4) ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، 1398هـ/ 1978م، ج1، ص 197. =

شيءٍ وأملحه، ويوشِّحُ القصيدة الفريدة من قوله بالرّسالة الشّريفة من إنشائه، فيقرأ من النّظم والنّثر، ويروي من النّظم والنّثر..." [1].

ولا يقف هذا العَلم عند حدود اللّغة الصّوتية الّتي فقِهها وانسابت على لسانه انسيابًا، بل تعدّاها إلى الفارسيّة الّتي فقِهها كذلك... وأثرى من خلالها اللّغة العربيّة، حيث "كان يترجم ما يُقترَحُ عليه من الأبيات الفارسيّة المشتملة على المعاني الغريبة بالأبيات العربيّة، فيجمع فيها بين الإبداع والإسراع، إلى عجائبَ كثيرةٍ لا تُحصى ولطائفَ يطول أن تُستقصى". [2] وإلى جانب هذا النّبوغ الأدبي الّذي حباهُ الله به، تؤكّد المصادر الّتي ترجمت له أن اسمه "وافق مُسمّاهُ، ولفظٌ طابق معناهُ" [3]، إذ جمع بين جمال الصّورة الخِلقية، وكرم الأخلاق، وهذا ما جعل مُعاصره يقول فيه إنه كان: "مقبول الصورة، خفيف الرّوح، حسَن العِشرة، ناصع الظّرف، عظيم الخُلُق، شريف النّفس، كريم العهد، خالص الودِّ، حُلو الصّداقة، مُرُّ العداوة". [4]

إن المطّلع على المصادر الّتي ترجمت حياة بديع الزمان الهمذانيّ، يجد فيها إشاراتٍ عابرةٍ عن وفاته، حيث تتّفق جميعها على أن تاريخ وفاته كان سنة 398هـ، وممّا قاله صاحبُ يتيمة الدّهر في هذا المقام: "وحينَ بلغَ أشُدّه وأربى على الأربعين سنة، ناداه الله فلبّاه، وفارق الحياة في سنة ثمانٍ وتسعين وثلاثمائة، فقامت عليه مواكب الأدب، وانتظم حدّ القلم، وفقدت عين العصر قرنها، وجبهة الدّهر غُرّتها، وبكاه الأفاضل مع الفضائل ورثاه الأكارم مع المكارم، على أنه ما مات من لم يمت ذكره، ولقد خلّد من بقي على الأيام نظمه ونثره، والله يتولّاه بعفوه وغفرانه، ويُحبيه بروحه وريحانه". [5]

(1) ينظر: أبو منصور عبد الملك الثعالبي، يتيمة الدهر، ص 293.
(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 294.
(3) ينظر: إبراهيم بن علي الحُصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، تح: محمد علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، القاهرة، ط1، 1372هـ/1953م، ج1، ص 261.
(4) ينظر: أبو منصور عبد الملك الثعالبي، يتيمة الدهر، ص 294.
(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 295.

=

والقارئ لهذا المقبوس يجد أن صاحبه لم يُشِر لا من قريبٍ أو بعيدٍ إلى الأسباب التي أدّت إلى وفاته على الرّغم من صغر سنّه، وهو لم يتجاوز الأربعين.

ويمرّ صاحب "الأعلام" على وفاته سريعًا إذ يقول: "... ووفاته في هراة مسموما"،[1] ولم يفصّل في وفاته فيما اطّلعتُ عليه من القدامى سوى "ابن خلّكان" والذي يسوق خبرًا نقله عن الحاكم أبو سعيد عبد الرحمن بن محمد بن دوست فحواه أن البديع قد توفيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهراة يوم الجمعة، الحادي عشر من شهر جمادى الآخرة، سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة، وقال الحاكم المذكور: "وسمعت الثّقات يحكون أنه مات من السّكتة، وعُجّل دفنه، فأفاق في قبره، وسُمع صوته باللّيل، وأنه نُبش عنه، فوجدوه قد قبض على لحيته، ومات من هول القبر".[2]

وعلى الرّغم من قصر عمره رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلا أنه قد ترك ثروة أدبية في الغالبَين، الشّعر والنّثر، فأمّا الشّعر، فقد قام بجمعه من مضانِّهِ، ودراسته، وتحقيقه: يُسري عبد الغني عبد الله، وطبعه في ديوان سمّاه ديوان بديع الزمان الهمذاني[3]، كما قام بجمع رسائله وتحقيقها الشيخ إبراهيم أفندي الأحدب.[4] وفضلا عن الدّيوان والرسائل... ما اشتهر به البديع، وهو في المقامات، والّتي طبعت عدّة مرات باسم: مقامات بديع الزّمان الهمذاني*.

2) أسس مقامات بديع الزمان الهمذاني:

لا يكاد يختلف البحّاتة، قديمهم وحديثهم، في أنّ مقامات الهمذانيّ تقوم على مجموعة من الأسس، وهي التي تميّزها عن سائر فنون النّثر المختلفة، وهذه الأسس هي: الرّاوي، والبطل، والكدية، والاستعانة بالبيان والبديع للتّعبير عن موضوع من موضوعات المقامات المتعدّدة، ويحدّد الثعالبي هذه الأسس وهو بصدد ترجمته للبديع إذ يقول: "... وأملى أربعمائة مقامة،

(1) خير الدين الزّركلي، الأعلام، ج1، ص 116.
(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج1، ص 129.
(3) ينظر: بديع الزمان الهمذاني، الديوان، تح: يسري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ/ 2003م، صفحة الغلاف.
(4) ينظر: بديع الزمان الهمذاني، كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان، تح: إبراهيم أفندي الأحدب، مطبعة هندية، مصر، القاهرة، ط3، 1315هـ/ 1898م، ص 332.
* من أشهر الطبعات والتي اعتمدت عليها في بحثي تلك الطبعة الصادرة عن دار الكتب العلمية ببيروت، تق وشر: محمد عبده، (1426هـ/2005م).

=

نحلها أبا الفتح الإسكندريّ في الكُدية وغيرها، وضمّنها ما تشتهي الأنفس وتلذّ الأعين من لفظ أنيق قريب المأخذ بعيد المرام، وسجع رشيق المطلع والمقطع كسجع الحمام، وجِدٍّ يروق فيملك القلوب، وهزلٍ يشُوّق فيسحر العُقول".[1]

إنّ القارئ لهذا الكلام يلاحظ أن الثّعالبي يركّز في تحديد الأسس على: البطل: وهو أبو الفتح الإسكندريّ ، وفي الوقت نفسه يغفل إغفالاً الرّاوي وهو "عيسى بن هشام"، ولا أحسب أن هذا الإغفال جاء بمحض المصادفة، ذلك أن المطّلِعَ على المقامات يُلفي أنّ حضور البطل يغطّي على حضور الرّاوي وأنّ البديع أعطى أهميّة قصوى للبطل على حساب الرّاوي، والّذي لا يظهر إلّا في موضعين، فأمّا أحدهما فهو: مقدّمة المقامة والتي عادة ما تستهلّ بـ: "حدّثنا عيسى بن هشام"، وأما الآخر فهو في نهاية المقامة، إذ عادة ما يكتشف الرّاوي البطل والذي يتنكّر في أزياء مختلفة حتى لا يتعرّفه الناس، مقابل هذا كلّه، يأخذ البطل حيّزا كبيرا من اهتمام البديع والقارئ للمقامة، حيث إنّ البطل يتزيّا بأزياء عديدة، فيرتدي إهابَ الشيخ الهِرِم المَذْقِع، كما قد يظهر في صورة شابّ ظريف، وغير ذلك من الحالات كثير، غير أن السّمة المميّزة له، هي طلاقةُ لسانه، ونُطْقِه بفصيح الكلام نثرًا وشعرًا، وقدرته الفائقة على إقناع من يسمعه، واستدرار أكفّهم، على الرغم من حاجتهم هُم كذلك للمال، وفي كثير من الأحيان كان الرّاوي ينخدع بمظهره، وتجري عليه الحيلة وتنطلي عليه كغيره من الناس ليتفطّن أن أبا الفتح هو صاحب الأحيولة، وممّا يقول محمد زغلول سلّام في وصفه: "... وهو أديب طوّاف، التقَط نموذجه من جماعة السّاسانية الّتي كانت معروفةً في عصره، وكانت معروفة بالسّؤال بالأدب، وتُعَرّفُ كذلك باللّباقة والذّكاء، وحسن التخلّص من المواقف المحرجة، والقدرة على اللّعب بألباب النّاس، بما يصطنعون من ضروب التّمويه والتّعمية والجدل، وكان أبو الفتح الإسكندريّ يمثل هذا كلّه"[2]، إذن فالفصاحة والأدب والحيلة هي أهم ما يميّز البطل، مما يجعل الرّاوي عند الثّعالبي، قابعًا في ظلّ البطل لا يحيد عنه قيْد أنملةٍ.

(1) عبدالملك الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن العصر، ص 294.
(2) محمد زغلول سلّام، دراسات في القصة العربية الحديثة، ص 66.

كما ينبغي التّنبيه لشيء مهمّ جدًّا، وهو أن محمد زغلول سلّام يشير إلى المصدر الّذي استلهم منه الهمذاني نموذجه الإسكندريّ، وهو جماعة السّاسانية المنسوبة إلى ساسان، والّتي اتّخذت من الكُدية وسيلةً لتحصيل الرّزق.

ويشير إلى هذه الجماعة المقاميُّ الآخر، وهو الحريري، إذ يُجري على لسان راويه "الحارث بن همّام" كلامًا يصف فيه البطل "أبا زيد السّروجي" يقول فيه: "... فلمّا حللتُ حُلوان، وقد بلوتُ الإخوان، وسبرتُ الأوزان، وخبرتُ ما شانَ وزانَ، ألفيتُ أبا زيد السّروجي يتقلّبُ في قواليب الانتساب، ويخبط في أساليب الاكتساب، فيدّعي تارة أنه من آل ساسان*، ويعتري مرّة إلى أقبال غسّان، ويبرز طورًا في شعار الشّعراء، ويلبس حينًا كِبرَ الكبراء ...".(1)

ويسمي البديع والحريري كلاهما إحدى مقاماته السّاسانية(2)، وفيهما ضروب من فنّ الكُدية، والاستعطاء بالأدب وفصاحة اللّسان كثير.

على الرّغم من إهمال الثّعالبي للرّاوي وعدم جعله من الأسس التي تقوم عليها المقامة بعدم ذكره أو حتّى الإيماء له، أرى من وجهة نظر خاصّة أن الرّاوي جزءٌ لا يتجزّأ من المقامة، وأنه حجر أساسٍ فيها لا تقلّ قيمته عن البطل، وذلك للاعتبارات الآتية:

حضوره الدّائم في جميع المقامات وثباته فيها على مدى 51 مقامة، في حين أنّ البطل يختفي في بعض المقامات ولا أثر له فيها على غرار: الغيلانيّة والبغداديّة والبصريّة، والنّهيديّة والنّاجميّة والمغزليّة والخلفيّة والوصيّة والشعريّة والصيمريّة، مع التنبيه إلى أنّ دور أبي الفتح

* ساسان هو رأس الشحاذين، وكبيرهم، وهو ساسان الأكبر، بن بهمن بن اسفنديا، ولما حضر الموت أباه، دعا بابنته "حماي" وهي حامل، وكانت من أكمل الناس جمالا وأعقل أهل ذلك العصر عن العجم، فأمر بالتّاج، فوُضع على رأسها وملّكها من بعده، وأمرها إن ولدت غلاما أن يقوم أمر الملك، فحين أدرك ابنها، وبلغ 30 سنة، سلّمت إليه الملك فكان ابنه ساسان بن يهمن رجلا ذا رِواءٍ وأدب وعقل وكمال، فلم يشكّ الناس أن الملك يفضي إليه بعد أبيه، فلما عوّض أبوه الملك إلى أخته حماي، أنِف ساسان من ذلك أنفا شديدا، وانطلق، فاشترى غنما ساقها بنفسه إلى الجبل، فجعل يرعاها مع الأكراد غيظا مما يصنع به أبوه في تقصيره، بصرفه عنه الملك إلى أخته، فمن ثمّ يُعيَّر آل ساسان إلى اليوم برعي الغنم، فيقال: ساسان الكردي، وساسان الراعي، ثم نُسب إليه كلّ من يكدّي، أو باشر أمرا حقيرا من العمي والحُورِ والمشعوذين والكلّابين والقرّادين وأمثالهم، وإن لم يكونوا من أولاده، وهم جمع كثير، وجمّ غفير، وأجناس لا مؤتلفة، وأنواع مختلفة، ذكرهم أبو دلف الخزرجي في قصيدته التي قالها على لسانهم، وبين فيها حِرفهم العجية وصناعتهم الغريبة، وما لهم من نوادر الخرافات ونوادر الاصطلاحات، وهي تعرف بالساسانية.

(1) الحريري، كتاب المقامات، شرح: سلوستي دي ساسي، مطبعة الملكي المعمر، باريس، 1857م، ج1، ص 23-24.

(2) ينظر: بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 108. كما تراجع: الحريري، المقامات، ص 404.

=

الإسكندريّ في المقامة الرّصافيّة لا أثر له، حيث إنّ الرّاوي قد تذاكر مع نفرٍ جلس إليهم في مسجد أفعالَ المكدّين، وعدّدوا إيّاها، ليتذكّر في نهاية الأمر حكايةً لأبي الفتح أعرض عن ذكرها لقلّة فائدتها، وفُحش ألفاظها والتي تتنافى والآداب العامّة، كما أنّ حضوره كان باهتًا وغير واضح المعالم في المقامة الحُلوانيّة، حيث أعجب الرّاوي بفصاحة الحجّام واعتدال جسمه، فسأل بعض الحضور عنه، فأخبروه: "هذا رجل من بلاد الإسكندرية لم يوافقه هذا الماء، فغلبت عليه السّوداء ...".[1]

1) قدرة الرّاوي على اكتشاف البطل، والحيل الّتي يقوم بها من أجل استمالة قلوب النّاس، وكسب تعاطفهم، ونيله حاجتهُ منهم متوسّلا في ذلك فصاحة لسانه، وحالته الرثّة الّتي يبدو عليها.

2) يشترك الرّاوي مع البطل في السّفر والتّجوال، والقارئ لعتبة عناوين المقامات سيلاحظ أن الهمذاني كان يُبئّر للأحداث الّتي يرويها على لسان بطله فيضطلع أبو الفتح الإسكندريّ بدور البطل فيها انطلاقًا من العنوان، إذ كان يسمّي المقامة انطلاقًا من المكان الّذي كانت تدور فيه الأحداث، ومن أمثلة ذلك المقامة البلخيّة، والسّجستانيّة والكوفيّة والجرجانيّة والأصفهانيّة...

3) اختصاص الرّاوي بالبطل، إذ كان يقتفي آثاره في جميع الأفضية التي كان يغشاها، مشرقًا ومغربًا، عربيّة كانت أو أعجميّة، عامّة كالسّوق والمدينة أو خاصّة كالخيمة أو الدّار.

4) فصاحة الرّاوي لا تقلّ عن فصاحة البطل الّتي كان يتّخذها وسيلةً للكسب، وتظهر أمارات نبوغ البطل في مواضع عديدة كالمقامة القريضيّة التي أظهر فيها قدرة كبيرة في الإلمام بمذاهب الشعر ومواطن الحسن والإجادة عند امرئ القيس، والنابغة، وطرفة بن العبد، وزهير بن أبي سلمى وجرير والفرزدق.[2] كما لا يخفى على القارئ أن كثيرًا من المقامات حقّق فيها البطل مراده فصاحةً بمنثور الكلام، ونظمه، حيث كانت تُختم المقامات بأبيات شعريّة من صُنْع البطل، كما تظهر الفصاحة في أجلى معانيها في المقامة الكوفيّة، حيث اضطرّ

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 200.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 07.

=

الرّاوي وصاحبه إلى إجزاء البطل من وراء الباب دون فتحه، وعند إعجابهما بما يقول فتحا له وأدخلاه[1] مقرّرين استضافته، وغير هذه المواضيع كثير، ولا تقلّ فصاحة الرّاوي عن البطل أبدًا، فإن كان هدف أبي الفتح من أسفاره تحصيل الرّزق، فإنّ هدف عيسى بن هشام كما يقول هو: "مُهْرة فكرٍ أستقيدها أو شرودٌ من الكَلِمِ أصيدُها".[2]

ومن المواطن التي تتبدّى فيها بلاغة الراوي، ردّه على أبي الفتح بعد أن تعرّفه شِعرًا في المقامة الفزاريّة[3]، والبخارية[4]، كما كان يتذاكر وأصحابه أهل البلاغة من الشّعراء والنُّقّاد، ويجعل بينه ناديا للمذاكرة[5]، أجرى في المقامة القريضيّة، ومجلسه خارج بيته لذلك[6]، كما يظهر في المقامة الجاحظيّة، والشعريّة، والعراقيّة.

إذا كانت المواقف الّتي تشي بفصاحة لسان الرّاوي وإلمامه بفنون الأدب ومنظوم الكلام ونثره، وأخبار الشعراء كثيرة، أجد دليلاً آخر يؤكد على أنه لا يقلّ عن البطل أهمية، وهذا في المقامة البغدادية، حيث اضطلع الرّاوي بدور البطل، وأوقعَ السّواديَّ في شَرَك حيلته، تاركًا إيّاه في حيرةٍ مع صاحب محلّ الشّواء الذي ألزمه بدفع ثمن ما أكل.[7] ممّا يعزّز من أنّ عيسى بن هشام له إلمامٌ كبيرٌ بفنّ الكدية الّتي برع فيها أبو الفتح الإسكندريّ وأتقنها، وجعلها مصدر رزقه.

وانطلاقًا من هذه الأدلّة أعتقد أنّ الرّاوي جزءٌ مهمٌّ من المقامة، فهو الّذي يُمهّد للقارئ ويشير له بوجود كلامٍ سيرويه عن مسامعه.

وهو أديب جوّال، يلبس تارة إهاب الغنيّ الموسر، ويظهر في صورة الفقير المعسر تارة أخرى، قدرته على الإلمام بفنون الأدب كبيرة، لا يجد عَنَتًا في الكلام نثرًا أو شعرًا، يخترق حدود المكان مع البطل، فيظهر في البادية والمدينة، ومجالس عامّة الناس وخاصّتهم، وهذا كلّه جعله رُكْنًا ركينًا في المقامة لا يكتمل بناؤها إلّا به.

(1) ينظر: بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 7 و33.
(2) المصدر نفسه، ص 17.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 86.
(4) المصدر نفسه، ص 100.
(5) المصدر نفسه، ص 07.
(6) المصدر نفسه، ص 89.
(7) المصدر نفسه، ص 74.

وبالعودة إلى كلام الثّعالبي في ترجمته لبديع الزمان، يجعل إلى جانب البطل رُكنًا آخر للمقامة هو الكُدْية، فهل هي عنصرٌ ثابتٌ في المقامة؟ أو تظهر حسب طبيعة الموضوع؟

تدلّ الكدية في معناها اللّغوي العامّ "على الصّلابة والشدّة في المحسوسات والمعنويات، وأصلها من حافِر البئر الذي تقطعه الكُدية على الحفرِ، ومن هذا الأصل استعملت في كلّ أمرٍ شديدٍ، واستعملت في الإلحاح، إذ إنّه لا يكون إلّا في الأمور الشّديدة، ولا يكون إلّا في حالة المنع الشّديد، ثم استعملت بمعنى التسوّل، وما يدخل فيه من إلحاحٍ ومَنْعٍ، ومنها الفعل كدّى وتكدّى بتشديد الدّال، ولتشديد الدّال فيه تخريجان: إمّا على الأصل لورودِ ما يشابهه مهموزًا، وإما قد شدّد في استعمال العصر العبّاسي إشارة إلى شدّة السؤال والإلحاح وكثرتهما، وهي كلمة عربية فصيحة كما يؤكد ذلك الشهاب والآلوسي، وليست معرّبة، ولا محرّفة كما أشار الحريري لها".[1]

إن المتفحص لهذا التعريف يجد أن صاحبه يبحث في المعنى المعجمي للكلمة، وتطوّرها الدلالي إلى أن أصبحت بمعنى التسوّل، معرّجا في الوقت نفسه على اشتقاقها وأصلها، مؤكّدا فصاحتها من العربية، نافيا تعريبها أو تحريفها، ولا يهمّ في هذا الكلام له سوى إشارته إلى تطوّرها حتى أضحت بمعنى التسوّل، وبما أنّ ارتباطها بفنّ المقامة كبير، ذلك أن دأب البطل هو الاشتغال عليها أرى أن يضاف إلى التسول عبارة هي: التسوّل بفصيح الكلام، ذلك أنّ البطل في مقامات البديع متسوّل مفوّه يتقن الحديث باللّغة العربيّة شعرا ونثرا، ويقنع سامعيه بضرورة إعانته ماديًّا، ولو كان بهم خَصاصةٌ.

يجد المتفحّص للمقامات أن أغلبها يدور حول موضوع واحد هو الكُدية، إذ يتوسّل المكدّي بما عنده من فصيح الكلام، ويمزجه بما حباه به الله من حيلة وذكاء وبداهة، قصد التّأثير عاطفيًّا في من يستمع له، حتّى ينال من نواله ما يريد، سواءً أكان ذلك أكلًا أم لباسًا أم مالًا يقضي به مآربه، ويسدّ به حاجته، بيد أنّ بعض المقامات لا تحتوي على عنصر الكدية، لكنّها مقارنةً بالّتي يدور موضوعها حول الكدية قليلة، وهذه المقامات هي:

(1) ينظر: عبدالهادي حرب، موسوعة أدب المحتالين، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق/سورية، دط، 2008م، ص 38.

جدول 1:يوضح مجموع المقامات موضوعها غير الكدية

المقامة	رقم الصفحة
الغيلانيّة	46
الأهوازيّة	67
المارستانيّة	141
الوعظيّة	151
المغزليّة	190
الشيرازيّة	193
الخلفيّة	224
العلميّة	230
الشعريّة	250
الملوكيّة	257
السّاريّة	263
التّميميّة	266
البشريّة	280

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مقامات بديع الزمان الهمداني

وعند طرح هذه المقامات من العدد الإجماليّ وهو 51 مقامةً، نحصل في الأخير على 38 مقامة تحتوي عنصر الكُدية، أي ما يمثّل 74.50% من مجموع المقامات، بينما تمثّل 13 مقامة الخالية من عنصر الكدية ما يوازي 25.5% منها مما يجعلها نسبة لا تضاهي نسبة حضور الكُدية، مما يؤكّد على أهميّة هذا العنصر في المقامات الهمذانيّة.

وبعد الحديث عن الرّاوي والبطل والكدية وحضور كلّ عنصر من هذه العناصر في المقامة، أنتقل إلى الحديث عن آخر ركنٍ فيها وهو:

أ) **الصّنعة اللّفظية**:

بالرّكون إلى أقوال الثّعالبي يجد القارئ أنه يركّز في تحديده لخصائص لغة المقامة على «**السّجع**» والمطّلِعُ عليها لا يختلف معه إذ إنّ لغة المقامة مسجوعة من أوّلها لآخرها، على مدار 51 مقامة، وإن كان الثّعالبي يركّز على هذا النّوع الّذي يدخل ضمن المحسّنات البديعيّة، هنالك محسّنات بديعيّة أخرى إلى جانبه مثل: الطباق والجناس والمقابلة، وسأحاول فيما يلي تقديم قراءة

موجزة عن هذه المحسّنات، ومدى حضورها في المقامات، عن طريق عملية إحصائيّة لعيّنة مختارة تقدر بـ 15 مقامة، يوضّحها الجدول الآتي:

جدول 2: يوضّح نسبة المحسنات البديعية لعيّنة من مقامات الهمذاني عددها 15 مقامة

المقامـــــة	الجنـــــاس	الطّبـــــاق	المقابلـــة
القريضيّة ص 07	مَيْلَهُ - ذَيْلَهُ، ص 07. الصُّمَّ - العُصْمَ، ص 08. أُجِبْكُمْ - أُعْجِبْكُمْ، ص 08. رَغِبَ - رَهِبَ، ص 09. يُذِيبه - يُجيبُه، ص 09. غِمْرًا - حُمْرًا، ص 10.	أَصْدَرْتُ ≠ أَوْرَدْتُ، ص 08. المتَقَدّمُون ≠ المتَأَخّرُون، ص 10. بَطْنَ ≠ ظَهْرًا، ص 10 عُرفُ ≠ نِكْرًا، ص 10. أَنْفِيه ≠ أُثْبِتُه، ص 11.	يثْلَبُ إذا حَنِقَ ≠ يمْدَحُ إذا رغِبَ، ص 09. ثلبَ أَرْدى ≠ مَدَحَ أَسْنى، ص 09. فارقنا خِشْفًا ≠ وافانَا جِلْفًا، ص 11.
المجموع	06	05	03
الأصفهانيّة ص 62	الرّيّ - الفيّ، ص 62. أُدركها - أَتْركُها، ص 62. الصَّلَاة - الفَلَاة، ص 62. حمزةَ - هُمَزةَ، ص 63. أَتَصَلّبُ - أتقلّبُ، ص 63. الصَّبرُ - القبْرُ، ص 63. الصُّورةُ - السُّورَة، ص 63. الخُشُوعِ - الخُضُوع، ص63-64. أَرْضِي - عِرْضِي، ص 64.	/	/
المجموع	09	00	00
البغداديّة ص 71	عَقْدٌ - نَقْدٍ، ص 71. صَيْدٍ - زَيْدٍ، ص 71. البِدَار - الصِّدار، ص 72. عَرَقًا - مَرَقًا، ص 72. آلَهْ- حَالَهْ، ص 74.	شابّ ≠ شابَ ص71 أراهُ ≠ لا يَرَاني ص74	/
المجموع	05	02	00

البصريّة ص 75	وِشاءٍ – وَشاءٍ، ص 75. السّلام – الإسْلام، ص 76. شَزْرًا – حَزْرًا، ص 76. هَضُوم – مَهْضُومٌ، ص 77. قسَمًا – دسَمًا، ص 79. يُعَشيهِنّ – يُغَشّيهِنّ، ص 79. أبْرَعُ – أبْدَعُ، ص 79. وفّاهُ – فاهُ، ص 80.	نزَلْنا ≠ رَحَلْنَا، ص 77. حيّ ≠ ميّت، ص 78. الكِرام ≠ اللِّئام، ص 79.	تَخْفِضُه وِهاد ≠ ترْفَعُه نِجاد، ص 75.
المجموع	08	03	01
القزوينيّة ص 102	الشَّمْعةِ – الدَّمْعةِ، ص 102. نِلْنا – مِلْنا – قِلْنا، ص 102. شاقَهُ – ساقَهُ، ص 105. عديدًا – عبيدًا، ص 105. النّوْم – القَوْم، ص 107. ذيْلِه – نيْلِه، ص 107.	للاّتِ ≠ الكعبةِ، ص 104. يُمْنايَ ≠ يُسْرايَ، ص 106. سَيْرِي ≠ سُرايَ،ص106.	أجَزنا حَزْنًا ≠ هبَطْنَا بَطْنًا، ص 102. أُمْسِي من النّبيطِ ≠ أُضْحِي من العَرَبِ، ص 107.
المجموع	06	03	02
الموصليّة ص 115	نخْلةٌ – سخْلةٌ، ص 116. عمَائم – تمَائم، ص 117. الزَّيْتَ – البيْتَ، ص 117. تِبْرا – تَمْرًا، ص 117. صَوْتَهُ – مَوْتَهُ، ص 118. أفواجًا – أزواجًا، ص 118. التَّمَائمَ – العمائمَ، ص 118. اللّيلِ–السّيْلِ،ص 119.	الرِّجالُ ≠ النِّساءُ، ص 118. أنِيمُوه ≠ أقِيمُوه، ص 118. رُفِعَت ≠ وَقَعَتْ، ص 118.	/

	مَعَرّتَه - مَضَرَّتَه، ص 119. عاطلاً -باطلاً،ص120. سَجَدَ-هَجَدَ،ص 120.		
المجموع	11	03	00
المضيريّة ص 122	الحَضَارة - الغَضَارَةِ، ص 122. الطَّرْفُ- الظَّرفُ، ص 122. المقْتُ - الوقْتُ، ص 124. خُلْقًا - خَلْقًا، ص 125. الطَّاقَةِ - الفَاقَةِ، ص 126. أَنَّ - طَنَّ، ص 126. دَارُ - جِدَارُ،ص 127. الخَزْنُ - الوَزْنُ، ص 127. الخَمْرِ - الزَّمْرِ، ص 127. لدَيَّ - يدَيَّ،ص 129. التِّجارةِ - الحِجارَةِ، ص 129-130. القَدْرِ - النَّدْرِ، ص 130. إِخْوانِه - خِوانِه، ص 131. اللَّهَبِ - الذَّهَبِ، ص 131. الطِّسْتِ - الدِّسْتِ، ص 132. الشَّمْعةِ - الدَّمْعَةِ، ص 132. يوْمٌ - قوْمٌ، ص 133. القِصاعُ - المَصاعُ، ص 133.	المزاح ≠الجدّ، ص 131. أقْبِلْ ≠ أَدْبِرْ، ص 131. أعْلاهُ ≠ أسْفَلُه، ص 135. قَدُمَ ≠ حدُثَ، ص 136. طَابَ ≠ خَبُثَ، ص 136. الأَرَاذِلَ ≠ الأَخْيَارِ، ص 136.	/

	صُفِّفَ - جُفِّفَ، ص 134. حُبِسَ - يَبِسَ، ص 134. يَطُمُّ - يَتِمُّ، ص 135. ساَجٍ - عَاجٍ، ص 135. حَجَرٍ - الضَّجَرِ، ص 136. عُذْرَهُ - نَذْرَهُ، ص 136.		
المجموع	24	06	00
الوعظيّة ص 151	سُدًى - غَدًا، ص 151. هُوّةٍ - قُوّةٍ، ص 151. المــَحَجَّةُ -الحُجَّةُ،ص 151. الخَبَرِ - العِبَرِ، ص 151. جِهازٍ - جَوَازٍ، ص 152. يَلْقَطْ - يَسْقُطْ، ص 152. الحَدَثِ-جَدَثًا ص152 النّارِ - الدّارِ، ص 152. أَئِمَّتِهِمْ - أَزِمَّتِهِمْ، ص 153. ركُونُكِ - سُكُونُكِ، ص 153. غَيَّرَتْ - غَيَّبَتْ، ص 154. الدَّسَاكِرَ - العَسَاكِرَ، ص 155. مَكَايِدِهَا - مَصَايِدِهَا، ص 155. المــــَـــوْتَ - الفَوْتَ، ص 156. إِلَيْهَا - عَلَيْهَا، ص 156. العِلْمَ - العَمَلِ، ص 157.	السَّمَاءِ ≠ الأَرْضِ،ص 151. بُطونِ ≠ ظُهُورِ، ص 153. آخرَتِكِ ≠ دُنْيَاكَ، ص 157.	الفَقْرَحِلْيةُ نَبيِّكُمْ فاكْتَسُوهَا ≠ والغِنَى حُلَّةُ الطُّغْيَانِ فَلَا تَلْبَسُوهَا، ص 152. يَسْعَى لِدُنْيَاهُ ≠ يَذْهَلُ عَنْ أُخْرَاهُ، ص 154.
المجموع	16	03	02

الحمدانيّة ص 174	صِفَتَهُ - صِلَتَهُ، ص 174. نَعْلَيْهِ - عَلَيْهِ، ص 174. بإحْضَارِهِ - حَضَارِهِ، ص 174. عُيُوبِهِ - غُيُوبِهِ، ص 175. السَّمْعِ - السَّبْعِ، ص 175. الجَدِيدِ - الحَدِيدِ، ص 176. مَاج - هَاجَ، ص 176.	/	/
المجموع	07	00	00
الشيرازيّة ص 193	بَعْدَه - بُعْدَهُ، ص 193. جمَالٍ - كمَالٍ، ص 194. بَالِه - حَالِه، ص 194. نَشِفَةٍ - قَشِفَةٍ، ص 194. الضُّرُّ - المُـــــرُّ، ص 195. الغُرْبةِ - القُرْبَةِ، ص 196.	نَجْدٌ ≠ وَهْدٌ، ص 193. صَعّدتُ ≠ صَوَّبَ، ص 193. شَرَّقْتُ ≠ غَرَّبَ، ص 193 الغُرْبةِ ≠ القُرْبةِ، ص 196.	/
المجموع	06	04	00
الحلوانيّة ص 197	الرُّقْعَةِ - البُقْعَةِ، ص 197. رَسَمْتَ - السَّمْتَ، ص 197. يَغْسِلُهُ - يُرْسِلُهُ، ص 198. أَتَيْتُ - أَبَيْتُ، ص 198. لَيْسَ -التَّيْسَ،ص 199. خَجِلاً -عَجِلاً - وَجِلاً، ص199. المـــصِّ-الجِصِّ، ص 199. عَهْدَا - عَقْدَا، ص 201.	خَرجَ ≠ دَخَلَ، ص 198. شِئْتُ ≠ أَبَيْتُ، ص 198. اليَوْمُ ≠ غَدُ، ص 200.	خَرَجَ مَلِيًّا ≠ عَادَ بَطِيًّا، ص 197.
المجموع	08	03	01

التّاجميّة ص 218	بَرِيدُه – طَرِيدُه، ص 218. العاجِمِ –النّاجِمِ،ص 219. عَيْنَهَا – بَيْنهَا، ص 220. بِسَاطَهُ –سِمَاطَهُ، ص 220. لِبُوسِهِ – لَبُوسِهِ، ص 220. الوَطَنُ – الوَطَرُ، ص 220. الضُّرُّ – المـــــــرُّ، ص 221. يُزْرَعُ – يُكْرَعُ، ص 221. صَحْبًا – رَحْبًا، ص 221. الهَاجِمُ – النَّاجِمُ، ص 222. المـــــنَى – الغِنَى، ص 222. يَأْبَهَا – يَأْتِهَا، ص 222. بَقَاءَهُ – لِقَاءَهُ، ص 223. لِسَانِهِ – إِحْسَانِهِ، ص 223.	الشَّرْقِ ≠ الغَرْبِ، ص 220. رَخَائِه ≠ بُوسِهِ، ص 220. بِشْرِهِ ≠ عُبُوسِهِ، ص 220. طَلَعْتَ ≠ تَغْرُبُ غَثَّهُمْ ≠ سَمِينَهُمْ،ص 219.	مَا يَحْرُمُ السُّكُوتُ إِلَّا عَلَيْكَ ≠ لَا يَحِلُّ النُّطْقُ إِلَّا لَكَ، ص 220.
المجموع	14	05	01
النّيسابوريّة ص 227	دَنِيَّةً – سُنِّيَةً، ص 227. دَنِيَّتَهُ – دِينِيّتَهُ، ص 228. سِبالَهُ – حِبَالَهُ،ص 228. الكَرَمِ – الحَرَمِ، ص 229. الصِّلاَتِ – الصَّلاَةِ، ص 229. الضَّيْفِ – الخَيْفِ، ص 229.	قَصَّرَ ≠ أَطَالَ، ص 228. بَيَّضَ ≠ سَوَّدَ، ص 228. مُصَعِّدٌ ≠ مُصَوِّبٌ، ص 228.	أَظْهَرَ وَرَعَهُ ≠ سَتَرَ طَمَعَهُ.
المجموع	06	03	01
الصّيمريّة ص 236	القِصَّةِ –غُصَّةً، ص 238. الفِرَارِ – الشِّرَارِ، ص 238. العَبْرَةُ – بَعْرَةً، ص 238. البُومِ – الشُّومِ، ص 238.	صَبُوحٍ ≠ غَبُوقٍ، ص 236. يَمْنَةً ≠ يَسْرَةً، ص 238. ذَهَبَ ≠ بَقِيَ، ص 239.	أَظْهَرُ بِاللّيْلِ ≠ أَخْفَى بِالنَّهَارِ، ص 240.

	الطَّنْزُ - العَنْزُ، ص 239. مَرَاحِي - رَاحِي، ص 239. النُّدَمَاءُ - القُدَمَاءُ، ص 239. الهَرَّاسِ - المَـــرَّاسِ، ص 239. الشَّطِّ - البَطِّ، ص 239. دَيْرٍ - عَيْرٌ، ص 240. القِلَّةُ - الذُّلَّةُ، ص 240. الحُجَّةُ -المحَجَّةَ،ص 240. أَسِيحُ - المَـسِيحُ، ص 241. السِّنْدِ-الهِنْدِ، ص 241. الشَّوْقِ -التَّوْقِ، ص 242.	الخَرَابَ ≠ العُمْرَانَ، ص 241. مَدَحْتُ ≠ هَاجَيْتُ، ص 241. الغَدْرَ ≠ الوَفَاءَ، ص 243.	
المجموع	15	06	01
الدِّينارِيّة ص 246	غَلَبَ-سَلَبَ، ص 246. عَزَّ - بَزَّ، ص 246. العَيْنِ - البَيْنِ، ص 247. الحيْنِ -الحُسَيْنِ،ص 247. الشُّومِ-اللُّومِ-التُّومِ، ص 277. المـــاعُونِ - الطَّاعُون، ص 248. الوَعِيدِ-المُعِيدِ، ص 248. حَتَّى-شَتَّى، ص 248. الهِرَاشِ - الفِرَاشِ، ص 250. المـــلْكِ - الهُلْكِ، ص 251.	عَدَمًا ≠ وُجُودٍ، ص 250.	/

	قَلْسِ-فَلْسِ، ص 250. لَيْتَ-البَيْتِ، ص 251. خُفًّا-رَفًّا، ص 251.		
المجموع	13	01	00
المجاميع	148	47	12
مجموع المحسنات	207		
النسب المئوية	٪71.50	٪22.7	٪5.70

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مقامات بديع الزمان الهمذاني

استنادًا إلى ما وردَ في هذا الجدول، أخْلُص إلى شيءٍ مهمٍّ جدًّا هو: نسبةُ الجناسِ طاغيةٌ في هذه العيّنة، يليها الطّباق والمقابلة بنسبٍ أقلَّ منها بكثير، ولو أراد الباحث الجمع بين نسبة كلٍّ من الطّباق والمقابلة كون المقابلة طباقًا مركّبًا لما وصلت نسبتهما مجتمعين إلى نصف النّسبة الّتي يستحوذ عليها الجناس.

ولو أراد الباحث التّفصيل في الجناس لوجد أنّ الهمذاني كان يجنحُ إلى توظيف نوع محدّدٍ من الجناس هو ذلك النّوع الذي يحافظ فيه على ترتيب الأحرف وعددها، ويكتفي بتبديل حرفٍ بآخرَ يقتربان في النُّطق تارَةً، ويختلفان تارةً أخرى، ويسمّيهما علماء البلاغة:

ب) **الجناس المضارع**:

وهو الّذِي يكون في حرف واحدٍ مع اقترابٍ في النّطق[1]، ومن أمثلته في المقامات: (حمزة - همزة/ الصّورة -السّورة/ أرضي -عرضي ...).

ج) **الجناس اللاّحق**:

وهو الّذي يكون في حرفٍ واحدٍ مع ابتعاد في مخرج النّطق[2] على غرار (البوم - الشّوم/ صحبا - رحبا/ الحجر - الضّجر ...).

(1) ينظر:عبدالرحمن حسن حبنّكة الميداني، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، سورية/دمشق، ط1، 1416هـ/1996م، ج2، ص 4494.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 495.

=

وهذان النوعان هما السّائدان، مع وجود نوعٍ آخر يقلّ عنهما يتعلّق بنقطِ الكلمة، ويسمى: **الجناس المصحّف**[1]، ومن أمثلته: (يُعشيهِنّ - يخشيهِنّ/ شافه - ساقه/ عُيوبه - غيوبه/ حدث - جدث ...).

لا يجد المتفحص للجناس الذي يتعلّق بزيادة حرف أو نقصانه إلا نزرًا يسيرًا، لا يتجاوز الأربعة عشر مثالا (14)، وهي: (السّلام - الإسلام/ هضوم - مهضوم/ وفّاهُ - فاهُ/ دار - حدار/ إخوانه - خوانه/ المحجّة - الحجّة/ نعليه - عليه/ رسمت - السمت/ لسانه - إحسانه/ دنيّتهُ - دينيّته/ مراحي - راحي/ المحجّة - الحجّة/ أسيح - المسيح/ الحَين - الحسين).

هذه العمليّة الإحصائيّة لعيّنةٍ من مقاماتِ البديع تدْفعُ دفعًا إلى طرحِ السُّؤال الآتي:

لماذا يقلُّ الطّباقُ والمقابلة عند الهمذاني موازنةً بالسّجعِ والجناسِ؟ تحليل هذا السّؤال يُفضي بالقارئ إلى تقسيماتِ البلاغيّين الأوائل لعلم البديع وهي:

مُحسّنات بديعية معنوية وأخرى لفظية[2]،ويدخل في المعنوية الطّباق والمقابلة، وأما اللّفظية فيندرج فيها السّجع والجناس.

من هذا التّقسيم أخرج بشيءٍ من الأهميّة بمكان مفاده: إنّ البديع في مقاماته ركّز على اللّفظ دون المعنى، كما أنّ عدم اهتمامه بالطّباق والمقابلة يُعزى إلى أنّ "الجمع بين معنيين أو أكثر ثمّ الإتيان بما يقابل ذلك على نحوٍ مُضادّ مرتّبٍ في الوقت نفسه ممّا يعسُرُ على الكاتب ويَشُقُّ عليه"[3]. ممّا يعني أن حضور هذين المحسِّنين بين الفَيْنةِ والأخرى هو حضورٌ عفويٌّ لا يقصده الهمذانيّ، ولا يسعى إليه، وخلافُ هذه العفويةِ في المحسّن المعنويّ، نجد القصديّةَ في المحسّن اللفظيّ بتركيزه على السّجع ويليه الجناس، ومن الأسباب الّتي جعلت البديع يركّز عليها نجد:

(1) ينظر: عبدالرحمن حسن حبنّكة الميداني، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، ص 497.

(2) ينظر: السيد أحمد الهاشمي، تد: يوسف الصميليّ، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، لبنان، دط، 1429هـ/ 2008م، ص 298.

(3) ينظر: عبدالمالك مرتاض، فن المقامات في الأدب العربي، ص 417.

=

اهتمامه باللّفظ على حساب المعاني المؤدّاة، إذْ يبذلُ جُهده ويشْحذُ قريحته في الإتيانِ بلفظٍ يُشاكل اللّفظَ الّذي يليه، وكان هذا الدّيدن دأبه وهدفه حتّى في أسفاره، وحلِّه وترحاله. فإن كان الهدف في بعض مقاماته هدفًا تجاريًّا[1] أو بحثًا عن رزْقٍ في أرض الله الواسعة يسُدُّ به رمقَه وجوعَه[2] فإنّه في إحدى مقاماته يُصرِّح بأنّ هدفه من سفره في بلاد الأهواز (لفظة شَرودٌ أصيدُها، وكلمةٌ بليغةٌ أسْتزيدُها"[3] ممّا يؤكّدُ أنَّ اللّفظَ عنده له قيمةٌ كبرى، تؤدّيها المحسّناتُ البديعيّةُ اللّفظيةُ التي توسّل بها بامتيازٍ.

إذا كان الجمع بين المعنى وضدّه في الطّباق وبين المعنيين أو أكثر وضدّهما في المقابلة مما يعسُر على الكاتب ويشقّ عليه، فإنّ التعامل مع الجناس، أسهلُ بكثيرٍ من ذلك، إذ لا يعْسُر على البديع تغيير حرف من كلمة، أو حتّى تصحيفُها للإتيان بكلمة أخرى تجانسها، ومن أمثلة ذلك: (شزرا – حزرا[4]، تبرا – تمرا[5]، الطّرف – الظّرف[6]).

وآخر الأسباب أراه يتّصل بعلاقة السّجع مع الجناس إذ يخدم الجناس السّجع في النّظم، ذلك أنه يشترك معه في شيء جوهريّ مفاده هو التّوافقُ في أواخر الكلم، فإن كان السّجع كما هو متداولٌ عند واضِعي أسس البلاغة، يقوم على توافق الفاصلتين في الحرف الأخير"[7] فإنّ الجناس قد يقع فيه الاتّفاق في أحرف أول الكلمة أو في وسطها أو آخرها، والمتفحّص للجناس المستعمل من قبل البديع في تلك العيّنة، يرى أنه يركّز على الجناس الناقص الذي يقع فيه الاختلاف في أوّل الكلمة، والائتلاف والتّوافق في آخرها، ومن نماذجه: (بالِه – حالِه[8] يوم – قوم[9]، النار – الدار[10] ...)، وعند وضع هذه الجناسات في السّياق الّذي وردت فيه، نجد أنها

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 07، (القريضيّة).
(2) المصدر نفسه، ص 72، (البغدادية).
(3) المصدر نفسه، ص 93، (المكفوفية).
(4) المصدر نفسه، (الشيرازية)، ص 194.
(5) المصدر نفسه، (المضيريّة)، ص 133.
(6) المصدر نفسه، (الوعظيّة)، ص 152.
(7) السّيد أحمد الهاشميّ، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص330.
(8) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، (الموصلية)، ص 117.
(9) المصدر نفسه، (المضيرية)، ص 122.
(10) المصدر نفسه، ص 330.

=

تؤدّي دورًا آخر هو منح الجمل إيقاعًا موسيقيًّا يتوافق في نهايتها، فعندما تجد الهمذانيّ يقول: (حذار حَرَّ النّار وبَدارِ عُقبى الدّار[1]/ لكل علق يوم، ولكل آلة نوم[2]، بوجه أكسفَ من بالِهِ وزيّ أوحَشَ من حالِهِ[3])، نُدرك تمامَ الإدراك أنّه يجمع بين المحسّنين دُفعةً واحدةً، ويرتّبهما في نظم الكلام، حتى يؤدّيَا دورهما البلاغيّ، ولم يكن هذا الجمع بينهما ليتأتّى له، ما لم يتوافق السّجع والجناس في اشتراكهما في الأحرف، ففي السّجع مقيّد الاشتراك في آخر حرفٍ شرط وجود الفاصلة، أمّا الجناس فقد طوّعه الهمذانيّ ليخدم السّجع، إذ جعلَ الاختلافَ قائمًا في أوّل الكلمة بحرفٍ أو حرفين، والائتلافَ والتّشاركَ في الأوسط والأخير.

وبعد الوقوف على المقاماتِ وواضِعها وأهمّ ما تتّسمُ به، أنتقلُ للحديث عن المكان، وكيفية تعاطي النُّقّاد معه.

❑❑❑

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، (الشيرازية)، ص 194.
(2) المصدر نفسه، (المضيرية)، ص 133.
(3) المصدر نفسه، (الوعظية)، ص 152.

الفصل الأوّل

المكان في مقامات
بديع الزّمان الهمذاني

تمهيد:

لقد شغل مصطلح المكان اهتمام الكثير من النقّاد والمفكّرين والفلاسفة عبر التّاريخ، فهو جزء من مكوّنات العمل الأدبيّ، وركيزة من ركائزه، يكاد لا يخلو منه فنٌّ من فنون الأدب قاطبةً، وهو عنصر رئيسيٌّ لا يمكننا تجاوزه في أيّ عمل روائيٍّ. وقد اختلف الدّارسون والنقّاد حول مفهوم هذا المصطلح، كما اختلفوا حول تسميته من فضاء وحيّز، لذا كان من الضّروري أن أقف على بعض المفاهيم التي اقتصرت على تعريفه.

أولا) مفهوم المكان:

أ) **لغة:**

جاء المفهوم اللغويّ لكلمة "مكان" على معانٍ متقاربة في عدّة معاجمَ لغوية، فقد جاء في معجم لسان العرب أنّ: "المكان: الموضع، والجمع أمكنة كقذال وأقذلة، وأماكن جمع الجمع"[(1)]، وفي معجم متن اللّغة: "المكان: الموضع الحاوي للشّيء"[(2)]، ووردت الكلمة أيضًا في معجم الوسيط بمعنى: "المنزلة، يقال هو رفيع المكان، والموضع (ج) أمكنة، والمكانة: المكان بمعنييه السّابقين، وفي التّنزيل العزيز: " وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ": أي موضعهم"[(3)]، وعليه، انطلاقا من التّعاريف اللغوية السّابقة، فقد اتّفقت المعاجم السّابقة على أنّ المقصود بالمكان الموضع؛ وهو يرادف في مفهومه اللّغوي المكانة أيضا الّتي تعني المنزلة.

ب) **اصطلاحا:**

المكان في اللُّغة الفرنسية "Espace "، وفي اللُّغة الإنجليزية "Space"، وسأخُصّ بالذّكر في هذا المفهوم الاصطلاحي جملة من التعريفات المختلفة من لدن الباحثين والنقّاد للمكان الفنّي بصفة خاصّة، كونه العنصر الّذي ستتمحور حوله دراستي في هذا الفصل، إذ تضاربت آراء النقّاد والباحثين في رسم مفهوم دقيق له، من بينهم: مرشد أحمد في كتابه "البنية والدّلالة في روايات إبراهيم نصرالله"؛ حيث عرّف المكان بأنّه: "أحد المكوّنات الحكائية التي تشكّل بنية النصّ الرّوائي، لكونه يمثّل العنصر الأساسيَّ الذي يتطلّبه الحدث الرّوائي، والشّخصية الرّوائية في الوقت نفسه،

(1) ابن منظور، لسان العرب المجلد العاشر، مادة "مكن"، ص414.

(2) أحمد رضا، معجم متن اللغة: موسوعة لغوية حديثة، عضو المجمع العربي بدمشق، المجلد الخامس، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960م، مادة "م ك ن"، ص 334.

(3) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مصر، ط4، 1452هـ/ 2004م، مكتبة الشروق الدولية، جزء "كوّن"، ص806.

ولهذا يلعب دورًا مركزيًّا داخل منظومة الحكي، لأنَّ الحدث الرِّوائي لا يمكن أن يتمَّ في الفراغ، بل لابدَّ من مكان يقع فيه، كي يأخذ مصداقيته، وتتمُّ عملية تبليغه بنوع من المصداقية إلى المتلقِّي"[1]، فالمكان بهذا المفهوم هو جزء لا يتجزَّأ من بنية النصِّ الرِّوائي، بل وهو أهمُّ العناصر المشكِّلة له، فالأحداث في الرِّواية بحاجة إلى فراغٍ أو مساحةٍ تُعرض فيها أحداثها، فتنقلها بشكل تامٍّ وسليم إلى المتلقِّي، وهذا الدَّور الذي يقوم به المكان.

هذا ما ذهب إليه أيضا محمد عزَّام في كتابه "فضاء النصِّ الرِّوائي" الذي رأى "بأنَّ المكان يحتلُّ حيِّزًا كبيرا وهامًّا في الرِّواية العربية، فلا أحداث ولا شخصيات يمكن أن تلعب أدوارها في الفراغ ودون مكان"[2]، فمن غير المعقول العثور على عمل أدبيٍّ به شخصيات وأحداث يخلو من مكان.

ويعرِّفه صبيح الجابر في كتابه "مدخل في فنِّ القصَّة القصيرة" أنَّ المكان: "هو الّذي تجتمع في إطاره جميع عناصر البناء والنَّسيج في القصَّة، ومن خلاله تتحدَّد معالم القصَّة جغرافيًّا، وتصبح العودة إليه كالعودة إلى مسرح الجريمة عندما تتحتَّم معرفة كيفية وسبب وقوعها لتجميع أركانها المختلفة"[3]، فصبيح الجابر هاهنا يؤكِّد على أنَّ المكان هو العنصر الأساسيُّ الذي تندرج ضمنه مكوِّنات القصَّة، فهو الذي يحدِّد معالمها ويجمع بين عناصرها، مشبِّها إيَّاه بمسرح وقوع الجريمة الذي يعتمد عليه المحقِّق في سبيل كشف خيوط وحيثيات الجريمة التي وقعت.

ثمَّ إنَّ المكان: "هو محور أساسيٌّ من المحاور الّتي تدور حولها نظرية الأدب، وهو ليس مجرَّد خلفية تقع فيها الأحداث الدرامية، بل أصبح يُنظر إليه على أنَّه عنصر شكليٌّ وتشكيليٌّ من عناصر العمل الفنِّي"[4]، وعليه، فالمكان ليس مجرَّد إطارٍ تقع فيه الأحداث، إنَّما هو عنصر فنِّي، لا يقوم العمل الأدبيُّ من دونه.

يعرِّف حسن بحراوي المكان أنّه: "شبكة من العلاقات والرُّؤيات ووجهات النَّظر التي تتضامن مع بعضها لتشييد الفضاء الرِّوائي الذي ستجري فيه الأحداث"[5]، فقد جعل حسن

(1) مرشد أحمد، البنية والدَّلالة في روايات إبراهيم نصر الله، المؤسَّسة العربية للدِّراسات والنَّشر، ط1، 2005م، ص 127.

(2) محمد عزَّام، فضاء النصِّ الرِّوائي (مقاربة بنيوية تكوينية في أدب نبيل سليمان)، سوريا، ط1، 1996م، ص 111.

(3) صبيح الجابر، مدخل في فنِّ القصَة القصيرة، 1999م افرنجي، جامعة التَّحدِّي، سرت/ليبيا، دط، دت، ص 43، 44.

(4) جماعة من الباحثين: جماليات المكان، عيون المقالات، الدَّار البيضاء، ط2، 1988م، ص 4.

(5) حسن بحراوي، بنية الشَّكل الرِّوائي، المركز الثَّقافي العربي، ط1، 1990م، ص 32.

بحراوي هاهنا المكان مكوِّنا يضمُّ العلاقات التي تربط الأحداث والشَّخصيات بمختلف آرائها ووجهات نظرها، لتُشِّكل لنا الفضاء الّذي تجري فيه الأحداث.

ولياسين نصير نظرة مغايرة تماما لمفهوم المكان فهو: "الكيان الاجتماعي الّذي يحتوي على خلاصة التّفاعل بين الإنسان ومجتمعه، ولذا فشأنه شأن أيّ نتاج اجتماعي آخر يحتلّ جزءا من أخلاقية وأفكار ووعي ساكنيه"[1]، ويردف قائلا: "ومن خلال الأماكن نستطيع قراءة سايكولوجية ساكنيه وطريقة حياتهم، وكيفية تعاملهم مع الطّبيعة"[2]، وعليه؛ فالمكان يمثّل حوصلة العلاقة بين الفرد والمجتمع، كما أنّه بوسعنا من خلاله التعرّف على هويّة الأفراد ومعتقداتهم، وسائر شؤون حياتهم.

ويوافق ياسين نصير في هذا الطّرح عبد الرحمان منيف الّذي رأى بأنّ المكان: " ليس حيّزا جغرافيا فقط، فهو أيضا البشر، والبشر في زمان معيّن، فالمكان يكتسب ملامحه من خلال البشر الّذين عاشوا فيه، والبشر هم تلخيص للزّمن الّذي كان، وفي مكان محدّد بالذّات"[3]، أي أنّ سمات المكان وخصائصه ومميّزاته، تُكتسب من خلال البشر والأناس الّذين عاشوا وأقاموا فيه؛ في زمن مُعيّن، فضلًا عن أنّه: "يمكن النّظر إلى المكان بوصفه نظاما اجتماعيا اقتصاديا عاطفيا ينتظم العلاقات البشرية جميعها في هذه المجالات"[4]، فالمكان إذن بهذا المفهوم هو النّظام الّذي بموجبه تنتظم العلاقات الإنسانية؛ على مختلف الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والعاطفية.

وقد شاع في العصر الحديث استخدام مصطلحات بديلة لمصطلح المكان كمصطلح الحيِّز، وأكثر من أولاه اهتماما كبيرا في العمل الفنِّي، هو النَّاقد الجزائري عبدالمالك مرتاض، فقد استبدل مصطلح المكان بالحيِّز، هذا ما أعلنه صراحة بقوله: "لقد خضنا في أمر هذا المفهوم وأطلقنا عليه مصطلح الحيِّز مقابلا للمصطلحين الفرنسي والإنجليزي: (space, espace) في كلِّ كتاباتنا الأخيرة... ".[5]

(1) ياسين نصير، الرواية والمكان، ص 16، 17.
(2) المرجع نفسه، ص17.
(3) عبدالرحمن منيف، سيرة مدينة، ص5.
(4) مجموعة من الباحثين، جماليات المكان، ص60.
(5) عبدالمالك مرتاض، في نظرية الرِّواية بحث في تقنيات السَّرد، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1998م، ص 121.

لقد ربط عبدالمالك مرتاض الحيِّز ربطا وثيقا بالعمل الإبداعي والعمل النَّقدي، وجعل من المستحيل على المحلِّل السَّردي أن يتجاهله في دراسته لأيَّ عمل أدبيٍّ، فيتعذَّر على الرِّوائي إذن أن يكتب رواية تخرج عن إطار الحيِّز، وقد قال عبدالمالك مرتاض في هذا الصَّدد: "...أصبح من المستحيل على محلِّل النصِّ السَّردي أن يتجاهل الحيِّز فلا يختصُّه بوقفة قد تطول أكثر ممَّا تقصر، كما أنَّه يستحيل على أيِّ كاتب روائيٍّ أن يكتب رواية خارج إطار الحيِّز، فالحيِّز مشكل أساسيٌّ في الكتابة الحداثية"[1]، فقد أشار عبدالمالك مرتاض من خلال هذا القول إلى تلك الأهمية البالغة الّتي يكتسيها الحيِّز داخل العمل الرِّوائي، مع إشارته إلى استحالة وجود عمل أدبيٍّ لا يقوم على الحيِّز، وهو بهذا يستبدل مصطلح المكان بالحيِّز.

وعبدالمالك مرتاض لم يتطرَّق إلى دراسة الحيِّز في الرِّواية فقط، بل وطبَّقه على الشِّعر أيضا، يظهر هذا جليًّا في عمله الذي قام به أثناء تحليله للمعلَّقات السَّبع تحليلا أنثروبولوجيا سيميائيا لنصوصها، فدرس الأحياز الجغرافية في الأطلال، وتطرَّق إلى دراسة جميع أماكنها من صحاري وجبال ووديان التي مثَّلت مسرح عيش وإقامة الإنسان الجاهلي، مصنِّفا هذه الدِّراسة ضمن حقل الأنثروبولوجيا، كما أخبرنا بذلك: "... وعلى الرَّغم من أنَّ هذه الأحياز التي تصادفنا في قراءة هذه الطُّلليات هي أمكنة جغرافية، كما ثبت ذلك في معاجم البلدان العربية، وهي سيرة كانت ذهبت بنا إلى حقل الأنثروبولوجيا، في وجه من هذه الدِّراسة، مادامت هذه الأحياز أمكنة ووديانا، ومراعي، وجبالا، وروابي، وقفارا مقوية، ومادامت هذه الأمكنة بجذاميرها تشكِّل وسطا تقليديا تجري فيه الحياة على أبسط ما تكون من البدائية، وتجري فيه العلاقات بين النَّاس على أساس رابطة القربى (نظام العشيرة)، وهلمّ جرّا..."[2]، وعليه فقد مثَّل الحيِّز في المعلَّقات السَّبع مسرحا ضمَّ لنا الأماكن التي ترعرع فيها الجاهليون على اختلافها، كما ضمَّ لنا الأوساط البدائية التي حوت العلاقات الاجتماعية التي كانت تجمع بين الجاهليين وطريقة عيشهم وعاداتهم وتقاليدهم...

(1) عبدالمالك مرتاض، في نظرية الرِّواية بحث في تقنيات السَّرد، ص 122.

(2) عبدالمالك مرتاض، السَّبع المعلَّقات تحليل أنثروبولوجي سيمائي لشعرية نصوصها، در البصائر للنَّشر والتَّوزيع، الجزائر، دط، دت، ص 100.

غير أنَّ حميد حميداني قد فضَّل مصطلح الفضاء، وجعله معادلا لمصطلح المكان، فعرّفه بأنَّه: "... الحيِّز المكاني في الرِّواية أو الحكي عامَّة، ويطلق عليه عادة الفضاء الجغرافي (l'espace Géographique) فالرِّوائي مثلا يقدِّم دائما حدًّا أدنى من الإشارات الجغرافية التي تشكِّل فقط نقطة انطلاق من أجل تحريك خيال القارئ، أو من أجل تحقيق استكشافات منهجية للأماكن"[1]، وعليه فالفضاء حسب حميد حميداني هو المساحة الجغرافية التي تدور فيها أحداث الرِّواية، والتي تزرع الفضول في نفس القارئ من أجل أن يستكشف الأماكن التي جرت فيها أحداثها.

ليس هذا وحسب، فحميد حميداني قد علّل سبب تفضيله مصطلح الفضاء عن مصطلح المكان، بأنَّ الفضاء شموليٌّ في حين يمثِّل المكان جُزْءًا من الفضاء فقط، يقول في ذلك: "الفضاء في الرِّواية هو أوسع وأشمل من المكان، إنَّه مجموع الأمكنة التي تقوم عليها الحركة الرِّوائية المتمثِّلة في سيرورة الحكي، سواء تلك التي تمَّ تصويرها بشكل مباشر، أم تلك التي تدرك بالضَّرورة، وبطريقة ضمنية مع كلِّ حركة حكائية"[2]، فالفضاء بهذا المفهوم يضمُّ جميع الأمكنة التي جرت فيها أحداث الرِّواية، سواء كانت تلك الأمكنة مصوَّرة بشكل مباشر أو غير مباشر، ثمَّ يردف قائلا: "إنَّ الفضاء وفق هذا التَّحديد شموليٌّ، إنَّه يشير إلى المسرح الرِّوائي بكامله، والمكان يمكن أن يكون فقط متعلِّقا بمجال جزئيٍّ من مجالات الفضاء الرِّوائي"[3]، فالفضاء حسب حميد حميداني هو مفهوم أوسع وأشمل من المكان، أي أنَّ المكان يمثِّل جُزءًا من مكوِّنات الفضاء.

وبناءً على ما سبق، نستنتج أنَّ المكان في مفهومه العامّ رقعة جغرافية ذات حدود معلومة؛ بيْد أنّ الفضاء أوسع منه لأنّه يحويه ويتجاوزه، أمّا الحيّز فهو ضيّق من حيث الإطار الشّكلي الخارجي والمفهوم الدّلالي مقارنة بالمكان والفضاء، وعليه يبقى الجدال عقيما في متاهة التّصادم بين هذه المصطلحات الثّلاث؛ إذ لا يزال الجدل محتدمًا بين النقَّاد حول تسميته الصَّحيحة، من

(1) حميد حميداني، بنية النصِّ السَّردي من منظور النَّقد الأدبي، المركز الثَّقافي العربي، ط3، 2000م، ص 53.
(2) المرجع نفسه، ص 64.
(3) المرجع نفسه، ص 63.

فضاء أو مكان أو حيِّز، ومع ذلك أرى أنَّ هذه المصطلحات وإن اختلفت تسمياتها فهي تصبُّ كلُّها في وعاء واحد، مع اختلافات بسيطةٍ من حيثُ الشُّمولية والخصوصيّة.

هذا فيما يخصّ المفهوم العامّ لمصطلح المكان، أمّا إذا جُلنا في الحقل الأدبي، فعلى الرّغم من هذا الاختلاف القائم بين كلّ من: المكان والفضاء والحيّز؛ إلّا أنّنا نُلفي انصهارا جليًّا بين تلك المصطلحات، وإن حدث بعض التّباين بينها فإنّه سيكون نسبيا ليس إلّا، ذلك أنّ المعنى الإجمالي لها يصبّ في نهرٍ واحد، مع بعض الاختلافات الطّفيفة الّتي لا تؤثّر على سير العملية الإبداعية والفنيّة لدى الأديب، والّتي تتعلّق باختلاف الأذواق وتباين الرّغبات الّتي تُميّز أديبا عن آخر، كلٌّ حسب إيديولوجيته وخلفيته، لذا؛ تبقى إشكالية تحديد هذا المصطلح وسبر أغواره، شوكة قائمة في حقل النّقد العربي، على الرّغم من وضوح معناه وجوهره، ودوره في بناء العمل الأدبي.

ثانيا) أنواع المكان:

إنّ أي نص سردي كان رواية أم قصة أو حكاية؛ فهو مجموع أحداث تنصهر كلها في فضاء النص نفسه، حتى وإن ضارع الواقع فإنه عالم تخييلي، ينماز بسيرورة زمانية خاصة يستتبع حدودا مكانية متنوعة، تكون أبعادها مسرحا لشخصيات النّص وأحداثا تنطبع في مخيلة المتلقي وتنفعل معها أحاسيسه، ومنه تتعددت الأمكنة وتنوعت، ودونك تفصيلها.

وحيث اختلفت زوايا نظر النقَّاد والباحثين وتعدَّدت رؤاهم حول تصنيف الأمكنة وأنواعها، فهذا غالب هلسا يذهب من خلال دراسته للمكان في الرِّواية العربية إلى تصنيفه أنواعًا ثلاثة هي:

أ) **المكان المجازي:**

وهو المكان الذي لا يتمتَّع بوجودٍ حقيقيٍّ، بل هو أقرب إلى الافتراض، وهو مجرَّد فضاء تقع أو تدور فيه الحوادث، مثل خشبة مسرح يتحرَّك فوقها الممثِّلون.

ب) **المكان الهندسي:**

وهو المكان الذي يظهر في الرِّواية من خلال وصف المؤلِّف للأمكنة التي تجري فيها الحكاية، واستقصاء التَّفاصيل دون أن يكون لها دورٌ في جدليّة عناصر العمل الرِّوائي الأخرى.

ج) **مكان العيش (المكان الأليف):**

وهو الّذي يستطيع أن يثير لدى القارئ ذاكرة مكانه هو، فهو مكان عاش الرِّوائي فيه، ثمَّ انتقل منه ليعيش فيه بخياله بعد أن ابتعد عنه[1].

فغالب هلسا من خلال التَّقسيم السَّابق قد جعل المكان ثلاثة أنواع: مكان مجازي أي افتراضي لا يتمتَّع بوجود حقيقيٍّ، أي لا وجود له، تماما مثل خشبة المسرح التي يقوم فيها الممثِّلون بأدوارهم، ومكان هندسيٌّ الذي يتجلَّى للقارئ من خلال وصف الكاتب له أثناء سرده للحكاية، ومكان العيش الذي يمثِّل غالبا مكان عيش الرِّوائي، فهو مكان أليفٌ قد أَلِفَ الكاتب العيش فيه، لكن سرعان ما رحل عنه، ليعيش فيه مرَّة أخرى عيشًا خياليّا.

ومن غالب هلسا أنتقل إلى حسن بحراوي الذي كان تصنيفه للأمكنة من نوع آخر، من خلال دراسته للرِّواية المغربية؛ حيث رأى بأنَّ الأماكن والفضاءات التي تقوم عليها الرِّواية المغربية، تتوزَّع إلى فئاتٍ ذاتِ تنوُّعٍ كبيرٍ من حيثُ الوظيفةِ والدَّلالة، معتمدًا في هذا على مبدأ التَّقاطب، يقول في هذا الأمر: "لقد نظرنا إلى الأماكن والفضاءات الّتي تزخر بها الرِّوايات المغربية، فوجدناها تتوزَّع إلى فئات ذات تنوُّع كبير من حيثُ الوظيفة والدَّلالة، وأمكننا أن نميِّز مبدئيًّا بين أمكنة الإقامة وأمكنة الانتقال لكي نحصل على ثنائياتٍ ضدِّية أولى سيتلوها اكتشاف ثنائيات وتقاطبات أخرى تابعة أو ملحقة".[2]

لقد ميَّز حسن بحراوي إذن في دراسته للفضاء في الرِّواية المغربية بين نوعين من الأمكنة: أمكنة الإقامة وأمكنة الانتقال، فأماكن الإقامة حسب حسن بحراوي كان يقصد بها الأماكن التي يقيم النَّاس بها، وهي خاصَّة بهم، أمَّا أماكن الانتقال فهي الأماكن المفتوحة التي يرتادها النَّاس عند مغادرتهم لأماكن إقامتهم من شوارع وأحياء ومقاهي وغير ذلك، "أمَّا أماكن الانتقال فتكون مسرحا لحركة الشَّخصيات وتنقُّلاتها، وتمثِّل الفضاءات التي تجد فيها

(1) إبراهيم خليل، بنية النصِّ الرِّوائي، الدَّار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2012م، ص 133.

(2) حسن بحراوي، بنية الشَّكل الرِّوائي، ص 40.

=

الشَّخصيات نفسها كلَّما غادرت أماكن إقامتها الثَّابتة، مثل الشَّوارع والأحياء والمحطَّات وأماكن لقاء النَّاس خارج بيوتهم كالمحلَّات والمقاهي..."[1].

وقد درس حسن بحراوي هذين النَّوعين من أماكن الإقامة والانتقال وفق مبدأ التَّقاطب، الذي يُقصد به الجمع بين متضادَّين؛ حيث قال: "وهكذا صار باستطاعتنا مثلًا أن نعثر ضمن أماكن الإقامة على تقاطب جديد بين أماكن الإقامة الاختيارية وأماكن الإقامة الإجبارية (المنزل/السِّجن)، وتقاطبات أخرى بين أماكن الإقامة الرَّاقية والشَّعبية، القديمة والجديدة، الضيِّقة والمتَّسعة، الآهلة والخالية، القريبة والنَّائية... إلخ"[2].

وقد قدَّم حسن بحراوي مثالا عن مبدأ التَّقاطب الذي طبَّقه على أماكن الإقامة، فجعلها قسمين متضادَّين: الأوَّل يضمُّ أماكن الإقامة الاختيارية كفضاء البيت مثلا، والثَّاني يضمُّ أماكن الإقامة الجبرية كالسِّجن مثلا، وبالتَّالي فهذان الفضاءان متقابلان وفق مفهوم التَّقاطب.

وبدورها أماكن الإقامة تشمل التَّقابلات الآتية: أحياء راقية ≠ أحياء شعبية، أحياء قديمة≠ أحياء جديدة، أحياء ضيِّقة ≠ أحياء متَّسعة، أحياء آهلة ≠ أحياء خالية، أحياء قريبة ≠ أحياء نائية، وهكذا.

وقد تطرَّق مرشد أحمد هو الآخر في كتابه "البنية والدَّلالة" إلى تعريف مصطلح التَّقاطب؛ بقوله: "وهو مصطلح يدلُّ على التَّقابل بين متضادَّين، وجعل الفضاء الرِّوائي أداة في بناء النَّماذج الثَّقافية والاجتماعية، فالنَّماذج الاجتماعية مثلا تتوضَّح عن طريق التَّقابل بين الطَّبقات العليا والطَّبقات الدُّنيا، والنَّماذج الدِّينية تتوضَّح عن طريق التَّقابل بين اليمين واليسار"[3]، فالتَّقاطب يقصد به إذن التَّقابل بين الشَّيء وضدِّه مثلا: فلا نستطيع الوقوف على الشَّرائح الاجتماعية أو الثَّقافية بالمجتمع إلَّا من خلال التَّقابل بين مجموعة من الثُّنائيات متضادَّة نحو: يمين ≠ يسار، أعلى ≠ أسفل، جميل ≠ قبيح، وهكذا، فعلى سبيل المثال إذا ما أردنا أن نطبِّق هذا المنهج على بنية

(1) حسن بحراوي، بنية الشَّكل الرِّوائي، ص 40.

(2)المرجع نفسه، الصَّفحة نفسها.

(3) مرشد أحمد، البنية والدَّلالة في روايات إبراهيم نصر الله، ص 113.

المجتمع، لوجدنا أنَّ المجتمع يتكوَّن من الأغنياء أصحاب المكانة والمنزلة العالية، لذا يمكننا أن نصنِّفهم ضمن خانة (الأعلى)، في حين نصنِّف الفقراء أو عامَّة النَّاس ضمن خانة (الأسفل).

وقد طبَّق يوري لوتمان بدوره في كتابه "بنية النصِّ الفنِّي" مبدأ التَّقاطب على أشعار تيوتشيف، وفق ثنائية الأعلى والأسفل، يقول محمد عزَّام: "... وحين طبَّق لوتمان منهجه هذا على أشعار تيوتشيف وجد ثنائية الأعلى والأسفل وانتهى إلى أنَّ الأعلى يرتبط عند هذا الشَّاعر بالاتِّساع والنَّزعة الرُّوحية والحياة الحقَّة، وأنَّ الأسفل يرتبط عنده بالضَّيق والنَّزعة المادِّية والموت"[1]، فقد بنى لوتمان أشعار تيوتشيف على ثنائيتي الأعلى والأسفل، بحيث جعل الأعلى خاصًّا بالاتِّساع والحياة، في حين جعل الأسفل خاصًّا بالضَّيق والموت.

أمَّا عن المكان، فقد قام بدراسته وفق المحاور الآتية:

- **أماكن الإقامة الاختيارية:** فضاء البيوت.
- **أماكن الإقامة الإجبارية:** فضاء السِّجن.
- **أماكن الانتقال العمومية:** فضاء الأحياء الشَّعبية والزَّاقية.
- **أماكن الانتقال الخصوصية:** فضاء المقاهي[2].

فأماكن الإقامة الاختيارية حسب تصنيف يوري لوتمان، يقصد بها الفضاءات التي يختارها الإنسان للإقامة بها مثل البيت، وأماكن الإقامة الإجبارية هي تلك الفضاءات التي يقيم بها الإنسان مجبرًا وعن كره مثل السِّجن، أمَّا أماكن الانتقال العمومية فتمثِّل الأحياء على اختلافها بشوارعها وممرَّاتها وطرقاتها، في حين جعل من أماكن الانتقال الخصوصية فضاءً خاصًّا بالمقهى.

وحميد حميداني في كتابه "بنية النصِّ السَّردي" ذهب إلى تصنيف الفضاء الرِّوائي أربعة أنواع:

❑ **الفضاء الجغرافي:**

وهو مقابل لمفهوم المكان، ويتولَّد عن طريق الحكي ذاته، إنَّه الفضاء الذي يتحرَّك فيه الأبطال، أو يفترض أنَّهم يتحرَّكون فيه.

(1) محمد عزَّام، فضاء النصِّ الرِّوائي، ص 113.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

❑ **فضاء النصِّ:**

وهو فضاء حكائيٌّ أيضا، غير أنَّه متعلِّق فقط بالمكان الذي تشغله الكتابة الرِّوائية أو الحكائية باعتبارها أحرفًا طباعيّة، على مساحة الورق ضمن الأبعاد الثَّلاثة للكتاب.

❑ **الفضاء الدَّلالي:**

ويشير إلى الصُّورة التي تخلقها لُغة الحكي وما ينشأ عنها من بُعدٍ يرتبط بالدَّلالة المجازية بشكل عامٍّ.

❑ **الفضاء كمنظور:**

ويشير إلى الطَّريقة التي يستطيع الرَّاوي الكاتب بواسطتها أن يُهَيْمِنَ على عالمه الحكائيِّ بما فيه من أبطال يتحرَّكون على واجهةٍ تشبه واجهة الخشبة في المسرح.[1]

فالفضاء الجغرافيُّ حسب حميد حميداني يقصد به المساحة التي تتحرَّك فيها الشَّخصيات أثناء تحرُّكها وقيامها بالأدوار المسندة إليها، في حين يقصد بفضاء النصِّ ذاك الفضاء الّذي تحتلُّه أحرف الكتابة على مساحة الورق، وقد اعتبر حميد حميداني الفضاء الجغرافي وفضاء النصِّ فضاءين حقيقيّين، في حين جعلَ الفضاءين الأخيرين: (الفضاء الدّلالي والفضاء كمنظور) متعلِّقين بمواضيع أخرى، يقول في ذلك: "لقد بيَّنا أنَّ المفهومين الأخيرين لهما علاقة بمباحث أخرى، واتَّخذا هنا تسمية الفضاء دون أن يدلَّا على مساحة مكانية محدَّدة على خلاف المفهومين الأوَّلين اللَّذين نعتبرهما مبحثين حقيقيّين في فضاء الحكي".[2]

وبناءً على ما سبق، فكلّ من الفضاء الدّلالي والفضاء كمنظور –حسب ما ذهب إليه حميد حميداني– فضاءان مجازيان، ذلك أنّهما لا يدلّان على مكان محدّد، فالفضاء الدّلالي يتعلّق باللّغة الّتي يعتمدها الرّاوي في سرد أحداث الحكاية من شخصيات وأحداث وزمان، حيث تُؤدَّى هذه الأخيرة في فضاء مجازيّ تفرضه لغة الحكاية فرضًا، أمّا الفضاء كمنظور فيُقصد به تلك الواجهة المجازية الّتي يعتمدها الرّاوي من أجل إخضاع أبطال حكايته في فضاء مجازيّ معيّن، بُغية السّيطرة عليه والتحكّم فيه.

(1) حميد حميداني، بنية النصِّ السَّردي، ص 62.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كانت هذه التَّصنيفات الفضائية التي ذهب إليها حميد حميداني من خلال كتابه "بنية النصِّ السَّردي"، وفي المقابل صنَّف عبدالمالك مرتاض في رواية "زقاق المدن" الأماكن إلى صنفين اثنين:

- **الحيِّز الخارجي:**

يشمل شوارع الأزهر، الصنادقية، سيِّدنا الحسين، الباب الأخضر، والأزقَّة المحيطة بالجامع الكبير والفورية والحلمية والجمالية، والموسيقى، ودكَّان الشَّباب الرَّفيع، وحانة فنش وحانة فيتا، ومنزل فرج إبراهيم وقصر سليم علوان والتلُّ الكبير.

- **الحيِّز الدَّاخلي:**

ويتجسَّد في الأساس في زقاق المدن ومقهى الكرشة، وقائد الحلاقة، ودكَّان العم كامل، كما يشمل منازل عبَّاس والعم كامل والمعلِّم كرشة، وأمُّ حميدة وحسنية وسنية ورضوان ووكالة سليم علوان ومزبلة زيطة. (1)

غير أنَّ السُّؤال الذي يبقى مطروحا هاهنا، هو على أيِّ أساس أو اعتبار صنَّف عبدالمالك مرتاض هذه الأماكن إلى أحياز داخلية وخارجية؟ وبهذا يبقى هذا التَّصنيف الذي ذهب إليه عبدالمالك مرتاض غامضًا نوعا ما بسبب افتقاره إلى الأسس والاعتبارات التي يقوم عليها.

وقد ميَّز أحمد طاهر حسين في كتابه "جماليات المكان" بين مستويين من الأحياز المكانية، "أحدهما أحياز مكانية لها صفة القداسة الدِّينية كالأماكن المقدَّسة من مساجد وكنائس وصوامع وبيع وغيرها، أمَّا المستوى الآخر فهو الأحياز المكانية الاصطلاحية وهي تلك التي صنعها ويصنعها الدَّارسون والمبدعون على شتَّى طبقاتهم وحيثيّاتهم العلمية والأدبية"(2)، فالأحياز المكانية جعلها في مستويين، الأوَّل حصره في الأماكن المقدَّسة الدِّينية، أمَّا الثَّاني فحصره في الأماكن التي يعتمدها الدَّارسون في بحوثهم العلمية والأدبية.

ويذهب أحمد مرشد في روايات إبراهيم نصر الله إلى تصنيف الأماكن الرِّوائية إلى نوعين:

(1) عبدالرَّحمن بن زورة، إشكالية مصطلح الحيِّز في الكتابة النَّقدية عند عبدالمالك مرتاض (تحليل رواية زقاق المدن لنجيب محفوظ أنموذجا)، مجلة مقالية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم/الجزائر، العدد11، ديسمبر 2016م، ص9.

(2) يوري لوتمان وجماعة من الباحثين، جماليات المكان، ص 56.

❑ **الأماكن المحدَّدة:**

"إنَّ تحديد المكان يتمُّ بمنحه اسما خاصًّا يميِّزهُ عن الأماكن الأخرى، والرِّوائي قد يعمد إلى هذا الأسلوب من أجل الإيهام بواقعية المكان المتخيَّل لإقناع المتلقِّي بأنَّ الحكاية التي يقرؤها حقيقية".(1)

❑ **الأماكن غير المحدَّدة:**

"إنَّ المكان غير المحدَّد يتموضع فوق الفضاء الورقي بعريه وتنكيره لتجرُّده من الاسم، ومن التجلِّيات التي تميِّزه عن الأماكن الأخرى، ولكن مساحة تنكيره تتقلَّص، كما يمارس وظيفته الدَّالة، وذلك بتجسيده محتوى الحكاية، وبإحالته إلى مكان أو أمكنة تتقاطع معه في مظاهر الحياة القائمة فيه، ويتموضع بشكل عامٍّ، في الرِّواية السِّياسية التي تكرِّس نفسها لفضح جور النِّظام السِّياسي القائم في المكان، ولذلك يعمد الرِّوائي إلى عدم تحديده هربا من المساءلة السِّياسية التي يترتَّب عليها أمور لا تعدُّ ولا تحصى".(2)

وبناءً على هذا التَّصنيف، أستنتج أنَّ الأماكن الرِّوائية حسب أحمد مرشد تنقسم إلى صنفين، صنف الأماكن المحدَّدة التي قصد بها الأماكن المتميِّزة عن غيرها، والتي يستمدُّها الرِّوائي من أجل أن يقنع القارئ بأنَّ الحكاية المروية هي حقيقيّة، وصنف الأماكن غير المحدَّدة، فالمكان غير المحدّد هو ذاك الّذي يتواجد بالفضاء الورقيّ المتجرّد من الاسم والهويّة، غير أنّه يُحيل إلى مكان مُعيّن يشترك معه في الأحداث القائمة فيه، ويكثر وجود هذا الصّنف من الأمكنة في الرّواية السّياسيّة الّتي تسعى إلى تسليط الضّوء على واقع الفساد والظّلم السّياسي بمكان ما، الأمر الّذي يُؤدّي بالأديب إلى التهرّب من ذكر اسمه، وخوفه من التّصريح به، خَشْية تعرّضه إلى المساءلة القانونية أو العقاب.

وخُلاصة القولِ، أرى أنَّ النقَّاد والباحثين قد اختلفوا اختلافا واسعًا بشأن تصنيفاتهم للأمكنة، كلٌّ حسب زاوية نظره، وحسب الفكرة التي يودُّ ويسعى أن يوصلها إلى المتلقِّي، فالاهتمام باختيار الأمكنة في السَّرد الرِّوائي يساعدنا على معرفة ما يريد الرِّوائي إيصاله إلى

(1) أحمد مرشد، البنية والدَّلالة في روايات إبراهيم نصر الله، ص 132.

(2) المرجع نفسه، ص 167.

المتلقِّي، فغالب هلسا مثلا أراد بتقسيماته للمكان التَّركيز على المواقع كوسيلة لتصوير الأحداث ونقلها للمتلقِّي، وجعلها تبدو وكأنَّها حقيقية، وحميد حميداني جعل للفضاء أربعة أشكال، فضاء جغرافيٌّ جعله موازيا لمفهوم المكان، وفضاء نصيٌّ خصَّصه للكتابة الرِّوائية أو الحكائية، وفضاء دلاليٌّ مرتبط بالمعنى النَّاجم عن اللُّغة التي يستخدمها الرَّاوي، وفضاء يقتصر على المكان الذي يتحرَّك فيه أبطال الحكاية، في حين حصر عبدالمالك مرتاض تصنيف المكان في نوعين: حيِّز خارجي وحيِّز داخلي، وقد بدا لي هذا التَّصنيف غامضًا، كما سبق وأشرت لافتقاره إلى الأسس التي يتمُّ على أساسها هذين التَّصنيفين، ثمَّ أحمد طاهر حسين الذي خصَّ للأحياز المكانية صفة القداسة، والأحياز المكانية الاصطلاحية جعلها من نصيب الدَّارسين في بحوثهم ودراساتهم العلمية والأدبية، وأحمد مرشد الذي صنَّف الأماكن الرِّوائية إلى نوعين: أماكن محدَّدة وغير محدَّدة، فالأولى قصد بها المتميِّزة عن غيرها، في حين قصد بالثَّانية تلك التي يتجاهل ذكرها كاتب الرِّواية لسبب ما.

كانت هذه أمثلة عن تقسيمات المكان حسب بعض النقَّاد والدَّارسين على سبيل الذِّكر لا الحصر.

ثالثا) أهمية المكان:

لا يمكننا تخيُّل وجود عمل أدبيٍّ يخلو من مكان، وذلك لما له من أهمية كبيرة في بناء النصِّ، وقد أشار العديد من الدَّارسين والنقَّاد إلى قيمته وأهميته كمكوِّن لغويٍّ في البناء السَّردي، من بينهم حسن بحراوي الذي رأى في كتابه بنية الشَّكل الرِّوائي أنَّه من المستحيل أن يكون المكان بمعزلٍ عن باقي مكوِّنات السَّرد في القصَّة؛ حيث يقول: "والحال أنَّ المكان لا يعيش منعزلًا عن باقي عناصر السَّرد، وإنَّما يدخل في علاقات متعدِّدة مع المكوِّنات الحكائية الأخرى للسَّرد كالشَّخصيات والأحداث والرُّؤيات السَّردية، وعدم النَّظر إليه ضمن هذه العلاقات والصِّلات الّتي يقيمها، يجعل من العسير فهم الدَّور النصِّي الّذي ينهض به الفضاء الرِّوائي داخل السَّرد"[1]، ويردف قائلا في حديثه عن المكان: "أنَّه المسار الّذي يتبعه اتِّجاه السَّرد وهذا الإرتباط الإلزامي بين الفضاء الرِّوائي والحدث هو الّذي سيعطي للرِّواية تماسكها وانسجامها".[2]

(1) حسن بحراوي، بنية الشَّكل الرِّوائي، ص 26.

(2) المرجع نفسه، ص 29.

إنّ القارئ لهذا المقبوس يُلفي أنّ للمكان دورًا محوريّا في بنية الرّواية، يجعل من المستحيل فصله عن باقي مكوّنات السّرد من شخصيات وأحداث وزمان، لذا فمن الصّعب النّظر إليه بمعزلٍ عن علاقته بتلك المكوّنات وإلّا تعذّر علينا فهم وظيفة النصّ الّتي يضطلع بها الفضاء الرّوائي داخل السّرد، ثمّ إنّ المكان يمثّل ذاك الممرّ الّذي تسير وفقه أحداث الرّواية، وهذا الارتباط الوطيد بينهما هو الّذي يعزّز من تحقيق اتّساق وانسجام الرّواية بعناصرها.

ويؤكّد أحمد مرشد على أهمية وضرورة وجود المكان في النصّ الرّوائي بقوله: "فالمكان هو العمود الفقري الّذي يربط أجزاء النصّ الرّوائي ببعضها البعض، وهو الّذي يسِم الأشخاص، والأحداث الرّوائية في العمق"[1]؛ حيث جعل مكانة المكان في النصّ الرّوائي بمثابة العمود الفقري في الجسم من حيث الأهمية، ذلك أنّه الرّابط المحكم بين أجزاء الرّواية من شخصيات وأحداث وزمان.

وحميد حميداني بدوره رأى أنَّ المكان في الرّواية هو من يوحي بواقعية الأحداث، فلا نستطيع تصوُّر حدث خالٍ من المكان، يقول في هذا الأمر: "إنّ تشخيص المكان في الرّواية، هو الذي يجعل من أحداثها بالنِّسبة للقارئ شيئًا محتمل الوقوع، بمعنى يوهم بواقعيتها، أي أنَّه يقوم بالدَّور نفسه الّذي يقوم به الدِّيكور، والخشبة في المسرح، وطبيعيٌّ أنَّ أيَّ حدث لا يمكن أن يتصوَّر وقوعه إلَّا ضمن إطار مكانيٍّ معيَّن".[2]

إنّ المكان بهذا المفهوم هو المسؤول عن جعل أحداث الرّواية مُحتملة الوقوع بالنّسبة للقارئ، وبالتّالي لا يمكن وجود أو تخيُّل أيَّ عمل أدبيٍّ دون مكان.

وهذا غاستون باشلار يربط معرفة الحقيقة والغوص في عُمق الأشياء بوجود المكان؛ حيث يقول: "إنَّ كثيرا من المسائل سوف تطرح نفسها إذا أردنا تحديد الحقيقة العميقة للملامح والسِّمات الدَّقيقة، المتضمِّنة في ارتباطنا بمكانٍ ما"[3]، فالمكان إذن هو السّبيل لخوض غمار البحث عن الحقيقة، والوقوف على دقائق الأشياء وملامحها.

(1) أحمد مرشد، البنية والدَّلالة في روايات إبراهيم نصر الله، ص 128.

(2) حميد حميداني، بنية النصِّ السَّردي، ص 65.

(3) غاستون باشلار، جماليات المكان، تر:غالب هلسا، المؤسَّسة الجامعية للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، ط2، 1984م، ص 36.

يؤكدّ أحمد طالب أنّ المكان في كتاب "جماليات المكان في القصَّة القصيرة الجزائرية" "القاعدة المادِّية الأولى الّتي ينهض عليها السَّرد وعلاماته اللُّغوية منوطة بخلق بناء فضاء خياليٍّ حميميٍّ لمقوِّماته الخاصَّة، وأبعاده المميِّزة التي تعبِّر عن الهوية والكينونة والوجود"(1)

إنّ علاقة السَّرد بالمكان من خلال هذا الطّرح هي علاقة تلازمية طردية، فهو الأرضية الأساسية الّتي تُبنى عليها مختلف عناصر السّرد، والّذي تقوم علاماته اللغوية بتشكيل فضاء يجمع مقوّماته وأبعاده من هويّة وكينونة ووجود.

أمَّا المكان بصفته عنصر بناء في القصَّة، فله أهمية قصوى تجعله يتفوَّق على باقي العناصر الأخرى، كما يخبرنا بذلك صبيح الجابر: "ربَّما تفوق أهمية المكان العناصر البنائية الأخرى، فهو كالحدث، والشَّخصية والوصف، وهو الّذي تجتمع في إطاره جميع عناصر البناء والنَّسيج في القصَّة، ومن خلاله تتحدَّد معالم القصَّة جغرافيا"(2) وعليه، يكتسح المكان أهميّة كبرى في الرّواية دون بقيّة العناصر الأخرى، كما أنّه لا معالم جغرافية للقصَّة ما لم يكن فيها وجود للمكان.

وغالب هلسا يشير إلى أنَّ المكان يكرِّس خصوصية العمل الأدبي، فإذا فُقد المكان فقدت الخصوصية، ومن ثَمَّ تُفقد أصالته؛ حيث يقول: "إنَّ العمل الأدبي حين يفتقد المكانية فهو يفقد خصوصيته وبالتَّالي أصالته"(3).

وهذا حبيب مونسي يشير في كتابه "فلسفة المكان في الشِّعر العربي" أنَّ المعاني والدَّلالات لا يمكن أن تتشكَّل دون وجود مكان يحتويها، يقول في هذا الأمر: "وكأنَّ المعنى لا يكتسب أبعاده القصوى إلَّا إذا استرفد المكان واستخلص منه محمولاته الدَّلالية"(4)، ويضيف قائلا: "إنَّنا عندما نقلِّب مباحث الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النَّفس والأنثروبولوجيا نتأكَّد من الحضور الطَّاغي للمكان، بل قد نجد المقابلة التَّالية: الإنسان/المكان في كلِّ سطر نقرؤه"(5)، فالمكان إذن ليس

(1) أحمد طالب، جماليات المكان في القصَّة القصيرة الجزائرية، دار الغرب للنَّشر والتَّوزيع، وهران، دط، دت، ص أ (المقدِّمة).
(2) صبيح الجابر، مدخل في فنِّ القصَّة القصيرة، ص 41.
(3) غاستون باشلار، جماليات المكان، ص 5-6.
(4) حبيب مونسي، فلسفة المكان في الشِّعر العربي، منشورات اتِّحاد الكتَّاب العرب، دمشق، دط، 2001م، ص 8.
(5) المرجع نفسه، الصَّفحة نفسها.

عنصرا بالغ الأهمية في الأعمال الأدبية فقط، بل يكتسح دورا فعّالا في مختلف العلوم الإنسانية بحيث تربطه علاقة تلازمية بالإنسان، فلا يستطيع أن يُدرس أحدهما بمعزل عن الآخر.

ويعدُّ هنري متران المكان المعيار الوحيد الذي يمنح أحداث القصَّة المصداقية، وبالتَّالي يبعدها عن الخيال، يقول حميد حميداني: "ولعلَّ هذا ما جعل هنري متران يعتبر المكان هو الذي يؤسِّس الحكي لأنَّه يجعل القصَّة المتخيِّلة ذات مظهر مماثل لمظهر الحقيقة"[1]، أي أنَّ المكان هو الذي يجعل القصَّة تكتسي طابع الحقيقة بعيدا عن الخيال.

وإضافة إلى ذلك، فإنّ المكان يساعدنا في التَّعرُّف على نمط تفكير الشَّخصيات داخل العمل الرِّوائي، وفهم عقلياتها، وطريقة تفكيرها، "فكلُّ حدث لابدَّ له من مكان خاصٍّ يقع فيه، فالمكان عنصر حيويٌّ ضروريٌّ لحيوية الرِّواية، فيه يفهم القارئ نفسيات الشَّخصيات وأنماط سلوكها وطرق تفكيرها".[2]

وأرى أنّ خير من ربط المكان بالذّات الإنسانية وبتاريخ الأمّة، شاكر النّابلسي حين قال: "إنّ الأمكنة هي نحن، وهي جزء من تاريخنا، بل هي التّاريخ كلّه"[3]

وعموما، وبناء على كلِّ ما ذكرت، أستنتج أنَّ المكان في الرِّواية يكتسب أهمية كبيرة بالنِّسبة للسَّرد، فلا يمكننا تصوُّر أيَّ حدث روائيٍّ دون إطار مكانيٍّ، فهو الذي يجعل أحداث الرِّوائية تبدو واقعية، كما أنَّه جزء لا يتجزَّأ من عناصر القصَّة، فهو الموضع الذي تجري فيه الأحداث، وتتحرَّك من خلاله الشَّخصيات، لذا يستحيل علينا أن نخلق عملا أدبيًّا دون وجود هذا العنصر الأساسي.

رابعا) قيم ودلالات الفضاء في مقامات بديع الزّمان الهمذانيّ:

إنّ القارئ لمقامات "بديع الزّمان الهمذاني" يجد للمكان حضورا كبيرا ومتنوّعا، تلتقي فيه البداوة والحضارة، والمدينة والبادية، والخير والشرّ، وغيرها...، ولا يتأتّى للباحث تحديد هذا المكان، والغوص في تضاعيفه، وما يعكسه من قيم، إلّا بقراءة المقامات قراءة متأنّية تتيح الوقوف عليه بدقّة، ومن خلال اطّلاعي على هذا الفنّ النّثري القديم، رأيت أنّ المكان يتحدّد

(1) حميد حميداني، بنية النصّ السَّردي من منظور النَّقد الأدبي، ص 65.

(2) أحمد طالب، جماليات المكان في القصَّة القصيرة الجزائرية، ص 277.

(3) شاكر النابلسي، جماليات المكان، ص46.

أوّل ما يتحدّد من خلال عتبة العنوان وسأحاول ما وسِعني تقديم قراءة عن المكان انطلاقا من هذه العتبة المهمّة، ثمّ أنطلق بعد ذلك إلى تحديده في تجاويف المقامات.

1) عتبة العنوان في المقامات:

اهتمّ النّقد الحديث بالعنونة اهتماما كبيرا، ويسمّه النّاقد الفرنسي "جيرار جينيت Gérard Genette" بميسم العلم، إذ هو: «علم العنونة La titrologie» ويعقد في كتابه "عتبات Seuils" حاشية يبرز فيها أهمّ المشتغلين بهذا العلم، وهؤلاء هم:

جدول 3: أهمّ الأعلام المشتغلين بالعنونة

المؤلِّف	عنوان المؤلَّف
M.Héline	Les livres et leurs titres
Th. Adorno	Titres
Ch.Moncelet	Essai sur le titre
Léo Hoek	Pour une sémiotique du titre
C.Grivel	Production de l'intérêt romanesque
C.Duchet	La fille abandonnée, & l'humaine, élément de titrologie romanesque.
J.Molino	Sur les titres de jean bruce
H.Levin	The title as a literary genre
E.A.Levenston	The significance of the title in lyric poetry
H.Mitterand	Les titres des romans de guy des cars
Léo Hoek	La marque du titre
J.Barth	"The title of this book" et "The subtitle of this book".
C.Kantrowicz	Fléquence des titres

المصدر: Gérard Genette, Seuils, édition du seuil, Paris, 1987, p 58

ويؤكّد النّاقد الفرنسي أنّ "كلود دوشي" هو مؤسّس هذا النّوع من الدّراسات، لتتوالى بعده الجهود الحثيثة في هذا الميدان مع "لِيُو هُوِيك" وغيره من النقّاد.

يعطي "لِيُو هويك" للعنوان تعريفا عامّا، فيرى أنّه "مجموعة من العلامات اللّسانية، سواء أكانت كلمات أم جملا أم نصوصا، والتي تظهر في أعلى النصّ لتعيينه وتحديده والإشارة إلى محتواه العامّ وجذب انتباه الجمهور"[1]، وبتحليل هذا التّعريف يجد الباحث أنّ "ليو هويك" قد وضع فيه الوظائف المنوطة بالعنوان في أيّ عمل أدبي، وهي كما حدّدها "جيرار جنيت": «التّعيينيّة والوصفيّة والإغرائيّة».[2]

(1) Léo Hoek, V.La marque du titre, app roches to simiotics, mouton éditeur, La Haye, Paris, New york, 1981, P 17.

(2) Gérard Genette, V. Seuils, Op.cit. P 53-53.

أ) **الوظيفة التّعيينيّة أو التّعنينيّة (F.Désignation ou l'identification):**

تقوم هذه الوظيفة: "بتعيين اسم الكتاب، وتعريفه للقرّاء بكلّ دقّة، وبأقلّ ما يمكن من احتمالات اللّبس"[1]، والقارئ لعنوان كتاب البديع، لن يجد مشقّة في معرفة أنّها جنس نثري عربي قديم، إذ عنونَها: مقامات بديع الزّمان الهمذاني منسوب لمؤلّفه بديع الزّمان الهمذاني.

يحمل عنوان المقامات في حدّ ذاته عتبات مهمّة هي:

❑ **المؤشّر الجنسي (Indication générique):**

والّذي "... يخبرنا عن الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه هذا الكتاب أو ذاك"[2]، وهو فنّ المقامة.

❑ **اسم الكاتب:**

وهو بديع الزّمان الهمذاني، والذي يؤكّد أنّ الكتاب منسوب إلى صاحبه بإعطائه اسمه، وأنّه ملك له أدبيّا وقانونيّا، فضلا عن كونه مكتوبا في صفحة الغلاف يخاطب القارئ بصريّا لقراءته.[3]

ب) **الوظيفة الوصفيّة (F.déscriptive) :**

"وهي التي يقول العنوان عن طريقها شيئا عن النصّ"[4]، وعنوان كتاب بديع الزّمان الهمذاني المقامات. يؤدّي هذه الوظيفة، إذْ يُحِيلُ بطريقة مباشرة على موضوع الكتاب بالإشارة إلى الجنس الأدبي "مقامات"، وذكر اسم صاحبها وهو بديع الزّمان الهمذاني، كما تدلّ العناوين الدّاخليّة للمقامات على الحدث، أو المكان الّذي تَمُور فيه الأحداث؛ حيث "... تَسِمُ الأجزاء الصّغرى الدّاخليّة وتحدّد مضامينها أو توحي بها"[5]، مثل: المقامة القريضيّة، الجرجانيّة، الجاحظيّة، العلميّة...

(1) عبد الحق بلعابد، عتبات جيرار جينات، من النصّ إلى المناص، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1429هـ/2008م، ص 86.

(2)المرجع نفسه، ص 87.

(3) المرجع نفسه، ص 65.

(4) المرجع نفسه، ص 87.

(5) محمد بازي، العنونة في الثّقافة العربيّة، التّشكيل ومسائل التّأويل، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432هـ/2011م، ص 18.

ج) **الوظيفة الإغرائيّة(F.Séductive)**:

تتعلّق هذه الوظيفة بمدى جاذبيّة العنوان للقارئ المفترض، وتعتمد اعتمادا كليّا عليه حسب ثقافته، وأرى أنّ العنوان الرّئيس يعبّر بطريقة مباشرة عن الموضوع العامّ للكتاب، يجمع فيه صاحبه بين اسمه، والجنس الأدبي الّذي يكتب فيه.

بعد أن وقفت على العنوان ودلالته ووظيفته في كتاب البديع بشكل عامّ، أنتقل إلى أمر في الأهميّة بمكان، ألا وهو: تحديد المكان من خلال العنوان، ذلك أنّ المتفحّص لعناوين المقامات الدّاخليّة يجد أنّها تُبَئِّرُ للموضوع نظير المقامة القريضيّة[1]، التي كان موضوعها القريض (الشِّعر)، إذ ذُكِرَت فيها أخبار الشّعراء: امرؤ القيس والنّابغة، وطرفة، والفرزدق وجرير، وما أجادوه من ضروب الشّعر وما فاق فيه أحدهم الآخر. كما تبئّر المقامات الشّخصيّة الرّئيسيّة في الحدث، كالمقامة الغيلانيّة[2]، نسبة إلى الغيلان بن عقبة، وهو الشّاعر الأموي المشهور ذو الرمّة.

والمقامة الجاحظيّة[3]، نسبة للأديب المشهور عمرو بن بحر الجاحظ، وهناك مقامات أخر تبئّر لما يصطلح بتسميته: الآفات على غرار: المقامة المكفوفيّة[4]، التي ادّعى فيها البطل إصابته بالعمى، فضلا عن المقامة المجاعيّة[5]، والخمريّة.[6]

يجد الباحث في المقامات أنّ بعضها انطلاقا من العنوان يبئّر للمكان مثل: المقامة البلخيّة[7]، السّجستانيّة[8]، الكوفيّة[9]، البغداديّة.[10]

وحتّى يكون الاشتغال على العنوان في المقامات واضحا، أرى أنّ العناوين تنقسم إلى حقول هي: المكان، والأدب، والشّخصيات، والآفات، والأشياء، والمأكولات، فضلا على الحيوانات، وكلّ هذا يوضّحه الجداول الآتية:

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص07.
(2) المصدر نفسه، ص 46.
(3) المصدر نفسه، ص 87.
(4) المصدر نفسه، ص 93.
(5) المصدر نفسه، ص 147.
(6) المصدر نفسه، ص 269.
(7) المصدر نفسه، ص 17.
(8) المصدر نفسه، ص 22.
(9) المصدر نفسه، ص 29.
(10) المصدر نفسه، ص 71.

جدول 4: توزيع عناوين المقامات عبر حقل المكان

عنوان المقامة	الحقل
حقل المكان	
البلخيّة، السّجستانيّة، الكوفيّة، الأذربيجانيّة، الجرجانيّة، الأصفهانيّة، الأهوازيّة، البغداديّة، البصريّة، الفزاريّة، البخاريّة، القزوينيّة، الموصليّة، المارستانيّة، العراقيّة، الشّيرازيّة، الحلوانيّة، الأرمنيّة، النيسابوريّة، الصيمريّة، السّارية.	
العدد: 21	النّسبة: 41.17 %

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مقامات بديع الزمان الهمذاني

جدول 5: توزيع عناوين المقامات عبر حقل الأدب

عنوان المقامة	الحقل
حقل الأدب	
القريضيّة، العلميّة، الوصـيّة، الشّعريّة، الوعظيّة.	
العدد: 05	النّسبة: 9.80 %

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مقامات بديع الزمان الهمذاني

جدول 6: توزيع عناوين المقامات عبر حقل الشخصيات

عنوان المقامة	الحقل
حقل الشّخصيّات	
الغيلانيّة، الجاحظيّة، الحمدانيّة، التّاجميّة، الخلفيّة، الملوكيّة، التّميميّة، البشريّة، الأسوديّة، الإبليسيّة، السّاسانيّة، بصمرية.	
العدد: 12	النّسبة: 23.56 %

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مقامات بديع الزمان الهمذاني

جدول 7: توزيع عناوين المقامات عبر خقل الآفات

عنوان المقامة	الحقل
حقل الآفات	
المكفففيّة، المجاعيّـــــــة، الخمريّـــــــة.	
العدد: 03	النّسبة: 05.88 %

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مقامات بديع الزمان الهمذاني

جدول 8: توزيع عناوين المقامات عبر حقل الأشياء والمأكولات

عنوان المقامة	الحقل

حقل الأشـــــــياء والمأكولات	
الأزادية، المضيرية، الحرزية، المغزليّة، التّهيديّة، الدّينارّية، الصفريّة، المطلبيّة.	
العدد: 08	النّسبـة: 15.68 %

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مقامات بديع الزمان الهمذاني

جدول 9: توزيع عناوين المقامات عبر حقل الحيوانات

عنوان المقامة	الحقل
حقل الحيوانات	
الأسديّة، القرديّة.	
العدد: 02	النّسبة: 03.92 %
العدد الإجمالي: 51 مقامة	النّسبة المئويّـة: 100 %

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مقامات بديع الزمان الهمذاني

بعد تصنيف المقامات في حقول، بناءً على الموضوع الذي يُبَثّر العنوان له، أنطلق الآن إلى تحليل نتائج الجداول، من أدنى الحقول إلى أعلاها، والتي جاءت حسب التّرتيب الآتي: الحيوانات والآفات والأدب والمأكولات والأشياء والشّخصيات والمكان.

❑ **حقل الحيوانات:**

يجد القارئ لمقامات الهمذاني أنّ مقامتين اثنتين حملتا عنوان باسم الحيوان هما المقامة الأسدية[1] والقرديّة[2]، ويتأتّى للهمذاني تسميتهما بهذا العنوان، كوْن الأسد، والقرد من يُبَثّر للحدث فيهما.

يرمز الأسد في المخيال البشري للقوّة والشّجاعة، والبطش الشّديد، ويجتمع هذا كلّه في أبيات شعريّة يصفه فيها "عروة بن الورد"، إذ يقول مفتخرا بنفسه[3]:

تَبَغـّاني الأعْـــداءُ إمَّا إلى دَمٍ ۞ وَإمَّا عُرَاضُ السَّـــاعِدَيْن مُصَدَّرَا
يَظَـــلُّ الأبَاءُ سَاقِطًا فَوْقَ مَتْنِهِ ۞ لَهُ العُدْوَةُ الأولى إذَا القِرْنُ أصْحَرَا
كَأنَّ خوَاتَ الرّعدِ رِزْءَ زَئِيرِهِ ۞ مِـنَ اللأْءِ يَسْكُن الـعرِين بعــثَّرَا

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 113.

(3) ينظر: عروة بن الورد أمير الصعاليك، الدّيوان، تح: أسماء أبو بكر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1418هـ/1998م، ص 65.

عندما لم يقدر الأعداء على الأخذ بثأرهم من عروة، وعجزوا عن مقارعته، تمنَّوا أن يلتقِيَ بمن هو أعْتَى منه من البشر، وإن استحال ذلك، فرجاؤهم أن يقع بين براثن أسد، قويّ السّاعدين عرِيضُهُما، له صدر واسع، يسكن مأْسَدَةً يغطّيها القصب، حتّى لا يُرَى عندما يتربّص بفرائسه، فلا تكون لها فرصة للنّجاة أو لردِّ الفعل، إذ تكفي وثبة واحدة منه للقضاء عليها، وهذه الضّراوة مصحوبة بصوت كهزيم الرّعد يُصِمُّ الآذان، وهذا وصف حسِّي يستهدف حاسّتي السّمع والبصر، تجعل من يرى الأسد على هذه الصّفات، يقف متجمّدا خائفا، وترتعد الفرائس أكثر إذا سمعت زئيره الذي يضاهي في قوّته قصف الرّعد، وهذه الصّفات كلّها تجعل من الأسد رمزا للقوّة والبطش الشّديد، والخطر الذي يهدّد باقي الكائنات الحيّة الأخرى.

إنّ الواقف على المقامة الأسديّة يجد أنّ العنوان مناسب لها، ذلك أنّ الخطر هو الذي يكتنفها، ويلفُّها من كلّ النّواحي، يمثّله الأسد والرّاوي، يقطع الفيافي محاولا جهده الوصول إلى "حمص" من جهة، وقاطع الطّريق الذي ابْتُلُوا به من جهة أخرى، فأبدى التّودّد والشّهامة في أوّل اللّقاء، حتّى يوطّد بهم حبل الثّقة، فدلّهم على مكان في سفح الجبل فيه من الماء العذب، والظلِّ الوارف ما يريح النّفس، ويعتق الرّوح، وخدمهم هناك كما تخدم الغلمان أهل الجنّة، خفّة، ونشاطا، ويزداد إعجابهم به عندما قدّم لهم عرضا في الرّماية، سرعان ما تتحوّل الخدمة والبشاشة إلى قطع للطّريق، وفقدانهم لأحد رفقتهم، ولم يخرجوا من هذا المأزق إلّا بعد لأْيٍ ونباهة من الرَّاوي الذي اغتنم فرصة غفلته عنه، فطعنه بسكّين فأرداه قتيلا، وبعد بلوغ الأرب ودخول السّوق، يلتقي الرّاوي بالبطل، وهو يشحذ بابنَيْه ويقول الشّعر[1]:

رَحِمَ اللهُ مَنْ حَشَا ❁ فِي جِرَابِي مَكَارِمَهْ
رَحِمَ اللهُ مَن رَنَا ❁ لَهُ لِسَعِيد وَفَاطِـــمَهْ
إنَّهُ خَـــادِمٌ لَكُم ❁ وَهْيَ لا شَكَّ خَادِمَهْ

مستعطفا بهما، متوسّلا في ذلك بفصاحة لسانه فنال بسبب هذا عشرين درهما، وعلى هذا الأساس يقف القارئ على مفارقتين في هذه المقامة هما:

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 44.

مخطط توضيحي رقم 1: يوضح سير الأحداث في المقامة الأسدية بين البادية والمدينة

البادية ← الخطر ← التودّد ← محاولة القتل ← عدم نيل المقصد.

المدينة ← التودّد ← الاستجداء باللّسان ← نيل المقصد.

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على المقامة الأسدية

وما يمكن الخروج به من هذا المخطّط هو أنّ الرّاوي وهو في طريقه في البادية قاصدا المدينة قد واجه خطرين تارة من الإنسان، وتارة أخرى من الأسد، وإن كان هدف الحيوان هو الافتراس من أجل الافتراس، فإنّ مرام قاطع الطّريق هو المال الذي لم يستطع الحصول عليه بالقوّة والدّهاء، وحصل عليه أبو الفتح الإسكندريّ بحالته الرثّة الظّاهرة للعيان المصحوبة بفصاحة لسانه، فنال ما أراد، وزاد على ذلك، والأمر نفسه يطبّقه البطل في المقامة القرديّة، إذ يلجأ إلى تودّد النّاس، وتفتيح قرائحهم للضّحك في السّوق، إذ يقوم في إحدى حلقاته بترقيص قرد، فجرَّ الفضول الرّاوي إلى صاحب الحلقة حتّى تعرّفه في آخر الأمر، وسمع منه قوله[1]:

الـذّنْـبُ لِـلأَيَام لاَ لِـي ۞ الـذّنْـبُ لِـلأَيَام لاَ لِـي

بِالحُمْقِ أَدْرَكْتُ الـمُـنَى ۞ لَهُ لِسَعِيد وَفَاطِـمَهْ

إِنَّهُ خَـادِمٌ لَكُم ۞ وَرَفَلْتُ فِي حُلَلِ الجَمَالِ

يجد القارئ لهذه الأبيات ما يختصر الكلام في هذه المقامة، إذ يُقِرُّ البطل بدناءة ما يفعل، بعد معاتبة الرّاوي له، فيتّخذ من الدّهر ونوائبه سببا في اقترافه ما يقترف من الدّنايا، وأنّ إضحاك النّاس بترقيص القرد، ليس بالحمق، إنّما هو تحامق، وادّعاء للحمق من أجل كسب المال.

❑ **حقل الآفات:**

من المواضيع التي عالجتها مقامات البديع انطلاقا من عنوانها الآفات، واتّسمت بهذا الميسم ثلاث مقامات هي: المكفوفية[2] والمجاعيّة[3] والخمريّة[4].

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 114.

(2) المصدر نفسه ، ص 93.

(3) المصدر نفسه، ص 147.

(4) المصدر نفسه، ص 269.

=

ففي الأوّلى يفصح الرّاوي عن المكان الذي هو فيه وهو مروره ببلاد الأهواز، أمّا الهدف الذي يسعى إليه فهو توسيع مداركه باللّغة، من أجل أن تزيد فصاحته، وبلاغته "... كُنْتُ أَجْتَازُ، فِي بَعْضِ بِلاَدِ الأَهْوَازِ، وَقُصَارَايَ لَفْظَةٌ شَرُودٌ أَصِيدُهَا، وَكَلِمَةٌ بَلِيغَةٌ أَسْتَزِيدُهَا "[1]، وهو لا يزال على هذا الدّيْدَن حتّى يرى جماعة متحلّقين على أحدهم، فجرّهُ الإيقاع الذي كان يحدثه المتحدّث إلى الجماعة، لعلّه يظفر بما خرج من أجله، وإذا هو أمام رجل أعمى يشكو حالته المزرية، مستشيرا حاسّتين مؤثّرتين في الإنسان هما: البصر والسّمع، من أجل أن ينال بُغيتَه من المحيطين به، فيستعطفهم بصريّا بآفة العمى التي يظهرها لهم، وبلباسه الخشن المصنوع من الصّوف، والذي لم يكن على مقاسه، ممّا يؤكّد أنّه قد أُعْطِي إيّاه، وأمّا حاسّة السّمع فيستهدفها بالإيقاع الذي يحدثه بعصاه، إذ يقول الرّاوي في وصفه: « مُعْتَمِداً على عَصاً فِيهَا جَلاَجِلُ يَخْبِطُ الأَرْضَ بِهَا عَلى إِيقَاعٍ غَنِجٍ، بِلَحْنٍ هَزِجٍ، وَصَوْتٍ شَجٍ، مِنْ صَدْرٍ حَرِجٍ »[2]، فالإيقاع الحسن الطّرب يؤثّر في النّفوس، لاسيما إذا مُزِجَ بنبرة الحزن، وهو ما كان يتوخّاه البطل من أجل استدرار أكُفِّ النّاس.

وحتّى يتمكّن الإسكندريّ من بلوغ مرامه يستهدف حاسّة أخرى وهي حاسّة الذّوق الفنّي، إذ يعبّر عمّا يعانيه ويعوزه شعرا، فيتحقّق مراده، بنيل حوائجه ويزيد.

إنّ تسمية المقامة "المكفوفيّة" يعبّر عن الحدث البؤرة فيها، وهو آفة العمى، والتي تتضافر مع الحالة الرثّة، وفصاحة اللّسان من أجل استعطاف النّاس وأخذ المال منهم بأسهل طريقة، وإن كان هذا الأمر (التّعامِي) حيلة من حيل المكدّين من أجل نيل المال.

وفي الثّانية التي عنونَهَا "المجاعيّة" يستقلّها بتحديد المكان الذي كان فيه وهو "بغداد"، بعد ذلك يشير إلى الحدث المُـبَأَّر فيها وهو المجاعة التي ضربت النّاس، حتّى غاب عنهم ما يسدّون به رمقهم، وإن كان الرّاوي في المقامة "المكفوفيّة" ميسور الحال، يسافر من أجل زيادة فصاحة لسانه، فهو في "المجاعيّة" ضائق الحال معسوره، لا يقلّ فاقة عن أبي الفتح الإسكندريّ

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 94.

وحال المكدّين بوجه عامّ، فيخرج للبحث عمّا يسدّ به رمقه حتّى يجد فتًى، يدّعي أنّه يستطيع أن يدرأ عنه هذه الآفة الخطيرة، فيبتدره قائلا: "مَا خَطْبُكَ، قُلْتُ: حَالاَنِ لا يُفْلِحُ صَاحِبُهُما فَقِيرٌ كَدَّهُ الجُوعُ وَغَرِيبٌ لايُمْكِنُهُ الرُّجُوعُ فَقَالَ الغُلامُ: أَيُّ الثُّلْمَتَينِ نُقَدِّمُ سَدَّها؟ قُلْتُ: الجُوعُ فَقَدْ بَلَغَ مِنِّي مَبْلَغاً... ".[1]

وبعد أن يعلم هذا الغلام مرام الرّاوي، يبدأ في وصف أشهى أنواع المأكولات له وما توضع فيه من أوان تفتح شهيّة الأكل فضلا عن المكان المُريح الذي سيجلس فيه، وبعد أن يُوطِّنَ البطل صلته بمخاطبه، يكشف له عن حقيقتين هما:

-استحالة وجود هذه المآكل، وأنّهما يستويان في الحالة الشّعورية، وهي الإحساس بالجوع الشّديد.

-الكشف عن شخصيّته الحقيقيّة، وهي أنّه أبو الفتح الإسكندريّ، وأنّه يلجأ إلى مثل هذه الحالات ليس حبّا في الكدية وإنّما ظروف الدّهر هي التي حتّمت عليه أن يلبس هذا اللّبوس الاجتماعي حتّى ينال حاجته.

آخر مقامة ضمن حقل الآفات هي المقامة "الخمرية"، ولم يكُ هذا اعتباطيّا في تسميتها، ذلك أنّ الخمر وما ينجرُّ عنها من فقدان العقل هو ما يؤطّر الحدث فيها.

يختار "الهمذاني" وقت الشّباب لِراوِيه في تعاطيها والإسراف في شربها، وعلى الرّغم من تأثيراتها في العقل والتّصرّفات، إلّا أنّه كان يدّعي معرفة ما يفعل، ويُقَسِّم وقته بين الجدِّ والهزل، ويختار لنفسه من الأصفياء ما يخدم حاجاته، فمنهم من هو للّعب والسّمر، والبعض الآخر مُدَّخَر للأوقات العسيرة، ويسير على هذا الدَّيدَنِ حتّى يحصل له ذات ليلة أن يشرب حتّى الثّمالة، وعند بزوغ الفجر يذهب للصّلاة مع الإمام في المسجد الذي ألّب المصلّين عليه وعلى جماعته، إذ خطب في المصلّين قائلا: " أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ خَلَطَ فِي سِيرَتِهِ، وابْتُلِيَ بِقَاذُورَتِهِ، فَلْيَسَعْهُ دِيماسُهُ، دُونَ أَنْ تُنَجِّسَنَا أَنْفَاسَهُ، إِنِّي لأَجِدُ مُنْذُ اليَومِ، رِيحَ أُمِّ الكَبَائِرِ مِنْ بَعْضِ القَوْمِ، فَمَا جَزَاءُ مَنْ بَاتَ صَرِيعَ الطَّاغُوتِ، ثُمَّ ابْتَكَرَ إِلَى هذِهِ البُيُوتِ، الَّتِي أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ، وَبِدَابِرِ هَؤُلاءِ أَنْ

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 147.

يُقْطَعْ، وَأَشَارَ إِلَيْنَا، فَتَأَلَّبَتِ الجَمَاعَةُ عَلَيْنَا، حَتَّى مُزِّقَتِ الأَرْدِيَةُ، وَدَمِيَتِ الأَقْفِيَةُ، وَحَتَّى أَقْسَمْنَا لَهُمْ لا عُدْنَا، وَأَفْلَتْنَا مِنْ بَيْنِهِمْ وَمَا كِدْنَا، وَكُلُّنَا مُغْتَفِرٌ لِلْسَلامَةِ، مِثْلَ هَذِهِ الآفَةِ"[1]، والقارئ لهذا الخطاب بغضِّ النّظر عن انتمائه لفنّ المقامة- يجد فيه أدوات الحِجاج التي تُساهم في إقناع المستمعين من ذلك الاستعانة بالنّداء من أجل لفت انتباه المصلّين، والذي عادة ما يكون مصحوبا بصوت جهْوَري يُطابق مقتضى الحال الوارِدِ فيه، ثمَّ يُردِفُ هذا كلّه بأسلوب الشّرط، الذي ينتظر حصول جوابه، من أجل استمالة سامعيه، متوسّلا بالسّجع الذي يضفي إيقاعا موسيقيّا على كلامه، ويستعين في زيادة حَنَق المصلّين باستعمال الكناية عن الخمر (أمّ الكبائر) من أجل التّوكيد على عِظَمِ الذّنب المرتكب، ويعقب كلّ هذا باستفهام أو تساؤل مشحون بمعجم ديني مقتبس من القرآن الكريم في قوله تعالى: عن المساجد:

﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ [النور: 36]، وفي قوله كذلك: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ [الأنعام: 46]، لتكون النّتيجة هي الضّرب المُبرح الذي تسيل الدّماء إثره، والخروج من هذا الموقف وكلّهم عزم على الإقلاع عن هذا الجرم، والمجاهرة بارتكابه.

بعد الخروج من هذا الموقف يعلم هؤلاء من أحد الصّبية أنّ الإمام كان أبا الفتح الإسكندريّ، ويمرّ الوقت سريعا، ويجد هؤلاء أنفسهم أمام إحدى الجواري اللّاتي يأسَرنَ بألحاظهنّ، ويقتلن بألفاظهنَّ، فبادروها بطلب الخمر، وأسرعت في إظهار محاسنها، مع وجود شيخ يؤنِس النّفوس بطرب حديثه، ليكون في الأخير هو أبو الفتح الإسكندريّ الذي لا يلزم حالة من الأحوال، ويتقلّب في أحوال الدّنيا تقلُّب اللّيل والنّهار بين النّسك والانقطاع للعبادة تارة، وبين المجون وشرب الخمر -بعد النّهي عنها- تارة أخرى.

(1) مقامات أبي الفضل بديع الزّمان الهمذاني، شر، تح، محمد مُحيي الدين عبدالحميد، تق: شريف سيّد عفت، مهرجان القراءة للجميع 2002م، ص 493.

=

❑ **حقل الأدب:**

يدخل في هذا الحقل خمس مقامات للبديع هي: القريضيّة[1] والوَعظيّة[2] والعلميّة[3] والوصيّة[4] والشّعريّة[5] .

عند الوقوف على هذه العناوين، يجد الباحث تداخلا بينها على غرار: "القريضيّة والشّعريّة"، ذلك أنّ المعاجم العربيّة قديمها وحديثها تُجْمِعُ على أنّ القريضَ هو الشّعر، ومن ذلك ما ورد في الصِّحاح: "... والقرض أيضا: قول الشّعر خاصّة، يقال: قرضْتُ الشّعر أقرضه، إذ قلتُهُ، والشّعر قريضٌ، ومنه قول عبيد بن الأبرص: حال الجريضُ دون القريض"[6]، وممّا يؤكّد ذلك ما ورد في المعجم الوسيط «القريض: الشّعر".[7]

ويدخل الشّعر القريض ضمن فنون النّظم السّبعة، التي أجمع المشارقة والمغاربة عليها، وهي: "الشّعر القريضُ، والموشَّحُ، والدّوبيت، والزّجل، والمواليا، والكان وكان، والحماق"[8]، ولو اختلف الشّعر عن القريض لَخُصَّ كُلُّ واحد منهما بباب يستقلّ فيه عن الآخر.

يجد القارئ لهاتين المقامتين أنّهما لا تختلفان عن بعضهما في الموضوع، ذلك أنّهما تدوران في فلك الشّعر، وتبيّنان جيّده من رديئه، مع تبادل في الأدوار، إذ يضطلع الغلام في المقامة القريضيّة بالإجابة عن مختلف الأسئلة المطروحة عليه من قِبَل نقّاد الشّعر وحفّاظه، فيعجِبُهم أمرُهُ، وإحاطته بالشّعر، وفي المقامة الأخرى يقوم الغلام بطرح الأسئلة، ويعجز السّامعون عن حلّها، فيطلب إليهم اختيار خمسة منها يقوم بحلِّها هو.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 07.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

(3) المصدر نفسه، ص 230.

(4) المصدر نفسه، ص 233.

(5) المصدر نفسه، ص 252.

(6) إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبدالغفورعطّار، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط 4، 1399هـ/1979م، ج3، ص 1101.

(7) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ص 727.

(8) صفيّ الدّين الحلي، العاطل الحالي والمرخص الغالي، تح: حسين نصّار، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، مصر، ط2، 1424هـ/2003م، ص 02.

=

ولا تكاد المقامتان تختلفان إلّا في الفضاء الذي جرت فيه الأحداث، إذْ جرت الأولى بجرجان، وللرّاوي أربٌ يريده في هذه البلاد وهو السّعي لطلب الرّزق، ويبدو تاجرا ميسور الحال، إذ يقول في وصف حاله: " فاسْتَظْهَرْتُ عَلَى الأَيامِ بِضِياعٍ أَجَلْتُ فِيهاَ يَدَ الْعِمَارةِ، وَأَمْوَالٍ وَقَفْتُهَا عَلى التّجَارَةِ".[1]

كما تختلف عن الأخرى في تعرّف الرّاوي الغلام؛ حيث كان أبا الفتح الإسكندريّ، مقابل هذا كلّه تجري أحداث المقامة الشّعريّة ببلاد الشّام، ولا أرَبَ للرّاوي من الزّيارة، كما يغيب أبو الفتح، ولا يتعرّف الجلساء من ذلك الغلام.

وعلى الرّغم من هذه الاختلافات، فإنّ الموضوع المُـبَأَّرَ وهو موضوع الشّعر، وتقصّي جيّده من رديئه، وغامضه من واضحه لم يتأثّر، إذ تبرز فيه براعة البطل، وإلمامه بخبايا الشّعر.

يسير الهمذاني على النّهج نفسه في مقامتين أخريين هما: الوعظية، والوصيّة، وإن كان الوَعظُ والوصيّة يقترنان بتقديم الموصي والواعظ جملة من الإرشادات يستفيد منها السّامع، فإنّ هناك فرقا جوهريّا بينهما؛ حيث إنّ الوعظ "زَجْرٌ مُقْتَرِنٌ بتخْوِيفٍ"[2]، وأمّا الوصية إمّا "عند الموت، وإمّا عند مظانِّ خشية الفوات".[3]

بعد الوقوف على الفروق الجوهرية بين "الوعظ، والوصيّة" أنتقل إلى البحث عن تجلّيات كلّ منهما في المتن المقامي.

أمّا الوعظيّة، فيتزيّا البطل بزيّ الواعظ الزّاهد، يستعين في دعوته بالتّخويف، وتذكير النّاس بما سيلحقهم في الآخرة إن هم أساؤوا السّعي في الدّنيا، متوسّلا بما أوتي من طاقة حجاجية، راويا حديثا طويلا سمعه من "علي بن الحسين"، يزهّد النّاس فيه من الدّنيا، ويذكّرهم بالآخرة وحتمية الموت.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 07.

(2) محمد الطّاهر بن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسية للنّشر، دط، 1984م، ج1، ص 727.

(3) المرجع نفسه، ج21، ص 154.

وبعد أن ينفضّ النّاس حوله، يتعرّفه الرّاوي، فيجده أبا الفتح الإسكندريّ، الذي بدأ بشيب ويُحِسّ بدُنُوِّ أجله. وإن كان البطل في الوعظيّة زاهدا في الدّنيا، محتقِرا لها، فإنّه في الوصيّة عكس ذلك، إذ هو حريص عليها، يعلّم ابنه ما تعلّمه منها، ويوصيه بضرورة حفظ المال، وعدم تبذيره، والحرص عليه، وكيفيّة تحصيله حتّى ولو كان على حساب خسارة النّاس أموالهم، دون أن يردعه في ذلك وازع من دين أو خلق.

تختلف المرامي في المقامتين، ذلك أنّ الأولى تزهّد في الدّنيا، والأخرى تدعو إلى الحرص عليها، بَيْدَ أنَّ الوسائل المتّبعة في الإقناع واحدة، ففيها الأوامر والنّواهي، والاستفهام، ومختلف وسائل الحجاج.

وعلى النّهج نفسه يشير "الهمذاني" في تقديم التّوجيهات في المقامة العلميّة؛ حيث يقدّم جملة من النّصائح والإرشادات لطلبة العلم على لسان بطله، وفي الحالات الثّلاث يتقلّب تقلُّب الزّمان، ففي الأولى يلبس لبوس الزّاهد الذي سَئِمَ الدّنيا، وانقطع إلى الاهتمام بأخراه، وفي الأخرى نُلفِيهِ يقف موقف المتشبّثِ بها، داعيا إلى ضرورة الحرص على المال، وعدم إنفاقه حتّى على النّفس، وفي الأخيرة يقف موقفا وسطا يدعو فيه إلى طلب العلم والسّعي إلى تحصيله الذي لن يكون إلّا "... بِافْتِرَاشِ المَدَرِ، وَاسْتِنَادِ الحَجَرِ، وَرَدِّ الضَّجَرِ، وَرُكُوبِ الخَطَرِ، وَإِدْمَانِ السَّهَرِ، وِاصْطِحَابِ السَّفَرِ، وَكَثْرَةِ النَّظَرِ، وَإِعْمَالِ الفِكَرِ "[1]، ممّا يوحي بالمشقّة في تحصيله، لكثرة فائدته على المتعلّم في الدّنيا والآخرة.

❑ حقل المأكولات والأشياء:

تدخل في هذا الحقل ثماني مقامات هي: الأزاذية[2] والمضيرية[3] والحرزيّة[4] والمغزليّة[5] والنّهيديّة[6] والدينارية[7] والصفريّة[8] والمطلبيّة.[9]

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 230.
(2) المصدر نفسه، ص 12.
(3) المصدر نفسه، ص 122.
(4) المصدر نفسه، ص 137.
(5) المصدر نفسه، ص 190.
(6) المصدر نفسه، ص 202.
(7) المصدر نفسه، ص 246.
(8) المصدر نفسه، ص 261.
(9) المصدر نفسه، ص 276.

=

▪ **حقل المأكولات:**

هناك ثلاث مقامات تتدرّج ضمن حقل المأكولات وهي: "الأزاذية والمضيرية، والنّهيديّة"، وأمّا الأزاذ فهي كلمة معرّبة تدلّ على "نوع جيّد من التّمر"[1]، خرج "عيسى بن هشام" لاقتنائه من محالِّ بغداد، وبعد أن أخذ من كلّ فاكهة بنوع والأزاذ منها، لقِيَ متسوّلا ملثَّما بلسان فصيح، فأُعْجِبَ به، وأناله ممّا في حوزته بشرط الكشف عن وجهه، ليكون المتسوّل هو أبا الفتح الإسكندريّ.

وفي المقامة المضيرية يرفض أبو الفتح الإسكندريّ تناول المضيرة مع "عيسى بن هشام"، لأنّ له حكاية طويلة معها، إذ دعاه أحدهم إلى تناولها في المنزل، وطال به المقام هناك؛ حيث كان صاحب المنزل على الرّغم من ثرائه فارغ العقل كثير الكلام، يصف كلّ شيء في بيته، حتّى الكنيف الذي قال عنه لحسنه "يتمنّى الضّيف أن يأكل فيه"[2]، ممّا جعل "أبا الفتح" يغادر البيت، وصاحبه يصيح باسم "المضيرة"، فتبعه الصّبيان متهكّمين على "أبي الفتح"، فضربهم بحجر وقع على رأس أحدهم، فجرّه ذلك إلى السّجن لعامين، ممّا شكّل في نفسه غصّة كلّما ذُكِرت المضيرة أمامه.

إذا كانت المقامة الأزاذيّة تتأسّس على الكدية، والموالية لها تدعو إلى التّعاطف مع "أبي الفتح" الذي لم يملأ بطنه بالمضيرة فحسب، بل خسر حرّيته وألقي في غياهب السّجن لسنتين بسببها، فإنّ المقامة النّهيديّة تتأسّس على الهزل، وبعث الضّحك في النّفوس، فما كان جزاء المتطفّل المكدي إلّا البَوْءُ بالخسران، إذ عَمَدَ صاحب الخيمة إلى الكذب عليهم، وفتح شهيّتهم بتخييرهم بين صنوف شهيّة من الطّعام، منها النّهيدة، والدّرمك، والعناق النّجديّة، وبعد إطالة لا يمنحهم شيئا شهيّا، ولم يأخذوا منه غير "جِلْفَةٍ، وحُثَالَةٍ، وَلويّة"[3]، قامت ابنته بإطعامهم إيّاها.

وإذ اشتركت هذه العناوين الثّلاثة في انتمائها الصّنف المأكول، إلّا أنّ الأولى كان فيها الأزاذ هو غاية النّفس في الخروج إلى بغداد، وفي الموالية لها، كانت المضيرة سببا في معرفة قصّة أخرى وقعت لأبي الفتح الإسكندريّ، وفي الأخيرة، كانت النّهيدة متضافرة مع الدّرمك والعناق النّجديّة، لتزيد من شهيّة المتطفّلين فقط، إذ لم ينالوا ممّا سمعوا شيئا.

(1) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ص 15.

(2) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 136.

(3) المصدر نفسه، ص 207.

▪ **حقل الأشياء:**

تكاد المقامات الخمس التي تنضوي ضمن هذا الحقل تشترك في شيء واحد هو المال، وإن كانت تختلف كلّها في عتبة العنوان، ففي الحرزيّة كان هدف صاحب الحروز الممنوحة لركّاب السّفينة أخذ المال، إذ لا يتوافق المنطق مع ادّعائه بعصمتهم من الغرق بواسطة الحرز.

وفي الدّينارية التي حملت في تجاويفها ضروبا من السبّ والشّتم، لا يقتدر عليها إلّا فصيح مُلِمٌّ باللّغة إلماما، دارت رحى أحداثها بن اثنيْن من أصحاب الكدية هما: "أبو الفتح الإسكندريّ" وصاحب له، وتباريا وتبارزا كلاما، يأمل كلّ منهما أن يغلب الآخر بالحجّة الكلامية، لتنتهيَ هذه المواجهة الكلامية بالضّرب والصّراع على الدّينار الذي أُلقِيَ بينهما.

وأمّا في المقامة الصّفريّة، نجد أنّ البديع قد نسبها إلى الصّفر، وهي كناية عن الدّينار الذّهبي الذي كان لونه أصفرا؛ حيث دخل عليه أحد الفتيان بعد رجوعه من الحجّ، واستعطفه بفصيح لسانه، فأناله ما أراد.

لا تكاد تختلف المقامة المطلبيّة عن سابقاتها، إذ نُسبت إلى المطلب، وهو في معناه "الكنز، لأنّه أعظم ممّا يتعلّق به الطّلب"[1]، ويزعم المتحدّث في سامعيه أنّه يعلم بوجود كنز من بقايا العمالقة والسّريانيين، إلّا أنّه زاهد فيه، وإن أرادوا دلّهم عليه، بشرط أن يعطوه المال، فأعطوه ما ملأ كفّه، ليتفطّن الرّاوي بعد ذلك إليه، فيتعرّفه على أنّه "الإسكندريّ"، المكدّي دون التّصريح باسمه في المقامة.

أمّا المغزليّة، فهي منسوبة إلى المغزل، ولا يجد القارئ لها شيئا ذا بالٍ غير ذكر الحال التي كان الرّاوي عليها وهو يدخل البصرة؛ حيث يقول: "دخلت البصرة وأنا متّسع الصّيت، كثير الذّكر"[2]، فيتحاجّ لديه فتيان، يتّهم أحدهما الآخر بسرقة المغزل، والآخر بزعم أنّ صاحبه قد أخذ منه المشط، وكان هو محلّ القاضي بينهما.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 277.

(2) المصدر نفسه، ص 190.

=

وممّا ينبغي الإشارة له أنّ صاحب المغزل كان يصف مغزله المسروق نثرا، وأمّا صاحب المشط فآثر في تقديم حُجَجِه ووصفه شعرا، وكان حكم الرّاوي بقوله: "رُدَّ عَلَيَّ المشط، ليردّ عليك المغزل»[1]، والمُطَّلع على هذا الحكم يلفيه جائرا، فكيف للقاضي أن يطلب المشط وهو على قدر من الثّراء جعله معروفا أمام أهل البصرة؟، وبعد مراجعة هذا الحكم في النّسخة المحقّقة وجدته: "ردّ عليه المشط ليردّ عليك المغزل"[2]، وهو حكم عادل يتأسّس على إرجاع كلّ طرف ما أخذ من صاحبه.

من الدّوافع التي جعلتني أجمع في هذا الحقل المأكول والشّيء، اشتراكهما في القيمة لدى الرّاوي والبطل على حدّ سواء، إذ جُلُّ ما كانا يرميان إليه إمّا تحصيل الأكل، أو مال ليس بالكثير ينفق على الأكل، وأُضيفت المغزليّة هنا، كوْن المغزل من الأشياء التي يستعان بها على قضاء حاجات الإنسان، والمال والأكل كذلك من الأشياء التي تدفع عن الإنسان الجوع والعوز كذلك.

❑ **حقل الشّخصيات:**

حملت عديد من المقامات أسماء شخصيات معروفة وغير معروفة، وكان عدد هذه المقامات 11 مقامة، وردت حسب التّرتيب الآتي: الغيلانيّة[3] الجاحظيّة[4] السّاسانيّة[5] الأسوديّة[6] الحمدانيّة[7] الإبليسيّة[8] النّاجميّة[9] الخلفيّة[10] الصيمرية[11] الملوكيّة[12] التّميميّة[13] البِشريّة.[14]

تحمل عناوين هذه المقامات نسبة إلى أسماء أعلام مشهورة في الأدب الغيلانيّة والجاحظيّة، وأخرى في السّياسيّة مثل الحمدانيّة والخلفيّة والملوكيّة، وتندرج بعضها ضمن الصّفات الذّميمة تارة كالكدية والسّرقة والادّعاء مثل السّاسانية والإبليسيّة، والمحمودة تارة أخرى كالأسوديّة، وأمّا باقي الشّخصيّات فهي خياليّة من صنع خيال البديع كالنّاجميّة والتّميميّة والبشريّة.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 192.
(2) المصدر نفسه، ص 274.
(3) المصدر نفسه، ص 46.
(4) المصدر نفسه، ص 87.
(5) المصدر نفسه، ص 108.
(6) المصدر نفسه، ص 159.
(7) المصدر نفسه، ص 174.
(8) المصدر نفسه، ص 208.
(9) المصدر نفسه، ص 217.
(10) المصدر نفسه، ص 224.
(11) المصدر نفسه، ص 236.
(12) المصدر نفسه، ص 257.
(13) المصدر نفسه، ص 266.
(14) المصدر نفسه، ص 280.

=

▪ **حقل الشّخصيّات الأدبيّة:**

تندرج ضمن هذا الحقل ثلاث مقامات هي: الغيلانيّة والجاحظيّة والصّيمريّة، فأمّا الأولى فقد نسبها إلى الشّاعر المشهور "غيلان بن عقبة" المعروف بذي الرمّة، إذ لقيه ذات يوم في سفره، وكانت المهاجاة بينه وبين المُرِيّ قائمة، وبعد أن غفا، أفاق وراح ينشد الشّعر ويهجو، وتلقاءه رجل نائم، فاستيقظ وهو يسمع قوله[1]:

تعاف الأكارم إضْهارهم ۞ فكلُّ أيامهم عانِسُ

فقال النّائم: " أَذُو الرُّمَيْمَةِ يَمْنَعُنِي النَّوْمَ بِشِعْرٍ غيْرِ مُثَقَّفٍ وَلاَ سَائِرٍ؟ "[2]، وكان هذا المستيقظ من نومه الشّاعر المشهور: "الفرزدق"، فردّ عليه ذو الرمّة[3]:

أمّا مُجاشع الأُرْذَلو ۞ نَ فلَم يسْقِ منْبِتَهم راجسُ
سَيعْقِلهُم عن مساعي الكرام ۞ عقالٌ ويحبِسهم حابِسُ

فما كان من "الفرزدق" إلّا أن قال له: "قُبحًا لك يا ذا الرُّميمة أتعرِضُ لمثلي بمقال منتحل؟"[4]، وردّ "الفرزدق" فيه احتقار، واستصغار لذي الرمّة ولشعره، إذ همَّ "الفرزدق" إلى تصغير اسمه "رُميمة"، كما أكّد أنّ هذا الشّعر الذي يروم به ذو الرمّة هجاء الفرزدق شعر منتحل مأخوذ من غيره، كما أنّه شعر غير مثقّف وغير محكّكٍ، لم يقم صاحبه بمراجعته، وتقويم ما اعوجَّ منه بعد كتابته؛ حيث يلزمه التّنقيح وإعادة التّهذيب، وهذا ما كان عليه "الفرزدق" وأضرابه.

وعند تعليق "الحُصري القيرواني" على هذه المقامة يقول: في قضيّة الانتحال التي ألصقها "الفرزدق" بذي الرّمّة: «قولُهُ فيما وُلد على الفرزدق بمقال منتحَل يريد أنّ البيت الأخير منقول من قول جرير[5]:

ألم ترَ أنَّ الله أخْزى مُجاشعًا ۞ إذَا ما أفاضتْ في الحديثِ المجالسُ

(1) الدّيوان، ذو الرّمّة، شر: أحمد حسن سيح، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ/1995م، ص 143.
(2) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 50.
(3) الدّيوان، ذو الرمّة، ص 144.
(4) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 51.
(5) أبو اسحاق إبراهيم بن علي الحصريّ القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، تح: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، 1372هـ/1953م، ج2، ص 639.

وَمازالَ معْقُولًا عِقال عن الندى ۞ ومازال محبوسًـــا عن المجْدِ حابسُ

إنّ هذه المقامة، نقديّة بامتياز، تكشف عن جانب من الجوانب النّقديّة في الشّعر العربيّ الأمويّ، وأحسب أنّ البديع في استصغاره لذي الرمّة ينتصر للفرزدق. أو لمدرسة الصّنعة اللّفظيّة التي ينتميان لها.

وأمّا المقامة الجاحظيّة، فلا تختلف عن سابقتها الغيلانيّة، إذْ هي منسوبة للأديب المشهور باسم "الجاحظ"، إذ يوضع في ميزان النّقد، بأن تستجْلى مواطن إبداعه وإخفاقه، فيقوم أبو الفتح المتنكّر بتبيان ذلك؛ حيث يقول: " إنَّ الجَاحِظَ في أَحَدِ شِقَّيِ البَلاَغَةِ يَقْطِفُ، وفِي الآخَرِ يقَفُ، والبَليغُ مَنْ لَمْ يُقَصِّرْ نَظْمُهُ عَنْ نَثْرِهِ، ولَمْ يُزْرِ كَلامَهُ بشِعْرِهِ ".(1)

ويشترط أبو الفتح في هذا الكلام أنّ الفصيح ينبغي أن يكون مُجيدا في النّثر والشّعر معا، لا أن يهتمّ بأحدهما ويهمل الآخر، وهذا ما يؤكّده "ابن خلدون" في "مقدّمته"، فيقول عن علم الأدب: "هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارِضِه أو نفيها، وإنّما المقصود منه عند أهل اللّسان ثمرته، وهي الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الملكة من شعر عالي الطّبقة، وسجْع متساوٍ في الإجادة".(2)

يشير البطل إلى أنّ "الجاحظ" على الرّغم من صيتِه، وشهرته في الآفاق، إلّا أنّه لا يروى له شعر، كما أنّ كلامه واضح يختار له من الألفاظ أسهلها، ومن المعاني أيسرها، كما أنّه لا يهتمّ بغريب الكلام، ويُعدّ هذا وغيره منقصة لبراعته في نظر هذا النّاقد، الذي أنشد الجماعة من شعره وأطربهم بنقده للجاحظ، فأنالوه رداء، وكثيرا من الصّلات والهدايا.

تُنسَب المقامة الصّيمريّة لمحمّد بن إسحاق المعروف بأبي العنبس الصيمريّ*، وفيها يظهر جوادا كريما ظريفا أعرض عنه أصدقاؤه بعد فاقة نزلت به، ثمّ عادوا إليه بعد أن طابت أحواله

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 89.

(2) عبد الرّحمن بن خلدون، المقدّمة، تح: عبد الله محمد الدّرويش، دار البلخي دمشق، سوريا، ط1، 1425هـ/2004م، ج2، ص 376.

* محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن أبي العنبس بن المغيرة بن ماهان أبو العنبس الصّيمريّ الشّاعر أحد الأدباء المُلحاء، خبيث اللّسان هجّاء، هجاهُ أكثر شعراء زمانه، وقَدِمَ بغداد، مات بسنة 275هـ وحمل إلى الكوفة ودُفِنَ بها، وكان نديما للمتوكّل، تراجع التّرجمة =

فقرّر الانتقام منهم، بحيلة لا تقلّ عن حيل المكدّين، فبعد أن شربوا حتّى الثّمالة، قام بحلق لِحاهم، ممّا أجبرهم على القعود في بيوتهم، وعدم مقابلتهم النّاس حياءً ممّا آلوْا إليه.

وأرى أنّ هذه المقامة وعظيّة تعليميّة، تهدف إلى التّحذير من فئة من النّاس تدّعي المحبّة والأخوّة في السّعة، وتغيب في الشدّة، وفي أيّام العسر.

- **حقل الشّخصيات السّياسيّة:**

تدخل في هذا المجال ثلاث مقامات هي: الحمدانية والخلفيّة والملوكيّة: ونُسِبَت الأولى لسيف الدّولة الحمداني*، لأنّ أحداثها قد جرت في حضرته، وممّا يُعرف من سيرته أنّه كان مُحبًّا للأدب وأهله، يتبارى الشّعراء أمامه فيُنِيلُهم، كما حدث في هذه المقامة التي أجزل فيها العطاء لصاحب أحسن وصف للفرس التي أظهر البطل علما كبيرا بها، وخبرة لا تتأتّى إلّا لفارس لا ينزل عن صهوة جواده، فكان جزاؤه تلك الفرس نفسها.

والمقامة هذه تعليمية بامتياز، يتعرّف القارئ فيها أحوال الفرس، ومكامن القوّة والضّعف فيه، كلّ هذا على لسان "أبي الفتح الإسكندريّ" الذي عندما سُئِلَ عن اسمه أجاب بالإشارة إلى أصله وانتمائه، إذ قال: "من الثُّغورِ الأُمويّةِ والبلادِ الإسكندريّ ةِ"[1]، ناقما في الوقت نفسه على الزّمان الذي كثُر فيه السّخف والابتذال والحمق، لذلك وجب ادّعاء ذلك كلّه من أجل العيش.

نُسبت المقامة الملوكيّة إلى الملوك. ذلك أنّ كثيرا من أسماء الملوك قد ذُكرت فيها، وتحديدا أجوادُهُم مثل: "... مُلُوكَ الشَّامِ، وَمَنْ بِهَا مِنَ الكِرَامِ، وَمُلُوكَ العِرَاقِ وَمَنْ بِهَا مِنَ الأَشْرَافِ، وَأُمَرَاءِ الأَطْرَافِ، وَسُقْتُ الذِّكْرَ، إِلَى مُلوكِ مِصْرَ، فَرَوَيْتُ مَا رَأَيْتُ، وَحَدَّثْتُهُ، بِعَوارِفِ مُلُوكِ اليَمَنِ، وَلَطَائِفِ مُلُوكَ الطَّائِفِ، وَخَتَمْتُ الجُمْلَةَ، بِذِكْرِ سَيْفِ الدَّوْلَةِ "[2]، إلّا أنّ هذه الأسماء

في: معجم الأدباء إرشاد الأريب لمعرفة الأديب، ياقوت الحموي، تح: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ج6، ص 2421.

* علي بن عبدالله بن حمدان الثّعلبي الرّبعي، (303هـ/356هـ/915م/967م)، أبو الحسن، سيف الدّولة الأمير صاحب المتنبّي وممدوحه... كان كثير العطايا مقرّبا لأهل الأدب، يقول الشّعر الجيّد الرّقيق، تُراجع التّرجمة في: الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدّين الزّركلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 7، 1986م، ج4، ص 303.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 179.

(2) المصدر نفسه، ص 257.

=

جميعها، لم تقم مقام خلف بن أحمد*، إذ تظهر أمامه وهو الشّمس كالنّجوم، وهو البحر وهم السّواقي، وهذا مدح وتشريف وتعظيم لهذا الملك، الذي يشتغل بذكره عن باقي أجواد العرب، وممّا قيل فيه:

يا سَارِيًا بنجُوم اللّيـل يَمــدَحُها ❁ ولَو رَأى الشَّمسَ لَم يعْرِف لَهَا خَطرا
وواصِفًا للسَّواقِي هَبـكَ لَم تَزُر الـ ❁ ـبحر المحِيـط أَلم تعرِفْ لَه خَبَرَا
مَن أبصَرَ الدّرَّ لَم يعدل به حَجَرا ❁ ومَن رَأى خَلَفًا لم يذكُرِ البشرا

ويظهر اسم "خلف بن أحمد" تارة أخرى في مقامة منسوبة لاسمه هي المقامة الخلفيّة، وتتّفق مع سابقتها في إسداء المديح لهذا الملك الذي يقصده كلّ النّاس فينيلهم ممّا يملك، سواء أكانوا من عليّة القوم أم الخدّام، وهذا ما حدث في هذه المقامة التي فرّ فيها الغلام من الرّاوي الذي كان واليا على البصرة إلى "خلف بن أحمد"، وبعد كثير استعطاف للغلام أبى العودة ورضِي بالبقاء مع "خلف"، وممّا قال فيه[1]:

ظَفِرَت يَدَا خَلَفِ بنِ أحمدَ إنّه ❁ سَهلُ الفِناءِ مُؤَدّبُ الخُدَّامِ
أو ما رأيتَ الجودَ يجتازُ الوَرَى ❁ ويَحِلُّ من يدِهِ بِـدَارِ مُقـامِ

وأحسب أنّ هذا المدح الذي قاله البديع في هاتين المقامتين لخلف بن أحمد، تكريم له، وربّما نالت عطاياه يد البديع، لاسيما أنّه كان معاصرا له، كما قد يكون هذا المديح استدرارا لأكفّه لتقريب البديع منه؛ حيث تُوازي هاتان المقامتان قصيدتين في المدح الحقيق، أو المدح التّكسّبي الذي يرجى من ورائه نيل المال.

- **حقل الشّخصيّات ذات الأخلاق الذّميمة:**

تنضوي تحت هذا المسمّى مقامتان تحمل شخصيّاتها أخلاقا غير محمودة، وهي المقامة السّاسانيّة والإبليسية.

* خلف بن أحمد، الملك المحدّث الفقيه من جِلّة الملوك، له إفضال كثير على أهل العلم، المولود سنة 326هـ كان ملكا لسجستان... وهو ملك جواد مغشي الجناب، مُفضِل مُحسن ممدّح، جمع عدّة من الأئمّة على تأليف تفسير عظيم حاوٍ لأقوال المفسّرين والقرّاء والنّحاة، والمحدّثين، قال أبو النّظر: بلغني أنه أنفق عليهم في أسبوع عشرين ألف دينار، توفّي في السّجن في رجب سنة 399هـ وورثه ابنه أبو حفص ينظر: سير أعلام النّبلاء، الإمام شمس الدّين محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبي، تح: شعيب الأرناؤوط محمد نعيم العرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، دط، دس، ج17، ص 116-117.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 226.

=

تُنسب المقامة السّاسانية إلى بني ساسان*، وهؤلاء مشهورون بالكدية والحيلة في طلب الحاجة، والاستعطاء، وهذا ما حدث للرّاوي مع زعيمهم فور ما رآه راح يستجديه شعرا، لما للشّعر من إيقاع يؤثّر في نفسيّة المستمع فطلب منه ما يملأ به بطنه أوّلا، من خبز ولحم وماءٍ مثلّج وما يطربه بعد شبعِه من خمر يسقيه إيّاها ساق ظريف خفيف الظلّ، وبعد أن تحصل له المتعة، يطلب منه ما يقي جسمه من ظروف الطّبيعة القاسية من ملبس كالقميص والجبّة والنّعل، ثمّ ما يتزيّن به كالمشط والموسى، والسّطل، فنال على هذا كلّه درهما، وراح يستجدي آخر شعرا، مغيّرا طلباته التي تمثّلت في إعطائه درهما، كلّ هذا وغيره على مسامع الرّاوي الذي أَعجب بفصاحته أيّما إعجاب وراح يتبعه حتّى عرفه، فإذا هو زعيم المكدّين أبو الفتح الإسكندريّ، الّذي يُلقي اللّوم على الزّمان الّذي جعله يتحامق حتّى يتمكّن من العيش.

وفي المقامة الإبليسية المنسوبة إلى إبليس، يتخيّل القارئ أنّ الأمر يرتبط بالغواية والضّلال، أو بأحبولة من أحابيل إبليس -لعنه الله- إلّا أنّ القارئ لها يلفيها متعلّقة بالشّعر العربي، وبما كان يزعمه الشّعراء قديما أنّ شيطانا يوحي إليهم بالشّعر فتفيض به ألسنتهم، فيلتقي الرّاوي بعد أن أضاع إبلَه في الصّحراء بإبليس الذي سمّى نفسه "أبا مُرّة"، فأنشد لجرير، وطلب سماع شيء من شعر "أبي نوّاس" فطرب كثيرا وأفصح عن نفسه: " فَمَا أَحَدٌ مِنَ الشُّعَرَاءِ إِلاَّ وَمَعَهُ مُعِينٌ مِنَّا، وَأَنَا أَمْلَيْتُ عَلَى جَرِيرٍ هذِهِ القَصِيدَةَ "(1).

يجد المتلقّي لهذه المقامة أنّها نقدية أدبية، تسوق إليه أخبارا عن شاعرين مشهورين، كما تبيّن عن ميزان نقديّ لدى "بديع الزّمان الهمذاني"، يجعل فيه "جريرا" و"أبا نوّاس" أشعر من "امرئ القيس" و"طرفة" و"عبيد بن الأبرص" و"لبيد بن ربيعة"، إذ طرب إبليس وهو يعرض شعر "جرير"، وكان أكثر طربا وهو يسمع شعر "أبي نوّاس"، ولم تظهر أيّة مشاعر عليه، وهو يسمع شعر المتقدّمين عليهم.

---

* نسبة إلى ساسان، وهو رجل فقير حاذق في الاستعطاء، دقيق الحيلة في الاستجداء، ينسب إليه المكدّون، وتحمل هذه النّسبة تحقيرا لساسان بأنّه جدّ السّفلة وشيخهم، فبعد أن كانت النّسبة إليه عند الفرس نسبة شرف وعزّ، أصبحت بعد الفتح الإسلامي لها نسبة قذف وسبّ، ينظر: بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 108.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 212.

=

تُنسب المقامة الأسودية للأسود بن قنان، وممّا جاء عنه: "حدّث علقمة قال: حدّثني "الفضل بن يزيد" قال: حدّثني "أبو زيد بن نوفل" قال: سمعت "محرز بن ناجية الرّصافي" يقول: كنت أحد من وقع عليه التّهمة في مال مصر أيّام الواثق* وطلبني السّلطان طلبا شديدا حتّى ضاقت عليّ الرّصافة وغيرها من المدن فخرجت أريد البادية مرتادا دار رجل عزيز الجار منيع الدّار،... فقالت لي فتاة الحيّ بعدما رأت منّي الخوف: لقد حالمت بفناء بيت لا يُضام فيه أحد ولا يجوع فيه كبد مادام لهذا الحيّ سيّد، هذا بيت "الأسود بن قنان" وأخواله الأراقم وأعمامه شيبان صعلوك الحيّ في ماله وسيّدهم في مقاله وفعاله، الأسد الخوار ووقّاد النّار وطلّاب الثّأر، لا ينازع ولا يفارق".[1]

وبعد بحث في بعض من كتب التّراجم لم أعثر على ترجمة وافية للأسود بن قمان إلّا فيما وجدته على لسان فتاة الحيّ وهي تصفه للطّارق الذي طرق خيمتهم لاجئا إليهم، إذ كان الأسود شريف النّسب من جهة أمّه وأبيه، جوادا كريما شجاعا يألفه النّاس.

ويسرد البديع على لسان الرّاوي حادثة تاريخية، لكنّه يقوم بتغيير في الأسماء، ذلك أنّ من وقعت له الحادثة هو "محرز بن ناجية الرّصافي" الذي لجأ إلى "الأسود بن قنان" في عهد الخليفة الواثق، بعد أن اتّهم بأخذ مال بغير وجه حقّ.

يجد القارئ لهذه المقامة أنّ البديع يثبت صفة الجود والكرم والشّجاعة للأسود بن قنان، إذ يعيد الأبيات بكاملها، والتي جرت على لسان الفتاة ومنها[2]:

أيا حضريُّ أُسكن ولا تخشَ خِيفةً ❁ فأنت ببَيْتِ الأَسْوَدِ بن قِنَان
أعزُّ ابن أنثى من مَعَدٍّ ويَعرُب ❁ وأَوفَاهُم عَـهْدًا بكلّ مَكان
وأَضْرَبِهِم بالسَّيف من دون جَارِهِ ❁ وأَطْعَنِهِـم من دونـــه بِسِنَان

* الواثق بالله هارون (232هـ)، وممّا يروى عنه أنّه سمّى المأمون الأصغر، لأدبه وفضله وكان المأمون يعظمه ويقدّمه على ولده، وكان أعلم النّاس بكلّ شيء، وكان شاعرا. أعلم الخلفاء بالغناء، وله أصوات وألحان، عملها على نحو مائة صوت وكان حاذقا بضرب العود، راوية للأشعار والأخبار. يُنظر ترجمته في: جلال الدّين السّيوطي، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ/2003م، ص 271.

(1) ينظر: المحسن بن أبي القاسم التّنوخي، المستجاد من أفعال الأجواد، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص 121.

(2) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 161.

وهذه الأبيات تثبت جود الممدوح وكرمه وشجاعته وعراقة أصله، إذ يقصده الخائفون فيُلجِئُهم، والمكدّون فيأويهم ويكرمهم أمثال أبي الفتح الإسكندريّ الذي وجده الرّاوي داخل الخيمة ينعم بكرم "الأسود بن قنان".

- **الشّخصيات الخيالية:**

وهي شخصيات ورقيّة من اختراع البديع، تظهر في ثلاث مقامات هي: النّاجميّة والتّميميّة والبشريّة.

نُسبت المقامة النّاجميّة لشخصيّة خياليّة سمّاها البديع: "النّاجم". تُظهر فصاحتها، فتملأ بطنها وتدّعي الخبرة والتّجربة في الحياة، والعلم بطبائع النّاس، وعلى الرّغم من الإكرام الذي وجده في هذه الرّفقة، إلّا أنّه أبى البقاء، وصرّح لهم عن وجهته بقوله: "مطر خلفيّ، وأنشأ يقول[1]:

سِجِسْتَانَ أَيّتُهَا الرّاحِلَة ❁ وَبَحْراً يَؤُمُ المُنَى سَاحِلَهْ
سَتَقْصِدُ أَرْجان إِنْ زُرْتَها ❁ بِوَاحِدَةٍ مَائَةٍ كَامِلَةْ
وَفَضْلُ الأَمِيرِ عَلَى ابْنِ العَمِيدِ ❁ كَفَضْلِ قُرَيْشٌ عَلَى بَاهِلَةْ

والمقصود من قوله: مطر خَلَفيٌّ، راجع إلى أنّ المقصود هو "خلف بن أحمد" ملك سجستان، والذي ظهر في مقامتين سابقتين هما: الملوكيّة والخلفيّة، وسبقت التّرجمة له في هذا المقام، وهذا الذّكر الكثير له عند البديع دليل على ما ورد في التّرجمة التي تؤكّد على أنّه كان جوادا كريما، له إفضال على أهل العلم، واهتمام منقطع النّظير بهم، ويزيد البديع في التّنويه بشخص "خلف" عندما يذكر أنّه بعد أيّام أقبل النّاجم عليهم " يَرْفُلُ في نَيْلِ المُنَى، وَذَيْلِ الغِنَى، فَقُمْنَا إِلَيْهِ مُعَانِقِينَ، وَقُلْنَا: مَا وَرَاءَكَ يَا عِصَامُ، فَقَالَ: جِمالٌ مُوَقَرَةٌ، وَبِغَالٌ مُثْقَلَةٌ، وَحَقَائِبَ مُقْفَلَةٌ، وَأَنْشَأَ يَقُولُ[2]:

مــولاي أيُ رذيــلةٍ لَم يَأبَها ❁ خَلفٌ وأيّ فضــيلةٍ لم يأتها
ما يُسْمِعُ العَافِينَ إلاّ هَاكــها ❁ لفظا وليس يُجابُ إلاّ هاتِها
إنّ المــكارم أسفرت عن أوجه ❁ بيض وكان الخال في وجناتها
بأبي شــمائِلُهُ التي تجلُو العُلَا ❁ ويدًا ترى البركات في حركاتــها
من عَــدّها حسناتِ دهرٍ إنّني ❁ ممّــا يَعدُ الدّهر من حسناتها

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 222.
(2) المصدر نفسه، ص 267.

وهذا الكلام وغيره ممّا يؤكّد على عظم إنفاق "خلف" على النّاس، ممّا بوّأه مكانة بينهم جعلته مضرب المثل في الكرم والجود، يسري اسمه في كلّ صوب وحدب، ولا ينفكّ البديع ذاكرا ساجستان يحنّ إليها متى وجد إلى ذلك طريقا، ويظهر هذا في المقامة "التميميّة" نسبة إلى شخصيّة ورقيّة سمّاها صاحبها: "أبو النّدى التّميميّ" الذي لم يعجبه المقام بأرض الشّام، فوصف حاله بعد أن سُئل عليها من الرّاوي: " بَيْنَ الخُسْرَانِ وَالخَسارِ، وَالذُّلِّ وَالصَّغارِ وَقَوْمٌ كَرَوْثِ الحِمَارِ، يَشُمُّهُم الإِقْبَالُ وَهُمْ مُنْتِنُونَ، وَيُحْسِنُ إِلَيهِمْ فَلا يُحْسِنُونَ "[1]، وبعد عرض الحال هذه التي تُنفِّر النّفس، وتقهر القلب راح" أبو النّدى التّميميّ" يستذكر ساجستان وما لقي فيها من كرم وحفاوة من قبل ملكها "خلف بن أحمد" الذي يقول فيه[2]:

فِدًى لك يا سجستان البلادُ ❁ وللملك الكريم بك العِبَادُ
هَبِ الأيَّام تُسعدني وَهَبْني ❁ تُبَلِّغنيه راحلةٌ وزادُ
فَمَنْ لي بالذي قد مات منه ❁ وبا لـــعُمرِ الّذي لا يستعادُ

فهذه الأبيات فيها حنين وأسى كبير على ما كان لأبي النّدى من فضل في ظلّ ملكها، وأحسب أنّ البديع يتوارى خلف هذا الاسم المستعار فيبدي حنينه وحسرته على ما آلت إليه نفسه الآن وكيف كانت قبل ذلك في ظلّ ملك كريم جواد.

وأمّا المقامة الأخيرة التي تحمل عنوانا منسوبا لشخصيّة من صنع البديع هي المقامة البِشرية، منسوبة لبشر بن عوانة العبدي الصعلوك*، يجد المتفحّص لواضع التّرجمة لبشر بن عوانة أنّه يقول: وضع له قصّة، أي أنّ هذه القصّة غير موجودة في التّاريخ ولم تقع إنّما هي قصّة من القصص الخيالية نظير ألف ليلة وليلة، مستوحاة ممّا كان يُروى عن الفرسان الأبطال الشّعراء نظير "عنترة بن شدّاد العبسي"، إذ يتحدّى "بشر بن عوانة" الأهوال والأخطار "الأسد والحبّة" حتّى يظفر بمحبوبته، التي أحبّها عن زوجته، ويكون له ما أراد، غير أنّ كيد زوجته كان أكبر، إذ أرسلت أحد أبنائها إليه ملثّما، وتحدّاه في منازلة بالسّيف وغلبه، وأبى أن يقتله، بعد أن كشف

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 267-268.
(2) المصدر نفسه، ص 268.
* اسم اخترعه بديع الزّمان الهمذاني لشاعر وضع له قصّة في مقاماته، ينظر: الأعلام، الزّركلي، ج2، ص 55.

وجهه، وعرف "بشر" ما وقع له، فزوّج محبوبته التي هي ابنة عمّه لابنه، وأقسم هو أن لا يتزوّج أخرى. وهذه القصّة من تأليف البديع ولا علاقة لها بتاريخ الأدب في شيء، ممّا يؤكّد على قوّة البديع في التّأليف، وأنّه لا يقلّ عن "حمّاد الرّاوية" و"خلف الأحمر" في وضع الشّعر والقصص المنحول.

❑ **حقل المكان:**

يحوز هذا الحقل أكبر نسبة من باقي الحقول الأخرى ويدخل فيه ما يربو عن نصف مقامات البديع، والمقامات المندرجة فيه هي: البلخيّة[1]، والسّجستانيّة[2]، والكوفيّة[3]، والأذربيجانية[4]، والجرجانيّة[5]، والأصفهانيّة[6]، والأهوازيّة[7]، والبغدادية[8]، والبصرية[9]، والفزاريّة[10]، والبخاريّة[11]، والقزوينيّة[12]، والموصليّة[13]، والمارستانيّة[14]، والعراقيّة.[15]، والرّصافيّة[16]، والشّيرازيّة[17]، والحلوانيّة[18]، والأرمنيّة[19]، والنّيسابوريّة[20]، والصيمريّة[21]، والسّاريّة.[22]

يستطيع القارئ وهو يطالع هذه العناوين تقسيمها تقسيما آخرا، وذلك حسب المناطق التي جرت فيها، ويكون هذا التّقسيم كالآتي:

- **المقامات التي جرت أحداثها في بلاد فارس:**

وهي السّجستانيّة، والجرجانيّة، والأصفهانيّة، والأهوازيّة والقزوينية والشّيرازيّة والنّيسابوريّة.

- **المقامات التي جرت أحداثها في بلاد العراق:**

الكوفيّة والبغدادية والبصريّة والموصليّة، والعراقيّة والرّصافيّة، والحلوانيّة، المارستانيّة.

- **المقامات التي جرت أحداثها في تخوم بلاد فارس والعراق معا:**

البلخيّة والأذربيجانية والبخاريّة والأرمنيّة والساريّة.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 17.
(2) المصدر نفسه، ص 22.
(3) المصدر نفسه، ص 29.
(4) المصدر نفسه، ص 52.
(5) المصدر نفسه، ص 56.
(6) المصدر نفسه، ص 62.
(7) المصدر نفسه، ص 67.
(8) المصدر نفسه، ص 71.
(9) المصدر نفسه، ص 75.
(10) المصدر نفسه، ص 81.
(11) المصدر نفسه، ص 97.
(12) المصدر نفسه، ص 102.
(13) المصدر نفسه، ص 115.
(14) المصدر نفسه، ص 141.
(15) المصدر نفسه، ص 164.
(16) المصدر نفسه، ص 181.
(17) المصدر نفسه، ص 193.
(18) المصدر نفسه، ص 197.
(19) المصدر نفسه، ص 213.
(20) المصدر نفسه، ص 227.
(21) المصدر نفسه، ص 236.
(22) المصدر نفسه، ص 263.

- **المقامات التي جرت أحداثها بعيدة عن البلدين**: الفزاريّة.
- **المقامات المتنازع في نسبتها إلى بلد معيّن**: الصّيمريّة

أ) **المقامات التي جرت أحداثها في بلاد فارس**:

ينحصر عدد المقامات التي جرت في هذا الفضاء في سبع مقامات، وعلى الرّغم من اختلاف الأقاليم التي جرت فيها، إلّا أنّها تشترك في أمرين مهمّين جدّا هما: فصاحة البطل والكدية، ذلك أنّ الهدف هو تحصيل المال والوسيلة في ذلك هي فصاحة البطل التي تفتق آذان السّامعين، ممزوجة في كثير من الأحايين بالمكر والحيلة، كما أنّ البطل يتزيّا بأزياء عديدة، إذ يظهر تارة في زيّ الحكيم العالم بدقائق الكون وأسراره، كما قد يظهر فقيرا معدما ليس له من المال ما يسدّ به رمقه، كما قد يظهر في زيّ الواعظ الزّاهد، ويتجلّى أحيانا أُخَر في صورة الشّاعر الفصيح.

ب) **المقامات التي جرت أحداثها في بلاد العراق**:

عدد المقامات التي جرت في العراق هو ثمان، وتستحقّ اثنتان منها الوقوف عليها وهي: الحلوانيّة والمارستانيّة. يستطيع القارئ العليم معرفة أنّ الكوفة والبصرة وبغداد على سبيل المثال من أقاليم بلاد العراق وأشهر مدنها، وقد يقع في بعض اللَّبس عندما يُطالع اسم مدينة حلوان، وهو اسم تتعاوره مدينتان تقعان في بلدين مختلفين مصر والعراق، وهذا ما يؤكّده المقدسيّ بقوله: "حلوان كورة بالعراق، ومدينة بمصر، وقرية بنيسابور، وأخرى بقوهستان"[1]، والمعنى الذي تحمله كورة هو: "المدينة والصّقع والجمع كُوَر"[2]، ويؤكّد صاحب النّسخة المحقّقة من كتاب المقامات أنّ المراد بحلوان هو حُلوان العراق "اسم يقع على قريتين وبلدين إحداهما في آخر حدود السّواد، ممّا يلي الجبال من بغداد وهي المقصودة هنا"[3]، وهذا ما يؤكّد أنّ حلوان التي قصدها البديع هي حلوان العراق لا غيرها.

(1) المقدّسي المعروف بالبشاري، أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3، 1411هـ/1991م، ص 25.
(2) ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص 156.
(3) بديع الزّمان الهمذاني المقامات، ص 281.

=

أمّا المقامة المارستانية فهي منسوبة إلى المارستان، وهو في معناه "موضع يُعالج فيه المجانين"[1]، والعلّة الدّافعة لجعل هذه المقامة في إقليم العراق هي أنّ المارستان يقع في مدينة البصرة العراقيّة، والأحداث المضمّنة فيه جرت في هذا الفضاء، لذلك جعلتها في إقليم العراق دون سِواه.

وتكاد لا تختلف هذه المقامات في بنائها، إذ إنّ الكديَةَ هي العامل المحرّك للحدث، يرام منها الوصول إلى جيوب السّامعين، واستدرار أكُفِّهم، عن طريق الفصاحة في اللّسان، والتّأثير في القلوب، وتخرج عن هذا النّسق "الحلوانية" التي تحضر فيها البديهة والحيلة، فيهرب الرّاوي من الحمّام دون أن يدفع ثمنه، وثَمَنَ من كان قائما على غُسْلِهِ، وأمّا المارستانيّة فقد كانت وعظيّة بامتياز.

ج) **المقامات التي جرت أحداثها في نخوم بلاد فارس والعراق:**

ينحو "الهمذاني" المنحى نفسه في بناء مقاماته الجارية أحداثها في نخوم بلاد فارس والعراق، وهي خمس مقامات، تحضر فيها فصاحة البطل، والهدف من إبدائها وهو الحصول على المال بأيّ طريقة كانت.

د) **المقامات التي جرت بعيدا عن البلدين:**

هي مقامة واحدة نسبت إلى قبيلة فزارة وهي: "قبيلة من قبائل اليمن"، وبُنيت على الشّاكلة نفسها التي بُنيت عليها سابقاتها، تحضر فيها الفصاحة التي يُراد من خلالها نيل المال (الفصاحة + الكدية).

2) قيم الفضاء في مقامات الهمذاني:

إنّ المتأمّل في مقامات الهمذاني، يقف على أنّ الفضاءين المكرّرين بها هما: فضاء المدينة، الّذي يتفرّع عنه مجموعة من الفضاءات الأخرى، كفضاء المسجد، وفضاء السّوق وفضاء الحمّام، ويقابل فضاء المدينة فضاء البادية، ذلك أنّ كلّا منهما يحمل قيمًا تختلف عن الفضاء الآخر.

وسأحاول الخوض في الحديث أوّلا عن فضاء المدينة وما حمله من قيمٍ، باعتباره الفضاء الّذي شغل الحيّز الأكبر من مقامات البديع، ويتّضح لنا هذا الفضاء بشكل جليّ من خلال

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 141.

العتبات الّتي حملت اسم المدن الّتي جرت فيها أحداث المقامات، أو من خلال بعضها التي لا يحمل عنوانها اسم مدينة ما، وعموما حاولت أن أحصر المدن الّتي جرت فيها مقامات "الهمذاني" كاملة، فكانت النّتيجة على النّحو الآتي:

جدول 10: توزيع المقامات على المدن حيث وقعت أحداثها ببلاد فارس

المقامة	المدينة	الصفحة
القريضيّة	جرجان	07
السّجستانيّة	سجستان	22
الغيلانيّة	جرجان	46
الجرجانيّة	جرجان	56
الأصفهانيّة	أصفهان	62
الأهوازيّة	الأهواز	67
المكفوفيّة	الأهواز	93
القزوينيّة	قزوين	102
الحرزيّة	باب الأبواب	137
الشّيرازيّة	شيراز	193
النّيسابوريّة	نيسابور	227

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على الأماكن الواردة في المقامات

جدول 11: توزيع المقامات على المدن حيث وقعت أحداثها بالعراق

المقامة	المدينة	الصفحة
الأزاذية	بغداد	12
الكوفية	الكوفة	29
البغدادية	بغداد	71
البصرية	البصرة	75
القردية	بغداد	113
المضيرية	البصرة	122
المارستانية	البصرة	141
المجاعية	بغداد	147
الوعظية	البصرة	151
العراقية	بغداد	164
الرّصافية	الرّصافة	181
المغزلية	البصرة	190
الحلوانية	حلوان	197
الخلفيّة	البصرة	224
الدينارية	بغداد	246

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على الأماكن الواردة في المقامات

جدول 12: توزيع المقامات على المدن حيث وقعت أحداثها على تخوم بلاد فارس والعراق معًا

المقامة	المدينة	الصفحة
البلخية	بلخ	17
الأذربيجانية	أذربيجان	52
البخارية	بخارى	97
الأرمنية	إرمينية	213
السّارية	السّارية	263

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على الأماكن الواردة في المقامات

جدول 13: توزيع المقامات على المدن حيث وقعت أحداثها في الشام

المقامة	المدينة	الصفحة
السّاسانية	دمشق	دمشق
الشّعرية	الشّام	الشّام
التّميمية	الشّام	الشّام

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على الأماكن الواردة في المقامات

وهناك مجموعة من المقامات، جرت أحداثها هي الأخرى بفضاء المدينة دون ذكر اسم البلد الذي حاز ذلك الفضاء، وهي: الجاحظية[1] والنّاجمية[2] والخمرية.[3]

كانت تلك دراسة إحصائية لأفضية المدن التي جرت فيها أحداث مقامات الهمذاني، أمّا فضاء البادية فكان من نصيب المقامات الآتية: الأسدية[4] (حمص/سوريا)، الفزارية[5] (قبيلة فزارة/اليمن)، الموصلية[6] (الموصل/العراق)، ومقامات أخرى جرت أحداثها بفضاء البادية دون ذكر اسم البلد الّذي جرت فيه وهي الأسودية[7]، النّهيدية[8]، الملوكية[9]، البشرية[10].

وقد وقفت على بضع مقامات مجهولة الفضاء الّذي جرت فيه؛ حيث لم يُشِر فيها "الهمذاني" إلى مكان وقوع أحداثها، كما أنّه لم يُلمّح إلى البلد الذي جرت فيه لا من قريب ولا من بعيد، وهي: العلمية[11]، الوصية[12]، المطلبية[13].

وعليه، فقد خلصت إلى نتيجة مفادها أنّ فضاء المدينة قد نال حصّة الأسد من مقامات "الهمذاني"، مقارنة بفضاء البادية الّذي كان من نصيب سبع مقامات فقط، هذا ما وقفت عليه

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 87.
(2) المصدر نفسه، ص 218.
(3) المصدر نفسه، ص 269.
(4) المصدر نفسه، ص 35.
(5) المصدر نفسه، ص 81.
(6) المصدر نفسه، ص 115.
(7) المصدر نفسه، ص 159.
(8) المصدر نفسه، ص 202.
(9) المصدر نفسه، ص 257.
(10) المصدر نفسه، ص 280.
(11) المصدر نفسه، ص 230.
(12) المصدر نفسه، ص 233.
(13) المصدر نفسه، ص 276.

أيضا أثناء دراستي لعتبات المقامات، الّتي حملت معظمها أسماء المدن التي جرت بها أحداثها، والّتي تراوحت في أغلب الأحيان بين فارس والعراق، وأعزو هذا الأمر إلى أصل البديع الفارسي، الذي مكّنه من معرفة تلك المدن الفارسية وعاداتها وتقاليدها وطبائعها، كما أنّ بلاد فارس تتواجد بجوار العراق، الأمر الّذي ساعده على التّعرّف على مدن العراق وشخصياتها، فسمّى بها بعضا من مقاماته.

وأعود مرّة أخرى لأغوص غوصًا عميقًا في أغوار فضاء المدينة، وما حمله من قيم ودلالات مختلفة بمقامات الهمذاني، وقبل ذلك ارتأيت أن أعرّج قليلا على مفاهيم النقّاد المختلفة لفضاء المدينة، ونظرتهم له، على الرّغم من شحّ المراجع التي تحدّثت بالتّفصيل عن هذا الأخير، واكتفت بالإشارة إليه إشارة عابرة فقط.

يعرّف قادة عقّاق المدينة بقوله: "المدينة هي مسكن الإنسان الطّبيعي، وهي المكان الإنساني الأفضل المبني لسعادته، شأنها في ذلك شأن كلّ تجمّع بشري كالقرية أو البادية في أوّل الأمر... أوجدها النّاس لتكون في خدمتهم وعلى مستواهم، أوجدوها لتناسب أذواقهم ومشاربهم، ولتساعدهم على العيش وتطمئنهم وتحميهم من العالم المناوئ ومن أنفسهم، ولذا شكّلوها على تقاسمهم وعبّؤوها بما يستجيب لحاجات الأحبّاء والنّفوس، من مرافق ضرورية لضمان سيرورة حياتهم، وإقامة مراسيم طقوسهم وحفلاتهم، وكذا مرافق ملهاتية ينفّسون فيها عن مكبوتاتهم"[(1)]، فالمدينة بهذا المفهوم تمثّل فضاء الإنسان الطّبيعي المسؤول عن سعادته، الّذي أنشأه خصّيصا من أجل عيش بسلام ورفاهية، لضمان بقائه، كما أنّها تمثّل مسرحا لطقوس البشر وحفلاتهم، وكذا فضاءً للتّفريج عن كلّ ما يخالج أنفسهم.

وهذا عزّ الدّين إسماعيل يرى بأنّ: "للمدينة وجهها المادّي الذي يكشف عن روحها وجوهرها، وهو الوجه الذي لا يمكن أن تكون مدينة إلّا به، ولاشكّ أنّ الإطار المادّي للمدينة العصرية يختلف كثيرا عنه فيما مضى، فالجدران العالية والأبنية الشّاهقة، والوسائل الآلية الكثيرة المنتشرة بها، والأعداد الغفيرة من النّاس الذين يعيشون فيها، كلّ هذه ظواهر مميّزة للمدينة

(1) قادة عقّاق، دلالة المدينة في الخطاب الشّعري العربي المعاصر، منشورات اتّحاد كتّاب العرب، دمشق، دط، 2001م، ص 21.

=

العصرية، وهي في الوقت نفسه عوامل حاسمة في تشكيل حساسية النّاس ومشاعرهم"[1]، إذ حصر الإطار المادّي الّذي يميّز المدينة العصرية عن سابقها، في الجدران العالية، والبنايات الشّاهقة، والآلات، والأعداد الكبيرة من النّاس الّتي تربطها علاقة تأثير وتأثّر بانفعالات النّاس وعواطفهم، كما أنّه ربط حضارة الأمّة وتاريخها السّياسي بفضاء المدينة، حين قال: "في المدينة يتمثّل الوجه الحضاريّ للأمّة، وبخاصّة الوجه السّياسي".[2]

ثمّ إنّ المدينة: "ليست مفهوما سكونيّا جامدا، بل صيرورة ومتطوّرة، وكونها قبل أن تكون بناء معماريّا وشكلا هندسيّا فارغيّا، هي جملة من العلائق والأعراق والمواضعات"[3]، أي أنّ المدينة ليست مجرّد بناء معماري، أو شكل هندسيّ فحسب، بل هي تمثّل مختلف العلاقات والعادات الّتي تعارف عليها أفراد المجتمع.

وينحو مختار أبو غالي في كتابه "المدينة في الشعر العربي المعاصر" منحى آخر في رؤيته للمدينة؛ حيث يقول: "ثمّ أصبحت المدينة فيما بعد مركز ثقل إنساني، فاستقطبت جهد الإنسان واستدرجته، وبدأت مفاتنها وشرورها الآسرة تأخذ شكل الغواية التي يصعب مقاومتها"[4]، فالنّاقد قد ذهب من خلال هذا الطّرح إلى أنّ المدينة قد استدرجت الإنسان، واستغلّت جهده لتمارس عليه شتّى أشكال الفتنة والشّرور والضّلال، الأمر الّذي أرضخه لها.

وبناء على هذه التّعريفات السّابقة الذّكر، أستنتج أنّ المدينة تمثّل الفضاء أو الحيّز الّذي يعيش فيه الإنسان، والّذي يسمح له بممارسة حياته الطّبيعية بمختلف أشكالها، وما يميّز المدينة عن غيرها من الفضاءات بناياتها الشّاهقة، وعمرانها الحضاري، واستقطابها لحشود كبيرة من النّاس، كما تربطها علاقة وثيقة بتاريخ الأمّة وحضارتها العربية، وما تعارف عليه أفراد مجتمعها، وما تواضعوا عليه من قيم وعادات وأخلاق، غير أنّ بريق حضارتها وفتنتها وشهواتها، قد سيطرت على فكر الإنسان، فأسرته، فبات من الصّعب عليه التّخلّي عنها.

(1) عز الدّين إسماعيل، الشّعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، دار الفكر العربي، مصر ط3، دت، ص 330.
(2) المرجع نفسه، ص 328.
(3) قادة عقّاق، دلالة المدينة في الشّعر العربي المعاصر، ص 13-14.
(4) مختار أبو غالي، المدينة في الشّعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1995م، ص 07.

كما سبق وأسلفت، مثّل فضاء المدينة المسرح المهيمن الّذي جرت فيه أحداث مقامات الهمذاني، تلك المقامات التي عكست لنا بدقّة متناهية مجريات الحياة الاجتماعية في العصر العبّاسي، وقبل أن أشرع في الحديث عن القيم الّتي حملها فضاء المدينة في ذلك العصر، قرّرت أن أجري لمحة خاطفة عن واقع المجتمع العبّاسي والمدينة به، وكيف تعايش النّاس وسط هذا الفضاء، وكيف كان تعاملهم معه.

يُعدّ العصر العبّاسي كما تؤكّد عليه معظم المصادر والمراجع التّاريخيّة ذاك العصر الذّهبي الذي مثّل "عصر الازدهار الحضاري والتّطوّر الاجتماعي، وبلوغ المدينة أوجّ مراتبها، وما نتج عن ذلك من طغيان عمراني وتكدّس للأحياء، وكثافة بشرية واختلاف في المشارب والاتّجاهات ووجهات النّظر، وفقدان لتماسك الصّلات وتصدّع العلاقات وتعقّدها، وتزعزع القيم، ومن ثمّة تيهان الذّات وشعورها بالقهر والمحاصرة والانسحاق، الأمر الذي خلّف ردّة فعل قويّة في نفوس النّاس، أرغمتهم على أن يقفوا موقف الحائر المتسائل عمّا طرأ على حياته من تغيير، وما أصابها من تبديل، وما دلفت إليه من انزلاق".[1]

إنّ القارئ لهذا المقبوس بتمعّن، يُلفي أن فضاء المدينة في العصر العبّاسي، قد بلغ أقصى ما تصله الحضارة والعمران من تطوّر، ناهيك عن الكثافة السكّانية الهائلة الّتي شهدها، والاختلاف في العقائد والملل والنّحل والأهواء، فنتج عن هذا كلّه تمزّق أو بالأحرى تلاشي للعلاقات الاجتماعية، كما تخلخلت القيم الانسانية، فغرق المجتمع في غياهب التّهميش والضّياع، وعاش النّاس تحت وطأة الإحساس بالقهر والظّلم والسّيطرة، فوقفوا موقف المتفرّج العاجز الذي لا يستطيع أن يحرّك ساكنا، أمام مرأى ذاك التّغيير الجذريّ الحاصل الّذي رُزِأت به حياتهم.

أمّا ردود أفعالهم إزّاء هذا الوضع الرّاهن: "فقد تراوحت ما بين الرّفض التّام لما هو قائم والسّخرية منه، والتّعالي عنه، وأحيانا الانعزال والانفصال، وهذه المواقف كانت بمثابة

(1) قادة عقّاق، دلالة المدينة في الخطاب الشّعري العربي المعاصر، ص 45.

=

المنفى بالنّسبة لأصحابها، اختاروها أحيانا طائعين مستعلين، وفي أحايين كثيرة مرغمين "[1]، فهناك من رفض رفضا قاطعا ذاك الواقع المأساوي المعيش، بل وسخر منه وترفّع عنه، وهناك من اختار حياة العزلة والانفصال، وردود أفعالهم تلك كانت تنبع أحيانا عن إرادتهم، وأحيانا كثيرة لم تصدر منهم إلّا عن كره وإجبار، واستسلام لجبروت ذاك الواقع الأليم.

إنّ مثل تلك الإحباطات التي أحسّ بها أصحاب المدينة في هذا العصر، لم تكن إلّا تحصيل حاصل لتلك التّصادمات التي حدثت بين القيم والمبادئ آنذاك، وهو ما أكّد عليه إحسان عبّاس في كتابه "اتّجاهات الشّعر العربي المعاصر": "وقد ذهب كثير من علماء الاجتماع إلى أنّ كثيرا من الإحباطات التي يحسّ بها ساكن المدينة إنّما هي نتيجة صراع أساسي بين القيم: بين الذّات والمجموع، بين الحرّيّة والسّلطة، بين التّنافس الحادّ والمحبّة الأخوية... إلخ".[2]

وانطلاقا من هذه المعطيات الآنفة الذّكر، التي قدّمت لنا صورة فوتوغرافية لواقع المجتمع العبّاسي الّذي عاش تحت سقف فضاء المدينة في خضمّ تحوّلاتها وتطوّراتها، أنتقل إلى الحديث عن القيم المختلفة الّتي نضح بها هذا الفضاء في مقامات الهمذاني، وقد قمت بمقابلة تلك القيم بمجموعة أخرى من القيم التي تعارضها بفضاء البادية، من خلال ثنائية فضائية بين المدينة والبادية (المدينة/البادية)، ذلك أنّ: "هذه الثّنائية الفضائية ترتكز في فكر الرّوائي العربي عامّة على التّعارض بين قيم البداوة والكرم والبساطة والتّخلّف والجبريّة الّتي تزخر بها القرية، وقيم الحضارة والأثرة والتّكلّف والتّمدّن والعقلانية القائمة في المدينة"[3]، فالقيم التي تحملها المدينة هي قيم معارضة تماما للقيم التي تحمله البادية أو القرية، وهذا ما لمسته في مقامات الهمذاني التي نضح فيها كلّ من فضاء المدينة وفضاء البادية بقيم تختلف عن الأخرى، سأتحدّث عنها باستفاضة فيما يلي:

(1) قادة عقّاق، دلالة المدينة في الخطاب الشّعري العربي المعاص، ص 45.

(2) إحسان عبّاس، اتّجاهات الشّعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1998م، ص 91.

(3) سيدي محمد بن مالك، جدل التّخييل والمخيال في الرّواية الجزائرية، ميم للنّشر، الجزائر، ط1، 2016م، ص 38.

أ) **قيم فضاء المدينة بمقامات الهمذاني:**

من القيم التي حملها فضاء المدينة في مقامات الهمذاني:

(الاستغلال، الخداع، الحيلة، الانتهازية، الأنانية(الأثرة) ، المرابحة، التّكلّف، النّصب، اللّؤم، النّفاق، الاستبداد)، والمتفحّص بدقّة لهذه القيم، يجدها كلّها تندرج ضمن حقل الكدية، باعتبار أنّ الكُديَة تحمل «معنى الاحتيال للمال بمختلف الأساليب والوسائل غير المشروعة من استخدام القوّة والاستيلاب بالعنف والغلبة إلى استغلال غفلة الجماهير وغرائز الرّحمة والرّقّة"[1]، وعلى هذا الدّيدن سار أبو الفتح الإسكندريّ في معظم مقامات الهمذاني، إذ كان يهيّئ كلّ ما يستلزمه الأمر من عناصر نفسية لاستخراج الدّراهم من الجيوب، ويضرب على وتر العاطفة فيبكي النّاس، فيعطونه ما يملكون مغرورقي العيون.

وقد حضرت الفصاحة في الكثير من مقامات "الهمذاني"، التي يراد من ورائها نيل المال والاحتيال في طلبه، انطلاقا من المقامة القريضية، التي يروي فيها عيسى بن هشام كيف استقرّ به الحال بعد رحلة طويلة ليصل إلى جرجان، فجلس مع جماعة يتذاكرون الشّعر وأهله، وجلس إلى جانبهم شابّ وهو ينصت لحديثهم، فادّعى علمه بالشّعر والشّعراء، ليوجّه له من كان بالمجلس أسئلة يختبرون بها ثقافته الأدبية وبراعته اللّغوية، فنجح في الإجابة عن كلّ ذلك. فانتاب الفضول عيسى بن هشام ومن معه بالمجلس، فجعلوا يسألونه عن أخباره، فأجابهم شعرا[2]:

أما تَـــرَوْني أَتَغَشَّـــى طِمْـــرَاً ۞ مُمْتَطِياً في الضُّـــرِّ أَمْـــراً مُـــرَّاً
مُضْـــطَـبِـنـاً عَلى الـلَّـيـالي غِـمَـراً ۞ مُلاقِياً مِنْها صـــُـــرُوفاً حَمِرَا
أَقْصَـــى أَمـــانِيَّ طُلُوعُ الشِّـعْرى ۞ فَـقَـد عُـنِـيـنَـا بِـالأَمَـاني دَهْـرَاً
وَكَانَ هـــذَا الحُـــرُّ أَعْلى قَـــدْراً ۞ وَمـاءُ هـذَا الـوَجْـهِ أَغْلى سِـــعْـرَا
ضَرَبْـــتُ لِلسَّـــرّا قِبَاباً خُضْـــرَا ۞ فِي دَارِ دَارَا وَإِيـــوَانِ كِســـْـــرى
فَـانْـقَـلَـبَ الدَّهْـرُ لِبَـطْـنٍ ظَـهْـرا ۞ وَعَادَ عُرْفُ العَيْشِ عِنْـدي نُكْرَا

(1) عبدالمالك مرتاض، فنّ المقامات في الأدب العربي، ص 29.

(2) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 10.

لقد شكا الشّابّ من خلال هذه الأبيات فقره وعوزه وضيق حاله، من لبسه الرّثّ، وتعبه وعنائه، وما يتذوّقه من آلام ومشقّة، بعد أن كان يعيش في سرّاء ورخاء، فانقلب به الزّمن وأنكره، فغدت معيشته شاقّة وظروفه صعبة.

قال عيسى بن هشام: " فَأَنَلْتُهُ مَا تَاحَ. وَأَعْرَضَ عَنَّا فَرَاحَ "[1]، ليكتشف بعد ذلك أنّه لم يكن سوى أبي الفتح الإسكندريّ.

وعليه، فقد سخّر الإسكندريّ فصاحته وبراعته اللّغوية والأدبية، من أجل استجداء عيسى بن هشام ومن معه واستعطافهم، وبالتّالي نيل ما في جيوبهم، وكانت تلك حيلته الأشهر في العديد من المقامات، مع اختلاف طريقتها والمكان الذي جرت فيه فقط، على غرار المقامة البلخية التي يقصد فيها عيسى بن هشام ومدينة بلخ وهو في عنفوان شبابه، ومعه مال كثير، وكان هدفه من هذه الرّحلة شحذ لسانه وزيادة رصيده اللّغوي لقوله: " لا يُهِمُّنِي إِلاَّ مُهْرَةُ فِكْرٍ أَسْتَقِيدُهَا، أَوْ شَرُودٌ مِنَ الْكَلِمِ أَصِيدُهَا"[2]، ليلتقي بشابّ صاحب هيبة، وهيئة حسنة، فجعل يتعرّف على عيسى بن هشام، ويسأله عن موعد مغادرته لمدينة بلخ قائلا: " فَمَتَى عَزَمْتَ؟ فَقُلْتُ: غَدَاةَ غَدٍ، فَقَالَ [3]:

صَبَاحُ اللهِ لا صُبْحُ انطِلاقٍ ۞ وَطَيرُ الوَصْلِ لا طَيْرُ الفِراقِ

ثمّ اشترط عليه، أنّه إذا رجع ساكنا إلى بلده: " إِذَا أَرْجَعَكَ اللهُ سَالِماً مِنْ هَذَا الطَّرِيقِ، فَاسْتَصْحِبْ لِي عَدُوّاً فِي بُرْدَةِ صَدِيقٍ، مِنْ نِجار الصُّفْرِ، يَدْعُو إِلى الكُفْرِ، وَيَرْقُصُ عَلَى الظُّفرِ، كَدَارَةِ العَيْنِ، يَحُطُّ ثِقَلَ الدَّيْنِ، وَيُنافِقُ بِوَجْهَيْنِ " [4]، يقصد بتلك الأوصاف الدّينار، فكان له ما أراد: "فَقُلْتُ: لَكَ ذلِك نَقْداً، وَمِثْلُهُ وَعْداً "[5]، فسأل عيسى بن هشام الرّجل عن أصله، فأجابه بأنّه من أشراف قريش، ليكتشف أحد الحاضرين أنّه لم يكن إلّا أبا الفتح الإسكندريّ، " أَلَسْتَ بِأَبِي الْفَتْحِ الإسكندريّ؟ أَلَمْ أَرَكَ بِالْعِراقِ، تَطُوفُ فِي الأَسْواقِ، مُكَدِّياً بِالأَوْرَاقِ؟ فَأَنْشأَ يَقُولُ[6]:

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 11.
(2) المصدر نفسه، ص 17.
(3) المصدر نفسه، ص 17-18.
(4) المصدر نفسه، ص 19-20.
(5) المصدر نفسه، ص 20.
(6) المصدر نفسه، ص 21.

إنّ لله عَبِيدًا ۞ أَخَذوا العُمْرَ خَلِيطَا
فَهُم يَمْسُون أعرا ۞ بًا ويُضْحُونَ نَبيطا

حيث اعترف بشكل صريح، أنّه متقلّب النّسب، فأحيانا يمسي من الأعراب، وأحيانا يضحي من النّبيط*، وفق ما يخدم مصلحته.

وفي المقامة الكوفية، يحلّ عيسى بن هشام ضيفا بالكوفة، رفقة أصدقائه، فلمّا جنّ اللّيل إذا بطارق يطرق باب دارهم، فجعلوا يتساءلون من القارع، فأجابهم: " وَفْدُ اللَّيْلِ وَبَرِيدُهُ، وَفَلُّ الجُوعِ وَطَرِيدُهُ، وَحُرُّ قَادَهُ الضُّرُّ، والزَّمَنُ المُرُّ، وَضَيْفٌ وَطْؤُهَ خَفِيفٌ، وَضَالَّتُهُ رَغِيفٌ، وَجَارٌ يَسْتَعْدِي عَلَى الجُوعِ، وَالجْيبِ المَرْقُوعِ، وَغَرِيبٌ أَوقِدَتِ النَّارُ عَلى سَفَرِهِ، وَنَبَحَ العَوَّاءُ عَلَى أَثَرِهِ..."[1]، فأعجب عيسى بن هشام ورفقاؤه بطريقة سؤاله، وأغدقوا عليه المال شريطة أن يتوسّلهم مرّة أخرى مقابل أن يزيدوه مالا: " وَقُلْتُ: زِدْنا سُؤَالاً، نَزِدْكَ نَوَالاً "[2]، فأحسن شكرهم، وأثنى على فضلهم وكرمهم، ودعا لعيسى بن هشام بالخير، ففتحوا له الباب، فإذا هو أبو الفتح الإسكندريّ، فاستغربوا حاله، وما بلغ به الفقر، وجعل يقول[3]:

لاَ يَغُرَّنَّكَ الذِي ۞ أنا فيه من الطلبِ
أَنَا فِي ثَروَةِ تَشَقُّ ۞ ق لَهَا بردة الطّرَبِ
أَنَا لَو شِئْتُ لاَتَّخَذْ ۞ تُ سُقُوفًا مِنَ الذَّهب

يريد بذلك أنّه بلغ الطّرب منه لما هو فيه، ما جعله يشقّ ثوبه، وأنّ في وسعه، بناء سقوف من الذّهب، لكنّه في غنى عن ذلك، فهو يفضّل حياة الاستجداء والتّكدّي التي يُحصّل منها ما في جيوب النّاس، عن طريق بلاغته وفصاحة لسانه، وهنا تتجلّى قيمة المضاربة، الّتي تقوم على إنشاد أبي الفتح الإسكندريّ شيئا من الشّعر لعيسى وأصحابه، مقابل أن يمنحوه أجرا مادّيا من أجل تلك الخدمة.

* النّبيط: جيل من العجم ينزلون بالبطائح بين العراقيين.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 31-32.

(2) المصدر نفسه، ص 32.

(3) المصدر نفسه، ص 33.

=

ويطلع علينا أبو الفتح الإسكندريّ في المقامة الجرجانية، وبشكله: " لَيْسَ بِالطَّوِيل الْمُتَمَدِّدِ، ولا الْقصيرِ الْمُتَرَدِّدِ، كَثُّ العُثْنُونِ، يَتْلُوهُ صِغَارٌ فِي أَطْمَارٍ "[1]؛ حيث يقف على مجلس ضمّ عيسى بن هشام وأصحابه بجرجان، فطفق يعرّف نفسه أنّه إسكندريّ عبسيّ أمويّ، جاب الآفاق وتقصّى العراق، ومرّ بالبدو والحضر، غير أنّه كان يرتدي أسمالا بالية ورثّة، وقد تقلّب عليه الدّهر، فظعن بعد إقامته، وسهر بعد نوم وتقلّبت به البلاد حتّى نزل همذان أين أحسنوا استقباله، وأكرموه وأولادَه، ومنحوه من النّعم ما لا يستحقّ: " فَما زَالَتِ النَّوَى تَطْرَحُ بِي كُلَّ مَطْرَحٍ، حَتَّى وَطِئْتُ بِلادَ الحَجَرِ وَأَحَلَّتنِي بَلَدَ هَمَذَانَ، فَقَبِلَنِي أَحْيَاؤُهَا، وَأَشْرَأَبَّ إِلَيَّ أَحِبَّاؤُهَا، وَلكِنِّي مِلْتُ لإِعْظَمِهِمْ جَفْنَةً، وَأَزْهَدِهِمْ جَفْوةً:

لَه نَارٌ تَشُــبُّ على يَفَــــاعٍ ۞ إذا النِّيرَان أَلبَسَــت القنَاعَا

وَطَّأَ لي مَضْجَعاً، وَمَهَّدَ لي مَهْجَعاً، فَإِنْ وَنَى لِيَ وَنْيةً هَبَّ لِيَ ابْنٌ كأَنَّهُ سَيْفٌ يَمَانٍ، أَوْ هِلاَلٌ بَدَا فِي غَيْرِ قَتَمانٍ، وَأَوْلاني نِعَماً ضَاقَ عَنْهَا قَدْرِي، وَاتَّسَعَ بِهَا صَدْرِي"[2]، إلّا أنّ كثرة تلك الأعطيات والنّعم التي أُغدقت عليه، جعلته يخجل، فغادر همذان وعاد مرّة أخرى إلى حرفة الاستكفاف والسّؤال، فأشفق عليه عيسى بن هشام ومن معه، ومنحوه ما تواجد معهم ذاك الحين: " فَرَقَّتْ وَاللهِ لَهُ الْقُلُوبُ، وَاغْرَوْرَقَتْ لِلُطْفِ كلاَمِهِ العُيُونُ، وَنُلْنَاهُ مَا تَاحَ فِي ذلِكَ الْوَقْتِ، وأَعْرَضَ عَنَّا حَامِداً لَنا"[3]، وبالتّالي ينال أبو الفتح الإسكندريّ غايته من نيل للمال، عن طريق نصبه واحتياله على عيسى بن هشام ومن معه.

ويسير على نفس الدّأب في المقامة البصرية، مع تغيير طفيف في طريقة استجدائه؛ حيث استعان هذه المرّة بأولاده، وشرع في وصف حالهم وحاله، وإن لم يشر البديع في هذه المقامة إليه، لكنّه جعلنا نتعرّف إليه من خلال تصرّفاته: " أَنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْل الإسكندريّ ةِ مِنَ الثُّغُورِ الأَمَوِيَّةِ، قَدْ وَطَّأَ لِيَ الفَضْلُ كَنَفَهُ، وَرَحَّبَ بي عَيْش، ونَمَاني بَيْت، ثُمَّ جَعْجَعَ بي الدَّهْر عَنْ ثَمِّهِ وَرَمِّهِ، وأتلاني زَغَاليلَ حُمْرَ الحواصل"[4].

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 56.
(2) المصدر نفسه، ص 59-60.
(3) المصدر نفسه، ص 61.
(4) المصدر نفسه، ص 76.

فهو يخبرهم كيف أنّ الدّهر تقلّب عليه، وله أطفال صغار يتضوّرون جوعا، ولقد اختار رجال ذاك المجلس علّهم يقومون بمساعدته، وإطعام عياله أو كسوتهم: " وَلَقَدِ اُخْتِرْتُمْ يَا سَادَةُ، وَدَلَّتْنِي عَلَيْكُمُ السَّعَادَةُ، وَقُلْتُ قَسَماً، إِنَّ فِيهِمْ لَدَسَما، فَهَلْ مِنْ فَتىً يُعَشِّيهِنَّ، أَوْ يُغَشِّيهِنَّ؟ وَهَلْ مِنْ حُرٍّ يُغَدِّيهِنَّ، أَوْ يُرَدِّيهِنَّ؟ "(1)، فأعجب "عيسى بن هشام" ومن معه بكلامه، وناولوه كلّ ما كان معه: " قَالَ عِيسَى بْنُ هِشَامٍ: فَوَاللهِ مَا اسْتَأْذَنَ عَلَى حِجَابِ سَمْعِي كلاَمٌ رَائِعٌ أَبْرَعُ، وَأَرْفَعُ وَأَبْدَعُ، مِمَّا سَمِعْتُ مِنْهُ، لاَجَرَمَ أَنَّا اسْتَمَحْنَا الأَوْسَاطَ، وَنَفَضْنَا الأَكْمَامَ، وَنَحَّيْنَا الجُيُوبَ، وَنُلْتُهُ أَنَا مُطْرَفِي، وَأَخَذَتِ الجَمَاعَةُ إِخْذِي، وَقُلْنَا لَهُ: الْحَقْ بِأَطْفَالِكَ، فَأَعْرَضَ عَنَّا بَعْدَ شُكْرٍ وَفَّاهُ، وَنَشْرٍ مَلأَ بِهِ فاهُ"(2).

وفي المقامة الجاحظية يلعب أبو الفتح الإسكندريّ، دور الخبير العالم بالبلاغة والنّقد، إذ جمعته بعيسى بن هشام وليمة، أثارت طريقة أكله انتباه الحاضرين؛ حيث وصفه عيسى بن هشام قائلا: وَمَعَنا عَلى الطَّعَامِ رَجُلٌ تُسَافِرُ يَدُهُ عَلَى الخِوَانِ، وَتَسْفِرُ بَيْنَ الأَلْوَانِ، وَتَأْخُذُ وُجُوهَ الرُّغفَانِ، وَتَفْقَأُ عُيُونَ الجِفانِ، وَتَرْعَى أَرْضَ الجِيرانِ، وَتَجُولُ في القَصْعَةِ، كَالرُّخِّ في الرُّقْعَةِ، يَزْحَمُ بِاللُّقْمَةِ اللُّقْمَةَ، وَيَهْزِمُ بِالمَضْغَةِ المَضغَةَ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ ساكِتٌ لاَ يَنْبِسُ بِحَرفٍ".(3)

حيث صوّر لنا عيسى بن هشام من خلال هذا الوصف، مدى جوع ونهم الإسكندريّ، الذي لم يتوقّف برهة عن الأكل والمضغ، وبعد فراغه من طعامه، الّذي صادف حديث الجماعة عن الجاحظ، فقاطع حديثهم معدّدا لهم زلاّت الجاحظ وهفواته: " نَّ الجَاحِظَ في أَحَدِ شِقَّيِ البَلاَغَةِ يَقْطِفُ، وفِي الآخَرِ يقَفُ، والبَلِيغُ مَنْ لَمْ يُقَصِّرْ نَظْمُهُ عَنْ نَثْرِهِ، ولَمْ يُزْرِ كَلامَهُ بِشِعْرِهِ "(4)، فالفصيح حسب أبي الفتح الإسكندريّ، ينبغي أن يكون مُجيدا في النّثر والشّعر معا، فلا يهتمّ بأحدهما ويهمل الآخر، كما وصف كلامه بأنّه: " عِيدُ الإِشارَاتِ، قَلِيلُ الاسْتِعَاراتِ، قَرِيبُ

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 79.
(2) المصدر نفسه، ص 79-80.
(3) المصدر نفسه، ص 88-89.
(4) المصدر نفسه، ص 89.

=

العِبَارَات، مُنْقَادٌ لعُرْيَانِ الكَلاَمِ يسْتَعْمِلُهُ، نَفُورٌ مِنْ مُعْتَاصِهِ يُهْمِلُهُ، فَهَلْ سَمِعْتُمْ لَهُ لَفْظَةً مَصْنُوعَةً، أَوْ كَلِمَةً غَيْرَ مَسْمُوعَةٍ؟ ".[1]

ففي نظر هذا النّاقد أنّ كلام الجاحظ واضح يختار له من الألفاظ أسهلها، ومن المعاني أيسرها، كما أنّه لا يهتمّ بغريب الكلام، ويعدّ هذا أو غيره منقصة لبراعته في نظره، فأنشد الجماعة من شعره، وأطربهم بنقده للجاحظ، فأنالوه رداءً وكثيرا من الصّلات والهدايا.

لقد نجح أبو الفتح الإسكندريّ ببراعة فائقة هذه المرّة، من إبهار الحاضرين بفصاحته وبلاغته وطريقة نقده، فتمكّن من استدرار ما في أكفّهم بغزارة.

ويستدرّ أبو الفتح الإسكندريّ مرّة أخرى في المقامة المكفوفية عطف الجماهير، ولكن بطريقة تختلف عن سابقيها وهي: التّعامي، إذ يمرّ عيسى بن هشام ببلاد الأهواز، ساعيا إلى توسيع مداركه باللّغة من أجل زيادة فصاحته وبلاغته: " وَقُصَارَايَ لَفْظَةٌ شَرُودٌ أَصِيدُهَا، وَكَلِمَةٌ بَلِيغَةٌ أَسْتَزِيدُهَا "[2]، ولا يزال على هذا الحال حتّى يرى جماعة من النّاس متحلّقين حول أحدهم، فجرّه الإيقاع الذي كان يحدثه المتحدّث إلى الجماعة، لعلّه يظفر بما خرج من أجله، وإذا هو أمام رجل أعمى يشكو حالته المزرية، مستعطفا النّاس بصريّا بآفة العمى، التي يظهر حالهم وبلباسه الخشن من الصّوف، والّذي لم يكن على مقاسه، ممّا يؤكّد أنّه قد أُعطي إيّاه " فِي شَمْلَةِ صُوفٍ، يَدُورُ كَالخُذْرُوفِ، مُتَبَرْنِساً بِأَطْوَلَ مِنْهُ "[3]، ومستعطفا إيّاهم سمعيّا من خلال ذلك الإيقاع الذي كان يحدثه بعصاه: " مُعْتَمِداً على عَصاً فِيهَا جَلاَجِلُ يَخْبِطُ الأَرْضَ بِهَا عَلى إِيقَاعِ غَنِجٍ، بِلَحْنِ هَزِجٍ، وَصَوْتٍ شَجٍ، مِنْ صَدْرٍ حَرِجٍ "[4]، وقد استغلّ ذاك الرجل الأعمى إيقاعه الحسن الطّرب الذي أثّر في النّفوس، خاصّة وقد كان ممزوجا بنبرة الحزن، وهو ما كان يتوخّاه من أجل استدار أكفّ النّاس.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 90.
(2) المصدر نفسه، ص 93.
(3) المصدر نفسه، ص 93-94.
(4) المصدر نفسه، ص 94.

ثمّ يحاول لفت انتباه النّاس مرّة ثالثة، بحاسّة الذّوق الفنّي، إذ يعبّر عمّا كان يعانيه شعرا، فينجح مرّة أخرى في نيل مبتغاه، وقضاء حاجته، وفارقهم مبتعدا، فلحق به عيسى بن هشام وقد اكتشف بأنّه كان يتظاهر بالعمى، وذلك من خلال تعرّفه على الدّنانير التي مُنِحت له، ليكتشف بعد ذلك بأنّه أبو الفتح الإسكندريّ المحتال.

أمّا في المقامة السّاسانية فيحدث مع عيسى بن هشام ما لم يكن في الحسبان، فبينما هو راجع من سفر إلى سكنه بدمشق، إذ بمفاجأة غير سارّة كانت في انتظاره، فما أن اقترب من منازل قومه، حتّى داهمته كتيبة من قطّاع الطّرق، ينتمي أفرادها إلى بني ساسان يقول عيسى بن هشام: " أَحَلَّتْنِي دِمَشْقَ بَعْضُ أَسْفارِي، فَبَيْنَا أَنَا يَوْماً عَلى بَابِ دارِي، إِذْ طَلَعَ عَلَيَّ مِنْ بَنِي سَاسانَ كَتِيبَةٌ قَدْ لَفُّوا رُؤُوسَهُمْ، وَصَلَوْا بالْمُغْرَةِ لَبُوسَهُمْ، وَتَأَبَّطَ كلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ حَجَراً يَدُقُّ بِهِ صدْرَهُ، وَفِيهِمْ زَعِيمٌ لَهُمْ يَقُولُ وَهُمْ يُرَاسِلونَهُ، وَيْدعُو وَيُجَاوبُونَهُ "[1]، والمتأمّل للفظ كتيبة في قول عيسى بن هشام، أنّها ستحيل إلى جزء من الجيش النّظامي الخاضعة لأوامر السّلطة السّياسية والعسكرية في زمن الخلافة العبّاسية، غير أنّها في واقع الأمر عصابة من اللّصوص، امتهنت قطع الطّرق لسلب المسافرين وكلّ من ساقه الحظّ العاثر إلى قبضتها، ويبدو أنّ زعيمهم كان مطاع الأوامر لكونه صاحب الفعل والآمر النّاهي، أمّا البقيّة فكانوا مجرّد تابعين له، مستعدّين لتنفيذ كلّ ما يطلبه منهم. فيطلب زعيم العصابة من عيسى بن هشام في قالب شعري مطلبه[2]:

أُرِيدُ مِنْكَ رَغِيفاً ۞ يَعْلُو خُواناً نَظِيفاً
أُرِيدُ مِلْحاً جَرِيشاً ۞ تُبَلِّغنيه راحلةٌ وزادُ
أُرِيدُ لَحْماً غَرِيضاً ۞ أُرِيدُ خَلاً ثَقِيفَاً
أُرِيدُ جَدْيًارَضِيعاً ۞ أُرِيدُ سَخْلاً خَرُوفَا
أُرِيدُ مَاءً بِثَلج ۞ يَغْشَى إِنَاءً طَرِيفَاَ
أُرِيدُ دَنّ مُدَامٍ ۞ أُرِيدُ دَنّ مُدَامٍ

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 108-109.
(2) المصدر نفسه، ص 109.

وَسَـــــاقِياً مُـــسْتَهَـــشّـــــاً ۞ على الـقُـلُـوبِ خَـفِـيـفَـا
أُرِيـدُ مِـــــنْـكَ قَـمِيصـــــاً ۞ وَجُـــــــبَّةً وَنَصِـيَـــــفَـا
أُرِيـدُ نَـــعْلاً كَثِـــيفـــاً ۞ وبا لـــعُمرِ الّذي لا يسـتعادُ
فِـدًى لـك يـا سـجسـتـان البلادُ ۞ بِـهـا أَزُورُ الـكَـنِـيـفـا
أُرِيـــدُ مشْـــطـــاً وَمُـوسَى ۞ أُرِيـــدُ سَـــطْـلاً وَلِيـفـا
يَـا حَـبّـذَا أَنـا ضـيْـفـاً ۞ لَـكـمْ وَأَنْـتَ مُضِـيـفـا
رَضِـــيـــتُ مِـنُـكَ بِـهَـذا ۞ وَلَـــمْ أَرِدْ أَنْ أَحِـيـفـاً

لقد عدّد زعيم العصابة لعيسى بن هشام بشكل صريح ومباشر ما يرومه منه، ومطالبه كلّها مرتبطة بالأكل والشّرب؛ من اللّبن، وخبز وملح وبقوليات ولحم، وماء بارد وخمر، وقميص وعمامة ونعل ومشط وسطل، والغريب في الأمر هنا هو عندما ادّعى هذا الزّعيم أنّه مجرّد ضيف، ويطلب منه أن يقوم بحسن ضيافته، ومطلبه قليل، إذ لا يريد أن يظلمه بطلب الكثير، فسيطر على عيسى بن هشام الخوف وناوله درهما، ليلجأ بعدها الزّعيم إلى شخص ثان يستعطفه شعرا ليتصدّق عليه، فأثار هذا الرّجل فضول "عيسى بن هشام"، فلحق به واكتشف بأنّه أبو الفتح الإسكندريّ، الذي أنشأ يقول[1]:

هَـذا الـزّمَـانُ مَشُـــــومُ ۞ كَـمَـا تَـراهُ غَشُـــــومُ
الحُمْـــقُ فِيهِ مَـــــلِـــيحٌ ۞ والـعـقْـلُ عَـيْـبٌ وَلُـومُ
والـمَـالُ طَـيْـفٌ، ولـكِـنْ ۞ حَـوْلَ الـلـئَـامِ يحـــومُ

فقد ألقى الإسكندريّ كعادته باللّوم على الزّمان وظروفه وحوادثه التي لا ترحم، وكيف أنّ اللّؤم أصبح ضروريّا من أجل نيل المال الذي أصبح كالطّيف، لا يحوم إلاّ حول اللّئام.

وتجمعُ أبا الفتح الإسكندريّ حكايةٌ طويلة مع المضيرة* بالمقامة المضيرية إذ دعاه تاجر غنيّ لتناولها عنده في منزله بالبصرة، وألحّ عليه في ذلك، فقَبِلَ أبو الفتح الدّعوة، واصطحبه التّاجر إلى بيته وانبرى يصف كلّ شيء ببيته تقع عليه عيناه، وتكلّف في ذلك كثيرا، حتّى زوجته لم تسلم هي الأخرى من الوصف والثّناء عليها، وإعرابه عن مدى حبّه لها: " فَجَعَلَ طُولَ

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات ، ص 112.

* لحم يطبخ بلبن المضير، أي الحامض أو بالحليب مع إضافة الإبزار، الذي يضفي لذّة على مرقها.

الطَّرِيقِ يُثْنِي عَلَى زَوْجَتِهِ، وَيُفَدِّيهَا بِمُهْجَتِهَ، وَيَصِفُ حِذْقَهَا فِي صَنْعَتِهَا، وَتَأَنُّقَهَا فِي طَبْخِهَا..."[1]، فطال المقام بأبي الفتح في بيت ذاك التّاجر السّفيه اللّئيم، الذي لم يتوان لحظة واحدة في وصف بيته وأثاثه ومتاعه، ممّا جعله يغادر البيت مسرعا، والتّاجر يلحق به وينادي باسم "المضيرة":" وَخَرَجْتُ نَحْوَ البَابِ، وَأَسْرَعْتُ فِي الذَّهَابِ، وَجَعَلْتُ أَعْدُو وَهُوَ يَتْبَعُنِي وَيَصِيحُ: يَا أَبَا الفَتْحِ المَضِيرَةَ".[2]

فلحق به الصّبيان وهم ينادونه بالمضيرة ظنّا منهم أنها لقبه، فضربهم بحجر وقع على رأس أحدهم، فجرّه ذلك إلى السّجن عامين، نذر فيها أن لا يأكل مضيرة طيلة حياته: " وَظَنَّ الصِّبْيَانُ أَنَّ المَضِيرَةَ لَقَبٌ لِي فَصاحُوا صِياحَهُ، فَرَمَيْتُ أَحَدَهُمْ بِحَجَرٍ، مِنْ فَرْطِ الضَّجَرِ، فَلَقِي رَجُلٌ الحَجَرَ بِعِمامَتِهِ، فَغَاصَ فِي هامَتِهِ، فَأُخِذْتُ مِنَ النَّعَالِ بِما قَدُمَ وَحَدُثَ، وَمِنَ الصَّفْعِ بِمَا طَابَ وَخَبُثَ، وَحُشِرْتُ إِلَى الحَبْسِ، فَأَقَمْتُ عامَينِ فِي ذلكَ النَّحْسِ، فَنَذَرْتُ أَنْ لا آكلَ مَضِيرَةً ما عِشْتُ "[3]. والملاحظ في هذه المقامة، أنّ أبا الفتح الإسكندريّ لم يلعب فيها دور المحتال على غرار عادته، وإنّما كان ضحيّة لحمق ولؤم ذاك التّاجر، الذي لم يُذقه طعم المضيرة فحسب، بل كان السّبب وراء زجّه في السّجن لمدّة سنتين.

وفي المقامة الحرزية توشك السّفينة التي حملت عيسى بن هشام ومن معه على الغرق، فأصابهم الهلع والفزع، فصاروا يتباكون ويدعون الله ويرجون النّجاة من الغرق والهلاك: " وَبَقِينا فِي يَدِ الحِينِ، بَيْنَ البَحْرَيْنِ، لاَ نَمْلِكُ عُدَّةً غَيْرَ الدُّعَاءِ، وَلا حِيلَةً إِلاَّ البُكَاءَ وَلا عِصْمَةً غَيْرَ الرَّجَاءِ "[4]، ليطلع عليهم رجل وسط هذا الجوّ كلّه منتهزا فرصة خوفهم، وبحثهم عنّا لنجاة مهما كلّف الأمر، فادّعى كلّ اعتداد وثقة نفس، أنّ بحوزته حرزا يحميهم من الغرق، ويكفيهم كلّهم، فهبّ كلّ من السّفينة إليه، أملا في سلامتهم ونجاتهم من الغرق، متوسّلين إليه أن يزوّدهم بذلك الحرز، فقبل الأمر شريطة أن يعطيه كلّ واحد منهم دينارا مقابله، ودينارا بعد

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات ، ص 124.

(2) المصدر نفسه، ص 136.

(3) المصدر نفسه، ص 136.

(4) المصدر نفسه، ص 138.

=

وصولهم إلى برّ الأمان ناجين، معتمدا في ذلك على منطق المضاربة فكان له ما طلب: فقال: " لَنْ أَفْعَلَ ذَلِكَ حَتَّى يُعْطِيَنِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ دِيناراً الآنَ، وَيَعِدَنِي دِيناراً إِذا سِلِم، قَالَ عِيسَى بْنُ هِشَامٍ: فَنَقَدْنَاهُ مَا طَلَبَ ".[1]

وعندما بلغ أهل السّفينة برّ المدينة بأمان، جعلوا يتساءلون عن سرّ ذلك الحرز العجيب الذي كان سببا في نجاتهم، فأخبرهم أنّ ذلك الحرز لم يكن إلّا حيلة مدبّرة تقتضي أمرين: إمّا الهلاك، فيغرق أهل السّفينة وما معهم من دنانير، وإمّا النّجاة ويحوز هو على تلك الدّنانير، وقد تطلّبت منه تلك الحيلة فقط الصّبر؛ حيث قال[2]:

وَيْكَ لَوْلاَ الصَّبْرُ مَا كُنْ ۞ تُ مَلأَتُ الكِيسَ تِبْرَا
لَنْ يَنالَ المَجْدَ مَنْ ضَا ۞ قَ بِما يَغْشاهُ صَدْرا
ثُمّ مَا أَعْقَبَنِي السّا ۞ عَةَ مَا أُعْطِيتُ ضَرّا

ويحدّثنا عيسى بن هشام في المقامة المجاعية عن عام المجاعة الذي شهدته بغداد؛ حيث ضاق الحال بالنّاس، ولم يعودوا يعثرون حتّى على ما يسدّون به رمقهم، وكان هذا حال عيسى بن هشام أيضا، الذي خرج للبحث عمّا يسدّ به رمقه، فيصادف فتى ادّعى أنّه يستطيع أن يخرجه من حاله تلك، فانبرى يصف له أشهى المأكولات، وما توضع فيه من أوان، ومكان مريح يجلس فيه، ليكشف له ذلك الفتى استحالة وجود ما كان يحدّثه عنه، ولو وُجِد لظفر به قبله: " فَقَالَ الغُلاَمُ: وَأَنَا خَادِمُهَا لَوْ كَانَتْ "[3]، فتملّك اليأس والقنوط عيسى بن هشام فقال له: لا حيّاك الله أحييت شهوات قد كان اليأس أماتها[4]، فيكتشف شخصية الحقيقية بأنّه أبو الفتح الإسكندريّ؛ حيث أخبر عيسى بأنّ تصرّفه ذاك كان ناجما عن ظروف الزّمن الذي كان يعيش فيه، والّتي حتّمت عليه أن يتصرّف على هذا النّحو[5]:

سَخَفَ الزَّمَانُ وأهلُهُ ۞ فَرَكِبْتُ مِنْ سَخَفي مَطِيَّة

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 138.
(2) المصدر نفسه، ص 139.
(3) المصدر نفسه، ص 149.
(4) المصدر نفسه، ص 149.
(5) المصدر نفسه، ص 150.

=

ويتنزّه عيسى بن هشام في المقامة العراقية بغداد، بأحد شواطئ دجلة، فيصادف: " فَتىً فِي أَطْمَارٍ، يَسْأَلُ النَّاسَ وَيَحْرِمُونَهُ، فَأَعْجَبَتْنِي فَصَاحَتُهُ، فَقُمْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلَهُ عَنْ أَصْلِهِ وَدَارِهِ، "[1]، فأجابه الفتى بأنّه عبسي الأصل إسكندريّ الدّار، وله نصيب كبير من العلم، وملمّ بقدر كبير منه: " فَقُلْتُ: بِأَيِّ العُلُومِ تَتَحَلَى؟ فَقَالَ: لِي فِي كُلِّ كِنانَةٍ سَهْمٌ فَأَيَّهَا تُحْسِنُ؟ فَقُلْتُ: الشِّعْرَ "[2]، فجعل عيسى بن هشام بأسئلة غامضة وكأنّها ألغاز، اكتفى عيسى بالإجابة عنها من خلال قوله: لا أعلم: "قَالَ عِيسَى بْنُ هِشَامٍ: فَوَ اللهِ مَا أَجَلْتُ قِدْحاً فِي جَوَابِهِ، وَلا اهْتَدَيْتُ لِوَجْهِ صَوَابِهِ، إِلاَّ لا أَعْلَمُ "[3]، واستغرب حال هذا الفتى المزري، مع ما كان له من فضل، وغزارة علم فأجابه[4]:

بُـؤْسـاً لِـهَـذا الـزَّمَـانِ مِـنْ زَمَـنٍ ۞ كُلُّ تَصَـارِيـفِ أَمْـرِهِ عَـجَـبُ
أَصْـبَـحَ حَـرْبـاً لِـكُلِّ ذِي أَدَبٍ ۞ كَـأَنَّـمَـا سَـاءَ أُمَّـهُ الأَدَبُ

فإذا به أبو الفتح الإسكندريّ، وجعل يجيب عن كلّ سؤال وجّهه لعيسى بن هشام، مستعرضا عليه ثقافته الشّعرية، فتعجّب عيسى لما سمعه منه، وأعطاه مقابلا ماديّا نظير ذلك: " فَتَعَجَّبْتُ واللهِ مِنْ مَقَالِهِ، وَأَعْطَيْتُهُ مَا يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى تَغْيِيرِ حَالِهِ، وَافْتَرَقْنَا ".[5]

ويطلب سيف الدّولة الحمداني في المقامة الحمدانية ممّن كانوا يحضرون مجلسه، أن يقوموا بوصف فرس قد عُرِضَ عليه، فجعلوا يتنافسون في ذلك، حتّى اقترح عليه أحد الخدم أن يحضر رجلا فصيحا بليغا كان قد التقى به الأمس، لعلّه يجد فيه ضالّته، فوافق الأمير وقام الخدم بإحضاره، فطلب الأمير إليه أن يصف ذاك الفرس، ليتأكّد من دقة وصفه وما سمعه عنه، فطلب من الأمير أن يركبه أوّلا ليكشف عيوبه ومميزاته، فوافق الأمير: " فَقَالَ: سَيْفُ الدَّوْلَةِ: بَلَغَتْنَا عَنْكَ عَارِضَةٌ فَاعْرِضْهَا فِي هذا الفَرَسَ وَوَصْفِهِ، فَقَالَ: أَصْلَحَ اللهُ الأَمِيرَ كَيْفَ بِهِ قَبْلَ رُكُوبِهِ

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 164.
(2) المصدر نفسه، ص 165.
(3) المصدر نفسه، ص 167.
(4) المصدر نفسه، ص 167.
(5) المصدر نفسه، ص 173.

=

وَوُثُوبِهِ، وَكَشْفِ عُيُوبِهِ وَغُيُوبِهِ؟ فَقَالَ :ارْكَبْهُ "[1]، فجعل يصفه قائلا: " هُوَ طَوِيلُ الأُذُنَيْنِ، قَلِيلُ الإِثْنَيْنِ، وَاسِعُ المَرَاثِ، لَيِّنُ الثَّلاَثِ، غَلِيظُ الأَكْرُعِ، غَامِضُ الأَرْبَعِ، شَدِيدُ النَّفْسِ، لَطِيفُ الخَمْسِ، ضَيِّقُ القَلْتِ، رَقِيقُ السِّتِّ، حَدِيدُ السَّمْعِ، غَلِيظُ السَّبْعِ..."[2] فأعجب سيف الدولة وصفه البارع لشكل الفرس، ومنحه الفرس كهدية له، فتبعه عيسى بن هشام وطلب منه تفسير ما وصف به الفرس، ففعل، فانبهر من دقّة تفسيره لوصفه، واستغرب حاله، وإذا به أبو الفتح الإسكندريّ، الذي أرجع صنيعه ذاك إلى سخف الزمان الذي يعيش فيه، فبات يسايره من أجل لقمة عيشه[3]:

سَـــاخِـفْ زَمَـانَـكَ جِـدّاً ۞ إِنّ الـزّمـانَ سَـــخِـيـفْ
دَعِ الحَـمِـيّـةَ نِسْـــــيـاً ۞ وَعِـــشْ بِخَـيْرٍ وَرِيـفْ
وَقُـلْ لِـعَـبْـدِكَ هَـذا ۞ يَجِـيـئُـنَـا بـرَغِـيـفْ

وفي المقامة النهيدية، يلتمس عيسى بن هشام وأصحابه الطعام من أهل خيمة، فيخرج صاحبها، فيعرض عليهم أكل النّهيدة* التي جعل يصفها وصفا بارعا، يفتح شهيّة السّامع، ويرغّبه في تناولها، فسألهم إن كانوا يشتهون أكلها، فأجابوه بالموافقة، فقهقه قائلا: "وعَمُّكُمْ أَيْضًا يَشْتهِيهَا" [4]، ويكرّر نفس الموقف وهو يعرض عليهم تناول: الدّرمك* والعناق النجدية* فاستشاط عيسى بن هشام ومن معه غضبا، فوثبوا عليه بالسيوف مستنكرين سخريته منهم، ولم يأخذوا منه غير " طبقٌ عليهِ جِلْفَةٌ وَحُثَالَةٌ وَلَوِيَّةٌ "[5]، وبهذا انقلب الساحر على السّاحر، حيث

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 175.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، ص 179-180.
* النهيدة: الزبدة الضخمة.
(4) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 203.
* الدرمك: الدقيق الأبيض.
* العناق النجدية.
(5) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 207.

=

نجح الرجل في النّصب والاحتيال عليهم، واللّعب بمشاعرهم، بعد أن كانوا هم من يريدون النّصب والاحتيال عليه.

أمّا المقامة الإبليسية، فيلتقي فيها عيسى بن هشام بإبليس، بعد أن ضاع إبله في الصّحراء الذي سمّى نفسه أبا مرّة، فأنشده الرجل شعرا لجرير، وطلب سماع شيء من شعر أبي نوّاس، فأسمعه عيسى فطرب كثيرا لتلك الأبيات واستحسنها: " فَطَرِبَ الشَّيْخُ وَشَهَقَ وَزَعَقَ، فَقُلْتُ: قَبَّحَكَ اللهُ مِنْ شَيْخٍ لاَ أَدْرِي أَبِانْتِحَالِكَ، شِعْرَ جَرِيرٍ أَنْتَ أَسْخَفُ أَمْ بِطَرَبِكَ مِنْ شِعْرِ أَبِي نُوَاسٍ وَهْوَ فُوَيْسِقٌ عَيَّارٌ؟ "[1] فصارحه الرّجل قائلا: " فَمَا أَحَدٌ مِنَ الشُّعَرَاءِ إِلاَّ وَمَعَهُ مُعِينٌ مِنَّا، وَأَنَا أَمْلَيْتُ عَلَى جَرِيرٍ هذِهِ القَصِيدَةَ، وَأَنَا الشَّيْخُ أَبُو مُرَّةَ " [2]، فاختفى بعد ذلك مباشرة، وأسرع عيسى بن هشام ليخبر أبا الفتح الإسكندريّ بما وقع معه، فأشار إلى عمامته، وأخبر عيسى بأنّها هدية من إبليس، فاستنكر عيسى صنيعه وقال له: " يَا أَبَا الفَتْحِ شَحَذْتَ عَلى إِبْلِيسَ؟ إِنَّكَ لَشَحَّاذٌ! " [3] فعلى الرّغم من دهاء وحيلة إبليس وقدرته على التّأثير في عقول النّاس والوسوسة لهم، إلاّ أنّه لم يسلم من احتيال أبي الفتح الإسكندريّ وسلبه عمامته.

وتظهر في المقامة النّاجمية شخصية خيالية من نسيج البديع سمّاها: "النّاجم" فبينما كان عيسى بن هشام في ليلة من اللّيالي يتذاكر مع أصحابه الفصاحة، إذ قرع بابهم ضيف، فلما سألوه من يكون قال: " ضَيْفٌ ظِلُّهُ خَفِيفٌ، وَضَالَّتُهُ رَغِيفٌ، فَهَلْ مِنْكُمْ مُضِيفٌ؟ "[4].

فرحّبوا به وأطعموه وأحسنوا استقباله، فلما سألوه من يكون، أجاب قائلا: " لا يَعْرِفُ العُودَ كَالعَاجِمِ، وَأَنَا المَعْرُوفُ بِالنَّاجِمِ، عَاشَرتُ الدَّهْرَ لأَخْبُرَهُ، فَعَصَرْتُ أَعْصُرَهُ، وَحَلَبْتُ أَشْطُرَهُ، وَجَرَّبْتُ النَّاسَ لأَعْرِفَهُمْ، فَعَرَفْتُ مِنْهُمْ غَثَّهُمْ وَسَمِينَهُمْ، وَالغُرْبَةَ لأَذُوقَهَا، فَما لَحَتْنِي أَرْضٌ إِلاَّ فَقَأْتُ عَيْنَهَا، وَلا انْتَظَمَتْ رُفْقَةٌ إِلاَّ وَلَجْتُ بَيْنَهَا، فَأَنَا فِي الشَّرْقِ أُذْكَرُ، وفي الغَرْبِ لا أُنْكَرُ "[5] حيث

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 201.

(2) المصدر نفسه، ص 211-212.

(3) المصدر نفسه، ص 212.

(4) المصدر نفسه، ص 218.

(5) المصدر نفسه، ص 219-220.

=

أظهر المتكلم فصاحته بعدما ملأ بطنه، وادّعى خبرته وتجربته في الحياة، وعلى الرغم من إكرامهم له من طرف هذه الرفقة، إلاّ أنّه أبى البقاء، معلنا رغبته في التّوجّه إلى سجستان عند ملكها خلف بن أحمد، حيث سألوه عن وجهته: " قُلْنَا فَأَيُّ الأَمْطَارِ يُرْوِيكَ؟ قَالَ: مَطَرٌ خَلفَيٌّ "[1] وبعد أيام قليلة، يقبل النّاجم عليهم: " يَرْفُلُ فِي نَيْلِ المُنَى، وَذَيْلِ الغِنَى، فَقُمْنَا إِلَيْهِ مُعَانِقِينَ، وَقُلْنَا: مَا وَرَاءَكَ يَا عِصَامُ، فَقَالَ: جِمالٌ مُوَقَرَةٌ، وَبِغَالٌ مُثْقَلَةٌ، وَحَقَائِبَ مُقْفَلَةٌ "[2]، وقوله هذا يؤكد مدى مبالغة الملك خلف بن أحمد في إكرامه والإحسان إليه.

وفي المقامة النيسابورية حديث لعيسى بن هشام عن قاضٍ منافق، لبس ثوب الزّهاد العباد الصالحين، كان آكلا لأموال اليتامى، ورزقه كلّه حرام، لم يحفظ أمانة الأوقاف، بل استغلّ منصبه للنّهب والاختلاس، وسلب أموال الناس بطرق شرعية من عهود وصور وشهود، وقد ادّعى تدينه من خلال تقصير شاربه التزاما بالسنة، كما جعل لحيته بيضاء اللّون ليكسب نفسه هيبة ووقارا، وذلك للإطاحة بأكبر قدر ممكن من النّاس والنّصب والاحتيال عليهم: " هَذا سُوسٌ لا يَقَعُ إِلاَّ فِي صُوفِ الأَيْتامِ، وَجَرَادٍ لا يَسْقُطُ إِلاَّ عَلى الزَّرْعِ الحَرَامِ وَلِصٌّ لا يَنْقُبُ إِلاَّ خِزَانَةَ الأَوْقَافِ، وَكُرْدِيٌّ لاَ يُغِيرُ إِلاَّ عَلى الضِّعَافِ، وَذِئْبٌ لا يَفْتَرِسُ عِبَادَ اللهِ إِلاَّ بَيْنَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، وَمُحَارِبٌ لا يَنْهَبُ مَالَ اللهِ إِلاَّ بَيْنَ العُهُودِ وَالشُّهُودِ وَقَدْ لَبِسَ دَنِّيَّتَهُ، وَخَلَعَ دِينِيَّتَهُ... وَبَيَّضَ لِحْيَتَهُ، وَسَوَّدَ صَحِيفَتَهُ، وَأَظْهَرَ وَرَعَهُ، وَسَتَرَ طَمَعَهُ...، " [3]، وهذا القاضي الانتهازي المحتال لم يكن سوى أبي الفتح الإسكندريّ.

ويوصي أبو الفتح الإسكندريّ ابنه بالحرص على المال، وضرورة الحفاظ عليه في مقامته الوصيّة، حيث جعل يحذّره من التزام الكرم الذي من شأنه تبذير المال: " فإِيَّاكَ وَإِيَّاهُمَا؛ إِنَّ الكَرَمَ أَسْرَعُ فِي المَالِ مِنَ السُّوسِ "[4] كما أوصاه بالزّهد والتّقتير فيه، وعدم الإنفاق منه إلاّ بما يخدم حاجته: " إِنَّهُ المَالُ عَافَاكَ اللهُ فَلا تُنْفِقَنَّ إِلاَّ مِنْ الرِّبْحِ، وَعَلَيْكَ بِالخُبْزِ وَالمِلْحِ، وَلَكَ فِي الخَلِّ وَالبَصَلِ

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 221.

(2) المصدر نفسه، ص 222.

(3) المصدر نفسه، ص 227-228.

(4) المصدر نفسه، ص 233.

=

رُخْصَةٌ مَا لَمْ تُذِمَّهُمَا، وَلَمْ تَجْمَعْ بَيْنَهُمَا "[1] ولم يكتف بتعليمه طرق وأساليب ادّخار المال والبخل والشحّ فحسب، بل أمره بالاحتيال على أناس من أجل أخذ أموالهم وحفظ ماله: " ثُمَّ كُنْ مَعَ النَّاسِ كَلاعِبِ الشِّطْرَنْجِ: خُذْ كُلَّ مَا مَعَهُمْ، وَاحْفَظْ كُلَّ مَا مَعَكَ "[2] وليست هذه الوصايا التي أسداها أبو الفتح الإسكندريّ بغريبة عن طبعه، وعمّا عهدناه عليه في باقي المقامات.

وتتراءى قيم الخداع والغدر والأنانية واضحة في المقامة الصّيمرية، التي كان بطلها أبا العنبس الصّيمري، حيث يروي لنا كيف كان يعيش في جوّ ودّ وحبّ وتآخٍ جمعه بأصحابه حيث قدم بغداد، إذ كان ينفق عليهم ما كان معه من أموال وطعام وشراب، وبمجرّد ما خف متاعه واستنفذ ما عنده، انفضوا من حوله، وأنكروا صنيعه، وتخلّوا عنه: " فَلَمَّا خَفَّ المَتَاعُ، وَانْحَطَّ الشِّرَاعُ وَفَرَغَ الجِرَابُ، تَبَادَرَ القَوْمُ البَابَ، لَمَّا أَحَسُّوا بِالقِصَّةِ، وَصَارَتْ فِي قُلُوبِهِم غُصَّةً، وَدَعَوْنِي بَرْصَةً، وَانْبَعُثوا لِلْفِرَارِ كَرَمْيَةِ الشَّرَارِ، وأَخَذَتْهُمُ الضُّجْرَةُ، فَانْسَلُّوا قَطْرَةً قَطْرَةً، وَتَفَرَّقُوا يَمْنَةً وَيَسْرَةً، وَبَقِيتُ عَلى الآجُرَّةِ، قَدْ أَوْرَثُونِي الحَسْرَةَ... "[3]

وعليه قرر أبو العنبس أن ينتقم من صنيع إخوانه وأصحابه به، فنجح في جمع المال مرّة أخرى، وأقام لهم مأدبة، فأكلوا وشربوا وثملوا، فكلّف غلامه بحلق لحاهم، وجعلها في صرّة ثوب كل واحد منهم، ومعها وريقة صغيرة كُتب عليها أن هذا العمل كان جزاء خيانتهم وغدرهم له، فاستطاع بهذا العمل أن ينتقم منهم وأن يشفي غليله.

وحملت المقامة الدينارية في تجاويفها ألوانا من الثّلب والهجاء، ذلك أنها اعتمدت في بنائها على السبّ والشتم، الذي دار بين مكدّيين هما: أبو الفتح الإسكندريّ وصاحب له، والفائز في هذه المبارزة الكلامية يفوز بالدينار، فأفحم كلّ منهما الآخر بعبارات وألفاظ نابية، تخدش الحياء، لتنتهي تلك المبارزة الكلامية بالضرب والصّراع الذي ألقي بينهما، وانصراف عيسى بن هشام الذي لم يملك أدنى فكرة مصيرهما: " فَتَرَكْتُهما، وَالدِّينَارُ مُشاعٌ بَيْنَهُمَا، وانْصَرَفْتُ وَمَا أَدْرِي مَا صَنَعَ الدَّهْرُ بِهِمَا. "[4].

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 235.
(2) المصدر نفسه، ص 235.
(3) المصدر نفسه، ص 238.
(4) المصدر نفسه، ص 251.

ويستعطف أحد الفتية عيسى بن هشام لفصاحة لسانه في المقامة الصُّفرية، بعد رجوعه من الحجّ، حيث عرض عليه أن يتقدّم واحد من ذوي اليسار والصفر الذي يقصد به الدينار، إلى خطبة جارية يملكها عيسى بن هشام، وهو يعرض عليه هذا الأمر بغية نيل رضا الله تعالى فقط، فرقّ له عيسى بن هشام ومنحه ما يريد: " فَعَجِبْتُ مِنْ إِيرَادِهِ، وَلُطْفِهِ فِي سُؤَالِهِ، وَأَجَبْتُهُ فِي مُرادِهِ "[1].

وتتصدّر قيمة النفاق مقامة البديع الخمرية، التي تروي قصة الإمام أبي الفتح الإسكندريّ الذي كان يؤمّ الناس بالمسجد نهارا، ويقصد الحانة لشرب الخمر ليلا، فهو يتقلب بين النسك والانقطاع والعبادة، واللهو والمجون وشرب الخمر، وهو ما صرّح به لعيسى بن هشام في نهاية المقامة:[2]

أَنَــا مِــن كلّ غُــبــار ۞ أَنَــا مِــن كلِّ مَــكَان
ســـاعَــة أَلــزَم مِحْــرا ۞ بًـا وأخـرى بـيـت حـانِ
وكَـذا يَـفْـعَـلُ مَـن يـعْ ۞ قــل فِي هَــذا الــزّمــان

ويدّعي أبو الفتح الإسكندريّ في المقامة المطلبية لسامعيه، بأنه عليم بوجود كنز من كنوز العمالقة والسريانيين، لكنّه غير راغب فيه، وأنّه يريد شيئا من المال، مقابل أن يدلّهم عليه، فانطلت حيلته عليهم، أعطوه من المال ما ملأ كفّه.

إنّ المتمعّن في تلك القيم التي نضحت بها مقامات الهمذاني السّابقة بفضاء المدينة، يرى بأنها قيم لا تلبث أن تتكرّر في كلّ مقامة أو أخرى، إذ نلاحظ أنّها قد بُنيت جميعها على قيم النصّب والاستغلال واللّؤم والاحتيال والانتهازية والأنانيّة، ذلك أن فكرة تلك المقامات كانت واحدة(الكُدية)، مع اختلاف في طريقة عرضها فحسب.

هذا وتتفرّع عن فضاء المدينة مجموعة من الأفضية الأخرى، على نحو: فضاء المسجد، فضاء السّوق، فضاء الحمّام، حيث حملت هي الأخرى مجموعة من القيم المختلفة، حصرتها فيما يلي:

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 262.
(2) المصدر نفسه، ص 275.

ب) **فضاء المسجد**:

من المتعارف عليه أن فضاء المسجد يحمل قيم: الأمن والسكينة الروحية والاطمئنان، وخلوّ العبد بربه، إلاّ أنّ هذا الأخير لم يعد كذلك في مقامات الهمذاني، بحيث لم يسلم هو الآخر من الاستجداء والنّصب والاحتيال والاستغلال، فهذه المقامة الأصفهانية، الّتي دارت رحى أحداثها بمسجد في مدينة أصفهان، يروي فيها عيسى بن هشام قصة ذاك الرجل الّذي طلع عليهم، فور انتهائهم من الصلاة، بعد التّسليم مباشرة، مستغلاّ ذاك الجوّ الرّوحي، في ربط أولئك المصلّين بأماكنهم، حيث ادّعى رؤية رسول الله ﷺ في المنام، وعلّمه دعاءً أوصاه أن يعلّمه لأمته، فكتبه على مجموعة من الأوراق، سيهبها مجانا لمن لا نقود معه، وسيأخذ الثمن ممّن يحمل معه النقود فقط، فانهالت عليه الدراهم من كلّ جانب، حتى احتار في ذلك: " فلَقَدْ انثالتْ عليهِ الدّراهمُ حَتّى حَيّرتْهُ"[1]، وعليه فقد أحسن أبو الفتح الإسكندريّ اختيار فضاء المسجد من الاحتيال على المصلّين، واستغلال روحانياتهم، من أجل نيل ما في جيوبهم.

ونفس الأمر نقف عليه في جامع بخاري بالمقامة البخارية، اذ استغلّ أبو الفتح الإسكندريّ فرصة تواجد المصلّين بالمسجد الّذي كان مليئا عن آخره، فطلع عليهم وهو يرتدي ثيابا بالية، ومعه طفل عارٍ يرتجف بردا ويرتعد، فجعل يستعطفه من أجل ابنه، الذي لا يعطف عليه إلاّ من لديه أطفال، وطلب منهم أن يحسنوا إليه مخافة أن يصيبهم ما أصابه يوما ما: "إِنَّكُمْ لَنْ تَأَمَنُوا حَادِثاً، وَلَنْ تَعْدَمُوا وارِثاً، فَبادِرُوا الخَيْرَ ما أَمْكَنَ، وأَحْسِنُوا مَعَ الدَّهْرِ ما أَحْسَنَ"[2]، فرقّت له قلوب المصلّين، وهبّوا فورا لمساعدته، وبالتالي نجح في تحصيل ما أراد.

أمّا المقامة الرّصافية، فيحدثنا فيها عيسى بن هشام عن مسجد ضمّ جماعة، يتذاكرون حيل اللّصوص والمكدّين ويعدّدونها حيث يقول: " فَمِلْتُ إِلى مَسْجِدٍ قَدْ أَخَذَ مِنْ كُلِّ حُسْنٍ سِرَّهُ وَفِيهِ قَومٌ يَتَأَمَّلُونَ سُقُوفَهُ وَيَتَذَاكَرُونَ وقُوفَهُ، وَأَدَّاهُمْ عَجْزُ الحَدِيثِ إِلى ذِكْرِ اللُّصُوصِ وَحِيَلِهِمْ،

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات،ص 65.
(2) المصدر نفسه، ص 98.

=

والطرّارينَ* وعَمَلِهِم "[1]، ناهيك عن الألفاظ البذيئة والعبارات النّابية، التي تضمّنها حديثهم، وبالتالي فقد تحوّل المسجد في هذه المقامة من مكان طاهر مقدس روحي يشاع فيه كلام الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىَ وحديث رسوله ﷺ، إلى مكان مدنّس خبيثٍ رجسٍ، تروى فيه أحاديث النّصابين والمحتالين.

وبالتّالي، لم يسلم فضاء المسجد بمقامات الهمذاني هو الآخر على الرغم من قداسته ومكانته في الدّين الإسلامي، من عبث ولؤم واستغلال أولئك النّصابين الانتهازيين، الّذين لم يلقوا بالا لقداسة ذاك الفضاء المقدّس المهيب، بل استغلّوا روحانيته وطهارته من أجل ممارسة حيلهم وألاعيبهم، وتضليل عقول النّاس، بغية الاستحواذ على ما في جيوبهم.

ج) **فضاء السّوق**:

يحمل فضاء السوق عادة قيم المضاربة والمرابحة والبيع والشّراء والمقايضة، في السلع والبضائع، غير أنّ فضاء السوق بمقامات الهمذاني لم يحمل مثل تلك القيم، بل كان مسرحا هو الآخر كغيره من الفضاءات لممارسة قيم النصب والاحتيال والابتزاز والخداع، وسأستهلّ الحديث عن المقامات الّتي جرت أحداثها في هذا الفضاء بمقامة البديع الأزاذية، التي جرت أحداثها بسوق في بغداد، أين خرج عيسى بن هشام لتناول الأزاذ وهو نوع من التّمر، فلفت نظره منظر رجل: "قدْ لَفَّ رَأْسَهُ بِبُرْقُعٍ حَيَاءً، وَنَصَبَ جَسَدَهُ، وبَسَطَ يَدَهُ وَاحْتَضَنَ عِيَالَهُ، وَتَأَبَّطَ أَطْفَالَهُ"[2] وجعل يستعطف المارّين من أجل مساعدته وأطفاله، معتمدا في ذلك على لسانه وفصاحته، فمنحه عيسى بن هشام شيئا ممّا ابتاعه من التّمر، ليكتشف في الأخير أنّ ذاك الرجل لم يكن إلاّ أبا الفتح الإسكندريّ.

وفي سوق سجستان، بالمقامة السّجستانية، يصادف عيسى بن هشام رجلا على فرسه فجعل يدّعي أنه أحدوثة الزمن، حيث خاض البلاد والجبال والأودية والبحار والعيون، كما خاض الحروب والتقى بالملوك، وأنّ له الفضل في تيسير الشدائد ودفعها، وكيف أنّه أعرض الدنيا ومغرياتها وآثامها، ليعرض عليهم شراء دوائه، ومن لا يشتري منه ذاك الدواء

* الطّرارون: سلبة الأموال اختلاسا.

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 182.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

فهو غير شريف وغير موحّد لله: " وَأَعْرِضَ دَوائِي هَذا فِي أَسْوَاقِكُمْ، فَلْيَشْتَرِ مِنِّي مَنْ لاَ يَتَقَزَّزُ مِنْ مَوْقِفِ الْعَبِيدِ، ولاَ يَأَنَفُ مِنْ كَلِمَةِ الْتَّوحِيدِ " [1]، فانطلت حيلته على النّاس، وتدافعوا الشراء دوائه، وبالتّالي وقعوا ضحية نصبه واحتياله، ولم يكن هذا الرجل إلاّ أبا الفتح الإسكندريّ.

ونفس الموقف يحدث مع عيسى بن هشام أثناء تواجده بسوق من أسواق أذربيجان، إذ طلع عليه رجل:" بِرَكْوَةٍ قَدِ اعْتَضَدَهَا وَعَصاً قَدِ اعْتَمَدَها، وَدِنِّيَّةٍ قَدْ تَقَلَّسَهَا، وَفُوطةٍ قدْ تَطَلَّسَهَا"[2] فجعل يناجي الله حامدا شاكرا، ومصليا على رسوله الكريم، وهو من خلال هذا كلّه يحاول تخدير النفوس، واستمالة العواطف كي يحصل على مبتغاه المتمثّل في توفير راحلة له، وزاد يكفيه ورفيقه لقوله: "رَاحِلةً تَطْوِى هَذَا الطَّرِيقَ، وزَاداً يَسَعُنِي والرَّفِيقَ " (3) فإذا هو أبو الفتح الإسكندريّ.

وتتجلّى قيم الاستغلال والنّصب والاحتيال والأنانية واضحة في المقامة البغدادية، حيث يلتقي فيها عيسى بن هشام في السوق بسوادي يسوق حمارا، يظهر من حاله أنه كان مغلوبا على أمره، فانطلق عيسى بن هشام يحيّيه، ويدّعي معرفة أبيه، ولمّا سأله عن حاله أخبره السواديّ بأنه قد مات، فتظاهر عيسى بأنّه قد صُعق لسماع الخبر، وبادر يمزّق ثيابه مُدّعيا حزنه على وفاته، والسّوادي يمنعه من ذلك: " وَمَدَدْتُ يَدَ البِدَارِ، إِلي الصِدَارِ، أُرِيدُ تَمْزِيقَهُ، فَقَبَضَ السَّوادِيُّ عَلى خَصْرِي بِجُمْعِهِ، وَقَالَ: نَشَدْتُكَ اللهَ لا مَزَّقْتَهُ..."[4]

فاستغلّ عيسى بن هشام الموقف، وعرض على السّوادي أن يصطحبه لتناول الشّواء، فوافق السّوادي، وطلب له أشهى أنواع الطعام بما فيه التّحليات والمشروبات، وتظاهر عيسى بانصرافه لأجل جلب شربة ماء يسقي بها ضيفه، فإذا به يفرّ ويستقرّ في دكّان غير بعيد، يراقب ما جرى مع السّوادي، الّذي انهال عليه صاحب الشّواء ضربا مبرحا نتيجة عدم تسديده لوجبة الغذاء.

وآخر مقامة جرت أحداثها بفضاء السّوق في مقامات البديع المقامة القردية، الّتي نلفي فيها ضربا آخر من النّصب والاحتيال واستغفال عقول الناس من أجل نيل ما في جيوبهم، إذ

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 28-27.
(2) المصدر نفسه، ص 53.
(3) المصدر نفسه، ص 54.
(4) المصدر نفسه، ص 72.

يفاجأ عيسى بن هشام بمنظر رجل يرقص قرده وسط بهجة الناس وسرورهم وطربهم، وضحكاتهم التي كانت تُسمع من بعيد: " إِذْ انْتَهَيْتُ إِلَى حَلْقَةِ رِجَالٍ مُزْدَحِمِينَ يَلْوِي الطَّرَبُ أَعْنَاقَهُمْ، وَيَشَّقُّ الضَحِكُ أَشْداقَهُمْ، فَسَاقَنِي الحِرصُ إِلى مَا ساقَهُمْ، حَتَّى وَقَفْتُ بِمَسْمَعِ صَوتِ رَجُلٍ دُونَ مَرأَيَ وَجْهِهِ لِشِدَّةِ الهَجْمَةِ وَفَرْطِ الزَّحْمَةِ، فَإِذَا هُوَ قَرَّادٌ يُرْقِصُ قِرْدَهُ، وَيُضْحِكُ مَنْ عِنْدَهُ " [1] فإذا هو أبو الفتح الإسكندريّ، الّذي جعل من الدّهر وصروفه سببا في قيامه بذلك العمل، إذ إن عمله المتمثّل في ترقيص القرد، ليس بالحمق، إنما هو ادّعاء للحمق من أجل نيل المال[2]:

الذَّنْبُ لِلأَيَّامِ لاَ لِي ۞ فَاعْتِبْ عَلَيَّ صَرْفِ اللّيالِي
بِالحُمْقِ أَدْرَكْتُ المُنَى ۞ وَرَفَلْتُ فِي حُلَلِ الجَمَالِ

وبناءً على ما سبق، فقد خرج فضاء السوق هو الآخر عن قيمه المألوفة إلى قيم أخرى مختلفة تمثّلت في النّصب والاستغلال والخداع والاحتيال لأجل المال.

د) **فضاء الحمّام:**

كان هذا الفضاء من نصيب مقامة واحدة من مقامات الهمذاني، وهي المقامة الحلوانية، التي قصد فيها عيسى بن هشام الحمّام بمدينة حلوان، وذلك بعد أوبته من الحجّ، ليجد نفسه وسط صراع الحجّامين بالحمّام على رأسه، ومعاملتهم الهمجيّة له، وكأنه ليس بإنسان، فروى لنا تفاصيل ذلك قائلا: " وَدَخَلَ عَلى أَثَرِي رَجُلٌ وَعَمَدَ إِلى قِطْعَةِ طِينٍ فَلطَّخَ بِها جَبِينِي، وَوَضَعَها على رأَسِي، ثُمَّ خَرَجَ وَدَخَل آخَرُ فَجَعَلَ يَدْلِكُنِي دَلْكَاً يَكُدُّ العِظامَ، وَيَغْمِزُنِي غَمْزَاً يَهُدُّ الأَوْصالَ وَيُصَفِّرُ صَفِيراً يَرُشُ البُزَاقَ... " [3] ليختتم هذا المشهد بصراع كلٍّ من الحجّام الأوّل والثّاني على رأسه، أيهما أحقّ به؟ ليحتكما في نهاية الأمر إلى الحمامّي صاحب الحمّام كي يفصل بينهما، والغريب في الأمر أنّ الحمامي جعل يسأل هشام، ويطلب منه أن يكون صادقا في أن يخبره لمن صاحب ذاك الرأس؟

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 113.
(2) المصدر نفسه، ص 114.
(3) المصدر نفسه، ص 198.

وعليه، فقد تحوّل فضاء الحمام بمقامة البديع الحلوانية، من فضاء يحمل قيم الغُسل والنظافة والطهارة، إلى فضاء يعجّ بقيم الهمجية والعنف والسّذاجة والحمق.

إذن، كانت تلك هي مجموعة القيم الّتي زخر بها فضاء المدينة بمقامات الهمذاني والتي كانت مرتبطة ببعضها البعض في معظم الأحايين، مع اختلاف في المكان الذي حدثت فيه وحسب، من مسجد أو سوق أو حمّام، ويقابل فضاء المدينة في المقامات، فضاء البادية، وعليه فمن الطّبيعي أن يحمل مجموعة من القيم المختلفة عن تلك التي ضمّها فضاء المدينة، باعتبار أنّ قاطني البادية: " أكثر تجانسا ولهم خصائص نفسية تميّزهم عن الحضريين، كالتّمسّك بالقواعد الأصلية للسلوك الجمعي والعرف، وهم أكثر إيمانا بالقضاء والقدر، وكلّ ذلك نقيض لخصائص المجتمع المديني الذي يبرز الفردية وسرعة التحرّك الاجتماعي وعدم التجانس وتمزّق العلاقات الرّوحية"[1]، وعليه، فللبدويّين خصائص ومميزات سلوكية وأخلاقية تميّزهم عن غيرهم من سكان المدينة، منها تجانسهم وتمسّكهم بالعرف والعادات والتقاليد التي تواضعوا عليها، وقوّة الوازع الدّيني لديهم، عكس اللّاتجانس والفردية وهشاشة العلاقات الاجتماعية الّتي يشهدها المجتمع المديني.

والقارئ المتفحّص بدقّة لمقامات الهمذاني، يلحظ وجود تقابلات بين تلك القيم الّتي حملها فضاء المدينة بها، وبين قيم البادية، فإذا كان فضاء المدينة يقوم في معظمه على قيم الاستغلال والخداع واللّؤم والأنانية والتكلّف، فإن فضاء البادية قد حفل بنقيض تلك القيم على غرار: (الكرم /الجود /البساطة /السّذاجة /الجهل /الخطر)، وقد استأثر هذا الفضاء بستّ مقامات، هي على الترتيب: الأسدية، الفزارية، الموصلية، الأسودية، الأرمنية، البشرية، وقد اختلفت القيم التي حملتها كلّ مقامة عن الأخرى، واتّفقت أحيانا، وذلك حسب طبيعة الحدث الّذي عالجته كلّ مقامة.

وسأستهلّ حديثي عن القيم الّتي حملها فضاء البادية بمقامات البديع بدءًا بالمقامة الأسدية التي حملت في طيّاتها قيم الخطر والخوف والشّجاعة، انطلاقا من عنوانها الّذي يحمل

(1) مختار أبو غالي، المدينة في الشّعر العربي المعاصر، ص 31.

اسم الأسد، رمز القوّة والافتراس والخطر، إذ يحاول فيها عيسى بن هشام بلوغ مدينة حمص، عن طريق قطع الفيافي والخلوات، مع رفقة اجتمعت فيهم كلّ صفات الفروسية، فتحمّلوا مشاق طول الطريق ومغبّته، من صعوبة مسالك ومن حرارة، فأصابهم التّعب والنعاس، فإذا بأسد يطلع عليهم فجأة، حيث وصفه عيسى بن هشام قائلا: " فإِذَا السَّبُعُ فِي فَرْوَةِ المَوتِ، قَدْ طَلَعَ مِنْ غَابِهِ، مُنْتَفِخاً فِي إِهَابِهِ، كَاشِراً عَنْ أَنْيَابِهِ، بِطَرْفٍ قَدْ مُلِئَ صَلَفاً، وَأَنْفٍ قَدْ حُشِيَ أَنَفَاً، وَصَدْرٍ لاَ يَبْرَحُهُ القَلْبُ، ولاَ يَسْكُنُهُ الرُّعْبُ "[1]، فقام عيسى ومن معه يواجهونه، وانتهت تلك المواجهة بموت أحدهم من شدّة رعبه، فدفنوه وواصلوا سيرهم، تحت وطأة الجوع والعطش والتعب، ليظهر لهم فارس في طريقهم، عارضا عليهم المساعدة، إذ دلّهم على مكان به ماء عذب، وظل وارف يريح النّفس، حيث شبّه عيسى خدمة الفتى لهم بخدمة الغلمان لأهل الجنة، كما قدّم لهم عرضا في الرّماية، جعلهم ينبهرون به، لكن كلّ ذلك كان مجرّد حيلة منه ليوقع بهم، ويستولي على أسلحتهم وخيولهم، فانقضّ عليه عيسى بن هشام وقتله.

وتظهر قيم الشجاعة والجود والكرم جليّة في كل من المقامة الأسودية والبشرية، ففي الأسودية يفرّ عيسى بن هشام إلى البادية طالبا الأمن والضيافة، فاستقبله فتى واصطحبه إلى خيمة، وأوصى فتاة بحسن خدمته وضيافته، فجعلت تطمئنه، وتهدّئ من روعه بأنّه ببيت الأسود بن قمان، وشرعت تمدحه شعرا بأنه[2]:

أَعَزّ ابْنِ أُنْثَي مِنْ مَـعَدٍ وَيَعْـرُبٍ ❁ وَأَوْفَاهُمُ عَهْداً بِـكُـلِّ مَـكَـانِ
وَأَضْرَبُهُمْ بِـالسَّـيْفِ مِنْ دُونِ ❁ وَأَطْعَنُهُمْ مِنْ دُونِـهِ بِـسِـنَـانِ
كَأَنّ المَنَايَا وَالعَطَايا بِـكَـفِّـهِ ❁ سَحَابان مَقْرُونَانِ مُؤْتَـلِـفَـانِ
وَأَبْيَضَ وَضَاحِ الجبين إِذَا انْتَـمَى ❁ تَلاَقَي إِلَى عِيصٍ أَغَرّ يَمَـانِي
فَدُونكَهُ بَيْتِ الجِوَارِ وَسَـبْـعَةٌ ❁ يَحُلّـوْنَهُ شَفّعْتَـهُـمْ بِـثَـمَـانِ

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 37.
(2) المصدر نفسه، ص 161.

فقد خصّت تلك الفتاة ممدوحها الأسود بن قمان بكلّ صفات الشّجاعة والمروءة والجود والكرم.

ومثل تلك القيم نلمسها في المقامة البِشرية الّتي يتحدّى فيها بشير بن عوانة المصاعب والأخطار في سبيل الظّفر بمحبوبته، فسلك طرقا خطرة واجه فيها الأسد والحيّة بمفرده، وما إن بلغ الخبر سامع زوجة بشير، حتى أرسلت إليه أحد أبنائها ملثما ليتحدّى والده في منازلة بالسيف وغلبه، وبعد أن كشف الفارس وجهه، وأدرك بشير القصة، زوّج محبوبته التي هي ابنة عمّه لابنه، وأقسم ألاّ يتزوج أخرى، " وَحَلَفَ لاَ رَكِبَ حِصاناً، وَلا تَزَوَّجَ حَصَاناً. ثُمَّ زَوَّجَ ابْنَةَ عَمِهِ لابْنِهِ "[1].

وتتبدّى قيم البساطة والسّذاجة والجهل في كلّ من المقامة الموصلية والأرمنية، ففي الأولى يتوجه عيسى بن هشام وأبو الفتح الإسكندريّ إلى دار فقد أهلها عزيزا عليهم، فكانوا في حالة يرثى لها من الحزن والفجيعة والبكاء، فيستغل أبو الفتح الإسكندريّ الموقف ويزعم لهم بأنه قادر على إحياء ميّتهم وأنه لا زال على قيد الحياة، فما كان على أولئك القوم السّذج البسطاء إلاّ أن يصدّقوه، فأكرموه، وأغدقوا عليه من العطايا والهدايا الشيء الكثير : " وَأَخَذَتْنَا المَبارُّ، مِنْ كُلِّ دَارٍ، وَانْثَالَتْ عَلَيْنا الهَدَايا مِنْ كُلِّ جَار "[2]، وبعد اكتشاف أهل الميت خدعة عيسى بن هشام وأبي الفتح الإسكندريّ، يعترف لهم أبو الفتح مستغربا سذاجتهم وجهلهم قائلا: " هُوَ مَيِّتٌ كَيْفَ أُحْيِيهِ؟ "[3]

ويواصل أبو الفتح وعيسى بن هشام السّير إلى قرية أخرى، التي باتت معرّضة لخطر غرقها بالفيضان الّذي كان يهدّدها، يتدخل أبو الفتح الإسكندريّ عارضا عليهم المساعدة، مشترطا عليهم أن : " اذْبَحُوا في مَجْرَى هَذا المَاءِ بَقَرَةً صَفْرَاءَ، وأْتُونِي بِجَارِيةٍ عَذْراءَ، وَصَلُّوا خَلْفِي رَكْعَتَيْنِ يَثْنِ اللهُ عَنْكُمْ عِنان هذا المَاءِ، إِلى هَذِهِ الصَّحْراءِ... "[4]، وبعد أن قام الناس

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 289.
(2) المصدر نفسه، ص 117.
(3) المصدر نفسه، ص 118.
(4) المصدر نفسه، ص 119.

لتأدية الصلاة خلفه، استغلّ فرصة إطالة سجودهم، وفرّ مع عيسى بن هشام، والقوم لا زالوا بعده في حال سجوده، لا يملكون أدنى فكرة عمّا حدث معهم.

وفي المقامة الثّانية الأرمنية، يتعرّض طريق عيسى بن هشام ورفقائه إلى مجموعة من قطّاع الطّرق، حيث تمّ سلبهم وتجريدهم من ملابسهم، ويلتقي بأبي الفتح الإسكندريّ، فقصدا خبّازا، طلب منه أبو الفتح أن يسمح له بالجلوس على التنّور مدّعيا إصابته بالبرد، فشرع يلقي بالملح في التّنور وهو يستخرجه من ثيابه، بعد أن أخبر الناس بأنّه شخص مختلّ، فتقزّز الخبّاز من صنيعه، وقام غاضبا يرمي أرغفة الخبز التي كانت تُطهى بالتنور: " فَقَالَ الخَبَّازُ: مَا لَكَ لا أَبَا لَكَ؟! اجْمَعْ أَذْيَالَكَ فَقَدْ أَفْسَدْتَ الخُبْزَ عَلَيْنَا، وَقَامَ إِلَى الرُّغْفَانِ فَرَمَاهَا "[1]، فالتقطها الإسكندريّ فرحا، ثمّ قصد لبّانا، وجعل يسأله عن ثمن الألبان، فغمس أصبعه في إحدى أوعية اللبن، وأخبر اللّبان بأنه حجّام إن كانت له رغبة في الحجامة، فجعل يسبّه ويشتمه، وهمّ ليفرغ تلك الآنية متقزّزا مما فيها فطلب منه الإسكندريّ أن لا يقوم بتضييعها عبثا وأن يمنحه إيّاها ففعل، وبالتالي نجح أبو الفتح الإسكندريّ في استغلال سذاجة كلّ من الخبّاز واللبان في سبيل الحصول على الطّعام.

وتبقى المقامة الفزارية، المقامة الوحيدة التي جرت أحداثها بفضاء البادية، وغابت عنها القيم التي وقفت عليها بالمقامات الخمس السّابقة التي جرت أحداثها بفضاء البادية، فتقاطعت في قيمتها مع قيم فضاء المدينة القائم على تسخير فصاحة اللسان من أجل الاحتيال للمال وتحصيله، إذ يعنّ فيها لعيسى بن هشام رجل وهو في الصحراء ليلا، فلمّا سأله عيسى من يكون، أجابه بكلام فصيح، أنه يجوب البلدان علّه يصادف الكرماء، كما أنّه صاحب بلاغة وبيان: " قَالَ: أَجُوبُ جُيُوبَ البِلاَدِ، حَتَّى أَقَعَ عَلى جَفْنَةِ جَوادٍ، وَلِي فُؤَادٌ يَخْدِمُهُ لِسَانٌ، وَبَيَانٌ يَرْقُمُهُ بَنَانٌ وَقُصَارَايَ كَرِيمٌ يَخْفِضُ لِي جَنِيبَتَهُ، وَيَنْفُضُ إِلَيَّ حَقِيبَتَهُ "[2]، فطلب منه عيسى أن يسمعه شيئا

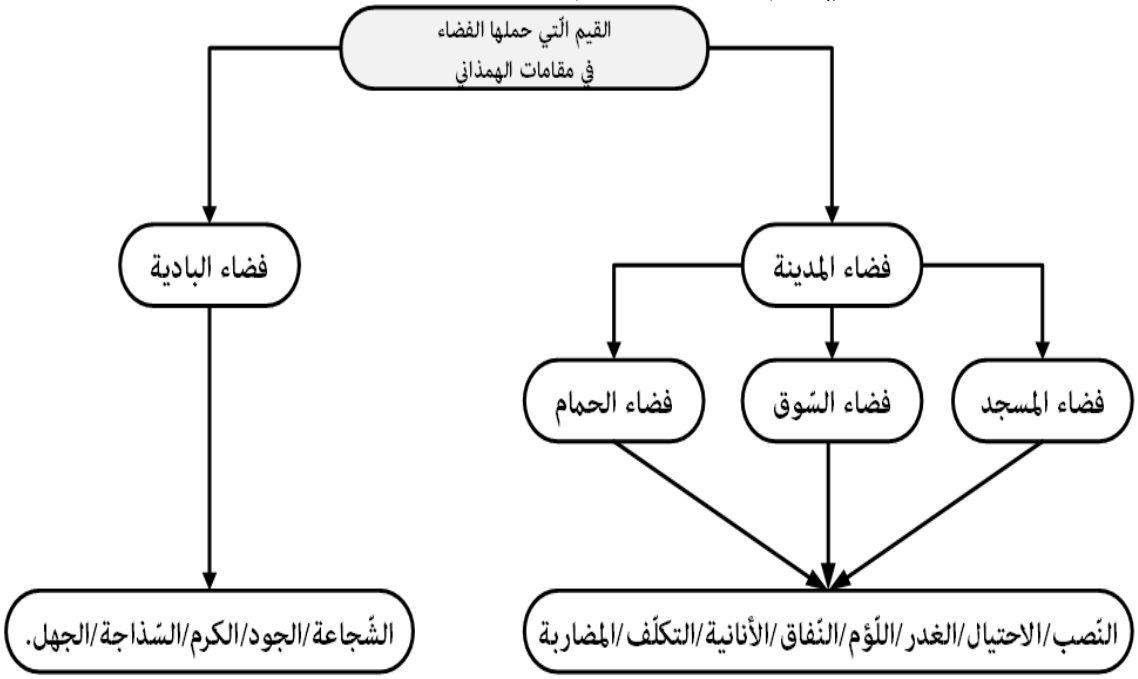
(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 215.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

من شعره ففعل، ومنحه ما كان يملك من متاع وراحلة وحقيبة بما فيها، فإذا هو أبو الفتح الإسكندريّ.

كانت تلك إذن هي القيم الّتي نضح بها الفضاء المكاني في مقامات الهمذاني، انطلاقا من الثّنائية الفضائية (المدينة/ البادية)، حيث تراوحت قيم فضاء المدينة بين الاستغلال والنصب واللّؤم والأنانية والاحتيال، في حين تأرجحت قيم الفضاء البادية ما بين الكرم والجود والشجاعة والسّذاجة والجهل، وانطلاقا من هذه القيم المختلفة التي ضمّها هذان الفضاءان، أخلص إلى نتيجة مفادها أن فضاء المدينة بمقامات الهمذاني كان مسرحا زاخرا بالشّر والفساد، وضعف الوازع الدّيني، وتفشّي الانحلال الخلقي، والآفات الاجتماعية بمختلف أشكالها، على عكس فضاء البادية الّذي اتّسم أهله بالعفوية والطيبة وكرم الأخلاق، وعليه فإنّ فضاء المدينة بمقامات الهمذاني هو فضاء موبوء.

مخطط توضيحي رقم 2: توزيع القيم الاجتماعية بين فضاء المدينة والبادية



المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على المعطيات السابقة

❑❑❑

الفصل الثاني

النّسق الاجتماعي
في مقامات الهمذاني

بعد أن عالجت في الفصل الأوّل مفهوم المقامات الهمذانيّة ووقفت على ما يتعلّق بها من موضوعات، أنتقل الآن إلى موضوع من الأهميّة بمكان، والذي يتمحور حول تجلّيات النسق الاجتماعيّ فيها، ولا أزعم غياب الأنساق الأخرى ذلك أنّها متواشجة متداخلة، إلاّ أن الاجتماعيّ أوسعها تنضوي تحته أنساق أخرى تعكس ظروف عصر الهمذانيّ وملابساته بامتياز.

قبل أن أبدأ في استجلاء النسق الاجتماعيّ في مقامات الهمذانيّ، لا بدّ من وقفة عجلى أعرّج فيها على مفهوميه اللّغوي والاصطلاحيّ .

أولا) تعريف النسق الاجتماعي:

أ) **لغة:**

ترجع كلمة " النسق" للجذر اللّغوي " نسق " ومن مفاهيمه المعجميّة : " ... ما كان على طريقة نظامٍ واحدٍ عامٍّ في الأشياء، ونسقَ الشيء ينسقه نسقًا، ونسقه نظّمه على السّواء، يُقال ناسَق بين الأمرين أي تابع بينهما، والتّنسيق: التّنظيم "[1].

ممّا ورد في تعريف "النّسق" أيضا : "نسق نسقًا الشّيء: عطف بعضه على بعض: وبين الشّيئين: ناسق بينهما، وتناسقت الأشياء وانتسقت وتنسّقت بعضها إلى بعض: تتابعت، والنّسق من كلّ شيء: ما كان على طريقة واحدةٍ ونظام واحدٍ عامّ "[2].

إنّ الملاحظ في هذين التّعريفين المعجميين هو أنّ المعاجم العربيّة قديمها وحديثها تجمع على أنّ النّسق هو انتظام الأشياء وتتابُعها وتعاطُفها.

ب) **اصطلاحا:**

قدّم النّقدةُ والباحثون عدّة تعريفات اصطلاحيّة للنّسق، ومنهم عبدالله الغذامي الذي يرى أنّ هذا المصطلح متداول كثير عند عامّة النّاس وخاصّتهم، حيث يتطوّر مفهومه الذي يبدأ من الانتظام – كما حدّدت ذلك المعاجم – ثمّ يبدأ بعد ذلك في التّوسّع إذ "يتحدد عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرّد، والوظيفة النّسقية لا تحدث إلا في وضع محدّد ومقيّد، وهذا يكون حينما يتعارض نسقان أو

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 10، مادّة "نسق"، ص 352 – 353.

(2) أحمد رضا، معجم متن اللغة: جزء 05 مادّة "نسق"، ص 451.

=

نظامان من أنظمة الخطاب، أحدهما ظاهر والآخر مضمر، ويكون المضمر ناقضا وناسخا للظاهر، ويكون ذلك في نصّ واحد، أو ما هو في حكم النصّ الواحد"[1].

تأسيسا على ما أورده الغذّامي في تعريفه يتأكّد لدى القارئ أنّ النّسق لا يستطيع تأدية وظيفته بمعزلٍ عن أنظمة الخطاب المختلفة التي يقوم عليها النصّ الأدبي الواحد، بل ينبغي أن يتواجد ضمنها وإلّا تعذّر تحديده.

تتضمّن النّصوص الأدبيّة على اختلافها مجموعةً من الأنساق المضمرة، لا يتمّ الكشف عنها وعن دلالاتها إلا عبر سياقات النصّ التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، ذلك أنّ من خصائص النّسق: "قدرته على الانفلات والبناء/ إعادة البناء والتّمايز والتّحويل والتّوليد، أي أنه بهذا المفهوم نسقٌ عابرٌ للمرجعيات المتعدّدة للخطاب"[2]، وعليه يستحيل على القارئ لمختلف النّصوص الأدبية الوقوف على مجموعة الأنساق المضمرة فيها، ولا يتأتى له ذلك إلاّ بالاطّلاع على سياقاتها المختلفة، كونه يختلف باختلاف المرجعيات المتعدّدة للخطاب داخل النصّ.

بعد أن حدّدت مفهوم النسق لغويّا واصطلاحا، واكتفيت في الاصطلاحيّ بتعريف عبداللّه الغذّاميّ، أعرّج الآن إلى تعريف النّسق الذي يرتبط بالحقل الاجتماعيّ ومن أوجز حدوده أنّه : " ..."نظامٌ ينطوي على أفراد فاعلين تتحدّد علاقاتهم بمواقفهم وأدوارهم الّتي تنبع من الرّموز المشتركة والمقرّرة ثقافيّا في إطار هذا النّسق"[3].

بناء على هذا المفهوم يعرف القارئ أنّ النّسق الاجتماعي نظام يضمّ مجموعة من الأشخاص تربطهم مجموعة من الرّوابط المشتركة، الّتي يتمّ على إثرها تحديد علاقاتهم مع بعضهم البعض، كما أنّه "يرتكز على معايير وقيمٍ تشكّل مع الفاعلين الآخرين جُزءًا من بيئة الفاعلين"[4]، فهو عبارة عن نظامٍ يسري داخل المجتمع، فيؤثّر في أفراده ويقوم بتوجيههم، ويتمكّن في النّهاية من السّيطرة عليهم.

(1) عبدالله الغذّامي، النّقد الثّقافيّ -قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة- المركز الثّقافي العربيّ،بيروت لبنان ط3، 2005م، ص 77.
(2) يوسف محمود عليمات، النقد النّسقي، تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015م، ص 22.
(3) إيديت كريزويل، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، مكتبة نرجس، الكويت، ط1، 1993م، ص 411.
(4) المرجع نفسه، ص 411.

إنّ النّسق الاجتماعي من خلال المفهوم السّابق هو أقرب ما يكون إلى مفهوم البناء الاجتماعي المتعارف عليه في علم الاجتماع إذ هو "مجموعة من العلاقات الاجتماعية المتباينة التي تتكامل وتتّسق من خلال الأدوار الاجتماعيّة، فثمّة مجموعة أجزاء مرتّبة متّسقة تدخل في تشكيل الكلّ الاجتماعي، وتتّحد بالأشخاص والزّمر والجماعات وما ينتج عنها من علاقات وفقًا لأدوارها الاجتماعية الّتي يرسمها لها الكلّ وهو البناء الاجتماعي "[1].

إذن، فالمصطلحان كلاهما -النّسق الاجتماعيّ والبناء الاجتماعي-يشترك في دلالة واحدة هي مجموع العلاقات الاجتماعية التي تربط بين أشخاص فاعلين، في بيئة واحدة ضمن نظامٍ اجتماعيّ واحدٍ.

انطوت مقامات الهمذاني في جُلّها على مجموعة من الأنساق الاجتماعية ذات الدّلالات المضمرة الخفيّة، وقد تعدّدت هذه الأنساق وتنوّعت وفق ما يقتضيه الخطاب السرديّ للمقامات، ووفق ما تخفيه جماليّتها اللّغوية، ذلك أن النّسق: "...ذو طبيعة سردية، يتحرّك في حبكةٍ متقنةٍ، فهو خفيّ ومضمر وقادر على الاختفاء دائما، ويستخدم أقنعة كثيرة أهمها قناع الجماليّة اللغويّة، وعبر البلاغة وجماليتها تمرّ الأنساق آمنة مطمئنة "[2]، وهذا ما يُلمس في مقامات الهمذاني التي تختبئ أنساقها دائما خلف سحر بيانها، وبلاغة معانيها، الأمر الذي ساعدها على الاختفاء والضمور.

بعد تقديم مفهوم النسق الاجتماعي سأحاول جاهدةً في العنصر الموالي أن أسلّط الضّوء على مختلف الأنساق الاجتماعيّة المضمرة الواردة في مقامات الهمذانيّ ومستخرجة في الوقت نفسه أهمّ دلالاتها، انطلاقا ممّا يرويه الهمذانيّ على لسان راويه عيسى بن هشام، وبطله أبي الفتح الإسكندريّ .

ثانيا) مقاماتُ الهمذانيّ ... صورةٌ عن المجتمع العبّاسي:

(1) عبدالباسط عبدالمعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، الكويت، دط، 1998م، ص 104.

(2) يُنظر : عبدالله الغذامي، النقد الثقافي-قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة- ص 79.

ممّا لا شكّ فيه أن طبيعة الحياة الاجتماعيّة الّتي يحيا في ظلّها الأديب، لها أثرها الكبير في نفسيّته وإبداعه، فالأدب كما قيل هو مرآة للعصر الذي أُنتج فيه، وبذلك يشكّل المجتمع وواقعه الخلفيّة الحقيقيّة الّتي يستقي منها الأديب صوره وموضوعاته، فما هي ملامح البيئة الاجتماعية الّتي عاش في ظلّها البديع وماهي أبرز مميّزاتها ؟ وما طبيعة العلاقات الّتي جمعت بين أفراد مجتمعه؟

رصدت المقامات كثيرا من الجوانب الاجتماعية المختلفة في عصر الهمذانيّ، بمختلف صورها، فصوّرت سلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم، تذكر محاسنهم تارة، وتنقد مثالبهم طورا آخر، في بيئة كَثُر فيها الاحتيال على الناس، لسلب أموالهم بطرائق ذكيّة وحيلٍ بارعةٍ طلبًا للرّزق وجمع المال وهذا ما يعرف بالكُدية، وقد سبق لي وأن أشرت في معرض حديثي عن قيم الاستغلال والاحتيال والنّصب والخداع الّتي عجّ بها فضاء المدينة عجًّا، بأنّها قيم تندرج ضمن حقل الكُدية، وقد تحدّثت بالتّفصيل عن كلّ المقامات الّتي دار موضوعها حولها، لذا سأركز في هذا العنصر على بقيّة المواضيع الّتي أثارت اهتمام البديع في مقاماته.

حملت أغلبية المواضيع الّتي عالجتها المقامات، طابع النّقد والسّخرية والهجاء، حيث إنّ: "موضوع المقامات يتناول نقد المجتمع الإسلامي في القرن الرّابع ويصوّر حياة المسلمين الاجتماعية والعقلية في هذا العصر "[1]، كيف لا وقد صوّرت لنا المقامات حياة المجتمع العبّاسي في النّصف الثاني من القرن الرابع للهجرة، بأوضاعها الاجتماعية السّائدة، وعاداتها المعيبة، وتناقضاتها العجيبة، والفساد الّذي عمّ أرجائها، ومن المواضيع الّتي أماطت المقامات عنها اللّثام:

1) النّفاق وضعف الوازع الدّيني:

كان موضوع النّفاق واتّخاذ الدّين مطيّة لقضاء المصالح والحاجات، من أبرز المواضيع الّتي تناولتها عدّة مقامات، كالأصفهانية التي كان فيها الرّاوي مسافرا من أصفهان إلى مدينة الريّ، فدخل مسجدا وصلّى خلف إمام متشدّد يطيل الصّلاة "... فَقَرَأَ فَاتِحَةَ الكتَابِ، بِقِراءَةِ حَمْزَةَ، مَدَّةً وَهَمْزَةً، وَبِي الْغَمُّ الْمُقِيمُ الْمُقْعِدُ في فَوْتِ القَافِلَةِ، وَالبُعْدِ عَنِ الرَّاحِلَةِ، وَاتْبَعَ الفَاتِحَةَ

(1) محمد عبد المنعم خفاجي، أبو الفتح الإسكندريّ بطل مقامات بديع الزّمان وشخصيّته المجهولة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1996، ص 13.

الوَاقِعَةَ، وَأَنَا أَتَصَلَّى نَارَ الصَّبْرِ وَأَتَصَلَّبُ، وَأَتَقَلَّى عَلى جَمْرِ الغَيْظِ وأَتَقَلَّبُ، وَلَيْس إِلاَّ السُّكُوتُ وَالصَّبْرُ، أَوِ الكَلاَمُ وَالْقَبْرُ؛ لِمَا عَرَفْتُ مِنْ خُشُونَةِ القَومِ فِي ذَلكَ المَقامِ، أَنْ لَوْ قُطِعَتِ الصَّلاةُ دُونَ السَّلام..."(1)

أحسّ عيسى بن هشام باليأس والقنوط والضّجر من هذا الإمام الّذي لا يرحم صغيرًا ولا كبيرًا ولا مسافرًا في صلاته، حتّى ظنّ أنّه قد نام في إحدى الرّكعات إذ "... حَنَى قَوْسَهُ لِلرُّكُوع، بِنَوْعٍ مِنَ الخُشُوعِ، وَضَرْبٍ من الخُضُوعِ، لَمْ أَعْهَدْهُ مِنْ قَبْلُ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَيَدَهُ، وَقَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، وَقَامَ، حَتَّى مَا شَكَكْتُ أَنَّهُ قَدْ نَامَ "(2).

عند انقضاء الصّلاةو الإحساس بالفرج، يطلع في المسجد رجل يرفع عقيرته بالكلام قائلا: " ....مَنْ كانَ مِنْكُمْ يُحِبُّ الصَّحَابَةَ والجَمَاعَةَ، فَلْيُعِرْنِي سَمْعَهُ سَاعَةَ...."(3)، فيلزم عيسى بن هشام مكانه، منصتا للرّجل الذي واصل كلامه " ...حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لاَ أَقُولَ غَيْرَ الحَقّ، وَلا أَشْهَدَ إِلاَّ بِالصِّدْقِ، قَدْ جِئْتُكُمْ بِبِشَارَةٍ مِنْ نَبِيكُمْ، لكِنِّي لاَ أُؤَدِّيهَا حَتَّى يُطَهِّرَ اللهُ هَذا المَسْجدَ مِنْ كُلِّ نَذْلٍ يَجْحَدُ نُبُوءَتَهُ "(4)، فكانت هذه المقولة كفيلة بأن تشدّه إلى مكانه، خوفا من ردّة فعل النّاس نحوه، ليواصل الرجل حديثه، ساردا مناما عن النّبيّ صلى الله عليه وسلّم إذ رآه "... كالشَّمْسِ تَحْتَ الغَمامِ، وَالبَدْرِ لَيْلَ التَّمامِ، يَسِيرُ وَالنُّجُومُ تتبَعَهُ، ويَسْحَبُ الذَّيْلَ والمَلائِكَةُ تَرْفَعُهُ، ثمَّ علَمَني دُعَاءً أَوْصَانِي أَنْ أُعَلِّمَ ذَلِك أُمَّتَهُ، فَكَتَبْتُهُ عَلَى هذِهِ الأَوْرَاق بِخَلُوقٍ وَمِسْكٍ، وَزَعْفَرَانٍ وَسُكٍ، فَمَنِ اسْتَوْهَبَهُ مِنيِّ وَهَبْتُهُ، وَمَنْ رَدَّ عَلَيَّ ثَمَنَ القِرْطَاسِ أَخَذْتُهُ..."(5).

تبدو على الرجل ملامح الذّكاء والدّهاء والحيلة حيث استطاع أن يربط المصلّين في أماكنهم بمن فيهم عيسى بن هشام، فقد جعل من يغادر المسجد كمن كفر بالله ورسوله وصحابته، وعندما تأكّد من بقائهم ادّعى رؤية رسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَعَلَىٰٓآلِهِوَسَلَّمَ وسلم في المنام، وأنه

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 63.
(2) المصدر نفسه، ص 63 – 64.
(3) المصدر نفسه، ص 64.
(4) المصدر نفسه، ص 65.
(5) المصدر نفسه، ص 65.

=

قد علّمه دعاءً أوصاه أن يعلّمه لأمّته، فكتبه على مجموعة من الأوراق، وسيهبها مجّانا لمن لا نقود معه، وسيأخذ الثمن ممّن يحمل معه النقود فقط " فانْثالَتْ عَليهِ الدَّرَاهِمُ حَتَّى حَيَّرَتْهُ..."[1]، فتعجّب عيسى بن هشام لحيلة الرجل وقدرته العجيبة في استدرار أكفّ النّاس، ليُفاجَأ بعد ذلك بأنه أبو الفتح الإسكندريّ.

أحسن أبو الفتح الإسكندريّ اختيار الإطارين المكاني: (المسجد) والزّماني:(بعد فراغ المصّلين من الصّلاة) واللّذان ساعداه على خلق جوّ مناسب للتّكدية من خلال التّأثير في عقول المصلّين، وسهولة إقناعهم، كونهم متواجدين بمكان مقدّس لا يفسح المجال فيه للكذب والبهتان، فاستغلّ ذلك كلّه ليدّعي رؤية الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَفي منامه، بل وزعم أنّه قد كلّفه بتوزيع دعاءٍ على النّاس، وطلب منهم مقابلا مادّيا لأجل ذلك وقد تمّ له ذلك كما أراد.

إنّ اتخاذ الدّين وسيلة للتّكسّب معروف في مختلف الثّقافات، ولم يك هذا الأمر بدعا عند العرب في العصر العبّاسيّ، حيث اتّخذه بعضهم "... وسيلة للتكدّي، وكان أمرا شائعًا بين المكدّين قبل أن يوجّه الهمذاني نموذجه هذه الوجهة، كما كانت المساجد ساحةً لهؤلاء المكدّين، لممارسة أساليبهم في الكُدية، فقد ذكر البيهقي أنّ من أصناف المكدّين: المكّي والسّحري والمفلفل، وهؤلاء الأصناف الثّلاثة قد اتّخذوا من المساجد مكانا لممارسة أساليبهم وألاعيبهم في الكُدية، مستغلّين خصوصية المكان وقداسته، وخصوصية الزّمان كذلك، والجوّ النّفسي الإيماني النّاشئ عن تأثير المكان والزّمان على المتلقّين، لإحداث أكبر قدر من التّأثير والإقناع، وهذا ما سهّل عليهم ممارسة الكدية على أفضل وجه ممكن"[2].

إنّ القارئ لهذا المقبوس يجد أنّ مجموعة كبيرة من النّاس في هذا العصر قد اتّخذت من غطاء الدّين وسيلةً للتكسّب، فوجدوا في المساجد ضالّتهم الّتي هيّأت لهم الجوّ النّفسي الملائم لممارسة خداعهم وألاعيبهم، وإيقاع ضحاياهم من المصلّين في شَرَك حيلهم، حيث استغلّوا خصوصيتها وقداستها للتّأثير في عقول المُصلّين عن طريق الكُدية والاحتيال، وقد ساعدهم في

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 65.

(2) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السّرد العربي القديم، دار الكتب الوطنية، أبوظبي، ط1، 2010، ص 144-145.

ذلك ضعف الوازع الدّيني الّذي سرى بين الناس، واعتقاداتهم الخاطئة، وجهلهم الكبير بالدّين وأصوله وغفلتهم، الأمر الذي أدّى بهم إلى الوقوع فريسة سهلة المنال في شَرَكِ المكدّين الّذين رأوا في الاحتيال على النّاس بالسّبل غير المشروعة أمرا واجبا، فتساوى عندهم الطيّب والخبيث، وكأنّهم بهذا الصّنيع يأخذون بثأرهم من الزّمن غير مبالين بالعواقب، وهو ما أكّد عليه الإسكندريّ لعيسى بن هشام في نهاية المقامة حين قال[1]:

النّـاسُ حُمْـرٌ فَـجَـــــوِّزْ ۞ وابْـرُزْ عَـلَـيْـهِـمْ وبَـرِّزْ
حَـتّى إِذَا نِـلْـتَ مِـنْـهُـمْ ۞ مَـا تَشْـــتَـهِـيـهِ فَـفَـرْوِزْ

إنّ سذاجة النّاس بالمقامة الأصفهانية، وجهلهم الكبير بمبادئ الدّين والعقيدة الإسلامية الصّحيحة لا زالت تسجّل إلى يومنا هذا، من منشورات توزع على النّاس، يعدهم صاحبها أنه إذا ما وزّعوها على أكبر قدر ممكن من الناس، فسينجون من أهوال يوم القيامة، الّتي سيحين موعدها بعد سنوات، ويسرد أحد النّقاد ما شاهده عيانيّا بدمشق : "...وقد شهدتُ في دمشق وفي بعض البلدان الشّامية منشورات توزّع وقد ذكر فيها اعتراف الشّيخ أحمد خادم الحرم النبوي الشريف برؤيا قريبة من هذه الرؤيا، ويقول: إنّ السّاعة قد قربت وإن القيامة ستقوم بعد سنوات معدودات ويبشّر هذا المنشور من طبعه ووزّعه على الناس بالنّجاة من هول السّاعة، وما يزال الناس السُّذّج يطبعون هذا المنشور ويوزّعونه حتى يومنا هذا"[2].

يتأكّد من هذا كلّه أنّ ظاهرة المتاجرة بالدّين والاحتيال على النّاس واللعب بعقولهم باسم الدين مستمرّة إلى يومنا هذا ولا تزال قائمة مالم يتسلّح الأفراد بوازع دينيّ يقوّي صلتهم بربّهم ويجعلهم يتوكّلون عليه حقّ توكّله .

ويتكرّر الأمر نفسه في المقامة القزوينية، حيث إنّ رجلا قصَد غُزاة قزوين مدّعيا أنّه من الروم وأن الله قد هداه للإسلام، وأنّه كان بين قوم كافرين أخفى إسلامه عنهم خوفا على نفسه، ففرّ إليهم تاركا خلفه الثّراء الفاحش والنّعيم والتّرف، مفضّلا دينه عن دنياه، رغبةً منه في خدمة

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 66 .
(2) عبدالهادي حرب، موسوعة أدب المحتالين، ص 481 - 482.

الإسلام والمسلمين، فطلب منهم أن يعينوه في تحقيق بغيته فصاح فيهم خطيبا : " ...يا قَوْمُ وَطِئْتُ دَارَكُمْ بِعَزْمٍ لا العِشْقُ شاقَهُ، وَلاَ الفْقَرْ سَاقَهُ، وَقَدْ تَرَكْتُ وَرَاءَ ظَهْري حَدَائِقَ وَأَعْنَاباً، وَكَواعِبَ أَتْرَاباً، وَخَيْلاً مُسَوَّمَةً، وَقَنَاطِيرَ مُقَنْطَرةً، وَعُدَّةً وَعَدِيداً، وَمَراكِبَ وعَبِيداً، وَخَرَجْتُ خُرُوجَ الحَيَّةِ مِنْ جُحْرِهِ، وَبَرَزْتُ بُرُوزَ الطَّائِرِ مِنْ وَكْرِهِ، مُؤْثِراً دِيني عَلى دُنْيَايَ، جَامِعاً يُمْنَايَ إِلى يُسْرَايَ، وَاصِلاً سَيْري بِسُرايَ، فَلَوْ دَفَعْتُمُ النَّارَ بِشَرَارهَا، وَرَمَيْتُمُ الرُّومَ بِحِجَارِها، وأَعَنْتُمُوني عَلى غَزْوِها، مُسَاعَدَةً وإِسْعَاداً، ومُرافَدَةً وإِرْفَاداً وَلا شَطَطَ فكُلٌّ عَلى قَدْرِ قُدْرَتِهِ، وَحَسَبِ ثَرْوَتِهِ، وَلا أَسْتَكْثِرُ البَدْرَةَ، وأَقْبَلُ الذَّرَّةَ، وَلاَ أَرُدُّ التَّمْرَةَ، وَلِكُلٍّ مِنِّي سَهْمَانِ :سَهْمٌ أُذَلِّقُهُ لِلِّقَاءِ وآخَرُ أُفَوِّقَهُ بِالدُّعَاءِ، وَأَرْشُقُ بِهِ أَبْوابَ السَّمَاءِ، عَنْ قَوْسِ الظَّلْمَاءِ ".[1]

إنّ المثير للحيرة والاستغراب ما رواه هذا الرجل الرّومي الّذي تخلّى عن كلّ ما يملك من مالٍ وجاهٍ عند قومه، وكرّس حياته لخدمة الدّين الإسلاميّ، طالبا تقديم يد العون في سبيل نشر الدّين، وفي الوقت فسه يطالب غزاة قزوين بأن يمدّوه مالا كَثُر أو قلّ، حتى يتسنّى له دعمهم أثناء معركتهم، وحتى يستعين به في قرع أبواب السماء بالدّعاء لأجلهم، وقد فوجئ عيسى بن هشام لما اكتشف أن ذلك الرّجل لم يكن إلا أبا الفتح الإسكندريّ، فبادره بالسؤال قائلا: "أأنت من أولاد النبيط؟"[2] أي الرّوم، فيجيبه شعرا يقول فيه[3] :

أَنَا حَالِي مِـــن الـــزَّمَـــا ۞ نِ كَـحَـالِي مَـعَ الـنَّســبْ
ذَسَـــبِي فَـــي يَدِ الـــزَّمَـــا ۞ نَ إِذَا سَـــامَـهُ انْـقَـلَـبْ
أَنَـا أُمْســـــي مِـنَ النَّـبِي ۞ طِ وأُضْـــحِي مِـنَ الـعَـرَبْ

يصارح البطل في هذه الأبيات الرّاوي بأنه متقلّب النّسب بانقلاب الزّمن الّذي يعيش فيه، وبحسب حاجته إلى المال، فتارة هو من النّبيط وتارة من العرب، لا يهمّه في ذلك سوى حصوله على المال، وقد تنكّر برداء الزّاهد في الدنيا، الطّامع في الآخرة من أجل ذلك، وكان هذا

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 106.
(2) المصدر تنفسه، ص 107.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حال الكثير من المكدّين الّذين كانوا يدّعون دخولهم للإسلام، ففرّوا من أوطانهم زاعمين أنّهم يرغبون في ممارسة شعائرهم الدينية دون تضييق عليهم، أملاً في نيل استعطاف النّاس لهم، وطمعا في ما يمدّونهم به من أموال ومنهم "... من يدّعي أن أهله من غير المسلمين وقد هداه الله للإسلام فهو يُكدّي من هذه الناحية حفاظًا على دينه خاصّة بعد أن هجر وطنه وأهله وقد كان من الأثرياء"[1]، وكأنّ الإسكندريّ في هذه المقامة كان يحاول أن يساوم دعاة قزوين بدينه، الّذي رفض من أجله أن يحيا وسط الثّراء والترّف في كنف قومه الّذين عارضوا إسلامه، وقد طالبهم بتعويض مادّي مقابل ذلك.

يتكرّر المشهد نفسه أمام القارئ في المقامة الموصليّة التي احتاج فيها البطل والرّاوي كلاهما للمال والطّعام فيسيران إلى قومٍ مات لهم شخص كان عزيزا بينهم، وصاحب شأن عظيم في حياته، فاشتدّ حزن أهله عليه، وعلا عويلهم على موته، فاستغلّ الإسكندريّ فرصة حزن أهل الميّت وتفجّعهم على فراقه، ليزعم لهم أنّ فقيدهم لم يمت ولا زال حيّا، وطلب منهم أن يعطوه مهلة يومين ليقوم بشفائه فيقول لهم : "..يَا قَوْمُ اتَّقُوا اللهَ لا تَدْفِنُوهُ فَهْوَ حَيٌّ، وإِنَّمَا عَرَتْهُ بَهْتَةٌ، وَعَلتهُ سَكتَةٌ، وَأَنَا أُسَلِّمُهُ مَفْتُوحَ العَيْنَيْنِ، بَعْدَ يَوْمَيْنِ..."[2]، لينزع الإسكندريّ بعد ذلك ثياب الميت ويلبسه عمامته، ثم يشربه شيئا من الزّيت متظاهرا بمعالجته، منبّها أهله أن يتركوه على حاله وأن لا يستجيبوا لأنينه، فأجزل لهما أهل الميت العطايا وأغرقوهما بالهدايا التي انهالت عليهما من كل جهة .

بعد الوقوع في هذه المعضلة، يحاول الإسكندريّ وصاحبه الفرار، لكنّهما لا يفلحان في ذلك، فيطالبهما أهل الميّت بتنفيذ زعمهما وإحيائه، فيُكتشف أمرهما، فلم يكن هناك حلّ سوى الاعتراف والتّسليم لهم بأنه ميت، فيقول لهم أبو الفتح: "هُوَ مَيِّتٌ كَيْفَ أُحْيِيهِ ؟"[3].

(1) عبدالهادي حرب، موسوعة أدب المحتالين، ص 457.
(2) بديع الزّمان الهمذانيّ، المقامات، ص 116.
(3) المصدر نفسه، ص 118.

بعد أن نال المحتالان ما نالا من الضّرب يواصلان سيرهما إلى قرية أخرى، يكاد السّيلُ أن يغرقها، وبات الفيضان يهدّدها، واستغلّ أبو الفتح كالعادة الموقف فعرض على أهلها مساعدته، زاعما لهم أنه قادر على إيقاف السّيل " ...يَا قَوْمُ أَنَا أَكْفِيكمْ هَذا المَاءَ وَمَعَرَّتَهُ، وأَرَدُّ عَنْ هذهِ القَرْيَةِ مَضَرَّتَهُ، فَأَطيعوني، ولا تُبْرِمُوا أَمْراً دُونِي"[1]، واشترط عليهم "... اذْبَحُوا في مَجْرَى هَذا المَاءِ بَقَرَةً صَفْرَاءَ، واتُونِي بِجَارِيةٍ عَذْراءَ، وَصَلُّوا خَلْفِي رَكْعَتَيْنِ يَثْنِ اللهُ عَنْكُمْ عِنان هذا المَاءِ، إِلى هَذِهِ الصَّحْراءِ، فَإِنْ لَمْ يَنْثَنِ المَاءُ فَدَمِي عَلَيْكُمْ حَلالٌ.."[2].

وبعد هذا الخطاب المؤثّر وتقديم القوم ما طُلب إليهم لتفادي وقوع الفيضان، يأتي وقت الصّلاة ليتولّى إمامتهم فيطيل السّجود إمعانا في الخشوع، ويستغلّ الفرصة ويهرب بمعيّة صاحبه والنّاس سجود ينتظرون الرّفع منه وهم غير مدركين أنّهم ضحيّة نصب واحتيال .

تكشف هذه المقامة كذلك عن مستوى وعي الطبقة الاجتماعيّة آنذاك، حيث غلبت عليهم الغفلة والسّذاجة واحتال عليهم المكدون، إذ لو أعملوا فكرهم قليلا لكشفوا ما كان يحاك ضدّهم من حيل يستطيع أبسط النّاس اليوم التّفطّن لها، فكيف يعود الميّت حيّا بعد أن صعدت الرّوح إلى بارئها، وكيف يدفع الفيضان دون أخذ بالأسباب بتحويل مجراه من مكان لآخر؟

كل هذه التّساؤلات يكون جوابها في أنّ الجهل والسّذاجة قد تربّعا على عقول كثير من النّاس زمن البديع إلى حدٍّ لا يتصوّره العقل الإنساني، لدرجة أنّهم كانوا يصدّقون كلّ ما يسمعونه، الأمر الّذي أدّى إلى سهولة النّصب والاحتيال عليهم.

ممّا وجدته من تعليقات حول هذه المقامة قول أحد الباحثين "...وعلى الرغم من أنّنا نضحك ممّا فعله المحتالان أبو الفتح وعيسى بهؤلاء الناس السّذج البسطاء، فإننا نشعر بقدرٍ من الرّثاء لجهلهم وسطحية عقولهم، مما يجعلنا نشعر أن قطاعات كبيرة من النّاس في ذلك العصر كانت بالفعل بعيدة عن الثقافة والمعرفة ومنطقة الأشياء وحسن إدراكها قبل ذلك"[3].

(1) بديع الزّمان الهمذانيّ، المقامات، ص 119.

(2) المصدر نفسه، ص119.

(3) علي محمد السيد خليفة، الفكاهة في مقامات بديع الزمان الهمذاني، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2010، ص 34.

مثّلت السّذاجة والجهل والحمق، مظهرًا من مظاهر التخلّف الفكريّ والاجتماعيّ في البيئة العبّاسية زمن البديع، وقد استغلّ اللّصوص والمحتالون ذلك لصالحهم من أجل ممارسة حيلهم وألاعيبهم، وهذا ما أقدم عليه أبو الفتح الإسكندريّ في مقامته الموصلية، إذ استغلّ فرصة حمق أولئك النّاس البسطاء وسذاجتهم من أجل الاحتيال عليهم، وهذا الأمر إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على أن معالم الفوضى والاضطراب والقلق قد عمّت أرجاء الدولة العبّاسية، الأمر الذي دفع النّاس إلى تصديق كلّ ما يرونه ويسمعونه فقط من أجل حلّ مشاكلهم وتسيير أمورهم، ودفع ضيق عيشهم، إذ "في مثل هذه الأحوال تكون النفوس في غاية الاضطراب والقلق ويقنعها حتى المستحيل، وتصدّق حتى ما لا يمكن تصديقه".[1]

كشفت المقامة الموصليّة النّقاب عن أشكال الخرافة التي كانت متفشيّة في المجتمع العبّاسي في القرن الرّابع للهجرة، إذ صوّرت لنا ما كان سائدا آنذاك من معتقدات، لا يتقبّلها عقل ولا دين، وهذا ما يؤكّد ضعف إيمان الناس هذه الفترة، وغياب الوازع الديني.

يسير الهمذانيّ على الديدن نفسه في المقامة الحرزية، التي يروي فيها على لسان عيسى بن هشام أن الإسكندريّ قد ركب سفينة صحبة مجموعة من الناس، فلما بلغوا عرض البحر وحلّ اللّيل عليهم، إذ بعاصفةٍ رعديّةٍ تهبّ على سفينتهم، فزرعت الرّعب في أنفسهم، والخوف في قلوبهم، "... وَبَقِينا فِي يَدِ الحَيْن، بَيْنَ البَحْرَيْنِ، لاَ نَمْلِكُ عُدَّةً غَيْرَ الدُّعَاءِ، وَلا حِيلَةً إِلاَّ البُكَاءَ وَلا عِصْمَةً غَيْرَ الرَّجَاءِ "[2]، ليظهر رجلً وسط هذا الخوف والرّعب كلّه، متماسكاً وشجاعًا غير متأثّر ولا خائفٍ ممّا يحدث معهم، فتعجّب أهل السّفينة لذلك، وجعلوا يسألونه عن سرّ ثباته وعدم خوفه: فَقَالَ: "حِرْزٌ لا يَغْرَقُ صَاحِبُهُ، وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَمْنَحَ كُلاًّ مِنْكُمْ حِرْزاً لَفَعَلْتُ..."[3].

(1) عبدالهادي حرب، موسوعة أدب المحتالين، ص 482.

(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 138.

(3) المصدر نفسه، ص 138.

بعد أن سمع الرّكّاب ادّعاء الرّجل هرعوا إليه طمعًا في سلامتهم ونجاتهم من الغرق، متوسّلين له أن يزوّدهم بذلك الحرز، فقبل الأمر شريطة أن يعطيه كلّ واحد منهم دينارًا مقابل ذلك الحرز، ودينارًا بعد وصولهم إلى برّ الأمان ناجين، فقبلوا ذلك.

لما بلغت السّفينة المدينة بأمان، جعل أهلها يتساءلون عن سرّ ذلك الحرز الّذي كان سببا في نجاتهم وسلامتهم من الغرق، فأجابهم بكل صدق وعفوية أنّ المنطق كان يقتضي أمرين اثنين: إمّا الغرق وإمّا النّجاة، فإن غرقت السفينة فستغرق معها كلّ دنانير أهل السّفينة سواء أكانت في جيوبهم أم في جيبه، وإن نجت السّفينة فسيكون له ذلك كلّه، وهذه الحيلة المدبّرة من قبل البطل ناتجة عن خبرته وصبره الشّديد وقدرته العجيبة على منطقة الأمور، وهذا ما أطلع عليه عيسى بن هشام من خلال هذه الأبيات[1]:

وَيْكَ لَوْلَا الصَّبرُ مَا كُنـ ۞ ـتُ مَلَأْتُ الكِيسَ تِبْرَا

لَنْ يَنَالَ المجْدَ مَنْ ضَـ ۞ ـقَ بِمَا يَغْشَاهُ صَدْرَا

ثُمَّ مَا أَعْقَبَنِي اللسَا ۞ عَةَ مَا أَعْطَيْتُ ضَرَّا

من الشّروط الأساسيّة الّتي يحتاجها المكدّي إذا ما أراد أن يضمن الظّفر بمحصولٍ ثمينٍ من الدّراهم والدّنانير التّي تُفيض جيوبه: " طول صبر وسعة صدر، فلابدّ لمن كانت هذه مهنته، أن يكون الصّبر رفيقه، وإلّا فلن يجد سبيلًا إلى دراهم القوم ودنانيرهم، فلا مناصَ من أن يجعل الصّبر أحد أسلحته في الكُدية"[2].

يمثّل الصّبر العمود الأساسيّ الّذي قامت عليه حرفة التّكدية عند أصحابها، بل وجمعته بها علاقة طردية: فكلّما ازداد صبر المكدّي، ازدادت فرصة حصوله على أكبر قدر من الأموال والعطايا، والعكس.

كشفت مقامة البديع الحرزية بشكل جليّ عن اعتقادات شريحة من عاشت في هذا العصر، تؤمن بالتّمائم والحروز وتصدّق أنها كفيلة بدرء الشرّ وإبعاد الموت عنهم، علمًا أنّها من الأمور

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 139.

(2) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السّرد العربي القديم، ص 155.

الّتي نهى الدّين الإسلامي عنها بل وحرّمها تحريما قطعيا، لما لها من علاقة بالشّرك والاعتراض على قضاء الله وقدره، وضعف الإيمان واليقين بقدرة الله.

إنّ تصديق تلك العيّنة من الناس بقدرة القلائد والتمائم على ردّ الخطر والمكاره عنهم، لأمر مردّه إلى تلك الحالة الاجتماعية المضطربة الّتي عاشها المجتمع العبّاسي هذه الفترة، من غياب للعدالة الاجتماعية، وانتشار للطّبقية الّتي نتج عنها فقر مُدقع أصاب عامّة الشعب، ممّا جعلهم يبحثون عن أي وسيلة كانت تعينهم على تحقيق الكسب المادّي، الّذي يعينهم على مجابهة أعباء الحياة القاسية الّتي كانوا يحيونها، فوجدوا في الدّجل والتّخريف والسّحر ضالّتهم التي كانوا يطمعون من خلالها إلى تغيير واقعهم المرير: "وكان من أثر هذا الفقر أيضا انتشار نزعة التصوف .... كما كان من آثاره انتشار الدّجل والتّخريف، وتعلّق الناس بالأسباب الموهومة في الحصول على الغنى لعجزهم عن تحصيله بالوسائل المعقولة، فتنجيمٌ واعتقادٌ في الطّوالع التي تُسعد وتُشقي، وانصراف إلى الكيمياء التي تقلب النّحاس والقصدير ذهبا، والالتجاء إلى دعوات الأولياء لعلّ دعوتهم تتحقّق فينقلب فقرهم غنى، وهذا إلى الاعتقاد في السّحر والطّلسمات، والبحث عن الكنوز المخبوءة، ونحو ذلك".[1]

مثّل شبح الفقر العامل الأساسي الذي جرّ عامة الناس إلى تصديق تلك الخرافات والمشعوذين والدجّالين، فضلًا عن اللّجوء إلى أولياء الله الصّالحين والتضرّع إليهم طمعًا في استجابة دعائهم، وكلّهم رجاء في تحسين ظروف معيشتهم، وتغيير موازين حياتهم نحو واقع أفضل.

يسير الهمذانيّ على النّهج نفسه في المقامة الخمريّة التي يتجلّى النّفاق فيها في أبهى حلله، يظهر فيها الرّاوي مع ندمائه وهم يتعاطون الخمر لاهين عابثين، وبينما هم كذلك، ينادي المؤذّن لصلاة الصّبح، فهرعوا إلى المسجد وقاموا : "... وَرَاءَ الإِمَامِ، قِيَامِ البَرَرَةِ الكِرَامِ، بِوَقَارٍ وَسَكِينَةٍ، وَحَرَكَاتٍ مَوْزُونَةٍ، فَلِكُلِّ بِضَاعَةٍ وَقْتٌ، وَلِكُلِّ صِنَاعَةٍ سَمْتٌ... "[2].

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الأول، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دط، 2012، ص 103.

(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 270.

حينما أنهى الإمام صلاته، تفطّن لحال أولئك الشباب من سُكرٍ، فجعل يخطب في المصلّين قائلا: "... أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ خَلَطَ فِي سِيرَتِهِ، وابْتُلِيَ بِقَاذُورَتِهِ، فَلْيَسَعْهُ دِيماسُهُ، دُونَ أَنْ تُنَجِّسَنَا أَنْفَاسَهُ، إِنِّي لأَجِدُ مُنْذُ اليَومِ، رِيحَ أُمُّ الكَبَائِرِ مِنْ بَعْضِ القَوْمِ، فَمَا جَزَاءُ مَنْ بَاتَ صَرِيعَ الطَاغُوتِ، ثُمَّ ابْتَكَرَ إِلَى هذِهِ البُيُوتِ، الَّتِي أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ، وَبِدَابِرِ هَؤُلاءِ أَنْ يُقْطَعْ، وَأَشَارَ إِلَيْنَا..."[1].

يبدو الحزم وملامح الجديّة، والورع والتقوى، وعدم التّساهل في أمور الدّين على الإمام الذي لم يتوان لحظة في فضح أولئك السّكارى الّذين انتهكوا حُرمة المسجد وصلّوا خلفه وهم في حال سُكْرٍ، فثارت الجماعة عليهم وضُربوا "... حَتَّى مُزِّقَتِ الأَرْدِيَةُ، وَدَمِيَتِ الأَقْفِيَةُ، وَحَتَّى أَقْسَمْنَا لَهُمْ لا عُدْنَا، وَأَفْلَتْنَا مِنْ بَيْنِهِمْ وَمَا كِدْنَا، وَكُلُّنَا مُغْتَفِرٌ لِلْسَلامَةِ، مِثْلَ هَذِهِ الآفَةِ ..."[2].

تساءل النّدامى -بعد نيلهم للعقاب الشّديد من المصلّين- عن هويّة ذلك الإمام الورع التقيّ، ليخبرهم بعض الصّبية بأنه أبو الفتح الإسكندريّ، فيستغربون الأمر ويعجبون منه لما عهدوه من أبي الفتح الإسكندريّ من فِسقٍ ومُجونٍ وفجور، بل وأصبحوا يتمنّون أن يمنّ الله عليهم بتوبة كتوبته، وحين جنّ اللّيل توجّه الأصحاب إلى حانة ليواصلوا عبثهم ومجونهم، ليُباغتوا بوجود ذلك الإمام في الحانة إلى جانبهم، يشاركهم الخمر، ويشرب معهم، فذُهلوا لذلك، واستنكروا سلوكه الإمام المشين، فأجابهم مزهوّا ومفتخرا ضاحكا مقهقها: " أَ لِمِثْلِي يُقَالُ، أَوْ بِمِثْلِي تُضْرَبُ الأَمْثَالُ ؟ [3]:

دَعْ مِنَ الـــلّوْمِ وَلكِـــنْ ❁ أَيُّ دَكّاكٍ تَـــــراني
أَنَـا مَـنْ يَعْـــرِفُـــهُ كُـــلُّ ❁ تَهَـــــامٍ وَيَمـــــانـــي
أَنَـا مِـنْ كُـــلِّ غُـــبـــارٍ ❁ أَنَـا مِـنْ كُلِّ مَكَـــانِ
سَـــاعَـــةَ أَلـــزَمُ مِحْـــرَا ❁ بـاً، وَأُخْـرَى بَـيْـتَ حَـانِ

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 271.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، ص 275.

وَكَـذَا يَـفْعَـلُ مَنْ يَـعْـقِـ ۞ ـلُ فِـي هَـــذَا الـــزّمَـــانِ

أبانت مقامة البديع الخمرية بشكل واضح عن مدى النّفاق الّذي كان يسود حياة الفرد زمن البديع، إلى حدّ بلغ فيه أنّ إمام المسجد كان يقوم ليعِظ النّاس آمرا ناهيا، ليهديهم إلى سواء السّبيل، ليمارس بعد ذلك فسقه ومجونه وفجوره بالحانات ليلا، وهذا ما يتجلّى من تصرّفات الإمام المنافق المتقّمص لشخصية أبي الفتح الإسكندريّ، الّذي أكّد أن حاله لم يكن بغريب عن حال النّاس ذلك العصر، وكأنّ البديع تعمّد أن ينطقه تلك الأبيات بُغية فضح الممارسات اللّاأخلاقية الّتي شهدها عصره، وحال النّاس الذين عاشوا ذلك الزمن[1]:

وَكَـذَا يَـفْعَـلُ مَنْ يَـعْـقِـ ۞ ـلُ فِـي هَـــذَا الـــزّمَـــانِ

اختار البديع شخصية إمام المسجد التقيّة الورعة العفيفة ليزيح السّتار عمّا اعتراها من تناقض بين أقوالها وأفعالها، وليشير إلى التّزعزع العقائدي في عصره، الّذي مسّ الدّين ورجاله " وهكذا يظهر نموذج المكدِّي (الإسكندريّ) في صورة المنافق، الّذي يُظهر تدهور الحالة الدّينية في عصره، ويبدو أنّ الهمذاني كان يشير إلى وجود مثل هؤلاء النّاس في مجتمعه، بإشارة منه إلى تخلخل القيم الدّينية آنذاك "[2].

إنّ المثير للانتباه في المقامة الخمرية ذلك الحديث العفويّ عن معاقرة الخمرة والتوجّه للحانات من أجل شربها، بل والإشادة بذلك، لدرجة أنّ الرّاوي قد جعل الأمر يبدو مألوفًا وجائزًا وعاديا جدّا، وليس هذا الحال بغريب عن المجتمع العبّاسي في هذه الفترة، حيث أدمن النّاس على اختلاف مراتبهم الاجتماعية شرب الخمر والمسكرات دون أن يردعهم في ذلك وازع

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 275

(2) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السّرد العربي القديم،ص182.

من دين أو خلق : "...إذ ظلّ الناس يمعنون في شرب الخمر، واحتساء كؤوسها، مدمنين عليها لا يردعون ولا يزدجرون"[1] .

كان شرب الخمر من الأمور التي أباحها المجتمع العباسي على الرغم من تحريم الإسلام تحريما قطعيا لها، إلاّ أن ذلك لم يردعهم عن تعاطي المسكرات بأنواعها، بل والإدمان عليها.

إنّ مثل هذا العبث والانحلال الخلقي وضعف الوازع الدّيني الّذي شهده المجتمع العبّاسي هذه الآونة، لراجع بالدّرجة الأولى إلى احتكاك العرب الشّديد بالفرس، وتأثّرهم بمدنيتهم وحضارتهم الّتي لا تقيم وزنا لتعاليم الدّين الإسلامي ونواهيه، فانجرف العرب وراء تيّار اللهو والمجون، لاهين عابثين، يأخذون اللذّات حيثما وجدوها، متنكّرين لمقوّمات عروبتهم وأصالة آبائهم وأجدادهم وعاداتهم وتقاليدهم، منسلخين عن قيم دينهم الحنيف ومبادئه .

من الطّبيعيّ جدّا أن يعمّ الفساد والشرّ أرجاء الدّولة العبّاسية، لتسلّط الفرس على المراكز الحسّاسة في الدولة العبّاسيّة، وبالتّالي كانت الغلبة في فرض سلطان الحياة وطابعها لهم، فانجرف أبناء العرب وراء مغريات الحضارة الفارسية وتطبّعوا بعاداتهم وقيمهم، متجرّدين من عروبتهم ومبادئهم.

يتّضح من قراءة مقامات البديع "الأصفهانية والقزوينية والموصلية والحرزية والخمرية"، سعيه إلى الكشف عن سخريته من المجتمع العبّاسي باختلاف طبقاته،فهو يسخر من المكدّين الّذين اتّخذوا من الدّين وسيلة للاحتيال على النّاس لكسب رزقهم، من خلال استغلالهم لحمق ضحاياهم، ويسخر من الّذين كانوا يصدقّون كلّ ما يسمعونه، دون تحقّق أو تثبّت، أو حتّى إعمال للعقل، فالغريق يتشبّث بقشة في عرض البحر آملًا في نجاته، وهكذا كان حال أولئك الناس أيضا، الّذي يبدو عليهم أنهم كانوا يتشبّثون بكلّ ادّعاء باطل، أو قصّة خرافية فور سماعها، رغبةً في تغيير ظروف معيشتهم القاهرة الّتي كانوا يحيونها، وطمعًا في واقع أفضل من الواقع الّذي كانوا يحيونه، كما أبدى حقده ونقمته على تلك الطّائفة الّتي اتّخذت من الدّين غطاءً

(1) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، دار المعارف، ط12، دت، ص 91.

لتحقيق مآربها، ناهيك عن تخلخل القيم الدّينيّة، واستفحال النّفاق في أوساط الشّعب، الّذي لم يكن بمنأى عنه حتّى الأئمّة والفقهاء.

2) اللّهو والمجون:

من مظاهر اللّهو والمجون الّتي أشارت إليها المقامات، ظاهرة شرب الخمر ووصفها، واستفحال مجالسها في العصر العبّاسي، إذ كانت حاضرة بقوّة في أيّ مجلس كان يُعقد آنذاك، ففي المقامة الخمرية تفنّنت النّادلة في وصف الخمر شعرا فهي :

" خَمْرٌ كَرِيقِي فِي الـعُـذُو ❁ بَـةِ وَالـلّذَاذَةِ وَالحَـلاوَةْ
تَـذَرُ الحَـلِـيـمَ وَمَـا عَـلَـيْـهِ ❁ لِحِـلْـمِـهِ أَدْنَى طُـلاَوَةْ

كَأَنَّمَا اعْتَصَرَهَا مِنْ خَدِّي، أَجْدَادُ جَدِّي .وَسَرْبَلُوها مِنَ القَارِ، بِمِثْلِ هَجْرِي وَصَدِّي، وَدِيعَةُ الدُّهُورِ، وَخَبِيئَةُ جَيْبِ السُّرُورِ، وَمَا زَالَتْ تَتَوارَثْهَا الأَخْيَارُ، وَيَأْخِذُ مِنْهَا اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ إِلاَّ أَرَجٌ وَشُعَاعٌ،وَوَهْجٌ لَمَاعٌ، رَيْحَانَةُ النَّفْسِ، وَضَرَّةُ الشَّمْسِ، فَتَاةُ البَرْقِ، عَجُوزُ المَلْقِ، كَاللَّهَبِ فِي العُرُوقِ، وَكَبَرْدِ النَّسِيمِ فِي الحُلُوقِ، مِصْبَاحُ الفِكْرِ، وَتِرْيَاقُ سَمِّ الدَّهْرِ، بِمِثْلِهَا عُزِّزَ المَيِّتُ فَانْتَشَرَ، وَدُووِيَ الأَكْمَهُ فَأَبْصَرَ "[1].

انطلاقا من هذا الوصف الدّقيق للخمر يعلم القارئ أنها كانت من نوعية جيّدة، فهي عذبة حلوة أصيلة، تسرّ شاربها، ولا يشربها إلّا الأخيار من الناس، ليس ليلا فقط وإنما حتّى نهارا، تنير فكر الإنسان، وتشفي من الأمراض، كما أنّها تُحيي الميّت، فيعود للحياة، وتُرجع للأعمى بصره فيصير بصيرا.

إنّ وصف فتاة الحانة للخمرة يفضي إلى أنّ أنّها خمر لا يعاقرها الخبيث أو السّفيه فقط، إنّما يشربها العاقل والحليم أيضا، فتُضفي عليه جمالا وحسنًا وبهجةً، وتفقده حِلمه، وهذه إشارة صريحة إلى أنّ معاقرة الخمر وشربها هذا الزّمن لم تكن حِكرا على الخبثاء والفاسقين والماجنين فقط، بل كان يشربها غير قليل من العقلاء الرّاشدين أيضا.

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 273، 274.

أعود لأستحضر مرّة أخرى شخصية الإمام المنافق بالمقامة "الخمرية"، فقد كان الإمام – كما سبق وذكرت– يؤُمّ النّاس بالمسجد نهارًا، ويقصد الحانة لشرب الخمر ليلًا، وقد لخّصت تلك الأبيات الّتي أنطقها البديع إيّاه المبدأ الذّي سار وفقه بعض أئمّة هذا العصر حين قال[1]:

سَـــاعَـــةَ أَلـــزَمُ مِحْـــرَا ۞ بـــاً، وَأُخْـــرَى بَـــيْـــتَ حَـــانِ

وَكَـذَا يَـفْـعَـلُ مَـنْ يَـعْـقِـــ ۞ ـلُ فِـي هَـــذَا الـــزَّمَـــانِ

وعلى هذا الأساس أرى أنّ شخصية الإمام الماجن لم تكن من وحي خيال البديع فحسب، بل مثّلت حال ثلّة من الفقهاء ورجال الدّين نظير "... بعض فقهاء العراق الأحناف الذين أحلّوا بعض الأنبذة غير المسكرة كنبيذ التّمر والعسل والتّين والبُرّ والزّبيب المطبوخ أدنى طبخ، فشَرِب الناس هذه الأنبذة وشربها الخلفاء، وتجاوزوا ما حلّله الأحناف إلى المسكر المحرم من الأنبذة وغيرها"[2].

لم يتوقّف الأمر عند احتساء الخمر سرّا بل وصل الأمر إلى التّلذّذ بها جهرة، فالخليفة المتوكّل : "...كان يعقد في قصوره مجالس كثيرة للمنادمة والشّراب، وكان يحب الشّرب ومن حوله الورود والرياحين وكان المعتزّ ابنه يزور الأديرة للشراب، وكان يشرب في قصوره بين ندمائه والمغنّون يغنّون بين يديه، كما كان يشرب في البساتين"[3].

لم يكن هذا دأب الخلفاء وحدهم، بل شمل الأمراء والوزراء والقضاء والعلماء والشّعراء أيضا، وأصحاب المناصب الكبرى: "...وعلى هذا النّحو كانت قصور الخلافة في عصور كثير من الخلفاء كأنها مقاصف للشّراب والسّماع والغناء، وبالمثل كانت قصور الأمراء والوزراء وكبار أصحاب المناصب في الدّولة وعليّة القوم، وتورّط فيها بعض القُضاة عن طريق النّبيذ المحلّل، كما تورّط كثير من علماء اللغة وغيرهم أمثال ابن دريد، كان يعكف عليها عكوفا شديدا وأوغل الشعراء فيها إيغالا".[4]

(1) المصدر نفسه، ص275.
(2) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ص 91.
(3) المرجع نفسه، ص 92.
(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يعضّد الحكم السّابق "محمد سعيد العشماوي" حين كان بصدد الحديث عن الخلاعة والمجون الّتي سادت أوساط الدّولة العبّاسية: " بدأ الأمر في قصور الخلفاء المهدي والرّشيد والأمين والواثق والمتوكّل حيث أصبحت القصور مغاني حافلة ومقاصف للّهو وحانات للشّرب وساحات للرّقص وأماكن للعبث، ثمّ تبعهم في ذلك المياسير وأولاد الخاصّة ثمّ انتشر الأمر حتّى ساد جلّ طبقات الشّعب، فإذا ببغداد تحفل بالمواخير وبيوت الدّعارة وأماكن الفسق ومحال القمار ودور الغناء"[1]، وهكذا استفحل الفساد شيئا فشيئا من شرب للخمر ولهو وغناء ومجون، حتّى عمّ جميع أوساط الدّولة العبّاسية.

يقول الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿۞يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ 92﴾ [المائدة: 92]، وقال أيضا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43]

لقد حرّم الدّين الإسلامي بشكل قاطع وكلّي شرب الخمر، ونهى عنها، بل ونعتها بأمّ الخبائث، لما ينجرّ عنها من فسق وآثام ورذيلة ومنكر، بحكم غياب صاحبها عن الوعي، وعدم إدراكه لما يفعل، فكيف لحضارة عربية إسلامية مثّلت أزهى فترات الخلافة الإسلامية أن تغرق في موجة هذه الآفة الخطيرة، متجاوزة وبكلّ جرأة الحدود الّتي رسمها لها الدّين الإسلامي؟

أجيب عن هذا التّساؤل فأقول : إنّ هذا الأمر ليس بغريب عن دولة تأثّرت بحضارة الفرس وغيرها من الحضارات الأخرى، ناهيك عن الحرية المطلقة الّتي منحها الخلفاء والحكّام لرعيّتهم في ممارسة شعائرهم الدّينية ومعتقداتهم وعاداتهم كما يحلو لهم، فمن الطّبيعي إذن أن يعمّ الفساد والمجون والانحلال الخلقي أرجاء الدولة، وطبيعي أن نجد مجالس الخمر وما يستتبعها من لهو ومجون تغزو المجتمع.

لقد استفحل شرب الخمر وتفشّى في جميع طبقات المجتمع العباسي تفشّيا كبيرا، فاكتظّت بغداد بالحانات والمغنيّات والجواري يقصدها الناس من جميع الأماكن ويستمتعون

(1) محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية، دار سينا للنّشر، القاهرة، ط2، 1992، ص 1844.

بخمرها، وجمال جواريها، وحسن غنائهنّ: " ...وكان كرخ بغداد يكتظّ بالمغنيين وكانوا منبثّين أيضا في سامراء، وتحوّلوا بدورهم إلى ما يشبه حانات كبيرة، ففيها الخمر، وفيها القيان المغنّيات، وفيها الجواري الظريفات الأديبات، وكان الشعراء يختلفون إلى هذه الدور أو قُل إلى هذه الحانات ومثلهم الناس من حولهم فيصبّون من كؤوسها ويستمتعون بالسّماع ومغازلة الجواري والقيان".[1]

من الطبيعيّ أن يتأثّر الشعر بمثل تلك المجالس وما يدور فيها، من غناء ولهو ومجون طرب، فمال الشّعراء إلى وصفها والإشادة بها فيها بل والدّعوة إليها، وكان زعيم هذه الحركة "أبو نواس"، الذي تفنّن في وصف الخمر ووصل إلى درجة من التّعلّق جعلته يمتزج بها لحدّ الغزل والكَلَف الشّديد فشاعت خمريّاته الشّعريّة شيوعا، وبلغ " وصفه الخمر وصفا لو سمعه الحيان لهاجرا إليها وعكفا عليها ... "[2]، وتبع أبا نواس في هذا الاتجاه كثير من الشّعراء أمثال : مسلم بن الوليد، حمّاد عجرد وابن الرّومي ومطيع بن إياس وغيرهم كثير.

أعود مرة أخرى إلى المقامة "الخمرية" لتسليط الضّوء على وصف الخمر الذي جاء على لسان الفتاة، إذ هو وصف شبيه لحدّ بعيد بوصف أبي نواس والذي يقول في إحدى قصائده[3]:

دَعْ عَنْكَ لَوْمي فإنّ اللّوْمَ إغْرَاءُ ❁ ودَاوني بالّتي كانَتْ هيَ الدّاءُ
صَفراءُ لا تَنْزلُ الأحزانُ سَاحَتها ❁ لَوْ مَسّها حَجَرٌ مَسّتْهُ سَرّاءُ
قامْت بِإبْريقِها،والمِيلُ مُعْتَكِرُ ❁ فَلاحَ مِنْ وَجْهِها في البيتِ لألاءُ
فأرْسَلَتْ مِنْ فَم الإبْريق صافيَةً ❁ كأنّما أخذَها بالعينِ إغفاءُ
رقّتْ عَنِ الماء حتى ما يلائمُها لطافة ❁ وَجَفا عَنْ شَكلِها الماءُ

لذلك ليس ببعيد أن يكون الهمذاني قد استلهم فكرة وصف الخمر في مقامته من خمريات أبي نواس، وهذا ما يؤكّده عبد الملك مرتاض أنّ : "البديع كان أول من أدخل فكرة وصف

(1) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي ص 93.
(2) أحمد حسن الزيّات، تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر للطّبع والنّشر، القاهرة، ط2، دت، ص 274.
(3) ينظر : أبو نواس، الدّيوان رواية الصّولي، تح: بهجت عبدالغفورالحديثي، دار الكتب الوطنيّة أبو ظبي، ط1 2010م، ص53.

الخمر لا إلى المقامات فحسب، ولكن إلى النّثر العربي الفني، وهو بهذا يشير إلى احتمالية تأثر البديع بخمريات أبي نواس"[1]. إذا كان أبو نواس أول من اهتدى إلى فكرة وصف الخمر ومجالسها شعرا فإن الهمذاني هو أول من اهتدى إلى فكرة وصف الخمر ومجالسها نثرا.

إنّ انتشار الخمر وما ينجرّ عنها من فساد خلقي واجتماعيّ في العصر العبّاسيّ لا ينفي وجود تيّار مناهض له، حيث ظهرت حركة الإصلاح، وحاربت كلّ أشكال الفساد وَعْيا منها بضرورة المحافظة على قيم المجتمع لذلك كان من غير المعقول جعلُ الفساد سمة مميّزة للعصر العبّاسي كلّه كون المجتمع يدين بالإسلام: "... وكانت الطبقة العامّة فيه حسنة الإسلام تتمسّك بفرائضه وسننه وشعائره، ولم تكن تعرف التّرف ولا ما ينجرّ إليه من مجون وانحلال وفساد في الأخلاق، إنما كانت تعرف الشّظف والبؤس والحرمان، وكانت ساخطة سخطًا شديدا على المُجّان وعلى الشّعوبيين والمُلحدين من أعداء الإسلام والعروبة"[2].

سخطت طائفة المصلحين سخطا شديدا على الفساد والمفسدين، ورفضت كل أشكال المجون واللّهو، وسعى المصلحون إلى إصلاح الأوضاع، ودعوا الناس إلى العودة إلى الله والتوبة، مذكرين إياهم بمصيرهم المحتوم : "...وكان في كل مسجد حلقة، بل حلقات لوعّاظ مختلفين كانوا لا يزالون يذكّرون الناس بالله واليوم الآخر وأنّهم معروضون يوم الحساب فإما إلى الجنّة والنّعيم وإما إلى النّار والجحيم"[3].

مسّ الانحلال الخلقي والفساد الاجتماعيّ مختلف طبقات المجتمع، وهذا لا ينفي وجود المصلحين الذين يذكّرون النّاس بمآلهم الأخير، ويحاولون جاهدين إصلاح ما اعوجّ من أخلاق، وعلى هذا الأساس أستطيع القول : بمقدار ما يشتدّ تيّار الفساد واللّهو، يشتدّ في الوقت نفسه تيّار الإصلاح والتّوجيه، وبالتّالي فإنّ المجتمع العبّاسيّ كمجتمعنا اليوم، فيه من المفسدين الكثير ومن المصلحين الأكثر كذلك، وهذه هي سنّة الله في خلقه إذ يبقى الصّراع قائما بين الخير والشّر على طول الزّمن .

(1) عبدالمالك مرتاض، فن المقامات في الأدب العربي، ص 327، 326.
(2) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ص 105.
(3) المرجع نفسه، ص 105.

3) الزّهد:

أينما يتواجد اللّهو والعبث والمجون، يتواجد إلى جانبه الإصلاح والوعظ والزّهد، ولم يغفل الهمذاني عن تخصيص نصيب للزّهد في مقامتين هما: "الوعظية والأهوازية".

لم يلجأ النّاصّ في المقامتين المذكورتين إلى الحيلة للحصول على المال من وراء وعظه، إذ يلفيه القارئ في "الوعظية" داعيا إلى الزّهد في الدّنيا محتقرا إياها ومحذّرا منها فهي : "...دَارُ جَهَازٍ، وَقَنْطَرَةُ جَوَازٍ، مَنْ عَبَرَها سَلِمَ، وَمَنْ عَمَرها نَدِمَ، أَلا وَقَدْ نَصَبَتْ لَكُمُ الفَخَّ وَنَثَرَتْ لَكُمُ الحَبَّ؛ فَمَنْ يَرْتَعْ، يَقَعْ، وَمَنْ يَلْقُطْ، يَسْقُطْ، أَلا وَإِنَّ الفَقْرَ حِلْيَةُ نَبِيِّكُمْ فَاكْتَسُوهَا..."(1)

يروم الكاتب في هذا المقبوس تصغير الدّنيا في عين القارئ، مشبّها إياها بالسوق، إذ يتبضّع منه الإنسان ثم ينطلق في سفر طويل إلى الآخرة، كما يشبّهها بصيّاد الطّيور الذي يزيّن فخّه بشتّى أنواع الحبوب لإغراء ضحاياه سرعان ما ينقضّ عليها فتتحوّل فريسة له، وفي الوقت نفسه يزيّن الفقر ويجعله من الصّفات التي لازمت النبيّ ﷺ.

يواصل البديع تزهيده في الدنيا مستشهدا بقول الحسين بن عليّ "... يا نَفْسُ حَتَّامَ إِلى الحَياةِ رُكُونُكِ، وَإِلَى الدُّنْيَا وَعِمَارَتِهَا سُكُونُكِ؟ أَما اعْتَبَرْتِ بِمَنْ مَضَى مِنْ أَسْلاَفِكِ، وَبِمَنْ وَارَتْهُ الأَرْضُ مِنْ أُلاَّفِكِ، وَمَنْ فُجِعْتِ بِهِ مِنْ إِخْوَانِكِ، وَنُقِلَ إِلَى دَارِ البِلَى مِنْ أَقْرَانِكِ؟"(2)، ويواصل على هذا المنحى محذّرا : " يا قَوْمُ الحَذَرَ الحَذَرَ، وَالبِدارَ البِدارَ، مِنْ الدُّنْيا وَمَكايِدِهَا، وَمَا نَصَبَتْ لكُمْ من مَصايِدِها، وَتَجَلَّتْ لَكُمْ مِنْ زِينَتِها، واسْتَشْرَفَتْ لَكُمْ مِنْ بَهْجَتِهَا "(3).

إنّ الخطاب الذي توسّل به البديع للتّزهيد في الدّنيا وتصغيرها، خطاب يقوم على التّرهيب والتّخويف والتّحذير ممّا سيؤول إليه الإنسان إن هو وثق بها، ومثله كثير في القرآن الكريم، حيث يضرب الله الأمثال لعباده للاعتبار، ومن أمثلة ذلك :

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 152.
(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 153.
(3) المصدر نفسه، ص 155.

﴿إِعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [الحديد: 19].

يستمرّ البديع على حاله في دعوته إلى الزّهد في الدنيا وضرورة العمل للآخرة في المقامة "الأهوازية"، حيث كان مع رفقة له يتأهّبون للخروج للمرح واللّهو والأُنس، وفي طريقهم يجدون جنازةٍ يقودها رجل كبير في السنّ، فتطيّر الرّفاق من ذلك المنظر الذي عكّر صفوهم، وبدّد مرحهم ونشاطهم، فأعرضوا عنها وانحرفوا عن الطريق، فاستشاط الشّيخ الذي كان يقود الجنازة غضباوصاح فيهم : "... لَتَرُوُنَّهَا صُغْراً وَلَتَرْكَبُنَّهَا كَرْهاً وَقَسْراً، مَا لكُمْ تَطَيَّرونَ مِنْ مَطِيَّةٍ رَكِبَهَا أَسْلاَفُكُمْ، وسَيَرْكَبُهَا أَخْلاَفُكُمْ، وَتَتَقَذَّرُونَ سَرِيراً وَطِئَهُ آبَاؤُكُمْ، وَسَيَطؤُهُ أَبْنَاؤُكُمْ، أَمَا واللهِ لَتُحْمَلُنَّ عَلَى هذِهِ العِيدَانِ، إِلَى تِلْكُمُ الدِّيدَانِ، وَلَتُنْقَلُنَّ بِهَذِهِ الجِيَادِ، إِلَى تِلْكُمُ الوِهادِ، وَيْحَكُمْ تَطَيَّرُونَ، كَأَنَّكُمْ مُخَيَّرونَ، وَتَتَكَرَّهونَ، كَأَنَّكُمْ مُنَزَّهُونَ، هَلْ تَنفَعُ هَذِهِ الطِّيرةُ، يا فَجَرَةُ؟ "[1].

يؤكّد الشّيخ في كلامه على حقيقة الموت، إذ لا مهرب منه ولا مناص للإنسان من ملاقاته مهما طال عمره، وسيكونون ذات يوم فوق آلة حدباء مثلهم مثل هذا الميّت الذي تطيّروا من رؤيته وهو يُساق إلى قبره، فتأثّروا جميعا، وسارعوا للرّجل قائلين : " مَا أَحْوَجَنَا إِلى وَعْظِكَ، وأَعْشَقَنَا لِلَفْظِكَ، وَلَوْ شِئْتَ لَزِدْتَ "[2]، فاسترسل في كلامه : " إِنَّ وَرَاءَكُمْ مَوَارِدَ أَنْتمْ وَارِدُوهَا، وَقَدْ سِرْتُمْ إِلَيْهَا عِشْرينَ حِجَةً:

وإِنَّ أمرءًا قَدْ سارَ خمسِينَ حِجَّةٍ ۞ إلى مَنْهلٍ مِنْ وردِهِ لَقَرِيبُ

وَمِنْ فَوقِكُمْ مِنْ يَعْلَمُ أَسْرارَكُمْ، وَلَوْ شَاءَ لَهَتَكَ أَسْتَارَكُمْ، يُعَامِلِكُمْ فِي الدُّنْيَا بِحِلمٍ، وَيَقْضِي عَلَيكُمْ فِي الآخِرَةِ بِعِلمٍ، فَلْيَكُنِ المَوتُ مِنْكُمْ على ذُكْرٍ، لِئَلا تَأْتُوا بِنُكْرٍ... "[3]

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 68،69.
(2) المصدر نفسه، ص 69.
(3) المصدر نفسه، ص 69.

أراد الواعظ توثيق عروة التّواصل مع البديع وأصحابه، فأكّد لهم أنّ الموت يشبه المنهل الّذي يرده الناس من أجل الشّرب، وهم سيردونه كذلك مهما طالت أعمارهم، مذكّرا إياهم بنعم الله عليهم في الدنيا من سترِ أسرارهم، ومعاملتهم بحلمٍ ورفقٍ، وتأجيل حسابهم إلى اليوم الآخر، لذا عليهم أن يتذّكروا الموت دائما حتّى لا يقدموا على المعاصي والمحرّمات.

فعل كلام الواعظ أفاعيله في الرّجال، فرقّت قلوبهم، وسألوه عن حاجته حتّى يلبّوها له مكافأة له فأكّدأن لا حاجة له في الدّنيا: "... وإِنّما حَاجَتِي بَعْدَ هَذا أَنْ تَخِذُوا أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تَعُوا "[1]، أي إنّ حاجته هي أن يسارعوا إلى توبتهم قبل فوات الأوان.

أشار بديع الزمان الهمذاني بشكل جليّ في مقدّمة مقامته الوعظية إلى مدى انتشار الوُعّاظ في الأسواق وتحلّق الناس من حولهم، كما قدّم صورةً واضحةً عن النّفاق الّذي كان يسري في سوق الوعظ ومدى انتشار الوُعّاظ وإقبال العامّة عليهم، ممّا لفت أنظار الدجّالين فقاموا بالتطفّل واتّخذوا الوعظ حرفة للتكسّب والسّطو على أرزاق النّاس .

يظهر الوعظ في المقامة "السّجستانيّة" التي يظهر بطلها في صورة فقير معدم احتار في كيفية تحصيل رزقه، فاتّخذ من الوعظ بضاعة يتكسّب بها بعد أن بلغه المشيب ووهن عظمه .

بعد الإبانة عن الزّهد والورع والتّقوى للنّاس، والتّوكيد على أنّ الوعظ هو رسالة معقودة برقبته يجب إيصالها للجميع يدعو البطل المتحلّقين حوله إلى اقتناء دواء منه ملامسا عواطفهم الدّينيّة " فَلْيَشْتَرِ مِنِّي مَنْ لاَ يَتَقَزَّزُ مِنْ مَوْقِفِ الْعَبِيدِ، ولاَ يَأَنَفُ مِنْ كَلِمَةِ التَّوحِيدِ "[2]. فيقبل النّاس على الشّراء منه غير متردّدين .

يبدو أبو الفتح الإسكندريّ في هذه المقامة على هيئة رجل يرتدي ثوب الواعظ، متظاهرا بالصّلاح والفلاح والحرص على مصلحة المسلمين ونفعهم، متّخذا من زهده وسيلة للإيقاع بالسُذّج الّذين اجتمعوا حوله، وسرعان ما أغدقوا عليه المال كما طلب منهم، وليس هذا الأمر

(1) المصدر نفسه، ص 70.

(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 27، 28.

بغريب عن هذه البيئة، حيث سعى النّاس بكلّ ما أوتوا من حيلة ودهاء وخُبْثٍ وخداعٍ للظّفر بالمال ولو كان ذلك على حساب الدّين.

يجد المتأمّل لمقامات الهمذاني: "الأصفهانية والأهوازية والقزوينية والخمرية" أنّ المجتمع العبّاسيّ فيه من المتناقضات الكثير حيث وُجد الزهد والورع جنبا إلى جنب مع الخلاعة والنّفاق والمجون، كما نزل الوعظُ إلى ميدان الكسب، وتفنّن في ممارسته المخادعون والمحتالون، وأوقعوا الضّحايا السُذّج من النّاس في شباكهم، فلا يكاد الباحث يلمس وعظا صادقا في المقامات باستثناء المقامة "الأهوازية" الّتي يفاجأ فيها بجواب الواعظ: "...لا حَاجَةَ لِي فِيهَا، وإِنمَا حَاجَتِي بَعْدَ هَذا أَنْ تَخِذُوا أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تَعُوا "[1].

اختلف مطلب الواعظ في المقامة" الأهوازيّة " عن سابقاتها التي سعى الزهّاد فيها إلى السّطو على ما في جيوب النّاس من أموال، متنكّرين بثوب الورع والتّقوى والتعفّف بغرض استمالتهم وإقناعهم، فضلا عن أن مضامين العِظات في المقامات السابقة، قد خالفت الأسس الحقيقية التي يقوم عليها الوعظ من حثّ الناس للسّعي الحلال وحبّهم للخير، بل كانت تدعو إلى حياة الزهد والتقشّف المفرط، والتزام الفقر والابتعاد عن الغنى فضلا عن "... نبذ الدّنيا وعدم السّعي من أجل الحصول على المال والتّحذير من الموت الذي قد يختطف الناس في أية لحظة آتية، من حيث إن هؤلاء الواعظين أنفسهم لم يكونوا يسعون سعيا مشروعا للحصول على أرزاقهم"[2]، فأولئك الواعظون أنفسهم قد سعوا للحصول على رزقهم عن طريق الحيلة والمكر والخداع، فكيف سَيدْعُون النّاس إلى الاجتهاد والكدّ في سبيل تحصيل قوتهم؟

تحوّل الوعظ في زمن البديع من رسالة سامية هدفها إصلاح النّاس وتوجيههم إلى الطّريق المستقيم، إلى بضاعة من قبل بعض المتطفّلين، حيث اتّخذوا منه وسيلة لاستدرار الأكفّ وأخذ ما بجيوب النّاس مستغلّين غفلتهم تارة وحمقهم طورا آخر .

4) مذهب المتكلّمين:

(1) المصدر نفسه، ص 70.

(2) عبدالمالك مرتاض، فن المقامات في الأدب العربي، ص 319.

أفرد البديع مقامة كاملة من مقاماته لإبداء رأيه في طائفة المعتزلة، على لسان مجنون صادفه عيسى بن هشام رفقة أبي داود المتكلم أحد علماء الكلام، أثناء نزوله بمارستان البصرة وإليه نسبت المقامة " المارستانيّة ".

بادر المجنون الحديث مع الرّاوي وصاحبه، حيث أفصحا عن اسميهما ونسبهما، وما إن تعرّفهما حتّى ثار منتقدا مذهب المعتزلة بكل حدّة: " ...وَأَنْتُمْ يا مَجُوسُ هذِهِ الأُمَّةِ تَعِيشُونَ جَبْراً، وَتَمُوتُونَ صَبْراً وَتُسَاقُونَ إِلى المَقْدُورِ قَهْراً، وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذينَ كُتِبَ عَلَيْهِم القَتْلُ إِلى مَضَاجِعِهِمْ، أَفَلا تُنْصِفُونَ، إِنْ كَانَ الأَمْرُ كَمَا تَصِفُونَ؟ "[1]، ويواصل تهجّمه عليهم قائلا: " وَتَقُولونَ: خالِقُ الظُّلْمِ ظَالِمٌ! أَفَلا تَقُولُونَ: خَالِقُ الهُلْكِ هَالِكٌ؟ أَتَعْلَمُونَ يَقِيناً، أَنَّكُمْ أَخْبَثُ مِنْ إِبْلِيسَ دِيناً؟ قَالَ: رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي، فَأَقَرَّ وَأَنْكَرْتُمْ وَآمَنَ وَكَفَرْتُمْ، وَتَقُولونَ: خُيِّرَ فَاخْتَارَ، وَكَلاَّ فَإِنَّ المُخْتارَ لاَ يُبْعَجُ بَطْنَهُ، وَلاَ يَفْقَأُ عَيْنُهُ وَلا يَرْمِى مِنْ حالِقِ ابْنَهُ، فَهَلِ الإِكْرَاهُ إِلاَّ مَا تَرَاهُ ؟ "[2]، ثم يردف قائلا " فَلْيُخْزِكُمْ أَنَّ القُرْآنَ بَغِيضُكُمْ، وَأَنَّ الحَدِيثَ يَغِيظُكُمْ، إِذَا سَمِعْتُمْ: " مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلا هَادِيَ لَهُ أَلْحَدْتُمْ... يَا أَعْدَاءَ الكِتابِ وَالحَدِيثِ، بِماذَا تَطَيَّرُونَ؟ أَباللهِ وَآياتِهِ وَرَسُولِهِ تَسْتَهْزِئُونَ؟. إِنَّما مَرَقَتْ مَارِقَةٌ فَكَانُوا خَبَثَ الحَدِيثِ، ثُمَّ مَرَقْتُمْ مِنْها فَأَنْتُمْ خَبَثُ الخَبِيثِ "[3]، ثم يلتفت إلى عيسى بن هشام موبّخا إياه، " وَأَنْتَ يا ابْنَ هِشامٍ تُؤْمِنُ بِبَعْضِ الكِتَابِ وَتَكْفُرُ بِبَعْضٍ؟ سَمِعْتُ أَنَّكَ افْتَرَشْتَ مِنهُمْ شَيْطَانَةً! أَلَمْ يَنْهَكَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ تَتَّخِذَ مِنْهُمْ بِطَانَةً؟ .وَيْلَكَ هَلا؟ تَخَيَّرْتَ لِنُطْفَتِكَ، وَنَظَرْتَ لِعَقِبِكَ؟ "[4]، فاحتار الصّديقان في كلام ذلك المجنون، وعقدت الدّهشة لسانُهما، فلم يجدا ردّا أو تعليقا على كلامه، ليرجعا إليه مرة أخرى، طالبين تعرّفه من يكون، فإذا هو أبو الفتح الإسكندريّ مجّددا.

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص142.
(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص143.
(3) المصدر نفسه، ص .144
(4) المصدر نفسه، ص 145.

قدّم مجنون المقامة "المارستانية" أدلّة قطعية، وحججا دامغة تؤكّد زيغ مذهب المعتزلة، فاستنكر في بداية كلامه المبدأ الذي نادت به المعتزلة وهو أن الإنسان مخيّر في أفعاله، ولا دخل لله في ذلك، كما نعتهم بالمجوس كونهم منكرين للقدر الإلهي، فهم يرون أنّ الإنسان هو المسؤول الوحيد عن قراراته وأفعاله، فلا علاقة لله بما يفعله الإنسان، وهذا مبدأ جوهري من التّعاليم الّتي دعت إليها المعتزلة.

يقدّم أحمد أمين ملخّصا عن تعاليم المعتزلة وأصولها ومنها : "القول بالقدر وأن الله لا يخلق أفعال الناس، وإنما هم الذين يخلقون أعمالهم، وأنهم من أجل ذلك يُثابون أو يُعاقبون"(1).

إنّ البديع وهو يسوق موقفه من المعتزلة على لسان بطله يؤكّد وعيه بالاعتزال، وسعة اطّلاعه على تاريخ المعتزلة ومبادئهم، وطرائق تفكيرهم، ممّا جعله يدحض ادّعاءاتهم الباطلة، التي تزعم أنّ تصرّفات الإنسان وأفعاله كلّها تصدر عنه ولا دخل للقدرة الإلهية في تصريف أفعاله.

يواصل البطل الاستهزاء بالمعتزلة ناعتا إيّاهم بالجبناء الذين يفرّون إلى بيوتهم خوفا من أن يلاقوا حتوفهم في ساحة القتال، حتى ولو كُتب عليهم القتل في ساحة المعركة، كما جعلهم أخبث من إبليس نفسه، بل إنّ إبليس قد أقرّ بأنّ الله هو الّذي أغواه حين قال: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: 39]، أما المعتزلة فقد أنكروا ذلك، ويهاجمهم مرة أخرى في زعمهم أن الإنسان مخيّر في أفعاله، ولا دخل لأيٍّ كان في ذلك، فاستغرب ذلك قائلا: إنّ المخيّر في أفعاله لا يبعج بطنه أي لا يشقّه بالسكّين، ولا يفقأ عينه ولا يرمي بابنه من مرتفع عال ليموت، وليس هناك أشدّ وأعظم غيظا لكم من القرآن والحديث لأنه يفضح عيوبكم، ويكتب معتقداتكم المضلّلة، كما أنكم تتطيّرون من عذاب القبر، وتنكرون وجود الصّراط، وتستهزئون بالله وآياته ورسله يا أخبث الخبثاء، ثم يوجّه بعد ذلك نقدا لاذعا لابن هشام الذي سمع عنه بأنه قد خطب امرأة منهم، ونعتها بالشيطانة، معاتبا إيّاه على عدم انصياعه لأوامره عزّ وجلّ بعدم الزّواج منهم، وأنه لم يحسن اختيار نسله، ولم يفكر مليًّا في عاقبة هذا الأمر الذي أقدم عليه.

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط11، 1979م، ص 297.

يبدو أن أبا الفتح الإسكندريّ هو من تقمّص شخصية هذا المجنون، الذي بدا مجنونا بحقّ، حيث كان يخلط في كلامه بعض الخلط من ذلك أنه وصف "قمّ" المدينة التي انحدر منها عيسى بن هشام بأنها أرض السنّة والجماعة، وأنه قد صلّى بها صلاة التراويح، "مع العلم أن قُمّ كانت ولا زالت مدينة شيعيّة والشّيعة لا يصلّون صلاة التراويح في المساجد"[1].

كانت طائفة المعتزلة من أكثر الطوائف الكلاميّة المشهورة في العصر العباسي، مثّلتها "مدرستان كبيرتان: مدرسة البصرة ومدرسة بغداد، وكان بين معتزلي البصرة ومعتزلي بغداد جدال وخلاف في كثير من المسائل"[2].

يظهر البديع في المقامة "المارستانية" رافضا بشكل كلّي المذهب الاعتزالي، وناقما عليه، فقد وصف أصحابه بالإلحاد والابتعاد عمّا أحلّ الله، والدعوة إلى ما حرّم، فلم يتوان لحظة واحدة في فضح معتقداتهم المضلّلة بالأدلّة والحقائق، لدرجة وقف فيها عيسى بن هشام والإمام أبو داود صامتين أمامه، وكأنّهما فشلا في إيجاد حجة أو برهان لينفيا ما ذهب إليه ولو قليلا.

مما لا شكّ فيه أن المجنون المارستاني ليس مجنونا عن حقّ، بل ادّعى ذلك فقط، فلا يعقل أن يجادل مجنون أحد علماء الكلام عن المعتزلة، ويفحمه بالأدلّة الدّامغة، لدرجة يعجز فيها السامع عن الردّ، فهذا الأمر لا علاقة له بالجنون.

قد يتساءل الباحث عن سبب ادّعاء أبي الفتح الجنون، وأرى أنّ علّة ذلك تحتمل وجهين:

أمّا أحدهما فيتمثّل فيما ذهب إليه علي محمد السيد خليفة حيث حصره في استخفاف الكاتب بهذه الفرقة الكلاميّة لأنّ "... نقده لجماعة المعتزلة على لسان مجنون أو مُدّعٍ للجنون لا شكّ يدلّ على منتهى النّيل منهم والازدراء بمبادئهم، وقد كان الهمذاني سُنّيا كما يبدو من مواضع عديدة من رسائله ومن وصف المؤرّخين والكُتّاب لعقيدته"[3].

(1) عبدالمالك مرتاض، فن المقامات في الأدب العربي، ص 326.

(2) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص 299.

(3) علي محمد السيد خليفة، الفكاهة في مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص 100.

لو تقمّص أبو الفتح الإسكندريّ شخصية إمام أو عالم سُنّي، لبدت أقواله وأدلّته طبيعيّة جدّا بحكم اختصاصه، ولتخيّر ألفاظه بعناية أكثر، ولكن البديع تعمّد إلباسه ثوب المجنون، حتى يعبّر عن رأيه في طائفة المعتزلة بكل أريحية، كونه يتستّر بغطاء الجنون، وحتّى تتسنّى له السّخرية من معتنقي المذهب الاعتزالي، والتّعريض بهم، وكأنه بهذا يقرّ أن مذهبهم لا يعتنقه إلا المجانين والسّفهاء، مبديا في الوقت نفسه تعصّبه لأهل السنّة والجماعة.

أمّا الوجه الآخر فيتمثّل في ادّعاء بعض أدباء هذا العصر للجنون بسبب أوضاعهم المزرية الّتي كانوا يعيشونها، "...فيقيمون في المارستان على نفقة الدّولة ولو كان هذا على حساب سمعتهم"[1].

بعد عرض هذين الرأيين أميل إلى الرّأي الأوّل،حيث إنّ تعصّب الهمذاني لمذهب أهل السنّة، جعله يثور ويصبّ جلّ حقده وسخطه على طائفة المعتزلة، ومعتقداتهم المضلّلة التّي تنافي العقل والمنطق، ولا ترضي العقل المفكّر في كثير من نواحيه، بل وجعل طريقة تفكيرهم تحاكي طريقة تفكير المجانين:"... ولم يكتفِ البديع بالخوض في الشّؤون الأدبية، بل تعدّاها إلى المعضلات الكلامية، فعرض لمذهب المعتزلة بالتّحقير والتّسفيه، واتّخذ المتكلّم من بين المجانين، إذ يوقف القارئ على القضايا الكلامية التي كانت تشغل بعض طوائف المجتمع، وما كان ينشب بين هذه الفرق من اختلاف، وتهكّم على مذهبهم الاعتزالي تهكّما صارخا، وتصوّر لك هؤلاء الّذين يهتمّون بعلم الكلام، وينفقون وقتهم في دراسة قضاياه ومشكلاته في صورة المجانين، الّذين لا يفقهون قولا ولا يحسنون رأيا، وتعدّ المقامة المارستانية تدوينا لرأي فكريّ، ضمّن الآراء الّتي سادت ذلك العصر"[2].

بناءً على هذا القول، أرى بأنّ المقامة "المارستانية "كانت مرآة عاكسة للصّراعات الطّائفية والعقائدية في المجتمع العبّاسي وعلى رأسها فرقة المعتزلة الّتي أثارت جدلا شديدا في الأوساط

(1) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السرد العربي القديم، ص190.
(2) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السرد العربي القديم، ص201.

الدّينية آنذاك، بسبب منافاة مبادئها تعاليم الدّين الإسلامي، الأمر الّذي أحلّها محلّ السّخرية والانتقادات اللّاذعة، لدرجة جعْل علماءها في منزلة السّفهاء والمجانين.

لا ريب في أنّ اختلاف المذاهب الدّينية وتعدّدها في العصر العباسي، كان له الأثر الكبير في نشوب جدالات بين أصحاب تلك المذاهب، بين مؤيّد ومعارض، وقد عرفت حركة الجدال تلك أوجها في العصر العبّاسي وهذا يدل : "... وقد كان لها أثر كبير في العلم وفي السياسة وفي الأدب"[1]، حيث أثْرَت مثل تلك الصراعات حياة السّياسة والعلم والأدب هذا العصر، والفضل في هذا راجع إلى التّمازج مع الفرس والروم والهنود وغيرهم، والذين يرجع لهم الفضل في ظهور مثل هذه الفرق: "...ولو ظلّت الأمة الإسلامية أمة عربية فقط لرأينا فيها أمثال الخوارج وأمثال المرجئة، ولكن ما كنا نرى فيها مذاهب الشّيعة الغالبة وتعاليمهم الغريبة، وما كنّا نرى المعتزلة وأبحاثهم الفلسفية ومذاهبهم العميقة"[2].

كان لاضطراب الحياة الدّينية وضعف الوازع العقائدي في هذه الفترة الأثر الكبير في ظهور تلك الطّوائف والفرق المختلفة من معتزلة وشيعة وغيرهم: "...فتقلّب المغرضون وأصحاب المصالح الدّنيوية بين المعتزلة يومًا والشّيعة يومًا آخر، عارضين في كلّ سوقٍ ما يروج فيها... وحفلت حوادث تلك الأيّام بذكر الدّعاة والخارجين، وكان تضاؤل هيبة الخلافة وانحلال العصبية العربية من أهمّ الأسباب في تكاثر تلك الطّوائف والانقسامات"[3].

أبانت المقامة "المارستانية" عن قدر كبير من ثقافة البديع الواسعة، وإلمامه بجميع الفنون والموضوعات، بما في ذلك المسائل العقلية والفلسفية، وقدرته على المحاورة والمناظرة والمجادلة وخبرته في ذلك، وهذا ما يثبت أن فنّ المقامة قد تطرّق إلى جميع الأغراض والمواضيع والفنون.

5) فساد الحكم والحكّام:

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص 303.

(2) المرجع نفسه، ص 303.

(3) حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي،ص598.

لم يغِب موضوع فساد الحكم والحكّام عن مقامات الهمذاني، وقد خصّص مقامته "النّيسابورية" للحديث عن هذا الموضوع.

يروي البديع على لسان راويه أنه حلّ في يوم من الأيام بمدينة نيسابور الإيرانية، وكان ذلك يوم الجمعة، فلما صلّى بمسجد من مساجدها إذ برجل يجتازه مرتديا قلنسوّة القضاة، وعلى رأسه عمامة أهل السّنة، فسأل مصلّيا كان يصلّي إلى جانبه عنه، فيجيبه المصلّي فورا: " هَذا سُوسٌ لا يَقَعُ إِلاَّ فِي صُوفِ الأَيْتامِ، وَجَرَادٍ لا يَسْقُطُ إِلاَّ عَلى الزَّرْعِ الحَرَامِ وَلِصٌّ لا يَنْقُبُ إِلاَّ خِزَانَةَ الأَوْقَافِ، وَكُرْدِيٌّ لاَ يُغِيرُ إِلاَّ عَلى الضِّعَافِ، وَذِئْبٌ لا يَفْتَرِسُ عِبَادَ اللهِ إِلاَّ بَيْنَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، وَمُحَارِبٌ لا يَنْهَبُ مَالَ اللهِ إِلاَّ بَيْنَ العُهُودِ وَالشُّهُودِ وَقَدْ لَبِسَ دَنِّيَّتَهُ، وَخَلَعَ دِينِيَّتَهُ، وَسَوَّى طَيْلَسَانَهُ، وَحَرَّفَ يَدَهُ وَلِسَانَهُ، وَقَصَّرَ سِبَالَهُ، وَأَطَالَ حِبَالَهُ، وَأَبْدَى شَقَاشِقَهُ، وَغَطَّي مَخَارِقَهُ وَبَيَّضَ لِحْيَتَهُ، وَسَوَّدَ صَحِيفَتَهُ، وَأَظْهَرَ وَرَعَهُ، وَسَتَرَ طَمَعَهُ فَقُلْتُ لَعَنَ اللهُ هَذَا فَمَنْ أَنْتَ؟ قَالَ :أَنَا رَجُلٌ أُعْرَفُ بِالإسكندريّ "[1].

يقدّم الكاتب صورة شخصية قاضٍ منافق، حريص في هيئته أن يبدو مثل الزّاهدين العابدين الصّالحين، محاولا إخفاء حقيقته فهو آكل لأموال اليتامى، رزقه كلّه من المال الحرام، وهو لصّ لم يحفظ الأوقاف، بل استغلّ منصبه للنهب والاختلاس.

يُمعن الكاتب في تشويه شخصيّة القاضي فينسبه إلى الأكراد، لما فيه من شيمة الإغارة على الضّعفاء- وهذا كان دأب الأكراد- كما يشبّهه بالذّئب المفترس الّذي لا يستحيي من ظلم الناس ولو كانوا بين الرّكوع والسّجود في الصّلاة، كما يتحايل عليهم بنهب أموالهم بطرائق شرعيّة من عهود وصور وشهود.

يزيد البديع صورة القاضي تشويها، فيدينه عن طريق كشف التّناقض القائم بين شكله وممارساته، حيث كان يتزيّا بثوب الدّين، وقصّر شاربه التزاما بالسنة، وأطال حبال مكره وحيله

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص227، 228.

ليوقع بأكبر قدر من النّاس، وجعل لحيته بيضاء اللون ليكسب نفسه هيبة ووقارا، فغدت صحيفته سوداء اللّون بسبب شناعة أعماله، وقد أظهر زهده وتديّنه، وأخفى طمعه وجشعه.

إنّ الوصف الذي وُصف به القاضي المنافق قام على العديد من التّقابلات، والتي كان دورها فضح سريرة القاضي مقارنة بهيئته الخارجية، وكذا الجناسات الناقصة من مثل: (دنية، سنية/ الأوقاف، الضعاف/ السجود، الشهود)، تتّفق في الشكل، لكن شتّان بين معاني كلّ منها، فقد ساهمت في إبراز الفرق بين صفات القاضي النّزيه الشّريف، وذاك القاضي المُرائي المنافق.

كان البديع شديد الحقد والسّخط على قضاة السّوء في عصره، فقد توجّه في مقامته هذه بنقد لاذع لهم، وكأنّه قد تعمّد بذلك أن يفضح أحوالهم وسوء أخلاقهم، ليشير إلى فساد النّظام القضائي في عصره، الّذي كان تحصيل حاصل لما أصاب الحالة السّياسية من تدهور واضطراب، نتيجة سيطرة العنصر الفارسيّ في هذه الفترة على نظام الحكم، إذ تكفّل الفرس بتسيير شؤون الدّولة العبّاسية وخدمة مصالحهم، فتقلّص النفوذ العربي، وضعفت السّيادة العربية مقارنة بما كانت عليه في السّابق، فمن الطبيعيّ أن تغيب العدالة ويدبّ الفساد في نظام الحكم.

إنّ السّير وراء مغريات الحضارة الجديدة، والتعلّق الشّديد بالمادّة، جعل الحكّام يستغلّون أيّ وسيلة كانت لتدرّ عليهم المال الكثير والرّبح الوفير، غير مكترثين بطريقة تحصيلهم إيّاه حلالا كان أم حراما ممّا " ولّد تقديسا للمادّة في النّفوس إشباعا للنّهم والجشع، وسدّا للكمال الّذي صار من الضّرورات، فأحبّ النّاس المال حبّاً جمًّا، وانطلقوا وراء الحصول عليه انطلاقا أعمى لا يفرّق بين حلال وحرام، فتنوّعت طرق السّلب والابتزاز، وانتشرت حيل الغشّ والخداع، وأصبحت الرّشوة عاملاً فعّالًا من عوامل نيل الغرض وابتناء الثّروات"[1].

لا ريب أن يسود الظلم الاجتماعي في هذا العصر، ولا ريب أن يخشى الناس على أموالهم، بسبب فساد الحكّام الطغاة الذين استبّدوا برعيتهم ومدّوا أعينهم إلى ممتلكاتهم، غير مفرّقين بين غني أو فقير "...وعلى الجملة فالحياة المالية مضطربة أشدّ الاضطراب، فمع سوء التوزيع

(1) السباعي بيومي، تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي، ص33.

والاختلاف الشديد بين درجة الغنى والفقر، والبذخ وشدّة الحاجة، نرى عدم الطّمأنينة على المال من عدم احترام الملكية، وذلك بسبب شهوات الحكّام وطمعهم فيما في أيدي الناس، فالوزير إذا نزل صادر أمواله من يخلفه، والتّاجر الكبير الثريّ عُرضة لمصادرة الوالي له طمعا في ماله، والغنيّ إذا مات كانت أمواله عُرضة للسّلب والنّهب "[1].

لم يكن أحد يأمن على ماله ومتاعه من السّلب والنّهب والمصادرة مهما بلغت مرتبته، فعمّ الاضطراب والقلق والخوف حياة الناس، وفقدوا ثقتهم في حكّامهم، وكانوا يتحيّنون الفرصة تلو الأخرى من أجل الاستيلاء على ممتلكاتهم، ونهب أرزاقهم، فعصف الفساد والظّلم بساحة الحكم، وعاش النّاس عيشة ملؤها الخوف والقلق والذعر.

6) السّذاجة والغفلة والحمق:

من المقامات التي جسّدت أحداثها السّذاجة والغفلة والحمق المقامة القردية، حيث دار موضوعها حول أصحاب الحِلق ومن كان يتحلّق حولهم في الأسواق والشوارع بحثا عن المتعة أو كشف الطّالع أو بدافع الفضول وتجزية الوقت في الضّحك واللّهو .

رسم البديع في هذه المقامة صورة حشد كبير من النّاس، تُسمع قهقهاتهم من بعيد، يلتفّون حول شخص لا يكاد يظهر من شدّة تزاحم الناس عليه، فيدفع الفضول بعيسى بن هشام إلى مزاحمتهم بصعوبة، رغبةً منه في معرفة ما يدور في هذه الحلقة، وتعرّف هويّة الشّخص الّذي التفّ حوله الناس، فحالوا بينه وبين رؤيته، فإذا به يُفاجأ برؤية رجل يرقّص قرده، وسط ضحك النّاس وطربهم بحركات القرد.

لم يكن أمام الرّاوي من منفذٍ سوى أن يساير تلك الجماعة التي تزاحمت حول الرجل وتدافعت نحوه، وظلّ الفضول يدفعه دفعا نحو معرفة هويّة الرّجل، فلازم المكان إلى نهاية العرض، فانفضّ المجلس وأسفر عن هويّة الرّجل القرّاد " فَإِذا هُو أَبو الفَتْحِ الإسكندريّ، الذي طفق يقول[2] :

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص 103، 104.

(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 114.

الـذّنْـبُ لِـلأَيَام لاَ لِـي ۞ فَاعْتِبْ عَلَي صَرْفِ اللّيالِي
بِالحُمْقِ أَدْرَكْتُ الـمُـنَـى ۞ لَوْ وَرَفَلْتُ فِي حُلَلِ الجَمَالِ"

عند التّمعّن في هذه المقامة يلفي القارئُ البديعَ ساخطا على طبقتين هما :

طبقة الحمقى والمغفّلين الّذين تعوّدوا على ارتياد مثل هذه المجالس، والاستمتاع بحضورها، وأمّا الأخرى فهي طبقة المحتالين الّذين استغلوا جهل الناس وسذاجتهم طمعًا في ربح المال فور انهاء عروضهم أمام أنظارهم .

إنّ البديع يستغرب بشدّة من استمتاع القوم بالحركات التي كانت تندُّ عن القرد، وضحكهم مما لا يُضحك منه! فالقرد كما هو معلوم من الحيوانات التي لا تسرّ رؤيتها عين الإنسان ومنظره: ".... مما يشمئزّ منه الذوق الرّاقي، وتتحاشى العين الكريمة أن تدمن النظر إليه".[1]

لم يكن المجتمعون حول القرّاد أطفالا أو شبُّانا طائشين فقط، بل وُجد بينهم الكهول والشيوخ من أصحاب اللّحى العظيمة، " ...وهذا ما يزيدنا اعترافا بالواقع المرّ، واقع ارتياد الرجال النّاضجين لمثل هذه الحلقات السّخيفة، وإقبالهم عليها بكثير من الحماس والفرح والسّرور"[2]، وهذا ما زاد الطّين بلّة والواقع قتامةً وسوءًا.

إن ارتياد النّاس بمختلف مراتبهم الاجتماعية لمثل هذه الحلقات،ما يؤكّد على "... انحطاط الذوق العام، وفساد في الأخلاق، وقلّة في المعرفة والإدراك العميق، كما أن الضّحك على تلك الصّفة التي أشار إليها البديع هنا، لم يكن ممّا يُحمد"[3]، كيف لا وقد أصبح الناس يتتّبعون شهواتهم أنّى وجدت، ويبحثون عن أتفه المجالس وأقلّها فائدة وقيمة، ليستأنسوا ويمرحوا ويطربوا ويعبثوا فيها، دون أدنى إدراك لما يجري حولهم، وكأنهم بلغوا في السّذاجة والحمق شأوا عظيما أوصلهم إلى حالة اللاوعي بما يجري حولهم.

(1) عبدالمالك مرتاض، فن المقامات في الأدب العربي، ص 322.
(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 323.
(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يعزى تردّد النّاس على تلك المجالس للفقر الّذي أرخى بظلاله عليهم، فوُجدت تلك المجالس الّتي سعى أصحابها سعيا حثيثًا لإضحاك الناس ورسم البسمة على وجوههم، علّهم يُلقون عليهم بضع دريهمات يسدّون بها رمقهم، ويحفظون بها ماء وجههم.

إنّ هذه الوضعيّة المزرية أدّت إلى ظهور "... كثير من القرّادين وأصحاب الملاهي الصّغيرة الطوّافين والحوّائين كما نشأ فيها كثير من المهرّجين الذين ينقطعون لإضحاك الطّبقتين الوسطى والعليا، وكان منهم من يتّصل بخليفة أو وزير فتبتسم له الدّنيا".[1]

إنّ الحاجة والعوز التي ضربت النّاس في هذا العصر، جعلتهم يبحثون عن أيّ وسيلة تدرّ المال عليهم، ممّا فتح الباب أمام طائفة تحترف الإضحاك وترويض الحيوانات المتوحشة وتلاعب الثّعابين السّامة بغية نيل المال، ولم تقتصر نشاطاتهم على عامّة النّاس، بل تعدّتها إلى بلاط الخلفاء الذين أكرموا وفادتهم.

7) النّذالة والهمجيّة والوقاحة:

تبرز النّذالة والهمجيّة والوقاحة في المقامة الحُلوانية،التي جرت أحداثها بعد عودة عيسى بن هشام من الحج، ونزوله مدينة حلوان العراقية، فطلب إلى غلامه أن يرشده إلى حمّام نظيف، معتدل الماء، واسع الأرجاء، مع حجّام نشيط، متقن لعمله غير فضوليّ، فكان له ذلك، وما إن دخل الحمّام حتى لحقه رجل ولطّخ جبينه بالطين دون سابق إنذار، ليلحق به آخر وشرع بدوره في تدليكه بطريقة عنيفة، وهو يصفّر بحدّة لدرجة جعلت بزاقه يملأ المكان .

يتخاصم الحجّامان ويوجّه أحدهما لكمةً عنيفةً لصاحبه قائلا " يَا لُكَعُ مَا لَكَ وَلِهَذا الرَّأْسِ وَهُوَ لِي؟ "[2]، ليردّ عليه الآخر بلكمة أعنف من سابقتها "بَلْ هَذَا الرَّأْسُ حَقِّي وَمِلْكِي وَفِي يَدِي "[3]، وظلّا على تلك الحال يتلاكمان حتى أنهكهما التعب، فتحاكما إلى صاحب الحمّام ليفصل بينهما.

(1) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ص 64.

(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 198.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

=

يفاجِئ القاضي بين الحجّامين عيسى بن هشام ويطلب منه شهادة حقّ، " ...يَا رَجُلُ لاَ تَقُل غَيْرَ الصِّدْقِ، وَلا تَشْهَدْ بِغَيْرِ الحَقِّ، وَقُلْ لِي: هذَا الرَّأْسُ لأيِّهِمَا "[1]، فيردّ الرّاوي بعفوية: "يَا عَافَاكَ اللهُ هذَا رأْسِي،قَدْ صَحِبَنِي فِي الطَّرِيقِ،وَطَافَ مَعِي بِالْبَيْتِ العَتِيقِ وما شككت أنّه لي، فقال لي: اسْكُتْ يا فُضُولِيُّ" "[2]، فعمد صاحب الحمّام إلى عامليه محاولا أن يصلح بينهما والطّريف في الحكاية أنه طلب إليهما أن يتسلّيا عن صاحب الرأس الّذي يشبه التّيس، فيفرّ الرّجل من الحمّام بسرعة، وهو يصبّ لومه وغضبه على غلامه الذي كان سببًا فيما حصل له داخل الحمّام المشؤوم .

يطلب الرّاوي من غلام آخر البحث عن حمّام وبه حجّام ظريف يزيح عنه الغمّ وينسيه ما لاقاه في الحمّام السّابق، فجاءه بحجّام استلطفه أوّل ما رآه، وبادر الرّاوي سائلا عن مسقط رأسه فأجابه : "من قُمَّ"[3]، فانطلق الرجل واصفا المدينة بأنها أرض السنّة والجماعة وأنه صلى بها صلاة التّراويح في شهر رمضان ففاض فيها نهر النيل، ثم طفق يتحدّث حديثا مختلطا، متضارب الأمكنة والأزمنة، متغيّر الحقائق، فاستغرب كلام الرجل الذي لم يفقه منه شيئًا، وسأل عنه الحاضرين، فأخبروه أنه رجل مجنون من الإسكندريّ ة يمضي يومه كاملاً في هذيانه، فأقسَم عيسى بن هشام أن لا يحلق رأسه مرة أخرى فقال[4]:

أَنَا أُعْـــطِي اللهَ عَـــهْـــداً ۞ مُحكـمًـا في النّـذرِ عَـقْـدَا
لا حَلَقْتُ الرَّأْسَ مَا عِشْـــ ۞ ـتُ وَلَوْ لاقَيْتُ جَـــهْـــدَا

تضمّنت هذه المقامة قصة طريفة تبعث على الضّحك، بدءًا من الموقف الّذي عاشه بطلها وسط صراع الحجّامين على رأسه، ونهاية بقصّة الحجّام المجنون الذي زاد من معاناته، وأجّج نار غضبه وسخطه على ما كان يجري حوله.

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، ص 199.
(4) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 199.

=

لا أعتقد أن هدف الهمذاني الّذي رامه في مقامته الحلوانية هو الضّحك، بل سعى من خلالها إلى تقديم صورة حيّة عن حال الحمّامات والحجّامين والحلّاقين في عصره، ففي المشهد الأوّل يقدّم صورة خارجيّة عن الحمّام، حيث كان صغير المساحة لدرجة أنّه لم يتمكّن من رؤيته "... فَأَخَذْنَا إِلَى الحَمَّامَ السَّمْتَ، وَأَتَيْناهُ فَلَمْ نَرَ قَوّامَهُ..."[1]، وهو حال مُناف لرغبته،إذ طلب من غلامه أن يختار له حمّاما واسع الرّقعة، وهذه إشارة إلى صغر مساحة بعض الحمامات آنذاك، لدرجة تكاد لا تُرى، ولا تظهر أماكنها واضحة للعيان.

ما يلفت النّظر في هذه القصّة الطّريفة مشهد التحاق الحجّام مباشرة بعيسى بن هشام حين دخوله الحمّام، وشروعه في تلطيخ جبينه دون أن يطلب منه إذنا أو يسلّم عليه، وهذا التصرّف ينمّ على قدرٍ كبيرٍ من قلّة الأدب التي اتّصف بها ذاك الحجّام، فقد كان من الأجدر والأنسب أن يقوم بإلقاء التحيّة أوّلا، ويسأله عن حاجته، وبعدها يباشر عمله، غير أنّه شرع مباشرة في عمله دون أن يستأذنه، ولم يكن هذا التصرّف دأب ذاك الحجّام فحسب، بل نرى أن الحجّام الثاني لم يقلّ تصرفه أدبا عن تصرّف سابقه، حيث شرع يدلّك عظام عيسى ويغمزها بطريقة همجيّة وعنيفة، جعلت عيسى يعاني من شدّة الألم، ليس هذا وحسب، بل ختما صنيعيهما بملاكمة عنيفة حول أحقّيّة الرّأس لكلّ منهما فاحتكما إلى صاحب الحمّام الذي رأى الحلّ قابعًا في صرفهما عن هذا الموضوع برمّته، وتجاهُلِه كأنّه لم يكن!

أشارت المقامة الحلوانية بشكل واضح جدّا إلى الأخلاقيّات التي اتّصف بها الحجّامون وأصحاب الحمّامات أنفسهم، من همجية وعنف في معاملة زبائنهم، والقسوة عليهم، ومعاملتهم على أساس أنهم متاع وليس بشر! وهذا دليل على جشعهم وطمعهم وحرصهم على كسب الأموال بأي طريقة كانت ولو على حساب راحة الزّبون، ثم إنّ الأمر كان يبدو مألوفا وطبيعيّا جدّا لدرجة نرى فيها أنّ صاحب الحمّام لم يستغرب لجوء الرجلين الحجّامِيَيْن إليه من أجل الفصل بينهما حول من له الحقّ في الرأس حتّى إنه لم يكلّف نفسه عناء الاعتذار من الزّبون أو لومه للحمّامِيين على صنيعيهما معه، بل تواقح عليه بأن طلب منه أن يعترف بحقيقة رأسه لمن؟

(1) المصدر نفسه، ص 198.

ليتجاهله في الأخير وكأنّ شيئا لم يحدث! وهذا لخير دليل على سفه وجهل ووقاحة الحمامّيين الّذين عايشهم البديع في زمنه.

لم يكن غرض البديع "...السخرية والإضحاك لإن الإضحاك وراءه معنى مقصود، وهدف منشود"[1]، وعليه فقد كان الهدف هو فضح تلك الممارسات اللّاأخلاقية والهمجيّة التي كانت تصدر من أصحاب الحمّامات وعُمّالهم، والّتي كشفت عن قدر كبير من سوء أخلاقهم وسفالتهم.

8) غياب الضّمير:

لم تشهد مقامات البديع غيابا للرّحمة وانعداما للضّمير، كالمقامة البغدادية الّتي روت أحداثها حالة من حالات النّصب والاحتيال الّتي عاشتها أسواق بغداد وأزقّتها ومحلاتها التّجارية.

يشتهي عيسى بن هشام في يوم من الأيّام الأزاذ، وهو ببغداد، ولم يكن بحوزته نقود تكفيه حاجته، فإذا به يلمح رجلا تبدو عليه ملامح البداوة، يسوق حمارا بمشقّة ويرتدي إزارًا أحْكَم عقده فادّعى معرفة هذا وابتدره قائلا : " حَيَّاكَ اللهُ أَبَا زَيْدٍ، مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟ وَأَيْنَ نَزَلْتَ؟ وَمَتَى وَافَيْتَ؟ وَهَلُمَّ إِلَى البَيْتِ"[2]. انطلت الحيلة على الرّجل، وانفتحت أساريره، فصرّح له باسمه، مصحّحا إياه بأنّه أبو عبيد، فيُرجع المحتال سبب الخلط في الأسماء للنّسيان.

يواصل عيسى محاورة السّوادي بأسئلة تدلّ على قدم معرفته به: " فَكَيْفَ حَالُ أَبِيكَ ؟ أَشَابٌ كَعَهْدي، أَمْ شَابَ بَعْدِي؟ فَقَالَ :-قَدْ نَبَتَ الرَّبِيعُ عَلَى دِمْنَتِهِ، وَأَرْجُو أَنْ يُصَيِّرَهُ اللهُ إِلَى جَنَّتِهِ، فَقُلْتُ: إِنَّا للهِ وإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، وَلاَ حَوْلَ ولاَ قُوةَ إِلاَّ بِاللهِ العَلِيِّ العَظِيم"[3]، فتظاهر عيسى بالهلع والحزن العظيم لسماعه الخبر، وبادر إلى ثيابه يمزقها حزنا على وفاته، وجعل الرّجل يمنعه من ذلك: "... نَشَدْتُكَ اللهَ لا مَزَّقْتَهُ..."[4]، فاستغلّ المُحتال الوضع، وعرض على الرجل أن يصطحبه إلى بيته لتناول الغذاء، أو إلى السّوق من أجل الشّواء، ففرح الرجل بالعرض، ووافق فورا، فاصطحبه لأقرب شوّاء وطلب منه أن يقدم أشهى الأطباق لهما من شواء وحلويّات وغيرها ممّا لذّ وطاب .

(1) عبدالمالك مرتاض، فن المقامات في الأدب العربي، ص 326.
(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 71.
(3) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 71، 72.
(4) المصدر نفسه، ص 72.

ما إن أتمّا طعامهما اقترح البطل المحتال على السواديّ المغفّل حاجتهما الملحّة إلى الماء بعد الأطعمة الحارة: " ...مَا أَحْوَجَنَا إِلَى مَاءٍ يُشَعْشِعُ بِالثَّلْجِ، لِيَقْمَعَ هَذِهِ الصَّارَّةَ، وَيَفْثَأَ هذِهِ اللُّقَمَ الحَارَّةَ، اجْلِسْ يَا أَبَا زَيْدٍ حَتَّى نأْتِيكَ بِسَقَّاءٍ، يَأْتِيكَ بِشَرْبةِ ماءٍ..."[1] فخرج من محلّ الشّواء، وذهب إلى مكان غير بعيد، وجعل يراقب ردّة فعل الرّجل وهو جالسٌ يترقّب عودته، وعندما طال الوقت ويئس من عودة مستضيفه قام إلى حماره وهمّ بالانصراف، فإذا بالشوّاء يلحق به، ويطالبه بثمن ما أكل فأجابه الرجل أنّه كان مدعوًّا فقط، ولا يملك ثمن ما أكله، فانهال عليه الشوّاء ضربا مبرحا، فشرع الرجل يبكي ويلقي باللّوم على المحتال الّذي أخبره منذ البداية أنه ليس بأبي زيد وإنما هو أبو عبيد.

لم يكن البطل في هذه المقامة أبا الفتح الإسكندريّ كما العادة، وإنما كان عيسى بن هشام نفسه، وكأنّ الهمذاني أراد أن يمرّر لنا من خلال هذا التّغيير في الأدوار رسالة مفادها أن النّصب والاحتيال لم يكن حكرًا على المحتالين فقط كأبي الفتح الإسكندريّ ، بل كان يشمل أيضا غير المحتالين، كعيسى بن هشام، الّذي استغلّ وضع السواديّ المزري، وضعفه وقلّة حيلته، من أجل الاحتيال عليه، والحصول على وجبة غذاء يسدّ بها جوعه فقط.

تبعث التّصرّفات غير الإنسانية، في النّفس الاشمئزاز، حيث تمّ الاحتيال على رجل ضعيف مسكين، لبّى دعوة غذاء فورا من شخص لم يره في حياته، وطفق يتناول الشّواء ومختلف الأطعمة وكلّه يقين بأن تلك الوجبة كانت على حساب صاحب الدّعوة، فإذا به يدفع ثمن وجبته غاليا من ضربٍ مبرحٍ وتعنيفٍ وسبٍّ وشتمٍ، ويكتفي وعيسى بن هشام بمراقبته والسّخرية منه عن كثب، وهو فخورٌ بما قام به، وسعيد لنجاح خطّته، غير مبالٍ ولا مكترثٍ بما حلّ بالرّجل المسكين من أذى وظلم وعدوان، إنّ هذه التّصرّفات تؤدّي إلى طرح تساؤلات منها : ما سبب كلّ تلك القسوة التي رانت على قلب الرّاوي الذي لبس إهاب البطل وهل كان حقّا هذا حال النصّابين والمحتالين زمن البديع؟

(1) المصدر نفسه، 73، 74.

يلخّص سيف محمد سعيد المحروقي الإجابة عن هذا فيقول : " ولعلّ السّبب هو ما آلت إليه ظروف مجتمعه من تدهور أخلاقي وقيمي وأدبي واقتصادي واجتماعي، فأصبح مجتمعه مجتمع غاب البقاء فيه -ليس للأقوى فحسب-، وإنّما للأمكر، ولا عيب في نوعية الوسائل المستخدمة، مادامت في النّهاية تحقّق الغرض المطلوب منها "[1].

مثّلت شخصيّة عيسى بن هشام نموذجا حيّا للنصّابين الّذين عاشوا زمن البديع، إذ فضح حيلهم وأساليبهم في نهب ممتلكات غيرهم من الضّعفاء واستغلالهم من أجل تحقيق غاياتهم، لا يردعهم في ذلك وازع من دين أوخلق .

إن الفساد الّذي ضرب البنية التّحتية للدّولة العبّاسية زمن البديع، لم يكن إلّا تحصيل حاصل لغياب العدل والمساواة، وانتشار الظّلم والطّبقية آنذاك، ما نجم عنه ظهور سلسلة من الفقراء والمُعدمين الّذين مثّلوا أغلبية النّاس في هذا العصر، بحيث كانوا لقمة سائغة في أفواه النصّابين والمحتالين، ممّا زادهم بؤسًا وشقاءً وحرمانًا،فقد كان : "... التّوازن الاجتماعي في هذا العصر مختلّا من الناحية المالية، فلا تقاربَ، وما نجده من وصف الإمعان في الحضارة والإسراف في التّرف والتفنّن في النّعيم إنّما هو وصف فئةٍ قليلة العدد، وهي قد أسرفت على حساب إمعان السّواد الأعظم في البؤس "[2].

عاش الأغنياء الّذين شكّلوا الأقليّة من المجتمع ترفهم وبذخهم ورفاهيتهم على حساب عامّة النّاس الذين فشا فيهم الفقر والعوز وكانت معيشتهم كلّها بؤس وضنك .

9) بذخ التجّار وظاهرة الرقّ:

صوّرت المقاماتُ المجتمعَ العباسي تصويرا دقيقا من جميع مناحيه التي يطبعها البؤس والشقاء والتعاسة،من جهة، كما تطبعها السعادة، والتّرف والغنى من جهة أخرى، ومن المقامات التي كشفت بوضوح طبيعية حياة المجتمع البغدادي وما يعتريها من بذخ يشمل حياتهم ووسائل عيشهم، وطراز بيوتهم وأثاثهم ومأكلهم ومشربهم: المقامة المضيرية.

(1) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السرد العربي القديم، ص180.
(2) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص 105.

مثّلت " المقامة المضيريّة " شريطًا وثائقيّا عن حياة العبّاسيين بأدنى تفاصيلها آنذاك، حيث يحدّثنا فيها عيسى بن هشام أنّه كان رفقة أبي الفتح الإسكندريّ بالبصرة، فدعاهم أحد التجّار إلى تناول المضيرة*،فراح عيسى بن هشام يصفها مبديا تشوّقه إلى أكلها:"...فَقُدِمَتْ إِلَيْنَا مَضِيرَةٌ، تُثْنِي على الحَضَارَةِ، وَتَتَرَجْرَجُ في الغَضَارَةِ، وَتُؤْذِنُ بِالسَّلاَمَةِ، وَتَشْهَدُ لِمَعَاوِيَةَ رَحِمَهُ اللهُ بِالإِمَامَةِ، فِي قَصْعَةٍ يَزِلُّ عَنْهَا الطَّرْفُ، وَيَمُوجُ فِيهَا الظَّرْفُ..."[1]. فإذا بأبي الفتح الإسكندريّ يشرع في لعنها ولعن صاحبها، ويبيّن مقته الشّديد لها، فاعتقد عيسى ومن معه أن الإسكندريّ كان يمزح فقط، فإذا به يكشف عن جدّه، فرفع طبق المضيرة، ورُفعت معها قلوب الحاضرين ".. وَظَنَنَّاهُ يَمْزَحُ فَإِذَا الأَمْرُ بِالضِّدِّ، وَإِذَا المِزَاحُ عَيْنُ الجِدِّ، وَتَنَحَى عَنِ الْخِوَانِ، وِترِكِ مُسَاعَدَةَ الإِخْوَانِ، وَرَفَعْنَاهَا فَارْتَفَعَتْ مَعَهَا القُلُوبُ، وَسَافَرَتْ خَلْفَهَا العُيُونُ، وَتَحَلَّبَتْ لَهَا الأَفْوَاهُ، وَتَلَمَّظَتْ لَهَا الشِّفَاهُ، وَاتَّقَدَتْ لَهَا الأَكْبَادُ، وَمَضَى فِي إِثْرِهَا الفُؤَادُ..."[2].

رضخ الحضور للأمر الواقع، وسألوا الإسكندريّ عن السبب الّذي نفّره من المضيرة، فراح يسرد قصّته معها في بيوت أحد تجّار بغداد، حيث روى أنّ تاجرا من بغداد قد دعاه إلى أكلها وألحّ عليه في ذلك، فبينما هما سائران نحو البيت، شرع التّاجر يحدّثه عن زوجته وحذقها في طبخ المضيرة، ثم انتقل إلى الإشادة بأصلها ونسبها:"... يَا مَولاْيَ لَوْ رَأَيْتَهَا، وَالخَرْقَةُ فِي وَسَطِهَا، وَهْيَ تَدُورُ فِي الدُّورِ، مِنَ التَّنُّورِ إِلَى القُدُورِ وَمِنَ القُدُورِ إِلَى التَّنُّورِ تَنْفُثُ بِفِيهَا النَّارَ، وَتَدُقُّ بِيَدَيْهَا الأَبْزَارَ، وَلَوْ رَأَيْتَ الدُّخَانَ وَقَدْ غَبَّرَ فِي ذَلِكَ الوَجْهِ الجَمِيلِ، وَأَثَّرَ فِي ذَلِكَ الخَدِّ الصَّقِيلِ، لَرَأَيْتَ مَنْظَراً تَحَارُ فِيهِ العيُونُ: وَأَنَا أَعْشَقُهَا لأَنَّهَا تَعْشَقُنِي، وَمِنْ سَعَادَةِ المَرْءِ أَنْ يُرْزَقَ المُسَاعَدَةَ مِنْ حَلِيلَتِهِ، وَأَنْ يَسْعَدَ بِظَعِينَتِهِ، وَلاَ سِيَّمَا إِذَا كَانَتْ مِنْ طِينَتِهِ، وَهْيَ ابْنَةُ عَمِّي لَحَّا،

* المضيرة لحم يطبخ بلبن المضير أي الحامض أو بالحليب مع إضافة الإبزار، الّذي يضفي لذة على مرقها، ينظر: بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، حاشية ص122.

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 122، 123.

(2) المصدر نفسه، ص 123.

=

طِينَتُها طِينَتِي، وَمَدِينَتُهَا مَدِينَتِي، وَعُمُومَتُهَا عُمُومَتِي، وَأَرُومَتَها أَرُومَتِي، لَكِنَّها أَوْسَعُ مِنِّي خُلْقاً، وَأَحْسَنُ خَلْقاً وَصَدَّعَنِي بِصِفَاتِ زَوْجَتِهِ..."[1].

بعد أن فرغ التاجر من الإشادة بزوجته وإعرابه عن مدى حبّه لها وافتخاره بها، يشرع في مدح حيّه وكيف أنه من أشرف وأرقى المحال، لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن داره، فهي الجوهرة الفريدة وسط جواهر القلادة مقارنة بباقي البيوتات في حيّه: ...يَتَنَافَسُ الأَخْيَارُ فِي نُزُولِها، وَيَتَغايَرُ الكِبَارُ فِي حُلُولِهَا، ثُمَّ لاَ يَسْكُنُهَا غَيْرُ التُّجَّارِ، وَإِنَّمَا المَرْءُ بِالجَارِ وَدَارِى فِي السِّطَةِ مِنْ قِلادَتِهَا، وَالنُّقْطَةِ من دَائِرتِهَا..."[2].

بعد إنهاء التاجر الحديث عن داره، انتقل إلى وصف نافذة داره وبابه قائلا: ".. هَذِهِ دَارِي، كَمْ تُقَدِّرُ يَا مَوْلايَ أَنْفَقْتُ على هذِهِ الطَّاقَةِ؟ أَنْفَقْتُ واللهِ عَلَيْهَا فَوْقَ الطَّاقَةِ، وَوَرَاءَ الفَاقَةِ، كَيْفَ ترى صَنْعَتَهَا وَشَكْلَهَا؟ أَرَأَيْتَ باللهِ مِثْلَهَا؟ انْظُرْ إِلَى دَقَائِقِ الصَّنْعَةِ فِيهَا، وَتَأَمَّلْ حُسْنَ تَعْرِيجَهَا، فَكَأَنَّمَا خُطَّ بِالبِرْكارِ وَانْظُرْ إِلى حِذْقِ النَّجَّارِ فِي صَنْعَةِ هذَا البَابِ، اتَّخَذَهُ مِنْ كَمْ؟ قُلْ :وَمِنْ أَيْنَ أَعْلَمُ، هُوَ سَاجٌ مِنْ قِطْعَةٍ وَاحِدَةٍ لاَ مَأْرُوضٌ وَلا عَفِنٌ، إِذَا حُرِّكَ أَنَّ، وَإِذَا نُقِرَ طَنَّ..."[3].

تحوّل التاجر من وصف الطاقة إلى وصف الباب بتفاصيل دقيقة، بداية من مواد صنعه ونهاية بمهارة النجّار الّذي صنعه من خشب السّاج الذي يستخلص من شجر عظيم جدّا لا ينبت إلا في بلاد الهند، ومن الباب إلى الحلقة التي علقت عليه فقد:" ... اشْتَرَيْتُهَا فِي سُوقِ الطَّرَائِفِ مِنْ عِمْرَانَ الطَّرَائِفِيِّ بِثَلاثَةِ دَنَانِيرَ مُعِزِّيَّة، وَكَمْ فِيهَا يَا سَيِّدِي مِنَ الشَّبَهِ؟ فِيهَا سِتَّةُ أَرْطَالٍ، وَهْيَ تَدُورُ بِلَوْلَبٍ فِي البَابِ، بِاللهِ دَوِّرْهَا، ثُمَّ انْقُرْهَا وَأَبْصِرْهَا، وَبِحَيَاتِي عَلَيْكَ لا اشْتَرَيْتَ الحَلَقَ إِلاَّ مِنْهُ؛ فَلَيْسَ يَبِيعُ إِلاَّ الأَعْلاَقَ "[4]، فالتّاجر معجب أشد الإعجاب بتلك

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 124، 125.
(2) المصدر نفسه، ص 125.
(3) المصدر نفسه، ص 126.
(4) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 127.

الحلقة الّتي جعلها في واجهة الباب، فراح يصفها، ذاكرا وزنها، واسم بائعها، ناصحا الإسكندريّ بأن لا يشتري حلقا إلا منه.

يواصل التاجر مدح بيته والثناء عليه، بل إنه أخبر الإسكندريّ كيف أنه احتال من أجل الحصول على هذه الدار وجعل يحدّثه عن صاحبها- رحمه الله - الّذي كان رجلا غنيا، معاقرا للخمرة ولعب القمار، فخشي التّاجر أن يبيع الرجل تلك الدار إذا سئم منها، وتضيع الفرصة من يده، فاحتال عليه التاجر ببضاعة كاسدة، وأمهله مدة طويلة لدفع ثمنها، مقابل وثيقة تثبت دينه: "... فَعَمِدْتُ إِلَى أَثْوَابٍ لاَ تَنِضُّ تِجَارَتُهَا فَحَمَلْتُهَا إِلَيْهِ، وَعَرَضْتُهَا عَلَيْهِ، وَسَاوَمْتُهُ عَلَى أَنْ يَشْتَرِيهَا نَسِيَّةً، وَالْمُدْبِرُ يَحْسَبُ النَّسِيَّةَ عَطِيَّةً، والمُتَخَلِّفُ يَعْتَدُّهَا هَدِيَّةً، وَسَأَلْتُهُ وَثِيقَةً بِأَصْلِ المَالِ، فَفَعَلَ وَعَقَدَهَا لِي، ثُمَّ تَغَافَلْتُ عَنِ اقْتِضَائِهِ، حَتَّى كَادَتْ حَاشِيَةُ حَالِهِ تَرِقُّ، فَأَتَيْتُهُ فَاقْتَضَيْتُهُ، واسْتَمْهَلَنِي فَأَنْظَرْتُهُ، وَالْتَمَسَ غَيْرَهَا مِنَ الثِيَّابِ فَأَحْضَرْتُهُ، وَسَأَلْتُهُ أَنْ يَجْعَلَ دَارَهُ رَهِينَةً لَدَيَّ، وَوَثِيقَةً فِي يَدَيَّ، فَفَعَلَ، ثُمَّ دَرَّجْتُهُ بِالمُعَامَلاتِ إِلَى بَيْعِهَا حَتَّى حَصَلَتْ لِي بِجَدٍّ صَاعِدٍ، وَبَخْتٍ مُسَاعِدٍ، وَقُوَّةٍ سَاعِدٍ، وَرُبَّ سَاعٍ لِقَاعِدٍ، وَأَنَا بِحَمْدِ اللهِ مَجْدُودٌ، وَفِي مِثْلِ هَذِهِ الأَحْوَالِ مَحْمُودٌ "[1]، فالتّاجر هاهنا مزهوّ بنفسه، وبفعله، ويرى احتياله ضربا من الذّكاء والفطنة والسّعي من أجل الحصول على الرّزق.

من الاحتيال على صاحب الدار، واستحواذه الماكر على بيته بالحيلة، ينتقل التاجر إلى الحديث عن امرأة قد عرضت قلادة ثمينة للبيع، فاحتال عليها هي الأخرى أيضا واشتراها منها بثمن بخسٍ: ".. فَإِذَا امْرَأَةٌ مَعَهَا عِقْدُ لآلٍ، فِي جِلْدَةِ مَاءٍ وَرِقَّةِ آلٍ، تَعْرِضُهُ لِلْبَيْعِ، فَأَخَذْتُهُ مِنْهَا إِخْذَةَ خَلْسٍ، وَاشْتَرَيْتُهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ، وَسَيَكُونُ لَهُ نَفْعٌ ظَاهِرٌ، وَرِبْحٌ وَافِرٌ، بِعَوْنِ اللهِ تَعَالَى وَدَوْلَتِكَ، وَإِنَّمَا حَدَّثْتُكَ بِهَذَا الحَدِيثِ لِتَعْلَمَ سَعَادَةَ جَدِّيَ فِي التِّجَارَةِ، وَالسَّعَادَةُ تُنْبِطُ المَاءَ مِنَ الحِجَارَةِ..."[2]، فهو يشير بقوله هذا إلى مدى سعادته بامتهانه لحرفة التجارة، التي تدرّ عليه

(1) المصدر نفسه، ص 129.

(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 129، 130.

الخير وفيرا، دون أدنى تعب منه، ذلك أنه تاجر شاطر، يجيد الاحتيال والنّصب من أجل تحقيق غايته، وهو يرى في ذلك شطارة منه ودهاء، وحسن تصرّف.

لم ينته التاجر من سرد تفاصيل حكاياته المملة الطويلة عن داره وأثاثها، فراح يحدّثه عن كل ما كان يقع عليه بصره في المنزل من حصير وأثاث وخوان: "... اشْتَرَيْتُ هَذا الحَصِيرَ فِي المُنَادَاتِ، وَقَدْ أُخْرِجَ مِنْ دُورِ آلِ الفُرَاتِ، وَقْتَ المُصَادَرَاتِ، وَزَمَنَ الغَارَاتِ وَكُنْتُ أَطْلُبُ مِثْلَهُ مُنْذُ الزَّمَنِ الأَطْوَلِ فَلا أَجِدُ، وَالدَّهْرُ حُبْلَى لَيْسَ يُدْرَى مَا يَلِدُ، ثُمَّ اتَّفَقَ أَنِّي حَضَرْتُ بَابَ الطَّاقِ، وَهَذا يُعْرَضُ بِالأَسْوَاقِ، فَوَزَنْتُ فِيهِ كَذَا وَكَذَا دِينَاراً، تَأَمَّلْ بِاللهِ دِقَّتَهُ وَلِينَهُ، وَصَنْعَتَهُ وَلَوْنَهُ، فَهُوَ عَظِيمُ القَدْرِ، لا يَقَعُ مِثْلُهُ إِلاَّ فِي النَّدْرِ ..."[1]، إلى أن حان وقت الظهيرة، فدعا التاجر غلامه ليجهّز خوان الطعام، ويحضر الماء لضيفه، من أجل غسل يديه، استعدادا لتناول المضيرة، فتنفّس الإسكندريّ الصّعداء لقرب الفرج، فما إن تقدّم الغلام حتى شرع التاجر مرة أخرى في الحديث عنه وعن أصله، " ...فَقَالَ: تَرى هذَا الغُلاَمَ؟ إِنَّهُ رُومِيُّ الأَصْلِ، عِرَاقِيُّ النَّشْءِ. تَقَدَّمْ يَا غُلاَمُ وَاحْسِرْ عَنْ رَأْسِكَ، وَشَمِّرْ عَنْ سَاقِكَ، وانْضُ عَنْ ذِرَاعِكَ، وَافْتَرَّ عَنْ أَسْنَانِكَ، وَأَقْبِلْ وَأَدْبِرْ، فَفَعَلَ الغُلاَمُ ذَلِكَ، وَقَالَ: التَّاجِرُ: باللهِ منَ اشْتَرَاهُ؟ اشْتَرَاهُ وَاللهِ أَبُو العَبَّاسِ، مِنَ النَّخَّاسِ..."[2].

من الإشادة بالغلام وأصله، يتحوّل إلى وصف الإبريق الّذي جلبه الغلام لضيفه من أجل غسل يديه، حيث قلّبه وتمعن فيه جيدا ونقره قائلا: " انْظُرْ إِلى هَذَا الشَّبَهِ كَأَنَّهُ جِذْوَةُ اللَّهَبِ، أَوْ قِطْعَةٌ مِنَ الذَّهَبِ، شَبَهُ الشَّامِ، وَصَنْعَةُ العِرَاقِ"[3]، وما إن لمح الماء ينساب منه انسيابًا حتىّ انبرى ينعته " .. أَتَرى هَذَا المَاءَ مَا أَصْفَاهُ، أَزرَقُ كَعَيْنِ السِّنَّوْرِ، وَصَافٍ كَقَضِيبِ البِلَّوْرِ، اسْتُقِيَ مِنَ الفُرَاتِ، وَاسْتُعْمِلَ بَعْدَ البَيَاتِ، فَجَاءَ كَلِسَانِ الشَّمْعَةِ، فِي صَفَاءِ الدَّمْعَةِ..."[4]، فالماء الذي حمله الإبريق، ماءٌ صافٍ كالبلّور جُلب من نهر الفرات، وهو صاف كصفاء الدمعة.

(1) المصدر نفسه، ص 130.

(2) المصدر نفسه، ص 131.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 132.

بعد ذلك يقع نظر التّاجر مجدّدا على المنديل الذي راح يصفه بدوره "..... هذَا المِنْدِيلُ سَلْنِي عَنْ قِصَّتِهِ، فَهُوَ نَسْجُ جُرْجَانَ، وَعَمَلُ أَرَّجَانَ، وَقَعَ إِلَيَّ فَاشْتَرَيْتُهُ، فَاتَّخَذَتَ امْرَأَتِي بَعْضَهُ سَرَاوِيلاً، وَاتَّخَذْتُ بَعْضَهُ مِنْدِيلاً، دَخَلَ فِي سَرَاوِيلِهَا عِشْرُونَ ذِرَاعاً، وانْتَزَعْتُ مِنْ يَدِهَا هَذَا القَدْرَ انْتِزاعاً، وأَسْلَمْتُهُ إِلى المُطَرِّزِ حَتَّى صَنَعَهُ كَمَا تَرَاهُ وَطَرَّزَهُ، ثُمَّ رَدَدْتُهُ مِنَ السُّوقِ، وَخَزَنْتُهُ فِي الصُّنْدُوقِ، وَأَدَّخَرْتُهُ لِلْظِّرَافِ، مِنْ الأَضْيَافِ لَمْ تُذِلَّهُ عَرَبُ العَامّةِ بِأَيْدِيهَا، وَلاَ النِّسَاءُ لِمَآقِيهَا، فَلِكُلِّ عِلْقٍ يَوْمٌ، وَلِكُلِّ آلَةٍ قَوْمٌ"[1].

بعد وصف المنديل يتحوّل التاجر إلى وصفه لخوان الطعام الذي أتى به الغلام: "... تَأَمَّلْ بِاللهِ هَذَا الخِوَانُ، وَانْظُرْ إِلَى عَرْضِ مَتْنِهِ، وَخِفَّةِ وَزْنِهِ، وَصَلاَبَةَ عُودِهِ، وَحُسْنِ شَكْلِهِ..."[2]، فتضجّر أبو الفتح قائلا: " هَذا الشَّكْلُ، فَمَتى الأَكْلُ؟ "[3].

يغضب الإسكندريّ من هذا الرّجل الثرثار، ويشرع في النّسج قولا على منواله عن الخبز وآلاته وصفاته والحنطة التي أتى منها ومصدرها، ثم الملح وصفاته، والخميرة ومفعولها، والسُّكرجات*، هذا قبل أن تصل المضيرة الّتي راح يسرد" ...كَيْفَ اشْتُرِيَ لَحْمُها؟ وَوُفِّيَ شَحْمُهَا؟ ونُصِبَتْ قِدْرُها، وَأَجِّجَتْ نَارُها، وَدُقَّتْ أَبزَارُها، حَتَّى أُجِيدَ طَبْخُها وَعُقِدَ مَرَقُها؟ وَهذَا خَطْبٌ يَطُمُّ، وأَمْرٌ لا يَتِمُّ"[4].

عندما يهمّ البطل بالانصراف يسأله صاحب الدّار إن هو أراد أن يدخل الكنيف، فيصفه وصفا دقيقا، يبعث في النّفس التّقزّز إذ شبّهه في نقائه بغرفة الطّعام التي يشتهي الأضياف الجلوس بها، فينصرف مسرعا مغاضبا بعد أن ضاق ذرعا بتصرّفات التّاجر وأوصافه المملة قائلا: " كُلْ أَنْتَ مِنْ هَذا الجِرابِ، لَمْ يَكُنِ الكَنِيفُ فِي الحِسابِ، وَخَرَجْتُ نَحْوَ البَابِ، وَأَسْرَعْتُ فِي الذَّهَابِ"[5]، فيخرج التاجر إثره صائحا : المضيرة، فاعتقد الصبيان أن المضيرة هي لقب أبي

(1) المصدر نفسه، ص 132، 133.
(2) المصدر نفسه، ص 134.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
* السُّكرجات: الصّحاف التي توضع فيها ألوان الطعام.
(4) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 135.
(5) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 136.

الفتح، فأخذوا ينادونه بنداء التاجر، فأصبح شكل الإسكندريّ كشكل المجنون الذي يركض خلفه الصبيان، ويسخرون من اسمه، فجنّ جنونه، وحمل حجرا ليقذف به أحدهم، وإذا به يقذف شيخا أصابه في رأسه، فيؤخذ بالأيدي والنعال، ويُزجّ به إلى السّجن لمدة عامين، فتطيّر من أكل المضيرة وأقسم أن لا يقربها طيلة حياته.

تكوّنت في نفس أبي الفتح بعد تلك الأحداث كراهية خاصة لطعام المضيرة، فرؤيتها أصبحت مرتبطة ارتباطا وثيقا بتلك الحوادث التي عاشها ذاك اليوم، فالتمست الجماعة العذر له ونذروا نذره وقالوا : " قَدِيماً جَنَتِ المَضِيرةُ عَلَى الأَحْرَارِ، وَقَدَّمَتِ الأَرَاذِلِ عَلى الأَخْيارِ "[1]، وهكذا تنتهي هذه المقامة الطريفة.

إنّ المقامة المضيرية من أطول المقامات، ترصد طبيعة الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع البغدادي في عصر الهمذانيّ، كما أنّها تخلو من الكُدية، وتغيب عنها الألفاظ والعبارات البذيئة، بل قامت كلّها على الوصف، الذي جاء على لسان ذلك التّاجر الثرثار.

أدّى الرجل الذي اصطحب أبا الفتح الإسكندريّ لتناول طعام المضيرة دور التّاجر الانتهازيّ المحتال، الّذي لم يتوان لحظة واحدة في الفخر بنفسه وإنجازاته التي حقّقها في حياته بالنّصب والاحتيال، بدءًا من منزله الّذي حصل عليه غفلة من أحد الأغنياء الفاسدين، حيث استطاع أن يحتال عليه ببضاعة كاسدة، وجعله يوقّع وثيقة استطاع بموجبها الاستيلاء على المنزل بكل سهولة، ودون تعب أو مقابل حتى، وانتهاءً بالاحتيال على المرأة صاحبة العقد النفيس، الّذي سلبه منها بثمن بخس، لا يعكس قيمته الحقيقية، ولا يتوقف الأمر عند هذا الاحتيال والابتزاز فقط، بل طفق يفتخر بأساليبه في الغش والاحتيال ويراها ضربا من الذكاء والحظّ، الّذي لم يؤت لغيره.

أراد الهمذاني أن يقدم شخصية التاجر الانتهازي في مقامة المضيرية، كونه نموذجا حيّا لطبقة التجّار في عصره، والتي جعلت من الانتهاز والاحتيال والابتزاز أسلوبها في الحياة، هذه

(1) المصدر نفسه، ص 135.

الطّبقة التي نالت من الغنى والسّلطة نصيبها في العصر العبّاسي، وسعت جاهدة لتحقيق الربح والثّراء على حساب الكادحين، دون أي رحمة أوشفقة، وقد نالوا بذلك مناصب رفيعة في الدولة، وعمد الخلفاء والحكّام إلى تقريبهم، بل ومال الشعراء والكُتّاب إلى مدحهم، مما أدى إلى توسيع الهوّة وزيادة عمقها بين طبقات المجتمع هذا العصر "...لم تكن فئة التجّار بعيدة عن السّادة وخاصّة إذا ما كثرت أحوال بعض أفرادها، ولا شكّ في أنها أفادت من اتسّاع الإمبراطورية العباسية، وإذا التجّار يضربون في عرض بلادهم الواسعة ليحملوا الخيرات من الشرق والغرب، ويعرضوها بضائع وسلعا في أسواق العراق، وغيره من الأقاليم العباسية، فيربح هؤلاء الأرباح العجيبة، ويمتلكون الثروات الطائلة، وإذا هم يتاجرون بكل ما يستطيعون الاتّجار به حتى الإنسان، وتتحاذى قصورهم مع قصور الخلفاء والأمراء، ويصلون بغناهم إلى القصور الحاكمة ويبلغون ما يشاؤون فيها، من الرّفعة والجاه، أيًّا كانت أصولهم وأنسابهم، ويتحولون إلى مواضيع مغرية للشعراء والكتّاب العبّاسيين، ويزيدون في تناقضات المجتمع العباسي وصراعاته وأسباب ضعفه وتمزقه وتلاشيه"[1].

يلخّص المقبوس بشكل مفصّل، حال التّجّار وصفاتهم في هذا العصر، وكيف استفادوا من اتّساع رقعة الدّولة العبّاسية، فعرضوا سلعهم وبضائعهم في مختلف أنحاء البلاد وخارجها، فازداد غناهم، وراحوا يتاجرون بكلّ ما تقع عليهم أعينهم، فتجرّدوا من ثوب الأخلاق والإنسانية في سبيل تحقيق الرّبح والثّراء الفاحش، ونيل أعلى المراتب وأرقاها في أركان الدولة، وبلغوا بثرائهم وبذخهم مراتب الخلفاء والأمراء ونافسوهم فيها، ومدحهم الشّعراء والكتّاب ممّا زاد من تأجيج نار الحقد والسّخط على تلك الطّبقة بين صفوف الشعب وعامّتهم.

يشير شوقي ضيف في مقام آخر إلى حال أولئك التجار في هذا العصر وإلى معاملاتهم مع الملوك والوزراء التي كانوا يجنون من ورائها أرباحا طائلة ووفيرة: "وكان يدخل في هذه الطبقة الأرستقراطية ورثة الإقطاع والضياع الواسعة وكبار التجّار الذي كانوا يتاجرون

(1) كاظم حطيط، دراسات في الأدب العربي، ص 15.

برؤوس أموال ضخمة في مطالب تلك الطّبقة من أدوات التّرف والزّينة، وكان في مقدّمتهم النخّاسون الّذين كانوا يجلبون الرقيق والجواري من أطراف الأرض، وتجّار الطرف النفيسة الّتي كانت تجلبها السّفن من جميع أنحاء العالم وبالمثل تجار الجواهر ... وكانت كلّ طائفة من التّجّار تقيم في سوق واحد فيقال سوق النّخاسين وسوق الورّاقين، وكانت أقربهم إلى التّرف، والبزّازون (تجّار الأقمشة) والعطّارون"[1]

يندرج التجّار ضمن الطّبقة الأرستقراطية في هذه الحقبة، فقد اعتمد الأمراء والحكام عليهم اعتمادا كلّيا في جلب مستلزماتهم من ألبسة وأكسية وعطور وأدوات زينة ومجوهرات نفيسة، فازدادوا ثراءً ما بعده ثراء.

إلى جانب التّجّار هناك من كان يتاجر بالرقيق والجواري والغلمان من أطراف الأرض، وهذا ما أشارت إليه "المقامة المضيرية " في قصة التّاجر مع الإسكندريّ الّذي استدعى غلامه، وعرضه على أبي الفتح الإسكندريّ، وأخبره من أين أتى به وعن أصله: " تَرى هذَا الغُلاَمَ؟ إِنَّهُ رُومِيُّ الأَصْلِ، عِرَاقِيُّ النَّشْءِ. تَقَدَّمْ يَا غُلاَمُ وَاحْسِرْ عَنْ رَأْسِكَ، وَشَمِّرْ عَنْ سَاقِكَ، وانْضُ عَنْ ذِرَاعِكَ، وَافْتَرَّ عَنْ أَسْنَانِكَ، وَأَقْبِلْ وَأَدْبِرْ، فَفَعَلَ الغُلاَمُ ذَلِكَ، وَقَالَ: التَّاجِرُ: باللهِ منَ اشْتَرَاهُ؟ اشْتَرَاهُ وَاللهِ أَبُو العَبَّاسِ، مِنَ النَّخَّاسِ..."[2].

قد تكون معاملة التاجر لذلك الغلام في هذا المشهد طريفة نوعا ما وتبعث على الضّحك، خصوصا، عندما طلب إليه أن يتقدّم كاشفا عن رأسه وذراعيه، وأن يفتّر عن أسنانه، وأن يُقبل ويُدبر أمام أبي الفتح الإسكندريّ، إلّا أن هذا المنظر ينمُّ عن ممارسة لا إنسانية، وانتهاكات أخلاقية، ارتكبها التاجر في حقّ الغلام الذي عومل وكأنّه بضاعة تُعرض للبيع، وكأنّ التّاجر أراد أن يؤكد لأبي الفتح على جودة هذا الغلام، حين جعل يعاينه أمام مرأى منه، ويقلّبه، كما تُقلّب الأضحية عند شرائها.

(1) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ص 60.
(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص131.

إنّ صنيع التّاجر في الغلام لا يتربط بأدنى صلة بمبادئ الدّين الإسلامي الحنيف، فقد حارب الإسلام نظام العبودية الّذي كان سائدا في العصر الجاهلي ونهى عنه، كما أنّه كرّم الإنسان وحثّ على حريته، ولم يفرّق بينه وبين إنسان آخر إلا بمقدار تقواه لله، فإذا بالعباسيين يخالفون الشرع، ويحيدون عن ما سنّه الدين الإسلامي، وما حرّمه من عبودية للإنسان، وانتهاك لحريته، وحكاية التّاجر مع غلامه في هذه المقامة، ما هي إلّا انعكاس لطبيعة الحياة الاجتماعية في ذاك العصر، الّتي كانت تعجّ بأسواق النخاسين، إذ كانوا يتاجرون بالبشر ويعرضونهم للبيع في ذلك شأنهم شأن السّلع في الأسواق، طمعًا في الكسب الوفير، والرّبح الكبير الّذي كانوا يجنونه من وراء هذه التجارة، غير مبالين بنفسيات أولئك الغلمان والجواري، فكانوا يقسون عليهم، ويعاملونهم باحتقار وذلّ، ضاربين إنسانيتهم ومشاعرهم عرض الحائط، مخالفين بذلك تعاليم الدّين الإسلامي، الذي دعا في مجمله إلى الرّحمة والرّفق بالإنسان .

يعلّق كاظم حطيط على موضوع الرقّ والجواري هذه الفترة مؤكّدا أنّه : "كان لفئة الرقيق والجواري أن تزداد كلما استشرى الطّمع في التّرف والجاه، فتمتلئ القصور بالجواري، وتُنشر أسواق الرقيق، وذلك حسب ارتفاع ميزان الطلب، ويبيت هؤلاء في أبشع درجات الاستغلال خاضعين في ذلك لحكم الدّين الّذي لم يمنع الرقّ بصورة حاسمة"[1]، وعليه كان يربط كثرة الطّلب على الجواري والرّقيق في العصر العبّاسي علاقة وطيدة بالتّرف الّذي كانت تحياه الدولة، فكلما ازداد التّرف، كثر الطّلب على تلك الفئة المهمّشة من البشر، فتمّ استغلال أولئك الغلمان والجواري أفظع استغلال.

وممّا جاء تعليقا على ما ورد في المقامة المضيرية ".... عمد البديع في هذه المقامة إلى رسم ثنائية الغنى والفقر، مصوّرًا الطّبقية الّتي يعيشها مجتمعه، في إشارة واضحة منه، لما أصاب المجتمع من خلل اقتصادي، في توزيع الثّروات، فنعم بها أقوام، فكان منهم من أصابتهم طفرة الغنى، فما عادوا يشعرون بالآخرين، ولا يراعون أحاسيسهم ومشاعرهم، كالتّاجر محدث

(1) كاظم حطيط، دراسات الأدب العربي، ص 16، 17.

النّعمة، الّذي طفق يصف مابه من نعيم وثراء، وهو مبتهج بما لديه، حتّى إنّه لا يجد في نفسه حرجا من وصف زوجته أمام رجل غريب، وكأنّها من ضمن ممتلكاته الّتي يفاخر بها"[1].

مثّلت المقامة المضيرية نموذجا متفرّدًا عرض البديع من خلاله الفوارق الطّبقية بين أفراد المجتمع العبّاسي في هذه الفترة، لاسّيما طبقة التجّار التي غرقت في الثّراء والتّرف والنّعيم، وتجرّدت من إنسانيتها، وبلغت أرقى المراتب في الدّولة وأسماها على حساب من دونها منزلة، وأقلّ منها شأنا، فلم تتوان لحظة في استغلالهم وابتزازهم والتّحايل عليهم، غير مبالية بمشاعرهم أو أحاسيسهم.

شكّل الخلل الاقتصادي الّذي أصاب الدّولة العبّاسية هذه الفترة من الحكم، عاملا أساسيا ساهم في زيادة ثراء الطّبقة المترفة على حساب غيرها من الفقراء والمعدمين، ولم تقتصر ممتلكاتها على المادّة فقط، وإنّما تعدّتها إلى البشر أيضا، مثلما تفاخر التّاجر بامتلاكه غلاما يندر الحصول عليه في سوق النّخاسة .

مثّل الأثاث والأواني وأدوات الزينة طابع الحياة في هذا العصر، بدءًا من المحالّ الضخمة التي كان يقطنها الأثرياء وكبار التجّار، حيث كانت تضاهي في ضخامتها وحسنها قصور الخلفاء والأمراء، فقد بلغت الحضارة في هذا العصر أوجها من حيث النظام العمراني، القائم على التفنّن في بناء الدور والقصور، والإبداع في زخرفتها وطلائها وتزيينها بالنقوش والإسراف في اقتناء الستائر البهيّة والبُسُط الأنيقة والسجادات المريحة، ويصف شوقي ضيف بعضا من مظاهر الحضارة والعمران الّتي عاش في كنفها الخلفاء والأمراء وحواشيهم آنذاك فقد " ...تفنّن الخلفاء والوزراء في بناء القصور، حتى ليشبه بعضها مدنا صغرى، تملئ بالأبنية والأفنية والأساطين والقباب والبساتين والجداول والبرك والنافورات، مع التأنق في أبوابها ونوافذها وشرفاتها وزخرفة حيطانها بالنقوش والصور وتعليق الستائر الحريرية عليها، مع ما يموج فيها من البسط والسجاجيد والطّنافس والمناضد والتّحف المرصّعة بالجواهر "[2].

(1) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السرد العربي القديم، ص 192 .
(2) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ص 67.

اهتّمت الطبقة المترفة بتزيين قصورها من الخارج فأبدعوا في صناعة الأبواب والنوافذ والشّرفات، وزيّنوها بمختلف الزخارف والأشكال الهندسية البديعة، أمّا من الداخل فقد اهتمّوا بجمال فرشهم وبسطهم وسجاداتهم وستائرهم المصنوعة من الحرير، بالإضافة إلى التّحف وأدوات الزّينة التي كانت ترصّع بالجواهر، وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على مقدار البذخ الذي عاش في ظلّه أغنياء الّدولة العبّاسية، وكان هذا كله جرّاء التأثّر الكبير بالثقافة الفارسية التي كان لها الفضل في إدخال مثل هذه العادات والطبائع إلى المجتمع العبّاسي.

يشير أحمد أمين كذلك إلى بعض مظاهر حياة المترفين في تلك الحقبة حيث "...كان من مظاهر نعمة الأغنياء السّكن في السّراديب صيفا، والثّلج لشرب الماء البارد يستحضرونه حتى من الأماكن البعيدة، كما استعملوا في البيوت المراوح المبلولة بالماء من الخيش، يحرّكها بعض الخدم... واتّخذوا في بيوتهم الأماكن الواسعة توضع فيها الأرائك يجلسون عليها ليلا لسماع الغناء والشراب، والحديث اللذيذ، وبعضهم يُعنى بالأزهار يشتريها بالمال الوفير ... وقد عُني الأغنياء بالبرك، وبالأشجار في قصورهم، وبالصناعة الخبيثة كالمشتريات وتزيين الأبواب والحمامات، كما عنوا بإنشاء الحمامات للشعب، أخذا من العادات الفارسية، وعرفوا "الإسفلت" وأخذوه من مكان بين الكوفة والبصرة، وقالوا إنهم مهروا في صناعته فكانوا يجعلونه كأنه مرمر أسود، ويغطّون به بعض الحيطان..."[1].

تأنق أغنياء هذا العصر في نمط معيشتهم أيّما تأنّق وبالغوا في ذلك، وكان هذا الأمر حكرًا عليهم فعاشوا حياة الثراء والبذخ والترف، وهذا ما كشفته "المقامة المضيرية" التي وصف التّاجر فيها فخامة منزله، ابتداءً من موقعه الاستراتيجي الّذي كان قبلة للأغنياء، ومحلّ منافسة من قبل الأخيار لنزوله، مرورا بتفرّده عن باقي الدّور بجودة أثاثه من أبواب ونوافذ وحِلق وأوانٍ فاخرة ومناديل مطرّزة ...، فالبديع أراد بهذا الوصف الطويل الدّقيق أن يقدّم صورة عن طبيعة الحياة الاقتصادية والعمرانية الّتي كان يحياها الأغنياء.

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص 279.

كشفت "المقامة المضيرية" صورة المجتمع البغدادي، ونمط معيشته وقد أجاد البديع في رسم ذلك كله، وقدّم بناء على ما وصف نقدا لاذعا لطبقة التجار الانتهازيين، وأسلوب حياتهم، وعليه أرى من وجهة نظر خاصّة أن غاية الهمذاني في مقامته المضيرية لم تكن ترمي إلى وصف نمط حياة أغنياء العباسيين آنذاك بقدر ما كانت تتمحور حول فضح عيّنة من التجّار استغلّوا سذاجة الناس من أجل تحقيق مصالحهم، وزيادة غناهم وثرائهم على حساب غيرهم، فعاثوا في أرجاء دولتهم فسادا ما بعده فساد.

10) النّقد الأدبي:

من المقامات الّتي حملت في تجاويفها نقدا أدبيّا: "المقامة القريضية" الّتي كان موضوعها المُـبَأَّرَ هو الشّعر، وتقصّي جيّده من رديئه، وغامضه من واضحه، إذ تبرز فيه براعة البطل أبي الفتح الإسكندريّ ، وإلمامه بخبايا الشّعر، حيث يضطلع فيها بالإجابة عن مختلف الأسئلة المطروحة عليه من قِبَل عيسى بن هشام وجلسائه، الّذين أدّوا دور نقّاد الشّعر وحفّاظه، فيعجِبُهم أمرُهُ، وإحاطته بضروب الشّعر وخباياه وضروبه، كما أبدى رأيه في ثلّة من فحول الشّعراء كزهير والنّابغة وجرير والفرزدق، ليعرض في الأخير موازنة بين شعر المحدثين والمتقدّمين إذ " ...المُتَقَدِّمونَ أَشْرفُ لَفْظًا، وَأَكثرُ منْ المَعَاني حَظًا، وَالمُتَأَخِّرونَ أَلْطَفُ صُنْعًا، وَأَرَقُّ نَسْجًا "[1]، لينال بآرائه النّقدية تلك إعجاب عيسى بن هشام ومن معه، فقاموا بإكرامه وإعطائه ما كان متاحا في أيديهم .

أمّا في المقامة الغيلانية المنسوبة لـ "غيلان بن عقبة" المعروف بذي الرمّة، الذي لقيه ذات يوم في سفره، وكانت المهاجاة بينه وبين المُـرِيّ قائمة، وبعد أن غفا، أفاق وراح ينشد الشّعر ويهجو، وتلقاءه رجل نائم، فاستيقظ وهو يسمع قوله[2]:

تعـاف الأكـارم إصْـــهـارهم ۞ فـكُلُّ أيـامـهـم عانِـسُ

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 10.

(2) ذو الرّمّة، الدّيوان، شر: أحمد حسن سيح، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ/1995م، ص 143.

=

فقال النّائم: " ذُو الرُّمَيْمَةِ يَمْنَعُنِي النَّوْمَ بِشِعْرٍ غيْرِ مُثَقَّفٍ وَلاَ سَائِرٍ؟ "[1]، وكان هذا المستيقظ من نومه الشّاعر المشهور: "الفرزدق"، فردّ عليه ذو الرمّة[2]:

وأمّـا مُجـاشـــع الأُرْذَلـو ۞ نَ فلَـــم يَسْقِ منْبِتَهم راجسُ

سَـيعْقِلهُم عن مسـاعي الكرام ۞ عقـالٌ و يحبِســـهم حـابِسُ

فما كان من "الفرزدق" إلّا أن قال له: "قُبْحَاً لكَ يا ذَا الرُّمَيْمَةِ! أَتَعْرِضُ لِمِثْلِي بِمَقالٍ مُنْتَحَلٍ؟"[3]، وردّ "الفرزدق" فيه احتقار، واستصغار لذي الرمّة ولشعره، إذ عمد "الفرزدق" إلى تصغير اسمه "رُميمة"، كما أكّد أنّ هذا الشّعر الذي يروم به ذو الرمّة هجاء الفرزدق شعر منتحل مأخوذ من غيره، كما أنّه شعر غير مثقّف وغير محكّكٍ، لم يقم صاحبه بمراجعته، وتقويم ما اعوجَّ منه بعد كتابته؛ حيث يلزمه التّنقيح وإعادة التّهذيب، وهذا ما كان عليه "الفرزدق" وأضرابه.

هذه المقامة نقديّة بامتياز، كشفت عن جانب من الجوانب النّقديّة في الشّعر العربيّ الأمويّ، وقد سعى البديع من خلالها إلى استصغار ذي الرمّة والانتصار للفرزدق.

أمّا المقامة الجاحظية فيستعرض البديع فيها مهاراته في تذوّق الشعر ونقده، على لسان أبي الفتح الإسكندريّ ، إذ تعرّض إلى نقد أدب الجاحظ، وذلك حين عرض مجموعة من الحاضرين في مأدبة لفصاحة الجاحظ، وسحر بيانه، فإذا بأبي الفتح الإسكندريّ الّذي كان بين الحاضرين يقاطعهم قائلا: "... إنَّ الجَاحِظَ فِي أَحَدِ شِقَّيِ البَلاَغَةِ يَقْطِفُ، وفِي الآخَرِ يقَفُ، والبَلِيغُ مَنْ لَمْ يُقَصِّرْ نَظْمُهُ عَنْ نَثْرِهِ، ولَمْ يُزْرِ كَلامَهُ بِشِعْرِهِ، فَهَل تَرْوُونَ للْجاحِظِ شِعْراً رائِعاً؟ قُلْنَا: لاَ، قَالَ: فَهَلُمُّوا إِلَى كَلاَمِهِ، فَهُوَ بَعِيدُ الإِشارَاتِ، قَلِيلُ الاسْتِعَاراتِ، قَرِيبُ العِبَارَات، مُنْقادٌ لعُرْيَانِ الكَلاَمِ يسْتَعْمِلُهُ، نَفُورٌ مِنْ مُعْتَاصِهِ يُهْمِلُهُ، فَهَلْ سَمِعْتُمْ لَهُ لَفْظَةً مَصْنُوعَةً، أَوْ كَلِمَةً غَيْرَ مَسْمُوعَةٍ؟"[4]

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 50.

(2) ذو الرمّة، الدّيوان، ص 144.

(3) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 51.

(4) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 89، 90.

يوحي حديث البديع السّابق على لسان أبي الفتح الإسكندريّ أنّه قد اطّلع اطّلاعا واسعا على أدب الجاحظ، وسبر أغواره، لدرجة أنه عدّد له زلاته وهفواته، منها أنّه لم يؤلّف شعرا، وفي هذا انتقاص لقيمة أدبه، فالأديب البليغ حقا - حسب رأي البديع- يجيد الشّعر والنّثر على حدّ سواء.

يواصل الهمذانيّ الكشف عن عورات الجاحظ الأدبيّة، فهو يستعمل عريان الكلام نافرا من الاستعارات والكلمات الصعبة المهملة، ويستعرض في الوقت نفسه ثقافته الشعرية والنّقدية، من خلال قراءاته المتكررة لشعر القدامى، والوقوف على خصائص شعره .

أرى أنّ نقد البديع الدقيق لأدب الجاحظ، محاولته لفت انتباه القرّاء لأدبه، وتفحّص مواطن الجودة فيه، بل ومقارنته بأدب الجاحظ: "ومن هنا رأى البديع أنّ الجاحظ أمكن نفسه من النّثر، وقصر عن الشّعر، فكان الجاحظ رجل زمانه نثرا، والبديع-كما يرى-رجل زمانه شعرا ونثرًا "[1]،وقد أقدم الهمذاني على هذا الأمر، حين أحس بتراجع مكانته، وتراجع قيمته، في عصره الذي شهد تهميش العلم والعلماء، وعدم المبالاة بهم، فمن ذا الذي يجرؤ على نقد أدب الجاحظ أو الاستهانة به؟

يعلق شوقي ضيف على نقد البديع للجاحظ :"...ونحن لا نستطيع بحال أن نقبل من البديع هذه الاستهانة بالجاحظ على أساس أنه ليس عنده ألفاظ مصنوعة ولا كلمات غير مسموعة، فليس هذا عنوان التفوّق الأدبي، إنما هذا أسلوب البديع ومعاصريه، وبه كانوا يقيسون البلغاء والبلاغة"[2].

يرفض شوقي ضيف هاهنا تماما نقد البديع لأدب الجاحظ من خلال مقامته بل ورآه ضربا من الإهانة لأدبه، ثم إنّ المعيار الّذي على أساسه انتقد أدب الجاحظ، كان معيارا معتمدا زمن البديع ومعاصريه فقط، وليس زمن الجاحظ.

يلفي القارئ مقامة أخرى تتعلّق بالشعر العربيّ وشياطينه الموحية بالشّعر فتفيض به ألسنتهم سمّاها صاحبها "المقامة الإبليسية" .

(1) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السرد العربي القديم، ص197.
(2) شوقي ضيف، المقامة، ص 27 - 28.

يلتقي الرّاوي بعد أن أضاع إبَلَه في الصّحراء بإبليس الذي سمّى نفسه "أبا مُرّة"، فأنشد لجرير، وطلب سماع شيء من شعر "أبي نوّاس" فطرب كثيرا وأفصح عن نفسه "" فَمَا أَحَدٌ مِنَ الشُّعَرَاءِ إِلاَّ وَمَعْهُ مُعِينٌ مِنَّا، وَأَنَا أَمْلَيْتُ عَلَى جَرِيرٍ هذِهِ القَصِيدَةَ، وَأَنَا الشَّيْخُ أَبُو مُرَّةَ.[1]

يجد المتلقّي لهذه المقامة أنّها نقدية أدبية، تسوق إليه أخبارا عن شاعرين مشهورين، كما تكشف عن ميزان نقديّ لدى " الهمذاني"، يجعل فيه "جريرا" و"أبا نوّاس" أشعر من "امرئ القيس" و"طرفة" "عبيد بن الأبرص" و"لبيد بن ربيعة"، إذ طرب إبليس وهو يعرض شعر "جرير"، وكان أكثر طربا وهو يسمع شعر "أبي نوّاس"، ولم تظهر أيّة مشاعر عليه، وهو يسمع شعر المتقدّمين عليهم.

لا تختلف هذه المقامة عن سابقاتها في الموضوع، حيث دارت هي الأخرى في فلك الشّعر ونقده، إذ يقوم الإسكندريّ بطرح الأسئلة على بن هشام وصحبة معه كانوا مجتمعين بحلقة، يتذاكرون الشّعر وأبياته، ويعجز السّامعون بما فيهم الرّاوي عن حلّها، فيطلب إليهم اختيار خمسة من الأسئلة بخصوص الشّعر وأبياته، فيفعلون ذلك، فيجيب عنها كلّها.

إنّ مثل تلك المجالس الّتي جمعت عيسى بن هشام وأصحابه بأبي الفتح الإسكندريّ، لتذاكر الشّعر ونقده، والموازنة بين الشّعراء، لم يوردها الهمذانيّ في مقاماته اعتباطا، أو استعراضا لقدراته اللّغوية والأدبية، بل كانت صورة تقريبية تُحاكي تلك المجالس الّتي كان تُعقد لتذوّق الشّعر ونقده في زمن البديع، إذ سعى العلماء في هذا العصر لجمع أشعار الجاهليّين والإسلاميّين، وتعرّضوا لها بالموازنة والنّقد، ويعضّد هذا الحكم ما ذهب إليه أحمد أمين بقوله : " لقد كان مما عمله العلماء أن جمعوا ما استطاعوا من أشعار الجاهليّين والإسلاميّين، فكانت المادة الأدبية التي ينقدونها أغزر وأوفر، وجمعوا مادة اللغة، واطّلعوا على أقوال النقّاد السّابقين، كل هذا أفسح لهم مجال النّقد ومكن لهم من رقيّ الذّوق كما مكن لهم من أن يحوّروا النّقد القديم

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 212.

=

غير المعلّل الذي لا يعدو أستحسن أو استهجن إلى نقد معلّل يبين فيه سبب الاستحسان والاستهجان"[1].

كان لغزارة المادّة الأدبية وأقوال النقّاد السّابقين الفضل في إفساح المجال للعلماء والنقّاد من أجل تنمية أذواقهم في النّقد، وتعليلهم للنّقد القديم غير المعلّل، مبيّنين فيه مواطن الاستحسان والاستهجان.

تعرّض الهمذاني بالنّقد لشعر زهير والنّابغة وجرير والفرزدق والموازنة بينهم، لم يكن إلّا مجاراة لما قام به علماء اللّغة والأدب في عصره ذلك أنّ: "العلماء باللغة والأدب من العبّاسيين أمثال الخليل والكسائيّ والأصمعي وأبي عمرو بن العلاء، والنضر بن شميل، وابن الأعرابي، كانوا يستعرضون الشعراء السّابقين من جاهليين وإسلاميين ويتذوقون شعرهم ويبدون فيه رأيهم، فيقولون: إنّ شعر النّابغة قويّ الصّياغة شديد الأسر، وشعر امرئ القيس غزير بالمعاني التي لم يسبق إليها، وشعر جرير أسهل وأرق، وشعر الفرزدق أقسى وأصلب إلى غير ذلك[2]، وبناءً على هذا القول، أرى أنّ موضوع النّقد الأدبيّ بمقامات الهمذانيّ لم يكن إلّا واحدا من المواضيع الّتي عُنِي بها علماء اللّغة والأدب في عصره، فعقدوا لها مجالس خاصّة ذاكرين مواطن إجادة الشعراء وتفوّق أحدهم عن الآخر .

11) واقع حياة الأدباء:

من أبرز المقامات الّتي روت تفاصيل حياة الأدباء وأسلوب حياتهم، المقامة القريضية الّتي كان يدور موضوعها حول الشّعر، وتقصّي جيّده من رديئه، فعندما نجح الإسكندريّ في الإجابة عن كلّ الأسئلة الّتي وُجّهت له، انتاب الفضول عيسى بن هشام ومن معه بالمجلس، فجعلوا يسألونه عن أخباره، فأجابهم شعرا[3]:

أما تَرَوْنِي أَتَغَشَّى طِـــــمْرَاً ۞ مُمْتَطِياً فِي الضُّرِّ أَمْراً مُرَّا

(1) أحمد أمين، النّقد الأدبيّ، مؤسّسة هنداوي، المملكة المتّحدة،دط،2012، ص379.
(2) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص380،379.
(3) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 10.

مُضْطَبناً عَلى اللَّيالي غِمَراً ۞ مُـــــلاقِياً مِنْها صـرُوفاً
أَقْصَى أَمانِيَّ طُلُوعُ الشِّعْرى ۞ فَقـــــد عُنِينَا بِالأَمـــــاني
وَكانَ هذَا الحُرُّ أَعْلى قَدْراً ۞ وَماءُ هذَا الوَجْهِ أَغْلى
ضَرَبْتُ لِلسَّرّا قِبَاباً خُضْرَا ۞ فِـــي دَارِ دَارَا وَإِيوَانِ
فَانْقَلَبَ الدَّهْرُ لِبَطْنٍ ظَهْرا ۞ وَعَادَ عُرْفُ العَيْشِ عِنْدي

إنّ المتأمّل لهذه الأبيات يستطيع أن يستشفّ بوضوح حال هذا الرّجل الأديب الّذي تقلّب عليه الزّمن، فقد شكا لعيسى بن هشام ومن معه فقره وعوزه وضيق حاله، من لبسه الرّثّ، وتعبه وعنائه، وما يتذوّقه من آلام ومشقّة، بعد أن كان يعيش في يسر ورخاء، فقلب له الزّمن ظهر المجنّ، فغدت معيشته شاقّة وظروفه صعبة، ولم يكن استعراضه الأدبيّ واللّغوي إلّا محاولة للفت انتباههم، واستعطافهم طمعًا فيما في جيوبهم، علّهم يُلقون له ببعض الدُّريهمات الّتي يحفظ بها ماء وجهه.

هناك مقامة أخرى سمّاها صاحبها "الصّيمرية" تروي حكاية طريفة وقعت للشّاعر أبي العنبس الصيمري، حيث قدم من مدينة الصّيمرة، إلى مدينة بغداد، وشرع ينفق من أمواله الكثيرة على أهلها، من طعام وشراب ومتاع، فأحبّه القوم وأحسنوا استقباله، ومدحوه بأجمل الصّفات "... فَصَحِبْتُ مِنْ أَهْلِ البُيُوتَاتِ والكُتَّابِ والتُّجَّارِ، وَوُجُوهِ الثَّنَاءِ مِنْ أَهْلِ الثَّرْوَةِ وَاليَسَارِ، وَالجِدَةِ والعَقَارِ، جَمَاعَةً اخْتَرْتُهُمْ لِلْصُحْبَةِ، وَادَّخَرْتُهُمْ لِلْنَّكْبَةِ، فَلَمْ نَزَلْ فِي صَبُوحٍ وَغَبُوقٍ، نَتَغَذَّى بِالجَدَايا الرُّضَعِ وَالطَّبَاهِجَاتِ الفَارِسِيَّةِ..."[1].

بعد هذا اليسر، تأتي مرحلة العسر، حيث " خَفَّ المَتَاعُ، وَانْحَطَّ الشِّرَاعُ وَفَرَغَ الجِرَابُ، تَبَادَرَ القَوْمُ البَابَ، لَمَّا أَحَسُّوا بِالقِصَّةِ، وَصَارَتْ فِي قُلُوبِهِم غُصَّةً، وَدَعَوْنِي بَرْصَةً، وَانْبَعُثوا لِلْفِرَارِ كَرَمْيَةِ الشَّرَارِ، وأَخَذَتْهُمُ الضُّجْرَةُ، فَانْسَلُّوا قَطْرَةً قَطْرَةً، وَتَفَرَّقُوا يَمْنَةً وَيَسْرَةً، وَبَقِيتُ عَلى الآجُرَّةِ، قَدْ أَوْرَثُونِي الحَسْرَةَ "[2]. تملّكت أبا العنبس مشاعر الحسرة والنّدم، جرّاء ما حدث له،

(1) المصدر نفسه، ص 236، 237.
(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 238.

فرحل بعيدا عنهم سعيا لطلب رزقه، فطاف عدة بلدان مستجديا، متوسلا ومُكدّيا، يمدح تارة ويهجو طورا آخر، فاستطاع بذلك أن يجمع مبلغا كبيرا من المال .

يعود أبو العنبس مرّة أخرى إلى بغداد، واستقبله قومه بحفاوة وحرارة، ورحبوا به واعتذروا على فعلتهم بعد أن علموا بما أصبح له من ثروة، فأقام لهم مأدبة ودعاهم إليها، فكان يوما من أحسن ما يكون، فأكلوا وشربوا وثملوا، فكلّف أبو العنبس غلامه أن يقوم بحلق لحاهم، انتقاما منهم، ولم يكتف بهذا فقط، بل كلّف غلامه أن يجعل لحيتهم في صرّة ثوب كل واحد منهم، ومعها وُريقة صغيرة كُتب عليها، إن هذا العمل كان جزاء غدرهم وخيانتهم له "... فَلَمَّا أَصْبَحُوا رَأَوْا فِي نُفُوسِهِمْ هَمّاً عَظِيماً، لا يَخْرُجُ مِنْهُمْ تَاجِرٌ إِلَى دُكَّانِهِ، وَلا كَاتِبٌ إِلَى دِيوَانِهِ، وَلا يَظْهَرُ لإِخْوانِهِ، فَكَانَ كُلَّ يَوْمٍ يَأْتِي خَلْقٌ كَثِيرٌ مِنْ خَوَلِهِمْ، وَمِنْ نِسَاءٍ وَغِلْمَانٍ وَرِجَالٍ يَشْتِمُونَنِي وَيُزَنُّونَنِي، وَيَسْتَحْكِمُونَ اللهَ عَلَيَّ، وَأَنَا سَاكِتٌ لا أَرُدُّ عَلَيهِمْ جَوَاباً، وَلَمْ أَعْبَأْ بِمَقَالِهِمْ..."[1]

بلغت هذه القصة مسامع "الوزير القاسم بن عبد الله" بعد أن طلب كاتبا فأخبروه بعدم قدرته على مبارحة منزله بسبب أبي العنبس، فأصيب بنوبة ضحك، واستحسن فعله وكافأه بمبلغ خمسين ألف درهم نظير عمله .

ممّا يلفت النظر في المقامة الصيمرية غياب البطل أبي الفتح عن مسرح أحداثها، واستبداله بالشاعر أبي العنبس الصيمري، وفي هذا خروج عن المنهجية التي التزمها الهمذاني في مقاماته، وهذا ما يدلّ على التنوّع الفني، في المقامات .

سلّط الكاتب الضّوء على شريحة اجتماعيّة همّها الطمع فيما عند الناس من مال،ولو كان ذلك على حساب الصّداقة والمروءة والشّرف، فقد شاهدنا الطّريقة التي عامل بها أصحاب الصّيمري ومعارفه إيّاه عندما كان غنيّا، ينفق عليهم ويدلّلهم، حيث رأوه "... أَعْقَلَ مِنْ عَبْدِ اللهِ بْن عَبَّاسٍ وَأَظْرَفَ مِنْ أَبي نُواسٍ، وَأَسْخَى مِنْ حَاتِمٍ، وَأَشْجَعَ مِنْ عَمْرو..."[2]، وبمجرّد افتقاره ونقص ماله فرّوا شرادا منه وتخلّوا عنه، وتنكّروا له، وكأنه لم يجمعهم به لقاء .

(1) المصدر نفسه، ص 243، 244.

(2) أبو الفضل أحمد بن حسن بن يحيى، مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص237.

لم يكن أصحاب الصّيمري من عامّة الناس فقط، بل كانوا من الكتّاب والتجّار وأهل الثّروة واليسار، وقد غلب عليهم الطّمع والغدر والخيانة والأنانية، والتنكّر لفضل الآخرين، حيث ضربوا الصّداقة عرض الحائط فور نفاذ أمواله ومتاعه.

أراد البديع أن يشير إلى صورة المجتمع المادّي الّذي عاش إلى جانبه، مجتمع انعدمت فيه أبسط القيم الإنسانية التي كانت تجمعهم ببعضهم البعض، وربما كان هذا الأمر بمثابة ردة فعل طبيعيّة على الفقر الّذي لحق عامّة الشّعب والعلماء والأدباء على حدٍّ سواء، في ظلّ غياب العدالة الاجتماعية، وانتشار الطّبقية.

أمّا ترشيح كلٍّ من الأديب أبي الفتح الإسكندريّ في المقامة القريضية، والأديب أبي العنبس الصّيمري في المقامة الصّيمرية لدور البطولة من قبل الهمذاني في مقامته، فلم يكن اعتباطا أو من قبيل المصادفة، إنّما سعى من وراء ذلك إلى محاولة تجسيد حالته وحالة الأدباء في عصره، فكلاهما مثّل دور الرّجل الأديب، الّذي مارس جميع الألاعيب والحيل والأساليب في سبيل الحصول على المال، متناسيا قيمة ما ينتجه من أدب، كيف لا وقد قسا الدّهر في هذا العصر على رجال العلم والأدب، وحطّ من قيمتهم، ولم يكترث برتبهم ولا بنتاجاتهم الأدبية، فأحسّوا بالضّياع والظّلم والتّهميش، وعانوا من الفقر والحاجة والعوز.

كان حال بديع الزّمان الهمذاني أيضا من حالهم، فقد سعى بكلّ ما أوتي من قوّة أن يفرض اسمه ويثبّت قدمه في السّاحة الأدبية، فقد برز "... في عصر مشحون بالفوضى في الحكم: تفتّت وانقسام، ومنافسة وصراع على المال، ممّا أدّى إلى خلق طبقة وسطى في المجتمع، لها مطامح وآمال لا تقف عند حدّ، ظهر الهمذاني في ظلّها محبًّا للمغامرة، طامحا للثّروة المادّية، والسّمعة الأدبية، والتميّز عن غيره ممّن سبقوه من الأدباء"[1].

دفعت ظروف العصر الاجتماعيّة القاسية وما انجرّ عنها من ظلم واستبداد البديع وغيره من الأدباء أن يقبلوا على الحُكّام، طمعًا في تقريبهم إليهم، وإجزال العطايا لهم: "...فلمّا أفرط

(1) نزار عبد الله خليل الضمور، السخرية والفكاهة في النثر العباسي، دار الحامد للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص 91.

الأمراء في الظلم والاستبداد، ومصادرة الأموال، كان طبيعيا أن ينقسم الشعراء إلى قسمين: قسم يلهو معهم، وينتفع بمالهم، فيمدحهم، ويقلَب سيئاتهم حسنات، وهذا هو الكثير كالمتنبي، وأبي فراس، والناشئ، والخالديّين وغيرهم؛ وقسم تمنعه نفسه من الملق، وطبعه من التقرب كأبي العلاء الكفيف، فيتخذّ خطّة أخرى، وهي الذمّ والقدح"[1]، وكان أبو العنبس الصّيمريّ في المقامة الصّيمرية من أتباع القسم الأوّل.

لم يكن أمام الهمذانيّ إلّا ان يسلك السّبيل الأوّل كونه أديبا مُعدما عبث به الدّهر تلك الحقبة من الزّمن: "وهو سبيل الملق والمداهنة وإراقة ماء الوجه"[2].

دفعت ظروف الحياة القاسية والصّعبة بالأدباء هذا الزّمن، إلى اتّخاذ أدبهم وسيلة يطلبون بها رزقهم، وقد لخّص الهمذاني حالهم من خلال شخصية أبي الفتح الإسكندريّ: " وهو العالم ورجل العقل الرّاجح قسا عليه الدّهر كما قسا على غيره من أهل العلم والأدب، فتصعلك وتسوّل وانحدر إلى هويّة الكدية، فحمل أوزارها وتبعاتها المزرية بالكرامة والمروءة، وجعل حياته كلّها سلسلة من الأسفار والمغامرات في طلب المال، فلم يترك بلدا في العراق وفارس وسجستان وخراسان وقزوين وطبرستان وأرمينية وأذربيجان والأهواز وبلاد العرب إلّا دخله، وتقلّب مع تقلّبات الزّمن[3] إذ كان كثيرا ما يردّد [4]:

وَيْحَكَ هَذَا الزَّمَانُ زُورُ ۞ فَلَا يَغُرَنَّكَ الغُرُورُ
لَا تَلْتَزِمْ حَالَةً وَلَـــكِنْ ۞ دُرْ بِاللّيَالي كَمَا تَدُورُ

فتح الهمذاني في مقامتيه القريضيّة والصّيمرية نافذة كوّة نطلّ منها على الوجه الحقيقيّ لصورة المثّقفين وأصحاب العلم في عصره، هذا العصر الذي كان مبنيّا على ترف نخبة من الناس، لا تعير اهتمامها بالذين يكدّون في سبيل تحصيل قوتهم، ولو كانوا من أولي العلم والرّأي

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص 334.
(2) يوسف نور عوض، فنّ المقامات بين المشرق والمغرب، ص 31.
(3) حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي،ص745.
(4) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 11.

والبصيرة، فقليل من يكرّم الفقراء من أهل العلم ذاك الزّمن، وقليل من يكترث لعلمهم، لأنّ قيمة الإنسان انحصرت فيما يملك فقط وليس على ما يحسن فعله، ولن يحظى باحترام أو تقدير نظير علمه ومكانته الأدبية، وإنما نظير ماله فقط، وكان هذا الدّيدن من حال أبي العنبس الذي فضح هذا الواقع المستور، وسخر من الطّبقة الانتهازية الاستغلالية الّتي كانت تتطفّل لتعيش على حساب الآخرين، وجعل منهم أضحوكةً صالحةً لكلّ زمان ومكان، فهذا الأمر ليس بغريب عن عصرنا الحاليّ الّذي نعيشه، وما يشهده من تدنٍّ لمكانة أهل العلم والأدب، وغياب احترامهم وتقديرهم.

لم تقتصر المقامتان القريضيّة والصّيمرية وحدهما على تصوير واقع معاناة الأدباء وتهميشهم من قِبل عامّة النّاس أيّام البديع، إذ يجد القارئ مقامات أُخر نظير المقامة العراقية.

يتزيّا أبو الفتح الإسكندريّ بزيّ رجل عالم بالأدب والشعر، يعثر عليه الرّاوي مصادفةً أثناء نزوله العراق، وهو يطلب من المارّين المساعدة، ولا أحد يكترث له، على الرّغم من فصاحة لسانه، وروعة بيانه، فسأله عن سرّ ذلك، فأجابه: "....مِنَ الْعِلْمِ، رُضْتُ صِعَابَهُ وَخُضْتُ بِحَارَهُ، فَقُلْتُ: بِأَيِّ العُلُومِ تَتَحَلَى؟ فَقَالَ: لِي فِي كُلِّ كِنانَةٍ سَهْمٌ فَأَيَّهَا تُحْسِنُ؟ فَقُلْتُ: الشِّعْرَ "[1].

طفق الإسكندريّ يختبر ثقافة عيسى بن هشام، ووجّه له بعض الأسئلة، حول ما نظمه الشعراء العرب من الشعر: " فَقَالَ: هَلْ قَالَتِ العَرَبُ بَيْتاً لا يُمْكِنُ حَلَّهُ؟ وَهَلْ نَظَمَتْ مَدْحَاً لَمْ يُعْرَفْ أَهْلُهُ؟ وَهَلْ لَهَا بَيْتٌ سَمُجَ وَضْعُهُ، وَحَسُنَ قَطْعُهُ؟ وَأَيُّ بَيْتٍ لاَ يَرْقَأُ دَمْعُهُ؟ وَأَيُّ بَيْتٍ يَثْقُلُ وَقْعُهُ؟ وَأَيُّ بَيْتٍ يَشُجُّ عَرْضُهُ وَيَأْسُو ضَرْبُهُ؟..."[2]. فعجز صاحبه عن الإجابة عن تلك الأسئلة كلّها: فقَالَ: "فَوَ اللهِ مَا أَجَلْتُ قِدْحَاً فِي جَوَابِهِ، وَلا اهْتَدَيْتُ لِوَجْهِ صَوَابِهِ، إِلاَّ لا أَعْلَمُ. فَقَالَ: وَمَا لاَ تَعْلَمُ أَكْثَرُ ""[3].

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 164، 165.

(2) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 165.

(3) المصدر نفسه، ص 167.

انبهر عيسى بن هشام من غزارة علم الرجل، وإلمامه الكبير بكلّ ضروب الشعر، لدرجة أنه لم يملك إجابة واحدة لأسئلة الرجل، فاستغرب من الحال التي كان عليه الإسكندريّ من عوزٍ وفقرٍ وحاجة وإراقة ماء وجه، وهو رجل أوتي من العلم والأدب حظّا كبيرا، فأسرع إلى سؤاله: " وَمَا لَكَ مَعْ هَذا الفَضْلِ، تَرْضَى بِهَذا العَيْشِ الرَّذْلِ ؟"[1]، فأجابه إجابةً كلّها وقارٌ وحكمة[2]:

بُؤْساً لِهَذا الزّمَانِ مِنْ زَمَنٍ ۞ كُلُّ تَصَارِيفِ أَمْرِهِ عَجَبُ
أَصْبَحَ حَرْباً لِكُلِّ ذِي أَدَبٍ ۞ كَأَنّمَا سَاءَ أُمّهُ الأَدَبُ

لخّص أبو الفتح الإسكندريّ في هذين البيتين الواقع المزري الّذي عاشه الأدباء هذه الفترة، فالظّاهر أنّهم كانوا يُعانون ظروفًا قاسيةً، دفعتهم إلى التكسّب من خلال أدبهم سعيًا وراء لقمة عيشهم، فتجرّعوا مرارة التهميش والبؤس، فلا الحكّام والسّاسة قدّروا علمهم أو أعاروهم اهتمامًا، ولا عامّة الناس اهتمّت بما في أيديهم من علم وأدب.

لم يمنع الواقع المزري الّذي حظي به الأدباء من أن يبحثوا عن سبل أخرى لكسب لقمة عيشهم،فسلكوا سبيل المدح، ورأوا فيه الملاذ الأخير الذي سيحول دون فقرهم وعوزهم، ومدّ أيديهم لطلب العون من الناس، فخصّ البديع ستّا من مقاماته لمعالجة هذا الغرض وهي على التّوالي: الناجمية، والخلفية، والنيسابورية، والملوكية، والسارية، والتّميمية.

مدح البديع خلف بن أحمد السّجستاني ملك سجستان، وقد بالغ في الإشادة بمآثر هذا الرجل ومناقبه في مقامته الملوكية كذلك .

يسأل الإسكندريّ بن هشام عن أكرم الملوك الذين صادفهم في حياته، فيجيبه:"... فَذَكَرْتُ مُلُوكَ الشَّامِ، وَمَنْ بِهَا مِنَ الكِرَامِ، وَمُلُوكَ العِرَاقِ وَمَنْ بِهَا مِنَ الأَشْرافِ، وَأُمَرَاءِ الأَطْرَافِ، وَسُقْتُ الذِّكْرَ، إِلَى مُلوكِ مِصْرَ، فَرَوَيْتُ مَا رَأَيْتُ، وَحَدَّثْتُهُ، بِعَوارِفِ مُلُوكِ اليَمَنِ،

(1) المصدر نفسه، ص 167.
(2) المصدر نفسه، ص 167.
=

وَلَطَائِفِ مُلُوكَ الطَّائِفِ، وَخَتَمْتُ الجُمْلَةَ، بِذِكْرِ سَيْفِ الدَّوْلَةِ"[1]، فأجابه الإسكندريّ من خلال هذه الأبيات[2]:

يَا سـارياً بِنُجُومِ اللّيْلِ يَمْدَحُهَـا ۞ وَلَوْ رَأَى الشّمْسَ لَمْ يَعْرِفْ لَهَا خَطَرَاً
وَوَاصِـفاً لِلْسّـوَاقِي هَبْكَ لَمْ تَزُرِ الـ ۞ بَحْرَ المحِيطَ أَلَمْ تَعْرِفْ لَهُ خَبَرَا
مَنْ أَبْصَـرَ الدُّرّ لَمْ يَعْدِلْ بِهِ حَجَـر ۞ أَوَ مَنْ رَأَى خَلَفاً لَم يَذْكُرِ الْبَشَـرَا
زُرْهُ تَزُرْ مَـلِكاً يُعْطِي بِـأَرْبَعَـة ۞ لَمْ يَحْـوِهَا أَحَدٌ وَانْظُرْ إِلَيهِ تَرَى
أَيّـامَـهُ غُـرَراً، وَوَجْـهَـهُ قَـمَـراً ۞ وَعَزْمَتُهُ قَدَراً، وَسَيْبَهُ مَطَرَا
مَـا زِلْـتُ أَمْـدَحُ أَقْوامـاً أَظُنّهُمْ ۞ صَفْوَ الزّمَانِ؛ فَكَانُوا عِنْدَهُ كَدَرَا

فيتساءل الرّاوي عن هويّة هذا الرّجل "... مَنْ هَذا المَلِكُ الرَّحِيمُ الكَرِيمُ؟ فَقَالَ: كَيْفَ يَكُونُ، مَا لَمْ تَبْلُغْهُ الظُّنُونُ؟ وَكَيْفَ أَقُولُ، مَا لَمْ تَقْبَلْهُ العُقُولُ؟ وَمَتَى كَانَ مَلِكٌ يَأْنَفُ الأَكَارِمَ، إِنَّ بَعَثَتْ بِالدَّرَاهِمِ؟ وَالذَّهَبُ، أَيْسَرُ مَا يَهَبُ، وَالالْفُ، لا يَعُمُّهُ إِلاَّ الخَلْفُ، وَهَذا جَبَلُ الكُحْلِ قَدْ أَضَرَّ بِهِ المِيلُ فَكَيْفَ لا يُؤَثِّرُ ذَلِكَ العَطَاءُ الجَزِيلُ؟ وَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَلِكٌ يَرْجِعُ مِنَ البَذْلِ إِلَى سَرَفِهِ، وَمِنَ الخُلْقِ إِلَى شَرَفِهِ، وَمِنَ الدّيْنِ إِلَى كَلَفِهِ وَمِنَ المُلْكِ إِلى كَنَفِهِ، وَمِنَ الأَصْلِ إِلى سَلَفِهِ، وَمِنَ النَّسْلِ إِلى خَلَفِهِ[3]:

فَلَيْتَ شِعْرِيَ مَنْ هَـذِي مَـآثِرُهُ ۞ ماذَا الّذِي بِبُلُوغِ النّجْمِ يَنْتَظِرُ؟!

خصّ البديع ممدوحه أحمد بن خلف بمجموعة كبيرة من الخصال الحسنة، والسّجايا الحميدة، حيث جعل مرتبته مقارنة بمرتبة بقيّة الملوك، كمرتبة الشمس بالنّسبة لبقيّة النّجوم في السّماء، ثم إنّه البحر المحيط الواسع، وغيره من الملوك مجرّد سواقٍ أمامه، فمن رأى اللآلئ والأحجار الكريمة يستحيل عليه أن يعدلها بالأحجار العادية، ومن رأى الملك خلفًا، سينسى بأنّه قد رأى البشر، فهو الملك الكريم، السخيّ الجواد، صاحب الوجه المنير كالقمر، وصاحبه الخير غير المنقطع، وفي آخر

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 258.
(2) المصدر نفسه، ص 159.
(3) المصدر نفسه ، ص 260.

بيت يتمنّى البديع على لسان الإسكندريّ أن يعلم السّبب الذي حال دون أن يبلغ هذا الملك بمكانته وفضله سموّ النجوم في السماء، بعد اتّصافه بمثل تلك الخصال الّتي تؤهّله لذلك.

يلتقي عيسى بن هشام أبا الفتح الإسكندريّ في المقامة النيسابوريّة، ثمّ ما يلبث أن يتعرّفه كما تعوّدنا سائلا إيّاه عن وجهته فيخبره بأنه يقصد الكعبة، فيتوافقان في السّفر مبدئيّا .

يستدرك بطل الكدية على الرّاوي فهمه: "... أَمَا إِنِّي أُرِيدُ كَعْبَةَ المُحْتَاجِ، لاَ كَعْبَةَ الحُجَّاجِ، وَمَشْعَرَ الكَرَمِ، لاَ مَشْعَرَ الحَرَمِ، وَبَيْتَ السَّبْيِ، لا بَيْتَ الهَدْيِ، وَقِبْلَةَ الصِّلاتِ، لا قِبْلَةَ الصَّلاةِ، وَمِنَى الضَّيْفِ، لا مِنَى الخَيْفِ، قُلْتُ: وَأَيْنَ هَذِهِ المَكَارِمُ؟ فَأَنْشَأَ يَقُولُ:[1]

بِحَيثُ الدِّينُ وَالمَلِكُ الـــمُؤَيّدْ ۞ وَخَـدُ الـمَـكْـرُمَـاتِ بِـهِ مُـوَرّدْ

بِـأَرْضٍ تَـنْـبُـتُ الآمَـالُ فِـيـهَـا ۞ لأنّ سَـحَـابَهَـا خَلَفُ بْنُ أَحْمَدُ

كانت وجهة عيسى بن هشام في هذا المقام غير وجهة أبي الفتح، فكان الأوّل يقصد بيت الله الحرام، وأمّا الآخر فقد يمّم وجهه تلقاء الملك خلف بن أحمد الذي جعل أرضه أرض مكرمات وفضائل، وهو قبلة المحتاجين، وأكرم الكريمين، وهذا مدح وتشريف وتعظيم لهذا الملك، الذي يشتغل بذكره عن باقي أجواد العرب، وهذه المكارم كلها لا تفي حقّ خلف بن أحمد.

يبدو أنّ السّبب وراء المبالغة في مدح هذا الحاكم في أكثر من مقامة هو أنّ عطاياه قد نالت يد البديع، لاسيما أنّه كان معاصرا له، كما قد يكون هذا المديح استدرارا لأكفّه لتقريبه منه إذ تُوازي تلك المقامات ما يُعرف بالمدح التّكسّبي الّذي يرجى من ورائه نيل المال.

إنّ ما يلفت الانتباه في موضوع المقامتين السابقتين، ليس المدح في حد ذاته، وإنما الطريقة الّتي صيغ بها نثرا إلى جانب الشّعر، فقد عهدنا المديح منذ العصر الجاهلي يُصاغ شعرًا، إلا أنّ الهمذاني قد شذّ عن تلك القاعدة، فخصّص نثره من أجل المدح، وقد كان من السبّاقين إلى هذا الأمر "وهذا يدلّ دلالةً بيّنة على أن النّثر أخذ يزاحم الشعر، فالهمذاني فيها يصوغ المدح نثرًا، وكنّا نعرف حتّى عصر البديع أن الشّعر لسان المديح، وأن المادحين لا يتكلّمون بغيره، واليوم

(1) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 228، 229.

انقلبت الآية، فقد أصبح المدح يُقال نثرا كما يُقال شعرا، وبذلك انعدمت الحواجز التي كانت تفصل بين عالمي النّثر والشّعر".[1]

إن طبيعة البيئة الاجتماعية الّتي تميّزت بها بيئة العصر العباسي الثّاني، بتقلّباتها وتناقضاتها، واضطراب أوساطها من فقر وعوز وضيق عيش وبؤس، وانصراف الحكّام عن تشجيع الأدباء وتحفيزهم على الإبداع والرقي الأدبي، دفعت الأدباء إلى طلب التميّز عن غيرهم من الأقران بأدبهم، ومحاولة لفت أنظار الملوك والحكّام إلى نتاجهم المتفرّد عن نتاج غيرهم، وهذا ما سعى إليه الهمذاني من خلال صوغ مقاماته على هذا الشّكل، آملا في استقطاب اهتمام ملوك عصره وحكّامه لأدبه، علّهم يغدقون عليه قليلا من أموالهم أو يقرّبونه إليهم، طمعا في التخلّص من فقره وضيق رزقه، وخروجه من دائرة البؤس والحرمان والشّقاء الّتي كان يحياها، فاندفع إلى المساومة بأدبه، فاتّخذ من مدح الملك خلف بن أحمد وسيلةً لذلك.

إنّ إحساس الهمذاني بظلم الدّهر له، وتهميش عصره لمكانته بصفته أديبًا، جعله يشير في أكثر من مقامة إلى تدنّي مكانة أهل العلم والأدب، الأمر الّذي دفعهم دفعا إلى التّكدية ابتغاء الحصول على لقمة العيش، ذلك أنّ الفقراء من أهل العلم والأدب في زمنه لم يجدوا تقديرا ولا تكريما .

12) التّهاجي عن طريق السبّ والشّتم:

مقابل المدح، حمّل البديع بعضا من مقاماته ألوانا من الثَّلْبِ* والهجاء على غرار المقامة "الشّاميّة والرصّافية" الّتي تفادى المحقق محمّد عبده أن يوردها بحجّة احتوائها كلاما "...يستحي الأديب من قراءته ويخجل مثلي من شرح عبارته، ولا يجمل بالسُّذّج أن يستشعروا معناه، أو تنساق أذهانهم إلى مغزاه، وأعوذ بالله أن أرمي صاحب المقامات بلائمة تنقص من قدره، أو أعيبه بما يحطّ من أمره، ولكن لكلّ زمان مقال ولكلّ خيال مجال، وهذا عذرنا في ترك المقامة الشّامية وإغفال بعض جمل من المقامة الرّصافية وكلمات من مقامة مع التّنبيه على ذلك في مواضعه"[2].

(1) شوقي ضيف، المقامة، ص 26، 27.

* الثَّلْبُ والثَّلِبُ: المعيب، والرّجل تلطّخ بالعيوب فهو ثَلِبٌ، ينظر المعجم الوسيط مادّة "ثلث"، ص99.

(2) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص4،5.

تفادى الإمام محمّد عبده إيراد نصّي المقامة الشّامية والرّصافية خجلا واستحياء من القرّاء، كونهما تحويان وعبارات نابية، مُخِلّةٍ بالآداب العامّة وتخدش الحياء.

اكتفى بتقديم نصّ المقامة الدّينارية فقط، مع تحفّظه في نقل جلّ ألفاظها للسّبب نفسه الّذي من أجله أبى أن يورد نصّي المقامة الشّامية والرّصافية، هذا ما أشار إليه في المقامة الدّينارية: " نذكر من هذه المقامة ما لا يُتَقذّر منه ونترك منها كُليمات قليلة لهوانها على السّمع وثقلها على الطّبع "(1).

للعلّة ذاتها أيضا سأكتفي في هذا العنصر بالحديث عن مضمون المقامة الدّينارّية فقط، الّتي اعتمَدَتْ في بنائها على أسلوب السبّ والشّتم.

يروي عيسى بن هشام عن نفسه أنّه نذر أن يتصدّق بدينار على أشحذ رجلٍ ببغداد، فسأل عن هذا الرّجل فإذا هو أبو الفتح الإسكندريّ، وعندما سار إليه وجده في حلقة من بني ساسان، فجعل يسألهم عن أشحذ رجل بينهم حتّى يعطيه دينارًا، فإذا بالإسكندري أوّل القائلين: أنا، وقال آخر أيضا: أنا وتجادلا في ذلك جدالا كبيرًا، فاقترح عليهما أن يشتم كلٌّ واحد منهما الآخر، فمن كان شتمه أبلغ فاز بالدّينار، فشرع الإسكندريّ يهجو صاحبه بألفاظ نابية، وعبارات تحطّ من قدره " ...يَا كُرْبَةَ تَمُّوزَ، يَا وَسَخَ الكُوزِ، يَا دِرْهَماً لا يَجُوزُ، يَا حَدِيثَ الْمُغَنِّينَ، يَا سَنَةَ الْبُوسِ، يَا كَوْكَبَ النَّحُوسِ، يَا وَطَأَ الكابُوسِ، يَا تُخْمَةَ الرَّؤُسِ، يَا أُمَّ حُبَيْنٍ، يَا رَمَدَ العَيْنِ، يَا غَدَاةَ الْبَيْنِ، يَا فِرَاقَ الْمُحِبَّيْنِ، يَا سَاعةَ الحَيْنِ يَا مَقْتَلَ الحُسَيْنِ يَا ثِقَلَ الدَّيْنِ يَا سِمَةَ الشَّيْنِ... "(2)

حالما ينتهي أبو الفتح من سبّ صاحبه، ينهال الآخر عليه: "... يَا قَرَّادَ القُرُودِ، يَا لَبُودَ اليَهُودِ يَا نَكْهَةَ الأُسُودِ، يَا عَدَماً فِي وُجُودٍ، يَا كَلْباً فِي الهِرَاشِ، يَا قِرْداً فِي الفِرَاشِ، يَا قَرءعِيَّةً بِمَاشٍ، يَا أَقَلَّ مِنْ لاشٍ، يَا دُخَانَ النِّفْطِ، يَا صُنَانَ الإِبْطِ، يَا زَوَالَ المُلْكِ، يَا هِلاَلَ هُلْكٍ، يَا أَخْبَثَ مِمَّنْ بَاءَ بِذُلِّ الطَّلاَقِ، وَمَنْعِ الصَّدَاقِ، يَا وَحْلَ الطَّرِيقِ، يَا مَاءً عَلى الرِّيقِ يَامُحَرِّكَ العَظْمِ يَا مُعَجِّلَ الهَضْمِ... "(3)

(1) المصدر نفسه، ص246.
(2) المصدر نفسه ، ص 247.
(3) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات ، ص 250.

يجد المطالع للمقامة الدّينارّية، أنّها تحمل بين طيّاتها فحشا كبيرا وألفاظا نابية، ومن أسباب إيرادها أنّ "بديع الزّمان مُغرم برسم السّوءات، والمقامة الشّامية والرّصافية والدّينارية، من شواهد ذلك، وله غرام بالأهاجي المـُقْذِعات "[1].

بناءً على هذا القول يستشفّ القارئ أنّ ولوع وشغف الهمذاني بلغة أهل السّوء في تشاتمهم وتهاجيهم وتوظيفها في مقاماته، لم يكن من طبعه فقط، بل كان دأب العديد من الكتّاب أيضا في عصره.

يصف عبدالمالك مرتاض مضمون المقامة الدّينارية قائلا: "فنصّ هذه المقامة فيه ثلبٌ شنيع وهجاءٌ مفحش، حتّى ما نحسب أحدًا من الكُتّاب سبق البديع إلى هذا اللّون من الهجاء النّثري المقذع، إلّا أن يكون الجاحظ في رسالة التّربيع والتّدوير، ولكن أسلوب الجاحظ كان ساخرا، في حين أنّ الألفاظ الّتي كان يصطنعها في رسالته كانت غاية في الحشمة والحياء"[2].

إنّ أسلوب الجاحظ يعتمد بالدّرجة الأولى على السّخرية فقط، وألفاظه مقبولة، تستسيغ الأذن سماعها، عكس ما ذهب إليه البديع من تجرّؤ على المجاهرة بالقول الفاحش والألفاظ البذيئة الخادشة للحياء.

يلجأ عبد الملك مرتاض إلى الموازنة بين هذه الأهاجي النثريّة، ونظيرتها المطروحة شعرا وكانت النتيجة أنّه لم يجد "... أمثلة هجائية تشبه ما ذكر البديع في هذه المقامة عند فحول شعراء الهجاء، فلم نكد نعثر على شيء يشفي الغليل، فقد كان أولئك ومنهم جرير والفرزدق والأخطل، كثيرا ما يكنّون ولا يلحّون، أما البديع فقد حاول أن يستنفذ جميع ألفاظ العربية الّتي جاءت لمعاني الهجاء والذمّ في هذه المقامة"[3]، ففحول شعراء الهجاء من مثل جرير والفرزدق والأخطل تجنّبوا الهجاء بالمقذع والفاحش من القول، بل اكتفوا بالإشارة إليه والإيماء دون

(1) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السرد العربي القديم، ص184.
(2) عبدالملك مرتاض، فن المقامات في الأدب العربي، ص 353.
(3) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 354

التّصريح، على عكس الهمذاني الّذي لم تغب عن قاموسه اللّغوي مفردة من مفردات الهجاء والذمّ اللّاذع، إلّا ولم يتردّد لحظة في توظيفها في مقامته.

إنّ الهجاء الذي تضمّنته المقامة الدّينارية لم يسبق له مثيل في تاريخ الأدب العربي – على حدّ تعبير عبد الملك مرتاض–، هذا الأمر وإنّ دل على شيء فإنه يدلّ على أن المجاهرة بالكلام الفاحش، والتّنابز بمثل هذه الصّفات والألقاب التي لا تستسيغ الأذن سماعها، كان ممّا يقال في مجالس النّاس وعامّتهم زمن البديع " ... فظاهرة الشّتم كانت منتشرة في عصر البديع، وتجري فيها منافسات، كما في المقامة الدّينارية، ففي سبيل دينار، أفرغ طرفا المنافسة كلّ مجهودهما في هذا المجال، في حين كان عيسى بن هشام يتلذّذ بسماع تشاتمهما"[1].

يتبادر إلى ذهن المتلقّي لهذا المقبوس سؤال هو: ما العوامل الّتي أدّت إلى انتشار الفُحش والمجاهرة بالعبارات والألفاظ النّابية بين النّاس في ذاك الزمن ؟ وهل حقّا قدّمت هذه المقامة صورة عن أخلاق عيّنة من النّاس الّذين عاش البديع إلى جانبهم هذه الفترة؟.

يبدو أن فساد أخلاق تلك العيّنة من المجتمع العباسي التي أباحت الجهر بالقول الفاحش، والعبارات الخادشة للحياء أمام الملأ راجع إلى تأثير الحضارة الفارسية في أخلاق العرب والمسلمين، فقد تطبّع العرب بعاداتهم وتقاليدهم، ونظمهم الاجتماعية والسياسية، وكانوا يقلّدونهم في طرائق أكلهم وشربهم ولباسهم، فمن الطّبيعي إذن أن يشمل هذا التّأثير أيضا أخلاقهم وطباعهم.

دعا الدين الإسلامي في مُجمله إلى مجموعة من القيم الروحية والاجتماعية التي وجب على المسلمين التحلّي بها، من بينها الإحسان إلى النّاس ولو بالقول الطيب، يقول عزّ وجلّ:

﴿ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً ﴾ [البقرة: 82]، بالإضافة إلى سعي المؤمن وحرصه على عدم ردّ الإساءة بالإساءة لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلاَ ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت: 33].

(1) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السرد العربي القديم، ص184.

كما نهى الإسلام جملة وتفصيلا عن السّخرية من الآخرين والتنابز بالألقاب ولو من باب الدعابة أو المزاح، يقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلْأَلْقَٰبِ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الحجرات: 11]، ولكن هيهات، فقد تلاشت مثل هذه الأحكام الدينية، والفضائل الكريمة لتحلّ محلها الأخلاق الدّنيئة والممارسات المنحطّة التي نبعت من الاحتكاك والتأثّر الشّديدين بالثقافة الفارسية ومفاسدها، والتي كانت سببًا رئيسا في تغيير نظام العرب تغييرا جذريا هذه الفترة، تغييرا وصفه شوقي ضيف بالتحوّل الخطير: "... وكان ذلك تحولّا خطيرا في تاريخ الدولة العبّاسية، فقد كانت تعتمد كلّ الاعتماد على الفرس، وكانوا أصحاب مدنية وحضارة فبثّوهما في الحياة العربية وأعدّوا لنهضة حضارية واسعة تستقي منهم ومن موارد الإسلام والعروبة ومن الثقافات الأجنبية المختلفة، وخاصّة الثقافتين اليونانية والفارسية "[1].

يقر الناقد انطلاقا من هذا الطّرح بتبعية العبّاسيين المطلقة للنظام الفارسي وخضوعهم له، حيث كان الفرس أصحاب حضارة ومدنية، فتأثّر بهم العبّاسيون، وساروا على نهجهم، سعيا إلى تأسيس حضارة تستمدّ قوّتها منهم خاصّة، ومن بقيّة الحضارات الأجنبية المختلفة كالحضارة اليونانية، كما تأثّروا بقدر هائل من الحرية شملت عقيدتهم وطريقة تفكيرهم، ممّا أدّى إلى تفشّي الانحلال الخلقي، والاجتماعي وضعف الوازع الديني، نتيجة اختلاط العرب واحتكاكهم بحضارات الدّول المجاورة "... ونتج من ذلك دخول العناصر الفارسية والتركية والسريانية والروسية والبربرية في تكوين الدولة، وتمازجهم بالتزاوج والتناسل، واختلاط المدنية الآرية بالمدنية السامية، ولكل منهما لغة وأخلاق وعادات واعتقادات أثّرت في الأخرى، ناهيك عما امتازت به هذه الدولة من إطلاق الحرية في الدين وتعدد الفرق، وشيوع المقالات

(1) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ص 10.

=

المختلفة في الإلحاد والسياسة، وتكاثر الجواري والغلمان، والاسترسال في الخلاعة والمجون والتأنق في الطعام واللباس، والتنافس في البناء والرّياش "[1].

كان لدخول العناصر الأجنبية الدولة العباسية الأثر الكبير في ظهور موجة المجون والانحلال الخلقي التي عمّت أرجاء المجتمع العباسي ومسّت معتقدات العرب هذا العصر وتفكيرهم في كلّ المجالات ناهيك عن إطلاق الحرّيّات، فشاع الفساد والانحلال الخلقي، وضَعُف الوازع الدّيني، وغرق المجتمع في غياهب الجهل والفواحش والمجون.

هذا الوضع الذّي عاشته الدّولة العبّاسية هذه الفترة، يدلّ على الهجاء المقذع الذي تضمّنته المقامة "الدّينارية" لم يكن إلّا صورة حقيقيّة عكست أخلاق عيّنة كبيرة من المجتمع العبّاسي وجدت مُتعتها في التّهاجي وتبادل ألفاظ السبّ والشّتم.

13) العلم والتّعليم:

عني البديع بتحميل مقاماته جميع المواضيع التي رآها سائدة في عصره ومجتمعه، سلبية كانت أم إيجابية، هادفة أم غير هادفة، فلم يغفل عن التطرّق إلى موضوع العلم وكيفية تحصيله، وليس هذا الأمر بغريب على مضمون مقامات الهمذاني التي قامت أساسا على التّعليم والكُدية.

عنيت المقامة العلمية بالجانب التّعليمي في مضمونها، يلتقي فيها عيسى بن هشام برجل وهو في غربته، فيسأله عن كيفية تحصيل العلم وإدراكه، فجعل الرّجل يقول : "... طَلَبْتُهُ فَوَجَدْتُهُ بَعِيدَ المَرَامِ، لا يُصْطَادُ بِالسِّهَامِ، وَلا يُقْسَمُ بالأَزْلامِ، وَلا يُرَى فِي المَنَامِ، وَلا يُضْبَطُ بِاللِّجَامِ، وَلا يُورَثُ عَنِ الأَعْمَامِ، وَلا يُسْتَعَارُ مِنَ الكِرَامِ، فَتَوَسَّلْتُ إِلَيْهِ بِافْتِرَاشِ المَدَرِ، وَاسْتِنَادِ الحَجَرِ، وَرَدِّ الضَّجَرِ، وَرُكُوبِ الخَطَرِ، وَإِدْمَانِ السَّهَرِ، وِاصْطِحَابِ السَّفَرِ، وَكَثْرَةِ النَّظَرِ، وَإِعْمَالِ الفِكَرِ، فَوَجَدْتُهُ شَيْئاً لا يَصْلُحُ إِلاَّ لِلْغَرْسِ، وَلاَ يُغْرَسُ إِلاَّ بِالنَّفْسِ، وَصَيْداً لاَ يَقَعُ إِلاَّ فِي النَّدْرِ، وَلا يَنْشَبُ إِلاَّ فِي الصَّدْرِ، وَطَائِراً لا يَخْدَعُهُ إِلاَّ قَنَصُ اللَّفْظِ، وَلاَ يَعْلَقُهُ إِلاَّ شَرَكُ الحِفْظِ، فَحَمَلْتُهُ عَلى الرُّوحِ، وَحَبَسْتُهُ عَلى العَيْنِ. وَأَنْفَقْتُ مِنَ العَيْشِ، وَخَزَنْتُ فِي القَلْبِ، وَحَرَّرْتُ بِالدَّرْسِ،

(1) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص 211.

وَاسْتَرَحْتُ مِنَ النَّظَرِ إِلى التَّحْقِيقِ، وِمِنَ التَّحْقِيقِ إِلى التَّعْلِيقِ، وِاسْتَعَنْتُ فِي ذَلِكَ بِالتَّوْفِيقِ، فَسَمِعْتُ مِنَ الكَلامِ مَا فَتَقَ السَّمْعَ وَوَصَلَ إِلَى القَلْبِ وَتَغَلْغَلَ فِي الصَّدْرِ "[1]، فسأله عن منبع هذا العلم فردّ [2]:

إِسْــكَنْـدَرِيَّـةُ دَارِي ۞ لَوْ قَرَّ فِـيهَـا قَرَارِي
لكِنَّ بِالشَّـــامِ لَيْلِي ۞ وَبـالْـعِـرَاقِ نَـهـارِي

يؤكّد البطل أنّ الحصول على العلم ليس بالهيّن أبدا، فطريقه صعبة طويلة شاقّة ينبغي على صاحبها التّحلّي بمجموعة من المقوّمات تتلخّص في الصّبر على ما يحبّه كالنّوم والميل إلى الرّاحة، والصّبر على ما يكرهه كذلك بالإكثار من السّهر والتّعب النّاجم عن فرقة الأهل بغية تحصيل العلم والتّغرّب عنهم لسنوات طوال .

لم تكن المقامة العلميّة وحدها الّتي عُنِيت بالجانب التّعليمي،فهناك المقامة الحمدانية الّتي بالغ فيها البديع بذكر صفات الفرس الّذي طلب منه سيف الدولة الحمداني أن يصفه: " هُوَ طَويلُ الأُذُنَيْنِ، قَليلُ الإِثْنَيْنِ، وَاسِعُ المَرَاتِ، لَيِّنُ الثَّلاَثِ، غَلِيظُ الأَكْرُعِ، غَامِضُ الأَرْبَعِ، شَدِيدُ النَّفْسِ، لَطِيفُ الخَمْسِ، ضَيِّقُ القَلْتِ، رَقِيقُ السِّتِّ، حَدِيدُ السَّمْعِ، غَلِيظُ السَّبْعِ، دَقِيقُ اللِّسَانِ، عَرِيضُ الثَّمانِ، مَدِيدُ الضِّلعَ، قَصِيرُ التِّسْعَ، وَاسِعُ الشَّجْرِ، بَعِيدُ العَشْرِ، يَأْخُذُ بِالسَّابِحِ، وَيُطْلِقُ بِالرَّامِحِ. يَطلُعُ بِلائِحٍ وَيَضْحَكُ عنْ قَارِحٍ يَجُزُّ وَجْهَ الجَديدِ، بِمَدَاقِّ الحَدِيدِ، يُحْضِرُ كَالبَحْرِ إِذَا مَاجَ، والسَّيْلِ إِذَا هَاجَ..."[3]

إنّ الألفاظ التي وصف بها البديع الفرس تبدو غريبة جدّا وغير مألوفة، ويعمد في الشّطر الثاني من المقامة إلى شرحها كلها، وكأنه يتعمد بذلك إظهار مقدرته اللغوية وبراعته الأدبية، وتمكّنه من ناصية اللغة العربية ومفرداتها وقد كان هذا غرضه الأوّل الذي من أجله رام إنشاء فنّ المقامة: "يبدو أنّ إظهار الهمذاني لمقدرته اللّغوية، وطول باعه في الإلمام بمفرداتها، ورسوخ

(1) بديع الزّمان الهمذاني، المقامات، ص 231، 232.
(2) المصدر نفسه، ص 232.
(3) المصدر نفسه، ص 175، 176.

=

قدمه في تراكيبها، شعرا ونثرا، كان أحد الأغراض الّتي أنشأ مقاماته من أجلها وأجراها على لسان نموذجه المكدّي، لذلك نراه يعمد إلى مفردات العربية الصّعبة وحوشيها أحيانا"[1] .

يقصد البديع بجمع كلّ هذه المفردات الصعبة ونظمها في مقامة واحدة، أن تكون مقاماته بمثابة الدُّروس الّتي يرجع إليها طلّاب العلم والأدب، فتيسّر عليهم استحضار العلوم واستذكارها .

نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم من الأجناس الأجنبيّة سرت العجمة في الألسن، فقرّر البديع التّذكير ببعض ما هجر من الألفاظ آملا : "... في عودة أبناء عصره إلى الألفاظ القديمة الّتي هجروها، لاسّيما أنّ العجمة في العصر العبّاسي الثّاني قد طغت على اللّسان والبيان وأصبح السّلطان للأجانب، وأخذ النّاس يتخوّفون ما بين وقت وآخر، من أن تتحوّل لغة الكتاب الكريم إلى لغة بالية وغير مفهومة"[2]. يعزى تراجع اللّغة العربيّة هذا العصر وسريان العجمة فيها، إلى طغيان الثّقافة الفارسية في السّاحة الأدبية، فخشي البديع وأضرابه من هذا الأمر، ممّا حدا به إلى محاولة التّذكير ببعض ما هجر من اللغة العربيّة ومحاولة ومحاولة اعادة بعثه من جديد.

هذه بعض من المظاهر التي رصدتها مقامات الهمذاني رصدا دقيقا، فلم يدع مظهرا من مظاهر الحياة في العصر العبّاسي يمر به دون تسجيل، بل جعل يتتبّع كلّ ظاهرة مختلفة ملمّحا لأسبابها ومستخلصا لنتائجها، فنجح في تعرية الواقع، كما حمّل مجتمعه وحكّام دولته آنذاك، مسؤولية ما كان يجري داخل مجتمعه من عبث وفساد وانحلال خلقي، فقام بفضح ذلك كله، من خلال طابع النّقد والسّخرية الظّاهر في جلّ مقاماته، وإن كان هذا الطّابع مضمرا لا يكاد يظهر عيانا للقارئ، فسخريته تلك اتّخذت نسقين مختلفين أولهما ظاهر للمتلقي، من خلال بثّ روح الدّعابة والضّحك في نفسه، أما الآخر فيتجلّى في كشف الواقع المعيش آنذاك، من مختلف نواحيه: الاجتماعية، الدينية، والأدبية والسياسية .

(1) سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السرد العربي القديم، ص 195.
(2) المرجع نفسه، ص 166.

❑❑❑

خاتمة

إنّ آفاق البحث في موضوع "المكان والنّسق الاجتماعيّ في مقامات الهمذانيّ" رحبةٌ واسعة، وماتزال نصوصه منفتحة على دلالات كثيرةٍ، وقراءات جديدةٍ، تأتلف حينًا وتختلف حينا آخر، إلّا أنّ الثّابت في هذا كلّه أنّها لن تكون إلّا نزرًا يسيرًا يُضاف إلى ممتدٍّ تعجز العين عن حصره، وعلى هذا الأساس لن تكون نتائج البحث سوى نتائج أوّلية قابلة للنّقد من جهةٍ، وللإثراء والإغناء من جهة أخرى، ومن أهمّ هذه النّتائج:

1. تأتلف المقامة مع القصّة الحديثة في عديد من المقوّمات كالشّخصيّة والحدث والزّمان والمكان، إلّا أنّها تختلف عنها في أمور جوهرية كاللّغة الّتي كُتبت بها، إذ هي مطبوعة بطابع الصّنعة اللّفظية، فضلا عن الغاية التي وُضعت لأجلها حيث هي غاية تعليميّة بامتياز.

2. يرجع الفضل في ابتكار فنّ المقامة لبديع الزّمان الهمذانيّ، وهذا ما أكّده الحريريّ في مقدّمة كتابه، وفي الوقت نفسه يشير إلى بعض المصادر التي نهل منها البديع كبخلاء الجاحظ وأحاديث ابن دريد وأمالي القالي وأشعار أبي نوّاس والمتنبّي وغيرهم.

3. سار على نهج الهمذانيّ في مقاماته عديد من الأدباء القدامى الّذين حاولوا مجاراته كالحريري وابن ناقيا والزّمخشري والسّيوطي والقيرواني والسّرقسطي والمالقي وابن محرز الوهراني ومن المحدثين نجد ناصيف اليازجي في كتابه: مجمع البحرين، ومحمّد المويلحي في كتابه : حديث عيسى بن هشام .

4. ترتكز المقامة على مجموعة من الأسس هي : الرّاوي والبطل والكُدية والصّنعة اللّفظيّة.

5. تدور أغلب مواضيع المقامة حول الكدية، ذلك أنّ 38 مقامة من أصل 51 دارت حول هذا الموضوع، كما يشغل الجناس حيّزا واسعا في المقامات موازنة بباقي المحسّنات البديعيّة الأخرى كالطباق والمقابلة .

6. يشهد مصطلح " المكان " جدلا بين النقّاد والدارسين، فاختلفوا في تحديد اسمه بين حيّز وفضاء ومكان .

7. اختلف النقّاد والباحثون اختلافًا واسعًا بشأن تصنيفاتهم للمكان، كلٌّ حسب زاوية نظره، وحسب الفكرة الّتي يسعى أن يوصلها إلى المتلقّي، من فضاء جغرافيّ وفضاء دلاليّ، وفضاء يقتصر على المكان الّذي يتحرّك فيه أبطال الحكاية، وأحياز خارجية وداخلية، وأماكن محدّدة وغير محدّدة.

8. اكتسب المكان أهميّة كبيرة في أيّ عمل أدبيّ، إذ لا يمكن تصوّر أيّ حدث روائي دون إطار مكانيّ، فهو جزء لا يتجزّأ من عناصر القصّة، كما أنّه يمثّل الموضع الّذي تجري فيه الأحداث وتتحرّك من خلاله الشّخصيات.

9. شكّل عنوان كتاب "مقامات بديع الزّمان الهمذانيّ" عتبة مهمّة تعطي للقارئ مفتاحا قرائيّا يستطيع بموجبه تحديد الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه الكتاب وهو " المقامة " واسم الكاتب بديع الزّمان الهمذاني، الّذي يؤكّد نسبته إلى صاحبه، فتجتمع في العنوان مجموع الوظائف التي يقوم بها كالوظيفة التّعيينيّة والإغرائيّة .

10. تبئّر العناوين الدّاخليّة في مقامات الهمذانيّ للموضوع الّذي تدور حوله، نظير القريضية الّتي كان موضوعها القريض (الشّعر)، والجاحظية نسبة للجاحظ، والمضيرية نسبة إلى طعام المضيرة.

11. يمكن حصر عناوين المقامات في حقول هي: المكان والأدب والشّخصيات والآفات والأشياء والمأكولات، ويحوز المكان نسبة كبرى بين هذه الحقول جميعها.

12. دارت أكثر أحداث المقامات في بلاد فارس أو العراق أو في إحدى تخوم البلدين معا، باستثناء المقامة الفزارية الّتي جرت أحداثها بعيدة عن البلدين، والصّيمريّة الّتي تمّ التّنازع في نسبتها إلى بلد معيّن.

13. جرت أحداث المقامات في فضاءين متمايزين هما: فضاء المدينة وفضاء البادية، ويتفرّع عن فضاء المدينة أفضية أخرى كفضاء السّوق والمسجد والحمّام، ويجد المتفحّص لهذين الفضاءين

أنّ فضاء المدينة طاغ على فضاء البادية، ذلك أنّ عدد المقامات الّتي جرت أحداثها بالمدينة 36 مقامة، وأمّا التي جرت بالبادية فهي 7 مقامات .

14. يحمل فضاء المدينة عددا من القيم كالنّصب والاحتيال واللّؤم والاستغلال والانتهازية والمضاربة، يقابله فضاء البادية الذي يحمل قيم الكرم والبساطة والسّذاجة والشّجاعة.

15. رصدت مقامات الهمذانيّ جميع الظّواهر الاجتماعية المختلفة بتناقضاتها في زمن البديع، وكان على رأس تلك الظّواهر ظاهرة الكدية الّتي دارت حولها معظم مقامات البديع.

16. إنّ المواضيع الاجتماعية الّتي سلّطت المقامات عليها الضّوء: النّفاق وضعف الوازع الدّينيّ، اللّهو والمجون، والزّهد، وفساد الحكم والحكّام، والسّذاجة والحمق، والنّذالة وخشونة الطّبع، والقسوة واللّاإنسانية،وحياة التجّار وظاهرة الرقّ، والنّقد الأدبيّ، وواقع حياة الأدباء، والتّهاجي عن طريق السبّ والشّتم، والعلم والتّعليم.

17. رصد الهمذاني من خلال مقاماته واقع المجتمع العبّاسي، وحمّل مجتمعه وحكّام دولته مسؤولية ما كان يجري داخل مجتمعه من عبث وفساد وانحلال خلقيّ.

18. غلب على مضمون مقامات الهمذانيّ طابع السّخرية الّذي قام على نسقين مختلفين: أمّا أحدهما فيتجلّى في روح الدّعابة والضّحك الّتي طَغت على معظم المقامات، وأمّا الآخر فيتجلّى في كشف الواقع المعيش الّذي ساد في العصر العبّاسي آنذاك.

19. أدّى الهمذانيّ في مقاماته دور النّاقد لسّلوكيات مجتمعه، مبديًا حقده وسخطه ونقمته عليها؛ من ضعف وازع ديني وانحلال خلقي، ونصب واحتيال، وظلم وطبقية وغياب للعدالة الاجتماعية.

20. شفّ النّسق الاجتماعيّ في مقامات الهمذانيّ عن واقع شريحة اجتماعية معيّنة عاش معها الكاتب واضطلع بمهمّة تسليط الضوء على معتقداتها ومعارفها ومستويات نوازعها الدينيّة والأخلاقيّة فضلا عن عاداتها وتقاليدها.

❑❑❑

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

أولا) باللغة العربية:

الكتب

1. إبراهيم بن علي الحُصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، تح: محمد علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، القاهرة، ط1، 1372ه/1953م، ج1.
2. إبراهيم خليل، بنية النصِّ الرِّوائي، الدَّار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2012م.
3. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصريّ القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، تح: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، 1372هـ/1953م، ج2.
4. أبو الفضل بديع الزّمان الهمذاني، مقامات تح، محمد محيي الدين عبد الحميد، تق: شريف سيّد عفت، مهرجان القراءة للجميع 2002م.
5. أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري، كتاب المقامات، شرح: سلوستري دساسي، مطبعة الملكي المعمر، باريس، 1857م، ج1.
6. إحسان عبّاس، اتّجاهات الشّعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1998م.
7. إحسان عبَّاس، تاريخ الأدب الأندلسي، دار الثَّقافة، بيروت/لبنان، ط3، 1978م
8. أحمد أمين، النّقد الأدبيّ، مؤسّسة هنداوي، المملكة المتّحدة، دط، 2012.
9. أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الأول، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دط، 2012.
10. أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط11، 1979م.
11. أحمد حسن الزيّات، تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر للطّبع والنّشر، القاهرة، ط2، دت.

أحمد طالب، جماليات المكان في القصَّة القصيرة الجزائرية، دار الغرب للنَّشر والتَّوزيع، وهران، دط، دت.

باسم ناظم سليمان ناصر المولى، السَّرد في مقامات ابن الجوزي، جامعة الموصل، كلِّية التَّربية، دط، 2012م.

12. بديع الزمان الهمذاني، رسائل أبي الفضل ، تح: إبراهيم أفندي الأحدب، مطبعة هندية، مصر، القاهرة، ط3، 1315ه/ 1898م.
13. البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسسن حبنّكة الميداني، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، سورية/دمشق، ط1، 1416ه/1996م، ج2.
14. جلال الدّين السّيوطي، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1423ه/2003م.
15. حبيب مونسي، فلسفة المكان في الشِّعر العربي، منشورات اتِّحاد الكتَّاب العرب، دمشق، دط، 2001م.
16. الحريري، مقامات الحريري، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، دط 1395ه/1978م.
17. حسن بحراوي، بنية الشَّكل الرِّوائي، المركز الثَّقافي العربي، ط1، 1990م، ص 32.
18. حميد حميداني، بنية النصِّ السَّردي من منظور النَّقد الأدبي، المركز الثَّقافي العربي، ط3، 2000م.
19. حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، المطبعة البوليسية، بيروت، ط2، 1953.
20. زكي مبارك، النَّثر الفنِّي في القرن الرَّابع، مؤسَّسة هنداوي للتَّعليم والثَّقافة، دط، 2012م.
21. السباعي بيومي، تاريخ الأدب العربي في العصر العبّاسي بغير الأندلس والمغرب، مطبعة العلوم بشارع الخليج بجنينة، مصر، ط2، 1937.
22. السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ، تد: يوسف الصميليّ، المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، لبنان، دط، 1429ه/ 2008م
23. سيدي محمد بن مالك، جدل التّخييل والمخيال في الرّواية الجزائرية، ميم للنّشر، الجزائر، ط1، 2016م.

24. سيف محمد سعيد المحروقي، نماذج إنسانية في السّرد العربي القديم، دار الكتب الوطنية، أبوظبي، ط1، 2010.
25. شاكر عبد الحميد، الفكاهة والضّحك، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1978.
26. شوقي ضيف، المقامة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط3، دت.
27. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، دار المعارف، ط12، دت.
28. صبيح الجابر، مدخل في فنِّ القصّة القصيرة، 1999م افرنجي، جامعة التَّحدِّي، سرت/ليبيا، دط، دت.
29. صفيّ الدّين الحلي، العاطل الحالي والمرخص الغالي، تح: حسين نصّار، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، مصر، ط2، 1424هـ/2003م.
30. عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، الكويت، دط، 1998م.
31. عبد الحق بلعابد، عتبات جيرار جينات، من النصّ إلى المناص، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1429هـ/2008م.
32. عبد الرّحمن بن خلدون، المقدّمة، تح: عبد الله محمد الدّرويش، دار البلخي دمشق، سوريا، ط1، 1425هـ/2004م، ج2.
33. عبد الرَّحمن بن زورة، إشكالية مصطلح الحيِّز في الكتابة النَّقدية عند عبدالمالك مرتاض (تحليل رواية
34. عبدالله الغذامي، النقد الثقافي، قراءات في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت، ط3، 2005م.
35. عبدالمالك مرتاض، السَّبع المعلَّقات تحليل أنثروبولوجي سيمائي لشعرية نصوصها، در البصائر للنَّشر والتَّوزيع، الجزائر، دط، دت.
36. عبدالمالك مرتاض، فنُّ المقامات في الأدب العربي، الجزائر عاصمة الثقافة العربية، سحب الطِّباعة الشَّعبية للجيش، الجزائر، دط، 2007م،
37. عبدالمالك مرتاض، في نظرية الرِّواية بحث في تقنيات السَّرد، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1998م.
38. عز الدّين إسماعيل، الشّعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، دار الفكر العربي، مصر ط3، دت.
39. علي بوملحم، مقامات بديع الزّمان الهمذاني، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأخيرة، بيروت، لبنان، 2002.
40. علي محمد السيد خليفة، الفكاهة في مقامات بديع الزمان الهمذاني، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2010.
41. عمر بن قينة، فنُّ المقامة في الأدب العربي الجزائري، دار المعرفة، الجزائر، دط، 2007.
42. قادة عقّاق، دلالة المدينة في الخطاب الشّعري العربي المعاصر، منشورات اتّحاد كتّاب العرب، دمشق، دط، 2001م.
43. مجموعة من الباحثين، جماليات المكان، عيون المقالات، الدَّار البيضاء، ط2، 1988م.
44. المحسن بن أبا القاسم التّنوخي، المستجاد من أفعال الأجواد، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
45. محمد الطّاهر بن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسية للنّشر، دط، 1984م، ج1.
46. محمد بازي، العنونة في الثّقافة العربيّة، التّشكيل ومسائل التّأويل، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432هـ/2011م.
47. محمد رشدي حسن، أثر المقامة في نشأة القصَّة المصرية الحديثة، رفع عبد الرَّحمان النَّجدي، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، جمهورية مصر العربية، وزارة الثَّقافة، القاهرة، دط، 1947م.
48. محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية ، سينا للنّشر، القاهرة، ط2، 1992.

49. محمد عبد المنعم خفاجي، أبو الفتح الإسكندريّ بطل مقامات بديع الزّمان وشخصيّته المجهولة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1.
50. محمد عبده، مقامات بديع الزَّمان الهمذاني، دار المشرق، بيروت/لبنان، ط1، 1889م.
51. محمد عزَّام، فضاء النصِّ الرِّوائي (مقاربة بنيوية تكوينية في أدب نبيل سليمان)، سوريا، ط1، 1996م.
52. مختار أبو غالي، المدينة في الشّعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1995م.
53. مرشد أحمد، البنية والدَّلالة في روايات إبراهيم نصر الله، المؤسَّسة العربية للدِّراسات والنَّشر، ط1، 2005م.
54. نزار عبد الله خليل الضمور، السخرية والفكاهة في النثر العباسي، دار الحامد للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012.
55. يوسف محمود عليمات، النقد النّسقي، تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015م.
56. يوسف نور عوض، فنُّ المقامات بين المشرق والمغرب، دار القلم، بيروت/لبنان، ط1، 1979م.

المعاجم وكتب التراجم والموسوعات:

57. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربية، مكتبة الشّرق الدّولية، القاهرة، مصر، ط4، 1425هـ/2004م.
58. ابن خلكان، وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت/لبنان، دط، 1398م/ 1978م، ج1.
59. أبو منصور عبد الملك الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط1، 1403هـ/ 1983م، ج4
60. أحمد رضا، معجم متن اللغة: موسوعة لغوية حديثة، عضو المجمع العربي بدمشق، المجلد الخامس، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960م.
61. أحمد رضا، معجم متن اللُّغة، موسوعة لغوية حديثة، المجلَّد الرَّابع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت/لبنان، دط، 1960م
62. إسماعيل بن حمَّاد الجوهري، الصَّحاح تاج اللُّغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبدالغفور عطَّار، ج5، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، القاهرة، 1956م.
63. إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط4، 1399هـ/1979م، ج3.
64. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدّين الزِّركِلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط7، 1986م، ج4.
65. الإمام شمس الدّين محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط محمد نعيم العرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، دط، د س، ج17.
66. ابن منظور، لسان العرب ، تح: عامر أحمد حيدر، راجعه: عبد المنعم خليل إبراهيم، المجلَّد 12، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط1، 2003م،
67. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، ماي 2002م، ج1.
68. عبد الهادي حرب، موسوعة أدب المحتالين، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق/سورية، دط، 2008م.
69. محمد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: نوَّاف الجراح، مراجعة: سمير شمس، دار الأبحاث، ط1، 2011م.
70. المقدّسي المعروف بالبشاري، أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3، 1411هـ/1991م.

71. ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، دار الخرب الإسلامي، بيروت/لبنان، ط1، 1993م، ج1.

الدواوين الشعرية:

72. أبو نواس الحسن بن هانئ، الديوان، تحقيق وضبط وشرح أحمد عبد المجيد الغزالي، مطبعة مصر شركة مصرية، القاهرة، دط،1953.
73. بديع الزمان الهمذاني، الديوان، تح: يسري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط3، 1424ه/ 2003م.
74. ذو الرّمّة، الديوان، شر: أحمد حسن سيح، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1415ه/1995م.
75. عروة بن الورد أمير الصعاليك، الديوان، تح: أسماء أبو بكر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 1418هـ/1998م.

المجلات:

76. عبد الرَّحمن بن زورة، إشكالية مصطلح الحيِّز في الكتابة النَّقدية عند عبدالمالك مرتاض (تحليل رواية زقاق المدن لنجيب محفوظ أنموذجا)، مجلة مقالية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم/الجزائر، العدد 11، ديسمبر 2016م، ص9.

الكتب المترجمة:

77. إيديت كريزويل، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، مكتبة نرجس، الكويت، ط1، 1993م.
78. غاستون باشلار، جماليات المكان، تر: غالب هلسا، المؤسَّسة الجامعية للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، بيروت/لبنان، ط2، 1984م.
79. مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، تأليف ترجمة علي السيد الصاوي، مراجعة الفاروق زكي يونس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، العدد 223.

ثانيا) باللغة الأجنبية:

الكتب:

80. Gérard Genette, Seuils, édition du seuil, Paris, 1987

81. Léo Hoek, V. La marque du titre, app roches to simiotics, mouton éditeur, La Haye, Paris, New york, *1981.*

❑❑❑

الفهارس الفنية

أولا) فهرست الآيات القرآنية

ثانيا) فهرست الأبيات الشّعرية

ثالثا) فهرست الأعلام

1) فهرست الأعلام العربية

2) فهرست الأعلام الأعجمية

رابعا) فهرست الأماكن

خامسا) فهرست المصطلحات

1) فهرست المصطلحات العربية

2) فهرست المصطلحات الأجنبية

سادسا) فهرست الجداول والمخططات

سابعا) فهرست المحتويات

أولا:

فهرست الآيات القرآنية.

أولا) فهرست الآيات القرآنية*

السورة	الآية	الصفحة
ٱلاَحْزَابِ	﴿وَإِذْ قَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لاَ مَقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُواْ وَيَسْتَذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِيَّءَ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلاَّ فِرَاراً﴾ [13]	6
ٱلْفُرْقَانِ	﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرّاً وَمُقَاماً﴾ [76]	6
ٱلنُّورِ	﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالاَصَالِ رِجَالٌ لاَّ تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلاَ بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَالاَبْصَٰرُ﴾ [36]	64
ٱلاَنْعَٰمِ	﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [46]	64
ٱلْحَدِيدِ	﴿إِعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي ٱلاَمْوَٰلِ وَالاَوْلَٰدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ اَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرِيٰهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰماً وَفِي ٱلاَخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلاَّ مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [19]	135
ٱلْمَآئِدَةِ	﴿*يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالاَنصَابُ وَالاَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[92]	132
ٱلْحِجْرِ	﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لاُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلاَرْضِ وَلاُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[39]	140
ٱلنِّسَآءِ	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ اَوْ جَآءَ احَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً﴾ [43]	143
ٱلْبَقَرَةِ	﴿وَإِذَ اَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ ٱللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَٰناً وَذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَالْيَتَٰمَىٰ وَالْمَسَٰكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ [82]	181
فُصِّلَتْ	﴿وَلاَ تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلاَ ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[33]	181

* ترتيب الآيات بحسب ورودها في البحث.

ٱلْحُجُرَاتِ	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسىٰٓ أَن يَّكُونُواْ خَيْراً مِّنْهُمْ وَلاَ نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسىٰٓ أَن يَّكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ وَلاَ تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُواْ بِالاَلْقَٰبِ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلِإيمَٰنِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [11]	181

❑❑❑

ثانيا:

فهرست الأبيات الشّعرية.

فهرست الأبيات الشعرية*

العجز	الصفحة
لبيد	
بمنًى تَـأَبَّـدَ غَوْلهُـا فَرِجَـامُهَـا	6
عروة بن الورد	
وَإِمّا عُراضِ الســاعِدَينِ مُصَــدَّرا	59
لَهُ العَدوَةُ الأولى إذا القِرنُ أَ صحَرا	59
مِنَ اللاءِ يَســكُنَّ العَرينَ بِعُثَّرا	59
مما أورده الهمذاني على لسان شخصياته	
فِي جِــرَابِي مَــكَارِمَــهْ	60
لَهُ لِسَعِيد وَ فَاطِـــــــــــمَهْ	60
وَهْيَ لا شَــــكَّ خَــادِمَــهْ	60
الــــذَّنْــــبُ لِــــلأَيَام لاَ لِــــــي	61
لَهُ لِسَعِيد وَ فَاطِـــــــــــمَهْ	61
وَرَفَلْـتُ فِي حُلَـلِ ا لجَمَـــــالِ	61
ذو الرّمة	
فــكُلُّ أيــامــهــم عانــسُ	71، 165
نَ فلَم يسْــقِ منْبِتَهم راجسُ	71، 165
عـقـالٌ ويحـبِسـهـم حـابِـسُ	71، 165
جرير	
إذَا ما أفاضتْ في الحديثِ المجالسُ	71
ومازال محبوسًــا عن المجْدِ حابسُ	72

* ترتيب الأبيات بحسب ورودها في البحث.

مما أورده الهمذاني على لسان شخصياته

ولَـــو رَأى الشَّمسَ لَم يعْرِف لَهَا	74
بحر المحِيـــــط أَلم تعرِفْ لَه خَبَرَا	74
ومَن رَأى خَلَفًا لـــم يذكُرِ البشرا	74
سَـــهـلُ الفِنـاءِ مُؤَدّبُ الخُـدَّامِ	74
ويَحِـــلُّ من يدِهِ بِـــدَارِ مُقـــامِ	74
فأ نت ببَيْتِ الأَسْـــوَدِ بن قِنَان	76
وأَو فاهُم عَـــــهْدًا بكلّ مَكان	76
وأَطْعَنِهِـــم من دونـــه بِسِنَان	76
خَلفٌ وأيّ فضـــيلـةٍ لم يـأتهـا	77
لفظـا وليس يُجـابُ إلاّ هـاتِهـا	77
بيض وكان الخـال في وجنـا تهـا	77
ويدًا ترى البركات في حركاتـــــها	77
ممّـــــا يَعدُ الدّهر من حســناتها	77
وللملـك الكريم بـك العِبَـادُ	78
تُـبَـلِّـغـنـيـه راحـلـةٌ وزادُ	78
وبـالـــــعُمرِ الّذي لا يســتعـادُ	78
مُمْتَطِياً في الضُّـــرِّ أَمْـــراً مُـــرَّاً	88
مُلاقِياً مِنْها صـــــرُو فاً حَمرَا	88
فَـقَـد عُـنِـيـنَـا بِـالأَمَـاني دَهْـرَاً	88
وَمـاءُ هـذَا الوَجْـهِ أَغْلى سِـــعْرَا	88
فِي دَارِ دَارَا وَإِيـــوَانِ كِسْـــرى	88
وَعَادَ عُرْفُ العَيْشِ عِنْدي نُكْرَا	88
وَطَيرُ الوَصْـــلِ لا طَيْرُ الفِراقِ	89

أَخَـذوا الـعُـمْـرَ خَـلـيـطَـا	90
بًـا ويُضْـــحُـونَ نَـبـيـطـا	90
أنـا فـيـه مـن الـطـلـبِ	90
ق لَهَـــا بردة الطّـــــــرَبِ	90
تُ سُـــقُـوفًـــــا مِنَ الذَّهـب	90
إذا ا لّنيرَان أَ لبَسَـــت ا لـ قنَـاعَا	91
يَـعْـلُـو خُـوانـاً نَـظِـيـفـاً	94
تُـبَـلِّـغـنـيـه راحـلـةٌ وزادُ	94
أُرِيـدُ خَـلاً ثَـقِـــــيـفَـــــاً	94
أُرِيـدُ سَـــخْـلاً خَـرُوفَـا	94
يَـغْشـَـــــى إِنـاءً طَـرِيـفـاَ	94
أُرِيـــدُ دَنّ مُـــــــدَامٍ	94
على الـقُـلُـوبِ خَـفِـيـفَـا	95
وَجُـــــبةً وَنَصِـيَـــفَـا	95
وبـالـــــعُمرِ الّذي لا يسـتعـادُ	95
بِـهـا أَزُورُ الـكَـنِـيـفـا	95
أُرِيـدُ سَـــطْـلاً وَلِيـفـا	95
لَـكـمْ وَأَنْـتَ مُضِـــيـفـا	95
وَلَـمْ أَرِدْ أَنْ أَحِـيـفـاً	95
كَـمَـا تَـراهُ غَشُـــــــومُ	95
والـعـقْـلُ عَـيْـبٌ وَلُـومُ	95
حَـوْلَ الـلـئّـامِ يحـــــومُ	95
تُ مَـلأَتُ الـكِـيـسَ تِـبْرَا	97
قَ بِما يَغْشـــاهُ صَـــــــدْرا	97

عَـةَ مَـا أُعْـطِـيـتُ ضَرّا	97
كُلُّ تَصَـارِيـفِ أَمْـرِهِ عَـجَـبُ	98
كَـأَنّـمَـا سَـاءَ أُمّـهُ الأَدَبُ	98
إِنّ الـزّمـانَ سَـخِـيـفْ	99
وَعِـشْ بِخَـيْرٍ وَرِيـفْ	99
يَجِيئُنَـا	99
أَنَـا مِـن كُلِّ مَـكَان	103
بًـا وأخـرى بـيـت حـانِ	103
قـل فِي هَـذا الـزّمـان	103
فَـاعْـتِـبْ عَلَي صَرْفِ الـلّـيـالِي	107
وَرَفَلْتُ فَي حُلَـ ـلِ الجَمَـالِ	107
وَأَوْفَاهُمُ عَهْداً بِـكُـلِّ مَـكـانِ	109
وَأَطْعَنُهُمْ مِنْ دُونِـهِ بِـسِـنَـانِ	109
سَحَابان مَقْرُونَانِ مُؤْتَـلِـفَـانِ	109
تَلاَقَي إِلَى عِيصٍ أَغَرّ يَمَـانِي	109
يَحُلّـوْنَهُ شَفّعْتَـ ـهُـمْ بِـثَـمَـانِ	109
وابْـرُزْ عَـلَـيْـهِـمْ وبَـرّزْ	120
مَـا تَشْـتَـهِـيـهِ فَـفَـرْوِزْ	120
نِ كَـحَـالِي مَـعَ الـنّسـبْ	121
نَ إِذَا سَـامَـهُ انْـقَـلَـبْ	121
طِ وأُضْـحِي مِـنَ الـعَـرَبْ	121
تُ مَـلَأْتُ الـكِـيـسَ تِـبْـرَا	125
قَ بِـمَـ ـا يَغْشَاهُ صَـ ـدْرَا	125
عَـةَ مَـا أَعْـطَـيْـتُ ضَرّا	125

أَيُّ دَكّاكٍ تَـــــراني	127
تَهَـــــــامٍ وَيَمـــــانـــي	127
أَنَـــا مِـــنْ كُلِّ مَكَـــــــــانِ	127
بـــاً، وَأُخْـــرَى بَـــيْـــتَ حَـــانِ	127، 130
لُ فِـــي هَـــذَا الـــزَّمَـــانِ	127، 128، 130
بَـــةِ وَالـــلّذَاذَةِ وَالحَـــلاوَةْ	129
لِحِـــلْـــمِـــهِ أَدْنَى طُـــلاَوَةْ	129
أبو نواس	
ودَاوني بـالّـتي كانَـتْ هيَ الدّاءُ	133
لَوْ مَسّـــهـا حَجَرٌ مَسّـــتْـهُ سَرّاءُ	133
فَلاحَ مِنْ وَجْهِها في البَيتِ لألاءُ	133
كـأنَّمـا أخـذَهـا بـالعينِ إغفـاءُ	133
وَجَـفـا عَـنْ شَـــكلِـهـا المـاءُ	133
مما أورده الهمذاني على لسان شخصياته	
إلى مَـنْهـلٍ مِنْ وردِهِ لَـقَريـبُ	136
فَـاعْـتِـبْ عَلَيَ صَرْفِ الـلّـيـالِي	146
لَوْ وَرَفَلْتُ فَي حُلَلِ الجَمَـــــالِ"	146
مُحـكـمًـا في النّـذرِ عَـقْـدَا	149
تُ وَلَوْ لاقَيْتُ جَـــهْـــــدَا	149
مُـمْـتَـطِيـاً في الضُّرِّ أَمْراً مُرَّا	169
مُـــــــــلاقِياً مِنْها صـــُـرُوفاً	169
فَقـــــَـد عُنِينَا بِالأَمـــــَـانِي	169
وَمـــاءُ هـــذَا الـــوَجْـــهِ أَغْلَى	169
فِـــــي دَارِ دَارَا وَإِيـــوَانِ	169

وَعَادَ عُرْفُ العَيْشِ عِنْدي نُكْرَا	169
فَـلَا يَـغُـرَنَّـكَ الـغُـرُورُ	173
دُرْ بِـالّـلـيَـالي كَـمَـا تَـدُورُ	173
كُلُّ تَصَـارِيـفِ أَمْـرِهِ عَـجَـبُ	174
كَأَنّمَا سَـاءَ أُمّـهُ الأَدَبُ	174
وَلَوْ رَأَى الشّـمْسَ لَمْ يَعْرِفْ لَهَا	175
بَحْرَ المحِيطَ أَلَمْ تَعْرِفْ لَهُ خَبَرَا	175
أَوَ مَنْ رَأَى خَلَفاً لَم يَذْكُرِ الْبَشَـرا	175
لَمْ يَحْـوِهَا أَحَدٌ وَانْظُرْ إِلَيهِ تَرَى	175
وَعَزْمَتـهُ قَـدَراً، وَسَـيْبَـهُ مَطَرَا	175
صَـفْوَ الزّمَانِ؛ فَكَانُوا عِنْدَهُ كَدَرَا	175
مـاذَا الّذِي بِبُلُوغِ النّجْمِ يَنْتَظِرُ؟!	175
وَخَـدُّ الـمَـكْـرُمَـاتِ بِـهِ مُـوَرّدْ	176
لأنّ سَـحَابَهَا خَلَفُ بْنُ أَحْمَدُ	176
لَـوْ قَـرَّ فِـيـهَـا قَـرَارِي	183
وَبـالْـعِـرَاقِ نَـهـارِي	183

❑❑❑

ثالثا:

فهرست الأعلام.

1) الأعلام العربية

إ

إبراهيم أفندي، 20، 191
إبراهيم أنيس، 39، 65، 193
إبراهيم خليل، 45، 191

ا

ابن أبي الخصال، 16
ابن الأعرابي، 168
ابن الرّومي، 133
ابن الصقيل الجوزي، أ، 8، 191
ابن المعلِّم، 16
ابن جنّي، 17
ابن خلدون، 72، 192
ابن خلكان، 18، 20، 193
ابن دريد، أ، 10، 14، 15، 131، 187
ابن قتيبة، 7
ابن محرز الوهراني، 16، 17، 187
ابن منظور، 6، 7، 39، 80، 114، 193
ابن ناقيا، 13، 15، 187
ابن نباتة السّعديّ، أ، 13

أ

أبو إسحاق بن خفاجة، 16
أبو الحسن بن سلّام المالقي، 16
أبو الحسين بن فارس، 17
أبو العلاء المعرّي، 17
أبو العنبس الصّيمري،32، 72، 80، 102، 169، 170، 171، 172، 173
أبو الفتح الإسكندريّ ، 12، 13، 14، 18، 21، 22، 23، 24، 61، 62، 63، 64، 66، 67، 68، 69، 72، 73، 75، 77، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 110، 111، 112، 116، 117، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 127، 128، 137، 139، 140، 141، 146، 151، 153، 155، 156، 157، 158، 160، 161، 164، 165، 166، 167، 168، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 178، 179، 193
أبو القاسم عبد الله ناقيا، 13
أبو النّدى التّميميّ، 26، 58، 70، 78
أبو حفص عمر بن الشَّهيد، 16
أبو دلف الخزرجي،أ، 22
أبو زيد السّروجي، 22
أبو زيد بن نوفل، 76
أبو سعد محمد بن منصور، 18
أبو عبدالله شرف القيرواني، 15
أبو علي القالي، 12، 13، 15، 187
أبو عمرو بن العلاء، 168
أبو فراس الحمداني، 172

أبو نواس، 15، 75، 100، 133، 167، 171، 187، 194

إ

إحسان عبّاس، 15، 16، 18، 73، 87، 191، 193، 194

أ

أحمد أمين، 126، 139، 140، 142، 145، 152، 163، 168، 172، 191
أحمد رضا، 7، 39، 114، 193
أحمد طالب، 53، 54، 191
أحمد طاهر حسين، 49، 51
أحمد عبدالغفور، 6، 193
أحمد مرشد، 49، 50، 51، 52
أسود بن قنان، 58، 70، 76، 83، 108، 109

آ

آل ساسان، 22

ا

الأسود بن قمان، 76، 77، 109، 110، 179، 201
الأسود بن قنان، 76، 77، 201
الأصمعي، 168
الآلوسي، 25
الإمام أبو داود، 141
البشير الإبراهيميّ، أ
التَّوحيدي، 17
الثّعالبيّ، 17، 18، 19، 21، 22، 25، 26
الجاحظ، أ، 10، 13، 15، 24، 56، 57، 58، 70، 72، 83، 92، 93، 165، 166، 167، 179، 187، 188
الجوهري، 6، 65، 193
الحارث بن همّام، 22
الحاكم بن دوست، 20، 176
الحريريّ، أ، 12، 15، 16، 22، 25، 187، 191
الحسين، 14، 17، 33، 35، 49، 66، 135، 178
الحمويّ، 18، 194
الخليل بن أحمد الفراهيدي، 168
الخوارزمي، 18
الزَّبيدي، 6، 193
الزّركلي، 20، 73، 193
الزّمخشري، 15، 187
السباعي بيومي، 145، 191
السّرقسطي، أ، 16، 13، 187
السّوادي، 24، 106، 150
السيد أحمد الهاشمي، 35، 36، 191
السيوطيّ، 15، 187
الشّدياق، أ
الشهاب، 25
الشّيخ أحمد، 120
الصّاحب أبي القاسم، 17

الفتح بن خاقان، 16
الفرزدق، 23، 57، 71، 72، 164، 165، 168، 180
الفضل بن يزيد، 76
القاسم بن عبد الله، 170
القيرواني، 14، 19، 71، 191
الكسائيّ، 168
المتنبي، 15، 17، 172، 187
المقدسيّ، 80، 193
المويلحي، أ
الميداني، 34، 35
النابغة الذبياني، 23، 57، 164، 168
النّاجم، 32، 51، 58، 70، 77، 100، 101، 183
النضر بن شميل، 168
الواثق، 76
امرؤ القيس، 23، 57، 75، 167، 168

ب

بديع الزّمان الهمذانيّ، أ، ب، ج، 7، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 34، 35، 36، 37، 38، 54، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 162، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 182، 183، 184، 187، 188، 189، 191، 192، 193، 194، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 213، 214، 216
بشر بن عوانة العبدي، 70، 78، 110

ت

تيوتشيف، 47

ج

جرير، 23، 57، 71، 75، 100، 164، 167، 168، 180، 200
جلال الدين السيوطي، أ، 76، 191

ح

حبيب مونسي، 53، 191
حسن بحراوي، 40، 45، 46، 51، 191

حمّاد الرّاوية، 79
حمّاد عجرد، 133
حماي، 22
حميد حميداني، 43، 47، 48، 49، 51، 52، 54، 191
حنا الفاخوري، 143، 172، 191

خ

خالد بن يزيد، 13
خلف بن أحمد، 26، 58، 70، 74، 77، 78، 79، 82، 86، 101، 116، 117، 175، 176، 177، 200، 201، 205
خير الدين الزركلي، 17، 193

ذ

ذو الرّمة، 22، 26، 57، 58، 70، 71، 72، 82، 165، 194

ز

زكي مبارك، 7، 8، 14، 191، 213
زهير بن أبي سلمى، 23

س

ساسان، 22، 75، 94، 178
ساسان بن يهمن، 22
سليم علوان، 49
سيدي محمّد بن مالك، 1، د، 87، 191
سيف الدّولة الحمداني، 12، 31، 58، 70، 73، 98، 175، 183
سيف محمد سعيد المحروقي، ج، 119، 125، 128، 141، 142، 152، 162، 166، 179، 180، 184، 192

ش

شاكر النّابلسي، 54
شوقي ضيف، 9، 11، 12، 13، 128، 131، 132، 134، 147، 160، 162، 163، 166، 167، 177، 181، 192، 213

ص

صبيح الجابر، 40، 53، 192
صفيّ الدّين الحلي، 65، 192

ط

طرفة بن العبد، 23، 57، 75، 167

ع

عبد الباسط عبد المعطي، 192
عبد الرَّحمن بن زورة، 49، 192، 194
عبد الهادي حرب، 193
عبدالحق بلعابد، ج، 56، 192
عبدالرَّحمن بن فتوح، 16
عبدالرحمن منيف، 41
عبدالله الغذامي، ج، 114، 115، 116، 192

عبدالمالك مرتاض، أ، ج، 10، 12، 13، 35، 41، 42، 49، 51، 88، 133، 138، 140، 146، 150، 179، 180، 192، 194، 213
عبدالمنعم خفاجي، 117، 193
عبدالهادي حرب، 25، 120، 122، 124
عبيد بن الأبرص، 65، 75، 167
عروة بن الورد، 59، 60، 136، 194، 200
عز الدّين إسماعيل، 84، 85، 192
علقمة، 76
عمر بن قينة، 13، 16، 192، 213
عنترة بن شدّاد، 78
عيسى بن هشام، أ، 12، 14، 21، 24، 68، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 109، 110، 111، 116، 118، 119، 120، 121، 124، 125، 138، 139، 140، 141، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 164، 167، 169، 173، 174، 176، 178، 180، 182، 187

غ

غالب هلسا، 44، 45، 51، 52، 53، 194

ف

فرج إبراهيم، 49

ق

قادة عقّاق، 84، 85، 86، 87، 192

ك

كاظم حطيط، 159، 161

ل

لبيد، 6، 75، 167، 200

م

محارب بن محمد بن محارب الوادي آشي، 16
محرز بن ناجية الرّصافي، 76
محمد السيد خليفة، 123، 141، 192
محمد الطّاهر بن عاشور، 66، 192
محمد بازي، 56، 192
محمد بن مالك القرطبي، 16
محمّد رشدي حسن، 8، 11، 192، 213
محمد زغلول سلّام، 9، 10، 21، 22، 213
محمد سعيد العشماوي، 131، 192
محمد عبده، 7، 20، 177، 178، 193
محمد عزّام، 40، 47، 193
مختار أبو غالي، 85، 108، 193
مرشد أحمد، 39، 40، 46، 193
مسلم بن الوليد، 133
مطيع بن إياس، 133
معاوية بن أبي سفيان، 153

ن

ناصيف اليازجيّ، أ
ناظم سليمان ناصر المولى، 8، 191، 213
نزار عبد الله خليل، 172، 193

ي

ياسين نصير، 41
يُسري عبد الغني عبد الله، 20
يوسف نور عوض، 8، 15، 172، 193، 213

❑❑❑

2) الأعلام الأجنبية

C

C.Duchet, 55

C.Grivel,55

C.Kantrowicz, 55

Ch.Moncelet, 55

E

E.A.Levenston, 55

G

Gaston Bachelard194 ,53 ,52 , , , 52, 53, 194

Gérard Genette194 ,55 ,ج , , 55, 194

H

H.Levin, 55

H.Mitterand, 54 , 54

J

J.Barth, 55

J.Molino, 55

K

K. A. C. Creswell, 115, 194

L

Léo Hoek, ج, 55, 194

M

M.Héline, 55

Y

Yori Lotman, 47, 49

T

Th. Adorno, 55

T

Th. Adorno55 ،

رابعا:

فهرست الأماكن

أ

أحياء، 46
حي، 45
أحياء آهلة، 46
أحياء جديدة، 46
أحياء خالية، 46
أحياء راقية، 46
أحياء شعبية، 46
أحياء ضيِّقة، 46
أحياء قديمة، 46
أحياء قريبة، 46
أحياء متَّسعة، 46
أحياء نائية، 46
أذربيجان، 58، 79، 83، 106

أ

أرمينية، 11، 58، 79، 83، 108، 110، 111
أسواق النخاسين، 161
أصفهان، 11، 23، 27، 58، 79، 82، 104، 117، 120، 129، 137

إ

إقليم، 81

ا

الأبنية، 163
الأديرة، 131
الأساطين، 163
الإسكندريّة، 23 73، 91، 149
الأسواق، 89، 136، 145، 161
الأفنية، 163
الأقاليم العباسية، 159
الإمبراطورية العباسية، 159
الأندلس، 15، 16
الأهواز، 26، 36، 58، 62، 79، 82، 93، 135، 137
الباب الأخضر، 49
البادية، ب، 24، 54، 61، 76، 81، 83، 84، 87، 108، 109، 111، 112، 188، 189
البرك، 163
البساتين، 131، 163
البصرة، 22، 28، 58، 69، 70، 74، 79، 80، 81، 82، 91، 95، 138، 140، 153، 163
البلدان الشّامية، 120
البيت، 28، 33، 46، 47، 63، 68، 71، 96، 127، 133، 150، 153، 163، 204
التلُّ الكبير، 49
الجبل، 22، 60
الجداول، 163
الجزائر، 10، 16، 17، 41، 42، 49، 56، 87، 191، 192، 194
الجمالية، 49
الحانات، 132
الحانة، 103، 127، 128، 130، 132
الحبس، 96
الحجّ، 69، 103، 107

الحجّامين، 149
الحرم النبوي الشريف، 120
الحلّاقين، 149
الحلمية، 49
الحُلوان، 23
الحمّام، 21، 81، 103، 107، 108، 147، 148، 149، 150، 213
الحمامات، 149، 163
الحمّامات، 149، 150
الحيّ، 154
الخليج العربي، 7
الدار، 23، 30، 36، 37، 40، 45، 66، 76، 98، 155، 158، 191، 192
الدور، 40، 51، 132، 154، 162، 164
الدولة، 73، 98، 124، 129، 131، 132، 141، 144، 159، 161، 162، 163، 175، 181، 182، 183
الدّولة العبّاسية، 129، 131، 144، 152، 159، 162، 182
الدّولة العبّاسيّة، 129
الرَّصَافَةِ، 79، 23، 82، 104، 177، 178، 179
الرَّفيع، 49
الروم، 120، 121
السّجن، 46، 47، 68، 74، 96، 158
السّراديب، 163
السّفن، 160
السّفينة، 69، 96، 97، 124، 125
السّوق، 23، 60، 61، 81، 103، 105، 106، 107، 108، 135، 136، 143، 150، 151، 154، 157، 159، 160، 161، 162، 188، 213
الشّام، 83
الشوارع، 46
الصّحراء، 75، 100، 110، 111، 123، 167
الصنادقية، 49
الصّيمرة، 22، 70، 71، 72، 79، 102، 169، 170، 171، 172، 173، 188
الطّائف، 73، 175
العراق، 24، 58، 73، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 89، 91، 98، 130، 147، 156، 159، 172، 173، 175، 183، 188، 205، 213
العكبة، 176
الفورية، 49
القباب، 163
القرية، 84، 110، 122
القصور، 131، 159، 161، 162، 163
الكعبة، 28، 176
الكنيف، 158
الكوفة، 23، 57، 58، 72، 79، 80، 82، 90، 163
المارستان، 26، 58، 79، 80، 81، 82، 138، 139، 140، 141، 142، 143
المجالس، 7، 71، 132، 146، 147، 167، 200
المجتمع العباسي، 86، 87، 116، 117، 124، 126، 128، 129، 132، 134، 137، 142، 153، 159، 162، 163، 180، 182، 189، 213

المدينة، ب، 23، 24، 54، 61، 80، 81، 82،
83، 84، 85، 86، 87، 88، 97، 103، 108،
111، 112، 117، 125، 140، 148، 188،
189، 192، 193، 213
المسجد، 23، 63، 64، 81، 103، 104، 105،
108، 117، 118، 119، 126، 127، 128،
130، 134، 140، 188، 213
المشرق العربيّ، 15
المغرب، 15
المغرب العربي، 15
المقاهي، 47
المنزل، 46، 68، 95، 156، 158، 164، 170
المواخير، 131
الموسيقى، 49
الموصل، 11، 28، 36، 58، 79، 83، 108،
110، 122، 124، 129
النافورات، 163
الهند، 12
اليمن، 73، 81، 83، 175
اليونان، 12

أ

أماكن العبث، 131
أماكن الفسق، 131

ب

باب الأبواب، 82
بخارى، 58، 79، 83، 104
بغداد، 11، 22، 24، 27، 36، 57، 58، 62،
68، 72، 79، 80، 82، 97، 98، 102، 105،
106، 131، 132، 140، 150، 153، 158،
164، 169، 170، 178
بلاد الشَّام، 73، 156، 175
بلاد الشّام، 66، 78، 177، 178، 179، 183
بلاد الهند، 154
بلاد فارس، 12، 17، 79، 80، 81، 82، 83،
84، 109، 132، 181، 188، 213
بلخ، 23، 57، 58، 79، 83، 89
بيت، 24، 68، 95، 96، 151، 155
بيع، 49
بيوت الدّعارة، 131

ج

جبال، 42
جبل، 42
جرجان، 17، 23، 56، 58، 66، 79، 82، 88،
91، 157

ح

حانات، 132
حانات الشرب، 131
حانة فنش، 49
حانة فيتا، 49
حُلوان، 22، 31، 58، 79، 80، 81، 82، 107،
108، 147، 149، 150
حمص، 60، 83، 109

خ

خرسان، 18

د

دار، 154، 155، 156، 183
دكَّان الشَّباب، 49
دكَّان العم كامل، 49
دمشق، 25، 34، 39، 53، 72، 83، 84، 94، 120، 191، 192، 193
دور الغناء، 131

ر

روابي، 42
روما، 12

ز

زقاق المدن، 49، 194

س

ساحات الرّقص، 131
سارية، 26، 58، 83، 174
ساريّة، 79
سامراء، 132
سجستان، 18، 23، 77، 78، 79، 82، 95، 101، 105، 172، 175
سِجِسْتَان، 57، 58، 79، 82، 137
سوريا، 83
سوق النّخاسين، 160
سوق الورّاقين، 160
سيِّدنا الحسين، 49

ش

شارع الأزهر، 49
شوارع
شارع، 45، 49
شواطئ دجلة، 98
شيراز، 26، 31، 58، 79، 82

ص

صحراء، 42
صوامع، 49
صَّيْمَرة، 32، 58، 72، 80

غ

غرفة الطّعام، 158
غرنة، 18

ف

فزارة، 79، 83، 108، 111، 188
فَزَارَةَ، 24، 58، 80

ق

قائد الحلاقة، 49
قرية، 80
قزوين، 28، 58، 79، 82، 120، 121، 122، 129، 137
قصر سليم علوان، 49
قصور الخلافة، 131
قصور الخلفاء، 131، 159، 162
قفار، 42

قُمَّ، 148
قوهستان، 80

ك

كرخ، 132
كنائس، 49
كورة، 80

م

محال القمار، 131
مدينة، 41، 80، 81، 82، 84، 104، 109، 117، 140، 147، 169
مراعي
مرعى، 42
مروره، 62
مزبلة زيطة، 49
مساجد، 49
مصر، 9، 19، 20، 39، 65، 73، 76، 80، 85، 126، 133، 175، 191، 192، 193، 194
مقاهي
مقهى، 45
مقهى الكرشة، 49
منازل عبَّاس، 49
منزل فرج إبراهيم، 49

ن

نيسابور، 17، 18، 32، 58، 79، 80، 82، 101، 143، 174، 176

ه

هراة، 20
همذان، 12، 17، 18، 91

و

والمحطَّات، 46
وديان، 42
وادي، 42
وكالة سليم علوان، 49
وهران، 16، 17، 187

❑❑❑

رابعا:

فهرست المصطلحات

1) المصطلحات العربية

ا

اجتماعيّة، 16
اقتصاديّة، 16
احتيال، 8، 88، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 111، 112، 117، 119، 120، 123، 124، 150، 151، 155، 158، 159، 189
الاستعارة، 92، 166
الانحلال، 128، 132، 182

أ

الأحداث الدرامية، 40
الأدب، ج، 9، 10، 12، 13، 16، 17، 18، 19، 21، 24، 25، 35، 39، 40، 57، 58، 59، 65، 70، 72، 73، 79، 88، 98، 120، 122، 124، 128، 131، 132، 133، 134، 138، 140، 142، 143، 145، 146، 147، 149، 150، 159، 160، 161، 163، 165، 166، 167، 168، 171، 172، 173، 174، 177، 179، 180، 181، 182، 184، 188، 191، 192، 193، 202، 204
الأقصوصة، 10
الألسن، 184
الأنساق، ب، ج، 114، 115، 116، 192
الإيماء، 180

ب

البديع، 8، 17، 20، 35، 36، 166، 191
البطل، أ، 8، 15، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 57، 61، 62، 63، 66، 67، 70، 72، 73، 80، 81، 121، 122، 125، 137، 140، 151، 152، 158، 164، 170، 183، 187
البلاغة، 18، 24، 34، 35، 36، 72، 92، 116، 165، 166، 191
البنية، 39، 40، 46، 50، 52، 152، 193
البيان، 8، 17، 20

ت

التبئير، 23، 59
التّصريح، 50، 69، 180
التّعنينيّة، 56، 213
التَّقاطب، 46

ث

الثّقافة الرُّومانية، 12
الثّقافة العربية، 12، 56، 192
الثّقافة الفارسية، 12، 181
الثّقافة الهندية، 12
الثّقافة اليونانية، 12
الثَّلْبِ، 177

ج

الجناس، 26، 27، 34، 35، 36، 37، 187، 212

ح

الحبكة، 9
الحدث الرِّوائي، 39
الحدث الرِّوائي، 40
الحدث المبأّر، 62
الحديث، 7، 139، 140، 163
الحكاية، 10، 14، 44، 48، 50، 51، 148، 188
الحماق، 65
الحيّز، 21، 39، 40، 41، 42، 44، 49، 51، 187
الحيز الخارجي، 51
الحيِّز المكاني، 43

خ

الخطاب، 64، 84، 86، 87، 115، 116، 123، 135، 192
الخطابة، أ

د

الدلالة، 25، 39، 40، 43، 45، 46، 48، 50، 52، 193
الدَّلالة المجازية، 48
الدّوبيت، 65

ر

الراوي، 8
الرّاوي، أ، 15، 20، 21، 22، 23، 24، 26، 48، 51، 60، 61، 62، 63، 66، 67، 69، 70، 74، 75، 76، 77، 78، 81، 117، 121، 126، 128، 138، 146، 148، 152، 167، 173، 175، 176، 187
الرواية، 14، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 49، 50، 51، 52، 54، 133، 192، 193، 194

ز

الزّجل، 65
الزمان، 9، 11، 119، 173، 178، 187
الزّمن، 41

س

السّجع، 26، 35، 36، 37
السّخرية، 8، 86، 117، 141، 142، 152، 179، 181، 184، 189
السّرد، ج، 8، 41، 42، 43، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 119، 125، 128، 191، 192
السّياق، 36
السيميائية، 42

ش

الشخصيات، 9، 58

الشّخصيات، ب، 45، 46، 48، 54، 58، 70، 71، 73، 74، 77، 188، 215
الشخصيّة، 78، 144، 152
الشَّخصية الرِّوائية، 39
الشعر، 26، 58، 66، 83، 98، 133، 166، 194، 199، 200
الشّعر، أ، 20، 42، 53، 57، 60، 65، 66، 71، 72، 73، 79، 85، 87، 88، 90، 98، 108، 164، 165، 166، 167، 168، 173، 177، 188، 191، 192، 193
الشعر العربيّ، 167
الشّيعة، 140، 143

ص

الصّنعة اللّفظية، 8، 11، 26، 72، 187، 212
الصّياغة، 11، 168

ط

الطّباق، 27، 34، 35، 36
الطّوائف، 143

ع

العجمة، 184
العلم، 6، 17، 19، 30، 55، 65، 67، 72، 73، 74، 77، 98، 140، 142، 166، 171، 172، 173، 174، 177، 182، 183، 184، 193، 214

ف

الفرق، 143
الفساد، 50، 129، 131، 132، 133، 134، 144، 145، 152، 182
الفصاحة، 18، 23، 24، 60، 61، 81، 88، 100
الفضاء، ب، ج، 39، 40، 41، 43، 44، 46، 47، 48، 50، 51، 52، 53، 54، 66، 80، 81، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 103، 104، 105، 107، 108، 111، 112، 117، 188، 189، 193، 213، 215
الفضاء الجغرافي، 43، 47، 48
الفضاء الورقي، 50
الفكاهة، 8، 123، 141، 192

ق

القرآن، 64، 135، 139، 140، 191
القريضُ، 65
القصّة، أ، ب، ج، 8، 9، 10، 11، 32، 40، 51، 53، 54، 78، 79، 149، 187، 188، 191، 192
القصّة الحديثة، ب، ج، 10، 11، 187
القصّة الغربيّة، 10
القصَّة القصيرة، 8
القصص، 8، 9، 14، 78
القيمة الاجتماعية، ب

ك

الكان وكان، 65

الكدية، أ، 13، 14، 15، 16، 18، 20، 21، 22، 24، 25، 26، 63، 68، 69، 80، 81، 88، 103، 117، 119، 125، 158، 172، 176، 182، 187، 189
الكناية، 69
الكينونة، 53

ل

اللغة العربيّة، 19، 184
اللّفظ، 35، 36

م

المبأّر، 66، 164
المتلقِّي، 40، 50
المجلس، 6، 7، 92، 146، 194
المجون، 64، 131، 134، 182
المحسّن اللفظيّ، 35
المحسّن المعنويّ، 35
المحسّنات البديعيّة، 26، 36، 187
المخيال، 59
المدح، 74، 174، 177
المديح، 74، 176، 177
المذاهب الدّينية، 142
المذهب الاعتزالي، 140، 141، 142
المساحة الجغرافية، 43
المعتزلة، 138، 139، 140، 141، 142، 143
المفاضلات، 15
المقابلة، 26، 34، 35، 187
المقال النّقديّ، 15
المقال الوصفيّ، 15
المقالات، 40، 182، 192
المقامات الزينية، أ
المقامات اللزومية، أ، 16
المقامة، أ، ب، ج، 5، 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 34، 35، 36، 37، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 86، 88، 89، 90، 91، 92،93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 114، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 142، 143، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 182، 183، 184، 187، 188، 189، 191، 192، 193، 212، 213
المقامة الهمذانيّة، أ
المكان، ب، ج، 5، 6، 7، 9، 11، 23، 24، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 56، 57، 58، 59، 60، 62، 63، 76، 79، 83، 84،

89، 103، 105، 108، 109، 119، 123،
127، 146، 148، 151، 163، 187، 188،
191، 192، 194، 201، 203، 212، 213،
215
المكوِّنات الحكائية، 39، 51
المناص، ج، 56، 192
المناظرات، 15
المنهج التّاريخيّ، ب
المنهج النّصي، ب
الموازنة، 168
المواليا، 65
الموشَّحُ، 65
المؤشّر الجنسي، 56

ن

النّثر، أ، 7، 8، 12، 14، 17، 20، 72، 92،
133، 166، 177، 191
النّزعة، 47
النسق، ب، ج، 81، 113، 114، 115، 116،
189، 193، 213، 215
النّسق الاجتماعيّ، ب، ج، 113، 115، 116،
189، 213
النّصّ، ج
الّنص، 13، 39، 40، 42، 43، 44، 45، 47،
48، 49، 51، 52، 54، 55، 56، 115، 191،
192، 193
النص السردي، 44
النّصب، 158
النّقد، ج، 8، 27، 43، 44، 54، 55، 72، 92،
115، 117، 164، 165، 166، 167، 168،
184، 189، 191، 214

هـ

الهجاء، 179، 180، 182
الهدف، 9، 81
الهوية، 53

و

الوازع الدّيني، 108، 112، 117، 119، 128،
182، 189، 213
الوجود، 53
الوظيفة، 45
الوظيفة الإغرائيّة، 57، 213
الوظيفة التّعيينيّة، 56، 213
الوظيفة الوصفيّة، 56، 213

❑❑❑

2) المصطلحات الأجنبية

E

Espace, 39, 41, 43, 215
Espace Géographique, 43

F

F.Désignation, 56, 213
Fonction déscriptive , 56, 213
Fonction Séductive, 57, 213

I

Identification, 56 , 213
Indication générique, 56

L

La marque du titre, ج, 55, 196

S

Seuils, ج, 55, 196
Space, 39, 41, 215

❑❑❑

سادسا:

فهرست الجداول والمخططات.

1) فهرست الجداول

جدول 1:يوضح مجموع المقامات موضوعها غير الكددية.....26
جدول 2: يوضّح نسبة المحسنات البديعية لعيّنة من مقامات الهمذاني عددها 15 مقامة 27
جدول 3: أهمّ الأعلام المشتغلين بالعنونة.....55
جدول 4: توزيع عناوين المقامات عبر حقل المكان.....58
جدول 5: توزيع عناوين المقامات عبر حقل الأدب.....58
جدول 6: توزيع عناوين المقامات عبر حقل الشخصيات.....58
جدول 7: توزيع عناوين المقامات عبر خقل الآفات 58
جدول 8: توزيع عناوين المقامات عبر حقل الأشياء والمأكولات.....58
جدول 9: توزيع عناوين المقامات عبر حقل الحيوانات.....59
جدول 10: توزيع المقامات على المدن حيث وقعت أحداثها ببلاد فارس.....82
جدول 11: توزيع المقامات على المدن حيث وقعت أحداثها بالعراق.....82
جدول 12: توزيع المقامات على المدن حيث وقعت أحداثها على تخوم بلاد فارس والعراق معًا 83
جدول 13: توزيع المقامات على المدن حيث وقعت أحداثها في الشام.....83

❊❊❊

2) فهرست المخططات

مخطط توضيحي رقم 1: يوضح سير الأحداث في المقامة الأسدية بين البادية والمدينة.....61
مخطط توضيحي رقم 2: توزيع القيم الاجتماعية بين فضاء المدينة والبادية.....112

❑❑❑

فهرست المحتويات

الواجهة..... 1
الواجهة الداخلية..... 2
البسملة..... 3
قبس من الذكر الحكيم..... 4
الإهداء..... 5
شكر وتقدير..... 6
مقدمة..... أ
المدخل: المقامة والمكان قراءة مفتاحية..... 5
أولا) تعريف المقامة:..... 6
1) لغة :..... 6
2) المعنى الاصطلاحي:..... 7
أ) ناظم سليمان ناصر المولى :..... 8
ب) زكي مبارك:..... 8
ج) محمّد رشدي حسن :..... 8
د) يوسف نور عوض:..... 8
ه) شوقي ضيف:..... 9
و) محمد زغلول سلَّام:..... 9
ز) عبدالمالك مرتاض :..... 10
ح) محمد رشدي حسن :..... 11
ثانيا) تاريخية المقامات:..... 12
أ) عبدالمالك مرتاض:..... 12
ب) شوقي ضيف:..... 12
ج) عمر بن قينة:..... 13
د) زكي مبارك:..... 14

ثالثا) روّاد المقامات:.....15
رابعا) المقامة عند بديع الزَّمان الهمذاني:.....17
1) سيرته:.....17
2) أسس مقامات بديع الزمان الهمذاني:.....20
أ) الصّنعة اللّفظية:.....26
ب) الجناس المضارع:.....34
ج) الجناس اللاّحق:.....34
الفصل الأوّل:المكان في مقامات بديع الزّمان الهمذاني.....38
تمهيد:.....39
أولا) مفهوم المكان:.....39
أ) لغة:.....39
ب) اصطلاحا:.....39
ثانيا) أنواع المكان:.....44
أ) المكان المجازي:.....44
ب) المكان الهندسي:.....44
ج) مكان العيش (المكان الأليف):.....45
ثالثا) أهمية المكان:.....51
رابعا) قيم ودلالات الفضاء في مقامات بديع الزّمان الهمذانيّ:.....54
1) عتبة العنوان في المقامات:.....55
أ) الوظيفة التّعيينيّة أو التّعنينيّة (F.Désignation ou l'identification):.....56
ب) الوظيفة الوصفيّة (F.déscriptive) :.....56
ج) الوظيفة الإغرائيّة(F.Séductive):.....57
أ) المقامات التي جرت أحداثها في بلاد فارس:.....80
ب) المقامات التي جرت أحداثها في بلاد العراق:.....80

ج) المقامات التي جرت أحداثها في تخوم بلاد فارس والعراق:.....81
د) المقامات التي جرت بعيدا عن البلدين:.....81
2) قيم الفضاء في مقامات الهمذاني:.....81
أ) قيم فضاء المدينة بمقامات الهمذاني:.....88
ب) فضاء المسجد:.....104
ج) فضاء السّوق:.....105
د) فضاء الحمّام:.....107
الفصل الثّاني: النّسق الاجتماعي في مقامات الهمذاني.....113
أولا) تعريف النسق الاجتماعي:.....114
أ) لغة:.....114
ب) اصطلاحا:.....114
ثانيا) مقاماتُ الهمذانيّ ... صورةٌ عن المجتمع العبّاسي:.....116
1) النّفاق وضعف الوازع الدّيني:.....117
2) اللّهو والمجون:.....130
3) الزّهد:.....135
4) مذهب المتكلّمين:.....138
5) فساد الحكم والحكّام:.....143
6) السّذاجة والغفلة والحمق:.....146
7) النّذالة والهمجيّة والوقاحة:.....148
8) غياب الضّمير:.....151
9) بذخ التجّار وظاهرة الرقّ:.....153
10) النّقد الأدبي:.....165
11) واقع حياة الأدباء:.....169
12) التّهاجي عن طريق السبّ والشّتم:.....178

13) العلم والتّعليم:.....183
الخاتمة.....187
مصادر والمراجع.....191
الفهارس الفنية.....196
أولا) فهرست الآيات.....198
ثانيا) فهرست الأبيات الشعرية.....200
ثالثا) فهرست الأعلام.....207
1) الأعلام العربية.....208
2) الأعلام الأجنبية.....214
رابعا) فهرست الأماكن.....215
خامسا) فهرست المصطلحات.....221
1) المصطلحات العربية.....222
2) المصطلحات الأجنبية.....227
سادسا) فهرست الجداول والمخططات.....228
سابعا) فهرست المحتويات.....230

❑❑❑

الملخص:

للمكان حضور بارز في مقامات بديع الزّمان الهمذاني، حيث إنّه يمثّل الفضاء الذي تمور فيه الأحداث، ويحوي العلاقات القائمة بين الشّخصيّات، ويسلّط الضوء على القيم السّائدة في عصر الهمذانيّ، كاشفا طبيعة التّركيبة الاجتماعيّة آنذاك، ومستويات وعيها، وما كان يعتريها من تناقضات مسّت مختلف جوانب الحياة.

الكلمات المفتاحية: المكان، مقامات بديع الزّمان الهمذاني، النسق، المجتمع.

Abstract :

The place has a prominent presence in the shrines of Badee Al-Zaman Al-Hamadhani، as it represents the space in which events take place، contains the relationships between personalities، and sheds light on the prevailing values in the era of Al-Hamadhani، revealing the nature of the social structure at that time، its levels of awareness and the contradictions that affected various aspects of life.

***Key-Words**: Place، shrines of Badee Al-Zaman Al-Hamadhani، Structure، Social.*

Résumé:

Le lieu a une présence proéminente dans les sanctuaires de Badee Al-Zaman Al-Hamdhani، car il représente l'espace dans lequel se déroulent les événements، contient les relations existantes entre les personnages et met en évidence les valeurs dominantes à l'époque d'Al-Hamdhani، révélant la nature de la structure sociale à cette époque، ses niveaux de conscience et les contradictions qui affectaient divers aspects de la vie.

***Mots-Clés**: Espace، sanctuaires de Badee Al-Zaman Al-Hamdhani، Structure، Sociale.*

❑❑❑