وزارة التعليـــــــم العالـــــــي والبـــــحث العلمـــــــــــي
المركـز الجامعـي الشيخ العربي التبسـي- تبسة-
معـهـــــــــد الآداب واللغـــــــــــات
قســـم الآداب واللغة العربيـة

مقامات

مقاربة بنويّة تكوينيّة

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الأدب القديم

إعداد الطالبة:
خولة ميسي

إشراف الدكتور:
رشيد رايس

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الصفة	اسم الجامعة
د.مختار قطش	رئيسا	جامعة الشيخ العربي التبسي –تبسة-
د.رشيد رايس	مشرفا ومقررا	جامعة الشيخ العربي التبسي –تبسة-
د.سليمة لوكام	عضوا مناقشا	المركز الجامعي سوق أهراس- سوق أهراس-
د.شادية شقروش	عضوا مناقشا	جامعة الشيخ العربي التبسي –تبسة-

السنة الجامعية: 2008/2007

إهداء

* إلى اليد التي رعتني من وراء حجاب : الوالدين الكريمين أعزهما الله و أطال الله مدد عمرهما .

* إلى إخوتي حفظهم الله : صدام ، طارق ، عادل ، نجيب ، محمد ضياء المولى ، سندس ، وهيبة ، نصيرة . بحثي هذا

* إلى زميلاتي و زملائي ، أ رؤؤؤؤؤساتذة المركز الجامعي الشيخ العربي التبسي ،

و المركز الجامعي سوق أهراس .

* إلى أستاذي المشرف الدكتور رشيد رايس ، شكري المتواضع لرعايته بحثي بنصائحه العلمية ، و سعيه وراء بروزه على هذه الشاكلة المكتملة ، فشكرا أستاذي ، و لن أفيك حقك من الثناء.

* إلى أعضاء اللجنة المناقشة : الدكتور مختار قطش ، الدكتورة سليمة لوكام ، الدكتورة شادية شقروش . احترامي و تقديري ، فعذرا على تحملهم مشقة الحضور لإخراج هذا السعي من الظلمات إلى النور .

* إلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد تشكراتي .

خولة ميسي

مقدمة

مقدّمة :

يعدّ التّراث العربي القديم ملاذ الدّارس ، و محطّ استقطاب الباحث العربي ، باعتبار أنّه مادة خام تحتاج للتّنقيب و استخراج ما بقلبه من نفائس ، فراح أهل الاختصاص يولوا عنايتهم بالشّعر ، منصرفين إليه كلّ الانصراف ، مؤكدين بذلك على مقولة أنّ الشّعر ديوان العرب ، غاضّين الطّرف عن البّحث في النّثر العربي القديم ، على الرّغم من أنّ النّثر قد مرّ بمرحلة ازدهر فيها و أينع عوده ، و هو القرن الرّابع للهجريّ (العصر الذّهبي لازدهار النّثر) .

فارتأيت توجيه مسار البّحث للعناية بالمنثور ، فاقتنيت من درّه مقامات (بديع الزّمان الهمذاني) ؛ لأنّها قبلة القصّاد و معلم الأعلام لما تطويها بين جنحتها من آس الزّخرف المبهرج ، و من زمرّد السّجع و التّصريع ، و لآلئ الجناس ، و ياقوت الاستعارات و التّشبيهات ، فظهرت لامعة وضّاءة تعكس إشراق العصر العبّاسيّ ، و تجذب غرور الباحث في الدّرس و التّمحيص .

فقد برع (بديع الزّمان) و أجاد في تقديم فن عربيّ جديد ، هو القصّة أو الأقصوصة ، فجاءت مقاماته المحاولة البكر للتّأسيس لهذا الفن المستحدّث الّذي لاقى نجاحا و استحسانا كبيرا – لم يهمل فيه الشّعر لانشغاله بالنّثر – حاول من خلاله شنّ حملة هجوميّة على أوضاع بعينها تفشى مفعولها و استفحل في صلب المجتمع العبّاسيّ ،كحملاته على الغلاء الذّي مسّ الأسعار ، و فساد الحكّام ، و اضطراب الأمن ،... فحاربها حربا لا هوادة فيها بغيّة نشر فسحة للإصلاح ، تعلوه رغبة عارمة في الخلق و الإبداع .

والمعلوم لدينا أنّ الأدب كان له الدّور نفسه الّذي تؤديه الصّحافة بمختلف فنونها الآن ، فكان الأديب بمجرد تفرغه من قصيدة ، أو مقال ، أو رسالة ... ، حتّى تتلقفها أيدي العامة و الخاصة لتروج بين النّاس و تذاع و يقلب معناها على مختلف الأوجه ، فتقبل عليها العقول و

القلوب و تسكن النّفس لما تدعو إليه ، و بطبيعة الحال يسارع للأخذ بمحتواها ، و العمل بما تدع إليه من صلاح و رشاد .

و لّعلّ الانبهار بشخص (البديع) و أعماله الأدبيّة على الرّغم من حياته القصيرة – فقد توفي شابا – إلاّ أنّه خلّد بخلود منتجاته الأدبيّة فعاش بين ثنايا الأبحاث و الدّراسات زمن غير هيّن، فكانت منها دراسة (محمّد نبيّة حجاب) ظاهرة المقامات نشأتها و تطورها ، و (إكرام فاعور) مقامات بديع الزّمان الهمذاني و علاقتها بأحاديث ابن دريد ، و (هادي حسن حمودي) المقامات من ابن فارس إلى بديع الزّمان الهمذاني ، و (مصطفى الشّكعة) بديع الزّمان الهمذاني رائد القصّة العربيّة و المقالة الصّحفيّة ، و (مارون عبّود) بديع الزّمان الهمذاني ، و (مازن المبارك) مجتمع الهمذاني من خلال مقاماته ، و (عبد المالك مرتاض) فن المقامات في الأدب العربي ... الخ من البحوث ، و القراءات المتبايّنة ، الّتي ركّزت اهتمامها على تقفّي ملامح شخصية (الهمذاني) ؛ من خلال أدبه لاهثين وراء لغته البديعة ، و سمات مقاماته و قيمتها الجماليّة و أسباب ظهورها ، و علاقتها بالأنواع الأدبيّة المتداولة آنذاك .

و لهذا السّبب و غيره اخترت المنهج البنوي التّكوينيّ كإطار منهجيّ للدّراسة ، و الّذي يتّسم بالموضوعيّة ؛ لأنّه يتقيّد ببنية النّص الدّاخليّة دون إهماله للسياقات الخارجيّة ، و هو ما عجزت الدّراسات السّابقة عن مراعاته ، فقد انصب اهتمامهم في الغالب على طرق الجانب اللّغويّ للمقامات ، أو العناية بشخص (البديع) ، فأتت تأويلاتهم و تفسيراتهم المتبايّنة ، تلتقي في كونها أحكام مسبقة ، انطباعيّة ، ذاتيّة ، لا ترتكز على سند موضوعيّ .

و عليه كان المنهج البنوي التّكوينيّ الأنسب لهذه الدّراسة ، فقد ركّزت في بحثي هذا على بعض آليات و إجراءات المنهج ، و هذا لا يعني أننا أقصينا البعض الآخر من البّحث تماما ، و إنّما القصد أنّها لم تستأثر بفصول أو مباحث على حدا . فعلى سبيل المثال ، آليّة البنية الدّالة ، و التّشيء لم أتحراها في عنصر منفرد ، و إنّما انضوت معالمها ضمن تقنيّة (الفّهم و التّفسير) ، و الّتي أفردت لها الفصل الثّاني من البحث . و الأمر نفسه يقال عن الفصل الثّالث ، الّذي خصصناه للحديث عن رؤيا العالم (لبديع الزّمان) و الرّؤيا المأساويّة ، و نحن نعلم أنّ رؤية العالم ما هي إلاّ نتيجة حتميّة عن ترابط تقنيّة (الوعي

القائم و الوعي الممكن) . و بهذا نكون قد استوفينا كافة التّقنيات الإجرائية، ما عدا تقنيّة (الكليّة) ، الّتي لم نقارب خطواتها لا من قريب و لا من بعيد . لخصوصيّة المدّونة ، و الّتي حتّمت علينا تطبيق إجراءات دون غيرها ، تتلاءم و تكوينها الطّبيعي الّذي جمع بين بلاغة الكلمة ، و بلاغة المعالجة و الطّرح .

و ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام ، هو أنّني لم أتقيّد بنماذج مختارة من المقامات بل ذهبت في مقاربتي هذه للأخذ بجميعها ؛ لأنّها عبارة عن مجموعة قصص شكّلها صاحبها لتسرد لنا حال مجتمعه النّابع عن تصوره ، فإذا حاولت دراسة ثلّة بعينها دون أخرى ، سيكون هناك بتر لأحداث العصر ، و جميع ظواهره ، الّتي عمل (البديع) على التّأريخ لها في نصه ، فكان بحثي يعتمد عليها جميعها دون استثناء . و هو ما يتوافق كذلك مع البحث السّوسيولوجي .

و إنّ السّبب الّذي دعاني لاختيار هذا البحث ، هو الميل الشّديد للقرب من المقامات البديعيّة ، لما تشتمل عليه من متعة فنيّة و نفسيّة بأخيلتها و هزلها الّذي يجلو عن النّفس صدأها ، و تعيد للقلب بهجته ، و تحدّد نقاوة الذّهن و صفاءه . و لّعلّ لنقص الدّراسات الّتي عنيّت بشقيّ المقامات اللّغوي و السّياقي في آن ، هو ما حملنا على إخضاع نص المقامات للمقاربة البنويّة التّكوينيّة الّتي تفي بالغرض ، كما لعب القلق العلمي و الفضول الدّائم دور كبير في اختياري هذا الموضوع بالذّات ؛ لأنّه شعور كبت الخوض فيه في مرحلة (الليسانس) ، و وجد متنفسا في هذا البحث ، الّذي سهر الشّغف العلمي على انجازه قبل التّكليف العلمي .

و قد جاءت خطة البحث في ثلاثة فصول ، قسمتها إلى قسمين (نظري و تطبيقي) ، وزّعتها توزيعا منطقيا . افتتحت القّسم الأوّل بفصل أوّل تحريت فيه الإطار المنهجيّ للدّراسة ، و الّذي بدوره أدرجت ضمنه عناوين تفصيليّة ، تعرضت من خلالها إلى الإرهاصات الأولى للمنهج التّكويني مفتتحة إيّاه بحديث عن الشّكلانيين الرّوس ، و ظهور البنويّة ، ثمّ فصّلت الحديث عن عنصر التّزاوج المثمر بين الماركسيّة و البنويّة ، الّذي أنتج ما سيعرف فيما بعد بالبنويّة التّكوينيّة ، مركّزة الحديث على

إسهامات (جورج لوكاتش) ، و مجهودات (غولدمان) في بلورة المنهج التّكويني ، خاتمة الفصل بتقديم مفاهيم للمقولات الأساسيّة الّتي أتت بها البنويّة التّكوينيّة .

أما القسم التّطبيقيّ ، فقد عنونته بآليات اشتغال المنهج التّكويني في المقامات البديعيّة ، و الّذي يضم فصلان ، فالفصل الثّاني من البحث . و الّذي حصرت الحديث فيه عن المقامات البديعيّة بين الثّراء الهيكليّ و إغراء الإيحاء و عمق التّرميز (بنية الاختلاف و الائتلاف بين ثنائيّة (الفّهم و التّفسير) ، بينما جاء الفصل الثّالث تحت مسمى المقامات البديعيّة بين رؤيا العالم و الرّؤيا المأساويّة ، و قد حاولت من خلاله الإلمام بكافة الرؤى الّتي تكاتفت لتكوّن لنا رؤيا (الهمذاني) لعصره ، فاسحة المجال لبنى النّص اللّغويّة لتصدح بتوجهاتها الرئيويّة ، فأنتجت لنا الرّؤيّا البيانيّة ، و الثّوريّة ، و الصّحافيّة . لأخصص الجزء الثّاني من الفصل للحديث عن الرؤيا المأساويّة الّتي عبّرت عنها حال العصر ؛ من خلال حديثي عن مأساة البطل الإشكاليّ ، و ربطها بمأساة مجتمعه . ثمّ خاتمة تحمل ما توصّلت إليه في فصول البحث من نتائج ، ارتأيت الوقوف عندها ، و قائمة للمصادر و المراجع ، و فهرس مفصّل للموضوعات .

إنّ أيّ بحث أو دراسة تمر بمصاعب و مشاكل تعترض مسيرته العلميّة بصفة عامة ، و درب البّاحث بصفة خاصة ، فكان بحثي هذا عرضة لعدّة صّعوبات ، و من بينها :

- تشعب البّحث ، و انفتاحه على عدد من العلوم ،كعلم الاجتماع ، و التّاريخ ، و العلوم اللّغوية و اللّسانيّة ...، هذا ما صعّب عليّ الإلمام بكافة ملابساته .

- إنّ قلّة رواج الدّراسات و المصادر الّتي تناولت المنهج البنوي التّكويني ، عرقل من وتيرة سير البّحث ، فلو حتّى وجد بعضها فنقص تداولها عذّر عليّ الاطلاع عليها .

و في الختام لا يسعني سوى القول أنّ الدّراسة السّوسيوبنائية لنّص المقامات ، قد فتح آفاق البّحث على مدركات جديدة ؛ لتقيّده بالبناء اللّغويّ للنّص ، و ابتعاده عن كلّ ذاتية تشوه مرماه

و مبناه .

القسم النّظريّ :

المنهج البنوي التّكويني

(مرجعياته ، رواده ، آلياته)

الفصل الأوّل :

الاطار المنهجيّ للدّراسة

1- الإرهاصات الأولى للمنهج التّكويني :

أ – الشّكلانيون الرّوس :

يعدّ (الشّكلانيون الرّوس) < formaliste Russes > [1] جماعة من المنظّرين الّذين شكلوا جمعية لدراسة اللّغة الشّعريّة ، و أصحاب " اتجاه نقدي يمثله عدد من النّقاد و الدّارسين الرّوس كان منهم : (ميخائيل باختين) < M.Bakhtin > ، و (رومان جاكسبون) < R-Jakobson > ، و(فلاديمير بروب) <V . Propp> ، و(مكاروفسكي) < J . Mukarovsky > ، و(شكلوفسكي) <Chkolovski > ، و(بوريس إيخانباوم) < B . Khenbaum> ، و(يوري تينيانوف) < Youri . Tynianov > و غيرهم ." [2] .

وقد تزامن ظهور الحركة الشّكلانيّة الرّوسيّة مع قيام " الثّورة الاشتراكيّة البلشفيّة في العشرينات من هذا القرن ، الحركة التي أخذت على عاتقها مهمة علمنة الدّراسة الأدبيّة ." [3] بعزل الأثر الأدبي عن جميع سياقاته الخارجيّة ، وجعله من اهتماماتهم الأوليّة." فهم يأبون ممارسة الطّريقة النّفسانيّة أو الفلسفيّة أو الاجتماعيّة الّتي كانت يومئذ تسوس النّقد الأدبيّ الرّوسيّ. وفي هذا الأمر بالخصوص يتميز الشّكلاينون عن سابقيهم . فقد ذهبوا للقول أنّه لا يمكن شرح الأثر انطلاقا من ترجمة الكاتب ولا انطلاقا من تحليل الحياة الاجتماعيّة المعاصرة له ." [4] و تعود جذور

---

[1] – أو المستقبليون ، و المستقبليّ أحد أكبر اتجاهات الشّعر . ظهرت هذه الحركة في روسيا في المطلع القرن و أثرت في الشّعر الرّوسيّ منذ (1910 إلى غاية 1930) . غير أن تأثيرها تعدى شكل و مضمون الشّعر ليصل إلى وظيفته . بوريس إيخنباوم و آخرون : نظرية المنهج الشكلي ، ترجمة : إبراهيم الخطيب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط1 ، بيروت– لبنان ، 1982 ، ص 69.

[2] – بسام قطوس : المدخل إلى مناهج النّقد المعاصر ، دار الوفاء ، ط1 ، الإسكندرية ، 2006 ،ص75.

[3] – فكتور إيرليخ : الشّكلانيّة الرّوسيّة ، ترجمة : الوالي محمّد ، المركز الثّقافي العربي ، ط 1 ، الدار البيضاء ، 2000 ، ص5 .

[4] – عبد السلام المسدي : قضية البنيويّة ، وزارة الثّقافة ، ط1 ، تونس ، 1991 ، ص133 .

الشكلانيّة الرّوسيّة إلى جماعة تكونت من" مجموعتين أساسيتين لكل منهما ميولها النظرية وأهدافها ؛ حلقة (موسكو) الألسنة في سنة (1915) و تكونت من جماعة من الدارسين في جامعة (موسكو) ، وكان على رأسها (رومان جاكسبون) <R-Jakobson >، وضمت (بيوتر بوجاتريف)<Pioter Bogatyrev> و(فلاديميربروب) <V. Propp> ، و (جريجوري فينوكور)<Grigori Vinokur>، و (أوسيب بريك) <Osip Brik> ، و(بوريس توماشيفسكي)<Boris Tomachevski> ، وجماعة (الأبوجاز) <Opojaz > التي رسخت في سنة (1916) في (سان بيترسبورج) ، وطبقا لما يقوله (فيكتور إيرلك) <Victor Erlich> فقد تأسست هي نفسها من جماعتين فرعيتين منفصلتين: دراسي اللّغة المحترفين ، والباحثين في نظرية الأدب الذين حاولوا حل مشاكل اختصاصهم باستخدام اللسانيات الحديثة " [1] ، وقد ترأس هذه الجماعات مجموعة من اللسانين والمؤرخين على اختلاف إيديولوجياتهم وتقاليدهم وهم : " (فيكتور شكلوفسكي) <Victor Chkolovski> الّذي يعده الكثيرون مؤسس الحركة الشّكليّة وضم معه (ليف ياكوبنسكي) <Lev Jakubinsky> ، و (بوريس إيخنباوم) <Boris Eikhenbaem>. " [2]

وقد هدفت حلقة (موسكو) اللسانيّة إلى إنجاز " دراسات لسانيّة وشعريّة وعروضيّة وفولكلوريّة ، استقطبت عددا من المهتمين باللسانيات وعددا من الشّعراء والمفكرين البارزين/.../. شكّل عمل هؤلاء في النّقد و التّحليل و الأدب و الشّعر ظاهرة كادت تتحول إلى نظرية دعيت بالنظريّة الشّائعة ، " [3] الّتي أتت مناهضة لمناهج النّقد الانطباع يّ ، وأصحاب النّظريّة الرّمزيّة " من أجل أن يخلص [الشّكلانيين الرّوس] من أيديهم [الرّمزيّة] الإنشائيّة ، فنحررها من النظريات الذّاتيّة الجماليّة والفلسفة ، ونقودها على طريق الدّراسة العلميّة للوقائع . إنّ الثّورة الّتي أثارها المستقبليون /.../ ضد النّظام الشّعريّ للرمزيّة قد كانت سندا للشّكلانين لأنّها أسبغت على

---

[1] – مراد عبد الرحمان مبروك : آليات المنهج الشّكليّ في الرّواية العربيّة المعاصرة (التّجهيز نموذجا تطبيقيا) ، دار الوفاء ، ط 1 ، الإسكندريّة ، 2002 ، ص13.

[2] – المرجع نفسه ، ص13.

[3] – بسام قطوس : المدخل إلى مناهج النّقد المعاصرة ، ص76.

معركتهم طابعا راهنا . أنّ تحرير الكلمة الشّعريّة من المدلولات الفلسفيّة و الدّينيّة الّتي كان رجحان كفتها يتزايد باستمرار لدى الرّمزيين ، كان هو الأمر اليوميّ الّذي وحّد أول جماعة من الشّكلانيين ." [1] ساعين بذلك طرح نقد شكليّ يفصل بين النّص و صاحبه " فلم يستعينوا بسيرة الشّاعر ، ولا اعتمدوا على التّاريخ ، ولا استندوا إلى علم الاجتماع وعلم النّفس... "[2]

و الشّكلانيّة < Formalisme >كتسمية . وضعها خصوم المنهج الشّكلانيّ الرّوسيّ احتقارا لهم وانتقاصا لمنهجهم ، فعلى الرغم من تنوع جماعتهم من أدباء ونقاد ومنظرين ألسنيين لم تتجاوز أعمار أغلبهم العشرين سنة ، فقد " [كانوا] يتبادلون الآراء بصدد مسائل تتعلق بنظرية الأدب ، بعيدا عن الدّروس الأكاديميّة الرّسميّة . وكانوا يمتازون/.../ بالتّمرد على السّلطة و النفور من كلّ ما هو قديم ، بل ومن كلّ ما هو محافظ وطقوسيّ و أكاديم يّ ؛"[3] فهذا الاسم– الشّكلانيّة <Formalisme> – أطلقة جماعة من " المنظّرين و النّقاد المعاديين لهذّه الجماعة [الشّكلانيّة الرّوسيّة] وقبلت الجماعة هذه التّسميّة تحديا لخصومهم " [4].

و الشكلانيّة الرّوسيّة – حلقة (الأبوجاز) وحلقة (موسكو) اللّغويّة – التي خاضت في مسائل تتعلق بنظرية الأدب "جاءت في طليعة الاتجاهات النّقديّة الّتي حاولت أن تتجاوز الفن بالواقع ارتباطا مباشرا وتجعل للفن خصوصيّة مميزة برغم المعارضة الشّديدة الّتي واجهتها من خصومها ، و على الرّغم من وجود بعض التّشابه النّسبيّ بين الشّكلانيّة الرّوسيّة ، و النّقد الجديد الأنجلو_أمريكي والبنويّة الفرنسيّة السوسيريّة < Saussuriean> ، و الشّكلانيّة الرّوسيّة تعدّ في طليعة هذه الاتجاهات من حيث عنايتها بالشّكل الفنيّ و محاولة تخليصه من أسر

---

(1) – بوريس إيخنباوم و آخرون : نظرية المنهج الشّكليّ ، نصوص للشّكلانيين الرّوس ، ص34.

(2) – نصرت عبد الرحمان : في النّقد الحديث دراسة في مذاهب نقديّة حديثة و أصولها الفكريّة ، دار جهينة للنشر والتّوزيع ، ط 1 ، عمان– الأردن ، 2007 ، ص 57 .

(3) – فكتور إيرليخ : الشّكلانيّة الرّوسيّة ، ص 5 .

(4) – مراد عبد الرحمن مبروك : آليات المنهج الشّكليّ في نقد الرّواية العربيّة المعاصرة (التّجهيز نموذجا تطبيقيا) ، المرجع السّابق ، ص 13 .

الاتجاهات المضمونيّة " [1]، وقد ذهبت هذه الأخيرة ؛ أي الرّؤية السوسيريّة " في أساسها على أن القيمة و الوظيفة لأيّة وحدة لغويّة تعتمد على علاقة هذه الوحدة مع الوحدات الأخرى في داخل النّظام اللّغويّ /.../ ، وذهب الشّكلانيون إلى أنّ قيمة ووظيفة الوّسيلة الأدبيّة تعتمد في الأساس على علاقاتها مع الوسائل الأدبيّة الأخرى في داخل النّظام الأدبيّ الّذي يمثله النّص بصورة عامة " [2] ، وعلى الرّغم من هذا التّباين الطّفيف بين هذه الاتجاهات – النّقد الجديد و البنويّة الفرنسيّة السّوسريّة و الشّكلانيّة الرّوسيّة– فانّ السّمات المشتركة بينها تتمثل في " استقلاليّة الأدب كمؤسسة أو كأعمال متميزة عما يسمى بالواقع الخارجيّ أو الحقائق الفكريّة . فالعمل الأدبيّ عندهم جميعا وجود خاص له منطقه و له نظامه ، أو بعبارة أخرى له بنيته الّتي تتميز عن بنية اللّغة العاديّة بإسقاط غرض الإبلاغ من حساب الكاتب " [3] ، و هذا ما نجده عند (سوسير)< Ferdinand De Saussure > في محاضرات في اللّسانيات العامة < Cours de linguistique générale > ؛ من خلال تقسيمه اللّغة إلى بعد ألسنيّ داخليّ و بعد ألسنيّ خارجيّ " فالبعد الدّاخليّ – على حسب قوله– يتمثل في النظام الذّاتيّ للغة ، على خلاف ارتباط البعد الخارجيّ بتاريخ الشّعب المستخدم لها أو المنتفع بها ، وبالتّالي بحضارة بأكملها وبأدب ذلك الشّعب أو تلك الأمة والأبعاد الجغرافيّة السّياسيّة المقتصرة على هذا الشّعب " [4] ، و الشّكلانيون الرّوس في محاضراتهم الأكاديميّة قد ركزوا على الشّطر الأوّل من قول (سوسير) السّابق ذكره ؛ أي البعد الدّاخليّ للغة والمتمثّل في النّظام الذّاتيّ للغة " فالهدف الأساسيّ و الوحيد للدّراسة الألسنيّة ينحصر في دراسة اللّغة ، كواقع قائم بذاته ولذاته " [5].

فالشكلانيون في دراستهم للأدب جعلوا منه علم مستقّل بذاته يقوم على منهجيّة (سوسير) وإجرائيّتة الخاصة " ويبدو واضحا أن الشّكلانيين استخدموا مفهومين أساسين ظهرا في الألسنيّة

---

[1] – مراد عبد الرحمن مبروك : آليات المنهج الشّكليّ في نقد الرّواية العربيّة المعاصرة (التّجهيز نموذجا تطبيقيا) ، ص 12.

[2] – يوسف نور عوض : نظرية النّقد الأدبي الحديث ، دار الأمين ، ط1، القاهرة ، 1994 ، ص 16 .

[3] – عبد السلام المسدي ، قضية البنيويّة ، ص 131 .

[4] – Ferdinand De Saussure : cours de linguistique générale , Éditions de talantikit , Bejaia , 2002 , p 29-30-32 .

[5] – مشال زكريا : الألسنيّة (علم اللّغة الحديث المبادئ والأعلام) ، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع ، ط1 ، 1980 ، ص225 .

السوسيريّة ، وهما مصطلح عشوائيّة العلامة في علاقتها مع ما تشير إليه ، ومصطلح الاختلاف الّذي يساعد على إقامة العلاقات المعقولة بين الرّموز في البناء الأدبيّ أو اللّغويّ بصورة عامة " [1].

وقد صاغ الشّكلانيون الرّوس ــ إلى جانب ارتكازهم على اللّسانيات السوسيريّة ــ عملهم على جملة من الأسس والمفاهيم والمبادئ الرئيسة ، الّتي قادت توجهم هذا وجعلته صرح من صروح اللّسانيات الحديثة ، ومنبع معظم المناهج النّقديّة المعاصرة . وقد "حاولوا ، نظرا لميلهم الوضعيّ الجديد ، التّنصل من كلّ المسبقات الفلسفيّة فيما يتعلق بطبيعة الخلق الفنيّ ، كما لم يهتموا بالتّأمل في الجمال و المطلق " [2] ، و يعود سبب ذلك إلى أنّ الأدب الرّوسي ، قد مر بأزمة منهجيّة تتمثل في خضوعه " لهيمنة نقد سوسيولوجيّ له خلفيات سياسيّة و إيديولوجيّة ، وبذلك أصبحت العلاقة السّببيّة بين الأدب و الحياة أشبه بعقيدة مغلقة . غير أنّ هذا النير لم يهتز إلاّ بمجيء جيل الرمزيين الّذي لم يؤكد فقط العلاقة بين الأدب و الميتافيزيقا ، و إنّما حاول أن يلم بأسرار اللّغة الشّعريّة /.../ و هو ما سيتجاوزه الشّكلاينون من بعد " [3] مرتكزين في ذلك على مبدأين أساسيين . " المبدأ الأوّل ، و قد لخّصه (جاكبسون) قائلا : إنّ موضوع علم الأدب ليس هو الأدب و إنّما الأدبيّة < Littérarité> وبذلك حصروا اهتمامهم في نطاق النّص . والمبدأ الثّاني ، ويتعلق بمفهوم الشّكل ، فقد رفضوا رفضا باتا ما كانت تذهب إليه النّظريّة النّقديّة التّقليديّة من أنّ لكلّ أثر أدبي ثنائية متقابلة الطرفين : هي الشّكل و المضمون ، وأكّدوا أنّ الخطاب الأدبيّ يختلف عن غيره ببروز شكله ؛" [4] محاولين بذلك وضع حد فاصل "للخلط المنهاجي السّائد في الدّراسات الأدبيّة التّقليديّة ، وبناء علم الأدب بناء منتظما باعتباره مجالا متميزا و متكاملا للعمل الفكريّ . لقد ردد الشّكلانيون القول : لقد آن الأوان لدراسة الأدب ، الّذي

---

(1) – يوسف نور عوض : نظرية النّقد الأدبيّ الحديث ، ص 16 .

(2) – فكتور إيرليخ : الشّكلانيّة الرّوسيّة ، ص 13 .

(3) – بوريس إيخنباوم و آخرون : نظرية المنهج الشّكليّ ، نصوص الشّكلانيون الرّوس ، ص 10.

(4) – المرجع نفسه ، ص 10.

ظّل ، منذ أمد بعيد ، أرضا بدون مالك أن ترسم الحدود لحقلها و تحدّد بوضوح موضوع البّحث "[1].

و منه فقد كسّر (الشّكلانيون الرّوس) ذلك الادّعاء التّقليدي أو التّصور القديم لفكرة ارتباط الشّكل بالمضمون على أساس أنّ الشّكل ليس سوى قالب يضم المضمون ، و مصطلح الشّكل كصياغة مفهوماتيّة تناولها الفلاسفة قديما قبل تعرض (الشّكلانيون الرّوس) لها بالدّراسة ، و جعلوها مبدأ أساس تنبني عليه بحوثهم اللّسانيّة و الأكاديميّة .

وقد جاء في فلسفة (أفلاطون) المثّاليّة استخدامه لمصطلح الشّكل في حديثه عن القيمة الجماليّة ؛ حيث اعتقد أنّه " عندما تكتمل هذه الصّورة الجدليّة بين الفنون و القيم الّتي تتبناها فانه يتضح لدينا الهدف من تلك الرّؤية المثّالية في الجمال ، فالمثل معروفة كقيم كليّة و قد أعطتنا الفنون تفسيرا جزئيا لها ، والفنون بعد ذلك ليست إلاّ الشّكل المحسوس لكلّ ما هو مطلق لكلّ ما هو كلّي ونبيل ، و إذا ما كان النّسق الخارجيّ للفنون ، و نعني به النّسق و الإيقاع و اللّحن و التّنظيم و التّنسيق وغيرها ، مما يكوّن الصّور والأشكال الفنيّة الجماليّة يعد معيارا جماليا فانّه عند (أفلاطون) ليس إلاّ لأنّه تجسيدا لقيمة من القيم كالشّجاعة و العّفة و الطّهارة... و هذه القيمة ذاتها هي القيمة الجماليّة في الفن ."[2] فما نستشفه من هذا القول أن (أفلاطون) أدرج مصطلح الشّكل بوصفه مرادفا لمصطلح المثل في فلسفته .

بينما ربط (كانط) < E . Kant > مفهوم الشّكل بالإدراك الحسّي للجمال ، فقد ذهب للقول إلى أنّ " ليس الجميل كشكل ، أو كحالة معينة أو كوضع محدّد /.../ ، وإنّما كحكم ذوقي ، أو بمعنى آخر فانّ هذا التّحليل يقوم على فرضيّة أنّ الجميل يعتمد على الإنسان نفسه ، وهو الّذي تؤكده من خلال حكمه الذّوقي المجرد ودون النّظر إلى أيّ عامل أو مؤثر آخر ."[3]

---

[1] – فكتور إيرليخ : الشّكلانيّة الرّوسيّة ، ص 14 .

[2] – عبد الكريم هلال خالد : أسس النّقد الجمالي في تاريخ الفلسفة دراسة لوجهات نظر بعض الفلاسفة في النّقد الجمالي ، جامعة قاريونس ، ط1، بنغازي – ليبيا ، 2003، ص 24.

[3] – عبد الكريم هلال خالد : أسس النّقد الجمالي في تاريخ الفلسفة دراسة لوجهات نظر بعض الفلاسفة في النّقد الجمالي ، ص36 .

هذا لا يعني أنّ فلاسفة الإغريق- وحسب – هم من عرفوا الاستعمال الأول لمصطلح الشّكل بالمفهوم الّذي تبناه (الشّكلانيون الرّوس) ، و إنّما عرف النّقاد العرب القدامى كذلك هذا المصطلح ، و نستند في مذهبنا هذا إلى ما جاء " بالموسوعة العالميّة ، الفرنسيّة اللّسان ، الّتي عزت الشّكلانية النّقديّة في نشأتها الأولى إلى (ابن قتيبة) "[1] ؛ لأنّه كان في منهاجه النّقديّ يرفض عامل السّبق التّاريخيّ أو مبدأ الزّمن كمقياس للمفاضلة بين الشّعراء ؛ " و ذلك على أساس أنّ جودة الأدب لا ينبغي لها أن ترتبط بالضّرورة بالسّبق الزّمنيّ للشّاعر ، بحيث يمكن أن يكون المتأخّر أجود من المتقدّم و لا حرج ، فعلى الرّغم من أنّه يتّفق مع (ابن سلام الجمحي) في بعض هذا ، فانّ (ابن سلام) ضمّ الجاهليين إلى الإسلاميين ."[2] على خلاف (ابن قتيبة) الّذي صرح بالقول عن مذهبه النّقدي هذا أو تأسيسه لذلك بالكلام قائلا في الشّعر والشّعراء : " ولم أقصد فيما ذكرته من شعر كل شاعر مختارا له سبيل من قلّد أو استحسن باستحسان غيره ولا نظرت إلى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه ولا المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره بل نظرت بعين العدل على الفريقين و أعطيت كلاّحقه و وفرت عليه خطه فاني رأيت من علمائنا من يستجيد الشّعر السّخيف لتقدم قائله ولم يقصر الله الشّعر و العلم و البلاغة على زمن دون زمن و لا خصّ به قوما دون قوم بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده وجعل كلّ قديم منهم حديثا في عصره . " [3] فالمعيار النّقديّ الّذي وضعه (ابن قتيبة) لكي يحتكم إليه هو النّص الأدبيّ بما فيه من جمال فنيّ ، لا ما تعلق بسمعة الأديب (صاحب النّص) و تقدمة و سبق (الزّمن الّذي عاش فيه) .

وعليه فان حديثنا السّابق عن توطد مصطلح الشّكل في عمق الآداب القديمة – الفلسفة الإغريقيّة و النّقد العربي القديم- يحيلنا للقول إلى أنّ (الشّكلانيين الرّوس) ليسوا بالسّابقين في

---

[1] – عبد المالك مرتاض: في نظرية النّقد متابعة لأهم المدارس النّقديّة المعاصرة و رصد لنظرياتها ، دار هومة ، بوزريعة – الجزائر ، 2002، ص 43 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 43 .

[3] – عبد الله بن مسلم بن قتيبة : الشّعر و الشّعراء ، ج1، عالم الكتب ، ط1 ، بيروت- لبنان ، 2003 ، ص6 .

دراساتهم للنص الأدبي كشكل ، أو كبنية معزول عن سياقاته الخارجيّة ، إلاّ أنّهم أوّل من اعتمد على مصطلح الشّكل كمبدأ أساس ترتكز عليه أعمالهم اللّسانيّة ، و هم هكذا قد فهموا- أي الشّكلانيون- " تاريخ الأدب أو التّطور الأدبي على أنّه دورة حياتيّه تتعاقب فيها الأشكال وليس تقدما للحركات ، وتأثيرات تنتقل من السّلف إلى الخلف ، وهذا التّعاقب لا يتم بشكل بسيط ، إنّه معركة تحطيم لكلّ موجود سلفا ، وإقامة بناء جديد انطلاقا من عناصر قديمة ، وبهذا الفّهم يصبح التّطور الأدبي تعاقبا للأشكال وبطريقة ديناميّة تعطي الأولويّة للبنيات الدّاخليّة في العمل الأدبي ؛"[1] وتكون بهذا نتائج أبحاثهم الّتي تمت في الإطار الشّكلانيّ " تعتبر عطاء شديد الأهمية في مجال فهم بنية النّص الأدبي"[2] .

و ما يجدر الإشارة إليه في الأخير ، هو أنّ هذا العنصر من هذا الفصل ، لم نتناول فيه ما تعلّق بالشّكلانيّة الرّوسيّة بشكل مسهب ، و إنّما وقفنا عند المبادئ الأساسيّة الّتي أتت بها الشّكلانيّة ، مركزين في ذلك على مفهوم الشّكل باعتباره الخلفيّة الشرعيّة لما سيعرف فيما بعد بالمنهج البنيوي أو بالنبويّة غاضين الطّرف عن بعض المفاهيم الأخرى كقضايا الشّعريّة أو الأدبيّة ، لطبيعة هذا البحث أولا ، و لسعينا للسير بهذا البحث في وجهة محدّدة تتمثل في الحديث عن البواعث أو المرتكزات الرئيسة الّتي أسّست عليها البنويّة التّكوينية مفاهيمها ونظريتها .

ب- ظهور البنويّة :

1- حول مصطلح البنويّة:

أ- البعد اللّغوي للمصطلح:

- الاستعمال الغربي:

---

[1] - بشير تاوريت : محاضرات في مناهج النّقد الأدبيّ المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النّظريّة و التّطبيقيّة ، مكتبة اقرأ ، ط1 ، قسنطينة – الجزائر ، ص36 .

[2] - حميد لحميداني : بنية النّص السّردي من منظور النّقد الأدبيّ ، المركز الثّقافي العربي ، ط 3 ، الدّار البيضاء ، 2000 ، ص 12.

لقد ورد مقال (ليوري تينيانوف) حول مفهوم البناء <Construction>، جاء فيه تعريفه للبناء باعتباره وحدة كليّة ، و ربطه بما سماه بالمادة ؛" إنّ مفهوم المادة لا يخرج عن حدود الشّكل ، فالمادة هي أيضا ، شكليّة ، و إنّه من الخطأ خلطها بعناصر خارجيّة عن البناء ."[1] و على هذا يكون تحديد (تينيانوف) لمفهوم البنيّة ذو علاقة وثيقة بالشّكل ، بل لنقل اقتصر عليه محاولا- أي هذا التّعريف للبناء – هجر " ذلك النّمط من النّقد الّذي يعمل على وضع شخصيات الرّواية موضع التّساؤل و المحاكمة باعتبارها كائنات حيّة ."[2]

ومصطلح بنوية لا يتأتى فهمه ، "إلّا بتحديد مفهوم البنية< Structure> وضبطه ضبطا دقيقا، والبنية مشتقة من الفعل اللاتيني< Struere> ، أي بنى و هو يعني الهيئة أو الكيفيّة الّتي يوجد الشّيء عليها ."[3] بينما عرفها (فوكيما) بقوله : "إنّ البنويّة اللّغويّة نادت بأنّ الفونيم لا يمكن أن يحلل خارج إطار النّظام الفونولوجي، و أنّ تحديد و تعريف الفونيم يعني بالضّرورة تحديد مكانه في النّظام الفونولوجي"[4].

-الاستعمال العربي:

لقد شاع بين النّقاد العرب المعاصرين استعمال مصطلح (البنوية) ، عوضا عن الاستعمال النّحوي السّليم ، و هو " (بنْيَيّة) ، وذلك كما نقول في النّسبة إلى (فتية) (فِتْيَيّ) على القياس

---

[1] – بوريس إيخنباوم و آخرون : نظرية المنهج الشّكليّ، نصوص الشّكلانين الرّوس ، ص 75 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 76 .

[3] – بشير تاوريت : محاضرات في مناهج النّقد الأدبيّ المعاصر ، ص 10 .

[4] – يوسف نور عوض : نظرية النّقد الأدبيّ الحديث ، ص 23 .

، لأنّك تجريه مجرى ما لا يعتل فلا يخالف هذا النّحو"[1] ، و قد اتفق (سيبويه) في مذهبه هذا مع (ابن قتيبة) ، حيث قاس لفظة (بِنْيَة) على وزن (فِعْلَة) كقولك (نِسْبَة) ، و هو ما فصل فيه في باب ما جاء على (فِعْلَة) "[2]

و قد جاء في حديث (الجاحظ) ، عن اللّفظ ما يوازي تعريف (فوكيما) السّابق ذكره، حيث قال : " و الصّوت هو آلة اللّفظ و هو الجوهر الّذي قوّم به التّقطيع و به يوجد التّأليف . و لن تكون حركات اللّسان لفظا ولا كلاما موزونا ولا منثورا إلاّ بظهور الصّوت "[3]

أما عن الجانب اللّغوي أو المعجمي ، لمصطلح البنوية في المعاجم العربيّة فقد جاء تحديده في لسان العرب كما يلي : " (البَنْيُ) : نقيض الهدم ، بَنَى البَنَّاءُ البِنَاءَ بَنْيًا وبِنَاءً و بِنًى /.../ و البِنْيَةُ والبِنْيَةُ: ما بَنَيْتَه ، و هو البِنى و البِنًى/.../ يقال :بِنْيَةٌ وبِنًى وبِنْيَةٌ وبِنًى ، بكسر الباء مقصور، مثل جِزْيَة وجِزًى "[4].

وبناء على ما سبق ذكره ، فقد تم اختيار استعمالنا لمصطلح (بنوي) على خلاف الرائج (بنيوي) لأنّه السّليم نحويا كما عرضنا له سابقا من جهة ، ومن جهة أخرى أن الإصرار على استعمال مصطلح " البنيويّة فهو إنّما نسب هذا المذهب إلى لفظ غير موجود في الأصل /.../ لأنّ البنيويّة تعني أنّ الأصل هو (بنيية) و ذلك حتّى يمكن قلب الياء الثّانية واوا . أما أن هاء التّأنيث تقلب واوا فذلك مجرد جهل صراح بالعربيّة ؛ لأنّ هذه الهاء لا تعد لدى النّحاة في تحديد بنى

---

(1) - عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه : الكتاب ، تعليق : إميل بديع يعقوب ، المجلد 3، دار الكتب العلمية ، ط1، بيروت- لبنان ، 1999، ص379 .

(2) – أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة : أدب الكاتب ، تحقيق الدّينوري ، دار صادر ، بيروت ،1967 ، ص 565 .

(3) - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : البيان و التّبيين، ج1-2- 3، دار الكتب العلميّة ، بيروت -لبنان ، ص44 - 45 .

(4) – أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم ابن منظور الإفريقيّ المصريّ ابن منظور : لسان العرب ، المجلد 2، دار صادر ، ط1 ، بيروت- لبنان، ص160- 161 .

الألفاظ . و حتّى على افتراض أنّها معترف بها لديهم ، و هو غير وارد ، في تحديد البنية اللّفظيّة ؛ فانّ الهاء لا تقلب ياء لدى النّسبة أبدا ، بل تسقط و ينسب إلى الحرف الّذي قبلها ، كقولهم (مكيّ) ، نسبة إلى مكّة . "[1]

و لعلّ ما يجدر الإشارة إليه في هذا المقام ، أنّ النّقد العربيّ القديم قد عرف تبجيلا واحتفاءا بالبناء الشّكليّ للنّص الأدبيّ (شعرا ونثرا) ؛ أي تفضيله للفظ دون المعنى و تفريقه بينهما ، و الأكيد أنّه ليست بالطّريقة الّتي أسّس لها النّقد الغربي المنهجي ، وهذا راجع للتّركيبة العقليّة للناقد العربي ؛ الّتي لم تتوجه للتّنظير و التّأسيس ، و إنّما كانت تكتفي بالإشارة و المقاربة من بعيد للقضايا النّقديّة ، ومن أمثلة ذلك كثير من ذلك ما جاء في حديث (ابن حيان التّوحيدي) عن اللّفظ و المعنى : " و إنّما الخلاف بين اللّفظ و المعنى أنّ اللّفظ طبيعيّ [وكل ما هو طبيعي فهو شكل وبناء] و المعنى عقليّ [و يقصد به المدلول أو المضمون الذّهنيّ] ، و لهذا كان اللّفظ بائدا على الزّمان ، لأنّ الزمان يقفو أثر الطّبيعة و لهذا كان المعنى ثابتا على الزّمان ، لأنّ مستملى المعنى عقل ، والعقل إلهي ، ومادة اللّفظ طينيّة ، وكلّ طيني متهافت ." [2] أما (عبد القاهر الجرجاني) فقد ذهب في تشريفه للمعنى ؛ للقول : " و أعلم أنّ الداء الدّوى و الّذي أعيى أمره في هذا الباب ، غلط من قدّم الشّعر بمعناه ، وأقلّ الاحتفال باللّفظ ، وجعل لا يعطيه من المزيّة – إن هو أعطى– إلاّ ما فضل عن المعنى" [3].و قد تبعه في مذهبه (الجاحظ) في قوله : " فالمعاني مطروحة في الطّريق يعرفها العربيّ و العجميّ ،" [4] و من أمثالهم كثير من النّقاد العرب القدامى . فعلى الرّغم من عدم وجود نظريّة واضحة المعالم لديهم تؤيد موقفنا هذا ، إلاّ أنّه لا يسعنا إنكار اهتمامهم بالنّقد اللّغويّ ، الّذي بحث في أمور البلاغة و علوم اللّسان و البيان

---

[1] – عبد الملك مرتاض : في نظرية النّقد ، ص 191 .

[2] - أبو حيان التّوحيديّ : الإمتاع و المؤانسة ، صححه و ضبطه و شرحه : أحمد أمين ، أحمد الزّين ، ج 1-2-3 ، المكتبة العصريّة ، صيدا – بيروت ، ص 115 .

[3] – عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز في علم المعاني ، شرحه و قدم له : ياسين الأيوبي ، المكتبة العصريّة ، ط 1، بيروت– لبنان ، 2002 ، ص 262-263 .

[4] – الجاحظ : البيان و التّبيين ، ص34 .

ليتمكنوا من الوقوف على إعجاز القرآن ، وقد تأثر (حازم القرطاجني) في منهاجه به ؛ أي بالنّقد اللّغويّ فتحدث فيه عما يعرف اليوم بالتّماسك النّصي <Cohesion > بقوله : " فأطرد له الكلام في جميع ذلك أحسن اطراد ، وانتقل في جميع ذلك من الشّيء إلى ما يناسبه وإلى ما هو منه بسبب و يجمعه و إيّاه غرض ، فكان الكلام بذلك مرتبا أحسن ترتيب ومفصّلا أحسن تفصيل وموضوعا بعضه من بعض أحكم وضع " [1] .

ب- البعد المعرفيّ للمصطلح :

ظهرت البنويّة كمنهج نقدي و مذهب في بداية القرن العشرين ، كردّة فعل عن الوضع المعرفيّ الّذي ساد العالم الغربي في تلك الحقبة ، وطغيان الحقل العلميّ ذو السّمة الماديّة على كافة التّفرعات و التّخصصات ، فكان من بينها العلوم الإنسانيّة بصفة عامة و حقل النّقد الأدبيّ بصفة خاصة .

وتقوم البنويّة على " مجموعة من النّظريات الّتي تؤثر في العلوم الاجتماعيّة و الإنسانيّة ، دراسة البنيات وتحليلها/.../ وتعد البنويّة قطيعة مع التّقاليد الموروثة/.../ و أهم ما تقوم عليه البنويّة من الأسس الكبرى لفلسفتها أنّها تتعامل مع اللّغة و الخطاب و ترفض الإنسان "[2].... إلى غيرها من التّعريفات

2- مصادر أو روافد البنويّة الشّكلانيّة :

---

[1] - أبو الحسن حازم القرطاجني : منهاج البلغاء و سراج الأدباء ، تقديم و تحقيق : محمد الحبيب ابن الخوجة ، دار الغرب الإسلاميّ ، ط 2 ، بيروت ، 1981، ص 299 .

[2] - عبد الملك مرتاض : في نظرية النقد ، ص 192 .

لقد ظهر طليعة القرن العشرين منعطفين للنّقد الأدبيّ : " أحدهما شكليّ – بنيويّ [*]، بدأ في(روسيا) (الشّكليّة الرّوسيّة) ، و انتقل إلى (براغ) و (البنيويّة الشّكليّة) ، ثم تشكل في (فرنسا) (البنيوية الفرنسيّة) ، ومنها انتشرت إلى العالم كلّه ، بما في ذلك العالم الثّالث . كما أن النّقد الجديد في العالم النّاطق باللّغة الانجليزيّة (بريطانيا والولايات المتّحدة وكندا الخ..) ساد في الثّلاثينات والأربعينات والخمسينات ." [1] فبناء على ما سبق – عبر حديثنا عن الشّكلانيّة الرّوسيّة– فان بعض مؤرخي النّقد الأدبيّ ذهبوا في توجههم إلى القول بأنّ الشّكلانيّة الرّوسيّة و البنويّة مرتبطان ،" بل إنّ بعضهم يذهبون إلى القول بأنّ الشكلية هي في حقيقة الأمر بنيويّة مبكرة "[2] ، لأنّ هذه الأخيرة قد طورت بعض المفاهيم والمبادئ الّتي جاء بها (الشّكلانيين الرّوس) حين " ترجم (تودوروف) أعمال الشّكليين الرّوس إلى الفرنسيّة ، فأصبحت أحد مصادر البنيويّة "[3] ، فولّد بذلك نقاط التماس بين المنهجين ، الشّكلاني والبنوي ، يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- تماثل مفهوم (النّظام– النّسق) < Système > لدى (سوسير) < Ferdinand De Saussure> و (الشّكل– البنية) < Structure > لدى (الشّكلانيون الرّوس) و (البنويون) ، يقول (تنيانوف) : " إنّ خاصية العمل الأدبيّ الفريدة تتمثل في تطبيق عامل التّركيب على المادة ، لصياغتها أو تعديلها أو حتّى تشويهها ، هذا العامل التّركيبيّ/.../ لا تتوافق معه ، بل ترتبط به بشكل متمركز ، بحيث لا يكون هنالك تعارض بين المادة والشّكل ، بل تصبح المادة نفسها مشكلة ، إذ لا توجد أية مادة خارج التركيب ."[4]

---

[*]– و السّليم في النّحو العربي مصطلح بنوي وقد أشير لذلك في تقديمنا لمفهوم مصطلح بنية .

[1] – لوى ألتوسير : <البنية ذات الهيمنة التّناقض و التّضافر> ، تقديم وترجمة : فريال جبوري غزول ، مجلة فصول (الأدب و الأيديولوجيا) ، ج1 ، مج3 ، ع3 ، 1985 ، ص46 .

[2] – بشير تاوريت : محاضرات في مناهج النّقد الأدبي المعاصر ، ص41 .

[3] – محمد عزام : تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النّقدّية الحديثة دراسة في نقد النّقد ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2003 ، ص 11 .

[4] – الزّواوي بغورة : المنهج البنوي بحث في الاصول والمبادئ و التطبيقات ، دار الهدى ، ط 1، عين مليلة–الجزائر ،2001 ، ص40 .

[2] – بوريس إيخنباوم و آخرون : نظرية المنهج الشّكليّ ، نصوص الشّكلانيون الرّوس ، ص 15 .

[3] – الزّواوي بغورة : المنهج البنوي بحث في الأصول والمبادئ و التّطبيقات ، المرجع السّابق ، ص 40 .

[4] – المرجع نفسه ، ص 47 .

2-الاعتماد على المنهج العلميّ في دراستهم للنصوص الأدبيّة ، يقول (تودوروف) <Todorov> : " إنّ المذهب الشّكلانيّ يوجد في أصل اللّسانيات البنيويّة ، أو على الأقل في أصل اتجاهها الّذي مثلته حلقة (براغ) اللّسانيّة . واليوم ، فانّ النتائج المنهجيّة للبنيويّة قد مسّت عددا من المجالات . هكذا نجد أفكار الشّكلانيين حاضرة في الفكر العلميّ الحاليّ ." [1]

3- بالإضافة إلى اشتراكهما –الشّكلانية الرّوسيّة و البنويّة – في " المصدر اللّسانيّ ، فان كان الأدباء القدماء ، يوجهون اهتمامهم على تاريخ الأدب و أنواعه | ... | فانّ الشّكلانيين قد وجهوا أبحاثهم نحو اللّسانيات الّتي تلاءم نظرية الشّعر في الدّراسة ." [3]

أما عن المصدر الثّاني فهو النّقد الجديد الّذي ظهر في أمريكا ، و المعروف بالمدرسة اللّسانية الأمريكيّة " الّتي ارتبطت من جهة بالدّراسات الأنتربولوجيّة و ركّزت بوجه خاص على اللّغات الهندو أمريكيّة ، و هذا ما سينعكس إيجابا على المقاربة البنيويّة الّتي اعتمدت اللّغة نموذجا في دراستها للمجتمعات البدائيّة ، و نعني هنا جهود (كلود ليفي ستروس) و (غودولييه) ، و من جهة أخرى تأكيدها على الجوانب البنيويّة ، و نعني بتلك اللّسانيات الاتجاه التّوزيعي <Distributionnelle> الّذي أقامه (بلومفيد)< Bloomfield>،و أخيرا تلك العمليّة النّقديّة الّتي قام بها (شومسكي) <Chomsky> للألسنيّة البنيويّة ." [4] إلى جانب هذه الجهود يصادفنا رأي (عزرا باوند) <Izra Porind > القائل أن : " الشّعر هو نوع من الرياضيات الفنيّة ، و أنّه لا حاجة فيه للمضمون ، و إنّما المهم هو القالب الشّعريّ ، و أنّه لا هدف للشّعر سوى الشّعر ذاته ؛" [2] و هي المرتكزات الّتي قامت عليها البنويّة فيما بعد .

لقد كان لمجهودات (فرديناند دي سوسير) اللّسانيّة و اللّغويّة بالغ الأثر على البنويّة عموما و العلوم الإنسانيّة خصوصا ، و هذا دون إغفال ما يشمل مصطلح (بنوية)

---

[2] – محمد عزّام : تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النّقديّة الحديثة دراسة في نقد النّقد ، ص12 .

< Structuralisme > من " ميادين عدّة منها الفلسفة و علم النّفس و الأنتربولوجيا و اللّغة و النّقد ..." [1] ، إلاّ أنّ بحثنا الّذي نحن بصدد الخوض فيه لا يستدعي التّطرق إلى كافة هذه الميادين ، وإنّما مجال دراستنا يتحدد في طرح الجذور التّاريخيّة اللّسانيّة [*] لهذا المصطلح ، أي البنويّة وحسب دون تخطيها لما سواها .

وتقوم نظرية (سويسر) على اعتبار اللّغة " شكل وليست مادة"[4] وهي ما أطلق عليه فيما بعد علم اللّغة أو علم اللّغويات ، الّذي استمدت منه الشّكلانيّة بعض من روحها ،كما قدم له (سوسير) " في محاضرات في علم اللغة العام (1916) ، لقد طرح (سوسير) في هذا الكتاب فكرة إقامة علم جديد يدرس جميع العلامات الّتي يستخدمها الإنسان بما فيها اللّغة بوصفها أنظمة تكون حصيلة المعرفة الإنسانيّة ، بصرف النّظر عن الإنسان والدّلالات الماديّة للرموز في الواقع ." [5] مركزا جهوده على البنية اللّغويّة ، فقد ذهب (سوسير) إلى أنّ " الجزء لا يعكس خصائص الكل (ذرة الأوكسجين وذرتي الهيدروجين = قطرة ماء) وأنّ الأفكار والمفاهيم لا توجد بمعزل عن هذه البنية .كما أنّ الإشارة أو العلامة هي الرباط الّذي يوحّد بين الدّال (الوحدة الصوتيّة أو مجموعة حروف الإشارة) والمدلول (الفكر أو الفّهم). والإشارة هي الوحدة أو البنية الأساسيّة الّتي تقوم عليها مختلف مفاهيم البنيويّة ومفرداتها ."[1]

---

[1] – يمنى العيد : في معرفة النّص دراسات في النّقد الأدبيّ ، دار الآداب ، ط4 ، بيروت – لبنان ، 1999 ، ص37 .

[*] – شكلت الألسنيّة محورا أساسا ونموذجا علميا بالنسبة للبنويّة و المنهج البنوي ، ولا نبالغ إن قلنا أن المنهج الألسنيّ في البنويّة ، ويرجع هذا إلى أسباب معرفيّة أساسيّة منها على وجه الخصوص ما حصل اللّسانيات على يد (سوسير) من تقدم علمي سمح لها أن تحقق الشّروط العلميّة المساوية لبقيّة العلوم الصحيحة ، ومنها : أ– الاستقلاليّة و الموضوعيّة والقانون ب– تمثل اللّسانيات البنويّة أحد المدارس الأساسيّة والهامة في الألسنيّة الحديثة .

ج– كون المنهج البنوي يعتمد أساسا على التّحليل الألسنيّ والفونولوجيّة< Phonologique > في صورته البنويّة . الزّواوي بغورة : المنهج البنوي، ص32 .

[4] - سامي عبابنة : اتجاهات النّقاد العرب في قراءة النّص الشّعري ، عالم الكتب الحديث ، ط1 ، 2004 ، ص 230 .

[5] - نهاد صليحة : < المسرح بين النظرية والنظرة الفلسفية > ، مجلة فصول ، ج2 ، مج 5 ، ع4 ، 1985 ، ص 143 .

[1] – ميجان الرّويلي ، سعد البازغي : دليل النّاقد الأدبي ، المركز الثّقافي العربي ، ط4 ، الدّار البيضاء – المغرب ، 2005 ، ص 69 .

وهو ما قد أكده (ميشال فوكو) في عديد المقامات والمقالات العلميّة الّتي أنجزها أثناء حديثه عن البنويّة " إنّني أعتقد أنّ ما نحن بصدد اكتشافه الآن هو استقلاليّة هذا المظهر [يقصد العمل الأدبيّ] الّذي به ومن خلاله يمكننا أن نحلل ما يستطيع الإنسان فعله ليس هذا المظهر الإنتاج الاقتصاديّ لهذه الأشياء والعلامات والإشارات بل المظهر الّذي به تكون هذه الإشارات وهذه العلامات مكونة فيما بينها ." وقد شبّه (فوكو) في بنيويّته بين النّص الأدبيّ والجانب الاقتصاديّ والسّلطويّ والسّياسيّ والاجتماعيّ ؛ " [2] حيث ذهب في رؤيته الفوكويّة إلى أنّ " الديمغرافيا كشعبة [أو كبنية يقصد هنا عنصر السّكان والنّمو الديمغرافي كجماعة أو كطبقة] كفيلة بالحاجة إلى تعديل تقنيات السّلطة بالنسبة للسكان وبالنسبة للعائلة كرابطة أساسيّة لهذه التّقنيات." [3] فمن الواضح أن (ميشال فوكو) – على حد اعتقادنا– قد شبّه علاقة البنيات اللّغويّة بعضها ببعض في ترابطها وانسجامها وتأثيرها فيما بينها بالعلاقة البنية السّكانيّة بباقي البنى الأخرى وقدرتها على التّأثير فيها وتحويل مسارها ، كما يحول السّياق المعنى . وعليه (ففوكو) يدعو بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لقراءة النّص الأدبي بعيدا عن سياقاته أو "باعتبارها [الظّاهرة اللّغويّة] مؤسّسة من مؤسسات الحياة الجماعيّة " [4] ،كما تتعلق البنيات السّكانيّة (العائلات) لتحقق مصيرها ، وسنمثل لها بالمخطط الآتي :

الرؤية الفوكوية للبنوية (*)

النّص الأدبيّ ⇩

النّمو الدّيمغرافيّ ⇩

---

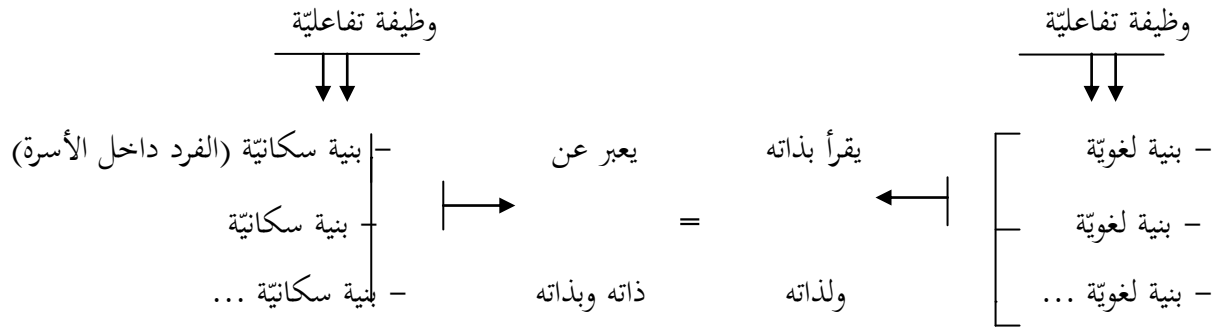
(2) - ميشال فوكو : <النبويّة والتّحليل الأدبي> ، مجلة العرب والفكر العالمي ، ع1 ، شتاء 1988 ، مركزيّة الإنماء القومي ، ص 16 .

(3)- Michel Foucault : sociologie et sociétés, sociologue ? , les presses de l'université de Montréal , (Marquis , Québec , Canada) , 2007 , p 73 .

(4) – عبد السّلام المسدّي : التّفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة ، الدّار العربيّة للكتاب ، تونس ،1981 ، ص 24 .

(*) – الوظيفة التّفاعليّة : أي قيام شكل من أشكال التّفاعل اللّغويّ بين فردين أو بين المجموع أفراد عشيرة لغويّة . محمد خطابي : لسانيات النّص مدخل إلى انسجام الخطاب ،1991 ، ص48 .

(1) – المرجع نفسه ، ص48 .



فمن خلال الأقوال الّتي سقناها سابقا يتّضح لنا جليا أن النظرية اللّسانية تعتمد على الوصف – الّذي يتحرى قضايا اللّغة – لتفسير أحداث ووقائع اللّغة .

وبتركيز العالم اللّسانيّ (دي سوسير) في دراسته على اللّغة بوصفها واقع بذاته ، فقد ألغى بذلك وظيفة اللّغة النّقليّة ؛ أي " أنّ إحدى الوظائف الّتي تخدمها اللّغة هي نقل المعلومات أو تناقلها بين الأفراد والجماعات ، وهذا رأي ثلة من باحثي اللّغة وفلاسفتها /.../ [و] لا أحد يماري في ما يقوم به اللّغة من نقل للأفكار و الثّقافات عموما ، كما أنّ لا أحد يجادل في أنّ اللّغة تساهم بشكل فعّال ، بهذا النّقل ، في تطوير تلك الثّقافات ، بل تعتبر اللّغة خزانا هائلا لتجارب الأمم عبر مسيرتها التّاريخية ." [1] فبعد أن كانت " الدّراسات اللّغوية السّابقة في الحضارة الأوربيّة تستعير من ميادين البحث الأخرى طرقها ومناهجها كالفلسفة والتّاريخ والعلوم الطبيعيّة وغيرها [على حد تعبير (محمد بنيس) في ظاهرة الشّعر المعاصر في المغرب : مقاربة بنيويّة تكوينيّة] فان (سوسير) عمل على قلب هذه العلاقة ؛ بحيث أصبحت نفس الميادين تصدر في تحليلها عن منهجه في الدّراسات اللّغويّة "[1].

إنّ (سوسير) في تعريفه للغة على أنّها نظام ، قد ضبطها على شكل تقابلات ثنائيّة (الكلام– اللّغة) ، (الدّال– المدلول) ، (التّزامن– التّعاقب) ، بالإضافة إلى حديثه عن العلامة ،

---

[1] – عبد السّلام المسدّي : قضية البنيويّة دراسة ونماذج ، ص 140 .

فثنائيّة (اللّغة والكلام) <Langue – Parole> عرفها (سوسير) بأن ميّز بينهما . فاللّغة برأيه " مكانها الحقيقيّ يقع ضمن العمل الجماعيّ وصنعته ممارسة الكلام/.../ في ذهن الأفراد الّذين يستعملونه/.../ . أما الكلام فهو، ممارسة فرديّة في ظرف معين ووقت محدّد." [1] وبهذا تكون اللّغة– على حسب تعبير (سوسير) – واقع اجتماعيّ ثابت لا متغير ، سمة لصيقة بالفرد ، بينما الكلام عمل فرديّ إرادي يتّسم بعدم الثّبات .

أما عن ثنائيّة الدّال والمدلول <Signifiant – Signifié> فالدّال" هو التّرجمة الصّوتيّة ، في حين أنّ المدلول هو الجانب الذّهنيّ للدّال ، وتتضح وحدتهما البنيويّة في العلامة " [2] . و يحيلنا هذا الحديث للتّعريف بالعلامة و هي : " عبارة عن اتحاد لصورة صوتيّة ألا وهي الدّال بتمثل ذهني أو تصور ألا وهو المدلول/.../ ، ومعنى هذا أنّ الدّال هو الجانب الصّوتيّ والماديّ من العلامة ، في حين أنّ المدلول هو الجانب المعنويّ والذّهنيّ من العلامة ، و أنّ اتّحادهما يؤلف بنية الدّلالة رغم كون العلاقة الّتي تربط بينهما مجرد علامة اعتباطيّة ."[3]

إنّ حديثنا عن ثنائيّة اللّغة والكلام ، والدّال والمدلول ، يستدعي توضيحنا في هذا الموضع لمعنى التّزامن والّتعاقب <Synchronie - Diachronie> باعتبارهما ثنائيّة تميزت بها اللّسانيات البنويّة وخاصة الأنتروبولوجيا.

وقد أطلق عليهما (سوسير) الخط الاستبداليّ (المحور العموديّ) ، و الخط الرّكنيّ (المحور الأفقيّ) . " فالعلاقات الاستبداليّة /.../ تظهر ، عبر تشابه ترتيب الوحدات [تكون العلاقة فيه بين الأشياء على أساس التّغير الزّمنيّ والتّاريخيّ] في محور اللّغة الاستبداليّ (المحور العموديّ) . في حين تظهر العلاقات الركنيّة ، عبر تجاوز العناصر في المحور الركنيّ [يقوم على رصد العلاقات بين

---

(1) - FERDINAND DE SAUSSURE : COURS DE LINGUISTIQUE GENERALE , P 25 - 26 .

(2) – الزّواوي بغوره : المنهج البنيوي ، ص 36 .

(3) – المرجع نفسه ، ص 36 .

الأشياء المتواجدة على أساس ثابت ، وهذا يجعل دراسة الظّاهرة في آنيتها أي في صورتها البنويّة] . "[1]

فالمفهوم السوسيري اللّسانيّ اللّغة بهذا النّحو يشكّل الإرهاصات الأولى ، لنشأة النّقد البنوي ، بل يذهب – سوسير– " بعيدا في تعريفه لمفهوم القيمة ، الّذي يشبهه بالعلاقة المتبادلة بين قطع الشّطرنج . فكلّ تغيير في عنصر معين يؤدي إلى تغيير في النّظام ككل (قوانين اللّعبة) . "[2]

3– الإسهامات الغربيّة التّنظريّة في البنويّة الشّكلانيّة:[3]

لقد تأثّر رواد المدرسة الفرنسيّة البنويّة بدراسات حلقة (جنيف) اللّسانيّة ، " و دفعهم هذا التّأثير إلى الكشف عن أنساق الأدب و أنظمته و بنياته ، باعتبار الأدب نظاما رمزيا يحوي نظما فرعية ، فذهب (بارث) < R . Barthes > إلى تقعيد القصة وتحليل السّرد ، بينما اهتم (تودوروف) بأدبيّة الأدب ، أو بما يجعل من الأدب أدبا ،" [4] فإلي جانب هذه الثّلة من اللّغويين ، ساهمت عديد المجهودات في بناء البنويّة كمنهج نقدي يعتمد عليه في تحليل الخطاب الأدبيّ و من أمثلتهم : " (أزوياس) < Auzias >[5] و تعريف البنويّة ، (ميشال ريفاتير)

---

[1] - ميشال زكريا : الألسنيّة ، ص 229–230 .

[2] – شولز روبرت : السّيمياء والتّأويل ، ترجمة : سعيد الغانمي ، إفريقيا الشّرق ، 1987 ، ص 10 .

[3] – ليس هناك ما يعرف في النّقد الغربي بالنبويّة الشّكلانيّة [أو الشّكليّة] ، وهي تسمية مستمدة من إحدى الدّراسات العربيّة ، فقد تحدث (ميجان الرّويلي) و (سعد البّازغي) عن وجود اتجاهين للبنويّة هما : البنويّة الشّكلانيّة والبنويّة التّكوينيّة المعروفة في الغرب . سامي عبابنة : اتجاهات النّقاد العرب ، ص 238 .

[4] – محمد عزّام : تحليل الخطاب الأدبيّ ، ص 12 .

[5] – أول كتاب عربي عام (1972) ، و هو أول دراسة شاملة عن النبويّة . محمد عزّام : تحليل الخطاب الأدبيّ ، ص 12 .

<Riffatere> [1] له الأسلوبيّة البنويّة وصناعة النّص ، و (جان لوي كابانس) < J . L . Cabannes> [2] و النّقد الأدبيّ والعلوم الإنسانيّة ، و (روبرت شولز)[3] في البنويّة في الأدب ، و السّيمياء والتّأويل ، ثم سلطة النّص ، و عمل (إديث كيرزويل)[4] عصر البنويّة : من شتراوس إلى فوكو ، بالإضافة إلى عمل (تيري ايغلتون)< Thery Erylton > [5] نظرية الأدب وتأتي جهود هؤلاء اللّسانين بعدما قدمه (غريماس) ، و (جاكبسون) ، و (جوليا كريستيفا) ، و (ميشال فوكو) < M . Foucault >، و (لاكان) < J . lacan >، و (شتراوس) < C . L . Strauss >... ، وغيرهم من النّقاد البنويين الّذين أجادوا في التّعريف بالبنوية والتّأصيل لها من منظور غربي .

4- الإسهامات العربيّة (التّنظيريّة والتّطبيقيّة) في البنويّة الشّكلانيّة:

بعد أكثر من ربع قرن على انتشار البنويّة في الغرب كمنهج نقدي في تحليل النّصوص الأدبيّة ، انتبه أدباؤنا ونقادنا العرب إلى هذا التّوجه أو إلى "هذا الزّائر الجديد ، وعلى حين غفلة تنعقد النّدوات وتلقي المحاضرات وتكتب المقالات وتتبادل الاتهامات في منتديات ودوريات عواصمنا العربيّة ، ويبلغ الاندفاع لمعانقة هذا القادم والتشبث بأذياله حدّا يصبح فيه كلّ أولئك الّذين يهشون له ، أو يشاركون في حضور حفلات استقباله ، خارج نطاق الأدب ، منفيين من دائرة النّقد المعاصر ."[6] فاستدعى كلّ هذا الاحتفال بقدوم هذا الوليد- الّذي خرج من صلب ثقافة عربيّة الملامح- إلى إعلان حالة استنفار قصوى في البلاد العربيّة قاطبة ؛ فسارع النّقاد يتبارون للتّعريف به والتّأصيل له ، فلا " أحد يجادل اليوم في الأهمية القصوى الّتي بدأت تحظى بها المناهج

---

[1] - باحث ألسنيّ ، و ناقد أدبي بنويّ أمريكي ، و أستاذ في جامعة كولمبيا . المرجع نفسه ، ص 13 .

[2] - تحدث في كتابه هذا عن الشّكليين الرّوس ، وعن الألسنيّة و الأدب ، و عن النّموذج السّوسيري .المرجع نفسه ، ص 14 .

[3] - ناقد أمريكي معاصر ، أستاذ الأدب الانجليزي و الأدب المقارن في الجامعات الأمريكيّة . المرجع نفسه . ص 17 .

[4] - باحثة أمريكيّة . المرجع نفسه ، ص 22 .

[5] - عالج فيه البنويّة في فصل واحد ، وخصّص الفصول الأخرى للمناهج النّقديّة الّتي جَدَّتْ . المرجع نفسه ، ص24 .

[6] - عماد الدّين خليل : <تأشيرات على البنيويّة> ، مجلة المشكّاة ، ع15 – 16 ، 1992 ، الدّار البيضاء ، ص 125 .

في الدّراسات النقديّة المعاصرة ، باعتبارها مفتاح التّحكم في كلّ بحث /.../ و إنّما لكونها- بالإضافة لذلك – الأداة المساعدة على استنطاق القضايا ، وفهم حقيقة الأشياء ،/.../ ولعل هذا ما جعل الاهتمام بها يتزايد في الأوساط النّقديّة والفكريّة ." [1] ومن أمثال هؤلاء (صلاح فضل) الذي التزم في كتاباته بمقولات البنويّة ، فكان لأعماله الأثر البالغ في التّعريف بهذا المنهج النّقدي الجديد ، بيدّ أنّه بقي بهذا الطّرح بعيد عن الممارسة التّطبيقيّة للبنويّة من منظور عربي له خصوصيته الثّقافيّة والمعرفيّة ، فبقراءتنا لمثل هذه التّجارب النّقديّة تستنتج " أنّ النّقد العربي قد استضاء بنظريات ومناهج النّقد الغربي، غير أنّه لم يحسن الاستضاءة ، فجاءت تحليلاته عبارة عن بنيويات أخرى أقل مستوى من البنيويات الغّربيّة . "[2]

إلى جانب الجهود التّأصيليّة للمنهج ، هناك من خرج عنها أو تجاوز مفاهيمها محاولا بعثها في نسج إبداعي خلاّق . " فقد تمثل (الغذّامي/ أعمال بارث) فأحسن توظيفها لدعم ما يطرحه منذ أول كتبه وحتى يومنا هذا . لقد كان لذّة النّص أوّل الكتب الّتي اقتبس (الغذّامي) من ترجمتها الانجليزيّة في سياق حديثة عن العلاقة بين السّياق والشّفرة ، وذلك في أول كتبه الخطّيئة والتّكفير "[3] بالإضافة إلى تأثره في كتاباته الأخرى العديدة بانتاجات (رولان باث) النّقديّة عبر مسيرته النّقديّة ؛ حيث أنّه " بدأ سوسيولوجيا في درجة الصّفر في الكتابة ، ثم أصبح بنيويا شكليا في التّحليل البنيويّ للسّرد ، فبنيويا تكوينيا في حول (راسين) ، فسيميولوجيا في نظام الموضة ، فتفكيكيا في س/ز ، فناقدا حرا في لذّة النّص ."[4]

---

[1] – عبد العليّ بو طيب : <إشكاليّة تأصيل المنهج في النّقد الرّوائي العربيّ> ، مجلة عالم الفكر ، المجلد 27 ، ع1 ، 1997 ، الكويت ، ص 9 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 15 .

[3] – محمد خير البقاعي : <تلقي (رولان بارث) في الخطاب العربيّ النّقدي واللّساني و التّرجمي كتابه لذّة النّص نموذجا> ، مجلة عالم الفكر ، المجلد 27 ، ع1 ، 1997 ، الكويت ، ص35 .

[4] – محمد عزّام : تحليل الخطاب الأدبيّ ، ص32 .

وقد برز نقاد عرب كتبوا أعمال نقديّة وفكريّة يراعون فيها التّأصيل العربيّ للبنويّة ومنهم : (زكريا إبراهيم) [1] و مشكلة البنية ، (صلاح فضل)[2] و نظرية البنائيّة في النّقد البنويّ ، (عبد الفتّاح كيليطو)[3] في الأدب والغرابة ، (فؤاد أبو منصور)[4] نشر النّقد البنوي الحديث : بين لبنان وأوربا ، (صدوق نور الدّين) [5] و حدود النّص الأدبيّ : دراسة في التّنظير و الإبداع ، (شكري عزيز الماضي) [6] في نظرية الأدب ، (سعيد الغانمي) [7] و معرفة الآخر : مدخل إلى المناهج النّقديّة الحديثة .

ومن بين النّقاد الّذين طبّقوا المنهج البنويّ على نصوصنا العربيّة (كمال أبو ديب) [8] في جدلية الخفاء والتّجلي : دراسات بنيويّة في الشّعر ، و (عبد الله الغذّامي) في الخطّيئة والتّفكير ، و (يمني العيد) في القول الشّعريّ ،و (حسن البنا) في الكلمات و الأشياء : التّحليل البنيويّ لقصيدة الأطلال في الشّعر الجاهلي ، (موريس أبو ناصر) و الألسنيّة والنّقد الأدبي ، (سعيد يقطين) و تحليل الخطاب الروائيّ ، و (حسن بحراوي) في بنية الشّكل الرّوائي ... ، ومن هنا يمكننا القول أنّ النّقد الأدبيّ العربيّ حاول البّحث عن آفاق جديدة ليكوّن " رؤية نقديّة جديدة بديلة ، و يستدعي ذلك انجاز قراءة نقديّة علميّة للرؤيّة النّقديّة القديمة المتحققة ، ومعاينة حدودها وتقييمها تقيما يراعي خصوصيتها وسياقها من جهة ، كما يستدعي من جهة ثانية تعيين الآفاق الّتي ترمي الوصول إليها أو استشرافها ."[9]

---

[1] – أول العرب الذّين كتبوا في البنويّة ، أصدر كتابه هذا عام (1976) . محمد عزّام : تحليل الخطاب الأدبيّ ، ص32 .

[2] – أصدره عام (1977) . المرجع نفسه ، ص 36 .

[3] – ناقد مغربي ، أستاذ بجامعة الرّباط .المرجع نفسه ، ص60 .

[4] – ناقد و باحث لبناني ، نشر كتابه عام (1985) ، المرجع نفسه ، ص63 .

[5] – ناقد مغربي . المرجع نفسه ، ص62 .

[6] – ناقد و باحث ، أصدر كتابه عام (1986) . المرجع نفسه ، ص64 .

[7] – ناقد حداثي عراقي ، المرجع نفسه ، ص 67 .

[8] – ناقد سوري حداثي تخصص بالمنهج البنوي وحده . المرجع نفسه ، ص75 .

[9] – سعيد يقطين ، فيصل درّاج : آفاق نقد عربي معاصر ، دار الفكر ، ط 1 ، دمشق ، 2003 ، ص11 .

5 –أزمة البنويّة من منظور غربي وعربي:

ما يجدر التّنويه إليه في هذا العنصر من البّحث أنّ كلّ شيء لا محَاولةَ زائل ، وكما يولد الإنسان ويشب ثم يموت ؛ تتعرض معظم المذاهب النّقديّة القادمة من الغرب لنفس المحطات الّتي مر بها الإنسان في حياته ، بيد أنّ الأوّل كائن حي والثّاني ما هو إلاّ توجه فكريّ وفلسفيّ ومنهج نقديّ يستخدم لمقارنة النّصوص الإبداعيّة ، فكما يضمحل أيّ كائن حيّ و يفنى ، يتراجع بريق هذّه المذاهب وتجد نفسها منساقة إلى زوايا الظّلمة والنّسيان:

–الكائنات الحيّة (الإنسان مثلا) ⟵ يؤول إلى الزّوال (~~الموت~~، الفناء)

–المذاهب النّقديّة(البنويّة مثلا) ⟵ تؤول إلى غياهب النّسيان ⟵ (ويحل محلها مذهب نقدي آخر) يبعث في ثوب جديد . إذا فما حدث للمناهج السّابقة الّتي قعّد لها الفكر البشريّ ثم شكّك في قدرتها ، " يمكن أن يحدث للبنويّة ، وقد بدأ يحدث فعلا في الغرب نفسه منذ بداية السّبعينات ، أي مرور خمس عشرة سنة فقط على انبثاق الحركة في فرنسا ، فإنهّم بقدر ما يخطئون ، بقدر ما يملكون ثقة عجيبة بالعقل وبقدرته على الشّك والرّفض إذا اقتضى الأمر وتوجب البّحث عن البديل أما هنا ، ونحن نجئ دائما متأخرين ، فانّ الموجة لا تزال على عنفوانها /.../ فانّ مثقّفنا اليّوميّ لا يجرؤ على رفض ، أو حتّى الشّك ، فيما يعتبره منهجا علميا صارما في التّعامل مع النّص ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، رغم أنّ البنويّة في أساسها إنمّا هي حركة فكريّة تولدت نتيجة أوضاع ثقافيّة محدّدة ، فظلّت مزدهرة مع بقاء هذه الأوضاع ، وتراجعت بتراجعها . "[1]

إنّنا لا نروم ما توصلت إليه البنويّة من نتائج مرضيّة تيسر العمل الأدبيّ (النّصوص) ؛ من حيث سعيها لقراءته وفق ضوابط علميّة وتحت قواعد موضوعيّة ، بعيدا عن الذّاتيّة .كيف لا و

[1] – عماد الدّين خليل :< تأشيرات على البنويّة > ، ص 126؛ لفطة اليّوميّ ، الأصح قول : مثقفنا اليوم .

هي الّتي نادت برفض المؤلف ، يقول (رولان بارث) في هذا الصّدد: " إنّ ابتعاد المؤلف ليس حدثا تاريخيا فحسب ، وليس فعلا كتابيا فقط . إنّه يحوّل النّص الحديث ويقلبه رأسا على عقب أو أنّ النّص بات ينتج ويقرأ بطريقة يكون المؤلف فيها غائبا عن النّص في كلّ مستوياته ، " [1] فيصبح الأدب –على حد تعبير (تزفتان تودوروف)– "بالنسبة إلى هذا الاتّجاه [البنويّ] ليس تظاهرة لهيكل ما لا شعوريّ أو تعبيرا عن مفهوم فلسفيّ ، إنّما هو كلام يجب معرفته لذاته ، و من الطّبيعيّ أن يعتبر العمل الأدبيّ في هذه الحالة بناءا لغويا أكثر منه تصويرا لواقع ما " [2]، و بهذا المفهوم الجديد للأدب–الذي ارتبط بالوحدة والتّنسيق والنّظام والبنية– ينح الإبداع الأدبيّ مسلكا غير الذّي كان " فإذا كان هؤلاء النّقاد [البنويون] قد رفضوا الدّراسات النّقديّة الّتي اهتمت بما هو خارج الإبداع الأدبيّ واعتبروها أعمالا خارجة عن نطاق دائرة النّقد الأدبيّ المطلوب ، وإذا كانوا قد التزموا بمهمة الدّخول إلى باطن الإبداع الأدبيّ قصد سبر أغواره فَإنّ من الطّبيعيّ أن يكون مفهومهم للإبداع الأدبيّ مختلفا عن مفاهيم النّقاد السّياقيين له."[3]

فعلى الرّغم مما حققته البنويّة من نجاح على المستوى النّقديّ والأدبيّ..، فإنّها لم تسلم من النّقد كمثيلاتها من المناهج السّابقة (الماركسيّة والوجوديّة مثلا) الّتي أتت – أي البنويّة– محاولة تجاوز أخطاءهما – الماركسيّة والوجوديّة– " لكنّ البنويّة باعتبارها هي أيضا صدورا وضعيا يتضمن الخطأ و الصواب ، لم تنج من المصير نفسه . فإنّ اندفاعها في التّخلي عن النزعة الإنسانيّة ونزوعها إلى التّعالي الذّي يلغي التّاريخ ويعتقل الإنسان في أقبية النّسق والبنية والوحدة والنّظام ، قاد إلى التّمرد عليها ."[4]

---

[1] – بسام بركة و آخرون : مبادئ تحليل النّصوص الأدبيّة مقال (لرولان بارث) ، <الدّرجة الصّفر للكتابة> ، ترجمة : بسام بركة و آخرون ، الشّركة المصريّة للنّشر– لونجمان ، ط 1، بيروت – لبنان ، 2002 ، ص 271 .

[2] – تزفتان تودوروف :< الإنشائيّة الهيكليّة > ، ترجمة : مصطفى التّواتي ، المجلة الثّقافية ،ع 36 – 37 ، السنة العاشرة ، تونس ، ص210 .

[3] – شايف عكاشة : نظريّة الأدب في النّقدين الجماليّ والبنويّ في الوطن العربيّ نظرية الخلق اللّغويّ ، ج3 ، ديوان المطبوعات الجامعيّة ، بن عكنون – الجزائر ، 1994 ، ص104.

[4] – عماد الدّين خليل : <تأشيرات على البنيويّة > ، ص131 .

فبالإضافة إلى هذّا النّقد الموجه لها ، يصادفنا تنديدا يمس أطر البنويّة الإجرائيّة و النّظريّة ، يكشف بوضوح عن أزمة النّقد البنويّ ، " فكان أن وجه إليها أنّها تعسفت تطبيق نموذج لغوي قبلي مستجلب من ميدان اللّغة وقامت بتطبيقه على حقل آخر أصبح المنهج النّقديّ معه أسيرا لهذا النّموذج اللّغويّ المعد سلفا . ومما وجه للمنهج البنويّ أنّه منهج تعميميّ يعجز عن إبراز خصوصيات الأدب والإبداع ، ويمحو الطّابع الفرديّ لها . كما أخذ عليه أنّه منهج يشل فاعليّة المبدع والنّاقد ويجعلهما خاضعين لمشيئة جبريّة صارمة ومحدّدة سلفا مما يؤدي إلى تشابه تحليلاته . "[1]

لعل كلّ هذّه السّلبيات أو النّقد الذي ضرب توازن البنويّ ة كمنهج استحقّ التّبجيل والتهليل في زمن ما عند النّقاد الغربيين والعرب على حدّ السواء ، أدى إلى الإعلان عن ما يعرف بأزمة البنويّة ، " فقد توالت تصريحات النّقاد الغربيين بهذّه الأزمة ، و أول هذّه الانتقادات و ألذّعها ، نقد (روجيه غارودي) <Roger Garaudy >لمفهوم البنية ، التيّ تنشأ من خلال وحدات تتقمص أساسيات ثلاثة هي : الشموليّة ، و التّحولات ، و الضّبط الذّاتي ، كما حددها (بياجيه) <Jean Piaget >، والبنية بهذّا المفهوم : في أيامنا هذه تحمل فلسفة تمثل في طبعتها الدّوغمائيّة نقطة الوصول لفلسفة موت الإنسان ، للفلسفة التّي بلا ذات . فالبنيويّة في تصور (غارودي) هي آلة استلاب لذات الإنسانيّة ، بل هي طريق يؤدي إلى انغلاق البنية عن التّاريخ ."[2] و إلى جانب(غار ودي) نجد رأي (بياجيه) الذّي ينتصر إلى " النزعة الإنسانيّة التّي عملت البنويّة على تحطيمها "[3]. بل إنّ الموقف الذّي أكّد أزمة النبويّة ، هو ذلك الذّي صدر عن أصحاب البنويّة ومؤصّليها الكبار ، وأعلنوا عدم إخلاصهم إلى ما عرف فيها سبق بالنّقد البنوي ، ولم يبق مخلصا لأفكاره ا سوى (كولود ليفي شتراوس) . فظهر على إثر هذّا

---

[1] – بسام قطوس : المدخل إلى مناهج النّقد المعاصر ، ص134 .

[2] – بشيرتاوريت:< اعترافات النّقاد الغربيين والعرب المعاصرين بأزمة البنيويّة >، مجلة علامات ، ج 58 ، 2005 ، جدّة ، ص154-155 .

[3] – بشير تاوريت: محاضرات في المناهج النّقد الأدبي المعاصر ، ص85 .

الانقلاب المتوقع على البنويّة ، مناهج أخرى تواصل مسيرتها ، و التّي أطلق عليها فيما بعد البنويّة .

والأمر نفسه يقال عن موقف النّقاد العرب المعاصرين ، ولعّل أبرز نقد وجه للبنويّة ، هو تنديد (يمنى العيد) النّاقدة اللّبنانيّة بأزمة البنويّة و عجزها عن إتمام المسيرة – لأنّها على حسب تقديرها – جاءت منغلقة على نفسها بتركيزها على البنيّة (الدّاخل) وإهمالهما السّياق (الخارج) ." فالنّص الأدبيّ ، على تميزه واستقلاله ، يتكون أو ينهض وينبني في مجال ثقافي هو نفسه – أي هذا المجال الثّقافي– موجود في مجال اجتماعيّ . و إنّ ما هو داخل في مجال اجتماعيّ . و إنّ ما هو داخل في النّص الأدبي هو ، وفيّ معنى من معانيه ، (خارج) ،كما أنّ ما هو (خارج) هو أيضا ، وفيّ معنى من معانيه ، داخل ، "[1] و تضيف (يمني العيد) موضحة عجز البنويّةعن قراءة النّصوص قائلة : " إنّ تحليل النّص و إنتاج معرفة بنيته ، أي كشف الدّلالات وإضاءة المنطق الذّي يحكم البنية ، عمل مهم ، و لكنّه عمل غير كاف . ذلك أنّ وضع هذّه الدّلالات في موقعها من صيرورة البنية الثّقافيّة ؛ من حيث هي صيرورة البنية الاجتماعيّة نفسها ، ضرورة يكتب بها العمل النّقديّ معنى الحياة و إمكانيّة المساهمة في صنعها" [2]وقد نحى نحوها في هذا (صلاح فضل) ، الذّي أعلن قصور البنويّة ؛ " إنّ الدّراسة الشّكليّة المحضة قد آذنت بالقصور عندما أغفلت رصد علاقات الأدب المتشابكة بالظّواهر الثّقافية والاجتماعيّة المختلفة
و تجاهلت الوحدة النّفسيّة للإنسان الاجتماعيّ الذّي يبدع و يستهلك ما صنعته يداه "[1]

وبعد ما قمنا باستعراضه من آراء النّقاد الغربيين و العرب عن أزمة البنويّة ، و إجهاض لكلّ مرتكزاتها عبر نقدهم لها ، و إبراز المطبّات التّي وقعت فيها . أدّت كلّ هتّه السّلبيات لظهور

---

[1] - يمني العيد : معرفة النّص ، ص48 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 50 .

[1] – بشير تاوريت :< اعترافات النّقاد الغربيين و العرب المعاصرين بأزمة البنيويّة > ، ص168 .

مناهج حداثيّة تربط بين بنية النّص الدّاخلية و سياقاته الخّارجيّة ، و هو ما أنذر بظهور البنويّة التّكوينيّة أو التّوليديّة أو التّركيبيّة بزعامة (لوسيان غولدمان) .

ج–التّزاوج المثمر بين الماركسيّة و البنويّة (البنويّة التّكوينيّة):

1– الاتجاه الماركسيّ (الماركسيّة) و علاقته بالنّقد:

لاشك أنّ الدّراسة التّي قدمتها الماركسيّة للعمل الأدبيّ من وجهة النّظر الاجتماعيّة ، تعد من أبرز المحاولات الجادة في ميدان الدّراسة السّوسيولوجيّة للأدب ، و خاصة فيما تعلق الأمر بنظريّة الانعكاس < Théorie de Refelexion >– المحور الأساسيّ للدّراسة السّوسيولوجيّة للأدب – و التّي تعود بجذورها إلى فلسفة أساطين الإغريق – (أفلاطون) ، (أرسطو) < Aristote >، (كانط) – المثاليّة " إنّ أوّل فيلسوف اشتهر بمذهبه المثاليّ هو (أفلاطون) <PLATON> ؛ يرى هذا الفيلسوف أنّ للعام ظاهر و باطن و الباطن هو عالم المعقولات فوجه عنايته كلّها للكشف عن هذا العالم عن طريق الجدل السّقراطيّ الّذي صار عنده هو الفلسفة التّي ينبغي أن نفهم منها علم المثال . أما نظرية المثال فأفلاطونيّة رغم إسنادها إلى (سقراط) ، بيد أنّ (سقراط) سيبقى مصدرا و منبّعا لهذّه الفلسفة ؛ لأنّ (أفلاطون) الذّي تأثر (بأقراطيوس) [2] <Cratyle> (هيراقليطس)[3] بدا له أنّ الأشياء المحسوسة بتغيرها لا تصلح أن تكون علما لأنّ موضوع العلم حسب (سقراط) هو جوهر الأشياء الثّابت فسمى الجواهر باسم المثل وجعل الأشياء توجد بمشاركتها للمثل"[1].

---

[2] – (قراطيلوس) تلميذ (هراقليطس) و أستاذ (أفلاطون) الذّي سمي حوارا من حواراته باسمه .

[3] – (هيراقليطس) فيلسوف يوناني ولد حوالي (540) (بأفسوس) و توفي (475) ق.م .

[1] – موهوب مصطفاوي : المثّالية في الشّعر العربيّ ، ديوان المطبوعات الجامعيّة ، الجزائر ، 1982 ، ص19 .

و لذّلك فالفكرة التّي مؤدّاها أنّ الأدب محاكاة للمجتمع ليست بالجديدة ، " بل هي قديمة قدم مفهوم (أفلاطون) عن المحاكاة <Imitation> ، فلقد أشار (أفلاطون) إلى مفهوم المرآة <Mirori> التّي توضع أمام الطّبيعة لتمثل فكرة انعكاس الحياة في الأدب" [1] بينما طرق (أرسطو) مفهوم المحاكاة من جانب آخر ، معارض من خلاله أستاذه (أفلاطون) ، " إذ أنّ (أفلاطون) عاب الشّعر باسم الحقيقة لأنّه يحاكي مظهر العالم الخارجيّ ، و العالم نفسه ليس سوى محاكاة لعالم المثل " [2] ، لذا نجد (أرسطو) في تحديده لمفهوم الشّعر يحصره " في المحاكاة أي تمثل أفعال النّاس ما بين خيّرة وشريرة ، بحيث تكون مرتبة الأجزاء على نحو يعطيها طابع الضرورة أو طابع الاحتمال في تولد بعضها من بعض . و الشّعر الحقّ عند (أرسطو) يتجلى في (المأساة والملحمة والملهاة) ."[3] فالنّص/ الشّعر بمفهوم (أرسطو) محاكاة للمعاني الكونيّة العامة وهي معان ثابتّة ، " و النّص يخضع لقوانين ثابتّة و شروط صارمة والعالم تسيره قوانين ثابتّة أيضا . هذّا ما يفسر إلحاحه على تأكيد وظيفة الشّعر/ النّص وتحديدها بالتّطهير/ التّوازن العاطفيّ والانفعاليّ الذّي يؤدي إلى ثبات العالم الاجتماعيّ و ترسيخ قوانينه . فالإنسان يجب أن يخضع لهذّه القوانين والمبدّع/ الشّاعر يجب أن يخضع لقوانين الشّعر/النّص"[4] .

(فأرسطو)[5] خالف بمفهومه الشّعر عند (أفلاطون) [6] ، و وافق المنحى الذّي تنتهج ه الماركسيّة في تعريفها للنّص فهو – على حدّ اعتقاده م– " متحرك مفتوح يؤثر . و يتأثر . و

---

[2] – محمد علي بدوي : علم اجتماع الأدب النّظرية و المنهج و الموضوع ، دار المعرفة الجامعيّة ، الإسكندريّة ، 2002 ، ص 130 .

[3] – أحمد صقر : تاريخ النّقد و نظرياته ، مركز إسكندريّة للكتاب ، 2001 ، ص52 .

[3] – المرجع نفسه ، ص48 .

[4] – شكري عزيز ماضي : من إشكاليات النّقد العربيّ الجديد ، دار الفّارس للنّشر ، ط1، بيروت ، 1997 ، ص 16.

[5] – ولد (أرسطو طاليس) سنة (384ق.م) في (اسطغاريا في تراقية) كان أبوه طبيبا فيثاغوري المذهب /.../ و لما بلغ الثّامنة عشرة من عمره /.../ انضم إلى الأكاديمية التي أسسها (أفلاطون) فسماه (أفلاطون) العقل لذكائه الخارق ، والقراء لإطلاعه الواسع ،/.../ أسس المدرسة المشائيّة ، توفي في بلدة (خلقيس) في (أيوبيا) سنة (322 ق.م) إثر اعتلال صحته لمرض معد ، من مؤلفاته أوديموس (في خلود النفس) ، فيدون (يتضمن القول بحياة سابقة) ، و في الفلسفة أو في الخير، تيمسون (تعرض فيه للذة الفلسفة) ، الفلسفة ... . مصطفى غالب : في سبيل موسوعة فلسفيّة (أفلاطون، أرسطو، نيتشه) ، دار الهلال ، الطبعة الأخيرة ، بيروت ، 2000 ، ص15- 17- 26- 27 .

[6] – كانت ولادة (أفلاطون) في أثينا /.../ سنة (427 ق.م) من أسرة غنية /.../ فأبوه (أرسطون) كان أكبر الحكماء في عصره ، تثقف (أفلاطون) كأحسن ما يتثقف أبناء الطبقات الرّاقية ، و قرأ شعراء اليونان و نظم الشّعر التّمثيليّ ، ثم أقبل على العلوم و أظهر ميلا خاصا للرياضيات ، و يقال أنّه

له تفاعلاته الذّاتيّة و الموضوعيّة و هو أداة فنيّة طبيعيّة ، و الإنسان كائن تاريخي زمنيّ/ لا تزامنيّ ، وهو بهذّا المعنى يسهم من خلال الأدب و غيره في تشكيل العالم و تغيره وفق الشّرط التّاريخيّ والقوانين الاجتماعيّة التّاريخيّة التّي تتحكم بصيرورة العالم . فالنّص متغير وكذا الإنسان والعالم ."[1]

و هو الأمر الذّي نفته البنويّة وحاولت تجاوزه بجعلها النّص " ثابت و مغلق . له بنية مركزيّة أو نظام تحتّي خفي . إنّ أدبيّة النّص أو نظامه يتشكّل من العلاقات النّصّية/ الذاتّية/ الدّاخليّة فقط/.../ ، لهذا كله يغيب الإنسان لأنّ العلاقات في النّص و العالم سابقة على الكينونة / الوجود . وكينونة النّص والعالم تأتي لاحقا لتجسّيد العلاقات أو بفعلها فقط ."[2]

إنّ مفهوم (ماركس) <Karl Marx> [3] للفرد و المجتمع له جذور عميقة في فلسفة (هيغل) <F.Hegel > و التّي – أي هذه النظرة- تعارض و بشكل صريح القول بالنّظريّة الذّريّة " التّي يتبناها (آدم سميث) <Adam Smith> في غنى الشّعوب (1970) ، " [1] (فهيغل) [2]ينظر إلى العالم الأخلاقيّ على أساس أنّ " الشّخص ينطلق سواء من الجوهر ،

أخذ الحكمة عن (فيثاغورس) ثم تعرف على (سقراط) و شهد بعض مناقشاته /.../ و يقال بأنّ (أفلاطون) قد توفي أثناء حرب (فيلبوس المقدوني) في (أثينا) دفن في بساتين (أقاذاميا) ، كان (أفلاطون) غزير المادة ، خلف مصنفات كثيرة أغلبها وضعها على طريقة المحاورة بالإضافة إلى بعض المقالات عن الشرائع والجمهوريّة . المرجع نفسه ، ص 13- 14- 22- 24.

[1] - شكري عزيز ماضي : من إشكاليات النّقد العربيّ الجديد ، ص17 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 18 .

[3] – (كارل ماركس) <Karl Marx> : (1818- 1883) عالم اقتصاد و اجتماع>، و فيلسوف ألماني و مؤسس الشّيوعيّة ، و لد في مدينة (تريف) <Tréves > ، و توفي بمدينة لندن . عندما درس الفلسفة أعجب بجدل (هيغل) و لكنّه تحول عنه متّهما إيّاه بالمغالا ة في المثّاليّة و التّصوريّة . حرر في (بروكسل) مع صديقه (فريدريك إنجلز) البيان الشّيوعيّ ، من مؤلفاته : المخطوطات الاقتصاديّة و الفلسفيّة (1844)، طروحات حول (فيورباخ) ، بؤس الفلسفة ، الصراعات الطبيعيّة في فرنسا ، الثّامن عشر من (بروميرلويس بونابرت) ، البيان الشّيوعيّ ، الحرب الأهليّة في فرنسا ، نقد = برنامج (غوتا) ، رأس المال (1867) ، كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفيّ و الاجتماعيّ (عربي – إنجليزي) ، مكتبة لبنان ، ط 1 ، بيروت – لبنان 2000 ، ص 515 -516 .

[1] - Keeran Roger Kenny Thomas , and Laibman David : Communication debating the soiet demise , the Guilford press , New York – London , 2007 .

[2] – ولد الفيلسوف الألماني (جورج فيلهيلم فريدريك هيجل) في سنة (1770) بمدينة (شتوتجارت) الألمانيّة / .../ نشر كتابه عن المنطق في ثلاثة أجزاء في الفترة من (1812 – 1816) ، و هو الكتاب الّذي يعتبر بمثابة حجر الزّاوية في بناء المذه ، و فيه عرض للمعاني الأساسيّة و الميتافزيقيّة

أو يتقدم بشكل ذري نحو الأعلى (الأخلاق) انطلاقا من القاعدة الفرديّة ، فالأخيرة يستبعد و يستثني الرّوح لأنّها تندفع فقط نحو التّكتّل في حين الرّوح ليست شيئا فرديا بل وحدة متماسكة بين الفرد و المجتمع . و نفس الشّيء بالنسبة (لماركس) الّذي أصرّ على أنّ النّظريّة الاقتصاديّة و الاجتماعيّة يجب أن تنطلق من الكّل الجماعيّ"[3].

فكلا من (ماركس و هيغل) يتّفقان حول أنّ الإبداع الفنيّ ما هو إلاّ حصالة ترابط مباشر بين المدلول و الشّكل على خلاف ما سعت إليه بعض الأبحاث " للوقوف على الفوارق الفاصلة بين أشكال النّصوص "[4]. (فهيغل) في تأسيسه لفلسفة الجمال ركز على أنّ الفكرة– أو المضمون المثّاليّ يتراءى من خلال الصورة الفنّيّة أو العمل الأدبيّ ، و لكنّ الأفكار و الأخيلة في ذلك العمل لا يقف عند حدّ الاستسلام للخواطر ، أو التّفكير الفرديّ معزولا عما حوله ، /.../

و للعمل الفنّيّ غاية فنيّة محضة ، و لكنّ لهذه الغّاية وسائلها من الطّرق المتّبعة في كلّ جنس أدبيّ و من أفكار الكاتب أو الفنّان ، و هذّه الوسائل كلّها مصدرها أنواع النّشاط في المجتمع و العصر الذّي يحيا فيه الفنّان أو الكاتب "[5].

إلاّ أنّ السّمة البارزة في حديث الفيلسوف الألماني (هيغل) عن الشّكل و المدلول ربطهما بالجانب الرّوحيّ والجسميّ / المفهوميّ والواقعيّ يقول : " فالجسميّ و الحسّيّ ، الطّبيعيّ والبشريّ ، ليست محض تعبير عن مدلول متميز عنه ، بل إنّ التّظاهرات الخارجيّة عينها تعتبر وكأنّها منطوية على الواقع و الحضور المباشرين للمطلق ، بحيث لا يكون لهذّا الأخير، بما هو كذلك ، هو الله عينه أو الإلهيّ " [1] . إذا فالرّوح [2] أو المدلول هي الأصل في الإبداع و الواقع أو الشّكل ما هو إلاّ

و المنطقيّة الّتي يدور عليها مذهبه المثالي ، / .../ ، و في صيف عام (1831) انتشر وباء الكوليرا لأول مرة في برلين ، فأصيب (هيجل) بالعدوى /.../ ، و توفي في (14نوفمبر1831) /.../ له عديد المؤلّفات منها : عظات ، الدّين القوميّ و المسيحيّة ، حياة يسوع ، وضعيّة الدّين المسيحيّ، الاستطقا ، فلسفة الدّين ... مصطفى غالب : في سبيل موسوعة فلسفيّة (هيجل ، سارتر ، برجسون) ، دار و مكتبة الهلال ، الطّبعة الأخيرة ، بيروت، 2000 ، ص 24-23-22-21-11 .

[3]- Ibid , p 82 .

[4] – عز الدّين بوبيش : < القصّة و البنيويّة الشّكلانيّة > ، مجلة السّرديات ، ع1 ، 2004 ، قسنطينة – الجزائر ، ص 53 .

[5] – محمّد غنيمي هلال : النّقد الأدبيّ الحديث ، نهضة مصر ، ط6 ، مصر ، 2006 ، ص 295-296 .

[1]– مصطفى غالب : في سبيل موسوعة فلسفيّة (هيجل ، سارتر ، برجسون) ، ص101 .

[2]– يقصد (هيجل) بالروح العقل الكليّ أو الفكرة المطلقة أو اللّه .

وسيلة للتّعبير عن هذّه الذّات ، فإنّ انفصلت الرّوح عن الواقع اغتربت عن ذاتيتها وهو ما أكّده (هيغل) في قوله : " الفن يمثل بالنّسبة لنا شيئا من الماضي "[3].

فالفنان على صلة دائمة بمجتمعه ، يقدم إليه ما يتوافق مع حاجاته سواء رضي عنه المجتمع أو واجهه بصرامة . فالفن– من هذا التّعبير– هو تمثل/صورة و كلّ تمثل اجتماعي هو تمثل لشيء ما و لشخص ما ."[4] إذا " ليس غريبا أن نلجأ إلى المجتمع نبحث فيه عن كلّ ما نستطيع أن يمدنا من تفسيرات لأوضاع و ظواهر فنّية ، " [5] وهو ما أكّده (جان كاسترو) في وضع الفن العصري : " ينزع كلّ مجتمع ، عبر نظرته إلى الفن ، إلى أن يأخذ وظيفته الاجتماعية بعين الاعتبار ،"[6] وهذا ما يدعونا للقول أنّ النظريات الاجتماعيّة الحديثة نظرت إلى الأدب كجزء من الثّقافة القومية للشّعوب "[7] . متكئة في ذلك على الفروق الجليّة بين خطاب كلّ شعب وما يحمله من دلالات وثقافات تعتزل فيها المقومات الثّقافيّة للتّركيبة الاجتماعيّة الصادر عنها وبالتّالي المعبر عنها فالخطاب [على حد التّعبير القول السّابق] نسج من الألفاظ . و النّسج مظهر من النّظام الكلامي الذّي يتّخذ له خصائص لسانيّة تميزه عن سواه "[1] ، يحاول من خلاله – الفنان أو المبدع– التّعبير عن أحوال عصره و قد كان من بينهم : "(برجسون) في الفلسفة ، و(دوركايم) في الاجتماع ، و

---

[3] – حيرش جمال : < التّمثّلات الاجتماعيّة أسس المقاربة النّظريّة و آفاق البحث في الحقل السيكولوجيّة > ، المجلة الجزائريّ للدّراسات السّسيولوجيّة ، ع1 ، 2006 ، جيجل– الجزائر ، ص 128 .

[4]– عز الدّين إسماعيل : الأسس الجمالية في النّقد العربي عرض و تفسير و مقارنة ، دار الفّكر العربي القاهرة ، 2000 ، ص257 .

[5] – جان كاستو : <وضع الفّن العصري> نقلا عن : ديني هويمان ، علم الجمال : ترجمة : ظافر الحسن ، المكتبة العلميّة ، منشورات عويدات ، ط1، 1961 ، ص152 .

[6]– نجيب فايق أندراوس : المدخل في النّقد الأدبيّ ، المكتبة الأنجلو المصريّة ، 1974 ، ص61 .

[1] – عبد الملك مرتاض : بنية الخطاب الشّعري دراسة تشريحية لقصيدة أشجان يمانية ، ديوان المطبوعات الجامعيّة ، بن عكنون– الجزائر ، 1991 ، ص34 .

(فرويد) في علم النّفس ، و(بروست) في الأدب ، كلّ أولاء كانّوا مظاهر مختلفة لظاهرة واحدة وهي روح العصر "[1] .

وعلى الرّغم من اللّمحات والإشارات الأدبيّة الخاطفة التّي تخلتلها أعمال (كارل ماركس) و(فريدريك إنجلز) فإنّهما استطاعا و لو بتعليقاتهما على الفن والأدب المتناثرة والجزئيّة — و هي أقرب إلى اللّمحات الخاطفة منها إلى المواقف النّظريّة المتكاملة ، لأنّهما معروفين بكتابتهما السّياسيّة و الاقتصاديّة أكثر مما هما معروفان بكتاباتهما الأدبيّة – من تأسيس نقد ماركسي " لا ينحصر فيما أصبح معروفا في الغرب باسم (علم اجتماع الأدب) . إنّ هذّا العلم يهتم أساس بما يمكن أن نسميه (أدوات الإنتاج الأدبيّ) ؛ أي عمليات التّوزيع والتّعادل في مجتمع بعينه ، من قبيل كيفيّة نشر الكتب ، و التّكوين الاجتماعيّ لمؤلفيها و قرائها ، ومستويات التّعليم ، والعوامل الاجتماعيّة التّي تحدّد الذّوق ، و يتناول علم اجتماع الأدب النّصوص الأدبيّة ، من منظور ما تحتويه هذّه النّصوص من موضوعات تهم المؤرّخ الاجتماعيّ " [2] ، و هذّا عائد إلى أنّ " الفن ظاهرة اجتماعيّة ، وأنّه إنتاج نسبي يخضع لظروف الزّمان والمكان ، و هو عمل له أصول خاصة به ، و له مدارسه و لا يبني على مخاطر العبقريّة الفرديّة ، و هو اجتماعيّ أيضا من ناحية أنّه يتطلب جمهورا يعجب به و يقدره "[3].

و بهذا تكون الماركسيّة فلسفة "مادّية تؤمن بأوّلية المادة ، وأنّ العالم يوجد خارجا عنا و مستقلا ، ولكنّ الماركسيّة ترى المادة متغيرة و لها تاريخ ، و لا تقبل أيّ شيء على أنّه ثابت و لا يتغير " [4] ، مؤكّدة بذّلك على القول القائل بأنّ " الأديب هو ابن بيئته ، "[5] ساعية لتفسير الحقيقة

---

[1] – عز الدّين إسماعيل : التّفسير النّفسي للأدب ، دار غريب ، ط4 ، القاهرة ، ص14 .

[2] – تيري إيجلتون :< الماركسية و النّقد الأدبي> ، ترجمة : جابر عصفور ، مجلة فصول ، مجلد5 ، ع3 ، 1985، ص22.

[3] – علي عبد المعطي محمد ، راوية عبد المنعم عبّاس : الحّس الجمالي و تاريخ التّذوق الفّني عبر العصور ، دار المعرفة الجامعية ، الأزاريطة ، الإسكندرية ، 2003 ، ص277 .

[4] – مارك شورد ، و آخرون : النّقد (أسس النّقد الأدبيّ الحديث) ، ترجمة : هيفاء هاشم ،ج 1 –2–3 ، وزارة الثّقافة ، ط2 ، دمشق ، 2005 ، ص 128 .

[5] – روبر اسكر بيت : سوسيولوجيا الأدب ، ترجمة : أمال أنطوان عرموني ، دار عويدات ، ط 3، بيروت ، لبنان ، 1999 ، ص6 .

" في ضوء هذّا المنحى الجديد في التّأريخ للأفكار و المعارف ، فليست هي مجرد انعكاس للواقع ، بل هي فصل من فصول الحقيقة "[1] ؛ لأنّ الفّن من منظورها " ذو صّلة وثيقة بالحياة سواء من ناحية المنبع أو من ناحية التّأثير ،" [2] معارضة بذّلك النّزعة الشّكليّة التّي ترى أنّ " الفّن الصّحيح منفصل تماما عن الأفعال و الموضوعات التّي تتألف منها ، التّجربة المعتّادة فالفّن عالم قائم بذّاته ، هو ليس مكلفا بتردد الحياة أو الاقتباس منها ، و قيم الفّن لا يمكن أن توجد في أيّ مجال آخر من مجالات التّجربة البشريّة . فالفّن إذا شاء أن يكون فنّا ، ينبغي أن يكون مستقلا مكتفيا بذّاته ،"[3] وقد حدّد (ماركس) و (إنجلز) <F.ENGLES> [4] خصائص الظّاهرة الاجتماعية من خلال حديثهما عن "الجماعات ، التّوزع الطّبقيّ ، الطّبقات الاجتماعيّة ، المجتمع الكّل، البناء الاجتماعيّ و مقوماته الأساسيّة ، اللّغة و الرّموز ، القيم و الأفكار ، الايديولوجيا و دورها في الحياة الاجتماعيّة " مركّزان في مذهبهما هذّا على التّحليل التّاريخيّ للأدب متأثران بعلم الجمال [5] الهيغليّ ، وهي الفلسفة المثّاليّة المجردة التّي بناها (ماركس) خلال خلال تأسيسه لفلسفته المادّية التّاريخيّة و الجدلّية "ولكنّ أصالة النّقد الماركسيّ لا تكمن في منهجه التّاريخيّ لدراسة الأدب فحسب ، بل في فهمه الثّوريّ للتّاريخ نفسه"[6].

كما يجدر الإشارة إلى أنّ (كارل ماركس) في تحليله للنّصوص الأدبيّة حاول ربطها بظلها . وما هذّا الظّل ؟ . " إنّه مزيج من الايديولوجيا < Idélogique > ، و تصوير الواقع ، و الموضوع إنّه ظّل النّص هو أطيافه وثنايا معناه /.../ الأثر الذّي يتركه ، والسّحاب الذّي ينفثه ، و من

---

(1) – علي حرب : نقد النّص ، المركز الثّقافي العربي ، الدّار البيضاء – المغرب ، 2005 ، ص138 .

(2)– مصطفى سويف : الأسس النّفسيّة للإبداع الفّنيّ ، دار المعارف ، ط4 ، القاهرة ، 1981 ، ص43 .

(3)– جيروم ستولنيتز : النّقد الفّنيّ دراسة جماليّة ، ترجمة : فؤاد زكريا ، دار الوفاء ط 1 ، 2007 ، ص197 .

(4)– فردريك إنجلز :< FREDERICK ENGLES > (1820-1895) ، مفكر اشتراكي و رفيق (كارل ماركس) في النّظريّة والتّطبيق . أسهم معه في وضع الأسس الاشتراكيّة ، ولد في (بارمن بألمانيا) و توفي في لندن ، من مؤلفاته : شليغ و الكشف الرّوحيّ ، العائلة المقدّسة ، الايديولوجيا الألمانيّة ، ظروف الطّبقة العاملة في انكلترا ، البيان الشّيوعيّ ، وبعد وفاة (ماركس) أصدر الجزء الثّاني و الثّالث من رأس المال . كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص69 .

(5) – علم الجمال : < L'esthetics > يتحدد في منظوره الماركسيّ بدراسة المبادئ العامة للموقف الجماليّ الإنسانيّ إزاء الواقع ، و هو ما يعني محاولته كشف علاقة الوعي الجّماليّ الإنسان إزاء الواقع ، و هو ما يعني محاولته كشف علاقة الوعي الجّمالي و الفنون ، باعتبارهما شكل خاص لتمثيل العالم ، بالوجه الاجتماعيّ ، أي الحياة الإنسانيّة ، و هو بذلك يتميز عن العلوم التّي تدرس الفنون ، و التّي لا يعنيها سوى بناها الجماليّة . توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : سعد هجرس ، دار أويل ، ط 1 ، طرابلس–ليبيا ، 1998 ، ص 188 .

(6) – تيري إجلتون : <الماركسيّة والنّقد الأدبيّ> ، ص22 .

النّص وظلّه ينتج المعنى الواضّح الخّفيّ " [1]. و لقد تناول الكثير من الفلاسفة و المفكّرين علاقة النّص الأدبيّ بالاديولوجيا[2]، بل إنّ بعضهم اعتقد " أنّ الايديولوجيا لن تزول في المستقبل ، و إنّ إمكانيّة وجود مجتمع شفاف أمر مستحيل أبدا "[4].

وكما تناول فلاسفة الغرب ومفكّريه مصطلح الاديولوجيا " بداية من (ماركس وانجلز) ، مرورا بمفكري مدرسة فرانكفورت خاصة (اودورنو) < Odorno>، وانتهاء (بجورج لوكاتش) < George Lukacs > ، و (لوسيان غولدمان)" [5]؛ فقد تعرّض له كذّلك المفكّرين العرب بالتّرجمة والتّعريف ، " فإنّه حين ترجم إلى العربيّة أطلق عليه (زكي نجيب محمود) لفظة المذهبيّة ، بينما ترجمه (كمال أبو ديب) تحت مسمى العقائديّة ، ومن الطّبيعيّ أنّ كلا التّعبيرين فيه الكثير من ملامح الاديولوجيّة ،كما يفتقر إلى بعض خصائصها ."[3]

و الأمثل بنا في هذا المقام الإفادة من معالم النّقد الماركسيّ لفهم مفهوم الأيديولوجيا و تتمثل في:

---

[1] – كريستوفر بطلر : <التّفسير و التّفكيك والاديولوجيا> ، ترجمة : نهاد صليحة ، مجلة فصول ، ج1 ، مجلد5 ، ع3 ، 1985 ص89 .

[3] –الاديولوجيا : <Ideologie> الكلمة مشتقة من الكلمتين اليونانيتين : < IDEA> بمعنى فكرة ، و < LOGOS> بمعنى علم ، أي أنّها تعني علم الأفكار ، و كان الفرنسي (ديستون دوتراس) هو الذّي صاغها في نهاية القرن الثّامن عشر كمقابل للعالم المحسوس ، و لكنّها تحولت لدى (ماركس و إنجلز) في مؤلفاتهما الأولى ، باعتبارها الوعي الخاطئ الذّي ينجم عن الموقف الطّبقيّ للأفراد ، أو مجموعة الأوهام و الأفكار الزّائفة التّي تشكل صورة عقليّة مشوهة للظروف المادّية للحياة الاجتماعيّة ، و هي في نفس الوقت نظام للفكر تخلقه الطّبقة الحاكمة/.../ وثمة مستويات ثلاثة أساسيّة للاديولوجيا ، هي : تصوير العالم ، و الصّياغة الإجرائيّة للممارسة ، و الإثارة العاطفيّة للمشاعر ، فكّل اديولوجيا تحتوي على مجموعات معينة من المصطلحات و المفاهيم التّي يعتقد أنها تقوم بتصوير العالم السّياسيّ بطريقة مناسبة لجماعة معينة . ويحتوي التّصوير على عبارات تصف الفاعلين المهمين ، و أساليب ممارساتهم ، و طبيعة العلاقات التّي تربطهم بالجماعة المعينة ، و تفسير هذّا كلّه .كذّلك فإنّ كلّ اديولوجيا لا بد و أن تقوم بصياغة إجرائيّة للأهداف و القيم و المصالح التّي تراها مناسبة للجماعة المعينة بدرجة من الوضوح ، و كذّلك إثارة عواطفها ، عن طريق عبارات وبيانات تدمج في صلب المقولات التّصويريّة أو الإجرائيّة التّضمين المتساوي أو غير المتّدرج لموضوعات التّقويم .توم بوتومور :مدرسة فرانكفورت ، ص174 – 175.

[4] – مادان ساروب : دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيويّة و ما بعد الحداثة ، ترجمة : خميسي بوغرارة ، منشورات مخبر التّرجمة في الأدب و اللّسانيات ، قسنطينة ، 2003 ، ص 110 .

[5] – عبد العزيز موافي : قصيدة النّثر من التّأسيس إلى المرجعيّة ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ، 2006 ، 152 .

[3]– عبد العزيز موافي : قصيدة النّثر من التّأسيس إلى المرجعيّة ، ص151 -152

1- " إنّ الحياة الاجتماعيّة قاعدة ماديّة تشمل الوضع الجغرافيّ و الاقتصاديّ و سوءاهما ، أو ما يطلق عليه لديهم البنية التّحتيّة <Infrastructure>[2] /.../ [الذّي يتعارض مع مفهوم] البينة الفّوقيّة <Superstructure>[3]".

2-يميز صراع الطّبقات ، بصورة مركزيّة ، العلاقات الاقتصاديّة / الاجتماعيّة . و المحرك الحقيقي للتّاريخ إنّما هو هذا الصّراع . و يعني بعض هذا أنّ أيّ مجتمع ما ، ينتج هو نفسه ، في كلّ الأطوار ، الظّروف الاقتصاديّة / الاجتماعيّة من أجل ظهور طبقة جديدة (فيتولد عن الإقطاعيّة البورجوازيّة المنتجة البروليتاريا <Prolétarait>[4] التّي ستعتدي ، في مرحلة معينة ، و هي الطّبقة المهيمنة .

3-إنّ " البنى السّياسيّة و الدّينيّة و الثّقافيّة تغطي كلّ هذّه البنى الأساسيّة ، و هي بني أفرزتها الطّبقات من خلال صراعاتها ولاسيما من الطّبقة الآخذة بزمام وسائل الإنتاج " [5]. و قد استند (ماركس) في تمييزه هذا – أي في تصنيفه للطّبقات- " على معيار اقتصادي بحت : فبالنسبة إليه تتصارع طبقتان فقط ، طبقة المالكين و طبقة غير المالكين . تملك الطّبقة الأولى جميع وسائل الإنتاج و الرأسمال و بالتّالي القيادة الكاملة للحياة الاقتصاديّة و السّياسيّة أيضا . على حين أنّ الطّبقة الأخرى لا تملك سوى قوة العمل و هي تحت السّيطرة التّامة للطبقة الأولى الّتي تستغلها "[1]

---

(2)- البنية التّحتيّة <Infrastructure> أو البنى الأساسيّة ، أي علم النّظام الاقتصاديّ لجماعة استثنائية تعينها ، و هذا النّظام بدوره تحدده أدوات الإنتاج المستعملة فيه ، و الطّبقة التّي تتحكم في تلك الأدوات ، كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص518 .

(3) – البينة الفوقية <Superstructure> ، و هي مجموعة من القيم و المثل العليا – يعتبرها (ماركس) مجرد أوهام للتّبرير العقلي- يستعملها المجتمع البورجوازي لتوسيع مصالحه على أساس عقلي . فهي سلاح في يد الطّبقة الحاكمة . المرجع نفسه ، ص518 .

(4)- البروليتاريا <Prolétarait> ، مصطلح استعمل لأول مرة ليصف الطّبقة الاجتماعيّة في روما القديمة خلال فترة الإمبراطورية الرّومانيّة ، و بعد هذّه الفترة من الزّمن استعمل الاصطّلاح ليصف أعضاء الطّبقات الفقيرة في المجتمعات القديمة الإقطاعيّة و أستعمل العالم (كارل ماركس) هذّا الاصطلاح استعمالا دقيقا و علميا و كان يعني به الطّبقة العمّاليّة الصّناعيّة التّي تشتغل بعضلاتها للحصول على لقمة عيشها . المرجع نفسه ، ص 517 .

(5)- عبد الملك مرتاض : في نظرية النّقد ، ص103- 104 .

(1) - بيار لاروك : الطّبقات الاجتماعيّة ترجمة : جوزف عبودكبة ، دار عويدات ،ط1 ، بيروت ، لبنان ، 1973، ص13 .

و قد ارتكزت الفلسفة الماركسيّة على محورين أساسيين : " محور المعرفة <Épistémologie> [2] ، و هو ما تطلق عليه الماركسيّة اسم المادّية الجدليّة [3] <Matérialisme Dialectique> ، و محور الإنسان أو التّاريخ ، و هو ما تسميه الماركسيّة المادّية التّاريخيّة[4] <Matérialisme Historique>" [5]

و بعد حديثنا عن التّأثير الهيغلي و نظرية الانعكاس و الفكر الماركسي (ماركس وانجلز) في الأدب عامة و النّقد الأدبيّ خاصة ؛ لابد لنا من التّعريج على باعث آخر له قدر من الأهميّة في إرساء علم اجتماع الأدب من جهة ، و يعد جذر من الجذور التّي اشتّقت عنها البنويّة التّكوينيّة من جهة أخرى ، و هو مدرسة فرانكفورت [*] ، الّتي تأسست على يد العديد من المثقّفين المرتبطين بمعهد " البحوث الاجتماعيّة " الماركسيّ الألمانيّ و الذّي أنشأ عام (1923) في فرانكفورت دراسات علمية حول القاعدة الاقتصاديّة للمجتمع خلال العشرينيات ثم حوّلوا اهتمامهم خلال الثلاثينات إلى الأبحاث المتعّددة المجالات في دراسة البنية الفّوقيّة الثّقافيّة ."[1]

---

(2) – الأبستمولوجيا <Épistémologie> ، مصطلح يأتي من اللّغة اليونانية ، و هو مؤلف من كلمتين : < Episteme> ، و معناها المعرفة و <Logie> ، و معناها العلم فيصبح مصطلح الابستمولوجيا يعني علم المعرفة . و هذّا النّوع من الفلسفة الذّي يبحث في المعرفة و مصادرها و أشكالها و مناهجها المتّعددة وكلّ الوسائل المتّبعة لبلوغ الحقيقة ، كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص13 .

(3) – الماديّة الجدليّة : هي وجهة النّظر الفلسفيّة التّي أعتنقها كلّ من (ماركس و إنجلز) ، و أصبحت فيما بعد العقيدة الرّسميّة للحزب الشّيوعيّ . كان (ماركس و إنجلز) يستخدمان المادة بطريقة فيها شيء من الغموض ، فالمادّي في نظرهما هو من يعتبر الطبيعة المبدأ الأول ، و يرى أنّ للمادة وجودها الحقيقيّ أساس طبيعي ، إذا كانت نقضا للمثاليّة الهيكليّة (فأنجلز وماركس) لا ينكران حقيقة الفكر و حقيقة الظّواهر العقليّة الأخرى ، و إنّما ينكران أوليتها ، و هما ينظران إلى كلّ من المثاليّة و المادّية باعتبارهما الموقفين الفلسفيين الممكنين اللّذين لا ثالث لهما . كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص514 .

(4) الماديّة التّاريخيّة : مصطلح وضعه (فريديريك إنجلز) ، يشير إلى العقيدة الفلسفيّة التّي وضعهما (كارل ماركس) ، و التّي بموجبها نعتبر العوامل الاقتصاديّة و علاقات الإنتاج الأساس و السّبب المقرر لكلّ الظّواهر التّاريخيّة الاجتماعيّة . و تعتبر الماركسيّة اليوم أنّ الماديّة التّاريخيّة ، هي جزء مكون من الفلسفة الماركسيّة اللّينينيّة ، و هي العلم الذّي يدرس القوانين العامة للتّطور الاجتماعيّ و أشكال تحققه في نشاط النّاس التّاريخيّ . و قد كشفت المادّية التّاريخية على حسب قولهم ، الأساسي المادي للحياة الاجتماعية و القوانين التّي تحكم تطورها . و قد شرح (ماركس و إنجلز) السّمات الرئيسية للمادّية التّاريخيّة لأول مرة قي الأيديولوجيّة الألمانيّة ، و نقد الاقتصاد السّياسيّ (1859) . المرجع نفسه ، ص514 .

(5) نصرت عبد الرحمن : في النّقد الحديث ، ص 79 .

(*) عرفت بعديد التّسميات : (النّظريّة النّقديّة) ، إشارة إلى مجموعة أعضائها من المثقّفين الألمان الّذين اتخذوا من الفلسفة النّقديّة رؤية لهم (و الماركسيّة الأوربيّة) تمييزا لفكرها عن التّفسيرات التّي قدّمها منظرو الأمميّة الثّانية و الثّالثة للماركسيّة (و فكر الهجرة) و (مدرسة فرانكفورت) و هو الاسم الذّي خلعوه عليها بعد عودتها من المهجر ، إضافة إلى (فندق الهاويّة الكبير) كما أطلق عليها (جورج لوكاتش) دلالة على تعدّد الأطر النّظريّة و المنهجيّة لدى مفكريها . توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ، ص14 .

(1) –فنست .ب. ليتش : النّقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينيات ، ترجمة ، محمد يحي ، المجلس الأعلى للثقافة ، 2000 ، ص37.

و ممّا لاشكّ فيه أنّ مدرسة فرانكفورت هي حزب فلسفيّ له أذرع طويلة ممدودة في أعماق التّاريخ ، و ليست " أمرا مستحدثا في ألمانيا ، إذ وجدت قبلا لدى البعض من أصحاب الاتّجاه المثاليّ عبر مشروعهم (معهد النّقد) ، الّذي أسّسه (فردريش شلينج) < F.W.shelling>، و (بوهان فيخته) <J.G.fichte> عام (1977) ، و كذّلك لدى (الهيغلين الشّبان) [2]/.../ و برزت بشكل أوضح خلال عشرينيات القّرن الحاليّ في (جمعيّة برلين للفلسفة العلميّة) ، و كان من أعضائها (هانز رايشنباخ ، وكارل همبل) ، و في حلقة (فينيا) التّي مثّلت المركز التّنظيميّ و الأيديولوجيّ للوضعيّة المنطقيّة ، [و مع نشاط] /.../ حلقات (أسبوع الأعمال الماركسيّة) الّتي نظمها (فيليكس فايل)/.../ ، و شارك فيها (كارل كورش ، و جورج لوكاتش ، و ريتشارد سورج...) /.../ قبل التّكوين الرّسميّ للمعهد ، رأس (كيرت جيرلاخ) < K.Gerlach> هذّا التّجمع الفكريّ ، لكنّه توفي قبل افتتاحه بقليل ، فاختير لإدارته المؤرخ (كارل جرونبرج) < K.Grenberg> ما بين عامي (1923-1929) ."[3] و قد خلفه في رآستها " (هوركايمر) (1931) ، و انضم إليه معظم المفكّرين المشهورين فيما بعد : (فروم ، وماركيوز ، وأدورنو) . و قد قرر (هوركايمر) أن ينفتح المعهد على آفاق معرفية أخرى كالفرويدية و الظّاهراتية < Phénomènologie > ، و على مزيد من الاهتمام بالجوانب الثقافية الأيديولوجية ."[1]

---

[2]- الهيلغيون الشّبان : هم مفكرو الليبرالية الألمانية في ثلاثينات و أربعينات القرن التاسع عشر ، و ممثلو الجناح المتطرف لمدرسية هيغل الفلسفية من أشهرهم : (ديفيد شتراوس ، و ماكس شنبرنر ، و موسى هيس ، و أدحارب باور ، و ميخائيل باكونين ، و انسلم فيورباخ ، و برونو باور، وتيودور فيشر ، و ريتشارد فاجنر و غيرهم) ، و كان خلافهم مع الهيغليين الكبار يقوم على إعادة تفسير فلسفة هيغل إجمالا و بخاصة نظرتها إلى الدّين. توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ، ص210 .

[3]- المرجع نفسه ، ص 16-17 .

[1] - الظّاهراتية : هو المذهب القائل بأنّ المعرفة الإنسانية مقصورة على الظّواهر الماثلة أمام الحواس ، أو بعبارة أخرى ، إنّ الظّواهر الأساس النّهائي لمعرفتنا . وتدل الفلسفة الظّاهراتية اليوم على التّيار الفّكري الذّي أسّسه الفيلسوف الألماني (ادموند هوسيرل) (1859-1938) ، و الذّي حاول أن يؤسس فلسفة علميّة . فقد أراد لفلسفته أن تصنف كمذهب وضعي / .../ و الفلسفة الظاهرتيّة تهدف إلى وصف الظواهر و حسب . و المفهوم الرئيسي في الفلسفة الظاهرتيّة هو مفهوم قصديّة الوعي أي كونه موجها نحو الموضوع و إعطاء صيغة القصديّة للمعرفة تجعل كل فكرة أو حكم أو شعور متّجها نحو موضوع خارج عنه . فاللوجدان أو الشعور هو مشعور شئ ما عند (هوسيرل) ، لذلك يرفض قول ديكالات (أنا أفكر أنا موجود) ؛ لأنّه يرفض أن يكون هناك شعور بدون موضوع غيره يقصده الشعور . كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص 554 .

و ما يجدر الإشارة إليه في خضم حديثنا هذّا هو ما هي العلاقة الرّابطة بين المدرسة النّقديّة (فرانكفورت) و الماركسيّة مع العلم أنّ هتّه الأخيرة هي اللّبنة الأساسيّة التّي استلهمت منها النّظريّة النّقديّة جذورها ، " عبر حلقات أسبوع الأعمال الماركسيّة التّي انبثقت منها فكرة تكوين معهد البحوث الاجتماعيّة كذّلك يمكن الإشارة إلى أنّه خلال مرحلة التّكوين . عقد المعهد علاقات قوية مع (لوكاتش ، و كورش) ؛ حيث أخذ عنهما أعضاؤه تحليلهما لفكرة حتميّة تخطي النّظام الرأسماليّ، التّي احتلت لبّ النّظريّة النّقدية خاصة خلال إدارة (جروبنرج) للمعهد ."[2]

و بالإضافة إلى هذّا الرّافد نجد روافد عديدة تنبع من الفلسفة الماركسيّة لتصب في مرتكزات المدرسة الفرانكفورتيّة منها " أنّ المعهد كان مواكبا لكافة التّطورات في (الاتّحاد السوفياتيّ) بعد ثورة (1917) ، و أنّ (هوركايمر) حاول أن يطبق الماركسيّة باعتبارها فلسفة نقديّة على صعيد نظريّة المعرفة ، و اهتم مع زملائه ، و بالذّات بعد وصول ستالين إلى الحكم ، و عقد المعاهدة النّازيّة السّوفياتيّة ، بتوسيع الأطروحات الماركسيّة و تنميتها في الأصعدة النظريّة و الاجتماعيّة و النّفسيّة ، و بقدر مختلف عن التّفسيرات التّي قدمها لها منظرو الأمميّة الثّانية و الثّالثة و أن تم ذلك دون بلوغ حدّ التّعارض معها ."[3]

2-علاقة الماركسيّة بالبنويّة (البنويّة التّكوينيّة) :

يعدّ النّاقد الرّوماني (لوسيان غولدمان) < Lucien Goldman> من أهم أتباع (لوكاتش) ، فيما يسمى بالمدرسة الهيجليّة الجديدة في النّقد الماركسيّ . ومما سبق ذكره أنّ (لوكاتش) من متبني الفكر الماركسيّ المحدّد و قد تأثر به (غولدمان) في عمله المسمى نظرية الرّواية < La théorie du roman > . "و تأثر كذّلك بأعمال المدرسة البنيويّة ، و كذا جعل محور اهتمامه النّص ذّاته . و في الإله الخفيّ (1970) ، دعا (غولدمان) إلى دراسة الحركة المستمرة من النّص إلى المجتمع و العكس ، و لّعلّ هذّا يعدّ اعترافا منه بتأثير الحياة الاجتماعيّة على عملية الإبداع الفنّيّ و الأدبيّ ، و يؤكد

---

[2] – توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ، ص25 .

[3] – المرجع نفسه ، ص26 .

(غولدمان) على أهمية النّظر إلى الأعمال الأدبيّة على اعتبار أنّها نتاج للحياة الاجتماعيّة . " [1] إذا (فغولدمان) جمع بين الفكر الماركسيّ و الفكر البنوي في قالب واحد ، محاولا ربط بناء النّص بالظّروف الاجتماعيّة و الاقتصاديّة باعتباره ا عاملا أساسيا من العوامل المؤثرة في الأعمال الأدبيّة .

وقد أطلق (غولدمان) على منهجه النّقدي اسم (البنويّة التّكوينيّة ، أو التّوليديّة) [2] ، ولذا سنحاول فهم المقصود بهذيْن المصطلحين ، فمن الوّجهة اللّغويّة جاءت كلمة (البنويّة التّكوينيّة) من الأصل الفرنسيّ <Le structuralisme génétique> . فإذا كانت <Structuralisme> مشتقة من كلمة <Structure> أي البنية فإنّ كلمة <Génétique> [محل خلاف بقيت تنازعها التّرجمات ، فتارة يقال أنّ معناها التّوليديّة وتارة أخرى التّكوينيّة] . وقد جاء في القاموس (فرنسي – عربي) ورودها بمعنى توالديّ ، تناسليّ <générique> ، و جاءت بمعنى تكويني <Génétique ; Philo> " [3] و في بحثنا هذّا سنستخدم مصطلح (البنويّة التّكوينيّة) كتسمية تعبر عن منهج (غولدمان) النّقديّ

3-البنويّة التّكوينيّة من (جورج لوكاش)[1] إلى (لوسيان غولدمان)[2] :

---

[1] – محمد علي بدوي : علم اجتماع الأدب النّظريّة و المنهج و الموضوع ، ص176- 177 .

[2] – بالإضافة إلى ورودها في بعض المراجع بترجمة البنيويّة التّركيبيّة ، كاستعما ل (جمال شحيد) لها تحت هذا المسمى في البنيويّة التّركيبيّة دراسة في منهج (لوسان غولدمان).

[3] – سهيل إدريس : المنهل الوسيط (معجم فرنسي- عربي) ، دار الآداب ، ط 30، بيروت ، لبنان ، 2002 ، ص573.

[1] – (جورج لوكاتش) < George Lukacs > (1885-1971) ، ولد في (بوداست) . فيلسوف هنغاري أرسى القواعد المنهجيّ ة للتّحليل البنيويّ ، وقواع د منهج التّحليل البنيوي للتّحليل الإبداعيّ الأدبيّ . مؤسس البنيويّة التّكوينيّة . تابع دراسته في ألمانيا بدءا من سنة (1909) . لجأ إلى الاتحاد السّوفياتيّ سنة (1933) وعاد إلى (هنغاريا) في نهاية ح .ع . 2 . أصبح عضوا في البرلمان ، و أستاذ للفلسفة ، ثم وزيرا للثّقافة سنة (1965) . أحد أهم الفلاسفة في النّصف الأوّل من القرن20 ، واحد أهم الذّين اختلف عليهم وبقي الأكثر تقديرا . دراساته في تاريخ الفلسفة و الأدب والنّقد الأدبيّ تركت أثارها المباشرة في مجالها ، وغير المباشرة في أهم المسائل السّياسيّة في عصره . نذكر من أهم كتبه : نظرية الرّواية (1920) ، تاريخ وعي الطّبقات (1923) .يمينى العيد ، في معرفة النّص ، ص311-312 .

[2] – (لوسيان غولدمان) (Lucien Goldmann) (1913-1970) هو أصلا من (بوخارست)لكنّه يعد من المفكّرين الفرنسيين . بحث في علم اجتماع الأدب ، أكملت أعماله أعمال الفيلسوف و النّاقد المجري (جورج لوكاتش) (1885-1971) .وطور البّحث الماركسيّ في الأدب . درس الرّواية المعاصرة ، ورأى أنّ تطور الرّواية الفرنسيّة من (أندريه مالرو) إلى (ألان روب غرييه) يعبر عن الانتقال من رؤية ميزت الرّأسماليّة في تأزمها إلى رؤية ميزتها في دخولها عصر التّنظيم . صاحب مذهب نقدي جديد تبلور في البنيوية التّكوينية الّتي هي فهم علمي للحياة الإنسانية.يرى أنّ التّاريخ يشرح البنية وليس العكس . ارتكز تحليلهعلى الأسس الماركسيّة فكشف العلاقة القّائمة بين الإبداع الفّرديّ و الحياة الاجتماعيّة له : الجماعة البشريّة

أ -إسهامات (لوكاتش) في البنويّة التّكوينيّة:

لقد ظلّت نظرية المحاكاة الفّكرة العامة التّي دار حولها الأدب منذ عهد (أرسطو) [1]إلى القرن التّاسع عشر ، فأتى أصحاب المنهج البنيوي لقلب هذه الفّكرة " عندما نظروا إلى الأدب على أنّه مؤسسة تستهدف خلق حقيقة ثانية موازية للعالم الواقع . و اعتبر الأدب في فكر (ماركس) على أنّه ترجمة للأفكار المأخوذة عن العالم الواقعيّ ، ذّلك أنّ الأدب في رأيه هو معرفة تلك الحقيقة . و يبدو واضحا أنّ (لوكاش) يستخدم الاتّجاه الواقعيّ بدرجة عالية من الذّكاء . و الأدب حسب مفهومه ليس هو الواقع أو الحقيقة بل هو انعكاس لهما "[2].

وتتوقف عناية (جورج لوكات ش) في نطاق المنهج البنوي التّكويني <Structuralisme Génétique> حول فن الرّواية ؛ حي ث أولى اهتمامه إلى الأعمال الرّوائية. [3] و قد تميزت مؤلفاته التّي تناول فيها عديد الرّوايات بالدّراسة و النّقد و التّحليل " بارتباطها الشدّيد بالماديّة التّاريخيّة . و مع انّه كان يقع أحيانا في شرك المقارنة المباشرة بين مضمون الرّوايات و الحياة الاجتماعيّة ، إلاّ أنّه ظّل على الدّوام حريصا على تقديم الأسباب الفّكريّة و الثّقافيّة الموجّهة لرؤية الرّوائيّ ".[4]

كما حاول (لوكاتش) في نقده للأعمال الرّوائيّة و ضع " النّقد الجدّليّ على الطريق الأدبيّ ، وليس فقط على الطّريق الاجتماعيّ. وهذّا يعني أنّه بدا بشكل جدال فيه بين طبيعة الإبداع وبين التّصريحات الاديولوجيّة التّي يعلن عنها الكاتّب في صحوته اليّوميّة . إنّ الرّواية إذا لم تعد مجرد فكر

و الكون عند (كانط) (1945) ، العلوم الإنسانيّة و الفلسفة (1952) ، الإلهالخفيّ (1956) ، بحوث جدليّة (1957) ، من اجل علم اجتماع روائي(1964) ، الماركسيّة و العلوم الإنسانيّة (1980) . المرجع نفسه ، ص307، 308.

(1) – (أرسطو) (384-422ق م)< Aristotle > فيلسوف يوناني وعالم موسوعي ومؤسس علم المنطق . ولد في (ستاجيرا) في مقدونيا . له : المنطق، في الطّبيعيات ، الأخلاق ، السّياسة...كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص20 .

(2) – يوسف نور عوض : نظرية النّقد الأدبيّ الحديث ، ص33 .

(3) – مساهمات (لوكاتش) في النّقد الرّوائي فهي متعددة منها :دراسته عن بلزاك و الواقعيّة الفرنسيّة (1951) ، ثم الرّواية كملحمة برجوازيّة (1935) و الرّواية التّاريخيّة .حميد لحمداني : النّقد الرّوائي و الاديولوجيا من سوسيولوجيا الرّواية إلى سسيولوجيا النّص الرّوائي ، المركز الثّقافي العربي ، ط 1، بيروت-لبنان ، ص61- 62 .

(4) – حميد لحمداني : النّقد الرّوائي و الاديولوجيا من سوسيولوجيا الرّواية إلى سسيولوجيا النّص الرّوائي ، ص62 .

اديولوجي ، ولكنّها أولا وقبل كلّ شيء صياغة جماليّة ربما تتجاوز الذّات المبدعة أحيانا لتفصح عن صوت آخر قد يكون معارضا لهذّه الذّات نفسها . " [1] وقد ذهب في مذهبه هذّا على شاكلة الفيلسوف (هيغل) ، من خلال تبنيه للنّظريّة الهيغليّة المثّاليّة ذّات الطّابع الجماليّ ، التّي تتّسم بالجدليّة ، محاولا التّمييز بين الملحمة و الرّواية . " ومن المعروف أنّ هذّا التّمييز هو في الأصل من عمل (هيغل) و (لوكاتش) يتبنى النّظريّة الهيغليّة عن الرّواية ، ولكنّ هـ لا يأخذ بجميع تفسيرات هذا الفيلسوف خاصة عندما اعتبر الشّعر الملحميّ ، تعبير ا عن نشاط الإنسان الحر ، فق د رأى فيه (لوكاتش) تعبيرا عن وحدة الكّتلة الاجتماعيّة و تماسكها نظرا لانعدام الصّراع الطّبقيّ ".[2]

و ما يؤكّد قولنا السّابق التّعريف الذّي بلوره (هيغل) للرّواية [3] باعتبارها " ملحمة برجوازية "[4] محاولا تقديم الرّواية كشكل فني له جوانب جماليّة وتاريخيّة ، "فهو يعتبر الرّواية كشكل فنّي بديل للملحمة في إطار التّطور البرجوازي ، ذّلك أنّ الرّواية تنطوي من جهة على الخصائص الجماليّة العامة للقصة الملحميّة الكبيرة و للملحمة وتتأثر من جهة ثانية بكلّ التّعديلات التّي جاء بها العصر البرجوازي الذّي هو من طبيعة أخرى مخالفة . و يستنتج من ذّلك أنّ نظريّة الرّواية شكّلت مرحلة تاريخيّة من مراحل النّظريّة العامة للنّص الملحمي الكبير ".[5] و بهذا يكون (هيغل) أول من دشن تنظيرا للرّواية عبر ربط " شكلها و مضمونها بالتّحولات البنيويّة التّي عرفها المجتمع الأوروبي خلال صعود البرجوازيّة [6] ، و و قيام الدّولة الحديثة في القرن التّاسع عشر . وبالرّغم من قلة الصّفحات المخصّصة للحديث عن الرّواية ، فإنّ ملاحظات (هيغل) في الموضوع تكتسي أهمية خاصة بالنّظر إلى زحزحته للإشكاليّة الاستيقيّة [

---

[1] – المرجع نفسه ، ص63 .

[2] – المرجع نفسه ، ص64 .

[3]– قبل (هيغل و لوكاتش) اللّذين حددا بعض عناصر إشكاليّة الرّواية من منظور فلسفي– تاريخي كانت هناك محاولة الحركة الرّومانسية الأولى (بألمانيا) رومانسيّة مجلة (اتنيوم)< L'athenoeum> التّي طرحت مسالة نظرية الرّواية ضمن تصورها العام المتّطلع إلى المطلق الأدبي . ميخائيل باختين : الخطاب الرّوائي ، ترجمة : محمد برادة ، دار الفكر ، ط 1 ، القاهرة ، ص8 .

[4] – جورج لوكاتش : الرّواية ، ترجمة : مرزاق بقطاش ، الشّركة الوطنيّة للنّشر ، ص 13 .

[5] – جورج لوكاتش : الرّواية ، ص13 .

[2]– البرجوازيّة : انشقّ هذا الاصطلاح من اللّغة اللاتينيّة في نهاية فترة القرون الوسطى و استعمله الفرنسيون في بادئ الأمر لنعت الطّبقة المتوسطة الفرنسيّة التّي كانت تمتلك الأراضي الزّراعيّة .

الجماليّة نسبة إلى علم الجمال (الاستيقا)] كما كانت مطروحة عليه عند كانط [1] ، و بالنّظر إلى اعتماده في تحليلاته على التّاريخ ، و على منطق جدلي أتاح له تجلية (الأولويات) الكامنة وراء تبدل الكثير من العلائق المجتمعيّة ".[2]

وقد ميّز النّقاد مرحلتان في مسيرة (جورج لوكاتش) النّقديّة ، خاصة جهوده النّظريّة و التّطبيقيّة في بلورة النّظريّة البنويّة التّكوينيّة ، و هما: " مرحلة الشّباب التّي تبنى فيها الفلسفة الظّاهراتيّة وأنتج فيها الرّوح و الأشكال <l'âme et les formes> (1911) ، و نظرية الرّواية <la théorie du roman> (1920) ، و فيه أسّس (لوكاتش) ما يعرف بالبنويّة الظّاهراتيّة <Structuralisme phénoménologique> . أما المرحلة الثّانيّة /.../ فهي المرحلة الماركسيّة أو الشّيّوعيّة لأنّه نظر فيها لما سيصبح معروفا فيما بعد بالبنويّة التّكوينيّة <Structuralisme génétique>، و قد عمل في هذّه المرحلة من عطائه الفّكريّ على ربط كافة أشكال الوعي ، أدبية كانت أو فلسفيّة بالبنية الاقتصاديّة ." [5]

وممّا لا شكّ فيه أنّ (غولدمان) قد التقى مع أستاذه (لوكاتش) في عدد من المقولات الأساسيّة ، التّي أصبحت فيما بعد أسّس النّظريّة النّقدية التّكوينيّة و هي : " البنية الدّلاليّة و الوعي الممكن و الشّيء و النّظرة الشّموليّة ،" [1] فعلى الرّغم من أنّ هذّه التّسميات لم ترد في الكتب التّي ألفها (لوكاتش) خلال حديثه عن نظريته النّقديّة فانّ (غولدمان) " يعتبر أنّ مفهومي الشّكل في الرّوح و الأشّكال ، والنّظرة الشّموليّة في التّاريخ والوعي الطّبقيّ تدّلان على المضمون نفسه [البنية الدّلاليّة مصطلح أطلقه (غولدمان) على التّسميات الثّلاث : الشّكل و البنية و النّظرة الشموليّة] واختلفت التّسميّة . و بالإضافة إلى ذّلك فإنّه يعتبر أنّ الفّرق بين الشّكل مقولة غير تاريخيّة و مثاليّة بينما النّظرة

---

[3] – (إيمانويل كانط) <Immanuel Kant> (1724- 1804) ، فيلسوف و عالم ألماني ، ولد بـ(كنغسبرغ) من أبوين فقيرين من مؤلفاته : نقد العقل الخالص (1781) ، نقد العقل العلميّ (1788) ، نقد الحكم (1790) ، علم المنطق (1800)....كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص462 .

[4]– ميخائيل باختين : الخطاب الرّوائي ، ص9 .

[5] - أحمد سالم ولد أباه : البنويّة التّكوينيّة و النّقد العربي الحديث (دراسة لفاعلية التّهجين) ، المكتبة المصريّة ، الإسكندريّة ، القاهرة ، 2005 ، ص 41.

(1) جمال شحيد : في البنيويّة التّركيبيّة (دراسة في منهج لوسيان غولدمان) ، دار ابن رشد ، ط 2، بيروت ، 1982، ص19-20 .

الشّموليّة مقولة تاريخيّة و ماديّة . يحدّد هذّا الفّرق بالتّطور الفّكريّ الذّي طرأ لدى (لوكاتش) ، إذ انتقل من مرحلة (كانط) إلى مرحلة (هيغل) (*) " [2] ، و هو ما نجده في نظرية الرّواية (للوكاتش) قول (غولدمان) : " نؤكد أخيرا لإنهاء هّذا الفّصل التّمهيديّ أنّ (لوكاتش) لم يستعمل أبدا مصطلح بنية معنويّة متجانسة [بنية دلاليّة] و يتكلم فقط في الكتّابين الأوّليين الأشكال ،
و كتاب تاريخ الوعي الطّبقيّ عن الكل [و هو مصطلح يحمل نفس معنى المصطلح الذّي وضعه (غولدمان) ، و هو : البنية الدّلاليّة] /.../ و ضع في [الرّوح و الأشكال] مركز اهتماماته [على] مشكلة العلاقات بين حياة الإنسان و القيم المطلقة ."[3]

فمن خلال ما ذكر حول تركيز (لوكاتش) على العلاقات الإنسانيّة أي الاجتماعيّة في دراسته للآداب ؛ " على هذا يجب إضافة أنّه لابدّ في أيّ دراسة ايجابية للبنى ذات المعنى المؤسّس على التّاريخ بأنّه من المستحيل الفصل بين أحكام الوقائع [الاجتماعيّة و التّاريخيّة ...] و أحكام القيم [القيم الكّليّة]فالأصناف الذّهنيّة [الفّهم] للباحثين تعد عنصر مؤسس لوجود المجموعات الاجتماعيّة التّي تتصرف داخل البنية الإجماليّة . هذّه الوّضعيّة تلتزم من جهة أنّ كلّ بحث ايجابي في العلوم الإنسانيّة يجب أن يكون داخل إطار مفهوميّ وتفسيريّ ." [1] فقد تطرق (لوكاتش) في هذّا القول لثنائيّة الفّهم و التّفسير التّي طورها فيما بعد (غولدمان) وعدّت من المقولات الأساسيّة التّي يرتكز عليها المنهج التّكوينيّ ، أما عن النّظرة الشّموليّة فهي مقولة من أهم المقولات الغولدمانيّة ، و لكنّها ذّات مرجعيّة لوكاتشيّة ، وقد تحدث عنها في التّاريخ و الوعي الطّبقيّ <Histoire et conscence de classe >

(*) لابدّ من الإشارة في البدء أن لفلسفة (هيغل) قاعدة موسوعيّة : فقد درس بعمق الآداب اليونانيّة و اللاتينيّة ، و كان واسع الاطّلاع على الرياضيات و العلوم الطّبيعيّة و المناهج العلميّة ، و كانت له قدرة عجيبة على جمع المعارف على اختلافها ، و تصنيفها ، و تسجيلها في مذكرات خاصة به ، و كان (هيغل) يؤمن منذ البداية بأنّنا لا نستطيع أن نتعمق الفّكر بتحليله تحليا مجردا على طريقة (كانط) وإنّما تعميقنا في الفكر يتم من خلال تعميقنا في التجربة الإنسانيّة . فالفكر يشع في جوانب هذّه التّجربة علما ، و أدبا ، و فنا ، و أخلاقا ، و دينا ، وقانونا ، و فلسفة ، فالفكر هو من دون شك الرّوح المحرك للحضارة . و تأسيسا على هذّه النّظرة الجديدة يرى (هيغل) أنّ من العبث افتراض أشياء بالذّات ممتنعة على المعرفة ،كما فعل (كانط) . فنحن : يقول (هيغل)– عندما نبحث في المضمونات المنطّقيّة ، تتبّين أنّ لها طبيعة باطنة و بناء باطنيا ، ووحدة ضرورية لا يمكن أن نعزلها جانبا و نوزعها بين ما هو داخل التّجربة و ما هو خارجها ،كما ذهب إلى ذلك (هيوم و كانط) . كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص648 .

(2) - لوسيان غولدمان نقلا عن : جمال شحيد : في البنيويّة التّركيبيّة (دراسة في منهج لوسيان غولدمان) ، المرجع السّابق ، ص20 .

[3]-Georges Lukacs :la théorie du roman , Édition gonthier , Genéve , 1963 , p159.

(1)- Ibid , p159

(2)- أحمد سالم ولد أباه : البنويّة التّكوينيّة و النّقد العربي الحديث ، ص 41 .

(3) – المرجع نفسه ، ص 42 .

(1923) ، "وكان (لوكاتش) في هذا الكتاب ينمي تصوره عن النّظرة الشّموليّة الكّليّة إذ ترى أنّ الأديب يجب أن لا يقتصر دوره في تمثيل الحياة على تصوير التّجارب الحسّية ، و إنّما ينبغي أن يكون هناك نوع من ربط تلك الحياة بالجوهر المطلق ، و القيم الكّليّة هي المجمع < Pôle> الذّي تلتقي فيه الأعمال الأدبيّة الكبرى لتكون بنية دالة تمتاز بدرجة عليا من التّناسق و الوعي ، مما يعني أن مهمة النّاقد الأدبيّ تكمن في ربط الأعمال الأدبيّة بالمضمون الأكبر الّذي تندمج فيه ." (2)

أما الأساس " الذّي كان على (لوكاتش) أن ينظر فيه فهو تحديد ماهية الإبداع و الفصل في قضية علاقته بالفرد و الجماعة ، و هل هو ظاهرة فرديّة أو جماعيّة ، و رأى (لوكاتش) أنّ العمل الأدبيّ جهد بشري يشدّ الوعيّ الفّرديّ إلى ما شابهه في الوعيّ الجّماعيّ ، و هذا العمل تنظره الجماعة بعين الرّضا لأنّه يمثل رؤيتها التّي كانت تبحث عن رباط تجمعها به ، أما الفّرد فينظر إليه (أي العمل) على أنّه رؤيته التّي أمده بها مجتمعه الّذي عاش فيه و إن كان ذالك بطريق غير واعية ." (3) إذا فالتّعريف السّابق الذّي أدرجناه ، ما هو إلاّ مفهوم لمصطلح أسماه (غولدمان) بالوعي الممكن الذي طوره (لوكاتش) " في التّاريخ و الوعي الطّبقي الذّي انتقل فيه من الكانطيّة إلى الهيغليّة و الماركسيّة /.../ و فيه حاول أن يعيد تحديد بعض المفاهيم الماركسيّة ، لا سيما في الفصول المخصّصة للوعي الطّبقيّ و الوعي البروليتاريّ و الفكر الجدليّ ." (1)

كما تطرق (غولدمان) لمقولة من المقولات التي أخذها عن أستاذه (جورج لوكاتش) ، و هو مصطلح التّشيء ؛ حيث ربط " التّشيء بالواقع الاقتصاديّ الرّأسماليّ ، دون النّظر إليه من ناحية فلسفيّة بحتة . و يرتكز في ذّلك على مقولة معروفة (لماركس) ، ألا وهي تأليه السّلعة/.../ كما أنّه ركّز في رأس المال على تشخيص الأشياء ، و تشيئ [2]علاقات الانتاج." [3]و انطلاقا من النّظرية الماركسية ،

---

(1) - جمال شحيد : في البنيويّة التّركيبيّة ، ص21 .

(2) – التّشيء < La reification > ، مصطلح صاغه (لوكاتش) ليصف ما سماه ماركس (التّشيء السّلميّ) ، الّذي يذهب إلى إنّ الإنتاج في النّظام الرّأسمالي يركّز اهتمامه على السّلعة المنتجة ؛ من حيث أنّها حصيلة عمل مبذول و أدوات إنتاجه ، وبالتّالي تصبح قيمتها كامنة في سعرها ، أو ما يسمى بالقيمة التّبادليّة و ليس في قيمتها الاستخداميّة . و قد وسّع (لوكاتش) من هذا المصطلح ؛ حيث ذهب إلى القول بأنّ هاتين القيمتين تعبران عن مرحلتين اجتماعيتين في تاريخ الغرب : ففي المجتمعات (البدائيّة) و الإقطاعيّة ، كان الإنتاج يهدف إلى إشباع الحاجات ، و بالتّالي كانت قيمة السّلعة تكمن في قيمتها كأداة لإشباع احتياج ، و من ثمّ كانت هناك علاقة اتّساق بين الإنسان و المنتجات الّتي يحتاج إليها . أما في المجتمع الحديث ، فانّ السّلعة

حلّل (لوكاتش) التّشئ ، " فيرى أنّها مرتبطة بمنطق التّبادل السّلعي بين النّاس . إن علاقة العمل القائمة بين الأفراد تضيع في علاقة كمية بحتة بالأشياء . ونتيجة لذلك يزول الفرق بين الإنسان وعمله/.../ ، لا بل يذوب فيه . فيزول الفاعل ويبقى فعله . ويتم التّعامل مع الإنسان المنتج (بالكسر) من خلال السّلعة التّي ينتجها وكمية الإنتاج التّي يقوم بها وتصبح هذّه الطّريقة من التّعامل ناموس الحياة اليّومية . /.../ فتغيب صورة الإنسان/.../ ، لتحل محله علاقات اجتماعية للإنتاج يسيطر فيها أرباب العمل على مجموع المنتجين/.../تتحول القيم الإنسانية الصّرفة إلى قيم سلعيّة تتحكم بشروط العمل ، بمعزل عن صورة العامل كانسان . "[4]

و قد تحدث (لوكاتش) عن مفهوم التّشيئ[1] محاولا توضيح منظوره منه ؛ حيث " انطلق من نمط الإنتاج الرأسمالي ووصولا إلى الثّقافة ، فيتم العثّور عليهما حتّى في التّفكير و الوعي إذ يصبح هناك تشيئ للوعي ،/.../ ولقد رأى (لوكاتش) في التّشيئ ثلاث نقاط : ظاهرة التّشيئ : الإنتاج الكّمي من جهة ، و المنتج (بالكسر) من جهة أخرى. تناقضات الفّكر البرجوازيّ : الذّي تظهر فيه ثنائيّة الشّيئ/الإنسان (النّاجمة عن التشيئ) كركن من أركان الفلسفة المعاصرة التّي بلورتها بشكل أخص المثّاليّة الألمانيّة (كانط) ، (هايدغر) [2] . وجهة نظر البروليتاريا : و يرى (لوكاتش) إنّها الطّبقة الوحيدة التّي تستطيع تجاوز هذه الثّنائيّة تشيئ / الإنسان . "[3]

تفقد قيمتها التّبادليّة و تصبح شيء ، بالتّالي يفقد الإنسان علاقته معها ، و تصبح هناك فجوة بيّنة و بين العالم المحيط به ؛ لأنّه يعيش في عالم تحكمه قيم التّبادل ، و يظل هو يبحث عن قيم الإنسان . توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ، ص 177 .

[3] – جمال شحيد : في البنيويّة التّركيبيّة ، المرجع السّابق ، ص 32 .

[4]– المرجع نفسه ، 32 .

[1] – تعود مقولة التّشيء مرجعيتها الفلسفيّة إلى (أفلاطون ، و أرسطو) بشكل أخص ، و لكن تشخيص العمل و الإنتاج و بالتّالي تشيء الإنسان لم يتّم إلاّ في عصر المجتمع الرّأسماليّ . و بدأت نشأة الفكر البرجوازي تترسّخ و تتبلور على يد (ديكارت و كانط) ، و هكذا تظهر مقولتا الشّيء / الإنسان . جمال شحيد : في البنيويّة التّركيبيّة ، ص 33 .

[2] – (مارتن هايدغر) < Martin Heidegger > (1889-1976) ، فيلسوف ألماني ، ولد بمدينة (مسكيرش) < Mess Kirich > من مقاطعة باد < bade > التحق بجامعة (فرايبورغ) ، حيث درس الفلسفة تحت إشراف (ادمون هوسيرل) . وفي عام (1927) ، أهدى كتابه الرّئيسيّ الوجود و الزّمان إلى أستاذه (ادمون هوسيرل) ، الذّي نشره في حولياته . و بعدما تقاعد (هوسيرل) شغل (هايدغر) منصبه في جامعة (فريبورغ) . وفي سنة (1933) ترأس جامعة (فريبورغ) ، و كانت النّازيّة قد استلمت الحكم في (ألمانيا) ...فوجهت إليه التّهمة بأنّه كان من المؤيّدين للنّازيّة ، وأصبح هذا الموضوع مثارا للنّقاش و السّجال بين مؤيديه و معارضيه ، و بخاصة في مجلة العّصور الحديثة التّي كان (سارتر) رئيس تحريرها . و في أعوامه الأخيرة اعتكف في (فريبورغ) ، و لم يعد يمارس أي نشاط سوى إلقاء بعض المحاضرات في هذّه الجامعة . توفي في عام (1976) ، عن عمر يناهز السّابعة و الثّمانين ،

وخلاصة ما تقدم أنّ (جورج لوكاتش) قد " استعاد مقولة أساسيّة في رأس المال (لكارل ماركس) ، و هي مقولة الاستّلاب [4] ، و لكنّه لم يحللها فقط من النّاحيّة الاقتصاديّة ، و إنمّا ركز على البعد الإنسانيّ لظاهرة التّشيئ ، و أعطاها بعدا إنسانيا و فلسفيا بدراسته العلاقة القائمة بين الشّيء و الإنسان " [1].

ب–مجهودات (غولدمان) في بلورة المنهج التّكوينيّ:

على غرار كّل منهج نقدي أو نظرية نقديّة وضعت لقراءة الإبداع الفّني بصفة عامة و النّص الأدبيّ بصفة خاصة . سعت البنويّة التّكوينيّة " إلى إعادة الاعتبار للعمل الأدبيّ و الفّكريّ خصوصيته بدون أن تفصله عن علائقه بالمجتمع و التّاريخ ، و عن جدلية التّفاعل الكّامنة وراء استمرار الحياة و تجدّدها مع المنهج البنيوي التّكوينيذ ، لا يلغي الفّنيّ على حساب الاديولوجي ، و لا يؤلّه باسم فرادة متمنّعة عن التّحليل . "[2]

في مسقط رأسه (مسكيرش) ، من مؤلفاته : نظريات المقولات و المعنى عند دنس سكوت ، ما هي الميتافيزيقا و عن ماهية العقل ، عن ماهية الحقيقة ، نظرية (أفلاطون) عن الحقيقة ، ما التّفكير؟ الهوّية و الاختلاف ، آراء . كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص624-625 .

[3] – جمال شحيد : البنيويّة التّركيبيّة ، المرجع السّابق ، ص23 .

[4] – الاستّلاب (الاغتّراب) < Alienation> مفهوم يعني تحويل خصائص و قدرات الإنسان إلى شيء مستقل و متّسلّط عليه ، و تحويل بعض الظّواهر و العّلاقات إلى شيء يختلف عما هي عليه في حدّ ذاتها . و قد استعمل (هيغل) هذا المفهوم بمعناه الفلسفيّ ، فاعتبر أن العقل المطلق قد خلق الطّبيعة و الإنسان ، و لكنّ بعد عملية الخّلق هذّه ، أصبحت هذّه المخلوقات غريبة عنه ، مع أنّها كانت قبل خلقها جزءا منه . و لكنّ بوسع العقل المتّناهي الذّي هو الإنسان ، السّيطرة على الطّبيعة من خلال وعيه . و التّاريخ ليس إلاّ تلك المحاولة المستمرة لمعرفة الطّبيعة و السّيطرة عليها . أما (ماركس) فقد أعار الكّثير من انتباهه إلى تحليل مفهوم الاستّلاب ، و ربطه بالملكيّة الخاصة وتقسيم العمل داخل النّظام الرأسماليّ . ففي هذا النّظام لا يملك العامل نتاج عمله ، و يعامل على أساس أنّه شيء أو أداة عمل . و اعتبر (ماركس) أن الوسيلة الوحيدة لمنع الاستّلاب ، تكون بإلغاء الملكيّة الرّأسماليّة . كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، المرجع السّابق ، ص34-35 .

[1]- جمال شحيد : البنيويّة التّركيبيّة ، ص34.

[2] – لوسيان غولدمان و آخرون : البنيويّة التّكوينيّة و النّقد الأدبيّ ، ترجمة : محمد سبيلا ، مؤسسة الأبحاث العربيّة ، ط 2 ، بيروت –لبنان ، 1986 ، ص7 .

و يعدّ مؤسس هذا المنهج (لوسيان غولدمان) أوّل من " شقّ طريقه للمساهمة الرئيسيّة في تأسيس علم اجتماع الأدب من خلال بلورة تيار ماركسي بنيوي يؤكد تأثير الحياة الاجتماعيّة على الإبداع الأدبيّ بمنظور جدلي يتفادى الحتميّة الآليّة ، و بعد إسهامه في هذا الحقل من الإسهامات المهمة الجديرة بالتّأمل حيث أكّد على المنشأ و الطّابع الاجتماعيّ لظواهر الإبداع الفّكريّ و الأدبيّ خاصة ، و على أنّ اجتماعيّة المنشأ هذّه لا تعني الرّبط الآلي و التّفسير السّببي لعلاقة الأدب بالواقع الاجتماعيّ ، لهذّا يعدّ واحد من رواد علم اجتماع الأدب ،"[3] و اتّجه بذّلك (غولدمان) بسيوسيولوجيّتة أي بنظرته الاجتماعيّة للأدب إلى الإبداع الأدبيّ . و بالنّسبة للماديّة الجدّليّة ، فإنّها تعتبر ذلك مسّلمة أساسيّة مع إلحاحها بصفة خاصة ، على أهمية العوامل الاقتصاديّة و العلاقات بين الطّبقات الاجتماعيّة ."[4] (فغولدمان) حاول الإشارة إلى سوء التّفاهم الأكثر انتشارا على السّاحة النّقديّة آنذاك و هو الذّي " يخلط بين الماديّة الجدليّة و بين نظريات (هيبوليت تين) (Taine)[1] معزيا إليها تفسير العمل الأدبيّ بوساطة سيرة الكّاتب و البيئة الاجتماعيّة التّي عاش فيها "[2]. وبناء على هذّا يتّضح لنا أنّ (غولدمان)

---

[3] – أحمد سالم ولد أباه : البنويّة التّكوينيّة ، ص46 .

[4] – لوسيان غولدمان و آخرون : البنيويّة التّكوينيّة و النّقد الأدبيّ ، المرجع السّابق ، ص 13.

[1] – (هيبوليت تين) (Hyppolite Taine) (1828-1893) ، فيلسوف و مؤرّخ و ناقد أدبي فرنسي من مؤلفاته : في العقل ، فلسفة الفّن، كان (تين) من أتباع المذهب الحّسّيّ ، كما أخذ (تين) أفكارا من (سبينوزا و هيغل) . فالله بالنسبة إليه قانون و يطلق عليه تسمية القانون السّرمدي كان (لتين) تأثير مهم في الفلسفة ، دافع عن واحدّية الحياة النّفسانيّة الدّاخليّة فقد اعتّبر بأنّ الأنا واحدة متّصلة ، و إن كنا نفرق بين الحوادث فذّلك لتّسهيل درسها لأنّ الكّل يتقدم على أجزائه و ما الأنا سوي شريحة متنوعة من صلب النّسيج كما طبق (تين) مذهبه الحّسّيّ على علم النّفس . كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص166-167.

[2] – لوسيان غولدمان و آخرون : البنيويّة التّكوينيّة و النّقد الأدبيّ ، المرجع السّابق ، ص14.

*) السوسيولوجيا أو علم الاجتماع (Sociologie< socius> كلمة مركبة من مقطعين (سوسيس) ، و هي لا تينية و معناها الجمعية و (لوغوس) ، و هي كلمة يونانية معناها علم أو بحث ، و هو العلم الذّي يبحث في الظّواهر الاجتماعية ، من جهة كونها خاضعة لقوانين طبيعية كغيرها من الظّواهر المادّية أو الحيوية ، و مفهوم علم الاجتماع لا يتضمن دراسة وصفية للمجتمعات فحسب ، بل دراسته الإنسان من ضمن الجماعة ، لأنّ الإنسان داخل الجماعة يصبح مختلفا كليا عما كان عليه عندما كان فردا منعزلا من هذا ظاهرات الحماس الجماعي أو الهستيريا الجماعية فهناك تصرف أو سلوك خاص يقوم به الإنسان ، عندما يكون منخرطا في جماعة أو حرب أو طائفة ، و(أوكست كونت) هو الّذي استحدث مصطلح علم الاجتماع عام (1839) . كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص 356.

[3] – لوسيان غولدمان و آخرون : البنيويّة التّركيبيّة ، المرجع السّابق ، ص14.

[4] – طرحت أعمال (لوسان غولدمان) مضامين ووجهات نظر فلسفيّة و نقديّة وسياسيّة تبدأ ببحثه عن مدخل إلى فلسفة (كانط) ، العلوم الإنسانيّة و الفلسفيّة ، إلاله الخفيّ ، أبحاث جدليّة ، من أجل علم اجتماع للرّواية ، البنيات الذّهنيّة و الإبداع الثّقافيّ ، و الماركسيّة و العلوم الإنسانيّة .

قد حدّد وجهته الفّكريّة من الماديّة الجدليّة و التّاريخيّة عبر تصوره الفّكريّ و الفلسفيّ للإبداع فهذّا الأخير باعتباره " كيانات ميتافيزيقيّة مفصولة عن باقي الحياة الاقتصاديّة و الاجتماعيّة ، فإنّ حرية الكّاتب و المفكر مع ذّلك تبقى كبيرة على نحو آخر ، و كذّلك روابطه مع الحياة الاجتماعيّة تظّل قائمة على وساطة و تعقيد مختلفين ، و يكون المنطّق الدّاخليّ لعمله الأدبيّ متوفرا على استقرار ذاتي لم تسلم به قط النّزعة السّوسيولوجيّة (*) التّجريديّة و الآليّة [الماديّة الجدليّة] أما بالنّسبة للماديّة التّاريخيّة ، فإنّ العنصر الأساسيّ في دراسة الإبداع الأدبيّ يتمثل في كون الأدب و الفلسفة هما ، على صعيديين مختلفين ، تعبير عن رؤية العالم و في كون الرؤيات للعالم ليست وقائع شخصيّة بل وقائع اجتماعيّة ."[3]

وخلاصة ما تقدم ؛ أنّ (غولدمان)[4] " على الرّغم من انطلاقه من الماديّة الجدليّة و تطبيقاتها في السّياسة و الاقتصاد و العلوم (إنجلز ، ماركس ، لينين ، تروتسك ي) " فانّه وضع ضوابط و شروطا تحتفظ للنّص الأدبيّ بقيمه الاجتماعيّة و التّاريخيّة والفنّية والجماليّة في الآن نفسه محققا . ولأوّل مرة– التّوازن بين الاتجّاهات الشّكليّة التّي تفتقد التّحليل الاجتماعيّ و المضموني ، وبين الاتّجاهات المضمونيّة الاجتماعيّة والنّفسيّة التّي تهمل الشّكل الفّنيّ ." [1] و قد انطلق (غولدمان) في رؤيته النّقديّة للنّص الأدبيّ من الدّراسة السّوسيونقديّة [و جعل منه] المنطّلق الأساسيّ في التّكوين النّظري الممنهج عند (لوسيان غولدمان) الذّي يظهر كثمرة فرضيّة أوّليّة مفادها أنّ الشّكل الأدبيّ الأساسيّ للمجتمع البّورجوازيّ تفرد في الرّواية ." [2] و ينطلق النّقد التّكوينيّ من مقولة " تعبر عن أمر واقع و مفادها أن النّص النّهائيّ لعمل أدبيّ ما ، هو– مع بعض الاستثناءات النّادرة جدا– محصّلة عمل ، أي أشياء تدريجيّ و تحول يظهر في فترة زمنيّة منتجة ، كرسها المؤلف لكي يبحث مثلا عن الوثائق أو المعلومات و تحضر نصه ، و من ثم كتابته و التّصويبات التّي يدخلها عليه مرة تلو مرة . و يتّخذ النّقد التّكوينيّ

---

[1] – مدحت الجيار : النّص الأدبيّ من منظورا اجتماعي ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، 2001 ، ص21 .

[2] – محمد ساري : <المنهج السّوسيونقدي بين النّظريّة و التّطبيق>، مجلة اللّغة و الأدب ، ع15 ، دارة الحكمة ، 2001 ، ص38 .

[3] – بيير. مارك . دوبيازي و آخرون : مدخل إلى مناهج النّقد الأدبيّ ، ترجمة : رضوان ظاظا ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1997 ، ص 15 .

موضوعه من هذّا البّعد الزّمنيّ للنّص في حالة توليد ، و ينطلق من فرضيّة تقول أنّ العمل الأدبيّ ، عند اكتماله المفترض ، يظّل حصيلة عمليّة تكوّنه ".[3]فالّنقد التّكوينيّ
– على حد التّعبير السّابق – يكرّس نفسه لإعادة كشف المؤثرات الاجتماعيّة والتّاريخيّة والنّفسيّة والمصنّفات ، وعلى أساسها يحاول النّقد التّكوينيّ إعادة كشفها وإيضاحها لتفسير النّص الأدبيّ من خلالها.

ولما أتّت البنويّة التّكوينيّة دفاعا عن الماركسيّة و محاولة لإنقاذها من الإفلاس ، و كما استخدمت مفاهيمها ، مثل: رّؤيا العالم و البنية والانسجام... للدّفاع عن المنهج و عن قيم صاحب الإبداع الفّنيّ ورؤيته للتّاريخ و الإنسان و الكون....، و قد " استخلص (غولدمان) أهم الرّؤى للعالم الفكر الأوربيّ و حصرها في العقلانيّة و التّجريبيّة والرّؤية المأساويّة والرّؤية الجدّليّة " [1] . وفيما يلي سنحاول التّعريف بالمصطلحات الّتي أتت بها البنويّة التّكوينيّة : رؤيا العالم ، البنية الدّلاليّة ، الوعي الفعليّ ، و الوعي الممكن ، التّشيء... في إطارها النّظريّ الفلسفيّ و الفّكريّ الواسع وفي ضوء أصولها ومصادرها الأوربية .

ج– المقولات الأساسيّة لآراء (غولدمان) :

1– رؤيا العالم : <la vision du monde> :

و هي مقولة أساسيّة في المذهب الغولدماني اقتبسها من " (هيغل ، و ماركس ، و لوكاتش ، و كوفلر[*]) . فرأى أنّهم ربطوا بين الواقع المعاش وفهمنا لهذّا الواقع . (فهيغل) مثلا ركّز على البّعد الشّموليّ للواقع و إمكانيّة وعيه أو وعي أجزاء منه وربط هذّه الأخيرة بالكّل . و تكلم

---

[1] – إدريس نقوري : < البنيويّة التّكوينيّة النّظريّة و التّطبيق في النّقد الأدبيّ المغربيّ> ، مجلّة فكر و نقد ، ع2 ، دار النشر المغربيّة ، 1998 ، الدّار البيضاء ، ص 76 .

[*] – أحد تلاميذ (لوكاتش)

(ماركس) عن النّمطيّة التّي ورثها عنه كّل من (لوكاتش ، وكوفلر) وهي بمثابة وسيلة للكشف عن جوهر الواقع الاجتماعيّ ."[2]

و قد اعتنى بهذّه المقولة كثير من النّقاد و الدّارسين على الصّعيد التّطبيقيّ و النّظريّ ، لما تشتمل عليه من أهمية كبرى لفهم نظرية (غولدمان) في العلوم الإنسانيّة ، " و يهتم (غولدمان) [في منهجية البنوي التّكوينيّ] بدراسة بنية العمل الأدبيّ دراسة تكشف عن الدّرجة التّي يحسد بها هذّا العمل بنية الفّكر عند طبقة ، أو مجموعة اجتماعيّة ، ينتمي إليها مبدع العمل ، وتحاول دراساته ، من هذّه الزّاوية ، أن تتجاوز الآليّة التّي وقع فيها التّحليل الاجتماعيّ التّقليديّ للأدب ، وذّلك من خلال التّركيز على بنية فكريّة ، تتمثل في رؤيته للعالم ، تتوسط ما بين الأساس الاجتماعيّ الطّبقيّ ، الذّي تصدر عنه ، و الأنساق الأدبيّة و الفّنيّة والفّكريّة التّي تحكمها هذه الرّؤية . "[1]

جاء في الإله الخفيّ (للوسان غولدمان) مفهومه لرؤيا العالم التّي هي " العنصر الأساس و الشّكل الملموس للظّاهرة التّي صنفها علماء الاجتماع ، قرابة عشرات السّنين بمصطلح وعي الجماعة [أو الوعي الجماعيّ] .و هي بالتّحديد تلك التّطلعات والأفكار والأحاسيس التّي توجد بين أفراد المجموعة أو الطّبقة ، لمواجهة الوعي الجماعيّ في تماسكه وتشابك عناصره ." [2] (فغولدمان) في تحديده لمفهوم رؤيا العالم " يأخذ بأهم الجوانب في الحياة الاجتماعيّة لصياغتها في لحمة متناسقة ، تصل بين البناء الفّكريّ والأسّس المادّية لأيّة تشكيلة بشريّة [طبقة] في المجتمع ، برصيدها الحضاريّ والتّاريخيّ وتطلعاتها المستقبليّة . "[3]

أما إذا أدرنا زاوية الرّؤيا نحو الأديب وعمله الإبداعيّ الفّرديّ وعلاقته بأفراد المجتمع " لا شّك أنّ الرؤية الجماعيّة للعالم التّي تعيشها المجموعة بشكل طبيعيّ و لا مباشر تؤثر في الفّرد (الكّاتب المبدع) ، ويعيدها

---

[2] – جمال شحيد: في البنيوية التركيبيّة ، ص37 .

[1] – جابر عصفور : <عن البنيويّة التّوليديّة> ، مجلة فصول ، ج1 ، ع2 ، 1981 ، ص84 .

[2]-Lucien Goldman : le dieu caché étude sur la vision tragique dans les pensées de pascal et dans le théâtre de racine, Edition Gallimard , Paris , 1959 , p25.

[3]- Ibid ,p24

بدوره إلى المجموعة . ولكنّ هذّه العلاقة بين الفّرد و المجموعة بحاجة إلى المجموعة. و لكنّ هذّه العلاقة بين الفّرد والمجموعة بحاجة إلى زيادة في التّعمق . وهنا يتّدخل (غولدمان) مميزا بين الوعي الممكن للطّبقة والوعي الفعليّ ."[4]

2-الوعي الممكن و الوعي الفعليّ :< Conscience possible, Conscience réelle>

ويقضي بنا كلامنا عن رؤيا العالم إلى الحديث عن الوعي بنوعيه الفّرديّ و الجماعيّ "ويسند (غولدمان) – في هذّه المسألة– على فهم (كارل ماركس) للعلاقة فيما بين الإنتاج والوعي، و هي المقولة التّي تفيد بأنّه يحدث في المجتمعات المنتجة من أجل السّوق تعديل جذري لوضع الوعي الفّرديّ والجماعيّ ، وبشكل ضمني للعلاقات بين البنى التّحتيّة والفّوقيّة ." [1] وقد جاء في عديد الدّراسات أنّ (غولدمان)[*] " اقتبس مقولة الوعي الممكن من العائلة المقدّسة (لكارل ماركس) يركز فيها على التّمييز الضّروري بين الوعي الفّردي بهذّا العامل أو لهذّه المجموعة العماليّة وبين الوعي الطّبقيّ للبرولتياريا وفي هذّا

---

[4] – جمال شحيد: في البنويّة التّركيبيّة ، ص38 .

[1] – مدحت الجيار: النّص الأدبيّ من منظور اجتماعي ، ص69.

[*] – في كتابه الإبداع الثّقافيّ

[2] – جمال شيحد : في البنويّة التّركيبيّة ، ص40.

الشّأن يستعمل عبارة< Zugechte Bewussteim > التّي ترجمها (غولدمان) بالوعي الممكن ".[2]

و مما لا شّك فيه أنّه لا يمكننا الفّصل بين الوعي الممكن والوعي الفعليّ، فالوعي الممكن " ينشأ عن الوعي الفعليّ ، ولكنّه يتجاوزه ليشكل الوعي بالمستقبل ، وذّلك طبيعي لأنّ الوعي بالحاضر لا بّد أن يوّلد وعيا بإمكانية تغييره و تطويره . و إذا كان الوعي الفعلي يرتبط بالمشكلات التي تعانيها الطّبقة أو المجموعة الاجتماعية ، من حيث علاقاتها المتّعارضة ببقية الطّبقات أو المجموعات فإن هذّا الوعي الممكن يرتبط في العلاقات مع غيرها من الطّبقات لتنفي مشكلاتها ، وتصل إلى درجة

من التّوازن في العلاقات مع غيرها من الطّبقات أو المجموعات ." [1] و بناء عما سبق ذكره ، الوعي الممكن هو " ما يمكن أن تفعله طبقة اجتماعيّة م ا ، بعد أن تتّعرض لمتغيرات مختلفة دون أن تفقد طابعها الطّبقي [فهو] وعي شمولي . و هو الذّي يحرك التّاريخ البشري [يستند على الوعي الفعليّ ولكنّه يتجاوزه] ."[2] أما الوعي الفعليّ فهو الوعي " النّاجم عن الماضي ومختلف حيثياته وظروفه وأحداثه فكّل مجموعة اجتماعيّة تسعى إلى فهم الواقع انطلاقا من ظروفها المعاشيّة والاقتصاديّة والفّكريّة والدّينيّة والتّربويّة ."[3]

وفي الأخير نصل إلى نتيجة مفادها أنّه " عندما يصل الوعي الممكن إلى درجة من التّلاحم الدّاخليّ ، تصنع كلّيّة متجانسة من التّصورات الاجتماعيّة والكّونيّة في آن- عندما يحدث ذّلك يصبح الوعي الممكن رؤية للعالم وإذن ، فأهم شرط من شروط هذّه الرّؤية أنّها رؤية جماعية بالضّرورة ، بمعنى أنّها نتاج لذات فاعلة تتجاوز الذّات الفّرديّة ."[4]

---

[1] – جابر عصفور: <عن البنويّة التّوليديّة> ، ص84

[2] – جمال شيحد : في البنويّة التّركيبيّة ، المرجع السّابق ، ص40.

[3] – المرجع نفسه ، ص40 .

[4] – جابر عصفور : <عن الرّواية التّوليديّة> ، المرجع السّابق ، ص85 .

3-مرحلة الفّهم: <Compréhension>

ويراعي فيها النّاقد الأدبيّ خصوصيّة النّص الذّي هو بصدد دراسته " فيبحث عن الانسجام الدّاخليّ والبنية الدّالة الشّاملة ، و ملاحظة التّرابط أو عدمه والثّراء اللّغويّ/.../ ينبغي أن يلتزم النّاقد بدقة النّص المكتوب و ألا يضيف عليه شيئا وأن يأخذ جملة النّص بعين الاعتبار، وهذّا التّشدد في الأخذ بحرفيّة النّص ."[5]

4- مرحلة التّفسير (Interpretation) :

وتهدف هذّه المرحلة " إلى معرفة البعد الاجتماعيّ لهذّه البنيات اللّغويّة المدروسة أدبيا، فيحاول النّاقد دمج هذّه البّنيات في بنية أكبر هي السّياق الذّي شهد ظهور النّص ،"[1] و ما يجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أنّ " مرحلتا الفّهم و التّفسير ليستا نسقين مختلفين ، وإنّما هما نسق واحد في إطارين من المرجعيّة . "[2] إذن لا يمكننا الفصل بين مرحلة الفّهم ومرحلة التّفسير ، لأنّ الأوّل " ينصب على تحليل الأبنية الدّاخليّة للعمل الأدبيّ ، و ينصب الإطار الثّاني على تحليل البّنيات المفسرة وإدماج الأولى فيها و تعبيرها من خلال الثّانية . "[3]

5- البنية الدّلاليّة : <La structure significative>

---

[5] – أحمد سالم ولد أباه : البنويّة التّكوينيّة ، ص60 .

[1] – أحمد سالم ولد أباه : في البنيويّة التّكوينيّة ، ص61 .

[2] – المرجع نفسه ، ص62

[3] – المرجع نفسه ، ص62

[4] – لوسيان غولدمان وآخرون : البنيويّة التّكوينيّة والنّقد الأدبيّ ، ص48 .

وهو مصطلح وضعه (غولدمان) ليعبر به عن " ذّلك التّحليل الدّاخليّ للنتاج ، واندراجه ضمن البّنيات التّاريخيّة والاجتماعيّة و لا يغفل كذّلك دراسة السّيرة الذّاتيّة ونفسية الفّنان ، كأدوات مساعدة . وفي المحل الأخير يدعو إلى إدخال النّتاج في علاقة مع البّنيات الأساسيّة للواقع التّاريخيّ والاجتماعيّ ."[4] ولابد لنا عند التّكلم عن البّنية الدّلاليّة من التّفكير " في البّنية التّي تتيح لنا أن نفهم شموليّة الظّاهرة الاجتماعيّة التّي يعبر عنها الكاتب لا لكونه فردا ، وإنّما لكونه ينطق باسم الجماعة . و بالتّالي فإن المعنى المقصود هو ربط هذّه البّنية بالوعي الجماعيّ/.../ [ومن هذّا المنطلق] نستطيع شرح نص ما باعتمادنا على البّنية ذات الدّلالة . وفي هذّا الصّدد [يمكننا القول] أنّ رؤية العالم تشكل مع البّنية ذات الدّلالة وحدة متكاملة . فالأولى تشرح النّص وتفسره بينما الثّانية تفهمه وتدركه وتضعه في إطاره الاجتماعيّ المتميز . [وقد جاء في حديث (لغولدمان)] إذا أردت أن أشرح خاطرة (لباسكال) توجب علي الرّجوع إلى جميع خواطره وفهمها . ولكن ينبغي أن أشرح نشأتها ، وعندها اضطر إلى قراءة الحركة الجانسيسيّة[1]واستطيع أن أفهم الجانسيسيّة بربطها بطبقة نبلاء الرداء ، وهكذا دواليك "[2].

---

[1] – الجانسيسيّة <Le jansénisme>حركة دينيّة اجتماعيّة ، كانت تقوم على أساس تعاليم اللاّهوتي الهولندي (جانسينوس) <Jeansenius> ، و قد عاش ما بين (1585-1638) ، و كان أسقفا لمدينة (أيبر) ، و قد ألف (جانسينوس) كتابه الأوغطينوس (1640) وفيه تبنى وجهة نظر أتباع القديس (أوغسطنيوس) ، الذّين كانّوا يعتقدون أنّ النّعمة هي مجرد عطاء إلهي، يحل على الفّرد بغض النّظر عن أيّة مشاركة من قبل الحرية البّشريّة ، وكان خصومه اليسوعيون و على رأسهم الرّاهب (لويس مولينا) (1535-1601) يعتقدون بأنّ النّعمة فعالة فقط إذا عرف الإنسان كيف يتصرف بها ، و أنّ الإنسان يبقى حرا في رفضها أو قبولها و أنّ الله يقدر الخّلاص للبشر بتنبئه لأفعالهم آنذاك إن كتاب الأوغسيطينوس ما هو إلا انعكاس لنظريات (كالفينوس) ، وقد رفضوا محتواه . وقد أدانه (البابا أوربانوس) الثّامن عام (1643) ، كميل الحاج : الموسوعة الميسّرة ، ص178 .

[2]– جمال شيحد : في البنيوية التّركيبيّة ، ص 45 .

القسم التّطبيقي :

آليات اشتغال المنهج التّكويني

في المقامات البديعيّة

الفصل الثّاني :

المقامات البديعيّة

بين الثّراء الهيكلي و اغراء الايحاء و عمق الترميز .

بنية (الاختلاف / الائتلاف) بين ثنائية الفهم و التّفسير

* تمهيد :

لّعلّ ما يجدر الإشارة إليه في هذا الفّصل هو أنّ القّصد من بنية الاختلاف و الائتلاف ، أنّ الأولى منها ترمي- بنية الاختلاف- إلى استخلاص كلّ البنى الاجتماعيّة و التّاريخيّة و السّياسيّة...الخ الّتي ساهمت في تشكيل البنى اللّغويّة المختلفة الطّائفة على سطح صفحات المقامات ، و نفس الشّيء ينطبق على بنية الائتلاف ، إلاّ أنّ الفّرق الجلّي بينهما هو أنّ الأولى منهما- بنية الاختلاف- تندرج ضمنها مجموعة البنى المختلفة فيما بينها ، وتتوزع على جميع المقامات بطريقة متباينة ، فعلى سبيل المثال : بينة (العلم / المال) تختلف اختلافا جذريا عن بنية (الحياة/ الموت)... و هكذا دواليك ، إلاّ أنّ هذا الاختلاف يتداعى فيما بعد ، و يتواصل و يترابط و يتراص ليشكل في الأخير رؤية (الهمذاني) لعالمه ، أو بالأحرى روح العصر من زاوية رؤية أو نظر (بديع الزّمان) ، و الّتي سنتعرض لها في الفصل الثّالث .

أما الثّانية – بينة الائتلاف- فنسعى من خلالها لاستخراج جميع البنى الّتي اتّحدت و تآلفت فيما بينها لتكوّن نص المقامات ،كبينة لغويّة ذات سياق ثقافي ، اجتماعي ، تاريخي مرتبط برؤية (الهمذاني) لعصره ، و مثال ذلك : بنية (الكدّية / الفّضل) ، هي بنية لغوية مستشفاة من بنية شاملة لها هي ظاهرة التّكدّي الّتي تفشت في ذلك العصر و ما يرافقها من بيان و سحر لغوي (الفصاحة) . فهته البنية صاحبت المقامات من بدايتها إلى آخر مقامة تقريبا ما عدا بعض المقامات القليلة ؛ إلاّ أنّ هذه البنية قد تكررت في أغلبها ، وبذلك تآلفت هته المقامات فيما بينها ليكوّن لنا (البديع) هذه اللّحمة الاجتماعيّة و اللّغويّة المتمثلة في بنية (الكدّية / الفضل) .

1- بينة الاختلاف و سوسيولوجيا المقامات[*] :

أ- بنية (المال / العلم) :

إنّ الملفت في مقامات (البديع) طغيان الهوس المالي ، أو لنقل الألفاظ المتّصلة بالمال ، و الغنى ، و التّرف ، و الرّفاهية ، في مقابل العلم ، والفضل ، والبيان ، والفصاحة ، و البلاغة ...، و هذا ما نرصده في كلّ من : المقامة المطلبيّة ، و المقامة السّاريّة ، والمقامة الوصّية والصيمريّة ... وغيرها كثير وهذا ما يبرر التّجاذب الأنيق لكلا المصطلحين (المال / العلم)كبينة اجتماعية أغرت (البديع) وشدّته إليها . كيف لا وهو " أديب شحاذ يجلب الجماهير ببيانه العذب ، ويحتال بهذا البيان على استخراج الدّراهم من جيوبهم " [1] متعللا بإجحاف عصره في حقه ، وظروفه الظّالمة يقول (بدیع الزّمان الهمذاني) في المقامة القريضيّة:

" وَيْحَكَ هَذَا الزَّمَانُ [illegible] فَلاَ يَغُرَّنَّكَ الغُرُورُ .
لاَ تَلْتَزِمْ حَالَةً وَ لَكِنْ دُرْ بِاللّيَالِي كَمَا تَدُورُ ."[2]

فهته الثّنائية المرتّبة (المال/ العلم) ، تبدو و لأول وهلة الغّلبة فيها للجانب المالي لطغيان ألفاظها و سعي صاحب المقامات للحصول عليه عبر ارتحاله متوسّما الكرم من أهله ، ولكن في حقيقة الأمر

---

[*] – إنّ نشأة المقامة ارتبطت باسم واحد من أهم أعلامها الأولين ، وهو (أبو الفضل بديع الزّمان الهمذاني) المولود سنة (358هـ/968م) المتوفى سنة (398هـ/1007) . لقد اشتّق اسم المقامة من كلمة المقام ، الّتي تعني المجلس مكانا و جماعة حيث ينهض متحدث يلقي على أسماع الجماعة كلاما ، فهي إذن الحلقة الّتي يدور فيها حديث متميّز ذو طابع استثنائي: للوعظ أو للإمتاع أو سوى ذلك ، في أسلوب قصصي بليغ ، يعتمد الزّخرفة اللّفظية ، و الأناقة في التّعبير و التّصوير، و قد أطلق (بديع الزّمان الهمذاني) المصطلح مقامة في وصف مقاماته الّتي استندت إلى شخصيتين هما بطل المقامات : (أبو الفّتح الاسكندري) و الراوي (عيسى بن هشام) في كلّ المقامات الإحدى و الخمسين ؛ حيث يشيع الحوار فيها بين (ابي الفّتح الاسكندريّ) و هو رجل علم و فكر و أدب ، لكنّه محتال ، في زمن غادر متقلّب . و (عيسى بن هشام) الرّاوية : رحّالة تاجر، وتقوم على الاستجداء والخداع و الاحتيال طلبا للرّزق في قالب من السّخرية و النّكتة متوسّلة بالبراعة الأسلوبية للتّعليم و الإمتاع في صيغ شتى للتّمويه و التّضليل . عمر بن قيمة : فن المقامة في الأدب العربي ، دار المعرفة ، الجزائر ، 2002 ، ص9 .

[1] – المرجع نفسه ، ص9 – 10 .

[2] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، تقديم وشرح : محمود عبده ، دار الكتب العلمية ، ط2 ، بيروت – لبنان ، 2003 ، ص11 .

ترجح كفة الفضل و البيان بقدر يفرّق فيه بين الحقّ و الباطل. فان كانت المقامة في ظاهر أمرها "يقصد بها صاحبها الاستجداء من النّاس متحايلا عليهم بتشنيف آذانهم و إمتاعهم بما يرويه لهم من غريب الحكايات . إلاّ أنهّا تعتبر لونا من ألوان البراعة اللّغوية و التّلاعب بالألفاظ مع أعمال الصّنعة بكلّ ما تتطلبه من وسائل فيعرض فيها صاحبها لما لا يحصى من الألفاظ اللّغويّة حتّى ليخيّل للقارئ أنّ مؤلفها كان يستعرض أمامه مفردات اللّغة يرصّها صفوفا صفوفا ."[1]

و إذا ما حاولنا النّظر إلى الحياة الشّخصية (للبديع) ، أو كما يقال " الدّاخل [البنى اللّغويّة ما هي إلاّ] انثناء للخارج المفترض "[2] فالألفاظ الّتي رصفها (الهمذاني) على شكل مقامات ، ما هي إلاّ تعبيرات تركيبية عملت على تأليفها سياقات خارجية ، كان قارئها أو مبدعها (البديع) ، مشكّلا من خلالها شخصيات خياليّة وحتّى واقعيّة مستوحاة من التّاريخ الإسلاميّ تتصارع فيما بينها للحصول على (المال /العلم) ، و هي بنية كانت تنشد خطاها كلّ شخصية على اختلاف تفكيرها و ميولها وولعها بهته البنية "و الواقع إنّ حياة (البديع) تدلنا على أنّه كان يقصد بهذه الشّخصيات الخيالية تصوير حاله وحال هؤلاء الأدباء الفقراء جميعا ، و اتخاذه هذه الشّخصيات كان ضربا من الحيلة و التّلطف في السّؤال من وراء ستار ."[3] فراحت كلّ شخصية ترسم لنفسها عذر لوهمها ، عبر ألفاظ سهلة المسلك ، قريبة التّناول ، ففي المقامة المطلبيّة بعد تلك المقدّمة التّمهيدية الّتي جاءت على لسان الراوي (عيسى بن هشام) الّتي تشيد بفضل العلم ؛ من خلال إعجابه بمجمع الأدباء المنعقد و حديثهم الدّائر حول العلم و الأدب . و لوهلة يسلب بهرج المال و بريقه زيف المفاضّلة ، و تستأثر الفصاحة بفسحة المقارنة الأكبر فتعلي من شأنها الجماعة وتتواضع على فضلها و نعمها المحمودة ، يقول (الهمذاني) : " اجتمعت يوما بجماعة كأنهم زهر الرّبيع . أو نجوم اللّيل بعد هزيج ، بوجوه مضيّة ، و أخلاق رضيّة ، قد تناسوا في الزّيّ و الحال ، وتشابهوا في حسن الأحوال . فأخذنا نتجاذب أذيال المذاكرة ، وتفتح أبواب المحاضرة

---

(1) – حامد حفناوي : الآداب الإقليميّة في العصر العبّاسي الثّاني ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1980 ، ص56 .

(2) – أحمد يوسف : القراءة النسقيّة سلطة البنية ووهم المحايثة : ج1، منشورات الاختلاف ، ط1، الجزائر ، 2003 ، ص103 .

(3) – المر جع نفسه ، ص 59.

/.../ ، حتّى انتهى بنا الكلام إلى مدح الغنى و أهله وذكر المال وفضله ، وأنّه زينة الرّجال ، وغاية الكمال . فكأنمّا هبّ من رقدة ، أو حضر بعد غيبة ، و فتح ديوانه ، و أطلق لسانه . فقال : صه لقد عجزتم عن شيء عدمتموه ." [1] وليس بمقدورنا اعتبار ثنائية (المال / العلم) بينة اجتماعيّة عبر عنها (البديع) في مجموعة مقاماته ؛ و إنمّا الأمر ينطبق على مجال العلم و حسب على خلاف بنية المال الّذي هو وسيلة اجتماعيّة مسخّرة ، لقضاء مآرب الإنسان المختلفة . وقد ذكره الله تعالى في القرآن ، وحقّه بهته الوظيفة في قوله : ﴿ **المَالُ وَ البَنُوْنَ زِيْنَةُ الحَيَاةُ الدُّنْيَا**﴾[2] . إلاّ أنّ الملفت للنظر في هذا العصر ومن خلال إطلالتنا على المقامات البديعيّة ، الّتي هي ترجمان هذه المحطة الزّمنيّة ، فقد جاء حديث (البديع) و في أكثر من موضوع عن تقديس مختلف شرائح المجتمع العبّاسيّ للمال ، وسعيهم وراء تجميعه ، فأصبحوا بذلك عبيدا لسطوته يقول (الهمذاني) : "التمست الدّرهم فإذا هو مع النسرين وعند منقطع البحرين [3] ،/.../ فاستردفت [4] واجتديت[5] وتوسّلت وتكدّيت ، ومدحت وهاجيت حتى كسبت ثروة من المال واتّخذت من الصفائح الهندّية [6]،

و القضب اليمانية [1] والدّروع السّابرية [2] ...." [3] و من أبلغ الصّور الّتي عبرت عن تقاتل أفراد المجتمع المختلفة المراتب حول المال ، ما ورد في المقامة الدّينارّية عن صراع (الاسكندريّ)

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص276 .

[2] – سورة **الكهف**: الآية: 46 .

[3] – البحرين : المراد بهما المحيط الغربي و المحيط الشرقي ، ولم يكن يتيسر الوصول إليهما حينذاك . محمد محي الدّين عبد الحميد : شرح مقامات بديع الزّمان الهمذاني ، دار الكتب العلمية ، ط2 ،بيروت – لبنان ، ص359 .

[4] – استر دف : طلب العطاء . المصدر نفسه ، ص563 .

[5] – أجتدى النّاس : وهو العطاء أيضا . المصدر نفسه ، ص365 .

[6] – الصفائح : جمع صفيحة وهي السّيف، و الهندّية : المنسوبة إلى الهند . المصدر نفسه ، ص 365 .

[1] – القضب : جمع قضيب ، وهو السّيف القاطع ، و اليمانيّة : المنسوبة إلى اليمن . بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص365 .

[2] – الدروع السّابرية : درع دقيق النّسج في إحكام ، ولعل أصل نسبتها إلى (سابور) أحد مدائن (الفرس) . المصدر نفسه ، ص 365 –366 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 240– 241 –242 .

المتقمص لشخصية أشحذ رجل (ببغداد) مع رجل آخر ينازعه مهنته أو بالأحرى صنعته التي يكسب من ورائها مال وفير وبجهد عضلي يسير . فيقدم الأديب حديثا عن الدّينار الّذي حمله الراوي (عيسى بن هاشم) و الّذي سيهبه نذرا (لأبي الفتح) باعتباره أشحذ رجل (ببغداد) عبر تقنيات التّقديم و التّأخير ، محاولا (الهمذاني) تمرير منظوره التّقريري أو السّردي لواقع طغت على جوانبه الرّوح الماديّة و تلاشت فيه المعاملات الإنسانيّة الدّينيّة و الأخلاقيّة . وقد أكثر(البديع) من هذه التّقنية – التّقديم و التّأخير– لأنّه يريد أن "يؤخر على ذكر بعض الوقائع ، و أحيانا يقدم على تفاوت مماثل بعضها الآخر ، لننشأ من ذلك النّسيج المتميّز و المترابط مع الخط المتتابع و الموازي لسير الأحداث علاقة تفاعل خطابي من الإثارة و التّشويق ومن الفنيّة و الجماليّة القصصيّة ." [4] و مثال ذلك ما جاء من ذكر (الهمذاني) لقصّة القاضي الّذي يستولي على أموال النّاس بطريقة شرعيّة : " فقلت لمصلّ بجنبي : من هذا ؟ قال : هذا سوس لا يقع إلاّ في صوف الأيتام ، وجراد لا يقع إلاّ على الزّرع الحرام ، ولص لا ينقب إلاّ خزانة الأوقاف ، /.../ وذئب لا يفترس عباد الله إلاّ بين الرّكوع و السّجود ، قلت : لعن الله هذا ."[5] و لقد قدم لنا (البديع) في المقامة النيسابوريّة شرح مفصّل عن انتشار صفة الجشع و امتدادها لتطال الفقهاء و القضاة . " ويبدو أنّ مرد هذا التّغيير ، يكمن في الظّروف السياسيّة و الاجتماعيّة و الاقتصاديّة الّتي عاشتها دولة الخلافة العبّاسيّة ." [6] في العصر العبّاسيّ الثّاني ، " فمن الطّبيعيّ في هذا الوضع الشاذ، أن يسعى النواب إلى اقتناء المال لإرضاء الخلفاء والقادة وحتّى أنفسهم . فعمدوا إلى زيادة الضرائب واشتطوا في جبايتها ، حتّى وقع الظّلم على النّاس . " [1] و انتشرت المجاعة و الجوع في أقطار الأمة العربيّة . و بهذا تكون المقامات نص أدبيّ صحفيّ بدرجة أولى ؛ لأنّ أدب " أيّ أمة من الأمم له تاريخه الخاص الّذي يرصد مجمل تحولاته ، ويضل بين مجموع حلقاته ، ويرصد مراحل تشكله وتطوره لأنّه

---

[4] – سلمان كاصد : الموضوع و السّرد مقاربة بنيويّة تكوينيّة في الأدب القصصي ، دار الكندي ، عمان – الأردن ، ص 272 .

[5] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ص 227– 228 .

[6] – محمد سهسل طقوس : تاريخ الدّولة العبّاسية ، دار النّفائس ، ط4 ، بيروت – لبنان ، 2004 ، ص156 .

[1] – محمد سهسل طقوس : تاريخ الدّولة العبّاسية ، ص157– 158 .

بذلك يعد بمثابة الذّاكرة الجماعية المنظّمة و المؤطّرة " [2] حتّى أنّ (البديع) خصّ في مقاماته حديث عن عام القحط ، من خلال إدراج مقامة تغطي هذا العام . وهي المقامة المجاعيّة قال (الهمذاني): "حدّثنا عيسى بن هشام قال : كنت ببغداد عام مجاعة " [3] ، و إن أجلنا النّظر في المقامات ، نلحظ أنّ (البديع) بقدر حديثه عن المال وفضله ، أشاد بالعلم ومكانته لديه، باعتباره من أدباء العصر العبّاسيّ ، و قد أفرد (البديع) للعلم و تحصيله و محاسنه مقامات منها المقامة العلميّة الّتي طرح فيها عدّة أسئلة حول العلم و مداركه ، يقول (الهمذاني) [4]: " بم أدركت العلم ؟ و هو يجيبه قال : طلبته فوجدته بعيد المرام ، لا يصطاد بالسّهام ، /.../ ولا يستعار من الكرام ، فتوسلت إليه بافتراش المدر . واستناد الحجر ، و ردّ الضّجر ، وركوب الخطر ، و إدمان السّهر ، /.../ وكثرة النّظر ، و إعمال الفكر،/.../و أنفقت من العيش و خزنت في القلب ." [5]

إذا (المال / العلم) ثنائيّة تتوازى و تتقاطع في مجموعة نقاط نجملها فيما يلي :

المال :	العلم :
– هو اسم معرف (بالألف و اللاّم)	– هو اسم معرف (بالألف و اللاّم)
– يحمل دلالة حسّية (الشّيء)	– يحمل دلالة معنوية (مجردة)

[2] – سعيد يقطين : السّرد العربي مفاهيم وتجليات ، دار رؤية ، ط1 ، القاهرة ، 2006 ، ص91.

[3] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 147 .

[4]–بديع الزّمان الهمذاني ، المتّوفي سنة (398هـ) (هو أبو الفضل احمد بن الحسن بن يحي بن سعيد الهمذاني) الحافظ المعروف (ببديع الزّمان) كان يقيم في (هراة بأفغانستان) وكان شاعرا لغويا، واشتهر على الخصوص بقوة الحافظة. كان يسمع القصيدة التي لم يسمعها قط ، وهي أكثر من خمسين بيتا فيحفظها كلها ويؤديه من أولها إلى آخرها لا يغير حرفا ولا يخل معنى وينظر في الأربعة والخمسة أوراق من كتاب لم يعرفه نظرة واحدة خفيفة ثم يتلوها عن ظهر قلبه . وكان سريع الخاطر قوي البديهة يقترح عليه نظم القصيدة أو إنشاء الرسالة ، فيفرغ منها في الوقت و الساعة . و ربما يكتب الكتاب المقترح عليه ، فيبتدئ بآخر سطر منه إلى الأول . و له من المؤلفات : رسائل باسمه ، و ديوان شعر ، و مقامات باسمه . جورجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج2 ، دار موفم ، الجزائر ، 1993 ، ص 230 – 231.

[5] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص 230-231 .

– عملة متواضع عليها من طرف المجتمع و القائمين على الأمة . – به تفتح أبواب الغنى ، و يقضي الإنسان جميع مآربه – زينة الحياة الدّنيا و متاعها	– يحصّل من أهل العلم و الدّراية ، أختصّ بالفئة المثقّفة في المجتمع التّي تسعى لتعميمه – به نقضي على الجهل، ولكن يؤدي إلى الفقر المادي – غذاء الروح و العقول

(فالبديع) يوضّح موقفه من هته الثنائّية ، بترجيحه كفة العلم . " إياكم والانخداع فليس الفخر إلاّ في إحدى الجهتين . ولا التّقدم إلاّ بإحدى القسمتين: إما نسب شريف أو علم منيف . وأكرم بشيء يحمل على الرؤوس حامله ." [1] فصاحب المقامات يدعوا في قوله هذا للحذر من المال و بهرجه الكاذب ، و الانغماس في مغرياته ، مشيدا بفضل العلم . "فما أكرم العلم و أفضله ، و هو الّذي يكرم صاحبه و يعززه ، و يرفع من قدره و يبجّله ."[2]

إنّ بنية (العلم / المال) و كما تناولها (بديع الزّمان) في جميع مقاماته تتوافق في كونهما مطلبين أو كنزين صعبا المراس أحدهما فاني – المال– و الآخر باقي– العلم– ، سعت كلّ شريحة من المجتمع في ذلك العصر للحصول على أيّ منهما ،كلّ و رغبته في تسيير حياته و دنياه . فالسّائر وراء : *

المال و ملذاته يسعى إلى ~~الغنى المادي~~ و (إتباع هواه)

* العلم و فضله ⟵ يسعى إلى غنى الرّوح و (الزّهد في الدّنيا)

يقول (البديع) : " فحملته على الرّوح [أي العلم] ، وحبسته على العين ، و أنفقت من العيش وحزنت في القلب ، " [3] و المعنى المراد منه هنا أنّه أنفق جميع مدّخراته الّتي ادّخرها من مال لمعيشته وقوت يومه في سبيل الحصول على العلم – غذاء القلب و العقل– ليصبح بذلك خالي اليد (فقيرا) من متاع الدّنيا ، وقد امتلأ عقله علوما ومعارف . وبهذا يكون المال أيضا وسيلة من الوسائل الّتي تسّهل الحصول على العلوم من طرف طلاب العلم / و العلم فضل لدى عليمه يكسب الثّروات و

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص277 .

[2] – محمد محي الدّين عبد الحميد : شرح مقامات بديع الزّمان الهمذاني ، دار الكتب العلميّة ، 443 .

[3] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص 231 .

الكنوز النّفيسة عند التّمكن من بيانه ، كبطل المقامات (الاسكندريّ) المتمكّن من ناصية العلوم و مغاليقها ، فبها حصد الدّراهم ، و العطايا ، و الجزايا : " أصلح الله الأمير رأيت بالأمس رجلا يطأ الفصاحة بنعليه وتقف الأبصار عليه/.../ فقال سيف الدّولة : لك الفرس مباركا فيه ، " [1] و هناك مقامات فيها عرض لمقدرة (البديع) على حفظ الشّعر و نقده وشرحه كالمقامة القريضّية ، و الغيلانيّة، و الجاحظيّة ، و العراقيّة، و الشّعريّة... فقد عرف (البديع) " بحدّة الذّكاء وسرعة الحفظ- وقليل من علماء العربية و أدبائها- ولكنّ بديع الزّمان كان بالإضافة إلى توفر هذه الملكة لديه يقترح عليه عمل قصيدة أو إنشاء رسالة في موضوع بعينه فيفرغ منها في الوقتو الساعة ." [2] ولّعلّ كثرة رحلاته و أسفاره " تدل على طموحه لتوطيد المجد وبناء الشّهرة . و قد اجتمعت فيه الصفتان : طالب علم وطالب مال "[3].

ب- **بنية (الحياة / الموت)** :

الحياة :	الموت :
- اسم مؤنّث ، معرف (بالألف واللاّم)	- اسم مذكّر ، معرف (بالألف واللاّم)

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 174 – 176 .

[2] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، الدّار المصريّة اللبنانيّة ، ط1 ، القاهرة ، 2003 ، ص 18 .

[3] – إكرام فاعور : مقامات بديع الزّمان الهمذاني و علاقتها بأحاديث ابن دريد ، دار اقرأ ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 1983 ، ص 17 .

– هي الدّار الأولى (الدّنيا)	– الدّار الآخرة (الدّائمة)
– مقامها الأرض و يسلك الإنسان فيها سبيلان إما : الضّلال أو الرشاد	– مقامها إما : الجنّة أو النّار (حسب أعمال البشر)
– دار الدنيا الفانية	– دار الآخرة باقية
– زينتها المال و البنون	– زينتها الأعمال الصّالحة
– قرنها (البديع) بـ : المال+ المجون + الشّباب (الفتوة)	– قرنها (البديع) بـ : الفقر إلى الله (الزهد) + الشيخوخة (الشّيب) + دنو الأجل.
– الحياة تبدأ بميلاد الكائن الحيّ حتّى لحظة احتّضاره ، وخلال هته الفترة الزمنية المقدّرة له ، يسلك الإنسان طريقان يحدّدان طريقه في الآخرة و هما : الهداية والغواية	– الموت هو مرحلة من مراحل الانتقال من الدّار الأولى إلى الدّار الآخرة يجتازها كلّ كائن حي ، ويستشعر قربها . يعرف علمها إلاّ الله.

وكما سارت دلالات ثنائية (المال / العلم) ، بوتيرة متقاطعة أحيان ومتوازية أحيان أخرى– ثنائية (الاختلاف/ الائتلاف) – فقد شكّلت بنية (الحياة / الموت)–هذا الاختلاف (التوازي) / والائتلاف (التقاطع) – " نسيجا من العلاقات و الأنساق مليئا بالدّلالات ،"[1] يقول (الهمذانيّ) " وطار كلّ واحد منا إلى سلاحه فإذا السّبع في فروة الموت . قد طلع من غابة./.../ فخانته أرض قدمه . حتّى سقط ليده وفمه . وتجاوز الأسد مصرعه إلى من كان معه . ودعا الحين أخاه ./.../ فصار إليه/.../ فأخذ أرضه و افترش الليث صدره. ولكن رميته بعمامتي وشغلت فمه. حتى حقنت دمه ."[2] فإذا حاولنا استخراج كل الألفاظ الّتي تحمل دلالات بينة (الحياة / الموت) نجدها كالآتي :

الحياة ⟵ حتى حقنت دمه (الفعل حقنت وما يحمله من دلالات المنجاة وبالتّالي الحياة و إنقاذ أصدقائه من الموت المحقق) بقتل الأسد .

---

[1] – كمال أبو ديب : جدلية الخفاء و التّجلي دراسات بنيوية في الشّعر، دار العلم للملايين ، ط4 ، 1995 ، ص294 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص37–38 .

الموت ⟵ (حتّى سقط ليده و فمه ، مصرعه ، دعا الحين ، افترش اللّيث صدره) دون أن ننسى كذلك مقتل الأسد .

فهذه العبارات كلّها تحمل معاني قضاء النّحب و يقول (البديع) في موضع آخر : " ثم عمد إلى كنانتي فأخذتها و إلى فرسي فعلاه ورمى أحدنا سهم أثبته في صدره . و آخر طيّره من ظهره./.../ ثم دنا لينزع الخفّ ومددت يدي إلى سكين كان معي في الخف وهو في شغله فأثبته في بطنه وأنبته من متنه./.../ وتوزعنا سلب القتيلين وأدركنا الرفيق وقد جاء بنفسه وصار لرمسه. "[1]

الحياة : الموت :

الفارس (اللّص) ⟵ فأثبته في بطنه ⟵ الفارس (اللّص)

الفتى (الأول) ⟵ رمى أحدنا بسهم أثبته في صدره ⟵ الفتى (الأول)

الفتى (الثاني) ⟵ وأخيرا طيّره من ظهره ⟵ الفتى (الثاني)

الرّفيق ⟵ جاد بنفسه وصار لرمسه ⟵ الرّفيق

ف(عيسى بن هشام) – الشّخصيّة البطلة في هذه المقامة– انتصر بحيلته على العوائق الّتي صادفها الّذي أتاح له فرصة الاحتفاظ بحياته وحياة رفاقه ، ونجا من الموت الّذي مثّله :

– الأسد ، وحيلته في ذلك : رميته بعمامتي وشغلت فمه

– الفارس (اللّص) ومددت يدي إلى سكين كان معي في الخف وهو في شغله فأثبته في بطنه .

وخلاصة ما تقدم أنّ (البديع)عندما بنا المقامة الأسَديّة على ألفاظ متوازية المعاني ، تشكل ثنائية حدّد المجتمع العبّاسيّ ملامحها التّكوينيّة . و هي ثنائية (الحياة / الموت) متأثر في ذلك بملابسات العصر ؛ حيث " وقع الفساد في بادية /.../ الأعراب/.../ وقطعوا الطّرق وانتهكوا المحارم وتركوا الصلاة "[1] . فالحياة الّتي عبّر عنها ما هي إلاّ صراع دائم لأجل البقاء ، صراع مع وحوش البادية (الأسد) وهو أمر ألفه فرسانها الشّجعان ، وصراع مع قطّاع الطّرق و اللّصوص والصّعاليك ، و هو أمر كذلك عرفه

---

[1] – المصدر نفسه ، ص42 – 43 .

[1] – عبد الرّحمان بن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، ج3 ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 1992 ، ص 39 – 40 .

العرب منذ العصر الجاهلي ، إلاّ أنّ الفرق الجلّي بين لص (البديع) و ذؤبان البادية في العصر الجاهلي ، هو أنّ اللّصوصيّة تظهر تقاسيمها في وجوه صعاليك العصر الجاهلي و شكلهم، بينما لص (البديع) فقد ظهر لهم بلباس حسن المظهر، وأدب ينم عن قدر و عز. "ولما بلغنا نزل عن حرّ فرسه. ينقش الأرض بشفتيه. و يلقي التّراب بيديه .وعمدني من بين الجماعة.فقبّل ركابي .

و تحرم بجانبي . و نظرت فإذا هو وجه يبرق برق العرض المتهلل . و قوام متى ترق العين فيه تسهل وعارض قد اخضر . وشارب قد طرّ. و ساعد ملآن وقضيب ريّان . و نجار تركي و زّيّ ملكي . "[2]

و هذا الصّراع الّذي عبر عنه (البديع) ما هو إلاّ وجه من وجوه حتمية (الحياة / الموت) ؛ أي (حب البقاء الّذي ينتصر فيه القوي / والفناء و الاندثار للضعيف الّذي يقع صريع الموت) .

وقد حمّل (البديع) هته الثنائية دلالات أخرى طغت مظاهرها على عصره منها قوله : " أيّها النّاس إنّكم لم تتركوا سدى . و إنّ مع اليوم غدا . وإنّكم واردو هوّة . فأعدّوا لها ما استطعتم من قوة . و إنّ بعد المعاش معادا ." [3] تطالعنا في هذا القول بنية (الحياة / الموت) تحت مسميات أخرى :

الحياة ⟵ اليوم ، المعاش ⟵ دار الدّنيا

الموت ⟵ غدا ، معادا ⟵ دار الآخرة

و يدعوا من خلال هته البنية الحتميّة لجمع بعض الزّاد ، وهو العمل الصالح حتى يلقى الإنسان ربّه ، و نهى عن التّرف لأنّه " ممارسة مدمرة سواء للجماعة كلّها الّتي تسكت عليه، أو للمترفين أنفسهم الّذين يعمي الثّراء الفاحش بصائرهم و يطمس على أرواحهم ، و يمحوا كلّ إحساس أخلاقيّ أصيل في نفوسهم ." [1] مصداقا لقوله تعالى : ﴿ **وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱلْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ، وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَاسِرُونَ** ﴾ [2] ، و يقول جلا و علا : ﴿ **وَإِذَا**

---

[2] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص39 -40 .

[3] – المصدر نفسه ، ص151 .

[1] – عماد الدّين خليل : مدخل إلى الحضارة الإسلاميّة ، الدّار العربية للعلوم ، ط1 ، المغرب ، 2005 ، ص167 .

[2] – سورة المؤمنون : الآية 33- 34 .

﴿ أَرَدْنَا أَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَآ مُتْرِفِيْهَا فَفَسَقُوا فِيْهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيْرًا ﴾ (3)

ويقول (البديع) في موضع آخر يؤكّد فيه على حتمية هذه البنية : " كم اختلست أيدي المنون ، من قرون ؟ و كم غيّرت بيلالها ، و عيّبت أكثر الرّجال في ثراها ؟

وَ أَنْتَ عَلَى الدُّنْيَا مُكِبٌّ مُنَافِسٌ لِخُطَّابِهَا فِيهَا حَرِيْصٌ مُكَاثِرُ

عَلَى خَطَرٍ تَمْشِي وَ تُصْبِحُ لاَهِيًا أَتَدْرِي بِمَاذَا لَوْ عَقَلْت تُخَاطِرُ

وَ إِنَّ امْرَءًا يَسْعَى لِدنْيَاهُ جَاهِدًا وَ يَذْهَلُ عَنْ أُخْرَاهُ لاَشَكَ خَاسِرُ(*)

انظر إلى الأمم الخاليّة، و الملوك الفانيّة، كيف انتسفتهم الأيّام، و أفناهم الحمام . فامحت آثارهم . وبقيت أخباهم ." (4)

الحياة : ← تحمل دلالة الفسق

الموت : ← تحمل دلالة التّقي

-الدّنيا	-المنون
-مكبّ - بلاها	
-لخطابها حريص مكاثر - غيّبت / الحمام	
- لاهيا - ثراها	
- يسعى لدنياه - أخراه	

(3) – سورة الإسراء : الآية 16 .

(*) – إنّ (بديع الزّمان) لم يهمل الشّعر لانشغاله بالنّثر سواء أكان هذا النّثر في شكل رسائل أم مقامات ، بل شارك فيه بقدر غير قليل و إن كان أكثر في المديح و أقله موضوعات أخرى عمد في بعضها إلى الفكاهة أو الإطراف أو الأحاجي و الألغاز ، و لعله قاله جريا على البنية الّتي اتبعها معاصروه من الكتّاب حينها كانوا يجمعون إلى فن التّرسل قول القصيد . مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص16 .

(4) – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 154 .

- بقيت أخبارهم - الأمم الخالية

- الملوك الفانية

- انمحت آثارهم

و انطلاقا من هذا الرّسم البيانيّ ، نصل إلى نتيجة مفادها أنّ الألفاظ الّتي تحمل دلالات الموت = 8 بنى لغوية و هي > عدد من البنى الّتي تتحدث عن الحياة = 6 بنى لغوية . مؤكد بذلك على فكرة الموت ، وتذكيره النّاس بما حل بالأقوام البائدة الّتى أفنى الموت كثيرا منها . يقول تعالى : ﴿ **وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَ أَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ** ﴾[1]، فالمقامة الوعظيّة لم تخرج " عن كونها خطبة منبريّة رصينة الوضع فصيحة الأسلوب ، مرصوفة الألفاظ ، و لّعلّ فيها كثيرا من روح خطب النبي عليه الصّلاة و السّلام و الصّحابة الأكرمين باستثناء ما حوته من شعر، خاصة و أنّ البديع يكثر فيها من لفظة (ألاّ) وكان النبي يستعملها في خطبه بكثرة " [2] ، بالإضافة إلى كونها عبّرت عن تضارب النّفوس و ميولها بين مقبل على الدّنيا يجمع لذاتها و زاهد فيها ينتظر ملاقاة ربه . وبذلك نقول أن (بديع الزّمان) " قد صور عصره والتزم بتعاليمه ، لذلك ترى أبا الفتح يقاوم فساد زمانه بحياة ذات وجهين أحدهما التّقيّ والآخر الفسق ."[3]

ونفس الدّلالات اللّغوية نجدها تتكرر في المقامة الأهوازيّة ، فيظهر (الاسكندريّ) بهيئة رجل طاعن في السّن " حفظك الله فما هذا الشّيب ؟ فقال :

نَذِيرٌ وَ لَكِنَّ سَاكِتٌ وَ ضَيْفٌ وَ لَكِنَّهُ شَامِتٌ .

وَ إِشْخَاصُ مَوْتٍ وَ لَكِنَّهُ إِلَى أَنْ أُشَيِّعَهُ ثَابِتُ ."[1]

فلفظة الشّيب بنية لغوية تحمل دلالة الكبر و دنو الأجل ، في المقابل نجد كذلك مصطلحات تحمل معاني الشباب و الفتوة و الحيويّة الّتي تتزامن فترتها مع أوليات حياة الإنسان . يقول (البديع) : "حدّثنا

---

[1] - سورة الأنبياء : الآية11 .

[2] - مطصفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص266 .

[3] - إكرام فاعور: مقامات بديع الزّمان الهمذاني و علاقتها بأحاديث ابن دريد ، ص69 .

[1] - بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص158 .

عيسى بن هشام قال : كنت بالأهواز في رفقة متى ما ترقّ العين فيهم تسهّل . ليس فينا إلاّ أمرد بكر الآمال . أو مختطّ حسن الإقبال ."[2]

أما في المقامة الموصلية فقد تلاشت شخصية (الاسكندريّ) الشّيخ الواعظ الّذي يبين "أنّ الموت ضربة محتمة على كلّ النّاس فالإنسان فيه مسير غير مخير فلا داعي للتّطير لأنّه إذا ذكر الموت سيشعر بمصيره فيبادر إلى إعداد الزّاد للآخرة ."[3] فظهرت لنا ثنائية (الحياة / الموت) بدلالات مغايرة فيها دعوة صريحة لإعمال السبل و انتهاك الحرمات للحصول على المال و لو سخلة منه : " فقال الاسكندريّ: لنا في هذا السواد نخلة . و في هذا القطيع سخلة /.../ فقال : يا قوم اتقوا الله لا تدفنوه فهو حي ./.../ و قام الاسكندريّ إلى الميت فنزع ثيابه ثم شد له العمائم /.../ و خرج من عنده وقد شاع الخبر و انتشر بأن الميت قد نشر و أخذتنا المبار من كل دار. و انثالت علينا الهدايا من كل جار. حتّى ورم كيسنا فضة و تبرا . وامتلأ رحلنا أقطا و تمرا . وجهدنا أن ننتهز فرصة في الهرب فلم نجدها ."[4]

فالحياة الّتي عبر عنها (البديع) في هذه المقامة و غيرها ، هي حياة ترصد الحصول على الثّروات ، فهو يرى أنّ بالمال تحيى النّفوس و تينع و للحصول عليه لابدّ من بذل الحيل و العمل بالأسباب حتّى ينال الحياة الّتي يرغب فيها .

" أَعْمِلْ لِرِزْقِكَ كُلَّ آلَهْ لاَ تَقْعُدَنَّ بِكُلِّ حَالَهْ .

وَ انْهَضْ بِكُلِّ عَظِيْمَةٍ فَالمَرْءُ يَعْجِزُ لاَ مَحَالَهْ ."[1]

و لو على حساب انتهاك حرمة الميت و العبث بجسده كما فعل (الاسكندريّ) . فالموت كظاهرة دينية كونية اجتماعيّة لا قداسة لها أمام قدسيّة الحياة (المال هنا) .

---

[2] – المصدرنفسه ، ص 67 .

[3] – إكرام فاعور: مقامات بديع الزّمان الهمذاني و علاقتها بأحاديث ابن دريد ، ص 60 .

[4] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص116– 117 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 74 .

و بهذا نكون قد قاربنا و لو من بعيد بعض الدّلالات الّتي عبر عنها (البديع) ؛ من خلال ثنائية (الحياة / الموت) وكيف تعالقت هذه الدّلالات فيما بنيها لتكون لنا صورة عن مجتمع (الهمذاني) وفترة أواخر القرن (الرّابع) الهجريّ بالتّحديد . و على هذا ، " فالمقامات مرآة انعكس عليها حال المجتمع المضطربة ، بل حتّى تعقيد المقامات اللّغويّ سيكون تعبيرا عن تعقيد الحياة في مجتمع بديع الزّمان. /.../ و [التّكلف] في الإكثار من المحسّنات البديعيّة ، يعبّر عن روح التّكلف وعدم الاكتفاء بالمحدود في حياة السّكان ، ونجد السّخرية اللاّذعة من بين السّطور و تعبيرا عن الألم الّذي ساد طبقات المجتمع من جراء الفوضى الّتي كانت سائدة ، و ذلك حين تسلط الأتراك وغيرهم على العرب ، وكذلك نجد أنّ النّفاق في حياة بطل المقامات يعبّر عن نفاق المجتمع كلّه حاكمه و محكومه ." [2] فقد جاء في المقامات مصطلحات بعينها تبرز مدى تغلغل هذه الظّاهرة في أواصر المجتمع العبّاسيّ . يقول (الهمذاني) على لسان أحد شخوصه : " يا مولاي لو رأيتها . و الخرقة في وسطها . /.../ يا مولاي ترى هذه المحلّة . /.../كم تقدّر يا مولاي أنفق على كلّ دار منها ."[3]

و بما أنّ (البديع) أحد مثقفي أواخر القرن (الرّابع هجري) ، فقد حاول من خلال أدبه (مقاماته) بث رؤيته باعتبار " الأدب ظاهرة اجتماعيّة و هو بهذا الوصف يشتبك مع عديد من الظواهر الاجتماعيّة الأخرى ، بحيث يصح القول أنّه لا يمكن فهم الأدب في حقبة تاريخيّة محدّدة بغير تحليل دقيق للظروف السّياسيّة و الاقتصاديّة السّائدة في نفس الحقبة ." [4]

ج- بنية (التّرغيب / التّرهيب) :

وفي هذا المقام من البحث تطالعنا ثنائية (التّرغيب / التّرهيب) ، اتّبع فيها (البديع) " أسلوب القرآن من حيث الجمل القصيرة و ما فيها من إرشاد يعتمد على أسلوبي التّرغيب و التّرهيب" [1] ، و

---

[2] – نادر كاظم : المقامات و التّلقي بحث في أنماط التّلقي الهمذاني في النّقد العربي الحديث ، المؤسسة العربيّة للنشر ، ط1 ، بيروت ، 2003 ، ص 337 .

[3] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص 124-125 .

[4] – السّيد يسين : التّحليل الاجتماعي للأدب ، مكتبة مدبولي ، 1988 ، ص185 .

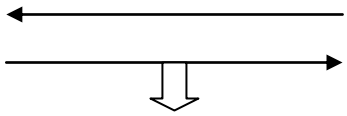
[1] – إكرام فاعور: مقامات بديع الزّمان و علاقتها بأحاديث ابن دريد ، ص68 .

قد قسمناه – أي أسلوب التّرغيب والتّرهيب – على حسب البنية اللّغويّة المتوفرة في المقامات إلى ضمنيّ و صريح .

فالضّمنيّ هو الّذي نستخلصه من المعنى العام للقول ، و ذلك عندما يقول : " لا و لكنّي أبو العجائب عاينتها و عانيتها . و أم الكبائر قايستها و قاسيتها . و أخو الأغلاق صعبا وجدتها . وهونا أضعتها وغاليا اشتريتها ورخيصا ابتعتها . فقد والله صحبت لها المواكب . وزاحمت المناكب، ورعيت الكواكب . و أنضيت المراكب . دفعت إلى مكاره نذرت أن لا أدّخر عن المسلمين منافعها و لا بد لي أن أخلع ربقة هذه الأمانة من عنقي إلى أعناقكم . وأعرض دوائي هذا في أسواقكم فليشتر مني من لا يتقزز من موقف العبيد . و لا يأنف من كلمة التّوحيد ، و ليصنه من أنجبت جدوده ." [2] فصاحب المقامات – على لسان بطلها (الاسكندري) – رهّب قلوب النّاس ، الّتي بها مرض و ولع بزخرف الحياة الدّنيا ، من خلال التّعبير عن أناه الّتي عانت تقلب الأحوال ، و قسوة الزّمان ، و تعب الأبدان ، و هون النّفس ، في مقابل تكديس الذّخائر النّفاس في خزائنه حتّى يكون له في كلّ شيء يد ، و لا يفوته أمر حتّى يأخذ بحظّه منه ، فلم يترك من شؤون الحياة شأن إلاّ عرفه ولم يبق من لذاتها و شهواتها شيء لم ينل منه بغيته .

فبعد تقرير (البديع) خبرته في الحياة و تفاعله معها،حاول (الهمذاني) اطلاع تجربته للآخر

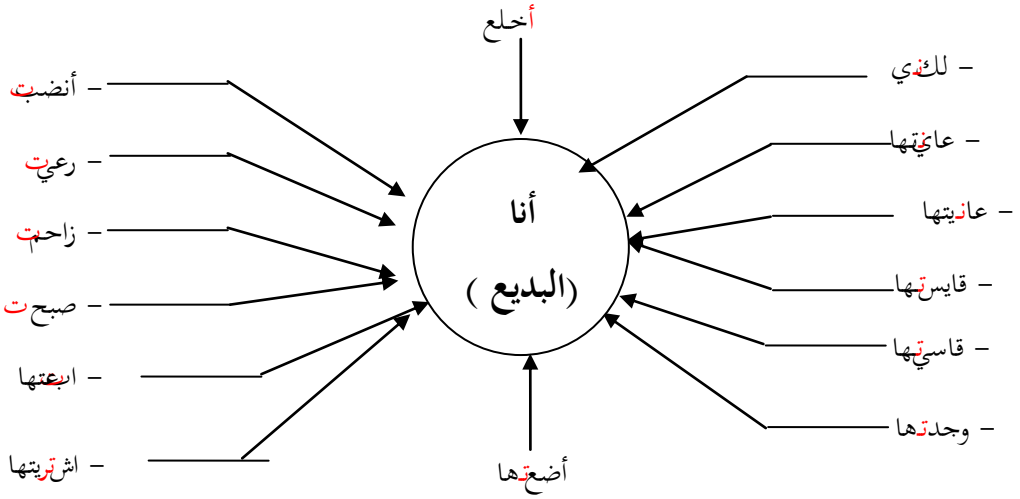
أنا (البديع) الحياة بنية التّفاعل



[عاينتها و عاينتها / قايستها و قاسيتها]

(المجتمع) حتى يتّعض أولى الألباب ، فيرهب من يسمع هذه المعاينة و يجزع . لتكرار ضمير (الأنا) فيها ، و دوران كلّ الأفعال حولها ، مما يجعلها محط المقاساة ، فيرغب الآخر بالبديل الّذي قدمه (البديع) المستعاض به عن هته الحياة الّتي لا طائل منها . و بذلك يرهب الآخر من الحياة و يرغب في العمل لأخراه ، و العودة إلى أكناف التّوحيد و الدّين الرشيد عبر كلمة التّوحيد و ما يلازمها من عبادات و التّزامات .

(2) – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص26-27- 28 .



بنية التّفاعل بين أنا (البديع) و جميع أفعاله الصّادرة عنه من خلال (الخبرة المدّربة)

و يواصل (البديع) نشر دعوته للآخر، و ترغيبه في البعد عن حياة الآثام و التّعلق بشيم الكرام و إتباع الصّراط المستقيم ؛ لأنّها تصدر إلاّ عن كريم الأصل ، و شريف النّجار ، و طيب المنبت . " و هصرت الغصون النّاعمات و احتسبت ورد الخدود الموردات . نفرت مع ذلك عن الدّنيا نفور طبع الكريم عن وجوه اللّئام ونبوت عن المخزيات بنو السّمع الشّريف عن شنيع الكلام . و الآن لما أسفر صبح المشيب و علتني أبّهة الكبر عمدت لإصلاح أمر المعاد بإعداد الزّاد . فلم أر طريقا أهدي إلى الرّشاد مما أنا سالكه " [1]. وكأنّ (بالهمذاني) يستفيق من سبات قد طال به و تجاوز الحدّ المطلوب لنذير بمجرد بروزه ، يضع الإنسان لنفسه خطط جديدة في الحياة تغير نمط عيشته و تجعله راهبا منها / راغبا في أخراه .

الحياة (مفاتن) ← الشّيب (الحد الفاصل) ← الآخرة (حساب)

فأصيب (الهمذاني) – على لسان بطله – بصحوة فزيولوجية نفسيّة ، دينيّة ، خلقيّة ، بدلت خطاه ، فراح يروي تجربته المعاشة حاملا الشّيب كعلامة دالة على خبرته و دليل صدقه .

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 26 .

إذا فبنية (التّرغيب / التّرهيب) في هذا المقام من التّحليل " بنية إجماليّة ذات دلالة . " [1] حملت في طياتها عديد البنى اللّغويّة الدّالة ، حاول فيها (الاسكندريّ) سرد قصته – من خلال حديثه عن أناه و تفاعل أفعاله مع الواقع المعاش – ليتّعظ النّاس منها ، معتمد على أسلوب (التّرغيب و التّرهيب) .

أما عن الصّريح فقد جاء في قوله : " أيّها النّاس إنّكم لم تتركوا سدى . و إنّ مع اليوم غدا . و إنّكم واردو هوّة . فأعدوا لها ما استطعتم من قوة . و إنّ بعد المعاش معادا فأعدوا له زادا. ألا لا عذر فقد بيّنت لكم المحجّة . و أخذت عليكم الحجة . من السّماء بالخبر . " [2] فمن خلال أفعال الأمر الواردة في هذه المقامة منها : (أعدّوا ...) ، وهو فعل أمر حقيقي ، يدعو (الاسكندريّ) من خلاله النّاس للعودة إلى دين الله ، و ترغيبهم في عبادته ، و طاعة رسوله الكريم . فان كنتم تظنون أنّكم تفرّون اليوم فانّ الغد ملاقيكم فأعدوا له ما استطعتم من عمل صالح ، فانّ بعد هذه الحياة حياة أخرى ترجعون فيها إلى الله ؛ و خاصة بعد نزول القرآن ، البرهان العقليّ ، و الدّليل المنطقيّ على وجود مدبّر لهذا الكون ، الّذي يشمل بطبيعة الحال مجتمع (البديع) ، وهذا ما يجرنا للقول أنّ ثقافته هي ثقافة إسلاميّة ، و سنأتي للحديث عنها فيما يلي من البحث .

و قد جاءت هذه الدّعوة المرغّبة ، أو الدّاعية لعقيدة التّوحيد مصاحبة لعدّة ظروف اجتماعيّة، و سياسيّة ، و اقتصاديّة ... منها انتشار المجون و الفسق و الانحلال الخلقيّ و الإمعان في الحصول على الملذات ، فمن بين هذه العوامل الّتي عرفت رواجا في ذلك العصر اقتناء الرّقيق و الجواري من أسواق النّخاسة ، ؛ حيث " كثر الرّقيق في العصر العبّاسيّ كثرة مفرطة بسبب انتشار تجارته و معروف أنّ الإسلام يقصر الاسترقاق على أسرى الحروب من الأجانب ، غير أنّ تجارة الرّقيق كانت منتشرة في إيران و خراسان و ما وراءهما و في الدّولة البيزنطية ، و عظمت هذه التّجارة في الإسلام على مر السّنين ، حتّى كان في بغداد شارع خاص بها يسمى شارع الرّقيق ، و كان يقوم عليه موظف يسمى قيّم

---

[1] – طاهر لبيب : سوسيو لوجيا الغزل العربي الشّعر العذري نموذجا ، ترجمة : حافظ الجمالي ، منشورات الثقافة و الإرشاد القومي ، دمشق ، 1981 ، ص 35 .

[2] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 151 .

الرّقيق ." [1] وقد جاء في مقامات (البديع) حديث عن زواج العرب بالسّبيّات . " حدّثنا عيسى بن هشام قال : كان بشر بن عوانة العبديّ صعلوكا فأغار على ركب فيهم امرأة جميلة فتزوّج بها ." [2]

وفي موضع آخر من قول (الهمذاني) – على لسان بطل مقاماته (الاسكندريّ) – تعريض صريح بما يحصل في المجتمع . " كنت بالأهواز، في رفقة متى ترقّ العين فيهم تسهّل، ليس فينا إلاّ أمر بكر الآمال ، أو مختط حسن الإقبال ، مرجو الأيام و الليال ، فأفضنا في العشرة كيف نضع قواعدها، /.../ و المجلس كيف نزينه ، /.../ ولما أجمعنا على الميسر استقبلنا رجل في طمرين في يمناه عكازه ، وعلى كتفه جنازة ، فتطيرنا لما رأينا الجنازة وأعرضنا عنها صفحا ، /.../ فصاح بنا صيحة كادت لها الأرض تنفطر، و النّجوم تنكدر، وقال : لتورثها صغرا ، ولتركبنّها كرها و قسرا، ما لكم تطيّرون من مطية ركبها أسلافكم ، وسيركبها أخلافكم ، /.../ أما و الله لتحملنّ على هذه العيدان ، إلى تلكم الديدان ، /.../ ويحكم تطيّرون ، كأنّكم مخيّرون ، و تتكرّهون ، كأنّكم منزهون ، هل تنفع هذه الطّيرة ، يا فجرة ؟"[3]

فانطلاقا من هذه العبارات يمكننا إجراء مقابلة ، حدّد الأديب طرفاها في كثير من المواضع و المقامات ، مرتكزين في ذلك على بنية (التّرغيب/ التّرهيب)

التّرهيب من زخرف الدّنيا	التّرغيب في ثواب الآخرة
– خصّ قول التّرهيب لرفقة يتصفون بالغضارة أي في سن الفتوة و الشّاب وهم مختط حسن الإقبال، مرجوّ الأيام و الليالي ، فأفضنا في العشرة	– اقتصرت هيئة الواعظ عبر جميع العصور على الشّيخ الكبير الطّاعن في السن و الحامل لعكازه ، ليدل على تجربته الطّويلة في الحياة ، وأنّ كلّ الانحناءات الموجودة على كافة جسده من : تقوس الظّهر ، و تجاعيد ، وشعرا أشيب ، دالة على الحكمة الّتي اكتسبها من حياته الطّويلة ومخابرته للنّاس .
	"استقبلنا رجل في طمرين في يمناه عكازه"

(1) – شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي ، ج3 ، دار المعارف ، ط5 ، القاهرة – مـ

(2) – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص286 .

(3) – المصدر نفسه ، ص 67-68- 69 .

كيف نضع قواعدها . فانطلاقا من ذلك الاعتزاز
بالفتوة والقوة و شدة السّاعد، حاولوا إحياء
عشرتهم بإمضاء ساعات يهتكون فيها ستر
اللّيل، ويحيون فيها النّفوس بشرب الخمر ،
و إعلاء صوت شهواتهم .

ومما يزيد أسلوب التّرغيب والتّرهيب بلاغة ، تلك الحركات و الاماءات الّتي مارسها الشّيخ أمام طالبي اللّهو و المجون ، ومدى تأثيرها عليهم حتّى جعلهم يقلعون عمّا عقدوا العزم على انجازه ، و انصياعهم لوعظه ، و رغبتهم في العودة إلى الله .

- حَمْل (الاسكندريّ) للجنازة ، و تطيرهم منها لدى رؤيتهم لها ← عائق أول ، أو رادع .
- إعراضهم عن رؤية الجنازة فعل الإعراض مساعد كمسي لهم.
- صياح (الاسكندريّ) فيهم العائق الثّاني ولكنّه أقوى تأثير ؛ لأنّ شدة الصّيحة وقوة فعلها فيهم أوقفتهم عن الحركة وجعلتهم يستمعون له .ثم يواصل ترهيبهم من نواياهم السّيئة و أفعالهم الآثمة ، عبر أساليب مختلفة ساهمت في زعزعة الوجدان و الفكر بغية بث صحوة إيمانيّة في قلوب هؤلاء الرّفقة الضّالة ، ومن هته الأساليب : التّوكيد ، و الاستفهام الاستنكاريّ ، و القسم الحقيقيّ و النّداء ... فبالإضافة إلى هته الأساليب ، هناك الجمال الموسيقيّ لبنية المقامات لما تتوفر عليه من سجع ومدى تأثيره في دلالة البينة (التّرغيبيّة / التّرهيبيّة) المسربلة للمقامة داخلي ، فيتفاعل الإيقاع الدّاخليّ فيما بينه و يتداعى ليشمل الإيقاع الخارجيّ للنّص .

ومن أمثلة هته الأساليب قوله في التّوكيد . "لتروثّها ، لتركبنّها، كأنّكم، لتحملن". وعن الاستفهام الاستنكاري قوله : "مالكم تطيرون من مطية..." ، "هل تنفع هذه الطيّرة "، و القسم "أما و الله لتحملن على هذه العيدان " ، و النّداء قوله : "يا فجرة " .

وخلاصة ما تقدم أنّ (البديع) – و من خلال مقاماته – قد شكّل لنا شكل فنيّ ، ساهمت في إنتاجه الظّروف الاجتماعيّة ، و " الوقائع العامة المشتركة بين شعب بأسره/.../ المحدّدة الزّمان

و المكان "[1] ،و هو العصر العباسي أواخر ق (4 هـ) فإذا أردنا ربط جميع ما توصلنا إليه بسياقه الخارجي ، نجد أنّ (الهمذاني) قد حدّثنا عن مظهر من مظاهر حياة ذلك العصر، و هوالزّهد ؛ الحركة الدّينيّة الّتي صاحبت المجون بشكل متقابل و متضاد " فإذا كانت حانات الكّرخ ودور النخاسة والمقينين به اكتظت بالجواري والإماء و القيام و المغنيين فان مساجد بغداد كانت عامرة بالعبّاد والنسّاك و أهل التّقوى والصلاح ، وكان في كلّ ركن منها حلقة لواعظ يذكر الله واليوم الآخر و ما ينتظر الصالحين من النّعيم المقيم والعاصين من العذاب والجحيم . وكان من الوعاظ من يقتحم قصر الخلافة ليعظ الخلفاء على نحو ما هو معروف عن عمرو بن عبيد في وعظه للمنصور" [2] ، و مقامات (الهمذاني) فضلا عن كونها تصوير للواقع ، ما هي إلاّ قصص نقديّة تحمل في طياتها ثورة عنيفة على أوضاع المجتمع الفاسدة و المتفسّخة ، و هو ما حاولنا تبيانه من خلال بينة (التّرغيب/ التّرهيب) الّتي ظهرت على بنى المقامات اللّغويّة الاجتماعيّة . ولّعلّ إدراج الوعظ ضمن قالب فني قصصي ، لم يكن السّبق فيه (للبديع) ، وإنّما " كان الوعظ في هذا العصر يلتحم بالقصص للعظة و العبرة ، وهو التحام قديم منذ تمم ، الدّاري وكعب الأحبار في عصر الخلفاء الرّاشدين و منذ قصاص الفتوح من أمثال أبي سفيان بن حرب . و قد ازدهر الوعظ القصصيّ في عصر بني أمية عند الّذين كانوا يدفعون النّاس إلى العبادة ورفض المتاع الدنيويّ و سلوك السّبيل الواضحة إلى نعيم الآخرة كثرة مفرطة ."[3]

وبحديثنا عن ثنائية (التّرغيب / التّرهيب) ، يقودنا سياقه للتّعرض إلى بنية دلاليّة لا تقلها أهمية ، و تندرج ضمن نطاقها ، وهي بنية (المجون/ الزّهد) فكلا البنيتين تصدران عن مورد واحد وتصبان في محيط واحد ، فلا يستقيم الحديث عن موضوع الزّهد والمجون دون اعتماد الأديب على أسلوب التّرغيب و التّرهيب باعتباره الأنسب لموضوع الوعظ . وقد خصّص (البديع) لموضوع (المجون/ الزّهد) مقامتين هما: المقامة (الخمريّة / الوعظيّة) بالإضافة إلى مقامات أخرى بثّ فيها بعض وعظه وبعض مجونه.

---

[1] – عبد الرحمن بدوي : النّقد التّاريخي، دار النّهضة العربيّة ، 1980، ص178 .

[2] – شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي ، ص84 .

[3] – المرجع نفسه ، ص84 .

وقد تكاتفت عديد العوامل لتكوين المقامة الخمريّة والوعظيّة باعتبارهما نموذجين حيّين عن واقع اجتماعيّ متصدع ، بل هما " اعتراض على اهتراء البنيان الاجتماعيّ و تفسخ النظام الأخلاقيّ في المجتمع العربي القديم ." [1] فكما سبق و أن ذكرنا أنّ الزّهد والتّصوف هو الموضوع الرئيسيّ للمقامة الوعظيّة " فليس بعيد أن يكون بديع الزّمان قد أقبل على التّصوف لأنّ هذا النّوع من العبادة يتلاءم كثيرا مع أهل السّنة ، وكان منتشرا في القرن الرابع نتيجة لظلم الحكام وجورهم ." [2]فالطريق الّذي رسمه (الاسكندريّ) في زهده هو الفقر " ألاّ و إنّ الدّنيا دار جهاز. وقنطرة جواز. من عبرها سلم . ومن عمرها ندم ألاّ و قد نصبت لكم الفخ ونثرت لكم الحبّ فمن يرتع يقع. ومن يلقط يسقط . ألاّ و إنّ الفقر حلية نبيكم فأكتسوها والغنى حلة الطّغيان فلا تلبسوها." [3] (فالاسكندريّ) ينهى طالبي الهوى قائلا : " لا يزهيكم رونق الغنى ، و لا تغرنكم مظاهره ، و لا يخدعكم سرابه اللألاء ، فانّه عرض زائل ، ومتاع قليل ، وهو مع ذلك مثار الاغترار، و منشأ التّهلكة، ورداء من لبسه نسى الله ، واتّبع هواه ، فأضله وأرداه، ولا تأنفوا الفقر، ولا تنفروا من الإملاق، فانّه يذكركم بالخالق دائما، ويحثكم على طاعته وطلب رضوانه ، ولقد خيّر النبي – عليه السّلام – في أن يكون له مثل جبل أحد ذهبا فقال لا، يا رب أجوع يوما فأحمدك ، وأشبع يوما فأشكرك ، فتشبهوا به ، وسيروا سيرته، وانهجوا طريقه ."[4]

وقد أكّد (الهمذاني) على ضرورة مزامنة الفعل للقول في منهجه الزّهديّ . " قلنا : فسانح الوقت؟ قال : ردّ فائت العمر. و دفع نازل الأمر قلن ا: ليس ذلك إلينا ولكن ما شئت من متاع الدّنيا و زخرفها . قال : لا حاجة لي فيها و إنّما حاجتي بعد هذا تخدوا أكثر من أن تعوا ." [1] كما نوّه (البديع)بفضل العلم و العلماء ودورهم في إعلاء مجد الحضارة وانحدار مستواها الخلقيّ و الدّينيّ اللّذان يؤثّران على جميع الجوانب الحياتيّة الأخرى – الاجتماعيّة و الاقتصاديّة– . يقول (البديع) : " ألاّ و إنّ العلم أحسن على علاته. والجهل أقبح على حالاته، وأنّكم أشقى من أظلته السّماء إنّ شقيّ بكم العلماء . النّاس بأئمتهم . نجوا بذّمته و النّاس رحلان : عالم يرعي . و متعلم يسعى . و الباقون هامل

---

[1] – نادر كاظم : المقامات والتّلقي، ص 338 .

[2] – مطصفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص 267 .

[3] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 152 .

[4] – محمد محي الدّين عبد الحميد : شرح مقامات بديع الزّمان الهمذاني ، ص 169- 170 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص170 .

نعام . وراتع أنعام . ويل عال أمر من سافله . وعالم شيء من جاهله."[2] فليس أشق على النّفس و لا أنكى بها من سافل يأتمر العليّة بأمره أو جاهل يرشد العالم إلى ما لا يعلمه . (فالبديع) تعرض في مقاماته لقضية نقديّة شائكة و هي أزمة المثّقف العربي بصفة عامة و المثقفين في عصره بصفة خاصة ، فقد حاول إعطاء ملمح و لو بسيط عما تعانيه علية القوم في العصر العبّاسيّ باعتباره أحد أطرافها .

فبعد حديثنا المطول عن الزّهد والتّقيّ الّذي عاشه (الاسكندريّ) في مقامات (البديع) . فهل يا ترى سيقاوم (الاسكندريّ) فساد زمانه و يرضى بحياة الزّهد و التّصوف ، أو أنّه سيسعى لطلب الثّرى و الأهواء محاكيا بذلك حياة القصور والملوك والأمراء ؟ ، و للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ لنا من العودة إلى بنية المجون الّذي نثره (الهمذاني) على بساط مقاماته ، و قد خصّ الخمريّة بذكر تفاصيلها و الّتي يمكن تقسيمها إلى عدّة مقاطع على حسب البنية اللّغويّة المنظومة على متن المقامة ودلالتها المتفتّحة على الواقع الاجتماعيّ المعاش ، الّذي صوّره (البديع) بتفاصيله وأبدى رؤيته النّقدية منه، فجاءت مقاماته "ظاهرة اجتماعية أصلا ووظيفة اجتماعية فعلا ." [3] يقول (البديع) في المقطع الأول : " حدّثنا عيسى بن هشام قال : اتّفق لي في عنفوان الشّبيبة خلق سجيح ورأي صحيح. فعدّلت ميزان عقلي ، وعدّلت بين جدي وهزلي ، واتخذت إخوانا للمِقَةِ، وآخرين للنفقة. وجعلت النّهار للنّاس ، و اللّيل للكأس ."[1] فقد تعرض (الهمذاني) لظاهرة لا تقل أهمية عن غيرها من الظّواهر الاجتماعيّة الّتي تفشت في ذلك العصر ، و هي النّفاق بأنواعه الدّينيّ و الخلقيّ و الاقتصاديّ و السّياسيّ ... عبر جمعه بين ثنائيتين (الزّهد / المجون) ، وهما ثنائية متضادّة تختص الواحدة منها بشريحة اجتماعيّة تختلف عن الأخرى ، وتفرق فرقا يميّز فيه اللّيل من النّهار، لذا كان الجمع بينهما في شخص واحد ليس بالأمر الصّعب ، و لكنّه يعد انتقاص لشخصه و نفاق من منظور دينيّ ، و قد ذكرهم الله في سورة المنافقين : ﴿ إِذَا جَاءَكَ ٱلْمُنَافِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ و ٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ

---

[2] – المصدر نفسه ، ص 152– 153 .

[3] – أحمد كمال زكي : النّقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته ، دار النّهضة العربية ، بيروت – لبنان ، ص 201 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 269 .

إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ، ٱتَّخَذُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ . ﴾[2]

و لّعلّ لطبع النّفاق سمت اتّبعه ، حتىّ وصل لنفوس العرب المسلمين ، فمن بين ما قيل عن عصر (البديع) أنّه كان " عصر قلق و عدم استقرار و الفتن و الحروب و المكائد و الاحتيال و التّكلف ، فجاءت المقامات صورة صادقة معبرة عن هذا كله ، " [3] و هذا ما دعا راوي المقامات (عيسى بن هشام) يعدّل ميزان عقله و يؤلّف بين جدّه و هزله ، و المقصود من العبارة الأخيرة هو أنّه جمع في شبابه بين الفضيلة والاستهتار فمارس الأولى أطراف النّهار، وبسط الثّانية آناء اللّيل وهدوءه . و بناء على هته القسمة حدّدت المقاطع الموالية بـ :

الجدّ (الفضيلة) :	الهزل (المجون) :
– بالنّهار	– باللّيل
– إخوانا للمقة	– أخوانا للنّفقة
– للنّاس	– للكأس
– ويسعى إلى المسجد	– يمضي وقته في حان الخمارة
– تبادرنا إلى الدّعوة (الصّلاة)	– دعتنا دواعي الشّطارة
– الشّيخ (الاسكندريّ) هو الإمام	– الشّيخ (الاسكندريّ) هو القيّم على الحان
– الرجل التّقي، هو (الاسكندريّ)	– لي شيخا ظريف فإذا هو أسكندرينا أبو الفتح

[2] – سورة المنافقون : الآية 1-2 .

[3] – نادر كاظم : المقامات و التّلقي ، ص336 .

وبناء على المفارقات الحياتيّة الّتي ظهرت في العصر العبّاسي كوّن (البديع) مقاماته ، فحاول رصد توجه مجتمعه الفكريّ و العقائديّ ... مستعين بتجاربه الخاصة ومدى مخابرته للنّاس بمختلف مستوياتهم الثّقافيّة والماديّة والدّينيّة ... ، و عبر قطر جغرافي شاسع ؛ لأنّ (البديع) قد تنقل إلى عدّة بلدان لتحصيل العلم وطلب المال – كما سبق و أن ذكرنا – فجاءت مقاماته " تمثيل للحياة على المستوى الجماعي ، وليس على المستوى الفردي [فقط]، بمعنى أنّه [كلما كانت المقامات]تعبيرا عن الواقع الخارجيّ ،كان ذلك مدخلا لربطها بتفاعلات المجتمع وأبنيته ونظمه وتحولاته باعتبار هذا المجتمع هو المنتج الفعليّ للأعمال الإبداعيّة و الفنيّة ."[1]

و قد عرف المجتمع الإسلاميّ تيار المجون مع بدايات (ق . الثّاني للهجريّ) ، " و يكاد يجمع الدّارسون أنّ هذا التّيار انطلق أساسا من العراق ومن الكوفة بالذّات ، لأنّ بيئة الكوفة كانت مهيأة لمثل هذا التّيار وذلك لنشأتها بجوار الدّيانتين اليهوديّة والنّصرانيّة و للعقائد الّتي كان يعتنقها السّكان الأصليون من مانويّة وزراكشنيّة ومزدكيّة ، /.../ وتكاد تكون الإباحة هي العنصر الجامع لكلّ هذه النّحل ." [2] كما تزامن ظهور تيار المجون مع تيار الزّهد ★) الّذي اتّسعت دائرته خلال هذا القرن ، وّ أقوى العوامل الّتي ساعدت على إذكائه هي ، " العامل الاقتصاديّ ، وذاك أن الهوّة بدأت تتسع في المجتمع الإسلاميّ بين الأغنياء والفقراء وإذا أخذنا بغداد نموذجا لما وصل إليه أمر الثّروة في القرن الثّاني وجدنا ذلك التّناقض الاجتماعيّ البارز فبينما هناك الحكام و الوزراء و القواد و ما يلوذ بهم من الأعوان و الأشياع غارقون في النّعيم ، تصخب قصورهم بألوان التّرف، و يتقنون في الملبس والمأكل والمركب ، و يتنافسون في اقتناء الجواري والعبيد هناك المعدمون الّذين لا يجدون قوت يومهم حتّى قيل أنّ بغداد مدينة الأثرياء ولا مكان فيها للفقراء ." [1] و قد أعطانا (البديع) صورة لهذا التّناقض بين الغنى و الفقر ، و

---

[1] – صلاح فضل : مناهج النّقد المعاصر ، دار الآفاق العربيّة ، ط 1، القاهرة ، 1997، ص 44 -45 .

[2] – فوزي عيسى ، فوزي أمين : في الأدب العبّاسي ، دار المعرفة الجامعيّة ، الإسكندريّة ، 2003 ، ص 59 .

★) – و تلمع في أوساط الزّهاد أسماء عديدة من الزّهاد و النّساك من أمثال (سفيان الثّوري) ، و (داود الطّائي) ، و (عبد الله بن المبارك) و (الفضيل بن عياض ، و سفيان بن عييه ، و إبراهيم بن أدهم ، ومعروف الكرخي إلى جانب رابعة العدويّة). المرجع نفسه ، ص 84 .

[1] – فوزي عيسى ، فوزي أمين : في الأدب العبّاسي ، ص 85 .

بالتّالي بين (المجون / الزّهد) في مقاماته فتجلت (بغداد) — و غيرها من المدن – على أنّها منتدى العالم الإسلاميّ في تلك الفترة " فكانت بغداد /.../ دار السّلام و جنة الأرض ، و فيها من مسارح اللّهو مجامع السّمر ومجالس الأغاني والمنادمة، وفيها شيوخ الفن مثل إبراهيم بن المهدّي، وإسحاق الموصلي وإبراهيم بن إسحاق/.../ ، ولقد بلغ هذا العصر قمة مجده في الثّروة و السّيادة . و ببناء الحضارة ، لا بد للثقافة أن تخطو خطوة بل خطوات جديدة إلى الأمام . هذا العصر الّذي عنى فيه الأدباء بتدوين اللّغة العربية /.../ وترجمت الفلسفة اليونانية /.../ ، وقد حفلت مجالس الخلفاء /.../ في العصر العبّاسي عامة بطائفة كبيرة من الرّواد الأوائل في رواية الأدب العربي الّذين يجتمعون فيسمرون في منتدياتهم /.../، لقد كانت دور الخلفاء آهلة بالأدباء والشّعراء والعلماء أكثر كثير من بلاط لويس الرابع عشر ملك فرنسا إبّان مجده ." [2]

وقد عدّد (البديع) في المقامة الخمريّة مواصفات الخمر و الحان و المنادم و القيّمة على الخمّارة . فقال يصف الخمر في أسلوب سلس جيد السّبك ، يتراوح بين الشّعر و النّثر – و هذا يدل على المعرفة الكبيرة بأسرار البلاغة – على لسان قيّمة الحان قولها ، " وسألنا عن خمرها فقالت:

خَمْرٌ كَرِيْقِيْ فِي العُذُو بَةِ وَ اللَّذَاذَةِ وَ الحَلاَوَهْ .

تَذَرُ الحَلِيمَ وَمَا عَلَيْ ـهِ لِحِلْمِهِ أَدْنَى طُلاَوَهْ .

كأنّما اعتصرها من خدّي ، أجداد جدّي ، وسربلوها من القار، بمثل هجري وصدي ، وديعة الدّهور، وخبيئة جيب السّرور..." [1] ، و لقد أرجع (عبد الملك مرتاض) جنوح (الهمذاني) للوصف إلى "حبه الوصف ، ورغبته الشدّيدة فيه "[2] ، و نحن نذهب للقول أنّ (البديع) قد حاول من خلال وصفه ، الحديث عن كلّ جوانب أو مظاهر الحياة في عصره فاستمد منه تفاصيل فضاءاته المكانيّة و الزّمنيّة ، فجاءت مقاماته معبّرة موحية ، لأنّها اشتملت على "مسائل اجتماعيّة بشكل كلّي أو ضمني ومسائل

---

[2] – سامي عابدين : في الأدب العبّاسي (قصر المأمون وأثره على العصر) ، دار النّهضة العربيّة ، ط1، بيروت – لبنان ، 2001 ، ص19–20 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 273 .

[2] – عبد الملك مرتاض : فن المقامات في الأدب العربي ، الشّركة الوطنيّة للنّشر ، الجزائر ، 1980 ، ص 183 .

الأعراف و التّقاليد ، " [3] متحرّ دقائق الأمور ، معتمد في ذلك على عين المثقف الواعي ذو الرّؤيا النّقديّة الثّائرة على أوضاع مجتمعه .

كما أشار الأديب إلى أدب أرسى جذوره في العصر العبّاسيّ ، وبرز نوره في العصر المعاصر ، و هو ما يعرف حاليا بآداب الضّيافة و السّياحة و حسن الاستقبال ، و يلقّن من طرف أخصّائيين و أساتذة لأجل استخدام خرّجيها في شركات الطّيران و السّياحة و المطاعم الكبيرة ... وهو أدب المسامرة و المنادمة . " فلما شاعت مجالس الخمر والغناء [الّتي] يسعى إليها طالبوه اللّذة في دور المقينين في الكّرخ و في البساتين ، وفي الأديرة ولأول مرة نسمع عن آداب المسامرة والمنادمة، وعما ينبغي أن يكون عليه النّديم في ملبسه، و في تناوله لطعامه و في طرائفه في الحديث و أصبح هو السّمة المثلى الّتي ينبغي أن يتّصف بها النّديم ."[4]

وقبل إنهاء هذا الجزء من الفصل لابدّ من الإشارة إلى أنّ بنية (التّرغيب / التّرهيب) في المقامات ، تحمل دلالة أخرى إلى جانب تلك الّتي توصلنا إليها ، و هي انسحاب بنية التّرغيب على ما هو مستحب لدى شخص (الاسكندريّ) ، و هو ببساطة المال و ما يحيط به من نعم الحياة و متاعها ، من ثروات نفيسة ، وعطايا ، وجزيا ، ومأكل ، ومشرب ... . (فالبديع) وعبر مقاماته – ما عدا البعض منها و الّتي تشمل الوعظ – يرغّب بل و يحثّ على اقتناص الفرص لكسب أكبر قدر من المال ، حتّى يؤمّن لنفسه حياة رغيدة تضاهي حياة الخلفاء ، و الأمراء ، و الولاة ، سائر في ذلك على منهاج الخليفة (المهدي) ومن تبعه في مسلكه ، فبعد حياة الجدّ والشّدة الّتي عاشها النّاس في كنف حكم الخليفة (المنصور) " تطلعوا لحياة فيها سعة في المال ، وطرف من النّعيم ، فوجدوا ذلك في الخليفة المهديّ ، وفي الحقّ أنّ السّنوات العشر الّتي حكمها كانت جسرا بين حياة الجدّ والجفاف والعمل في عصر المنصور، وحياة التّرف والنّعيم في عصر الرّشيد ، ومن بعده ." [1] يقول صاحب المقامات حاث النّاس على استفاء حظّهم من عظائم النّعم قبل أن يدركهم الحرمان :

---

[3] – محي الدّين أو شقرا : مدخل إلى سوسيولوجيا ، المركز الثّقافي العربي، ط1، الدّار البيضاء – المغرب ، 2005 ، ص 48 .

[4] – فوزي عيسى، فوزي أمين : في الأدب العبّاسيّ ، المرجع السّابق ، ص 61 .

[1] – أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج1، دار الكتاب العربي ، ط 10، بيروت – لبنان ، ص 107 .

" أَعْمِلْ لِرِزْقِكَ كُلَّ آلَهْ لاَ تَقْعُدَنَّ بِكُلِّ حَالَهْ .
وَ انْهَضْ بِكُلِّ عَظِيْمَةٍ فَالمَرْءُ يَعْجِزُ لاَ مَحَالَهْ ."[2]

وقد رهّب (البديع) من الفقر وذمه ، وسعى لتبديده عبر سعيه لمدح الملوك و الأمراء ، فقد تجول (الاسكندريّ) المكتدي في أرجاء الأرض لطلب الغنى و ترك الفقر .

" يَا لَيْتَ شِعْرِي عَنْ أَحِبَّةٍ ضَاقَتْ يَدَاه وَطَالَ صِيتُهْ .
قَدْ بَاتَ بَارِحَةً لَدَيْـ يَ فَأَيْنَ لَيْلَتَنَا مَبِيتُهْ .
لاَ دَرَّ دَرُّ الفَقْرِ فَهْ وَ طَرِيْدُهُ وَ بِه رُزِيتُهْ .
لَأُسَلِّطَنَّ عَلَيْهِ مِنْ خَلَفِ بْنِ أَحْمَدَ مَنْ يُمِيتُهْ ."[3]

ففي المقامة الحمدانيّة يصف لنا (البديع) مجلس " من مجالس سيف الدّولة الحمدانيّ أمير حلب الّذي كان يحضّر فرسا جميلا ويطلب من الأدباء أن يصفوه له، فمن وصفه وصفا حسنا فالفرس هدية له ."[4] بالإضافة إلى مدحه الأمير (خلف بن أحمد) [*] في كلّ من : المقامة النّاجميّة ، و الملوكيّة و النّيسابوريّة ، و السّاريّة ، والتّميميّة ، و خصّص له مقامة باسمه ، و هي المقامة الخلفيّة ، و قد أشار (البديع) في مقاماته إلى موطن حكمه ، و هو (سجستان) يقول :

" سِجِسْتَانَ أَيَّتُهَا الرَّاحِلَهْ وَ بَحْرًا يَؤُمُّ المُنَى سَاحِلَهْ ."[1]

---

[2] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 74 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 264 – 265 .

[4] – إكرام فاعور : مقامات بديع الزّمان الهمذاني وعلاقتها بأحاديث ابن دريد ، ص 70 .

[*] – (خلف بن أحمد) أحد الأمراء الّذين انتجعهم (البديع) و مدحهم ، و له فيه قصائد شيّقة. محمد محي الدّين عبد الحميد : شرح مقامات بديع الزّمان الهمذاني ، ص 295 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، المصدر السّابق ، ص 221 .

و مما روي عن حياة (البديع) أنّه " تصرفت به أحوال جميلة وأسفار كثيرة ، ولم يبق من بلاد خراسان وسجستان وغزنة بلدة إلاّ دخلها و جنى و جبى ثمرتها ، واستفاد خيرها و ميرها /.../ و بعد غزنة ألقى بديع الزّمان بغضاه في هراة ، واتخذها دار إقامة ، وفيها حسنت حاله واقتنى ضياعا فاخرة ."[2]

د– بنية (الإنسان / الشّيء) :

و نرصد في هذه البنية جميع المظاهر الاجتماعيّة ، و الأنساق الثّقافيّة ، و التّوجهات الفّكريّة، و العوامل الاقتصاديّة الّتي ساعدت على تكوين هته البنية . فالمقصود بثنائية (الإنسان / الشّيء) ، هو تتبع ذلك الصّراع الدّائر بين الإنسان و المادة ، و التّجاذب الواقع بينهما ، على المستوى اللّغويّ لنص المقامات ، وقد أطلق عليه (لوسيان غولدمان) مصطلح التّشيء وقد حدّدنا مفهومه في الفصل الأوّل من البحث . و سنحاول الانطلاق من الجانب الشّكليّ اللّغويّ ، ثم نغوص في الدّلالات العميقة ، لسبر أغوارها المنفتحة على مجتمع (الهمذاني) في رحاب مقاماته ، فأول ما يطالعنا عند قراءتنا للمقامات تلك اللّغة الغنيّة بالتّعبيرات الممكنة ، ذات الباع الواسع و المتّشعّب ، فقلمه يجلوه قدرا من البلاغة و يعلوه تحكما بالصّياغة ، فقد " ألهم الهمذاني خيالا ومقدرة على صياغة معانيه بندر أن نجده عند غيره من الكتّاب ، و قد مكنه ذلك من دقة ما يصف وتصويره في لفظ معبر موجز يتلاعب فيه بالصياغات البارعة ، و يستعين بمأثور من القول ، و قوالب تعبيرية تداولتها كتب الأدب و الأخبار، و ترددت فيما أثر من أشعار القدماء و المحدثين ."[1] و ما يهمنا من كلّ هذه الثّروة اللّغويّة تلك " الألفاظ الدّالة على الأشياء المحسوسة فيها /.../ ، [و الأساليب الّتي تعتمد] على اصطناع الغريب ، والتّأنق في اختيار الألفاظ ،"[2] وقد جادت قريحة (الهمذاني) في رصفها ، فجاءت معبرة موحية ، يقول (البديع) : "ضع الطّست . و هات الإبريق . فوضعه الغلام و أخذه التّاجر و قلبه و أدار فيه النّظر ثم نقره . فقال : انظر إلى هذا الشبه كأنّه جذوة اللّهب. أو قطعة من الذّهب . شبه الشّام . وصنعة العراق . ليس من

---

[2] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص 19 .

[1] – محمد زغلول سلام : الأدب في عصر العبّاسيين من بداية القرن الرابع إلى نهايته ، ج2، منشأة المعارف ، ط1، الإسكندرية ، 1999، ص 288.

[2] – عبد الملك مرتاض : فن المقامات في الأدب العربي ، ص 364 – 366 .

خلقان الأعلاق . قد عرف دور الملوك و دارها . تأمل حسنه /.../ . يا غلام الإبريق . فقدمه . و أخذه التّاجر فقلبه . ثم قال : و أنبوبه منه. لا يصلح هذا الإبريق إلاّ لهذا الطّست . ولا يصلح هذا الطّست إلاّ مع هذا الدّست . و لا يحسن هذا الدّست إلاّ في هذا البيت . ولا يجمل هذا البيت إلاّ مع هذا الضّيف ."[3]

(فبديع الزّمان) اعتمد في طرحه على الأسلوب الإنشائيّ استوفى من خلاله المحسنات البديعيّة و البيانيّة " إلى حدّ الإسراف . وهو يمثل الصورة الّتي آل إليها النّثر في تلك الفترة من الزّمن، حيث تحول الأسلوب من البساطة في الكتابة إلى التّعقيد ، فاهتم الأدباء بالألفاظ أكثر من اهتمامهم بالمعاني حتىّ أوشك المعنى على الضّياع بعد أن طغى العمل الصّناعي على العمل الفّني طغيانا فاحشا و السّجع و التّشابيه والكنايات ،"[4] و من أمثلة ذلك : الطّباق قوله : "وأشاركك في السّعة والضيق ..." [5] ، و السّجع قوله : " تربّع في ركن محرابه ،و أقبل بوجهه على أصحابه ، و جعل يطيل إطراقه ، و يديم استنشاقه ،"[6] و عن الجناس قوله : "فحاذاني حتّى إذا صكّ الشّبحُ بالشّبحِ ،" [7] و في التّشبيه قوله : " فملنا إلى شجرات ألاء كأنهنّ عذارى متبرجات قد نشرن غدائرهن ."[8]

فالقرن الرّابع ، هو العصر الذّهبيّ لفنون النّثر المحلى بالزّخارف اللّفظيّة و البديعيّة ، " ولقد أغرم النّاس بزخرفتها و ما أضفى عليها من ألوان بديعة و ظلال متنافسة فكانت كلها أسجاعا و محسّنات ، تبدو كأنّها العرائس المجلوة وقد تفنن الكاتب في إلباسها الأثواب الجميلة و قد طرّزها بالدّر ووشّاها بالحرير/.../ ولعل هذا الزّخرف و التّلاعب بالألفاظ الّذي غلب على كتّاب القرن الرابع إنّما كان من تأثير البيئة الّتي عاشوا فيها متأثرين بوجهات المساجد المزخرفة لكثرة ما شغل فيها بالتّنميق و التّصنيع و التّرصيع ." [1] كما يدل اهتمام كتّاب و شعراء ذلك العصر بهذه المحسنات ، الحياة المترّفة

---

[3] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 131- 132 .

[4] – إكرام فاعور : مقامات بديع الزّمان الهمذاني وعلاقتها بأحاديث ابن دريد ، ص 39 .

[5] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص 224 .

[6] – المصدر نفسه ، ص 271 .

[7] – المصدر نفسه ، ص 46 .

[8]– المصدر نفسه ، ص 47 .

[1] – فاروق عمر فوزي : الخلافة العبّاسية عصر القّوة والازدهار ، ج 14، دار الشّروق ، ط1، عمان – الأردن ، 1998 ، ص 124 .

[2] – الطّيب بن عمار : < تحليل إنشائي للمقامة الحلوانيّة للهمذاني > ، المجلة الثّقافية ، ع 36-37 ، السّنة العاشرة ، تونس ، ص 51 .

الّتي كان يعيشها سكان العصر العبّاسيّ ، فجاءت ألفاظ (البديع) و أساليبه مواءمة للاستعمال العصري – مألوفة لديهم غريبة عنا – مراعية لمقتضى الحال ، و هذا ما يدل على ورودها عفو الخاطر بدون أيّ تكلف ، فالطّست والإبريق والدّست... وسائل شاع استخدامها في الاستعمال اليومي ، أنيقة بأناقة العصر العبّاسيّ ، ملك مشاع بين الأفراد (الخليفة ،و الوالي و عامة النّاس...) ، نتيجة للرخاء المعيشيّ و الرّفاه الاجتماعيّ الّذي عرفته البلاد الإسلاميّة في العصر العبّاسيّ، فقد روي عن " زمن أبي جعفر كبشا بدرهم : وحملا بأربعة دوانق و التّمر ستين رطلا بدرهم و الزيت تسعين رطلا بدهم ولحم الغنم ستين رطلا بدهم /.../ ، و بسبب الاستقرار و الأمن توسعت التّجارة ونشطت فكانت البضائع تستورد من شتى البقاع وتشمل كلّ ما يحتاجه المجتمع من حاجات ضرورية أو ترفيهيّة . كما كان التّجار يصدّرون من العراق إلى البلاد المجاورة البضائع الزّراعية والمصنعة فنشطت حركة التّبادل التّجاري وكثرت الأموال وعم الرّخاء. "[2] هذا ما كان من دلالات الجانب الشّكليّ على أحوال العصر . أمّا عن الجانب المضمونيّ ، فقد حوت عدّة مقامات في طياتها بنية (الإنسان / الشّيء) ، أو صراع الإنسان مع المادة ، و من بينها المقامة الحلوانيّة الّتي استهلكت كلّ معاني البنية ، وسنحاول فيما يلي استشراف الألفاظ الّتي تتجاذب هذا الصّراع .

1 – الألفاظ الّتي تنطوي على معاني ماديّة (حسّيّة) :

قفلت – الحجّ – نزلت – شعري– اتّسخ– حماما – ندخله – حجّاما – نستعمله – واسع – الرّقعة – البّقعة – الهواء – الماء – اليد – الموسي – الثّياب – خرج – فأخذنا – السّمت – اتيناه – قوامه – قطعة – طين – لطّخ– جبيني– وضعها – رأسي – يدلكني – العظام...

2 – الألفاظ الّتي تحمل معاني مجردة :

الفضول – الصّدق – الحقّ – قدر– فضل .

فالمستفاد من هذه العمليّة الإحصائيّة هو توصلنا للقول أنّ " نسبة المحسوسات أكثر من نسبة المجردات لأنّ الحكاية حكاية أفعال أكثر منها حكاية أحوال ، [و] تقوم الحركة أساس على الأفعال المادية مشفوعة بانفعالات البطل النّفسية كردود فعل يواجه بها الحدث "[1] ، و هذا القول يعضد المذهب الّذي نحن ننحوه ، (فعيسى بن هشام) الشّخصية العائدة من الحجّ ، تسعى للطهارة والاغتسال للقرب من الله (الجانب الرّوحانيّ العائد به من الحج) ." لما قفلت من الحجّ فيمن قفل ، و نزلت حلوان مع من نزل . قلت لغلامي : أجد شعري طويلا. وقد اتّسخ بدني قليل . فاختر لنا حمام ندخله . و حجّاما نستعمله ،"[2] فإذا برجلين داخل الحمام يتخاصمان على رأس (عيسى بن هشام) الّذي يخصه ، فتنزاح أدميته و إنسانيته عما ألفناه ، و يصبح ينظر إليه على أنّه مجموعة دريهمات يتحايل كلّ واحد منهما على الآخر للحصول عليها . و قد وصف لنا (عيسى بن هشام) و بإطناب ما لاقاه في الحمام الدّرامية ." [3] . " فهذا الإطناب يخلق حركيّة في نسق الأحداث لأنّه يهوّل الموقف و يبرز أبعاده يقول (الهمذاني) : " فقال الحمّاميّ : يا رجل لا تقل غير الصّدق . و لا تشهد بغير الحقّ . و قل لي هذا الرّأس لأيّهما ؟ فقلت : يا عافاك الله هذا رأسي قد صحبني في الطّريق . و طاف معي بالبيت العتّيق . و ما شككت أنه لي . فقال لي : اسكت يا فضوليّ . /.../ ، قال عيس بن هشام : فقمت من ذلك المكان خجلا . و لبست الثّياب وجلا . وانسللت من الحمام عجلا . و سببت الغلام بالعضّ والمصّ ودققته دق الجصّ ."[1]

و المتأمّل للمقامة الصّيمريّة ، يلاحظ ذلك الضّياع الرّوحيّ الّذي يعانيه بطلها (محمد بن إسحاق) المعروف (بأبي العنبس الصّيمريّ) [*] أمام استيلاء سطوة المال (المادة) على خلاّنه و أصحابه و رفقاء دربه . " فصحبت من أهل البيوتات و الكتّاب و التّجار، و وجوه الثّناء من أهل الثّروة و

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 197 .

[2] – الطّيب بن عمار: < تحليل إنشائي للمقامة الحلوانيّة للهمذاني > ، ص 51 .

[3] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص 198- 199 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 198- 199 .

[*] – كان منجما ، وله من الكتب في ذلك؛ المواليد ، المدخل إلى علم النّجوم . (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق) النّديم : الفهرست ، تقديم وشرح أحمد شمس الدّين ، دار الكتب العلمية ، ط2، بيروت – لبنان ، 2002 ، ص 443 .

اليسار، و الجدّة والعقار، جماعة اخترتهم للصّحبة ، وادخر ته م للنكبة ، فلم نزل في صبوح و غبوق نتغذى بالجدايا الرضّع ./.../ فلمّا خفّ المتاع ، وانحط الشّراع ، و فرغ الجراب ، تبادر القوم الباب، لما أحسّوا بالقصّة . وصارت في قلوبهم غصّة ، ودعوني برصة . وانبعثوا للفرار كرمية الشّرار ." [2] و سنجعل من ثنائيّة (الاتّصال و الانفصال) المعنى العام الّذي ينبني عليه صّراع الإنسانّ أمام قهر المغريات الماديّة – في هذه المقامة- ، الّتي سلبت الإنسان إنسانيته فأمسى فاقد هويته منبهر بتداعيات العصر ، و تصبح جميع المعاملات الإنسانيّة في إطارها الاجتماعيّ و النّفسيّ و الرّوحيّ مغيّبة و مضمحلة و متلاشيّة لتحلّ محلها اعتبارات أخرى تراعى فيها المصلحة المادّيّة .

فإذا حاولنا تصنيف ألفاظ المقامة الصّيمريّة ، نجدها قد توزعت بين جدلية الاتّصال و الانفصال ، فالبنى اللّغويّة المتعلقة ببنية الاتّصال تتمثل في :

* – إخواني- اصطفيتهم- ادّخر تهم للشدائد- صحبت- للصحبة- نزل في صبوح و غبوق – نتغذى بالجدايا الرّضع- شرابنا نبيذ العسل- سماعنا من المحسّنات الحذّاق – نقلنا الموز المقشر- ريحاننا- بخورنا ... أما الألفاظ التي تحمل دلالة الانفصال فهي كما يلي :

* – خفّ المتاع- انحط الشراع- فرغ الجراب – تبادر القوم – صارت في قلوبهم- دعوني برصة- انبعثوا للفرار- أخذتهم الضّجرة – انسلو قطرة قطرة – تفرقوا – وحيدا فريدا كالبوم- حصلت في بيتي وحدي- أعمّر منزلا درست طلوله- فأضحى وأمسى بربعه الوحوش- رفضني النّدماء...

فالمستفاد مما سبق ذكره ، هو أنّ (الصّيمريّ) قد تحولت علاقاته الإنسانيّة- المطبوعة بسمة الضّمير (نحن)- من علاقة اتّصال مع مجموعة من الرّفقة جعل منهم خلاّنه الأقربين ، إلى علاقة انفصال عنهم – تتمحور حول ضمير (الأنا) المنفرد – فأصبح في حالة وحدة – وهذا لأنّه كان متّصلا بالثّرى والأموال- و لما أصبح في فقر عفّ عنه أصدقائه الّذين اصطفاهم لوقت كريهة و شدّة، و بذل أمواله عليهم .

– (الصّيمري) في علاقة اتّصال مع -------- المال ----- يستلزم قربه من أصدقائه .

– (الصّيمري) في علاقة انفصال مع -------- المال ----- يستلزم بعده عن رفقائه .

---

[2] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص237 – 238 .

وبهذا تكون الثّروات (الأموال / المادة) ، هي المحدّد الرئيسيّ للعلاقات الإنسانيّة ، و المعاملات الاجتماعيّة ، فبها تحافظ على آدميتك ، وبضياعها تحقّر وتنبذ حتّى من أقرب الأقربين إليك ، و هذا ما يجعل (الهمذاني) ناقدا لعصره أكثر منه ناقلا مقررا له ، فقد حاول أن يمرر لنا فكرة ضياع القيم وتدهور الأخلاق في العصر العبّاسيّ ، بطريقة تتعالها غصّة مريرة ، نلمسها ونتجرعها من خلال تلك الجرعات السّردية ، المحتشدة الأوصاف ، و المحسّنات البديعيّة و البيانيّة ، لتكوّن لنا صورة دراميّة عن أبشع خيانة تعترض درب الإنسان ، و ليس هذا فحسب ، وإنّما تقدم لنا موعظة وعبرة لمن يعتبر . يقول (الهمذاني) : " و إنما ذكرت هذا و نبّهت عليه ليؤخذ الحذر من أبناء الزّمن و يترك الثّقة بالإخوان الأنذال السّفل ."[1] فقد " تبدو المسألة في ظاهرها أمرا فرديا ولكنّها في حقيقة الأمر تمس العلاقات العامة والبنية الاجتماعية في الصّميم و وفق مستويات شتى تؤول في مجملها إلى إلحاق الدّمار بالنشاط الحضاري . فبدء بالممارسات المنحرفة الّتي تمس السّلوك كالجنس و الفجور و الانغماس في الملذّات ، و تفشّي الخمر و الميسر و الغناء و الرقص و الفحش ، و انتشار ظاهرة القيان و الغلمان... و انتهاء بمنظومة القيم الّتي تمس العمل و السّلوك كالغش و الكذب و المنفعة و الأثرة و الكبر و الرياء والغدر و النفاق و الخيانة و شهادة الزّور ، و تضاؤل الإحساس بالمسؤولية، و غياب رقابة الضّمير و التّدليس ، و عدم الالتزام بالعهود و انعدام الأمانة ...الخ "[2]

و قد استطاع (الهمذاني) التّعبير عن التّفسخ الخلقي الّذي ساد عصره ، عبر انجازاته الأدبيّة. و لّعلّ المقامات و الموضوعات الّتي تعالجها خير مثال على ذلك فمن بينها المقامة الرّصافيّة، الّتي عدّد فيها (البديع) أنواع اللّصوص وحيلهم الّتي يعتمدونها لسرقة أموال النّاس و متاعه ، لما غاب الوازع الدّيني وطغى الفسق على العاصمة (بغداد) تشعب فيما بعد ليعم كامل البلاد الإسلاميّة " فلقد بدأ الفساد في العاصمة بغداد في قصور الخلفاء و الأمراء أولا ، ثم في قصور شاركوا فيه أم لم يكن لهم فيه نصيب . و لكن بقية الأرض الإسلامية لم تكن متأثرة بهذا الفساد المحلي في بادئ الأمر، لأنّها كانت ما تزال تمارس الإسلام بالجدّية الّتي يقتضيها الإيمان بدين الله . ثم أخذ الفساد يمتد من عاصمة الخلافة إلى عواصم

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاين : المقامات ، ص 245 .

[2] – عماد الدّين خليل : مدخل إلى الحضارة الإسلاميّة ، ص 169 .

الأقاليم بالعدوى ، و تلك سنة ربانية تجعل الفساد يظهر في الأرض حين يتقاعس النّاس عن الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ."[1]

فانطلاقا من تصنيف (الهمذاني) للصوص مقاماته ، و درايته المفصّلة بطرقهم في احتراف اللّصوصيّة ، يجعلنا نجزم بتواجدهم في عصره ، و بأنواع تفوق الّتي ذكرها (البديع) ، و إنّما أشار لهته الظّاهرة إشارة طفيفة ، يقول (البديع) : " و أدّاهم عجز الحديث . إلى ذكر اللّصوص وحيلهم. و الطّرّارين و عملهم . فذكروا أصحاب الفصوص . من اللّصوص . و أهل الكفّ و القفّ . و من يعمل في بالطّفّ . و من يحتال في الصّفّ . ومن يبدّل بالمسح . و من يأخذ بالمزح . ومن يسرق بالنّصح . و من يدعوا إلى الصّلح..." [2]. فإذا ما دققنا في هذه المقامة وجدناها تتمحور حول موضوع واحد و ألفاظها تتسم بمعانيه ، و هو كيفية الحصول على المال ؟. سؤال يشغل ذهن السّارق ، فيسخّر نفسه و عقله وجهده للحصول عليه ، في المقابل نجد سؤال آخر يدور في فكر صاحب المال ، و هو كيفية الحفاظ على هذا المال من جميع عمليات السّطو و الاختلاس و اللّصوصية ؟. فهذا الصّراع الدّائم حول كيفية الحصول على المال بأيسر السّبل ، و كيفية الحفاظ عليه ، هو الّذي يؤدي إلى تكوين بنية (الإنسان / الشّيء) ، الّتي طغت على روح العصر ، بل الأبلغ قول مادة العصر ؛ لأنّ الإنسان قد غيّبت ملامحه الإنسانيّة ، و ظهرت غريزته البيولوجيّة و المتمثلة في حب البقاء ، ثم الارتقاء للحصول على الرفاهيّة .

و لابدّ لكلّ هذا ، أسباب و عوامل سرّعت سيادة قانون الغاب على قانون الدّين و الأخلاق ، نذكر منها " أنّ هذا البذخ كان يتمتع به الخلفاء وحواشيهم من البيت العبّاسي /.../، و من اتّصل بهم من الفنانين شعراء ومغنيين ومن العلماء والمثقّفين ، و كأنّما كتب على الشّعب أن يكدح ليملأ حياة هؤلاء جميعا بأسباب النّعيم ، أما هو فعليه أن يتجرع غصص البؤس و الشّقاء و أن يتحمل أعباء الحياة ما يطاق و ما لا يطاق . و مرد ذلك إلى طغيان الخلفاء العبّاسيين الّذين حرموا الشّعب حقوقه وطوقوه بالاستعباد و الاستبداد و العنف الشّديد ، و قد مضوا هم و بطاناتهم يحتكرون لأنفسهم أمواله وموارده الضّخمة ، بحيث كانت هناك طبقة تنعم بالحياة إلى غير حد ، وطبقات قدر عليها في

---

[1] – عماد الدّين خليل : مدخل إلى الحضارة الإسلاميّة ، ص171-172.

[2] بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص181-182 .

الرّزق ، فهي تشقى إلى غير حد، و اضطرب أوساط النّاس من التّجار و غيرهم بين الشّقاء و النّعيم "[1] ، (فعسيى بن هشام) الدّائم البروز بدور الرّجل الثّري – في أغلب مقامات (البديع) – قد مثّل الطّبقة البرجوازيّة (الخليفة و الأمير و الوزير و حواشيهم) الحائزة على الثّروات و الحاكمة في ذلك العصر ، و أما بطلها (الاسكندريّ) فهو من بني ساسان ، المكتدي الّذي يسعى – و في معظم المقامات– لسلب النّاس أموالهم بالحيلة و الفضل ، و بهذا تكون المقامات أدب الطّبقة الفقيرة البسيطة المستقاة من عصر (الهمذاني) ؛ لأنّ بطلها منهم و يروي قصص عنهم ، و ينقد (البديع) من خلالهم طبقة (عيسى بن هشام) .

ومن بين المقامات الّتي حملت في طياتها ضياع قيم الإنسان أمام سلطة المادة ، المقامة الدّينارية، فمن خلال عنوانها نتبيّن مضمونها و دلالتها الّتي تتمحور حولها و هو الدّينار؛ العملة المشرّعة و المتواضع عليها لتكون وسيلة لقضاء مآرب الإنسان ، وصدقة جارية لمن نفسه كريمة. لكن في هذا الموضع ترجح كفة الأولى على خلاف الثّانية لما رصدناه من حال العصر و أهله . يقول (الهمذاني) : "حدّثنا عيسى ابن هشام قال : اتّفق لي نذر نذرته في دينار أتصدق به على أشحذ رجل ببغداد . و سألت عنه فدللت على أبي الفتح الاسكندريّ " [2] . فمن خلال هذا القول – و خاصة قوله لي نذر نذرته في دينار أتصدق به – يميل بنا المعنى للقول أنّه مازال في المجتمع متصدقين و ذوي بر و إحسان ، ينهجون النّهج الإسلاميّ في معاملاته م الاجتماعيّة ، (فعيسى بن هشام) من فئة اجتماعيّة برجوازيّة أثبتت وجودها في مقامات (البديع) ، و قد جعل منه راو لقصصه ، ومن بين الأثرياء ذوي كرم ، يتحلون بسمات الإسلام ، و يسارعون لتطبيق تعاليمه. ومن بين واجباته الدّينيّة الّتي أراد قضاءها ، تأديته لنذره المتمثل في التّصدق بدينار على أشحذ رجل (ببغداد) . فها هي (بغداد) مدينة السّلام و الغنى تظهر مرة أخرى مع (البديع) بمفارقة جديدة ، و هي الجمع بين أعيان القوم و وجهاءها ، كما ضمت فقراء العامة ومتسوليها . و من بينهم (الاسكندريّ) أشحذ رجل بها ، و هذا ما يؤكد لنا أنّ المجتمع العبّاسي قد أرسى دعائمه فوق هذه المفارقات ، الّتي أنتجت عديد الظّواهر .

---

[1] – شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي ، ص 45 .

[2] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 246 .

و لكن بمواصلة قراءة الوتيرة السّردية للمقامة يتغير ذلك السّعيّ الدّينيّ السّاميّ لإيفائه بالنذر ، إلى هجاء و تبادل شتائم يعف الطّبع السّليم عن تقبلها ، و السّمع لهوانها . يقول (البديع) : "فمضيت إليه ، لأتصدق عليه، فوجدته في رفقه قد اجتمعت عليه في حلقة فقلت : يا بني ساسان أيّكم أعرف بسلعته. و أشحذ في صنعته، فأعطيه هذا الدّينار؟ فقال الاسكندريّ . أنا . قال آخر من الجماعة لا بل أنا . ثم تناقشا و تهارشا حتى قلت : ليشتم كلّ منكما صاحبه ، فمن غلب سلب ، و من عزّ بزّ . فقال الاسكندريّ : يا برد العجوز ، يا كربة تموز ، يا وسخ الكوز ، /.../ و قال الآخر : يا قراد القرود ، يا لبود اليهود ، يا نكهة الأسود ."[1] و قد جاء (لعبد الملك مرتاض) تعليقا على هذه المقامة ورد فيه : " فنحن لم نعثر على مقامة في مستواها من حيث الإقذاع والإفحاش ، ومن حيث اصطناع الألفاظ البذيئة بدون تحفظ و لا دوران ، و قد حاولنا أن نعثر على أمثلة هجائية تشبه ما ذكر البديع في هذه المقامة عند فحول شعراء الهجاء ، فلم نكد نعثر على شيء يشفي الغليل، فقد كان أولئك الشعراء ، و منهم جرير و الفرزدق و الأخطل ،كثيرا ما يكنّون و لا يصرحون ، و يوجزون و لا يفصلون ،و يشيرون و لا يلحّون . أما البديع ، فقد حاول أن يستنفذ جميع ألفاظ العربية الّتي جاءت لمعاني الهجاء و الذم ، في هذه المقامة . و إنّما يدل ذلك على ما كانت عليه الأخلاق العامة في ذلك العهد كما يدل على تعطش البديع إلى الشّعر و الثّلب و الذّم ، و تجسيم العيوب تجسما بشعا " [2] ، و إنّ ما يؤيّد مذهب (مرتاض) هذا ، ما لاحظناه على البناء اللّغويّ لهته المقامة ، فهي لم تنته نهاية محدّدة تدل على فوز أحد الخصمين " فتركتهما ، و الدّينار مشاع بينهما ، و انصرفت وما أدري ما صنع الدّهر بهما."[1] و لكن إذا دققنا النّظر في كمّ الألفاظ الّتي هجا بها (الاسكندريّ) مدّعي التّفوق في صنعة التّسول ، نجدها أكثر مما الّتي وجّهها خصمه إليه ، و هذا ما يجعل (الاسكندريّ) الرّابح في هذا التّهارش و التّقاذف ، الّذي يدل على براعته اللّغويّة و مقدرته على تفرس العيوب و اقتفاءها . كما نلحظ على هذه المقامة تقمصها لغرض فني ألفنا نظمه شعرا ألا وهو الهجاء ، الّذي طرحه (البديع) بصورة نقائض ،و الّذي ظهرت ملامحه في العصر الأمويّ ، و لكنّها برزت بحلة جديدة – مع مقامات (البديع) – داخل قالب نثري يضاهي بلاغة هذا الغرض في المنظوم ، و هذا يدل على مقدرة (البديع)

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 246- 247- 250 .

[2] – عبد الملك مرتاض : فن المقامات في الأدب العربي ، ص 354 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 251 .

الأدبيّة ، إذ فاق أدباء و شعراء عصره منزلة و ذلك لتمكّنه من ناصية البلاغة و اللّغة و الأدب و عديد العلوم الأخرى ، فراح يتلاعب بألفاظ اللّغة و أغراضها و مضامينها ، فجعل من الأغراض المقتصرة على المنظوم في التّقليد العربي تتلاشى أمام براعته و فضله لتصبح أجود منها في النّثر .

و تبرز بنية (الإنسان/ الشّيء) بشكل أوضح في المقامة الوصيّة ، و الّتي تتشكل من ثنائيات ضدّية أدرجها (البديع) على شكل طباق ، لأنّه "يتكلم في مقامته عن حالة و ضدّها . "[2] فبعد أن كان للكرم و الصّوم فضائل دينيّة و دنيويّة ، صادق عليها القرآن و رسوله انزاحت دلالاته – في هذه المقامة – من الدّلالة الإنسانيّة السّاميّة إلى الدّلالة الحسيّة الماديّة :

الكرم ⟵ (صفة حميدة تحلى بها العرب قديم وثبّتها الإسلام لما تحققه من تكافل اجتماعيّ) .
أصبح مضيعة للمال ، و نوعا من أنواع اللّصوص الّذي سلب الإنسان ماله ، و يؤدي به إلى الفقر (إذا فهو مذموم) .

الصّوم ⟵ حلّة الأنبياء والنّساك والزّهاد والصالح من العباد، و الصّوم فرض على كلّ مسلم .
أصبح سبيل للحفاظ على المال من الضّياع والزّوال .

و إذا ما حاولنا تقفي أسباب هذا التّحول الطارئ على هته الألفا ظ و معانيها ، نجد أنّ حياة البذخ و التّرف الّتي عرفها العهد العبّاسيّ قد حولت الأذهان و الأديان و النّفوس للعشق فيما هو مادي و إهمال الجوهر ، محاكين حياة الخلفاء بالعاصمة (بغداد) ، فقد " أدخلوا على بلاطهم ألوانا من التّرف و النّعيم لم يعهدها المسلمون من قبل، فتفننوا في إنشاء القصور والحدائق . وأنفقوا الكثير من الأموال على تزيينها وزخرفتها، واستنبتوا البساتين الّتي حاكت الجنان فتنة وجمالا، و ملئوا قصورهم بالجواري و الغلمان ."[1] و من هذا المنطلق انقسم الشّعب بين " قلة مسرفة مبذّرة وكثرة معسرة محرومة تعيش في ضنك وعوز و فاقة مما ساعد على انتشار التّصوف ، لأنّ التّصوف رغبة عن الدّنيا و إقبال على الآخرة

---

[2] – إكرام فاعور : مقامات بديع الزّمان الهمذاني وعلاقتها بأحاديث أبي دريد ، ص 56 .

[1] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني، ص 32 .

، فأخذ النّاس يقنعون أنفسهم بأنّ نعيم الحياة آيل إلى الزّوال و أنّ الآخرة هي النّعيم الخالد، ولم يكن ذلك في الواقع إلاّ عزاء لأنفسهم المحرومة وعيشتهم التّعيسة ."[2]

هذا إلى جانب تيار الشّعوبيّة الّذي انتشر في ذلك العصر، فمن بين النّقد الّذي وجهه الموالي إلى العرب طعنهم في شيمة الكرم و حاولوا تقبيحها " و كانت أهم مطاعنهم الّتي وجهوها إلى العرب كانوا بدوا رعاة أغنام و ابل، ولم يكن لهم ملك ولا حضارة ولا مدينة ولا معرفة بالعلوم ، /.../ وبلغ من سوء نيتهم وشدة موجدتهم عليهم أن حاولوا تقبيح بعض شيمهم الرّفيعة كشيمة الكرم..."[3]

وقد تحدث (البديع) في نصّه عن هذا التّيار ، معتمد على الحجاج العقلي لطرح موضوعه، يقول عن سلبيات الكرم : " فلا آمن عليك لصين أحدهما الكرم ، واسم الآخر القرم ، فإيّاك وإيّاهما إنّ الكرم أسرع في المال من السّوس./.../ و دعني من قولهم : إنّ الله كريم إنّها خدعة الصّبي عن اللّبن. بلى إنّ الله لكريم و لكن كرم الله يزيدنا و لا ينقصه و ينفعنا و لا يضره و من كانت هذه حاله . فلتكرم خصاله . فأما كرم لا يزيدك حتّى ينقصني و لا يريشك حتّى يبريني ، فخذلان لا أقول عبقريّ ، و لكن بقريّ "[4] . و يواصل (البديع) تبريره المنطقيّ لدعوته هذا قائلا: " انّه المال عافاك الله فلا تنفقن إلاّ من الرّبح . و عليك بالخبز و الملح . و لك في الخلّ و البصل رخصة ما لم لا يبالي على أيّ جنبيه يقع ، و الوجبات عيش الصّالحين ، و الأكل على الجوع واقية الفوت ، و على الشّبع داعية الموت ."[1]

فانطلاق من هذه الوصايا الّتي قدمها (الاسكندريّ) لابنه ، نتأكد من أنّ العصر قد قذف من بعض روحه على المعاني ، فتغيرت مناحيها فبعد أن كانت تصب في المنحنى الدّينيّ الرّوحيّ الإنسانيّ، أمست تعبير عن معنى ماديّ حسّيّ دنيويّ ، فانتشر البخل و الجشع عوض الكرم ، و قد ألّفت في البخل كتبا من بينها البخلاء (للجاحظ) . يقول فيه عن البخل : "ولم سموا البخل اصطلاحا والشّح

---

[2] – المرجع نفسه ، ص 35 .

[3] – شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي، ص 76 .

[4] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 233-234 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 235 .

اقتصادا ، ولم حاموا على المنع ، ونسبوه إلى الحزم ، ولم نصبوا للمواساة ، وقرنوها بالتّصنيع ." [2] و شجّع على الصّوم لأنّه السّبيل الوحيد للحفاظ على المال ، بعد أن كان فرض دينيّا فراح الأدباء يورّثون هذه الصّنعة للأبناء – أي حرفة البخل و الاقتصاد — حتّى يحافظوا على دوام مالهم و بالتالي دوام عزّهم .

كما ورد في هذه المقامة حديثا عن لعبة الشّطرنج ، الّتي لم تكن معروفة عند العرب ،و إنّما مارسها العرب في العهد العبّاسيّ بعد احتكاكهم بالأقوام الأخرى وخاصة الفرس ، " فقد كانت هناك أدوات للتّرويج ولعب كثيرة ، من ذلك سباق الخيل وسباق الحمام الزاجل ولعبة الصولجان وهو كرة تضرب من فوق ظهور الخيل ،/.../ و من ذلك لعبة الشطرنج حتّى ليشتهر شخص بإحسانها يسمى أبا حفص الشطرنجي ، و لعبة النّرد (الطاولة) ."[3]

2- بنية الائتلاف ودلالاتها على المقامات :

أ – بنية التّكدي (الكدية) الفضل (البيان) :

إنّ أغلب مقامات (الهمذاني) يدور موضوعها حول الكدية ، ما عدا بعض المقامات الّتي تعالج مواضيع أخرى كالوعظ ، و الوصف ، و المدح ، و النّقد...، فمن بين هذه المقامات الّتي لم تذكر فيها الكدية الخمريّة ، البشريّة ، الشّعريّة ، المارستانيّة ، المضيريّة ، الوعظيّة ، العراقيّة ، المغزليّة، الأهوازيّة ، العلميّة ... ، و قد زاوج (البديع) بين (الكدية / و الفضل) ، حتّى تصل إلينا المقامات بهذه الصورة الّتي عليها .

---

[2] – (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب) الجاحظ : البخلاء ، قدم له : عباس عبد السّاتر ، دار و مكتبة الهلال، الطبعة الأخيرة ، بيروت –لبنان ، 1998 ، ص16.

[3] – شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي ، ص 54 .

وقد جعل (البديع) من بطل مقاماته أحد متسول بني ساسان ، الّذي خصّص للحديث عنهم مقامة أسماها بالسّاسانيّة ، " و ساسان آخر ملوك الفرس ، و قد ذلوا وصاروا رعاعا بعد سقوط دولتهم ، لهذا أطلقوا على المتسولين لقب بنو ساسان تهوينا لأمرهم ." [1] يقول (البديع) : "حدّثنا عيسى بن هشام قال : أحلّتني دمشق بعض أسفاري ، فبينا أنا يوما على باب داري . إذ طلع عليّ من بني ساسان كتيبة قد لفوا رؤوسهم . و طلوا بالمغرة لبوسهم و تأبط كلّ واحد منهم حجرا يدق به صدره وفيهم زعيم لهم ."[2] و لكنّ متسول (البديع) يتمتع بفصاحة و فضل ينم عن معرفة كبيرة بفنون الأدب على خلاف ما نألفه عنه ، " قال عيسى بن هشام : فلما فتق سمعي منه هذا الكلام علمت أن وراءه فضلا فتبعته حتى صار إلى أم مثواه . و وقفت منه بحيث لا يراني و أراه . و أماط السّادة . فإذا زعيمهم أبو الفتح الاسكندريّ ."[3]

(فالبديع) جمع إلى جانب احترافيّة صنعة التّكدي ، صنعة الكلام و هذا لما عرف عنه من فطنة، وذكاء متّقد ، و مقدرة على الحفظ ." فقد أتقن الكتابة في الكدية في تلافيف مقاماته فصور أعمال المكدين بصور شتى ، و نمق أقوالهم على أساليب مختلفة ، تلك الأساليب الّتي كان يلجأ إليها المكدون فيدخلون إلى قلوب النّاس ، و لعل البديع و قد عاصر بعض المكدين من أمثال أبي دلف الخزرجي صاحب القصيدة الساسانية الّتي سجل فيها كلّ أفعال المكدين و أقوالهم و أساليبهم ، كما قرأ شعر الأحنف العكبري في الكدية ، هذا بالإضافة إلى ما استوعبه من أخبار المكدين السّابقين لزمانه ، فتكونت له ثقافة ساسانية و قريحة مكدية جعلته يتخرج بهذه الأساليب و الألفاظ البارعة في هذا الفن من فنون المقامات ."[1]

---

[1] – محمد محي الدّين عبد الحميد : شرح مقامات بديع الزّمان الهمذاني ، ص 106 .

[2] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص108 .

[3] – المصدر نفسه ، ص111 .

[1] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص319 .

فنتيجة لهذا الاحتكاك الجاري بين (بديع الزّمان) و مكتدي عصره وحتّى العصور السّابقة " الأمر الّذي يظهر لنا أبا الفتح الاسكندريّ بطل مقاماته في مظاهر مختلفة وحيل متعددة ."[2] نذكر منها :

1- في المقامة القرديّة يبدو لنا قرّادا يرقّص قرد و هو أمر ألفناه في عصرنا الحالي لكثرة مشاهدته في المهرجانات البهلاونية (السيرك) لكن الاختلاف البسيط بين عصرنا ، و عصر (البديع) هو أنّ نظرتنا لهذه الألعاب نظرة عاديّة إستأناسيّة واستمتاعيّة ، و لكن نظرة النّاس في عصر (البديع) هي نظرة دونية ، " فإذا هو و الله أبو الفتح الاسكندريّ . فقلت ما هذه الدناءة ويحك ." [3] و يقول : "حدّثنا عيسى بن هشام قال : بنا أنا بمدينة الشّام . قافلا من البلد الحرام . أميس ميس الرّحلة . على شاطئ الدّجلة . أتأمّل تلك الطّرائف . و أتقصّى تلك الزّخارف . إذا انتهيت إلى حلقة رجال مزدحمين يلوي الطّرب أعناقهم . و يشق الضّحك أشداقهم فساقني الحرص إلى ما ساقهم . حتّى وقفت بمستمع صوت رجل دون مرأى وجهه لشدة الهجمة و فرط الزحمة فإذا هو قرّاد يرقص قرده و يضحك من عنده ."[4] فبالإضافة إلى حديث (البديع) عن حيلة (الاسكندريّ) في التّكدي ، فانّه لم يهمل دقائق الأمور و فسافسها ، فقد شدّه جمع النّاس الملتّف حول قرد يرقص و تعجب لهذا الأمر الغير جليل ، و أرجع ذلك إلى تدهور حال العصر و تفاهة أهله ، لما رآه (عيسى بن هشام) من اهتمامهم برقص قرد . " انتهيت إلى حلقة رجال مزدحمين يلوى الطّرب أعناقهم ، ويشق الضحك أشداقهم ." [1] وقد جاء في تاريخ الأدب العربي (لشوقي ضيف) حديثا عن أنواع الملهيات في عهد (البديع) . " وكان للعامة ملاهيهم وفي مقدمتها الفرجة على القرّادين و الحوّائين ، وكانوا يتجمعون حول قصّاص يطرفونهم بحكايات خيالية ، كما كانوا يتجمعون حول طائفة من الحكّائين الّذين كانوا يحكون في دقة لهجات سكان بغداد و نازليها من الأعراب ."[2]

---

[2] – المرجع نفسه ، ص 315 .

[3] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 114 .

[4] – المصدر نفسه ، ص113 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 113 .

[2] – شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي ، ص 55 .

كما فصّل لنا (البديع) في مقامات أخرى أنواع من التّكدي ، ففي المقامة الفزاريّة مثل ، ظهر فيها (الاسكندريّ) بشخصية تمثيليّة جديدة تختلف عن الشّخصيات المتكدية الأخرى ، لما تظهره من احترافيّة لصنعة (التّكدي / الفضل) . " قال : أجوب جيوب البلاد .حتّى أقع على جفنة جواد ، ولي فؤاد يخدمه لسان . و بيان يرقمه بنان . و قصاراي كريم يخفض لي جنيبته. وينفض إليّ حقيبته "[3] ، فبهته المقدرة البيانيّة و البلاغيّة أخذ (الاسكندريّ) مال (عيسى بن هشام) عن طيب خاطر . فبحدّ لسانه وفصاحته استولى على ماله وليس بحد السّيف و القوة (اللّصوصيّة) على الرّغم من توشّحه سيفا لا يعرف استخدامه ، لكنّه فضّل سيف يزاوج بين الحدّة والتّأثير و يتطلب قليل من الشدّة . يقول (البديع) فيه :

" تَوَشَّحْتَ أَبَا الفَتْحِ بِهَذَا السَّيْفِ مِخْتَالاَ .
فَمَا تَصْنَع بالسَّيْفِ إِذَا لَمْ تَك قَتَّالاَ .
فَصغْ مَا أَنْتَ حَلَّيْتَ بِهِ سَيْفَكَ خَلْخَالاَ "[4].

و لّعلّ أدق صورة قدمها لنا (البديع) عن مكتدى ، تلك الّتي تحدث فيها عن متسول أعمى يطأ الفصاحة بأقدامه ، و يمارس حركات تتشابه مع ما يعرف في عصرنا بالألعاب البهلوانية. " فما زلت بالنظّارة أزحم هذا و أدفع ذاك حتّى وصلت إلى الرّجل و سرّحت الطّرف منه إلى حزقة كالقربى أعمى مكفوف . في شملة صفوف . يدور كالخذروف . متبرنسا بأطول منه معتمدا على عصا فيها جلاجل يخبط الأرض بها على ايقاع غنج . بلحن هزج . و صوت شج . من صدر حرج . "[1] ففي هذا القول منحى جديد لمسار التّكدي اتّبعه (الهمذاني) في مقاماته ، فبعد أن ألفناه متسول مال أو عطاء أو طعام يعمد إلى الفصاحة للحصول على غرضه ، نجده في هذه المقامة يضفي على خصائص كديته ، خاصية أخرى و هي استقطاب نظر المشاهد و سمعه و مشاعره و انتباهه و شفقته ، فإذا أمعنا النّظر فيها وجدناها تضاهي السميائيات السّمعيّة البصريّة و قدراتهما على اجتذاب المتلقي و إقباله على ما تعرضه من إعلانات و إشهارات .

---

[3] – المرجع نفسه ، ص 83 .

[4] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص86 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 93 – 94 .

إذا فمكفوف (البديع) السبّاق لما يعرف الآن بحداثة الصّورة ، فقد وظّفها في تسوله و عرفها قبلنا ؛ من خلال تركيزه على بؤرة بصرية وجّهت زاوية رؤية النّاس (المشاهد) حول لباسه المعدّ لهذا العمل (في شملة صوف . يدور كالخذروف . متبرنسا بأطول منه معتمدا على عصا فيها جلاجل .) فبعد اكتمال الصّورة المأساويّة لحال مكتدينا المكفوف ، و وقعه في قلوب النّاس موقع الشّفقة و الرثاء لحاله ؛ أي أنّه استقطب أو حصد نظر جميع الموجودين ، ثم عمد إلى سمعهم و شغله بأهازيجه و شجونه و ترنماته ، الّتي ترافقها إيقاع العصا من خلال تحريكه لها بيده متزامنة مع ما يقوله من أبيات شعريّة تروي بؤس حاله . أضف إلى ذلك أنّه مكفوف .

فباجتماع كلّ هذه المدركات الحسّية في شخص (الاسكندريّ) ، جعل منه محطّ الاهتمام و زاوية الرؤيا ، و بالتّالي الرجل الّذي سيحصد جميع المال الّذي في جيوب النظّارة . " قال عيسى بن هشام : فرّق له و الله قلبي و اغرورقت له عيني . فنلته دينارا كان معي ." [2] ففضلا عن الدّينار الّذي قدمه (عيسى بن هشام) (للاسكندريّ) ، فقد قدّم له تعاطفه معه لدرجة البكاء ، لشدّة تأثره بكلّ الإيماءات و الإيحاءا ت و الأقوال الّتي جمعت في شخص (الاسكندريّ) . و لكن (ابن هشام) اكتشف في آخر المطاف أنّه (الاسكندريّ) و يدّعي العمى ليبلغ مراده . " فناله النّاس ما نالوه ثم فرّقهم و تبعته و علمت أنّه متعام لسرعة ما عرف الدّينار . فلمّا نظمتنا خلوة ففتح عن توأمتي لوز و حدّرت لثامه عن وجهه فإذا و الله شيخنا أبو الفتح الاسكندريّ . فقلت : أنت أبو الفتح ؟ فقال : لا

أَنَا أَبُو قَلمُونﷺ[*] فِي كُلِّ لَوْنﷺ أَكُونُ .
اِخْتَرْ مِنَ الكَسْبِ دُونًا فَإِنَّ دَهْرَكَ دُونُ ."[1]

و لقد تعرّض (الجاحظ) في البيان و التّبيين لصور من أعمال المكتدين في العهد العبّاسيّ يقول فيه : " إنا نجد الحاكية من النّاس يحكي ألفاظ سكان اليمن مع مخارج كلامهم لا يغادر من ذلك

---

[2] – المصدر نفسه ، ص 95 .

[*] – أبو قلمون ، ثوب رومي من الابريسم يظهر للعين في ألوان مختلفة يراعون ذلك في صنعته . بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 96 .

[1] – المصدر نفسه ، ص 96 .

شيئا و كذلك تكون حكايته للخراساني و الأهوازيّ و الزّنجيّ و السّنديّ و الأحباش و غير ذلك كلّه ، فكأنّه قد جمع جميع طرف حركات العميان في أعمى ."[2]

إنّ ما مثّلنا به في هذا الجزء من البحث ليس سوى القليل ، و إذا تفحصنا المقامات البديعيّة نجد الكثير ، و قد تبين لنا مما سبق ، " أنّه كانت للمكدين دولة غير ذات حدود ، فهم يضربون في الأرض شرقا و غربا و شمالا و جنوبا ، يعتمدون على فصاحتهم و صبرهم و حيلهم ، و كانت ضربا من ضروب الأدب في القرن الرابع . و لم تكن هذه الحرفة على ما فيها من إراقة لماء الوجه مكروهة معجوجة ، بل كانت منتشرة ذائعة ، و لّعلّ السّبب في ذلك راجع إلى انتشار ظلم الحكام في القرن الرابع و ما قبله و فساد النّظام الاجتماعيّ مما شجع الكثيرين على أن يمتهنوا حرفة الكدية أو الساسنيّة ."[3] فبعد هته الإطلالة على بعض الشّخصيات الّتي اقتمس بطل مقامات (البديع) أدوارها من ثلة شحاذي عصره ، يدعونا الحديث للقول أنّ " بديع الزّمان الهمذاني ، بحسب ما ورد في بعض رسائله ، اضطر إلى التّسول في طرقات نيسابور و أزقتها بحثا عن لقمة العيش و ما يقيم الأود . /.../ فهذه الخبرة بقضايا الحياة و مشكلاتها ، و إن كانت أحيانا في صورة فنية معكوسة بحيث تبعث على التّمرد ، و قلب الأوضاع ، و ما في ذلك من إحساس بالمرارة ، هذه الخبرة هي الّتي أمدّت الهمذاني بمادة تعينه على رسم ملامح بطله أبي الفتح الاسكندريّ مجربا شديد المراس ، و شخصية ثائرة متمردة ، تعبّر عن ثورتها و تمردها بالسّخريّة و بشتّى وسائل الاحتيال و التّكدي، إنها مثال الشّحاذ الثّائر ، و المتسول المتمرد ، و المكدي السّاخط الّذي ضاق ذرعا بفساد العصر و تفسّخه فعبّر عن ذلك كلّه بتفسّخه و احتياله القاهر بين قيم أصيلة و أخرى زائفة ."[1]

ب– بنية الحيلة (إعمال العقل) / السّخف (البلاهة) :

---

[2] – الجاحظ : البيان و التّبيين ، ص 69 .

[3] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص 314 .

[1] – نادر كاظم : المقامات و التّلقي ، ص 342 .

و نجد هذه البنية تتكرر في جميع المقامات تقريبا ما عدا تلك الّتي تخرج عن مضمار التّكدي من وصف ، و مدح ، و غزل ، موعظة ، و مجون ... و قد لمح (البديع) و أشار لهذه البنية في عديد المواضع ، فعادة ما يجعلها على شكل نصيحة يقدّمها على لسان بطل مقاماته (الاسكندريّ) لراوي مقاماته (عيسى ابن هشام) . و كأنّه يود تغيير تلك النّظرة الدّونيّة المتعاليّة الّتي ينظر بها أهل الطبقة البرجوازيّة في ذلك العهد (من تجار ، و حرفيين ، و ولاة ، و قضاة ، و أمراء ...) إلى صنعتهم (الكدية) . فعلى قدر الاستخفاف بها و بحائكها – الّذي يدّعي على الدّوام البلاهة و السّخف و الجنون – على قدر ما يجب الانحناء لفطنته و ذكائه و مقدرته على تدبير الحيل على حسب المقام الّذي وضع فيه .

(فالاسكندريّ) هذا سريع البديهة و التّقلب ، له قدرة فائقة على اقتناص الفرص ، و مقدرة على التّمثيل ، و تحوير عمل حواسه الخمسة و عقله و قلبه بحسب الوضع الّذي هو فيه ، ليحصد أكبر قدر من الجزايا من مدّعوا الفطنّة و العقل . بينما (الاسكندريّ) المتّهم بالجنون (غياب العقل) هو أعقل إنسان وجد في ذلك العهد . يقول (الهمذاني) :

" زَجَّ الزَّمَانَ بِحُمْقٍ إنَّ الزَّمَانَ زَبُونُ .
لاَ تُكذَبَّنَ بِعَقْلٍ مَا العَقْلُ إلاَّ الجُنُونُ ." [2]

(فالبديع) يتحسّر على زمنه ، فإذا كان الدّهر لا يؤاخي إلاّ الأدنياء فاختر من الكسب الدّون ؛ أي السّافل ليوافيك الدّهر كما وافى سائر الأسافل ، فلا سبيل لدفع شدّة الزّمان و كيده إلاّ بالحمق و الجنون ، لأنّه العقل بعينه .

و يغالي (الهمذاني) في الإشادة بحمقه الّذي هو عين العقل ، فيصف من هم عرضة لحيلته و شراكه الّتي يلف حبالها حول كلّ شخص يود قضاء منه مأرب ، يقول (البديع) : " و نظرت فإذا هو أبو الفتح الاسكندريّ . فقلت : كيف اهتديت إلى هذه الحيلة ؟ فتبسم و أنشأ يقول :

" النَّاسُ حُمْرٌ فَجَوِّزْ وَ ابْرُزْ عَلَيْهِمْ وَ بَرِّزْ .
حَتَّى إذَا نِلْتَ مِنْهُمْ مَا تَشْتَهِيهِ فَفَرْوِزْ ." [1]

---

[2] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 96 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 66 .

و يقول أيضا في موضع آخر :

" وَيْحَكَ هَذَا الزَّمَانُ فَلاَ يَغُرَّنَّكَ الغُرورُ .

لاَ تَلْتَزِمْ حَالَةً وَ لَكِنْ دُرْ بِاللَّيَالِي كَما تَدُورُ ."[2]

و يمضي (البديع) في تصريحه هذا ؛ من خلال إعلاءه شأن بنية (الحيلة / السّخف) و ذمّه للعقل الّذي أصبح منقصة أهل زمانه ، و أنّ الجهالة و ضعف المدارك أمر مستحسن في عصره . كما عليه أن يتّصف بصفات معاصريه و يتخلق بأخلاقهم حتّى يحصل على الثّروة و يكون ذا بسطة من المال؛ لأنّ " المال سريع في انتقاله سرعة الطّيف ، و يشك التّحول ،كثير التّردّد ، و لكنّه إنّما يدور على اللّئام و يقع لدى الخبيثين ."[3] يقول(البديع) :

" هَذَا الزَّمَانُ مَشُومُ كَمَا تَرَاهُ غَشُومُ .

الحُمْقُ فِيهِ مَلِيْحُ وَ العَقْلُ عيب وَ لُومُ .

وَ المالُ طَيْفٌ ، وَ لَكِنْ حَولَ اللِّئامِ يَحُومُ ."[4]

و الثّنائية الضّديّة (الحيلة / السّخف) الّتي بنا (البديع) عليها توجهه ، قد ضمنّها حرفته (الكدية) ، الوسيلة الوحيدة للاسترزاق بلا تعب ، " و هذا اللّون من الأفكار يمثل المادة الرئيسيّة الّتي يقوم عليها مضمون فن المقامة . إذ نجد معظم المقامات تعتمد أساسا على حيل المكدين و أخبارهم و مغامراتهم . و كانت هذه الحيل تبلغ أحيانا مبلغا عنيفا بحيث يتعرض الاسكندريّ ، مثلا للضرب و اللّكم و اللّطم ،كما نجد ذلك في المقامة الموصلية . كما أنّ أحد بطلي المقامات الرئيسين ربما احتال على الآخرين ، و عرضهم للمكروه ،كما نجد في المقامة البغداديّة . "[1]

و قد يلجأ مكتدي (البديع) إلى المساس بالدّين و الكذب على الرسول – **صلى الله عليه و سلّم** – ليصل إلى مبتغاه ،كما عبّر عنها (البديع) في المقامة الأصفهانيّة ، و الّتي أشار فيها بأصبع الاتّهام إلى شريحة من مجتمعه تستغل الدّين لقضاء مآربهم و الوصول إلى غاياتهم المنشودة .

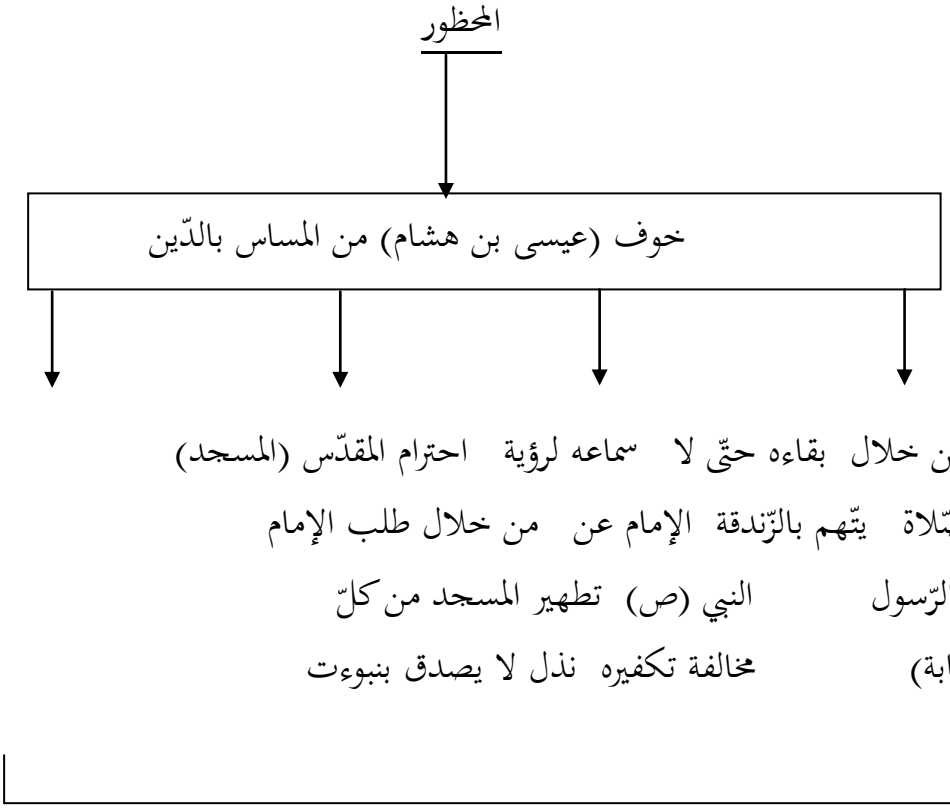
---

[2] – المصدر نفسه ، ص 11 .

[3] – محمد محي الدّين عبد الحميد : شرح مقامات بديع الزّمان الهمذاني ، ص 110 .

[4]– بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص 110 .

[1]– عبد الملك مرتاض : فن المقامات في الأدب العربي ، ص 313 .



كلّها قيود كبّل بها (الاسكندريّ) الجمع ، جاعل منها حيلة للحصول على أموالهم باسم الدّين

و قد لمحت هذه المقامة – من بعيد أو من قريب – لظاهرة قد تفشّى مفعولها في زمن(البديع) ، و ظهرت بألوان عدّة في عصره كما في مقاماته ، فإذا حاولنا إدراج هذا الرّياء و الكذب الدّيني ضمن تيّار معيّن ، لا شكّ أنّه سيكون حتما تيّار الزّندقة ، الّتي تنوعت مناحيها في ذلك و تمايزت . ففي هذا المقام لا يسعنا سوى القول أنّ ما عرضه لنا (البديع) في هذه المقامة و في سواها من مثل : المقامة الخمريّة ، و السّجستانيّة ... و غيرها كثير ، يندرج ضمن الزّندقة الدّينيّة الّتي تخالطها الزّندقة الاجتماعيّة ، و تعدّ الزّندقة الدّينيّة ، أخطر أنواعها ، وهي " تلك الّتي تظاهر أهلها بالإسلام ، إما للكيد له أو بمعنى أدق لهدمه . [أين] نشأ جماعة ممن يتستر بإظهار الإسلام ، و يحقّق بإظهار شعاره و الدّخول في جملة أهله ، دمه و ماله ، زنادقة ملحدون و كفّار مشركون ، لأنّهم يغلون في الدّين و يموهون على المستضعفين ، بما يظهرونه من لباس الدّين هم فيه على الحقيقة عار ."[1] أمّا الاجتماعيّة منها

[1] – جرجس داود داود : الزّندقة و الزّنادقة في الأدب العربي من الجاهلية و حتّى القرن الثّالث الهجري ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، ط 1 ، بيروت – لبنان ، 2004 ، ص 156 .

فقد نادت " بهدم القيم في المجتمع العربي الّذي آثرها ، و اعتبرها فضائل خلقيّة ، فأظهروا المثالب الفرديّة بصفات عامة ، و تهجّموا على مفاهيم الفروسيّة و المفاهيم الإسلاميّة أيضا /.../ و لم يكتف الزّنادقة بمهاجمة الفضائل الاجتماعيّة ، بل راحوا يعملون على تفسيخ القيم الدّينيّة ، فأكثروا من المجون و الشّراب ، و جاهروا بالخلاعة و الانحراف الجنسيّ ، معتبرين ذلك تحررا و مثلا في الظّرف "[2]

كما حدّثنا (البديع) عن منبع حيلة مكتديه قائلا على لسان (أبي العنبس) أحد شخصياته، " فجمعت من النّوادر و الأخبار و الأسمار ، و الفوائد و الآثار ، و أشعار المتّظرّفين و سخف الملهين ، و أسمار المتيّمين ، و أحكام المتفلسفين ، و حيل المشعوذين ، و نواميس المتمخرقين . و نوادر المنادمين . و رزق المنجّمين ، و لطف المتطبّبين ، و كيادي المخنّثين . و دخمسة الجرابزة و شيطنة الأبالسة ما قصّر عنه فتيا الشّعبيّ ، و حفظ الضّبّيّ ، و علم الكلبيّ . فاستردفت و اجتديت، و توسّلت و تكدّيت . "[3]

و المتّأمل لمقامات (البديع) يجد ما اختصرناه في هذا القول متناول فيها ، فعلى سبيل المثال لا الحصر ، نجد أنّه قد تعرض لـ :

1- النّوادر و الأخبار : تشمل جميع المقامات .

2- أشعار المتّظرّفين و سخف الملهين : في المقامة القرديّة مثلا .

3- أسمار المتيّمين : المقامة البشريّة .

4- شيطنة الأبالسة : المقامة الابليسيّة .

ج- بنية (الجدّ / الهزل) :

---

[2] – المرجع نفسه ، ص 176 – 177 .

[3] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 241 .

ممّا لا شكّ فيه أنّ نص (البديع) قد بني على ركيزتين هما (الجدّ / الهزل) ، و سنبدأ حديثنا عن بنية الجدّ ، الّتي نجزم قطعا بوجودها في كافة المقامات حتّى الّتي تحمل ضحك مليح ، و طرفة مرحة ، فهي ترمي لعين الجدّ أو جد الجدّ . و قد تحمل بنية (الجدّ / الهزل) معنى آخر كما الّذي حدّده (البديع) في مقامته الخمريّة ، الّتي جاء فيها قوله : " فعدّلت ميزان عقلي ، و عدّلت بين جدّي و هزلي ." [1] فبنية (الجدّ / الهزل) الّتي أشار إليها (البديع) تختلف عن الّتي نحن بصدد دراستها ، فقد أراد بالجدّ المروءة / و بالهزل الشّهوة ، و هي بنية أشد ضيقا من الّتي نخوض فيها ؛ لأنّ المقصود من بنية الجدّ هي البحث في ذلك القالب الاجتماعيّ الّذي ولّد المواضيع الّتي عالجها (البديع) من خلال البناء اللّغوي المتمثل في المقامات ، و قد حاول من خلالها استشراف الحديث عن مختلف طبقات عصره ، فصور لنا صورة الطبقة البرجوازيّة من أمراء و خلفاء و ولاّة ... ، و نجد ذلك في المقامة الملوكيّة و الحمدانيّة و الخلفيّة ،كما عرض لمجالسهم و صفاتهم ، بالإضافة إلى تغطيته للمجالس الشّعريّة و النّقديّة و الأدبيّة و مشاركة أبطال شخصياته فيها كما في المقامة القريضيّة و الجاحظيّة و الشّعريّة ...

كما نوه بأحوال عصره و أخلاقه المنحدرة عبر كلّ شخصية مكتدية في مقاماته ، أضف إلى ذلك حديثه عن السّاسة و السّياسة ، و كيف توزع السلطات و المراتب في عهد الحكم العبّاسي و كيف تكون المعاملات بينهم ، و الّتي تنبني على النّفاق الاجتماعيّ . يقول (البديع) : " حدّثنا عيسى بن هشام قال : وليت بعض الولايات من بلاد الشّام . و ورودها سعد بن بدر أخو فزازة . و قد ولّى الوزارة ، و أحمد بن الوليد ، على عمل البّريد . و خلف بن سالم ، على عمل المظالم ، و بعض بني ثوابة . و قد ولّى الكتابة ، و جعل الزّمام ، إلى رجل من أهل الشّام . فصارت تحفة الفضلاء و محط رحالهم . و لم يزل يرد الواحد بعد الواحد حتّى امتلأت العيون من الحاضرين و ثقلوا على القلوب . و ورد فيمن أبو النّدى التّميمي قلم تقف له العيون و لا صفت له القلوب . و دخل يوما إليّ فقد قدّرته حقّق قدره . و أقعدته من المجلس في صدره ، و قلت : كيف يرجّي الأستاذ عمره ؟ و كيف يرى أمره ؟ فنظر ذات اليمين و ذات اليسار ." [1]

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 269

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 266 – 267 .

و ما سقنا هذا القول إلاّ للحديث عن ذاك الاضطهاد الّذي عاناه أدباءنا في ذلك العصر و تعرضهم للإحباط السّياسيّ و الاجتماعيّ و المعيشيّ ... ، (فالبديع) أحد أدباء ذلك العصر ، و لابدّ من أنّه قد لاقاه ما لاقى باقي الأدباء ، و هو ما يؤكد لنا سطوة ذلك العهد على نفوس مبدعيه ، قول (الهمذاني) : " فقلت : و ما لك مع هذا الفضل ترضى بهذا العيش الرذل ؟ فأنشأ يقول :

" بُؤْسًا لِهَذَا الزَّمَانِ مِنْ زَمَنٍ كُلُّ تَصَارِيفِ أَمْرِهِ عَجَبُ .
أَصْبَحَ حَرْبًا لِكُلِّ ذِي أَدَبٍ كَأَنَّمَا سَاءَ أُمَّهُ الأَدَبُ ."[2]

و هذا ما يؤكد لنا أنّ للمقامات بنية اجتماعيّة أشمل منها ، و تستوعبها استيعا بلتغيب فيها بنية المقامات أمامها . فأيّ شكل أدبي له صلة وثيقة بينه و بين " طبقة اجتماعيّة معينة . فمقامات الهمذاني ، من هذه الجهة ، وليدة عصرها ، عصر البؤس الّذي ساد في تلك الفترة ، فأخرج الأدباء المكدين من أمثال أبي دلف الخزرجي و الأحنف العكبري ، و اضطر أديبا من حجم أبي حيّان التّوحيدي إلى إحراق كتبه في لحظة من لحظات القنوط و اليأس ، و عالما كأبي علي القالي إلى الرّحيل صوب الأندلس حين لم يجد ما يسّد عوزه ، فاضطر إلى بيع كتبه ." [3] و بهذا يكون (الهمذاني) قد تطرق في مقاماته إلى كلّ شاردة و واردة في عهده و حتّى في العصور الّتي سبقته ، و ها نحن اليوم في عصر العولمة و الانترنيت و الحواسيب المعلّبة ، نجد توافق كبير بين عصر (البديع) و عصرنا . و بذلك يكون طرح (البديع) لمقاماته أكثر شموليّة و عموميّة في لغة مستوعبة لحال عصره ، تخطّت حواجزه لتصل إلى أزقّة شوارعنا .

أما عن بنية الهزل فقد تنوعت دلالتها من مقامة إلى أخرى ، و لابدّ لنا قبلا من القول أنّ الهزل قديم قدم الوجود ، عرفته الحضارات و الأقوام البائدة ؛ لأنّه و قبل أن يندمج داخل شكل أدبي هو حالة نفسيّة مطبوعة في نفس الإنسان . " فالسّخريّة قديمة قدم الإنسان ؛ لأنّها قد تكون ترويحا عن النّفس أو تسرية عن القلب أو استنكارا لما يقع ، أو هزءا و تندّرا بالخصم ، كما جاء في قصة نوح –

---

[2] – المصدر نفسه ، ص 167 .

[3]– نادر كاظم : المقامات و التّلقي ، ص 342 .

عليه السّلام – حين أمر بصنع السّفينة ليجمع فيها من كلّ زوجين اثنين ، و أخله ، و قرابته المؤمنين ، و من اتّبعه و آمن به ... هزأ به قومه . و ضحكوا و قالوا : يا نوح ، قد كنت بالأمس نبيا ، و أصبحت اليوم نجارا !!" [1] ، كما ورد مصطلح السّخريّة في القرآن الكريم ، قال تعالى : ﴿ وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَ كُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّنْ قَوْمِهِ سَخِرُواْ مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ .﴾[2] ، و قال أيضا : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُواْ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَ لاَ نِسَاءٌ مِّن نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ . ﴾[3] و لقد ملئت المؤلّفات الأدبيّة بالسّخريّة و بأنواعها ؛ " لأنّها تناولت الغفلة و التّغافل،و التّناقض و التّلاعب بالألفاظ و التّهكم بالعيوب الخلقيّة ، و النّفسيّة ، و الجسديّة ، و الدّعابة ، و الحذلقة ، و الردّ بالمثل ، و التّهكم الاجتماعيّ و السّياسيّ ، و التّخلص الفج ، و القلب و العكس ، و ضعف العقل ، و غير ذلك . و الّذي ساق المتندرين و السّاخرين إلى هذا ، خبرتهم بأن الإنسان يطرب ، بطبيعته للفكاهة ، و يمدح الهشاشة ، و يستلّذ البشاشة . " [4] و قد أثر عن الرّسول – صلى الله عليه و سلّم – : " لاَ خَيْرَ فِيْمَنْ لاَ يَطْرَبُ وَ لاَ يُطْرِبُ . " [5]

و لقد تربّع جانب الهزل على أكبر قدر من مضمون المقامات ؛ لأنّه " من أخص خصائص مضمون فن المقامة الهزل و المرح الّذين يدفعان القارئ أو السّامع إلى الإغراق في الضّحك . و الواقع أنّ الإضحاك في المقامة فن قائم بذاته فيها . " [1] فمن بين الحيل اللّطيفة الّتي نسجها (البديع) و جعلنا نتمتع بها تمتعا أدبيا تلك الّتي لمسناها في المقامة الحلوانيّة و المضريّة ، و اللّتين تقومان على فن النكتّة و الإضحاك ، و تبنيان على فكرة هزليّة لطيفة . يقول (الهمذاني) : " و دخل على أثري رجل و عمد إلى قطعة طين فلطّخ بها جبيني و وضعها على رأسي ثمّ خرج و دخل آخر فجعل يدلكني دلكا يكدّ العظام . و يغمزني غمزا يهدّ الأوصال . و يصفّر صفيرا يرشّ البزاق . ثمّ عمد إلى رأسي يغسله . /.../ و قال : يا لكّع مالك و لهذا الرّأس و هو لي . ثمّ عطف الثّاني على الأول بمجموعة هتكت

---

[1] – السّيد عبد الحليم محمد حسين : السّخرية في أدب الجاحظ ، الدّار الجماهيريّة ، ط1 ، ليبيا ، 1988 ، ص 64 .

[2] – سورة هود : الآية 38 .

[3] – سورة الحجرات : الآية 11 .

[4] – السّيد عبد الحليم محمد حسين : السّخرية في أدب الجاحظ ، المرجع السّابق ، ص 65 .

[5] – المرجع نفسه ، ص 67 .

[1] – عبد الملك مرتاض : فن المقامات في الأدب العربي ، ص 283 .

حجابه و قال : بل هذا الرّأس حقي و ملكي و في يدي . /.../ فقال الحمّامي : ائتوني بصاحب الرّأس أسأله . ألك هذا الرّأس أم له . /.../ فقلت : يا عافاك الله هذا رأسي قد صحبني في الطّريق . و طاف معي بالبيت العتّيق .[2] فالقارئ لهذا القول لا يلبث أن تنفجر ضحكاته مدوّية ، أو يبتسم ابتسامة تنّم عن وعي ، أعلى شفاهه .

إذا " ففن الإضحاك لم يقم على تدبير حيلة من نوع ما ، و لا على شرّ بيّته عيسى ابن هشام أو الاسكندريّ الّذي لم يظهر في هذه المقامة إلاّ في الجزء الأخير منها ، و إنّما على فكرة مبنيّة على لون هزلي جديد يتمثّل في سخافة أصحاب الحمامات ، و العمال الّذين يعملون فيها ، كما يتمثّل ذلك الحوار المشحون بالنّكت الجارحة ، و الأضاحيك المرحة . و لم يعول (البديع) في الإضحاك هنا على الفكرة وحدها ، و إنّما عوّل أيضا على الألفاظ السّاخرة الّتي كان يستخدمها ، بل على ألفاظ الشتم و البذاء ."[3] و في المقامة المضيريّة يبني (البديع) طرفته على أكلة مشهورة في عهده تنتهي بمأساة مضحكة و ممتعة ، يقول (البديع) : " يتمنّى الضّيف أن يأكل فيه . فقلت : كلّ أنت من هذا الجراب . لم يكن الكنيف في الحساب . و خرجت نحو الباب . و أسرعت في الذّهاب ، و جعلت أعدو و هو يتبعني و يصيح يا أبا الفتح المضيرة . و ظنّ الصّبيان أنّ المضيرة لقب لي فصاحوا صياحه فرميت أحدهم بحجر . من فرط الضّجر . فلقي رجل الحجر بعمامته . فغاص في هامته . فأخذت من النّعال بما قدّم و حثّ . و من الصّفع بما طاب و خبث . و حشرت إلى الحبس . فأقمت عامين في ذلك النّحس ."[1]

فممّا لا شكّ فيه أنّ (البديع) قد قصد في بعض المقامات من إدراج الهزل في مقاماته عين الجدّ ، يقول (الجاحظ) في رسائله : " و جدّ القول يقدّمه المزاح ."[2] و قد وجدنا هذا النّوع من الهزل في عدّة مواضع ، نذكر منها ما أدرجه (الهمذاني) في مقامته الأصفهانيّة ، و الّتي أشرنا إليها في بنية (الحيلة / السّخف) . و ما يهمنا في هذا المقام ، الهدف الأخلاقيّ و الاجتماعيّ و الدّينيّ ، الّذي ينشده (البديع) من نبرته السّاخرة المبّطنة داخل الألفاظ و الأساليب . أمّا من النّاحية الأخلاقيّة فقد كذب (

---

[2] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 198 .

[3]– عبد الملك مرتاض : فن المقامات في الأدب العربي ، المرجع السّابق ، ص 295 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص 136 .

[2] – الجاحظ : رسائل الجاحظ ، دار و مكتبة الهلال ، ط3 ، بيروت – لبنان ، 1995 ، ص 136 .

الاسكندريّ) على الرّسول – **صلى الله عليه و سلّم** – متعمّدا ، " و في ذلك ما فيه من تجرؤ على شخص النّبي من جهة ، و عبث بالدّين ؛ حيث أنّ عيسى بن هشام كان يتفرّج على النّاس و هم ساجدون ، باحثا عن منفذ من هذا المسجد الغاصّ بالمصلين فلم يفلح – [كما أنّ نتيجة لهذه الأضحوكة] أخرت النّاس عن الذّهاب إلى أعمالهم ، بمجرد انتهاء صلاة الغداة الّتي كانت هي في حدّ ذاتها ثقيلة و بطيئة ."[3]

إذا فمقامات (البديع) ليست مجرد أدب هازل ينشد الطّرفة ، و إنّما هي رؤية ناقمة على أوضاع المجتمع .

الفصل الثّالث :

[3] – عبد الملك مرتاض : فن المقامات في الأدب العربي ، ص 289 .

المقامات البديعيّة

بين رؤيا العالم و الرّؤيا المأساويّة

1-رؤيا (الهمذاني) لسياسة العصر من خلال مقاماته :

أ- الرّؤيا البيانيّة :

وهي الرّؤيا الّتي تعصب لها (البديع) وجعل منها محور مقاماته ، فهي " البنية الفكريّة في المجتمع والتّصور الفعليّ للعلاقات الإنسانيّة الّتي ترقى إلى مستوى يتجاوز الواقع إلى آفاق فلسفيّة تؤسس للوعي الاجتماعيّ في صورته المثاليّة "[1] ، فارتكز – في توجهه الإيديولوجيّ البيانيّ – على الوازع الدينيّ ، و روح الانتماء ، والارتباط الرّوحيّ باللّغة العربيّة ؛ فمن خلال هته المرتكزات سنحاول تبيان الرّؤيا البيانيّة

---

[1] – عمرو عيلان : الايديولوجيا و بنية الخطاب الرّوائي دراسة سوسيوبنائية في روايات عبد الحميد بن هدوقة ، منشورات قسنطينة ، قسنطينة – الجزائر ، 2001 .

الّتي ينزع إليها مجتمع (الهمذاني) ، انطلاقا من وعيه بهذه المرتكزات ، الّتي تحدّد وجهته ونظرته الإيديولوجيّة الّتي تبتدئ " من النّص المفرد وانتهاء بنتاج مرحلة تاريخيّ كاملة"[2]

وفي بادئ الأمر لابدّ من تحديد مفهوم الرّؤيا البيانيّة الّتي عبّر عنها (البديع) في مقاماته ، و الّتي تمثل الرّؤيا السّائدة آنذاك باعتبار أنّها تمثل روح العصر " و منظومة فكريّة تعكس بنية النّظام الاجتماعي ." [3]و قد تحرى في هذه الرّؤيا الجانب العقائديّ الّذي أكّد عليه (البديع) في رؤيته . فقد حاول (البديع) من خلاله بثّ رؤيته الّتي استقاها من القرآن الكريم نفسه ، و الّذي أكّد على ارتباط البيان بالجنس العربي واللّغة العربيّة ، و تشريفه تعالى لهذه الأمة بنزول رسالته القرآن بلسانها المبين يقول تعالي: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلأَمِينُ ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ، بِلِسَانٍ عَرَبِيّ مُبِينٍ . ﴾[4]، و يقول جلا و علا : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ .﴾[5]. و يقول ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا . ﴾ [1] ، و يقول : ﴿ وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ . ﴾[2] ، و يقول: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ . ﴾[3]

فهذه السّمة الملازمة للسان أمة الإسلام ، و الّتي خصّها الله بالذّكر في عديد الآيات القرآنيّة كما ذكرناها سابقا ، و المتمثلة في الإبانة والإفصاح و التي ألح (الهمذاني) عليها في مقاماته، فجالت هته الرّؤيا فيها وتنسمنا رونقها وافتتنا بطرزها ونسيجها . فعلى الرّغم من تأكيد (البديع) وعيه الفعليّ بهذا البيان وانتحاء سمته اللّغويّ والدّلاليّ — أي أنّه أفصح عن نزعته الفكريّة الّتي يتبناها و يدافع عنها —فانّ المتأمل لفضل مقاماته و آس ديباجته لها ، يدرك بيانه وفصاحته وميله الشّديد لنسج لآلئ اللّغة ورصف جمانها .

---

[2] – كمال أبو ديب : < الأدب و الأيديولوجيا > ، مجلة فصول ، ج2 ، مجلد 5 ، ع4 ،1985 ، ص 72 .

[3] – محمد الرّحموني : الدّين و الايديولوجيا جدليّة الدّيني و السّياسي في الإسلام و في الماركسيّة ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 2005 .

[4] – سورة الشّعراء : الآية ، 193 – 195 .

[5] – سورة يوسف : الآية ، 2 .

[1] – سورة الرّعد : الآية ، 37 .

[2] - سورة طه : الآية ، 113 .

[3] – سورة الزّخرف : الآية ، 3 .

وقد تناثرت رؤيته البيانيّة في كافة مقاماته ، و سنعرض فيما يلي لمختلف الجمل الّتي حملت رؤيته البيانيّة بالمعنى البيّن الجليّ . يقول (البديع) : " و لو شئت للفظت و أفضت . و لو قلت لأصدرت و أوردت . و لحلوت الحقّ في معرض بيان يسمع الصّمّ . و ينزل العصم . فقلت : يا فاضل ادن فقد منّيت . و هات فقد أثنيت ."[4] و يقول :" أين منبت هذا الفضل؟ "[5]فهذا التّساؤل و إن كان ضمن الأسلوب الإنشائيّ ، فقد حمل دلالة إخباريّة تقريريّة عمد (البديع) من خلاله التّأكيد على فكرة البيان ، و الّتي كنى لها بشجرة ثمارها هذا الفضل (الكلام) الّذي يتفتّق من فم (الاسكندريّ) فجاءت طيّبة لأنّ منبتها طيب فهذا الفضل يستحيل إتيان أكله ، الطّيب في غياب هذا المنبت الطّيب . فمنبع هذا البيان يتجاوز حدود الإنجاز الفردي ليشمل الإنجاز الاجتماعيّ السّائد في فترة ما . و بالتالي يتحقق الوعي الممكن الّذي تنشده الجماعة ، و الّذي صادق عليه وعي الفرد الفعلي بما يحصل حوله و بما تنشده الجماعة في ذلك العصر .

فالمنبت الّذي يرمز (البديع) له هو الأمة العربيّة ، و الّتي كنّى لها و رمز لها بإحدى قبائلها العاصمة (قريش) ؛ حيث يقول : " نمتني قريش و مهّد لي الشّرف في بطائحها " [1] فالانتساب إلى هته القبيلة يعني الحصول على ما خلع عليها من مجد و رفعة ، و خاصة ما اشتهرت به من فصاحة و بيان .كيف لا وهي القبيلة الّتي أنزل الله الفرقان الكريم بلسانها واصطفى منها رسوله الكريم – **صلى الله عليه وسلم**– و قد قال – **عليه الصّلاة والسّلام** – : " **أَنَا أَفْصَحُ اَلْعَرَب قَاطِبَةً بَيْدَ أَنِّيْ مِنْ قُرَيْشٍ** ." إذا فقريش هي :

البيـــان

↑

العروبة ⟵ قريش (الأمة العربيّة) ⟶ اللّغة العربيّة

مكان نزول الوحيّ السماويّ

(الإسلام)

---

[4] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 8 .

[5] – المصدر نفسه ، 20 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 20 .

ومن هذا المخطط نتبيّن الرّؤيا البيانيّة ، (لبديع الزّمان) ، فقضية التّعصب لما هو عربيّ ولما هو إسلاميّ دينيّ لمسناه منذ الوّهلة الأولى من إعراب مجتمع (البديع) عن رؤاه البيانيّة ، " حدّثني عيسى بن هشام قال : بينا نحن بجرجان في مجتمع لنا نتحدث و معنا يومئذ رجل العرب حفظا ورواية وهو عصمة بن بدر الفزاريّ فأفضى بنا الكلام إلى ذكر من أعرض عن خصمه احتقارا حتّى ذكرنا الصّلتان العبديّ والبعيث وما كان من احتقار جرير و الفرزدق لهما . "[2] فالطّبقة الاجتماعيّة الّتي ينتمي إليها (البديع) تجسد هذه الرّؤيا ، و تسعى لتنشيطها ، و التّمسك بها ؛ لأنّها- و حسب رؤيا (الهمذانيّ) لعالمه- المسلمات النّظرية المتجذّرة في واقعه ،" لكنّها تبقى بعيدة عنه لأنّها تعيش تحت ضغط و هيمنة فكر آخر ، هو فكر و وعي الإيديولوجيّة المسيطرة ، الّتي تشوه حقيقة العالم بالنسبة للطبقات المستغلة الّتي تعيش على الوهم الإيديولوجي للطبقة المسيطرة ." [1]

و هذه الرّؤيا المناهضة لكلّ إيديولوجيا دخيلة عملت على التّرويج لها الطّبقة البرجوازيّة في عصره " حين شهد المجتمع العربي في البصرة وبغداد وفارس وسائر مراكز التّجمع المدني في ذلك العهد و ظهور طبقة (البرجوازية) من التّجار والموظفين ،"[2] الّذين حاولوا بثّ ثقافة تنافي المتعارف عليه لدى العرب ، و هو ما لمسناه في المقامة المضيريّة فهي ، و إن دارت أحداثها حول دعوة إلى الطعام ، برع (البديع) من خلالها في تصوير نفسه التّاجر صاحب المضيرة " و ممثل الطبقة البرجوازيّة النّاشئة الّذي يسعى بالخداع والنّصب وانتهاز الفرص إلى تجميع أقصى ما يستطيع من مال و عقار ، و لا يبالي في سبيل هذا أن يغش جارا ، أو يهين محتاجا ." [3] يقول (الهمذانيّ): كان لي جارا يكنّى أبا سليمان

---

[2] – المصدر نفسه ، ص 46 .

[1] – عمرو عيلان : الايديولوجيا و بنية الخطاب الرّوائي دراسة سوسيوبنائية في روايات عبد الحميد بن هدوقة ، ص149 .

[2] – نادر كاظم : المقامات و التّلقي ، ص 335 .

[3] – المرجع نفسه ، ص 336 .

يسكن هذه المحلّة و له من المال ما لا يسعه الخزن ./.../ مات رحمه الله و خلّف خلفا أتلفه بين الخمر و الزّمر . /.../ فعمدت إلى أثواب لا تنضّ تجارتها . فحملتها إليه و عرضتها عليه . و ساومته على أن يشربها نسيّة و المدبر يحسب النّسيّة عطيّة . و المتخلّف يعتّدها هديّة . و سألته وثيقة بأصل المال ففعل وعقدها لي . ثم تغافلت عن اقتضائه حتّى كادت حاشية حاله ترقّ فأتيته فاقتضيته . و استمهلني فأنظرته . و التمس غيرها من الثّياب فأحضرته . و سألته أن يجعل داره رهينة لديّ . و وثيقة في يديّ . ففعل ثمّ درّجته بالمعاملات إلى بيعها حتّى حصلت لي بجدّ صاعد ." [4]

وممّا لا شك فيه أنّ الرّؤيا البيانيّة ما هي إلاّ تعبيرا أو بالأحرى تعصّبا لعروبة أضحى مجتمع (البديع) يبتعد عنها ، و لكن الطّبقة الّتي ينتمي إليها (الهمذانيّ) – باعتباره أحد مثقفيها ،و لسان حالها ينشد ما تنشد وينبذ ما تنبذ – تنزع لما هو تراثي أصيل ، يبقي على الهويّة العربيّة من : لغة ، دين ، أخلاق ، فن ، و تحاول حمايتها من الاستلاب الّذي قد يستفحل في مجتمع هو سليل قريش و عبس و تميم...إلى غيرها من القبائل العربية ، حيث " ظلّ تيار الفّرقة العّرقيّة يسيطر على العرقين العربيّ والعجميّ لفترة طويلة من الزّمان، وقد كان تحمس بديع الزّمان لعروبته بادي الوّضوح في شخصيته و أدبه حتّى لا يكاد يكون مذهبا ، فهو يفخر بعروبته ، /.../ و يتغنى بقبيلته تغلب ، و أصوله في مضر ." [1] و هو ما أشرنا إليه فيما سبق بروح الانتماء و هي أحد الأسس الّتي يرتكز عليها (البديع) في توليد رؤيته البيانيّة. يقول (الهمذانيّ) : " حدّثنا عيسى بن هشام قال : كنت بالبصرة و معي أبو الفتح الاسكندريّ رجل الفصاحة يدعوها فتجيبه . و البلاغة تأمره فتطيعه ." [2] فكلّ هته الفصاحة منبتها بيئة فصيحة تنشد البيان و البلاغة ، فلولاها ما ظهر لنا رجل (كالإسكندر يّ) ، ولولاها لما سعى (عيسى بن هشام) للسّفر أو الارتحال لطلب العلم واقتناص ثماره...الخ من شخصيات مجتمع (البديع) – و نعني هنا بمجتمعه المجتمع الفنيّ – . فقد ورد في المقامة الميكفوفيّة قوله : " حدّثنا عيسى بن هشام قال : كنت أجتاز في بعض بلاد الأهواز و قصاراييّ لفظة شرود أصيدها . و كلمة بليغة أستزيدها ." [2]

---

[4] - بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 127 – 128 – 129 .

[1] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص 17 – 18 .

[2] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 122 .

إذا فالبيان ليس حكر على (الاسكندريّ) و إنّما هو ملك مشاع بين شخصيات المقامات الّتي استدعاها (الهمذانيّ) لتعبر عن رؤيته، وتسانده في توجهه ، و تعضد موقفه أمام مجابهة التّيارات الوافدة الغريبة عن عروبته ، فقد استدعى شعراء من حقب زمنية مختلفة ، و استعان بلغويين و أدباء و نقاد حتّى يبيّن و يفصح عن رؤيته . " فالبيان اسم جامع لكلّ شي ء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجب دون الضّمير حتّى يفضي السّامع إلى حقيقته و يهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان و من أيّ جنس كان ذلك الدّليل، لأنّ مدار الأمر و الغاية الّتي إليها يجري القائل و السامع إنّما هو الفّهم و الإفهام فبأيّ شيء بلغت الإفهام و أوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع ." [3] فمن بين المطارحات الأدبية الّتي جسّد فيها (البديع) رؤيته تلك الّتي خصّها في نقد (الجاحظ) و ابن المقفع في المقامة الجّاحظيّة . و الّتي حاول (الهمذانيّ) من خلالها إبراز براعته البيانيّة و مقدرته الأدبيّة ، و تمكنه من ناصية النّثر و الشّعر و هو ما يعجز عنه (الجاحظ) . " فلكلّ زمان جاحظ /.../ . إنّ الجاحظ في أحد شقّي البلاغة يقطف ، و في الآخر يقف و البليغ من لم يقصر نظمه عن نثره . ولم يزر كلامه بشعره . فهل ترون للجاحظ شعرا رائعا ؟ قلنا : لا . قال : فهلمّوا إلى كلامه فهو بعيد الإشارات . قليل الاستعارات . قريب العبارات . منقاد لعريان الكلام يستعمله . فقلنا : لا ." [1]

و لكن الأمر الّذي يستوقفنا في هذا المقام ، ليس ما ورد من نقد (للجاحظ) ، و لا ما أراده (البديع) من عرض لقدراته الفنيّة . و إنّما ما يهمنا ما جسدته الجماعة من رؤيا تذوب فيها رؤيا (البديع) البيانيّة ، فهو و إن تعرض بالنّقد لأشهر كتاب عصره و حتّى العصور الّتي سبقته و الّتي تليها ، فقد وافقته الجماعة و احتضنت رؤيته الّتي تعلي من شأن البيان العربي نثره و شعره ، و تثني على قول الشّعر لأنّه ديوان العرب و أدبها . الّذي حمل ترجمان حياتها و شعورها و علاقاتها الاجتماعيّة ، و دليلنا على هذا الزّعم ما جاء في ختام المقامة من أبيات شعرية ألقاها (الاسكندريّ) في حضرة جماعة من أهل

---

[3] – المصدر نفسه ، ص 93 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 90 .

الأدب و متذوقيه (ذوي اختصاص) ، الّتي أثنت على جودته و اعترفت ببراعة صاحبه . " قال عيسى بن هشام : فارتاحت الجماعة إليه . و أنثالت الصّلات عليه ." [2]

(فالهمذانيّ) و إن بدا أدبه به مزيج بين النّثر و الشّعر ، فإنّ هذه الثّنائيّة في نظرنا تتلاشى أمام شعريّة كتابته المرموزة ، فترجح كفّة الشّعر المنثور على حساب النثر المألوف لدى غيره من الأدباء من أمثلة (الجاحظ وابن المقفع) ، " فالمقامة إطار للشّعر وللنّثر في الآن ذاته. قبل القرن الرّابع كان الشّعر و النّثر منفصلين تماما ، كان الكتّاب ينظمون أبياتا على سبيل المصادقة ، لكن الشّعراء يظلّون عموما بمعزل عن النّثر . في القرن الرّابع ، ابتعد النّثر الفنيّ الخاضع لقواعد معلنة و صارمة، من الأشكال الأخرى للنّثر و اقترب من الشّعر ./.../ [و] يقدم القرن الرّابع أمثلة عديدة عن هذا التّصور الجديد للبلاغة .كان ابن العميد والخوارزمي ، و غيرهما كثير ، منتسبين ، ضرورة أو ذوقا ، إلى " الصناعتين" و الهمذانيّ ، الّذي خلّف ديوان شعر و ديوان رسائل ، كان ابن عصره بامتياز ، إنّ مقاماته تشكّل مجموعا هجينا ، تتعاقب فيه الأبيات و فقر النّثر ." [3] وإذا أردنا إقامة عملية حسابية نعدّ فيها قدر المنظوم و قدر المنثور في المقامات البديعيّة نجد أنّ نسبة المنظوم تفوق نسبة المنثور ، أو لنقل قد تمّ إقصاء المنثور أمام سطوة المنظوم لأنّه الأصل و ما سواه الفرع ، و نحن بهذا القول لا نودّ الخوض في مسألة الأسبقيّة . هل النّثر أسبق أم الشّعر، و إنّما نؤكد على رؤيا (البديع) البيانيّة من خلال إصراره على انتحاء سمت البيان العربي والمتمثّل في قول الشّعر . فبغضّ النّظر عن الأشعار الواردة في مقاماته ، هناك أشعار منثورة تشمل الجزء المتبقي من المقامات ، فأتت غزيرة من حيث كمّ المحسنات البديعيّ ة و البيانيّة ، و خاصة السّجع الّذي " يشغل وظائف عديدة سنشير إليها بإيجاز . كان تسم – في العصر الجاهلي – تنبؤات الكاهن . و لذا نهى الرسول عن استخدامه . /.../ لكن السّجع بقي متداولا في إطار رسمي لتأكيد مسافة في الحالات التي يضطر فيها المتخاطبان إل إثبات الفارق في مرتبتيهما /.../ . فالسّجع يثبت و يحفظ الخطاب الّذي ، يتحرر من الوزن والقافية ، يكون النسيان إليه أسرع . /.../ لا يمكن تبرير هذه الوظيفة الأخيرة إلاّ حين تكون الكتابة بدائية أو غير منتشرة انتشارا كافيا . غير أنّه في

---

[2] – المصدر نفسه ، ص 92 .

[3] – عبد الفتّاح كليطو : المقامات السّرد و الأنساق الثّقافيّة ، ترجمة : عبد الكريم الشّرقاوي ، دار توبقال ، ط 2 ، الدّار البيضاء – المغرب ، 2001 ، ص 74 .

القرن الرّابع كانت الكتابة قد بلغت حدا من الانتشار جعل من خطر ضياع الخطاب أمرا لا يمكن التّذرع به . سيكون حينئذ للسّجع ، و كذا للصور البلاغية الأخرى ، وظيفة إضفاء القيمة و الشّرف على الخطابات . يسمو المحكي في المقامات ، بفضل عنصر الفن هذا إلى مستوى الشّعر ويصير خاضعا لنفس معايير التّأويل و التّقويم " [1] .

إذا (فالبديع) قد ألغى النّثر المألوف كنثر (الجاحظ وابن المقفع) ، و من حاذاهم من الكتّاب ، لا لشيء إلّا لكونه غريب عن بياننا دخيل على ثقافتنا ، و يخالف المألوف ، و قد أكّد (الهمذانيّ) على إتمام مشوار البيان العربي ، لأنّه " لن يذهب العرف بين الله و النّاس " [2]، و قد عمل على تأكيد ذلك من خلال البنية ، اللّغويّة للمقامات الّتي تأثرت و بصفة حتميّة بالبنية الاجتماعيّة ، و ذلك الصّراع القائم بين البيان العربي وجميع الثّقافات المغايرة لها ، و الّتي حاولت غزو اللّغة العربيّة و بالتالي الهويّة العربيّة و بيانها الّذي هو عمود دينها الحنيف . فتعصّب (البديع) لهذه الرؤية إنّما هو تعصب لما هو عربيّ إسلاميّ .

و لو حاولنا ترجيح كفة الشّعر على حساب النّثر، فانّ النّثر يفرض وجوده ، فهو الفن الأدبيّ الّذي استوعب موضوع المقامة و حواها ، لما لديه من قدرة سريعة على استفاء المعاني واستيعا ب روح العصر – مع الإشارة إلى أنّ نثر (البديع) يختلف عن نثر غيره من الكتّاب – " فالنّثر قد وثب في ذلك القرن وثبات واسعة ، قفز قفزات موفقة لأنّ النّثر في الأصل لغة العقل ، يقرر قضاياه و يسجل نتائجه ، و الشّعر لغة العاطفة ، و العقل أسرع إلى التّطور و أقبل لعوامل الرّقي لأنّه تفكير نظري غير مقيد بعرف أو تقاليد بخلاف العاطفة الّتي تتجاذبها على الأغلب تقاليد طبيعة اجتماعية تجعل سيرها بطيئا حثيثا ، و نتيجة لذلك يكون النّثر الّذي هو لغة العقل أسرع إلى الاستحالة و التّطور من الشّعر . فالشّعر يلتفت إلى الوراء و النّثر يلتفت إلى الأمام الأمر الّذي يدفع النّثر سريعا بقدر ما يقف بالشّعر . [1]"

---

[1] – عبد الفتّاح كليطو : المقامات السّرد و الأنساق الثّقافية ، ص 75 – 76 .

[2] - بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 33 .

[1] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص 41 .

و لا شك في أنّ (الهمذاني) عندما عمد لصنعة الكلام في تأليف مقاماته لم يقصد توظيفها؛ لأنّها وردت عفو الخاطر ، لم يتعمد كاتبها رصفها في مقاماته ، و السّبب الرئيس في تشكلها على هذا النّحو ، الحياة المترفة الّتي غلبت على عصره ، و ذلك البّريق الوهاج الّذي خطف أبصار العامة و الخاصة فأتت سلوكا تهم و أحاديثهم و أوصافهم ، و جميع جوانب حياتهم تطغى عليها المادة . يقول (البديع) : " و انتهينا إلى باب داره . فقال : هذه داري كم تقدّر يا مولاي أنفقت على هذه الطّاقة ؟ أنفقت والله عليها فوق الطّاقة . /.../ كيف ترى صنعتها و شكلها . أرأيت بالله مثلها . أنظر إلى دقائق الصّنعة فيها و تأمل حسن تعريفها فكأنما خط بالبركار. و انظر إلى حذق النّجار في صنعة هذا الباب . /.../ هو ساج من قطعة واحدة لا مأروض و لا عفن . و إذا حرك أنّ . و إذا نقر طنّ ./.../ ضع الطّست . و هات الإبريق ./.../ فقال : انظر إلى هذا الشّبه كأنّه جذوة اللّهب . أو قطعة من اللّهب . شبه الشّام . و صنعة العراق . ليس من خلقان الأعلاق . قد عرف دور الملوك و دارها . تأمّل حسنه ." [2] فهذا الوصف الدّقيق و البّارع لمقتنيات صاحب المضيرة (التّاجر) ، جعل من صيغ (البديع) مليئة " بالشّغف المبالغ فيه [و]بالبريق و البلاغة /.../ ، الّذي يعني هنا : اللّمعان الزّائف ، و البريق الخادع ." [1]

و على هذا تكون لغة المقامات و غرضها (الوصف) ليسا سوى نتيجة حتمية عن واقع معاش تغلب عليه الصّنعة و التّكلف و التّظرف في الفعل و القول ، و على هذا تكون صنعة (البديع) عفويّة الورود نابعة من تضاريس الحياة العباسيّة و تشعباته ا . و عليه فإنّ الرّؤيا البيانيّة لدى (الهمذانيّ) تتأرجح بين ما هو سائد و بين ما هو مألوف ، و هو ناجم عن ذلك الصّراع المستميت بين الثّقافة العربيّة والثّقافة الأعجميّة " الّذي ينظم حول التّضاد و القائم بين المحافظةو الخروج " [2] و دليلنا على هذا التّجاذب بين الثّقافتين ، ما جاء في مقامات (البديع) من بنى لغويّة تحمل سمات العجمة في مقابل نجد مصطلحات بيّنة العروبة ، و لّعلّ هته الأخيرة أكبر عددا من سابقتها ، و هذا دليل على

---

[2] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 126 – 131 .

[1] – عبد الفتّاح كليطو : المقامات السّرد و الأنساق الثّقافيّة ، ص 78 .

[2]- كمال أبو ديب : الرؤى المقنعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعر الجاهلي البنيّة والرؤيا ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب ، ص 667.

[3] – بديع الزّمان الهمداني : المقامات ، ص 151-152 .

صمود اللّغة العربيّة و قوة بيانها أمام اللّغات الدّخيلة . أضف إلى ذلك تشبع المقامات بروح الإسلام على الرّغم من مزاحمة بعض الألفاظ الفارسيّة خاصة للألفا ظ العربيّة ، من ذلك لفظة : ناي، النّرد ، الزّمر ... . فانّ الأساليب الإسلاميّة ، و الآيات القرآنيّة ، و الأحاديث النبويّة، تبرز و بصورة واضحة في مقامات (البديع) ، و قد ورد في المقامة الوعظيّة أسلوب التّرغيب و التّرهيب ، و هو أسلوب ملازم لأسلوب القرآن و خطب الرّسول الكريم ، من خلال ترداد لفظة (ألاّ) . " أيّها النّاس إنّكم لم تتركوا سدى . و إنّ مع اليوم غدا . و إنّكم واردو هوّة . فأعدّوا لها ما استطعتم من قوة . و إنّ بعد المعاش معاد . فأعدّوا له زادا . ألاّ لا غدر ، فقد بيّنت لكم المحجة . و أخذت عليكم الحجّة ./.../ ألاّ و إنّ الّذي بدأ الخلق عليما يحي العظام رميما . ألاّ و إنّ الدّنيا دار جهاز ./.../ ألاّ و قد نصبت لكم الفّخ و نثرت لكم الحبّ فمن يرتع يقع . ومن يلقط يسقط ." [3]

أما عن تضمينه لسورة القرآن ، فقد ورد في المقامة الموصليّة قوله " فقال الإسكندريّ : يا قوم أنا أكفيكم هذا الماء ومعرّته ، و أردّ عن هذه القرية مضرّته . فأطيعوني و لا تبرموا أمرا دوني . فقالوا : و ما ؟ أمرك ؟ فقال : اذبحوا في مجرى هذا الماء بقرة صفراء . و أتوني بجارية عذراء . و صلّوا خلفي ركعتين يثن الله عنكم عنان هذا الماء ." [1] فهذا القول يتناص مع قوله تعالي : ﴿ **إِنَّ اَللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً قَالُواْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ اَلْجَاهِلِيْنَ ، قَالُواْ اُدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ فَارِضٌ وَ لاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُواْ مَا تُؤْمَرُونَ ، قَالُواْ اُدْعُ لَّنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ اَلنَّاظِرِيْنَ .** ﴾ [2] كما ورد في المقامة المارستانيّة بعض الآيات القرآنية الّتي استقى منها (البديع) معاني مقاماته و ألفاظها . أما عن الحديث النبوي الشّريف ، فقد ورد في المقامة الجاحظيّة حديث مروي بالمعنى ، و هو قوله – **صلى الله عليه وسلم** – : " كل ممّا يليك" ؛ من خلال قول (الهمذاني) : " فصرنا إليهم و صاروا إلينا .ثم عكفنا على خوان قد ملئت حياضه . و نوّرت رياضه . و اصطفّت جفانه . و اختلفت ألوانه . فمن حالك بإزائه ناصع و من قان تلقاءه فاقع . و معنا على الطعام رجل تسافر يده على الخوان . و تسفر بين الألوان ؟ . و تأخذه وجوه الرّغفان . و تفقأ عيون الجفان

---

[1]– بديع الزّمان الهمداني : المقامات ، ص 119 .

[2] – سورة البقرة : الآية ، 67 – 68 – 69 .

. و ترعي أرض الجيران . و تجول في القصعة .كالرّخ في الرّقعة . يزحم باللّقمة اللّقمة . و يهزم بالمضغة المضغة ." [3] كما جاء توظيفه لحديث شريف في المقامة نفسها في قوله : " حدّثنا عيسي بن هشام قال : أثارتني و رفقة وليمة فأجبت إليها للحديث المأثور عن رسول الله – **صلى الله عليه وسلم**- : لو دعيت إلى كراع لأجبت . و لو أهدى إليّ ذراع لقبلت ." [4] فمن خلال ما سبق ذكره نتأكد من ثقافة (الهمذانيّ) الواسعة و محفوظه الغزير ، الّذي كوّن شخصيته الأدبيّة ، و فعّل مردود الرّؤيا البيانيّة ، باعتباره فرد من أفراد الرّفقة أو الجماعة، الّتي دائما تصاحبه في السّبيل الّذي هو دائما سائر فيه ، و هو معبّد بتبر الصّيغ ، و لآلئ المحسنات ، و جمان الألفاظ ، الّتي تستلهم نظارتها من البيان العربي فيطأها (البديع) وصحبه بكلّ يسر . يقول (الهمذانيّ) في :

- المقامة القريضيّة ⟵ و رفقة اتّخذتها صحابة .
- المقامة الكوفيّة ⟵ و صحبني في الطريق رفيق .
- المقامة الأسديّة ⟵ في صحبة أفراد كنجوم اللّيل . أحلاس لظهور الخيل .
- المقامة الغيلانيّة ⟵ في مجتمع لنا نتحدّث .
- المقامة الجرجانيّة ⟵ في مجتمع لنا نتحدّث وما فينا إلاّ منّا .
- المقامة الأهوازيّة ⟵ في رفقة متى ما ترقّ العين فيهم تسهّل .
- المقامة البصريّة ⟵ رفقة تأخذهم العيون .
- المقامة الجاحظيّة ⟵ آثارتني ورفقة وليمة .
- المقامة المكفوفيّة ⟵ و إذا هناك قوم مجتمعون على رجل يستمعون إليه .

---

[3] – المصدر نفسه ، ص 88 .

[4]– المصدر نفسه ، ص 87 .

و عليه (فأنا) (الهمذانيّ) الّتي تنشد الرّؤيا البيانيّة لا يمكنها تحقيقها و التّعبير عنها إلاّ من خلال تواضع الرّفقة معه ، و مصاحبة الجماعة له في زعمه و عزمه على تجسيد هته الرّؤيا ، و الذّوبان فيها ؛ لأنّها تتحلى بما يتحلى و تسعى لمسعاه ، فهي جماعة تزهو بجمالها ، و تأخذهم العيون لما عليهم من حسن و جمال يعلو بزتهم و هيئتهم . و نحن نذهب للقول بأنّ المقصود من هذا الجمال الظّاهر البادي ما ظهر من حسن بيان و بديع يعلو شفاه هته الجماعة و يكسو فصاحتهم بهاءا و رونقا . فليس (الهمذانيّ) و حسب من : " نصيح إن شاورت . فصيح إن حاورت/.../. و لي فؤاد يخدمه لسان و بيان يرقمه بنان ." [1]

كما يطالعنا في مقامات (البديع) تصريحا مبطنا و صريحا بعروبته ، و اعتزازه الشّديد بها ، رافع من خلالها راية الثّقافة العربيّة ولغتها . لغة البيان و القرآن . يقول (الهمذاني) ، في كثير من المواضع : " فقال : يا قوم إنّي امرؤ من أهل الإسكندريّة [*] من الثّغور الأمويّة ،" [1] و يقول في المقامة البصريّة : " أنا رجل من أهل الإسكندريّة . من الثّغور الأمويّة . قد وطّأ لي الفضل كنفه ورحّب بي عيش ." [2] كما يتكرر معنا هذا المعنى في المقامة الجاحظيّة ، و لكن في قالب شعري .

" إِسْكَنْدَرِيَّةُ دَارِي لَوْ قَرَّ فِيهَا قَرَارِي ." [3]

و له قول يؤكد فيها نسبه الإسكندريّ قائلا :

" أَنَا إِسْكَنْدَرُ دَارِي فِيْ بِلاَدِ اللهِ سَارِبْ ." [4]

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 82 – 83 .

[*] – نسبة إلى بني أميّة و يقال الأمويّة بالفتح و هو من شذوذ النسب ، و أراد بالإسكندرية مدينة في ثغور الأندلس الإسكندرية مصر المشهورة .

بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 56 .

[1] – المصدر نفسه ، ص 56 .

[2] – المصدر نفسه ، ص 76 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 92

(5) – **المصدر نفسه ، ص 146** .

[4] – شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي ، ص 14 .

فهذه الأمثلة و غيرها تلح على معنى واحد لا غير و هو عروبة (الاسكندريّ) الّذي يرجع نسبه إلى بني أمية الفّارين من المشرق إلى بلاد الأندلس بعد الانقلاب الّذي أحدثه العباسيون و استيلائه م على عرش السّلطة و توليهم خلافة المسلمين . " و تذكر كتب التّاريخ و الأدب أنّ العباسيين مضوا يفتكون بأفراد البيت الأموي فتكا ذريعا يريدون أن يستأصلوهم من الأرض استئصالا ، حتّى ليتخذ ذلك شكل احتفالات دامية ، وكان أول من بدأها عبد الله بن علي /.../ ، و كأنّهم لا يريدون أن يبقوا على وجه الأرض أحدا منهم ، و حتّى موتاهم لم يفلتوا من هذا العقاب الصارم ، إذ يقال أنّه نبشت قبور خلفائهم – ما عدا قبري معاوية و عمر بن عبد العزيز الخليفة الورع– و حرقت بقايا جثثهم بالنّار تحريقا . و كان هذا البطش الّذي لا يبقي و لا يذر دافعا لعبد الرحمان الدّاخل حفيد هشام بن عبد الملك إلى أن يلوذ بالفرار إلى الأندلس حيث أسّس بها دولة أموية جديدة ظلت نحو ثلاثمائة عام ." [5]

فالمستفاد من هذا القول ، و انطلاق من العصبيّة القبليّة (التّعصب للعرب) البّاديّة على لغة المقامات ، و السّائدة بين جوانح (الهمذاني) ، و المكوّنة لمجموعة إيديولوجياته (أفكاره) الّتي تنثر سحر البيان و تنسبه لأهله . (فالبديع) و إن كان قد نشأ في العصر العبّاسيّ و ترعرع بين أكنافه، فقد كانت داره الثّغور الأمويّة بالإسكندريّة . و المقصود (بالدّار) هنا هو يتعدي مفهوم السّكن الموضعي إلى السّكن الفكريّ والإيديولوجيّ الّذي يعشعش في فكر (البديع) ويكون رؤيته البيانيّة الّتي تنقل وعي لحمة من الجماعة و تجسد تطلعاتها المستقبليّة .

ب – الرّؤيا النّقديّة :

إنّ السؤال الّذي يطرح نفسه في هذا المقام هو ، أيّ نقد أو أيّ رؤيا نقدية تجسدها مقامات (الهمذاني) ؟ و للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من " التّحرك خارج النّص لمعرفة طبيعة هذه البنية ، و ما يرتبط بها من أشكال الوعي المختلفة ، و علاقتها برؤية العالم لدى أديب الدّراسة ضمن الجماعة الأدبية الّتي ارتبط بها ، و نشأ و ترعرع من خلالها ، /.../ في ضوء تحولات الواقع المختلفة . " [1]

---

[1] – صالح سليمان عبد العظيم : سوسيولوجيا الرّواية السّياسية ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب ، 1997 ، 179 .

و إذا حاولنا تحري معالم النّقد عند (البديع) فنجدها تتمحور حو ل عدّة أمور ، ترتكز حول مجموعة من الظّواهر أو التّيارات الاجتماعيّة الّتي ظهرت في العصر العبّاسيّ ، و الّتي سعى (البديع) من خلال مقاماته توجيه نقد لها .كما حاول التّعريف بهته التّيارات عبر تقديمه ملامح عنها ، و سرد بعض الحوادث الّتي تحمل مظاهرها ، و الّذي في بعض الأحيان يشذ ليعبر عن رؤيته النقدية ، الّتي تجسد وعي الجماعة . فالظاهر للعيان أنّ البنية اللّغويّة للمقامات تحثّ على تقديم قصص واقعيّة يرويها راوي خيالي و يجسد شخصياتها في طابع تمثيلي بطل خيالي ، في فضاءات زمنية و مكانية معلومة .

فمن هذا المنطلق نبني زعمنا هذا ، و نؤكد على أنّ (البديع) قد وقف موقف الفصل ليؤصل لآرائه النّقديّة و موقفه النّقدي من عديد القضايا النّقدية الّتي طرحت في ذلك العصر ، و من مثل هذا كثير ، منها ما ورد في المقامة القريضيّة حول (امرؤ القيس ، والنّابغة ، و زهير ، و طرفة ، و جرير ، و الفرزدق ...) . يقول (الهمذاني) : " فقلنا : ما تقول في امرؤ القيس ؟ قال : هو أوّل من وقف بالدّيار و عرصاتها . و اغتدى و الطّير في وكناتها . و وصف الخيل بصفاتها .ولم يقل الشّعر كاسبا . ولم يجد القول راغبا . ففضل من تفتّق للحيلة لسانه . و انتجع للرّغبة بنانه ." [1] و يقول في (النّابغة) : " يثلب إذا حنق . و يمدح إذا رغب و يعتذر إذا رهب . و لا يرمي إلاّ صائبا . قلنا فما تقول في زهير ؟ قال : يذيب الشّعر و الشّعر يذيبه . و يدعو القول و الشّعر يجيبه . قلنا فما تقول في طرفة ؟ قال : هو ماء الأشعار و طينتها . و كنز القوافي و مدينتها . /.../ قلنا : فما تقول في جرير و الفرزدق و أيّهما أسبق ؟ فقال : جرير أرق شعرا . و أغزر غزرا . و الفرزدق أمتن صخرا . و أكثر فخرا . و جرير أوجع هجوا . و أشرف يوما ، و الفرزدق أكثر روما . و أكرم قوما . و جرير إذا نسب أشجي . و إذا ثلب أردى . و إذا مدح أسنى . و الفرزدق إذا افتخر أجزى . و إذا احتقر أزرى . و إذا وصف أوفى ." [2]

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 8 .

[2] – المصدر نفسه ، ص 9 .

كما تطرق لمواضيع نقديّة أخرى منها حديثه عن قضية المفاضلة بين الشّعراء و عرضه للمعايير النّقديّة الّتي على أساسها فاضل بينهم ،كما تطرق لقضية (القدم و الحداثة) . " قلنا : فما تقول في المحدثين من الشّعراء و المتقدمين منهم ؟ قال : المتقدمون أشرف لفظا . و أكثر من المعاني حظا . و المتأخرون ألطف صنعا و أرق نسجا . " [3]

و قد ورد في المقامة الجاحظيّة قضايا نقدّية طرقها(الهمذانيّ) ، تختلف عن سابقتها فقد تعرض لقضية (المنظوم و المنثور) عند (الجاحظ) ، و اشترط في البليغ أن يكون مجيدا في النّثر و النّظم معا فلا يزري نثره شعره . " فقال : إنّ الجاحظ في أحد شقّي البلاغة يقطف . و في الآخر يقف . و البليغ من لم يقصّر نظمه عن نثره . ولم يزر كلامه بشعره ، " [4] كما وجه له نقدا متعلقا بقضية (الطّبعة و الصّنعة) ، فعاب عليه (كلامه فهو بعيد الإشارات . قليل الاستعارات . قريب العبارات . منقاد لعريان الكلام يستعمله نفور من معتاصه يهمله . فهل سمعتم له لفظة مصنوعة . أو كلمة غير مسموعة ؟ " [1]

فالرّؤيا النّقديّة (للبديع) لا تتوقف على إبداءه لمواقف نقدية تتعلق بقضايا نثريّة و شعريّة ، بل تتجاوزها إلى توجيهه نقد لاذع لفئة معينة في مجتمعه ، فقد " كان الخلفاء و الأمراء يتّبعون نظام الالتزام في جمع الضرائب فكان الأمير و الحاكم الّذي يستقل بمدينة أو ولاية يحكمها حكما مطلقا و يمارس فيها سلطة الرّئيس الإقطاعيّ ، و كان سيد الأرض يدفع للسلطان جزية سنويّة على شرط أن ينضوي هو و عدد من جنوده تحت لوائه عندما يخوض السّلطان غمار الحرب ، وكان في العراق وحده أربعون سيدا إقطاعيا ينتسب القليل منهم إلى أصول عربية . و كان الحكام أحيانا يعمدون إلى قتل الوزراء و مصادرة أملاكهم الواسعة كما فعل عزّ الدّولة بن بويه مع الوزير المهبليّ ، و كما فعل صمصام الدّولة مع وزيره أبي عبد الله العارض بن سعان ، وكما فعل عضد الدّولة مع أبي الفّتح بن العميد ." [2] فعلى إثر هذا الوضع و غيره حمل (الهمذاني) على كتابة مثل هذا النّثر ، الّذي يتماهى إجناسيا مع وضع

---

[3] – المصدر نفسه ، ص 10 .

[4] – المصدر نفسه ، ص 89 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 90 .

[2] – مصطفى الشّكعة: بديع الزمان الهمذاني، ص 34 .

المجتمع و يتقمّص ملامحه . فالمقامات تصنف من ناحية جنسها إلى قصص ،كما يمكن إدراجها ضمن المسرحية ، بالإضافة إلى الإعلام و الصّحافة ، و الرّواية الواقعيّة .

و ما يهمنا من هذا الأمر هو أنّها نوع نثري تتمازج فيه عديد من الأجناس الإبداعيّة كتجانس التّركيبة الاجتماعيّة (السّكانيّة) لمجتمع (البديع) فلما كانت " الدّولة العبّاسيّة تمتد من حدود الصّين و أواسط الهند شرقا إلى المحيط الأطلس غربا و من المحيط الهندي و السودان جنوبا إلى بلاد التّرك و الجزر و الرّوم و الصّقالبة شمالا ، و بذلك كانت تضم بين جناحيها بلاد السّند و خراسان و ما وراء النّهر و إيران و العراق و الجزيرة العربيّة و الشّام و مصر و المغرب . و هي أوطان كثيرة ، و كان يعيش فيها منذ القّدم شعوب متباينة في الجنس و اللّغة الثّقافيّة ، غير أنّها لم تكد تدخل في نطاق العروبة حتّى أخذت عناصرها المختلفة تمتزج بالعناصر العربيّة امتزاجا قويا ، فإذا بنا إزاء أمة عربيّة تتألف من أجناس مختلفة ، و قد مضت هذه الأجناس تنصهر في الوعاء العربي حتّى غذت كأنّها جنس واحد ، " [1] و هو ما يدعونا للقول أنّ المقامات جنس أدبي ناتج عن جنس اجتماعيّ ، فجاءت بنيتها اللّغويّة و تطلعاتها المستقبليّة تعبر عن هذا الجنس البشريّ المختلف ألوانه ، و حاولت وضعه في بوتقة النّقد الّذي تعلوه نبرة ساخرة تنم عن مقدرة و معرفة كبيرة بدقائق الأمور .

وانطلاق من هذه الفطنة والمعاشرة المباشرة (الاحتكاك) لمختلف شرائح المجتمع ، بنا (الهمذانيّ) رؤيته النّقديّة و الّتي رأينا إيجازها في مجموعة من الركائز ، الّتي سنفصل فيها و نوضح كيف تمحورت حولها رؤيته النّقديّة و هي على التّوالي : الشّعوبيّة و الاغتراب و الانسلاخو التّشويه .

أما الشّعوبيّة ، و الّتي هي في نهاية الأمر ، ما هي " إلاّ هجمة فارسيّة مضادة اتّخذت أكثر من وجه و مارست أكثر من أسلوب ، و لكنّها كانت في كلّ الأحوال تستهدف ضرب الإسلام وحملته من العرب و استعادة المركز القياديّ السّياسيّ و الحضريّ للفرس القدماء ، فإلى جانب هجومها على الإسلام و الحضارة العربية و تآمرها على السّلطان العربي كانت تعمل على إحياء معالم الحضارة الإيرانية ، فهي في الوقت الّذي تطعن في العرب وحضارتهم وتقول إنّه لم يكن للعرب ملك و ليس لديهم

---

[1]- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ص 89 .

فلسفة ، و لا علم تعمل على وضع الكتب و الرسائل عن الحضارة الإيرانية و تدفع الهبات الكبيرة من أجل ترجمة الكتب الإيرانية إلى العربية ، " [2] فعلى إثر هذه الحركة أو التّيار الاجتماعيّ ظهر أدباء و شعراء يدافعون عن هذا التّيار ، " فأنشد الشّعراء [و الكتّاب] الشّعوبيون يشدون بمواقف الفرس ، و ادعوا أنّ الفرس هم الّذين أسقطوا الدّولة الأمويّة و أقاموا الدّولة العبّاسيّة ،" [3] في المقابل ظهر أدباء عرب يدافعون عن عروبتهم و ثقافتهم و دينهم الإسلاميّ و من بين هؤلاء المجيدين لنقدهم و الذائدين عن عروبتهم (بديع الزّمان الهمذانيّ) ، الّذي جعل نصب عينيه الرّفع من قيمة العرب ، فركز في نقده على إعلاءه من سمة الكرم ، الّتي حط من فضلها الأعاجم و طعنوا في جدوتها و قيمتها الاجتماعيّة .

و المتفحص للمقامات ، يجد في كثير من المواضع حديثا عن ثنائية مكانية (البدو / الحضر)، الّتي حاول (البديع) من خلالها الرّفع من صفة العربي القاطن بالبادية على غرار السّاكن بالحضر ، لأنّ غير العرب قد عيّروا العرب ببداوتهم ، فأراد (الهمذانيّ) الانطلاق من هذا الأساس ليبّت في هذا الأمر، فتحدث عن خلق البدويّ و خصاله و شهامته و نجدته و إكرامه الضيف و إجارته للمظلوم ... كما فرّق بين لغة البدويّ ذات الطّابع العربي الصّرف و رفعها عن لغة الحضريّ الّتي مسّها النّحل و التّحريف بفعل ذلك التّمازج . يقول (الهمذانيّ) بهذا الصّدد ،" حدّثنا عيسي بن هشام قال :كنت أتّهم بمال أصبته . فهمت على وجهي هاربا حتّى أتيت البادية فأدّتني الهينة . إلى ظلّ الخيمة . فصادفت عند أطنابها فتى يلعب بالتّراب . مع الأتراب . و ينشد شعرا يقتضيه حاله . و لا يقتضيه ارتجاله . و أبعدت أن يلحم نسيجه . فقلت : يا فتى العرب أتروي هذا الشّعر أم تعزمه ؟ فقال : بل أعزمه و أنشد يقول :

" إِنِّي وَ إِنْ كُنْتُ صَغِيْرَ السِّنِّ وَكَانَ فِي العَيْنِ نُبُوٌّ عَنِّي
فَإِنَّ شَيْطَانِيْ أَمِيْرُ الجِنِّ يَذْهَبُ بِيْ فِيْ الشِّعْرِ كُلَّ فَنِّ
حَتَّى يَرُدَّ عَارِضَ التَّظَنِّي فَامْضِ عَلَى رِسْلِكَ وَ اغْرُبْ عَنِّي ."[1]

---

[2] – عماد الدّين خليل: مدخل إلى التّاريخ الإسلامي، الدّار العربيّة للعلوم ، ط1 ، المغرب ، 2005 ، ص 183.

[3] - المرجع نفسه ، ص 183.

[1]– بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 159-160.

فانطلاق من هذه القصة الّتي رواها (البديع) عن محفوظ فتى صغير من بادية العرب و براعة نظمه ، نخلص إلى استشراف رؤيا (البديع) النّقديّة ، و إلى أيّ جهة انتمى أو أيّد ، معتمد على أدلة منطقيّة وضعها بين أيدينا لنتفحصها . فيحدثنا عن اقتدار هذا الفتى ، و يصرفه و يذهب به على الرّغم من صغر سنّه في كلّ فن من فنون الشّعر ؛ فتتضح لنا رؤيته الّتي تعلي من شأن اللّغة العربيّة و بالتّحديد فن الشّعر باعتباره ديوانها على خلاف النّثر الّذي هو وليد مقتضيات العصر (التّدوين) . و هذا لا يعني أنّ العرب لم يعرفوا منثور الكلام ولكن برعوا في الشّعر أكثر منه لاعتبارات معينة منها (المشافهة) .

كما أشاد (الهمذانيّ) بمجموعة من الخصال تعلو قيم الإنسان العربي و تميزه عن ما سواه ، و هي كما يقول (البديع) " فقلت : يا فتى العرب أدّتني إليك خيفة . فهل عندك أمن أو قرى ؟ قال بيت الأمن نزلت . و أرض القرى حللت و قام فعلق بكمّي . فمشيت معه إلى خيمة قد أسبل سترها . ثم نادى : يا فتاة الحيّ هذا جارنبنت به أوطانه . و ظلمه سلطانه ./.../ فأجير به . فقالت الفتاة: اسكن يا حضريّ

◌َيا حَضَرِيُّ اُسْكُنَ وَ لاَ تَخْشَ خِيفَةً	فَأَنْتَ بِ◌ِبَيْتِ الأَسْودِ◌ِ بِنْ قِمَانٍ .
أَعَزِّ ابْنِ أُنثَى مِنْ مَعَدٍّ وَ يَعْرُبٍ	وَ أَوْفَاهُمُ عَهْدًا بِكُلِّ مكَانِ .
وَأَضرَبِهِمْ بِالسَّيفِ مِنْ دُونِ جَارِهِ	وَ أَظعَنِهِمْ مِن دُونِهِ بِسِنَانِ .
كَأَنَّ اَلمَنَايَا وَ العَطَايَا بِكَفِّهِ	سَحَابَانِ مَقْرُونَانِ مؤْتلِفَانِ .
وَ أَبْيَضَ وَضَّاحِ الجَبِينِ إذَا انْتَمَى	تَلاَقَى إلى عِيضٍ أغَرَّ يَمَانِي ." [1]

وبهذا يكون (البديع) قد دحضّ ذلك النّقد الّذي وجّهه غير العرب للعرب بغية تشويه عروبتهم و وضعهم في مرتبة أدنى من الأقوام الأخرى . بأدلة واقعية جسّدها (البديع) على شكل مقامة (قصة) ، استحسنت شخوصها هذه المبادرة ، و وجد بين جوانحها أمان الباديّة و كرمها و شرفها ونجدتها ، فتواضعت على هذا الأمر و استأنست بصيغ أهلها . لتعلو قيمة العرب من جديد بإعلاء قيمها و تقاسيم بداوتها الّتي تحمل روح العربيّ الأصيل ، و قد كنى لشخصيّة الحضريّ بذلك الإنسان

[1] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 160-161.

الهجين المزيف ، الّذي يتلون بتلون عصره ، و يبعد كلّ البعد عن ما يمت للعرب بصلة . (فالهمذاني) عاد إلى الفضاء المكاني (البادية) ؛ لأنّها المعادل الموضوعي لما هو عربي أصيل (البيان ، القيم ، الدّين) ، و قد بنا نقده من حيث انتهى الأعاجم في مذهبهم النّقديّ ، وفضّ زعمهم هذا بطريقة جليّة دقيقة الطّرح ، في قالب سردي (نثر / شعر) معبر ينقل رؤيته النّقدية الّتي دائما تكون محاطة بتأييد و وعي الجماعة لهاّ ، فتعبر عن طموحهم و إيديولوجيتهم الّتي تنبع من فكرهم .

أما عن الاغتراب ، فقد ارتبط بعدة أمور سنحاول طرقها فيما يلي : أولا سنتحدث عن اغتراب جنس المقامات عن باقي الأجناس الأدبيّة الأخرى ، لما رصدناه من غياب هوية جليّة لجنس أدبي معين في هذا النّوع الأدبي المستحدث و اغترابه عن باقي الأنواع النّثريّة و الشّعريّة على حدّ السّواء ، و هذا عائد لانصهارها في بوتقة ما يعرف بالمقامات ، فجاءت هوية هذا الجنس تتقاطع مع سابقتها من الفنون الأدبية في مواضع و تختلف عنها اختلافا جذريا في مواضع أخرى ،" فالمقامة هي الإطار الّذي يستوعب أنواعا عديدة ، الأغراض الشّعريّة التّقليديّة فحسب بل أيضا اللّغز ،و المأدبة، و الموازنة، الخ . المقامة إطار للشّعر و للنّثر في الآن ذاته . قبل القرن الرّابع كان الشّعرو النّثر منفصلين تماما ،كان الكتّاب ينظمون أبياتا على سبيل المصادفة ، لكنّ الشّعراء يظلّون عموما بمغزل عن النّثر في القرن الرّابع ، ابتعد النّثر الفني الخاضع لقواعد معلنة و صارمة عن الأشكال الأخرى للنّثر و اقترب من الشّعر ./.../ و الهمذاني ،/.../كان ابن عصره بامتياز .إنّ مقاماته تشكل مجموعا هجينا ، تتعاقب فيه الأبيات و فقر النّثر ." [1]

و ثانيا اغتراب (الاسكندريّ) عن أهله و صحبه (ارتحاله)، و الّذي سنعنى به فيما يلي من البحث . و لكنّ المقصود بهذا الاصطلاح – الاغتراب – هو تلون شخصيّة (الإسكندريّ) بتلون الوضع الاجتماعيّ ، و الحيلة الّتي يسعى إلى إنجازها للحصول على مآربه . فملامحه بالنسبة لنا غريبة زئبقيّة ، لا يمكننا تحسس ملامحه بدقة ، و معرفة شخصيته بوضوح كاف يجعلنا نوقن أنّه (الاسكندريّ) . و إذا عرفناه فليس الفضل لنا نحن القراء ، و إنّما الفضل يعود إلى الرّاوي (عيسى بن هشام) الّذي يعرفه بعد جهد و عناء و ملاحقة له و تعقب لسحر بيانه ، و براعة حيله .

---

[1] – عبد الفتّاح كليطو : المقامات السّرد و الأنساق الثّقافية ، ص 73 – 74 .

فما قيل عن نص المقامات يقال عن شخصيات المقامات – (عيسي بن هشام ، و الاسكندريّ)– " فالشّخصيتان الرّئيسيتان كائنان متحوّلا الأشكال ، يخوضان تجارب عديدة هي بمثابة مواقف خطاب تتفتّح فيها و تنصهر الأنواع في تعدديتها يشبّه أبو الفتح نفسه بأبي قلمون ، و هو اسم لثوب يتراءى في ألوان متحولة . نص المقامات الّذي يتتبّع تحوّلات الشّخصيّة في بريق من الخطاب ، هو أيضا أبو قلمون . و قضية الهوية تطرح بنفس الصّيغة سواء تعلق الأمر بالنّص أو بالشّخصيّة . "[2]

أما فيما يخص قضية الانسلاخ الّتي كوّن من خلالها (الهمذاني) رؤيته النّقديّة ، فتتعلق بتلك النّظرة السّاخرة الّتي تعلو نبرة المقامات . يقول (الهمذاني) : " و إذا المزاح عين الجدّ ،" [1] فهو السّبيل الوحيد للتّعبير عن حال مجتمعه و الأسلوب الملائم لبيان مفارقات العصر العبّاسيّ ، و قد أطلنا فيها الحديث في الفصل الثّاني من البّحث .

ولّعلّ أبرز ملامح للانسلاخ تلك الّتي تحدّث فيها (البديع) عن ضياع القيم وتعويضها بأمور أخرى لا تعدو أن تكون قشور الحضارة . فراح يسرد لنا بعض مظاهر هذا الانسلاخ ، الّذي ارتبط بالتّحديد بمدى استيعاب العرب للثّقافات المغايرة ، على إثر ذلك الاحتكاك بين الأقوام الأخرى – بسبب اتّساع رقعة الدّولة الإسلاميّة بفعل الفتوحات ، وهو أمر معروف لا يستدعي التّفصيل فيه – أدى إلى تغير مسار الحياة (السّياسيّة ، الاقتصاديّة ، و الاجتماعيّة) ، و بالتّالي تغير العقائد و أسلوب التّفكير .

و (الهمذاني) من أمهر الكّتاب الّذين لم يغفلوا جانب من جوانب هته الحياة ، الّتي انسلخت على سابقاتها ، فحدّثنا عن الكدية باعتبارها المظهر الاجتماعيّ الّذي استأثر بهته القضيّة (الانسلاخ) . (فالاسكندريّ) ارتكز في تحصيل رزقه على التّنصل من جميع القيم و الأخلاقيات ، حتّى

---

[2] – المرجع نفسه ، ص 73 .

[1] - بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 123 .

أنّه غيّب الوازع الدّينيّ فقط لينال مراده ، و قد كان تفسخه ناتج عن انسلاخ العصر ككلّ . فالأمر لا يتوقف عند شخصيّة (الاسكندريّ) وحسب ، بل يشمل مختلف شرائح المجتمع ؛ لأنّها شخصيّته تمثيليّة تقمّصت مختلف الأدوار " الفتى ، الشّيخ ، الشّاب ، التّاجر ، المولى ، الأديب ، القيّم على الخان ، الجليس ، الواعظ ، النّاقد ..." و بهذا تكون رؤيا (البديع) النّقديّة ما هي إلاّ وعي جماعة أو شريحة اجتماعيّة بأكملها ، عبّرت بلسانها و تصرفاتها و مظاهرها عن وضعها المعاش ، وطبقتها الاجتماعيّة فمنها الزّاهد ، و الماجن ، و منها الأديب ، ومنها المكتدي ، و منها الزّنديق ، و الدّجال، و المشعوذ ، و اللّص ، و الكريم ، و الأمير ...فرؤيا (الهمذاني) النّقديّة من رؤيا مجتمعه كما يقول:

" تِلْكَ العَصَا مِنْ هذِهِ العُصَيَّهْ هلْ تَلِد الحَيَّةُ إلاَّ الحَيَّهْ . "[1]

وإذا قلنا أنّ للانسلاخ نتيجة حتميّة وهو التّشويه ، فمجتمع (البديع) الفنيّ ما هو إلاّ صورة مشوّهة عن ذلك التشويه الّذي حصل في العصر العبّاسيّ . وخاصة فيما يتعلق بالجانب السّياسيّ ، و قد وجّه (الهمذاني) " إدانة صريحة للسّلطة و لنظام الحكم حين يفتقد إلى قيمة العدل ، وحين تدفع بأدواته لتبرير الظّلم و تسويغه " [2] ، فقد خصّص للحديث عن هذا الأمر مقام التّميميّة ، و الّتي يعبر فيها و بوضوح عن جمعه بين وزارتين (السّيف و العلم) " و سائر معاني الموازرة والمعاونة في السّلطان غير أن صاحبها كان في شؤون فتارة يستبد على الخليفة والسّلطان وليس السّلطان إلاّ أن تصدر الأمور باسمه فوزارته كانت تسمي وزارة تعويض . و تارة يكون السّلطان قائما على نفسه عاملا على تنفيذ أوامره مأتمنا على إصدار أحكامه فوزارته تسمي بوزارة التّنفيذ ."[3]

فنتيجة لاحتكاكه المباشر بوسط الحكم أو السّلطة ، فقد قدّم لنا إحدى صور اضطهاد المسوس من طرف السّائس ، الّذي لا يحكّم ميزان العدل في قضاءه بين الرّعية بل يأخذ اعتبارات أخرى تدخل ضمن تداعيات العصر ومتطلباته ، الّتي تغيب فيها ذات الإنسان و تشوه صورته المعتادة ليتحول إلى شيء كغيره من الأشياء . يقول(البديع) : " حدّثنا عيسي بن هشام قال وليت بعض الولايات من بلاد

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 288 .

[2] – أحمد عبد الحيّ : الشّاعر و السّلطة ، ايتراك للنشر و التّوزيع ، ط1 ، القاهرة ، 2004 ، ص 300 .

[3] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ،المصدر السّابق ، ص 266 .

الشّام . و ورثها سعد بن بدر أخو فزازة . و قد ولي الوزارة ، و أحمد بن الوليد ، على عمل البريد . وخلف بن سالم ، على عمل المظالم ، و بعض بني ثوابة . و قد ولّي الكتابة ، وجعل عمل الزّمام ، إلى رجل من أهل الشّام . فصارت تحفة الفضلاء و محط رحالهم ./.../ و ورد فيمن ورد أبو النّدى التّميمي فلم تقف عليه العيون /.../ و دخل يوما إليّ فقدّرته حقّ قدره . و أقعدته من المجلس في صدره ، و قلت : كيف يرجّى الأستاذ عمره ؟وكيف يرى أمره ؟ فنظر ذات اليمينو ذات اليسار، فقال بين الخسران و الخسار ، و الذّلّ و الصّغار ، و قوم كروث الحمار ، يشمهم الإقبال و هم منتنون . ويحسن إليهم فلا يحسنون . "[4]

فهذا القول فيه وصف دقيق "لحال الأدباء و العلماء في هذا العصر . (و هما) نوعين نوعا له وشائج الصلّة الأكيدة بالوزراء و الأمراء فكان ينال من العطاء و المنح الشيء الكثير فيعيش في بحبوحة الحياة و يسرها ، نوعا آخر قاسي من شطف العيش و مرارة الحرمان ألوانا كثيرة ، ذلك أنّه لم يوفق إلى اصطناع أمير أو مداجاة وزيره "[1]

و هذا ما يدعونا للقول أنّ " المدلول السّياسيّ هو أساس أيّ عمل ثقافيّ ، فهو المبتدأ و المنتهى ،/.../ حيث كان التّركيز ينصب على ما تمثله هذه الانجازات الإبداعيّة و الفنيّة و الفكريّة من رؤيات سياسيّة ، أو محتويات إيديولوجيّة ." [2] و هو ما نجده يتردد في مقامات (الهمذاني) ؛ حيث تحدث عن مجالس الملوك وما دار فيها من أشعار مدحيّة ومنتديات أدبيّة . و من بين بلاطات الملوك و الأمراء ، الّتي أرخ لها (البديع) في مقاماته بلاط (سيف الدّولة بن حمدان وخلف بن أحمد) ... و غيره من الملوك . يقول (البديع) : "حدّثنا عيسي بن هشام قال : حضرنا مجلس سيف الدّولة بن حمدان يوما وقد عرض عليه فرس ./.../ فلحظته الجماعة و قال سيف الدّولة : أيّكم أحسن صفته . جعلته صلته . فكلّ جهد جهده . و بذل ما عنده . فقال أحد خدمه : أصلح الله الأمير رأيت بالأمس رجلا يطأ الفصاحة بنعليه . و تقف الأبصار عليه . يسأل النّاس و يسقي اليّأس . /.../ فقال سيف الدّولة :

---

[4] – المصدر نفسه ، ص 266-267-268 .

[1] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص 34 .

[2] – سعيد يقطين : الأدب و المؤسّسة و السّلطة نحو ممارسة أدبيّة جديدة ، المركز الثّقافي العربي ، ط1 ، الدّار البيضاء – المغرب ، 2002 ،ص 44 .

عليّ به في هيئته ./.../ ثم قال : أصلح الله الأمير هو طويل الأذنين قليل الاثنين . واسع المراث ./.../ فقال سيف الدّولة : لك الفرس مبارك فيه ." [3]بل يتمادى (الهمداني) في حديثه عن ملوك عصره ، لدرجة أنّه يتحدث عن خصال كلّ ملك على حدا ، و يميّز بينهم من خلال صفة الكرم ، و قدر عطائهم . يقول (الهمذاني) : " و سألني عن أكرم من لقيته من الملوك فذكرت ملوك الشّام . و من بها من الكرام . و ملوك العراق و من بها من الأشراف ، و أمراء الأطراف و سعت الذّكر ، إلى ملوك مصر فرويت ما رأيت وحدّثته بعوارف ملوك اليمن ، و لطائف ملوك الطّائف . و ختمت مدح الجملة بذكر سيف الدّولة ، فأنشأ يقول :

يَا سَارِيًا بِنُجُومِ اللَّيلِ يَمْدَحُهَا وَ لَوْ رَأَى الشَّمْسَ لَمْ يَعْرِفْ لَهَا خَطَرَا .

.....

مَنْ أَبْصَرَ الدُّرَّ لَمْ يَعْدِلْ به حَجَرًا وَ مَنْ رَأَى خَلَفًا لَمْ يَذْكُرِ البَشَرَا.

.....

مَازِلْتُ أَمْدَحُ أَقْوامًا أَظُنُّهُمُ صَفْوَا الزَّمَانِ فَكَانُوا عِنْدَهُ كَدَرا ." [1]

هذا ما كان من حياة الطّبقة البرجوازيّة في مجتمع (البديع) ، وكيف تمضي أيامها بين حياة القصور و التّرف ، و بين المنتديات الشّعريّة و الأدبيّة ، ممّا نشط الحياة الثّقافيّة ، فراح الشّعراء و الكتاب و أهل العلم يتمسحون على بلاطات الأمراء و الخلفاء للحصول على عطايا يستعينون بها على حياة الفّاقة و العوز ، و لمواصلة حياتهم في يسر ، (فبديع الزّمان) و إن كان قد أمضى حياته في التّنقل بين المدن فقد اتّخذ من " هراة ، دار إقامة ، و فيها حسنت حاله و اقتنى ضياعا فاخرة " [2] ، و هي تقريبا الحياة الّتي يتطلع إليها كلّ أديب في ذلك العصر .

---

[3] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 174-175-176 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 258- 259 .

[2] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص 19 .

كما لم يقف (الهمذاني) عند هذا الحدّ ، بل تعرض بنقده لأواسط الطّبقات الاجتماعيّة الأخرى في قالب فنيّ تتجاذبه سخريّة حين وجديّة حين آخر ، لتكتمل لدينا صورة عالم (البديع) المشوه ، بمفارقاته ، و آماله ، و تطلعاته ، الّتي جسّدها على شكل رؤيا تنقل فكره النّقديّ لهذا الوضع ، و إن لم يسعه التّغيير فقد حدّد موقفه من كافة الظّواهر الّتي تفشى مفعولها في عصره ، فلم تبقى ظاهرة إلاّ و تحدث عنها ونقدها نقدا يدل على وعي ودربة . يقول (البديع) عن عصره :

" سَخَفَ الزَّمَانُ وَ أَهْلُهُ فَرَكِبْتُ منْ سَخَفيْ مَطيَّهْ ." [3]

فإذا كان هذا الزّمان سخيف لرداءة عقل أهله .فقد فعّل تفشي الرّذيلة بين العامة والخاصة و ساهم من بعيد أو من قريب في اختلال الأمن ، و ضعف العقيدة ، و انتشار البؤس و الفقر بين أوساط الشّعب ، حمل أهل زمانه على جمع المال و تكديسه ، فظهرت فنونا من الاحتيال و السّرقة و السّطو . يقول (الهمذاني) : " فملت إلى مسجد قد أخذ من كلّ حسن سرّه . و فيه قوم يتأمّلون سقوفه . و يتذاكرون وقوفه . و أدائهم عجز الحديث . إلى ذكر اللّصوص وحيّلهم ./.../فذكروا أصحاب الفصوص . من اللّصوص ./.../ و من بدّل نعليه . و من شدّ بحبليه . و من كابر بالسّيف ومن يصعد في البير . و من سار مع الغير . و أصحاب العلامات و من يأتي المقامات ."[1]

جـ- الرّؤيّا الثّوريّة :

وسنخص الحديث فيها عن ذلك الصّراع الدّاخليّ الّذي أرهق كاهل المجتمع العبّاسيّ و مزّق أواصره ، و هي تلك الثّورات الحزبيّة الكلاميّة الّتي نشطت حركتها في ذلك العصر ، بفعل التّمازج الثّقافيّ ، و الجنسيّ ؛ و معرفة العرب للعلوم اللّغويّة والعقليّة وغيرها من العلوم المستحدثة، وكثرة البحث في العقائد و تشعبه كوّن لنا ما يعرف بعلم الكلام " و قد تعاون على نشوءه و ارتقاءه أسباب كثيرة : بعضها داخليّ و بعضها خارجيّ ؛ /.../ فأما الدّاخليّة فأهمها . أنّ القرآن الكريم بجانب دعوته إلى

---

[3]- بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، المصدر السّابق ، ص 150 .

[1]- بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 181-182-184 .

التّوحيد و النبوة و ما إليها عرض لأهم الفرق و الأديان الّتي كانت منتشرة في عهد محمّد – **صلى الله عليه وسلم**– فرد عليهم ونقض قولهم ؛ فحكى عن قوم أنكروا الأديان و الإلهيات والنبوات ، /.../ و عرض لمسائل التّكليف و الجبر والاختيار و أبان الحجّة فيها ؛ /.../ أمّا الأسباب الخارجيّة أهمها : أنّ كثيرا ممن دخلوا في الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة : يهوديّة و نصارنيّة ...الخ . وكانوا قد نشئوا على تعاليم هذه الدّيانات و نشئوا عليها . /.../ فلما اطمئنوا و هدأت نفوسهم و استقرت على الدّين الجديد و الإسلام ، أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم ."[2]

وقد أبدى (البديع) ثورة عن هذا الوضع فحدّد لنفسه مذهب ، على أساسه يدافع عن رأيه، ويبني إيديولوجيته ، فقد جعل من حزبه هذا " منبرا يهدف الأديب من خلاله إلى تدعيم وجهة نظر هذه الطّبقة ، و رديفا فكريا يدعم إيديولوجيا ، يعزز موقعها كطبقة تريد أن تستقطب أكبر عدد من رجال الفكر و العلم ، /.../ و يؤهلها إلى الوقوف ندا لباقي الطّبقات الأخرى ، الّتي تحاصرها من كلّ جهة . "[1] و المتفحص لنص المقامات ، يجد أنّ (الهمذاني) سنيّ المذهب و الوجهة ، و المعلوم لدينا أنّه ظهر في العصر العبّاسيّ مذاهب عديدة أشهرها : السّنة و المعتزلة والمرجئة والشّيعة ، و قد كان لكلّ فرقة دائرة نشاط و معتقدات تعود إليها .

وقد أشار(البديع) إلى بعض المقولات الأساسيّة الّتي ترتكز عليها بعض هذه الفرق كمسألة الاستطاعة الّتي اختلف حولها . " و قلت لآخر اذه ب فأتني بحجّام يحطّ عنّي هذا الثّقل فجاءني برجل لطيف . /.../ فارتحت إليه و دخل فقال : السّلام عليكم ومن أيّ بلد أنت ؟ فقلت : من قمّ . فقال : حيّاك الله من أرض النّعمة و الرّفاهة . و بلد السّنّة والجماعة ./.../ و لكنّ كيف كان حجّك هل قضيت مناسكه كما وجب ؟ و صاحوا : العجب العجب . فنظرت إلى المنارة وما أهون الحرب على النّظارة و وجدت الهريسة على حالها . و علمت أنّ الأمر بقضاء من الله و قدر /.../ و لكنّ أحببت أن تعلم أنّ المبرّد في النّحو حديد الموسى . فلا تشتغل بقول العامّة . فلو كانت الاستطاعة قبل الفعل

---

[2]– – أحمد أمين: ضحى الإسلام ، ج3 ، دار الكتاب العربي، الطّبعة العاشرة ، بيروت – لبنان ، ص 1-2- 7.

[1]– إبراهيم عباس: الرّواية المغاربيّة الجدليّة التّاريخيّة و الواقع المعيش دراسة في بنية المضمون ، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال ، 2002، ص 61 .

لكنت قد حلقت رأسك . "[2] فقد تعرّض (الهمذاني) لسؤال كلامي تداولته الفرق الكلاميّة ، ويندرج ضمن المسائل الخلافيّة الّتي عالجتها الأشاعرة و فرق أخرى ، و قد جاء في معرض حديث هذا الحجّام (مسألة الاستطاعة) ، "وهي القدرة على الفعل و إحداث المراد أمر يوجد في المستطيع قبل العمل ومتى اتجهن أرادته إليه وتعلقت به أو جده ، أو هي أمر لا يوجد في المستطيع إلاّ مقارنة للفعل وحين تتجه الإرادة لإنجازه يخلقه الله مع الفعل نفسه و الحجّام المعتوه يؤدي الرأي الثّاني الّذي يقول : إنّ الاستطاعة والفعل يخلقان معا ، و يستدل على ذلك بأنّه لو ثبت حقيقة أنّ الاستطاعة توجد قبل الفعل و متّى توجهت الإدارة إليه حصل لكان توجّه إرادته إلى حلق رأسه كافيا في حلقها ، و إيضاح ذلك أنّه يلزم عليه أن تكون الاستطاعة مؤثّرة بنفسها في الفعل ، غاية ما هناك أنّها لا تؤثر قبل تسّلط الإرادة عليه. [1]"

والملاحظ على هذا القول ، تقسيم المدن الإسلاميّة إلى أحزاب و فرق كلاميّة ، على حسب قدر شيوعها في تلك المنطقة ، فمدينة (قمّ) – على حدّ تعبير (الهمذاني) – هي أهل للسّنة والجماعة بينما نجدها في مراجع أخرى تذكر أنّها مواطن للشّيعة ، " أما في جميع المشرق فكانت الغلبة لأهل السّنة إلاّ أهل مدينة قم فكانوا شيعة غلاة . ومن ظريف ما يحكى أنّه ولي عليهم وال كان سنيا متشددا فبلغه عنهم أنّهم لبغضهم الصّحابة لا يوجد بينهم من اسمه أبو بكر أو عمر فجمعهم يوما وقال لرؤسائهم : بلغني أنّكم تبغضون صحابة رسول الله و أنكم لبغضكم إياهم لا تسمون أبنائكم بأسمائهم وأنا أقسم بالله العظيم لئن لم تجيئوني برجل منكم اسمه أبو بكر أو عمر /.../ لأفعلنّ بكم و لأصنعنّ ،/.../و اجتهدوا فلم يجدوا إلاّ رجلا صعلوكا حافيا عاريا أحول أقبح خلق الله منظر اسمه أبو بكر ." [2]و قد نرجع سبب هذا الاختلاف إلى عبث الرّواة برواية المقامات ، فوصلتنا مغايرة عمّا كتبه (بديع الزّمان) .

وقد خصّص (البديع) لإبراز رؤيته الثّوريّة المقامة المارستانيّة ، الّتي صرّح فيها بانتمائه العقائديّ و الإيديولوجيّ لأهل الجماعة ، وشن هجوما شرسا ضدّ المسائل الكلاميّة الّتي تقول بها المعتزلة . و قد

---

[2] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 199-200 .

[1] – محمّد محي الدّين عبد الحميد : شرح مقامات بديع الزّمان الهمذاني ، ص 242 .

[2] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص37 .

ردّ من خلالها (الهمذاني) على أحد متكلميها (أبي داود) . يقول (الهمذاني) : " حدّثنا عيسي بن هشام قال:دخلت مارستان البصرة ومعي أبو داود المتكلم فنظرت إلى مجنون تأخذني عينيه و تدعني . فقال : إن تصدق الطير فأنتم غرباء /.../ فقلت : أنا عيسي بن هشام و هذا أبو داود المتكلم /.../ فقال : شاهت الوجوه و أهلها إنّ الخيرة لله لا لعبده ./.../ و أنتم يا مجوس هذه الأمة تعيشون جبرا . و تموتون صبرا . و تساقون إلى المقدور قهرا ./.../ يا أعداء الكتاب و الحديث بما تطيرون . أبالله و آياته و رسوله تستهزئون . إنّما مرقت مارقة فكانوا خبث الحديث . ثم مرقتم منها فأنتم خبث الخبيث . يا مخانيث الخوارج . ترون رأيهم إلاّ القتال و أنت يا ابن هشام تؤمن ببعض و تكفر ببعض . /.../ ثمّ قال : اللّهم أبدلني بهؤلاء خيرا منهم . وأشهدني ملائكتك "[1].

و إن أبدى (البديع) في هذه المقامة نوع من الحدّة و قدر لا بأس به من الثّورة على مخالفي مذهبه ، فقد نثر في جميع مقاماته توجهه السّنيّ . و الّذي رصدناه من خلال ألفاظه، الّتي تصول وتجول بين ثنايا مقاماته نذكر منها قوله : و استخرت الله – المعاد – المسلمين – الله – الأمانة – كلمة التّوحيد – والله – المفروضة – السّلام عليك – وعليك السّلام ورحمة الله وبركاته – أسألك الصّلاة على سيّد المرسلين محمّد وآله الطّاهرين – الدّين المتين – الحقّ المبين – اللّهم يا مبدئ الأشياء ومعيدها . و محيي العظام و مبيدها و خالق المصباح و مديره و خالق الإصباح منيره ، و موصل الآلاء سابغة إلينا ... . و هذا يدل على ثقافة (البديع) الإسلاميّة ، " فلم يقف تحصيل بديع الزّمان عند علوم العربيّة و حسب ، و إنّما كان شديد العناية بدراسته السّنة الشّريفة، فكان ثقة في الحديث عارفا بالرجال و المتون ، ولذلك كان يلقب بالحافظ . "[2]

وفي الأخير لا يسعنا سوى القول أنّ هذه الرّؤيا – الثّوريّة – هي العمود الأساسيّ الّذي تنبني عليه الرّؤى السّابقة ، لأنّها تتمحور حول الإيديولوجيا الّتي يسعى (البديع) لتفعيلها ،و يرى أنّها الأحق بالاعتناق دون غيرها ؛ و لأنّ أغلب فئات المجتمع هم عرب يدينون الدّين الإسلاميّ على

---

[1] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 141-142-145.

[2] – مصطفى الشّكعة : بديع الزّمان الهمذاني ، ص 17 .

مذهب أهل الجماعة والسّنة ؛ و لأنّ الخليفة لابدّ أن يكون سنيّ المذهب ، فوعي (الهمذاني) لهذا التّوجه إنّما هو وعي شريحة اجتماعيّة بأكملها ، و هي الأغلبيّة السّاحقة في مجتمع (الهمذاني) .

فهذه الرّؤيا- الثّوريّة — ما هي إلاّ نتيجة حتميّة عن ذلك الصّراع الدّائم بين ثنائيّة (الأصالة والمعاصرة) ؛ لأنّ سير التّاريخ يحرّض على هذا الأمر ، " فبقدر ما تمضي الأجيال ، يخبوا النّور الأصيل و يستمر ذلك حتى يفقد كلّ بريق "[3]. و تحل محله قيم جديدة يستعاض بها عن الأصالة ، و هذا ما يؤدي إلى الثّورة على كلّ ما هو معاصر، ينظر إليه دائمًا بعين الدّونيّة و الاستنكار ، لأنّه ما هو إلاّ صورة مشوهة عن الأصل .

د- الرّؤيا الصحافيّة (الإعلاميّة/ التّقريريّة) :

فهذه الرّؤيا ، و إن لم يصرّح بها (الهمذاني) في مقاماته ، إلاّ أنّها تظهر جليّة بازغة لا تغشوها شائبة. وما يدعونا للقول أنّها رؤيا ، هو ما تحتوي عليه المقامات البديعيّة من ثراء نوعي فيما يخص الشّخصيات ، (فالبديع) ليس هو الوحيد المقرر عن حاله، و إنّما هناك ثلة من الشّخوص تعبر بلسانها عن وضعها الاجتماعيّ ، و تخبر عن أمالها و طموحاتهم في الحياة ، فهي و إن أمسك بخيوطها (حرّكها) (الهمذاني) ، فلا يسعه كبت شعورها ، و تعطيل عقولها عن التّفكير و التّحايل لكسب رزقها . " قال عيسى بن هشام . فناجيت نفسي بأنّ هذا الرّجل أفصح من إسكندريّنا أبي الفتح و التفتّ لفتّة فإذا هو و الله أبو الفتح . فقلت : يا أبا الفتح بلغ هذه الأرض كيدك . و انتهى إلى هذا الشّعب صيدك ."[1]

وقد جعل (الهمذاني) لمقاماته راوية هو (عيسى بن هشام) ، و هو حافظة موثوق ، يتمتع بذاكرة فذّة ، تمنحه قدرة على سرد دقائق الأمور، فهو العين الإعلاميّة ، الّتي ترصد جميع الظّواهر الاجتماعيّة، والمنتديات العلميّة و الأدبيّة و الثّقافيّة و الكلاميّة ، و حتّى حال السّلطة و مراتبها ، وحياة

---

[3]- عبد الفتّاح كليطو: المقامات ، ص 54 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 54.

الحضر و البدو، و ما يُتحدث عنه في المساجد و الخمّارة و بين بلاطات الملوك . فاعتمد (البديع) ليذيع أو ليشهر الأخبار الّتي رصدها على فن القصة (المقامات) لما تتوفّر عليه من تشويق ، و مقدرة فائقة على إستعاب أكبر قدر من الأحداث . كما ارتكز في رؤيته الإعلاميّة على السّند الصّحيح من خلال اختياره ألفاظ بعينها تؤدي المعنى و الغرض المنشود ، و تحقق المصداقيّة المنشودة الّتي يسعى المذيع (البديع) إلى نشرها ، فيطمئن الجمهور (القارئ و السّامع) لسماعها و قراءاتها . فعندما نقرأ قوله : حدّثنا عيسى بن هشام قال ، و حدّثني عيسى بن هشام قال ، و قال عيسى ابن هشام – نحس بنوع من الارتياح ، و نقبل على سماعها – فكلّها صيغ تمهيديّة ، افتتح بها (الهمذاني) مقاماته تتكئ في معظمها على الفعل حدّث ، الّذي يحمل معنى الإخبار و التّداول و الإشاعة ، و هي سمة من سمات الصّحافة و الإعلام . و الضّمير (نحن) الّذي يتحدّث به في نصه ، يدل على شيوع الخبر بين أوساط بشريّة تتعاقب على رواية الخبر . و هي الطّريقة التّقليديّة في الإعلام و الإشهار و تداول الأخبار .

أما الرّاوي (عيسى بن هشام) فهو " شخصية متخيلة أو كائن من ورق – شأنه شأن باقي الشّخصيات الأخرى– يتوسل بها المؤلف وهو يؤسّس عالمه الحكائي لتنوب عنه في سرد المحكي و تمرير خطابه الأيديولوجي، و أيضا ممارسة لعبة الإبهام بواقعيّة ما يروي . و لا يمكن تصور حكاية بدون راو ينقل أحداثها من الواقع أو من دائرة الاحتمال إلى دائرة التّحقق الفنيّ أي الخطاب أو المتخيل السّرديّ ، و يمثل دور الوسيط الفنيّ الّذي يقدم أحداث القصة من خلال وجهة نظره الخاصة أو منظوره الشّخصيّ ، فهو (الأنا الثّانية للكاتب) الّتي خلقها و فوّض إليها مهمة سرد المرويّ وخلق عالمه الفنيّ التّخييليّ . "[1] و إن كان الرّاوي هو شخصيّة متخيلة ، فإنّ وجوده ضرورة لا يمكن الاستعاضة عنها ، لأنّ طبيعة الثّقافة العربيّة الكلاسيكيّة تصادق على هذا الأمر، وتجعل منه أساس مصداقيّة النّص الأدبيّ ، محتذيّة بذلك الإسناد المتوفر في الحديث النبويّ الشّريف ، إلاّ أنّ الإسناد في كتب الحديث " يمتاز بطوله أي بكثرة الأسماء الموروثة فيه. و بما أنّ صحة الحديث مبنيّة على أمانة ناقله، فقد

---

(1) – عمر محمد عبد الواحد: شعريّة السّرد تحليل الخطاب السّرديّ في مقامات الحريريّ ، دار الهدى ، ط 1، 2003 ، ص7 .

(2)– عبد الفتاح كليطو: الأدب و الغرابة دراسات بنيويّة في الأدب العربيّ، دارتوبقال ، ط2 ، الدّار البيضاء– المغرب ، 2006 ، ص77.

(3)– المرجع نفسه ، ص 60.

ألفت عدّة كتب موضوعها التّنقيب في حياة الرّواة ، و هذا التّنقيب يدرس أفرادًا لا أنماطا إنسانيّة . "[2] كما ورد في كتب الأخبار (البخلاء ، و المقامات ...) ، فأيّ نص أدبي " لا يستطيع أن يفرض نفسه دون اسم مؤّلف يكفله ويثبت صدقه، و إذا استعرنا تعبيرًا مستمدًا من علوم الحديث ، نقول إنّ النّص الأدبيّ محتاج إلى قوائم يعتمد عليها كي يروج ويتقبّل. في غياب القوائم أو القيد الّذي يربطه سند معترف به صراحة ، يخرج النّص عن مجال الأدب و يدخل في صنف اللانصوص ذلك ما حدث مثلاً لألف ليلة وليلة ."[3]

و قضية السّند لا يتوقف أمرها عند نسبة الحديث إلى (عيسى بن هشام) وحسب ، بل يتعدى أمره إلى تواتر الحديث أو الخبر على ألسنة شخوص أخرى ، قد يذكر اسمها ، و قد لا يفصح عن اسمها ، و يعمّم الحديث عنها كقوله مثلاً : قال التّاجر ، أو الإمام ، أو صاحب الدّار ، أو القيّم على الخان ، أو فتى ، أو الشّيخ ... ، و هذا ما يجعلنا نضفي صفة التّعميم على كلّ فئة من الفئات الموجودة في شخصيات (البديع) . فالأمر لا يعني حديثه عن تاجر بعينة و إنّما إشارة (البديع) له يقصد به كافة التّجار في عصره ، و الأمر نفسه ينطبق على باقي شرائح المجتمع ، الّتي تناول (الهمذاني) الحديث عنها . و من أمثلة ذلك قوله : "حدّثنا عيسى بن هشام قال : ملت مع نفر من أصحابي إلى فناء ختمه ألتمس القرى من أهلها فخرج إلينا رجل حزقّه فقال : من أنتم ؟ فقلنا : أضياف /.../ ثمّ قال : فما رأيكم يا فتيان في نهيدة /.../ أتشتهونها يا فتيان ؟ فقلنا: إي والله نشتهها ، فقهقه الشيّخ و قال : و عمّكم أيضا يشتهيها . " [1] كما استدعى (الهمذاني) بعض الشّخصيات التّاريخيّة و الأدبيّة و السّياسيّة ، سواء من عصره أو من العصور السّابقة ،كجرير، و الفرزدق ، و امرئ القيس ، و زهير، و طرفة، و أبو داود المتكلم ، وبشر بن عوانه العبديّ الصعلوك ، وسيف الدّولة بن حمدان ، و سعد بن بدار، وخلف بن سالم ، أبو النّدى التّميميّ ... وهذا ما يجعل من المقامات " لوحات حيّة تصور مختلف طبقات المجتمع" [2]. فأتت رؤيا (البديع) الإعلامية واضحة تحاكي أحداث

---

[1] – بديع الزمان الهمذاني : المقامات، ص 202 – 203.

[2]– عبد الفتاح كليطو: المقامات ، ص175 .

العصر العبّاسيّ بتفاصيله : مجالس الأمراء ذات التّقاليد الخاصة المترفة ، و وصف دقيق للجواري و الغلمان ، و حديث عن مجالس المجون و الشراب ، و عيشة الكفاف و المجاعات و اختلال الأمن ، الّذي نشّط عمليات السّطوو اللّصوصيّة و السّبيّ .

وخلاصة القول أنّ (بديع الزّمان) هو أحد الأدباء الأحرار، لأنّه لم يتقلد وظيفة ما في بلاط أي أمير، على الرّغم من سعي بعضهم لتقريبه إليهم .فهذا ما جعل من كتاباته نفيسة ، لأنّها تتحرى مشاكل المجتمع البّالغة الأهميّة ، و على درجة من الحساسيّة ، مثل : ظلم الحكّام وغلاء الأسعار، و اضطراب الأمن ، و انتشار الفساد و الجهل و العربدة و اللّصوصية... وما إلى ذلك ، مما شكّل نواة للصحافة الحديثة والجريئة .

2- الرّؤيا المأساويّة الّتي عبرت عن حال العصر :

أ- رحلة البطل الإشكاليّ :

وقبل حديثنا عن قضية الرّحلة و الارتحال ، لابدّ لنا من الحديث عن البطل الإشكاليّ الّذي تتنازعه مجموعة من القيم تجعل من حياته إشكال ، تغيب فيها " فرديته [و] يمنع عنه معنى المصير الفرديّ ، ويعيّن مصيره مصيرًا الشّعب أو الجماعة ،" [1] فهو بطل منتم و لا منتم في الآن نفسه . منتم إلى قيم خيرة تعلوها سمات إنسانيّة ، رغم عداء مجتمعه لها ، و لا منتم إلى قيم التّخلف و الجهل الّذي يسود مجتمعة رغم عيشه فيه " إن الإشكاليّ يرفض زيفّ العالم ، و يرفض التّعامل بالانتهازيّة السّائدة ، و يطرح البديل: التّعامل بأخلاق إنسانيّة ، و لكنّه يتمزق بين الواقع و الممكن ، و الكائن و ما يجب أن يكون . و هذه المعاناة تولّد في أعماقه الاغتراب" [2] ، و لكنّ السّؤال الّذي يطرح نفسه هو ، من هو البطل الإشكاليّ في المقامات البديعيّة ؟ و هو تساؤل على قدر من الأهمية ؛ لأنّ المتفحص لنص

---

[1] – فيصل دراج : نظرية الرّواية و الرّواية العربيّة ، المركز الثّقافي العربي ، ط 1 ، بيروت – لبنان ، 1999 ، ص 14 .

[2]- محمّد عزّام: البطل الإشكاليّ في الرّواية العربيّة المعاصر ة ، الأهالي للنّشر و التّوزيع ، ط1، دمشق ، 1992، ص 16.

المقامات يجدها تتوفر على شخصيتين أساسيتين هما : (الإسكندريّ) – الشّائع أنّة البطل – ، و (عيسى بن هشام) – الّذي ألفنا هويّته في أغلب الدّراسات على أنّه راوي للمقامات – ، الّذين يتبادلان أدوار البطولة في بعض المقامات ، فهناك قصص يستأثر (عيسى بن هشام) ببطولتها ، فيبرز لنا راوية للقصة ، و الشّخصية المحورية بها ، من مثل ما ورد في المقامة النّهديّة والبغداديّة...، و قد يشتركان في دور البطولة فيظهر لنا (عيسى بن هشام) في الشّطر الأوّل من أحداث القصّة ، ثم يسقط القناع عن وجه (الإسنكدريّ)، ويتبين أنّه المكتدي الجوّالة ، الّذي يتعرف عليه (عيسى بن هشام) في كلّ مرة ، و يكشف عن لثامه . يقول (عيسى بن هشام) : " أخذت عيناي رجلا قد لفّ رأسه ببرقع حياء ونصب جسده/.../ فقلت له: إنّ في الكيس فضلاّ فأبرز عن باطنك أخرج إليك عن آخره . فأماط لثامه فإذا و الله شيخنا أبو الفتح الاسكندريّ فقلت: ويحك أي داهية أنت ؟ "[1]

و قد تتماهت شخصيّة (الإسكندريّ) مع شخصيّة (ابن هشام) ، وتبقى بعض ملامحها، الّتي ترمز لوجودها ، ما تجعلنا نقول أنّ الشّخصيّة البطلة هي شخصيّة ذات وجهين ، و هو ما تعبر عنه المقامة البغداديّة . " حدّثنا عيسى بن هشام قال : اشتهيت الأزاذ . وأنا ببغداد . و ليس معي عقد. على نقدٍ. فخرجت أنتهز محالّه حتّى أحلّني الكرخ . فإذا أنا بسوّادي يسوق بالجهد حماره . ويطرّف بالعقد إزاره . فقلت : ظفرنا والله بصيد . وحيّاك الله أبا زيد . من أين أقبلت . و أين نزلت . و متى وافيت؟ /.../فجعل السّواديّ يبكي و يحلّ عقده بأسنانه و يقول : كم قلت لذاك القريد. أنا أبو عبيدٍ . و هو يقول : أنت أبو زيد . فأنشدت :

أَعْمِلْ لِرِزْقِكَ كُلَّ آلَهْ لا تَقْعُدَنَّ بِكُلَّ حَالَهْ
وَانْهَضْ بِكُلَّ عَظِيمَةٍ اَلْمَرْءُ يَعْجَزُ لا مَحَالَهْ ." [2]

فالقارئ لهته المقامة يظن أن صاحب الحيلة هو (الإسكندريّ)، لأنّها تتوافق مع باقي الحيل الّتي اعتدنا رؤيتها مع شخصية (الإسكندريّ) ، بيد أنّ صاحب الحيلة هنا هو (عيسى بن هشام) ، و هو المحرك الرئيسيّ للأحداث ، يتجلى لنا في ثوب مكتدي ، محتال ، بعدما رأيناه بصورة تاجر غنيّ ، يجوب أقطار البلاد الإسلاميّة لتحصيل العلم . " حدّثنا عيسى بن هشام قال: طفت الآفاق . حتّى بلغت

---

[1]- بديع الزّمان الهمذاني: المقامات، ص 13- 14 – 15.
[2] - المصدر نفسه ، ص 71 – 74.

العراق . و تصفحت دواوين الشّعراء . حتّى ظننتني لم أبق في القوس منزع ظفر" [1]، ويقول (البديع) في موضع آخر: " حدّثنا عيسى بن هشام قال: لما قفلنا من تجارة أرمينيّة أهدتنا الفلاة إلى أظفالها." [2] و عن حياته المترفة يقول (ابن هشام) : " دخلت البصرة و أنا في سنّي في فتاء ومن الزّيّ في حبر و وشاء .ومن الغنى في بقر وشاء . فأتيت المربد في رفقة تأخذهم العيون " [3]. ومن هذا المنطلق نخلص للقول أنّ البطل الإشكاليّ يتمثل في كلا الشخصيتين باعتبار أنّ أحدهما يكمل الآخر .

وقد تترافق الشّخصيتان في مسير أو سفر، فيخوضان الرّحلة معًا ويتبادلا أطراف الحديث، و قد يعزمان على كيد حيلة تتواطأ فيها الشّخصيتين معًا " حدّثنا عيسى بن هشام قال: لما قفلنا من الموصل. وهممنا بالمنزل .وملكت علينا القافلة . و أخذ منّا الرّحل و الرّاحلة . جرت بي الحشاشة إلى بعض قراها و معي الإسكندريّ أبو الفتح . فقلت : أين نحن من الحيلة ؟ فقال : يكفي الله/.../ و أومأ إليّ فأخذنا الوادي و تركنا القوم ساجدين لا نعلم ما صنع الدّهر بهم " [4]. فقد جمعتهما الغربة. وصداقة حميمية، ومعرفة وطيدة ، ولكنّهما يختلفان في السّبيل و الوجهة . " لما قفلت من اليمن. وهممت بالوطن . ضمّ إليّ رفيق رحله فترافقنا ثلاثة أيّام حتّى جذبني نجد . و التقمه وهد . فصعّدت و صوّب . وشرّقت وغرّب . وندمت على مفارقته بعد أن ملكني الجبل و حزنه . و أخذه الغور و بطنه. فوا الله لقد تركني فراقه. و أنا أشتاقه. و غادرني بعده . أقاسي بعده . وكنت فارقته ذا شارة وجمال. وهيئة وكمال. وضرب الّدهر بنا ضروبه. وأنا أتمثّله في كلّ وقت وأتذكّره في كلّ لمحة. و لا أظنّ أنّ الدّهر يسعدني به و يسعفني فيه ." [5] و يقول (البديع) في حوار آخر دار بين (عيسى ابن هشام) و (الإسكندريّ) : " قد أرضعتك ثدي حرمة . و المودّة لحمة- فقلت أبلديّ أنت أم عشيريّ ؟ فقال : ما يجمعنا إلاّ بلد الغربة. ولا ينظمنا إلاّ رحم القربة . فقلت: أنت الطّريق شدّنا في قرن ؟ قال : طريق اليمن . قال عيسى بن هشام : فقلت : أنت أبو الفتح الإسكندريّ " [6] . و في المقامة المطلبيّة يتعرفان على

---

[3] – المصدر نفسه ،ص164.

[4] – المصدر نفسه ، ص 213.

[5] – المصدر نفسه ، ص75 .

[1] – بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 115- 116.

[5] – المصدر نفسه ، ص 193 – 194.

[6]– المصدر نفسه ، ص 196 .

بعضهما ، و يصرحا بأنّهما تلازما وترافقا ردحًا من الزّمان ، " قال عيسى بن هشام : فلمَّا تفرقت تلك الجماعة ، قعدت بعدهم ساعة . ثمّ تقدّمت إليه . و جلست بين يديه . و قلت و قد رغبت في معرفته . و تاقت نفسي إلى محادثته : كأنّني عرف بنسبك . و قد اجتمعت بك . فقال : نعم ضمنا طريق- و أنت لي رفيق . "[1]

و لعلّ هذا التّعاطف بينهما يفسّر التّطابق الّذي توصلنا إليه من خلال حديثنا عن صورتيهما " فكلتا الشخصيتين لأديب جوال ، رحالة ، محتال ، لا يلتقيان إلاّ في الغربة ." [2] فبطل المقامات بعد أن يميط لثامه يظهر لنا بصورة أديب ، عبّر (الهمذاني) من خلاله عن وضعيّة أدباء القرن الرّابع للهجري .

إذا فالبطل الإشكاليّ في المقامات هو أديب من عصر (البديع) ، حاول من خلاله تمرير رؤيته أو نظرته لمصير الأدباء إبان القرن الرّابع الهجري . و هذا يجّرنا للقول أنّ شخصيّة أديب المقامات تتشكّل ملامحها وتظهر من خلال شخصيّة كلّ من الرّاوية (عيسى بن هشام) ، و البطل (الإسكندريّ) .

و بعد أن قمنا بتوضيح هويّة الشّخصيّة البطلة الإشكاليّة ، سنتعرض لقضيّة ارتحالها ، و هو ما سنعنى به في هذا العنصر من البحث . فالمعلوم لدينا أن قضيّة الرّحلة و الارتحال أو السّفر و الطّواف المتّجدد ، هي سمة طبعت العصر العبّاسيّ ، و قد امتدت جذورها في قلب الإنسانيّة ، فقد " خلق الله الإنسان محبّا للحركة و التّنقل ، و أمده بالعقل الّذي يدعوه لذلك ، و الجسم القويّ الرّشيق الّذي يعينه على الانتقال من موضع لآخر ، باحثًا – في البدايّة- عن طعامه و شرابه ، هربًا من القوى المعادية، و قد بدت له عاتية مخيفة ، سواء كانت الطّبيعة من برق و رعد و عواصف أو فيضانات و زلازل و براكين أو كانت حيوانات ضخمة كالدّيناصورات و الأفيال ، أو مفترسه كالأسود و النّمور و الذّئاب . فالحركة روح الحياة و هي سمة أساسيّة في التّركيب الجسديّ و النّفسيّ للإنسان و قد

---

[1]- المصدر نفسه ، ص 278.

[1]- عمر عبد الواحد: السّرد والشّفاهيّة دراسة في مقامات بديع الزّمان الهمذاني ، دار الهدى ، ط2، 2003 ، ص 65 .

هيأه الله لها ، و جعلها إمكانيّة ضروريّة لحياته، تتسق مع الهدف من إيجاده و الغاية الّتي خلق لأجلها ، و هي تعمير الأرض و عبادة الله تعالى "[1]. و لكنّ مفهوم الارتحال تغير فيما بعد – أي السّبب الدّاعي للسّفر — من البّحث عن مواطن الكلأ إلى الرّحلة لطلب العلوم و لقاء المشيخة ، " و السّبب في ذلك أنّ البشر يأخذون معارفهم و أخلاقهم و ما يتحلون به من المذاهب و الفضائل : تارة علما و تعليما و إلقاء ، وتارة محاكاة و تلقينا بالمباشرة /.../ فالرّحلة لابدّ منها في طلب العلم ، لاكتساب الفوائد و الكمال بلقاء المشايخ و مباشرة الرجال "[2].

فبطل المقامات اعتزم الرّحيل لهذا الهدف الجلل في نظره ، و الجليل في نظر أهل العلم و الدّراية ، حتّى لو تطلب الأمر تعرضه لخطر الموت ،كما ورد ذلك في المقامة الأسديّة ، فقد ارتبطت الرّحلة عند (عيسى بن هشام) بطلب الأدب و تحصيل كلام العرب ، لأنّه أديب يسعى للإلمام بجميع العلوم . يقول : " نهضت بي إلى بلخ تجارة البز فوردتها و أنا بعذرة الشّباب و بال الفراغ و حلية الثّورة لا يهمّني إلاّ مهرة فكر أستقيدها أو شرود من الكلم أصيدها . فما استأذن على سمعي مسافة مقامي أفصح من كلامي ." [3] و يقول : " كنت أجتاز في بعض بلاد الأهواز قصاراي لفظة شرود أصيدها وكلمة بليغة أستزيدها ."[4]

كما طرحت نصوص المقامات فكرة الارتحال لأجل كسب الأموال، وحصد أكبر قدر من العطايا و الجزايا، باعتبارها الحل الأوحد لمشكلة تعترض مسار أديبها (التكدية والاحتيال)، فهي " حق لأديب المقامات الفصيح العاقل على عصره ، يواجه تلون الزّمان بتلونه، ويقابل سخف النّاس بسخفه. فتتعدد ضروب الاحتيال للمال و استغلال غفلة النّاس بمختلف أساليب التّمويه" [5]. يقول (عيسى بن هشام) : " خرجت من الرّصافة أريد دار الخلافة . و حمّارة القيظ تغلي بصدر الغيظ . فلمّا نصفت الطّريق اشتدّ الحرّ . و أعوزني الصّبر . فملت إلى مسجد قد أخذ من كلّ حسن سرّه . و فيه قوم

---

[1] – فؤاد قنديل: أدب الرّحلة في التّراث العربي، مكتبة الدّار العربيّة للكتاب ، ط1، القاهرة ، ص 17.

[2]– عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون ، المجلد1، دار الكتب العلميّة ، ط 1، بيروت – لبنان ، 1992، ص 626-627 .

[3] - بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 17 – 18.

[4]– المصدر نفسه ، ص 93.

[5] – عمر عبد الواحد: السّرد والشّفاهية ، ص 83.

يتأمّلون سقوفه . و يتذاكرون وقوفه . و أدّاهم عجز الحديث . إلى ذكر اللّصوص و حيلهم . و الطّرّازين و عملهم . فذكروا أصحاب الفصوص ." [1] و من صور احتيال (الإسكندريّ) ، إدّعاءه بأنّه فار بدينه (الإسلام) من الكفر، و يريد من النّاس مساعدته على محاربة الكّفار (الرّوم) . يقول : " يا قوم وطئت داركم بعزم لا العشق ساقه. ولا الفقر ساقه . و قد تركت وراء ظهري حدائق وأعنابًا. وكواعب أترابًا . وخيلاً مسوّمة . وقناطير مقنطرة . و عدّة و عديدا . و مركب و عبيدًا . و خرجت خروج الحيّة من جحره . و برزت بروز الطّائر من وكره . مؤثرا ديني على دنياي جامعا يمناي إلى يسراي . واصلا سيري بسراي . فلو دفعتم النّار بشرارها . و رميتم الرُوم بحجارها . و أعنتموني على غزوها مساعدة و إسعادًا . و مرافدة و إرفادا ."[2]

و إن كانت خاصيّة الرّحلة و الارتحال سمة لصيقة بنصوص المقامات ، فهي أكثر توطد باسم البطل الّذي اختاره (بديع الزّمان) ، " إذ عرفه (بالكنية واللّقب) أبا الفتح الإسكندريّ فهناك صلة بين الفتح والسّفر، و صلة أوضح بين الفتح و الإسكندر، و ما الإسكندر– في القرآن الكريم و في التّاريخ القديم – إلاّ فاتح كبير ، و رحالة عظيم ، بلغ مشارق الأرض ومغاربها ،" [3] و مما لا شك فيه أن حياة (بديع الزّمان) هي في حدّ ذاتها تجسيد " حيّا لهذا الحل، فقد قصد بأدبه، شعره و نثره (رسائله) أعلام عصره كابن العميد ، و خلف بن أحمد ، و الأسرة الإسماعليّة، و أبي بكر الخوارزمي [فلم] يبق من بلده في هذه الأنحاء ، إلاّ دخلها وجني وجبى ثمرتها ، و استفاد خيرها و ميرتها، و لا ملك ، و لا وزير، و لا رئيس ، إلاّ استمطر بنوئه، و سرى في ضوئه، ففاز برغائب النّعم ، و حصل على غرائب القسم ، و ألقى عصاه بهراة و اتخذها دار قراره و مجمع أسبابه ، /.../ و اعترف البديع نفسه في رسائله بممارسة الكدية ."[4]

ب– مأساة البطل الإشكاليّ :

---

[1]– بديع الزمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص 181 – 182.

[2]–بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 105 – 106.

[3]– عمر عبد الواحد: السّرد والشفاهية ، ص 66–67.

[3]– المرجع نفسه ، ص 82–83.

ولتحري هذا الوعي المأساويّ لابدّ لنا من العودة إلى جملة الخصائص الّتي تحراها (غولدمان) و هي على التّوالي : " طابع المفارقة الّتي تميز هذا العالم ، العزلة ، الهوة العميقة الّتي تفصل بين الإنسان و العالم و الله ، و الرّهان حول إله لا يمكن حتّى إثبات وجوده ،"[1] و سنحاول على ضوءها التّوصل إلى رؤيا (الهمذاني) المأساويّة ، من خلال حديثنا عن مأساة بطله الإشكاليّ، و التّي سنفتتحها بالحديث عن طبيعة المفارقة التّي تميز عصر (البديع) ، وكذا نظرته التّي تعلوها وعي مأساوي .

فبطل المقامات أديب له من البيان و الفصاحة الباع الواسع ، " كان يبلغني من مقامات الإسكندريّ و مقالاته ما يصغي إليه النّفور. و ينتفض له العصفور. و يروى لنا من شعره ما يمتزج بأجزاء النّفس رقّة. و يغمض عن أوهام الكهنة دقّة ،"[2] و هذا ما يجعله بطل ذا أصول عريقة تضرب بجذورها في صلب البطولة العربيّة ، لأنّ العقليّة العربيّة تعضد على كتف الشّاعر الفحل كما تعضد على البطل الفارس ، فالفصاحة و الفروسيّة ، هي علامة من علامات البطولة ، و قد توفرت إحدى شروطها في بطل المقامات ، فبطولته أصلية مبتورة ، لأنّه كما يقول (عيسى بن هشام) :

" تَوَشَّحْتُ أَبَا الفتح ... بِهَذَا السَّيْفِ مُخْتَالاً
فَمَا تَصْنَعُ بِالسَّيْفِ ... إِذَا لَمْ تَكُ قَتَّالاً.
صُغْ مَا أَنْتَ حَلَّيْتَ ... بِهِ سَيْفَكَ خَلْخَالاَ ."[3]

فمن هذا المنطلق يتبين لنا أنّ بطل المقامات هو بطل هجين ،" هازل مزيّف، يلعب أدورا البطولة- في نص عربي- و لكنّه لا يتّسم بشروطها الّتي تمّ التّأسيس لها في الثّقافة العربيّة . لا يضطلع بهم عظيم ، بل هو متكسّب آفاق ، همه العرض و جمع الزبد و الزّخرف ، ليس لديه ما يبلغه للنّاس لينفعهم به، بل هو شحاذ فصيح، يخادعهم بمنطقه ، ليحتال عليهم . يعبث باللّغة، لا يتقدم بها إلى

---

[1]- عبد الوهاب شعلان: المنهج الإجتماعيّ و تحولاته من سلطة الأيديولوجيا إلى فضاء النّص ، عالم الكتب الحديث ، ط 1، إربد – الأردن ، 2008، ص 69.

[2]- بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص35.

[3]- المصدر نفسه ، ص 86.

الأمام، فإنّ حركته باللّغة القهقري. يسجع بها فيقيد انطلاقها و بيانها، يعيدها إلى دائرة الوهم والضلال ، الّتي كانت عليها مع سجع الكهان . يبيع للنّاس الكذب و الزور، و ليس كذلك الأبطال الحقيقيون ."[1]

فالمفارقة لا تقف عند هذا الحدّ وحسب، وإنّما تمتد إلى مفهوم الأدب في حدّ ذاته ، فقد تغير – لديه – واقترن بتكدي الأديب ، و طوافه المتواصل عبر البلدان الإسلاميّة ، لتتدهور أوضاعه، و تبدل أحواله (الفقر) ، فعوض السّفر لتجميع أشعار العرب و الدّراية بفصاحتهم ، خاض غمار الارتحال ، " التمست الدّرهم فإذا هو مع النّسرين /.../ ، فجعلت خراسان ، /.../ إلى كرمان و سجستان و جيلان إلى طبرستان و إلى عمان، إلى السّند و الهند و النّوبة و القبط و اليمن و الحجاز و مكّة و الطّائف أجول البراري و القفار، /.../ فجمعت من النّوادر و الأخبار و الأسمار، و الفوائد و الآثار، و أشعار المتظرّفين و سخف الملهين، و أسمار المتيّمين ، و أحكام المتفلسفين ، و حيل المشعوذين ، و نواميس المتمخرقين ، و نوادر المنادمين . و رزق المنجّمين ، و لطف المتطبّبين ، و كياد المخنثين ، و دخمسة الجرابزة وشيطنة الأبالسة ما قصّر عنه فتيا الشّعبيّ ، وحفظ الضبيّ ، و علم الكلبيّ، فاستردفت و اجتديت ، و توسّلت و تكدّيت "[2].

ولقد عبّر (البديع) عن رؤيته المأساويّة، من خلال حديثه عن عزلته عن العالم (عصره) ، و من ملامحها الغربة (أو تغرب البطل الإشكاليّ) ، الّتي لم يكن السّبب في حدوثها الشّكوى من سوء المكان ، لأنّ أي مكان يلائمه ، و مناسب لموضع تكديته و احتياله، فكلّما تعددت الأماكن تعددت حيله يقول (الهمذاني):

دَعْ مِنَ اللَّوْمِ وَلَكِنْ أَيَّ دَكَّاكٍ تَّرَانِي
أَنَا مَنْ يَعْرِفُهُ كُلْ لُ تَهَامٍ وَيمانِي
أَنَا مِنْ كُلِّ غُبارٍ أَنَا مِنْ كُلِّ مَكَانِ
سَاعَةً أَلْزَمُ مِحْرَا بًا وَأُخْرَى بَيْتَ حَانِ

---

[1]– عمر عبد الواحد: السّرد والشّفاهية، ص 70.

[2]–بديع الزّمان الهمذاني : المقامات، المصدر نفسه ، ص 241.

[2]– المصدر نفسه ، ص 275.

وَكَذَا يَفْعَلُ مَنْ يَعْ قِلُ فِي هَذَا الزَّمَانِ "[1]

فغربة البطل كانت مع الزّمان، فراح يشكو قسوته وقسوة أهله – فالزّمان الّذي يشكوه (البديع) هو زمان سياسيّ اجتماعيّ ، قرّر البطل مواجهته بالحمق و السّخف يقول :

" زَجَّ الزَّمَانَ بِحُمْقٍ إِنَ الزَّمَانَ زَبُونُ

لاُ تكْذَبَنَّ بِعَقْلٍ مَا العَقْلُ إِلاَّ الجُنُونُ " [2]

فلهذا التّقلب و الجنون و الحمق رؤيا خاصة لصاحب المقامات ،" مؤداها أنّ الشّر في الأرض أو في عالمه أمر لا فكاك منه، ولا قدرة على دفعه ، لا يجدي معه التّنقل من مكان إلى مكان . و لا مفر منه سوى بالاغتراب النّفسيّ ، الّذي يستتر خلف إدعاء الحمق و السّخف و الجنون ." [3] و أنّ الارتحال هو السّبيل الوحيد لاستبدال حياته القاسيّة ، بزمان تملأه حياة رغيدة ، يخدمه أكثر ما يكون ضده . فحلّم أي أديب –كما صور لنا (البديع) في المقامة الحمدانيّة – هو استنفاذ كلّ هدايا الأمير و عطاياه لتخليصه من أزمته .

وخلاصة القول أنّ عروبة (البديع) و اعتزازه الشّديد بلغته تتلاشى أمام جميع هذه المعطيات الجديدة ، فقد استبدل موضوع الأدب ومفهومه من كونه .

– أدب فصيح يعالج قضايا الفروسيّة، ويعرض للفصاحة ، ثمّ أصبح أدب ساخرا من هته الفروسيّة ؛ لأنّه استبدل اللّغة الفصحى بلغة الطّارين و المكدين (فأصبحت لغة هجينة) .

– بعدما ألفناه من مظهر الفارس العربّي (شاعر، فارس، و يمتطي فرس أصيل) يجمع بين (فصاحة اللّسان وحدّة السّيف) ، فيتحول إلى شحاذ ينتصر على حمق زمانه، بإدعائه السّخف و الاحتيال . لأنّها تنوب عن الشّجاعة . يقول (بديع الزمان) : " وطار كلّ واحد منّا إلى سلاحه فإذا السبّع في فروة الموت . قد طلع من غابة /.../ وتبادر إليه من سرعان الرّفقة فتى /.../ بقلب ساقه قدر . وسيف كلّه

---

[1]- بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 96.

[2]- عمر عبد الواحد: السّرد و الشّفاهيّة ، ص 80.

[3]- بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، المصدر السّابق ، ص 37- 38.

أثر . وملكته سورة الأسد فخانته أرض قدمه. حتى سقط ليده وفمه. / .../ ولكنيّ رميته بعمامتي وشغلت فمه. حتى حقنت دمه. وقام الفتى فوجأ بطنه حتى هلك الفتى من خوفه . و الأسد للوجأ من جوفه ./.../ وتركنا ما أفلت . وعدنا إلى الرّفيق لنجهزه" [1]

(فالبديع) و إن بدا بلغة عربيّة فصيحة، و إلحاحه الدّائم على الثّقافة العربيّة ؛ من خلال استدعاءه شخصيات أدبيّة عربيّة المنبت كامريء القيس ، طرفة، جرير، الفرزدق ، فإنّ له ثقافة خاصة، تلاءم عصره (القرن الرّابع للهجريّ)، و هو ما أذن بانتهاء عصر الشّعر العربي القديم ، و أغراض القصيدة العربيّة الكلاسكيّة، ليتحول إلى أدب (نثر) ساخر، يؤصل لأدب المكدين وسخف الملهين ونوادر المنادمين .

جـ – بين مأساة أديب المقامات ومأساة المجتمع :

وما يجدر الإشارة إليه هو أنّ بطل المقامات ، هو شخصية من الشّخصيات العاديّة (البسيطة) الّتي تنتمي إلى أبسط طبقة في المجتمع العبّاسيّ ، وهو ما أعطى لقصص (البديع) واقعيّة و شرعيّة في نظر المتلقي . فقد أعطى (الهمذاني) من خلال بطله رؤيته عن فئة الأدباء المتسولين ، و العلماء البائسين ، فأديب المقامات من بني ساسان " يقوم ببحث منحط ، أو شيطاني عن قيم أصيلة في عالم منحط ، كونه يصادف صعوبات تحول بينه وبين تحقيق أهدافه."[2] يقول (عيسى بن هشام) : " أحلتّني دمشق بعض أسفاري. فبينا أنا يوما على باب داري. إذ طلع عليّ من بني ساسان كتيبة قد لفوا رؤوسهم . و طلوا بالمغرة لبوسهم. وتأبّط كلّ واحد منهم حجرًا يدق به صدره . و فيهم زعيم لهم يقول و هم يراسلونه. ويدعو ويجاوبونه ."[3]

و إنّ لتفسخ العصر و اهتراء بنيانه، علاقة وطيدة بالحالة المزرية الّتي وصلت إليها النّخبة المثقفة، فسعت لتغيير حالها ، " فاضطروا إلى التّسول بمقدرتهم الأدبيّة و اللّغويّة ، و الاحتيال على

---

[1]- إبراهيم عباس : تقنيات البينة السّردية في الرواية المغاربيّة، المؤسسة الوطنيّة للإتصال ، 2002، ص 152.

[2]- بديع الزّمان الهمذاني: المقامات ، ص 108.

المجتمع بشتى الطّرق ، جليا للرزق ، و إدامة للبقاء، و اعتراضا على أحوال المجتمع الفاسدة ، و ثورة ضدها ." [1] وقد تساءلت شخصية (عيسى بن هشام) – وهو إحدى النّماذج الأدبيّة الّتي قدم لنا (الهمذاني) صورة عنها – عن سبب الحالة المزرية الّتي يعشها (إسكندريّ) مع كلّ هذا الفضل قائلاً : " و مالك مع هذا الفضل . ترضى بهذا العيش الرّذل ؟ فأنشأ يقول :

بُؤْسًا لِهَذَا الزَّمَانِ مِنْ زَمَنٍ كُلُّ تَصَارِيفِ أَمْرِهِ عَجَبُ
أَصْبَحَ حَرْبًا لِكُلِّ ذِي أَدَبٍ كَأَنَّمَا سَاءَ أُمَّهُ الأَدَبُ "[2]

والملاحظ على هذا الطّرح أنّه تعلوه نبرة دراميّة ، على الرّغم من القالب الهزليّ الّذي وضعت فيه، فأديب (البطل) المقامات تجرع ويلات مجتمعه الفاسد ، مما ساعده على تكوين رؤيا توازي تطلعات مجتمعه، بعثها في نموذج إنساني – أديب المقامات والقالب النثري الّذي وضعت فيه – حاول من خلاله معالجة كافة القضايا الاجتماعيّة، ونقدها بغية الإصلاح ، و التّغيير، على الرّغم ما تتوفر عليه من سطحيّة لوضعها في إطار الأدب الشّعبيّ ؛ و لأنّها تعنى بأقوال المتسولين و أصحاب النّوادر و الملح... .

فبمقدرة (البديع) اللّغويّة، و بداهته، وسعة خياله، و محفوظه الغزير استطاع أن يهيكل قصصه كما يرغب و يشاء ، فاستطاع أن يدور بالزّمان كما يدور ، مستعينا في مسيرته بإدعاء الحمق و الجنون ، ليفتح أمامه أبواب الغنى . فشخصيّة (البديع) تتماهى وتتآلف مع شخصية بطله المتخيل. فكلتا الشّخصيتان من طبقة اجتماعية واحدة ، عارفة عليمة بالأدب وفنونه، تؤلف المقامات (القصص) . يقول (عيسى بن هشام) : " كان يبلغني من مقامات الإسكندريّ ومقالاته ما يصغى إليه النقّور. و ينتفض له العصفور. و يروي لنا من شعره ما يمتزج بأجزاء النفّس رقّة . ويغمض عن أوهام الكهنة دقّة. وأنا أسأل الله بقاءه . حتىّ أرزق لقاءه " [3]. و تعاني لمعاناة مجتمعها المضطرب ذا القيم الواهنة المتصارعة فيما بينها ، لضعف الجانب العقائديّ في النّفوس . كما أنّ كلا الشّخصيتان تكسبت بأدبها و تمسحت على أبواب بلاطات الأمراء (كبلاط سيف الدّولة الحمدانيّ ، و خلف بن أحمد ...) .

---

[3]- نادر كاظم : المقامات والتّلقي، ص 343.
[1]- بديع الزمان الهمذاني: المقامات ، ص 167.
[2]- المصدرنفسه ، ص 35.

و قد بيّن لنا أديب المقامات (البطل) فنون عدّة من الاحتيال والتحايل للحصول على أموال النّاس، دون أن يغفل في حديثه الإشارة بإصبع الاتهام إلى مختلف شرائح المجتمع ، فقد تحدث عن الاستغلال الّذي تتعرض له العامة من النّاس ، وفساد الحكام . وقد أبدى (الهمذانى) منها موقفا نقديّا ، معارضًا من خلاله كافة الإستغلالات والإنتهازات الّتي أرهقت كاهل مجتمع العصر العبّاسي . يقول في التّميميّة : " وليت بعض الولايات من بلاد الشاّم. و وردها سعد بن بدر أخو فزارة /.../ و ورد أبو الندّى التّميميّ فلم تقف عليه العيون ولا صفت له القلوب. و دخل يومًا إليّ فقدرته حقّ قدره . و أقعدته من المجلس في صدره ، و قلت : كيف يرجّى الأستاذ عمره ؟ وكيف يرى أمره ؟ فنظر ذات اليمين وذات اليسار، قال : بين الخسران و الخسار، و الذّل و الصّغار، و قوم كروث الحمار، يشمهم الإقبال وهم منتنون. و يحسن إليهم فلا يحسنون. أما والله لقد وردت منهم على قوم ما يشبههم من النّاس، غير الرّأس و اللّباس ."[1] كما يضرب (البديع) مثلا عن فساد الحكام ، بحديثه عن قاض يستغل منصبه لسرقة أموال النّاس ، فيصفه بأوصاف تظهر عليها رؤيته النّقديّة لهذا التّصرف و أمثالَه من فساد الحكام ، " كنت بنيسابور يومَ جمعة ، فحضرت المفروضة ولما قضيتها اجتاز بي رجل قد لبس دنيّة ، و تحنك سنيّة ، فقلت لمصلّ بجنبي : من هذا ؟ قال : هذا سوس لا يقع إلاّ على الزّرع الحرام ، و لص لا ينقب إلاّ خزانة الأوقاف، وكرديّ لا يغير إلاّ على الضّعاف، وذئب لا يفترس عباد الله إلاّ بين الرّكوع و السّجود، و محارب لا يذهب مال الله إلا بين العهود والشّهود، وقد لبس دنيّته، وخلع دينيّته، وسوى طيلسانه، وحرّف يده و لسانه ، و قصّر سباله، و أطال حباله، و أبدى شقاشقه، و غطّى مغارقة، و بيّض لحيته، و سوّد صحيفته ، و أظهر ورعه و ستر طمعه ." [2] و هذا ما يدعونا للقول أنّ (البديع) قد أرّخ لصور الفساد ، فنوه بكلّ مناحي الحياة الاجتماعيّة ، و الاقتصاديّة ، و السّياسيّة ، و الدّينيّة ، و الأخلاقيّة (القيم) ، و الأدبيّة .

فشحاذ (الهمذاني) ما هو إلاّ " نموذج إنسانيّ عظيم للمثقف الثّائر، والأديب المتمرد . فهو بحمقه و زيفه و احتياله و تسوله يعبر عن ثورة عارمة، وتمرد عنيف ، و تصور دراميّ قوي لقلب

---

[1]- بديع الزّمان الهمذاني : المقامات ، ص 266 – 267 – 268.

[2]- المرجع نفسه ، ص 227 – 228 .

الأوضاع، و قد مرير لفساد المجتمع الّذي جار على كثير من الأدباء و المثّقفين، فاضطرهم إلى التكدي والاحتيال على العامة والخاصة ."[1] و هذا لا يعني أنّ عصر (البديع) كان يطغى عليه التّخلف ، بل " هو العصر/../ الّذي نضجت فيه العلوم على اختلاف موضوعاتها، وتم نموها وظهرت الكتب الوافيّة في أكثرها ، و لا سيما في اللّغة و علومها، و في التّاريخ والجغرافيّة و الأدب و الفلسفة . وكذلك أسباب اجتماعيّة طبيعيّة ."[2]

[1]- نادر كاظم : المقامات و التّلقي ، ص 349.

[2]- جرجي زيدان : تاريخ أدب اللّغة العربيّة ، ص529.

خاتمة

خاتمة :

و بعد هته الإطلالة الوجيزة ، في رحاب النّص السّردي العربي القديم – (مقامات بديع الزّمان الهمذاني) – إبّان القرن الرّابع للهجريّ ، تسنى لي الاحتكاك بتراثنا العربي ، و الوقوف على أسراره ، و آماله ، و سياقاته ، و جماله اللّغويّ ، و نضج مضامينه ، الّتي تنبع من الواقع ، لتعود إلى أحضانه ، عبر مجموعة من الرؤى ، الّتي حاولت و لو من بعيد نقد هذا المجتمع ، و الحديث عن ايجابياته من خلال ذكر سلبياته .

و لّعلّ تكرار ما ذكر في متن البحث ، أمر لا طائل منه . لذا ارتأيت خوض الحديث عن النتائج المتوصل إليها ، على ضوء هذا البّحث و منجزاته النّظريّة و التّطبيقيّة ، و من خلال التّقسيم الثّلاثي : فصل أول ، و فصل ثاني ، و فصل ثالث ، فيما يأتي :

- أنّ المقاربة البنويّة التّكوينيّة – تقنيّتا الفّهم و التّفسير- لنص المقامات ، أثبتت جذوة و مقدرة على تتبع تفاصيل مجتمع (بديع الزّمان) ، و تحري ميزاته التّاريخية (ق. 4هـ) الّتي يمكن تعميمها على سرد العصر العبّاسي ، و هذا بالعودة إلى فضاء النّص اللّغويّ ، و التّقيّد بتراكيبه .
- إنّ القراءة السّوسيوبنائية للمقامات رفعت السّتار عن غموض الكلمة ، الّتي أبدع من خلالها (البديع) و تميّز ، فكان بديع زمانه ، و ظّل .
- كان لمفارقات العصر العبّاسي أثر بالغ على شخصية صاحب المقامات ، و على نصه ؛ فتظهر شخصيته – من خلال لغته – متلونة ،كتلون زمانه ، جامعة بين النّقيضين ، فهو أديب حر لم يتقلّد منصب ، و لم يشغل وظيفة ما في بلاط أمير ، على الرّغم من سعيهم جميعا إلى تقريبه إليهم –كما تذكر المصادر التّراثيّة في اللّغة و الأدب – لكنّني عثرت على بعض الرّوابط اللّغويّة الّتي تنسبه إلى بعض المناصب السّياسيّة ، و المتصّفح للمقامة التّميميّة يدرك أنّ أديب المقامات (البطل) عليم برواتب الحكم

في عصره و ما تشوبه من استغلاليات ، و هذا يحملني على القول – و كما سبق و أن ذكرنا في متن البحث أنّ شخصيّة البطل ، ما هي إلاّ صورة من صور شخصيّة (البديع) – أنّ هذه الدّراية تصدر إلاّ عن صاحب خبرة و تجربة و دربة .

– أنّ نص المقامات ، قد طرح قضايا عدّة تتجاذبها ثنائيّة الأصالة و المعاصرة ، لما عرفه المجتمع العبّاسيّ من صراع ثقافيّ و حضاريّ ، بين مدّه و جزره . فقد تعرض لقضيّة البطولة العربيّة بشقيها (الفروسيّة ، و الشّاعريّة) في زمن فتر نور العروبة فيه و خبا ، و ركضت العيون و القلوب لاحتضان المعاصرة ، و ما تعلوها من ايجابيات و سلبيات ، فجاء نص المقامات نقطة التقاء بين ما هو أصيل (الثّقافة العربيّة) ، و بين ما هو معاصر (الثّقافات و الملّل و النّحل الأجنبية) .

– تبدو شخصيّة (البديع) شديدة التّأثر بماديّة عصره ، و الّتي تبدو واضحة على لغته النّثريّة الّتي اتّجهت إلى العنايّة بإبراز المحسّنات البديعيّة ، و إظهار الزّخارف اللّفظيّة ، بل تتعدى هته الماديّة إلى تحري واقعه الاجتماعيّ و الاقتصاديّ و السّياسيّ و حتّى الثّقافيّ و الأدبيّ و الدّينيّ ، فجعل المواضيع الّتي تناولها تعالج قضايا محسوسة ،كغلاء الأسعار ، و الاختلاس ، و اللّصوصيّة ، و الزّندقة، و الشّعوبيّة ، و الفرق الكلاميّة . و هذا عائد إلى طغيان التّفكير العقليّ ، و القول بالماديات في القرن الرّابع للهجري ، فجاءت جميع الدّراسات ، و المناظرات ، و المناقشات (الأدبيّة و التّعاملات العاميّة) خاضعة لسطوة العقل و الحواس .

– إنّ الملاحظ على البنى اللّغويّة الطّاغيّة على نص المقامات ، هي بنى ضدّية متقابلة فيما بينها ، تحاكي مفارقات العصر العبّاسيّ .

– إنّ معالجة (بديع الزّمان) لمواضيع قصصه ، هي معالجة تقريريّة ؛ حيث أنّه لم يعد إلى الأسباب أو العوامل الّتي ساعدت على وجودها ، و لم يقدّم حلولا أو حتّى تعليقا حول الظّواهر الّتي عكف على سردها . بل أراه يبتعد كليّا عن تلك القضايا ، ليجعل لها راوية و بطل متخيلين يعرضان لحال عصره متبرئ من كلّ ما يحصل فيه . لكنّ هذا لا يعني خلوّ نص المقامات من الرّؤيا النّقديّة – الّتي وضّحتها في الفصل الثّالث من البحث – فهي تبرز و بقوة في النّبرة السّاخرة الّتي تطفو على سطح لغة المقامات . و الهزل عين الجدّ . و لّعلّ لرحلة البطل الإشكاليّ صرخة نقديّة ثوريّة ، رافضة لكلّ قيمة ، لكلّ ظاهرة اجتماعيّة ، سياسيّة ، اقتصاديّة ، لكلّ علم ، يرى فيه (البديع) ركونا لمظاهر التّخلف و الفسّاد و التّفسخ و الجهل .

- إنّ الشّائع ، أنّ موضوع المقامات هو الكدية و التّكدي ، و لكنّها ليست الوحيدة الّتي تستأثر بمضمون المقامات . فالرّحلة و السّفر تبدو موازيةّ أو مصاحبة للكدية ، و نحن نعلم أنّها نواة الأدب العربي القديم و موضوعه الرّئيس ، أدرجت في الشّعر كما في النّثر (القصص) ، و تكون عادة معبّرة أو قناة يلجأ إليها الأديب لنقل رؤيته ، الّتي كوّنها من حصالة تجربته الشخصيّة . إضافة إلى وجود مواضيع أخرى طرقها (البديع) ، كتعرضه لبعض القضايا النّقديّة و إبداء رأيه منها ، و قضايا الانحلال و الفساد الاجتماعيّ و السّياسيّ ، أشار كذلك إلى التّيارات الكلامية،و الشّعوبيّة، و الزّندقة الّتي برزت حدّتها في عصره .

- إنّ بطل المقامات هو شخصيّة إشكاليّة ، استحضره (البديع) من طبقة اجتماعيّة بسيطة (العامة) ، ليمرر من خلاله الرؤيا المأساويّة الّتي عبرت عنها الحالة الاجتماعيّة ، في قالب نثري ، و إن بدا جانب الهزل (الكوميديا) طاغيا عليه ؛فانّ الجانب الدّرامي لا يغيب عن لغة المقامات . فالرائح الغادي ما بين سطور القصص يتنبّه إلى ذلك السّرد الدّرامي الّذي يجوب مجتمع (الهمذاني) و يتداعى ليصل إلى مجتمع (الاسكندريّ) .

- إنّ ما يجدر الإشارة إليه هو أنّ المقامات ، ما هي إلاّ خليط إجناسي بين قصّة تتوفّر على أحداث ، و مسرح تمثيليّ ، و صحافة تقريريّة بالقدر الّذي سمحت به ظروف العصر ، و رسم كاريكاتوري هازل ، و رواية واقعيّة ، و شعر . لذا وجب علينا الانحناء أمام مقدرة هذا الأديب الفذّ الرّائد بدون منازع لكلّ هته الفنون الأدبية . و من هذا المنطلق لا بدّ على الدّارسين أن يولوا عناية فائقة بالمقامات البديعيّة ، و مقاربتها من كافة النّواحي ، حتّى ننبش نفائس درّها ، الّتي أهمل الكثير منها .

* – القرآن الكريم .

قائمة المصادر و المراجع :

1– قائمة المصادر :

1– عبد الحميد محمد محي الدّين : شرح مقامات بديع الزّمان الهمذاني ، دار الكتب العلمية ، ط 2، بيروت – لبنان .

2– الهمذاني (أبي الفضل أحمد بن الحسين بن يحي) : المقامات ، تقديم و شرح : محمد عبده ، دار الكتب العلمية ، ط2 ، بيروت – لبنان ، 2003 .

2– قائمة المراجع العربيّة :

3– ابن خلدون عبد الرّحمان : تاريخ ابن خلدون ، مجلد 1 ، دار الكتب العلمية ، ط 1 ، بيروت – لبنان ، 1992 .

4– ابن خلدون عبد الرّحمان : تاريخ ابن خلدون ، مجلد 3 ، دار الكتب العلمية ، ط 1 ، بيروت – لبنان ، 1992 .

3 – ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) : أدب الكاتب ، تحقيق : الدّينوري ، دار صادر ، بيروت ، 1967 .

5– ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) : الشّعر و الشّعراء ، ج1 ، عالم الكتب ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 2003 .

6– ابن قيّنة عمر : فن المقامة في الأدب العربي ، دار المعرفة ، الجزائر ، 2002 .

7– أبو ديب كمال : الرؤى المقنّعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعر الجاهلي البنية و الرؤيا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

8- أبو ديب كمال : جدلية الخفاء و التّجلي دراسات بنيويّة في الشّعر ، دار العلم للملايين ، ط 4 ، بيروت ، 1995 .
9- أبو شقرا محي الدّين : مدخل إلى سوسيولوجيا ، المركز الثّقافي العربي ، ط 1 ، الدّار البيضاء – المغرب ، 2005 .
10- اسكاربيت روبير : سوسيولوجيا الأدب ، ترجمة : آمال أنطوان عرموني ، دار عويدات ، ط 3، بيروت – لبنان ، 1999 .
11 - إسماعيل عز الدّين: الأسّس الجماليّة في النّقد العربي عرض و تفسير و مقارنة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 2000 .
12- إسماعيل عز الدّين: التّفسير النّفسي للأدب ، دار غريب ، ط4 ، القاهرة .
13- أمين أحمد : ضحى الإسلام ، ج1 ، دار الكتاب العربي ، ط10 ، بيروت – لبنان .
14- أمين أحمد : ضحى الإسلام ، ج3 ، دار الكتاب العربي ، ط10 ، بيروت – لبنان .
15- أندراوس نجيب فايق : المدخل في النّقد الأدبي ، المكتبة الأنجلو مصرية ، 1974 .
16- إيخانبوم بوريس و آخرون : نظرية المنهج الشّكلي نصوص الشّكلانيون الرّوس ، ترجمة : إبراهيم الخطيب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 1982 .
17- إيرلخ فيكتور : الشّكلانية الرّوسية ، ترجمة : الوالي محمد ، المركز الثّقافي العربي ، ط 1 ، الدار البيضاء ، 2000 .
18- باختين ميخائيل : الخطاب الرّوائي ، ترجمة : محمد برادة ، دار الفكر ، ط1 ، القاهرة .
19- بدوي عبد الرحمان : النّقد التّاريخي ، دار النّهضة العربية ، 1980 .
20- بدوي محمد علي : علم اجتماع الأدب النّظرية و الموضوع ، دار المعرفة الجامعيّة ، الإسكندرية ، 2002 .
21- بركة بسام وآخرون : مبادئ تحليل النّصوص الأدبية ، الشّركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 2002 .
22- بغورة الزّاوي : المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التّطبيقات ، دار الهدى ، ط1 ، عين مليلة – الجزائر ، 2002 .

23- بوتومورتوم : مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : سعد هجرس ، دار أويا ، ط 1 ، طرابلس – ليبيا ، 1998 .

24- تاوريت بشير : محاضرات في مناهج النّقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح _____و الإشكالات النّظريّة و التّطبيقية ، مكتبة اقرأ ، ط4 ، قسنطينة – الجزائر .

25- التّوحيدي أبو حيان : الإمتاع و المؤانسة ، صححه و ضبطه و شرحه : أحمد أمين ، أحمد الزّين ، ج1 – 2 -3 ، المكتبة العصرية ، بيروت - صيدا .

26- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : البخلاء ، قدّم له : عبّاس عبد الستّار ، دار و مكتبة الهلال، الطبعة الأخيرة ، بيروت – لبنان ، 1998 .

27- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : البيان و التّبيين ، ج 1-2-3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان .

28- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : رسائل الجاحظ ، دار و مكتبة الهلال ، ط3 ، بيروت – لبنان ، 1995 .

29- جادامر هانز جيورج : تجلي الجميل ، ترجمة : سعيد توفيق ، المجلس الأعلى للثّقافة ، 1997.

30- الجرجاني عبد القاهر : دلائل الإعجاز في علم المعاني ، شرحه و قدّم له : ياسين الأيوبي ، المكتبة العصرية ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 2006 .

31- الجيّار مدحت : النّص الأدبي من منظور اجتماعي ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، 2001 .

32- حرب علي : نقد النّص ، المركز الثّقافيّ العربيّ ، ط4 ، الدّار البيضاء – المغرب ، 2005 .

33- حفناوي حامد : الآداب الإقليميّة في العصر العبّاسي الثّاني ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1980 .

34- خطابي محمد : لسانيات النّص مدخل إلى انسجام الخطاب ، 1991 .

35- خليل عماد الدّين : مدخل إلى التّاريخ الإسلامي ، الدّار العربيّة للعلوم ، ط 1 ، المغرب ، 2005 .

36- خليل عماد الدّين : مدخل إلى الحضارة الإسلامية ، الدّار العربيّة للعلوم ، ط 1 ، المغرب ، 2005 .

37- داود جرجس داود : الزّندقة و الزّنادقة في الأدب العربي من الجاهليّة و حتّى القرن الثّالث الهجريّ ، المؤسّسة الجامعية للدّراسات ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 2004 .
38- دراج فيصل : نظرية الرّواية و الرّواية العربيّة ، المركز الثّقافي العربيّ، ط1 ، بيروت ، .1999
39- دوبيازي بيير مارك و آخرون : مدخل إلى مناهج النّقد الأدبي ، ترجمة : رضوان ظاظا ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1997 .
40- الرّحموني محمد : الدّين و الأيديولوجيا جدليّة الدّينيّ و السّياسيّ في الإسلام و في الماركسية، دار الطّليعة ، بيروت - لبنان ، 2005 .
41- روبرت شولز : السّيمياء و التّأويل ، ترجمة : سعيد الغانمي ، إفريقيا الشّرق ، 1987 .
42- الرّويلي ميجان ، البّازغي سعد : دليل النّاقد الأدبي ، المركز الثّقافي العربي ، ط 4 ، الدّار البيضاء – المغرب ، 2005 .
43- زكريا ميشال : الألسنيّة علم اللّغة الحديث المبادئ و الأعلام ، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع ، ط1 ، 1980 .
44- زكي أحمد كمال : النّقد الأدبي الحديث أصوله و اتّجاهاته ، دار النّهضة العربيّة ، بيروت – لبنان .
45- زيدان جورجي : تاريخ آداب اللّغة العربيّة ، ج2 ، دار موفم ، الجزائر ، 1993 .
46- ساروب مادان : دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية و ما بعد الحداثة ، ترجمة : خميسي بوغرارة، منشورات مخبر التّرجمة في الأدب و اللّسانيات ، قسنطينة ، 2003 .
47- ستولينتر جيروم : النّقد الفنّيّ دراسة جمالية ، ترجمة : فؤاد زكريا ، دار الوفاء ، ط1 ، 2007 .
48- سويف مصطفى : الأسّس النّفسية للابداع الفنّيّ ، دار المعارف ، ط 4 ، القاهرة ، 1981.
49- سلام محمد زغلول : الأدب في عصر العبّاسيين من بداية القرن الرّابع إلى نهايته ، ج 2 ، منشأة المعارف ، ط1 ، الإسكندريّة ، 1999 .
50- سيبويه (عمر بن عثمان بن قنبر) : الكتاب ، تعليق : إميل بديع يعقوب ، الجلد 3 ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 1999 .
51- شحيد جمال : في البنيويّة التّركيبية دراسة في منهج لوسيان غولدمان ، دار ابن رشد ، ط 2 ، بيروت ، 1982 .

52- شعلان عبد الوهاب : المنهج الاجتماعي و تحولاته من سلطة الأيديولوجيا إلى فضاء النّص ، عالم الكتب الحديث ، ط1 ، اربد – الأردن ، 2008 .

53- الشّكعة مصطفى : بديع الزّمان الهمذاني رائد القصّة العربيّة و المقالة الصّحفيّة مع دراسة لحركة الأدب العربي في العراق العجمي و ما وراء النّهر ، الدّار المصرية اللّبنانية ، ط1 ، القاهرة ، 2003.

54- شورد مارك و آخرون : أسس النّقد الأدبي الحديث ، ترجمة : هيفاء هاشم ، ج1- 2-3 ، وزارة الثّقافة ، ط2 ، دمشق ، 2005 .

55- صقر أحمد : تاريخ النّقد و نظرياته ، مركز إسكندريّة للكتاب ، 2001 .

56- ضيف شوقي : تاريخ الأدب العربي ، ج3 ، دار المعارف ، ط5 ، القاهرة – مصر ، .1985

57- طقوس محمد سهيل : تاريخ الدّولة العبّاسية ، دار النّفائس ، ط4 ، بيروت – لبنان ، 2004

58- عابدين سامي : في الأدب العباسي قصر المأمون و أثره على العصر ، دار النّهضة العربيّة ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 2001 .

59- عبّاس إبراهيم : الرّواية المغاربيّة الجدليّة التّارخيّة و الواقع المعيش دراسة في بنية المضمون ، منشورات المؤسسة الوطنيّة للاتصال ، 2002 .

60- عبّاس إبراهيم : تقنيات البنية السّرديّة في الرّواية المغاربيّة ، منشورات المؤسسة الوطنيّة للاتصال ، 2002 .

61- عبابنة سامي : اتجاهات النّقاد العرب في قراءة النّص الشّعري ، عالم الكتب الحديث ، ط 1 ، 2004 .

62- عبد الرّحمان نصرت : في النّقد الحديث دراسة في مذاهب نقديّة حديثة و أصولها الفكريّة ، دار جهينة للنشر و التّوزيع ، ط1 ، عمّان – الأردن ، 2007 .

63- عبد العظيم صالح سليمان : سوسيولوجيا الرّواية السّياسيّة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1997 .

64- عبد الواحد عمر : السّرد و الشّفاهيّة دراسة في مقامات بديع الزّمان الهمذاني ، دار الهدى ، ط2 ، 2003 .

65- عبد الواحد عمر محمّد : شعريّة السّرد تحليل الخطاب السّردي في مقامات الحريري ، دار الهدى ، ط1 ، 2003 .

66- عزّام محمّد : البطل الإشكاليّ في الرّواية العربيّة المعاصرة ، الأهالي للنشر ، ط 1 ، دمشق ، 1992 .
67- عزّام محمّد : تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النّقدية الحديثة دراسة في نقد النّقد ، منشورات اتحاد الكتاب ، دمشق ، 2003 .
68- عكاشة شايف : نظرية الأدب في النّقدين الجمالي و البنيوي في الوطن العربي نظرية الخلق اللّغوي ، ج3 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون – الجزائر ، 1994 .
69- العيد يمنى : في معرفة النّص دراسات في النّقد الأدبي ، دار الآداب ، ط 4 ، بيروت – لبنان ، 1999 .
70- عيسى فوزي ، أمين فوزي : في الأدب العبّاسي ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندريّة ، .2003
71- عيلان عمرو : الايديولوجيا و بنية الخطاب الرّوائي دراسة سوسيوبنائيّة في روايات عبد الحميد بن هدوقة ، منشورات قسنطينة ، قسنطينة – الجزائر ، 2001 .
72- غولدمان لوسيان و آخرون : البنيّوية التّكوينيّة و النّقد الأدبي ، ترجمة : محمّد سبيلا ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط2 ، بيروت – لبنان ، 1986 .
73- فاعور إكرام : مقامات بديع الزّمان الهمذاني و علاقتها بأحاديث ابن دريد ، دار اقرأ ، ط 1، بيروت لبنان ، 1983 .
74- فضل صلاح : مناهج النّقد المعاصر ، دار الآفاق العربيّة ، ط1 ، القاهرة ، 1997 .
75- فوزي فاروق عمر : الخلافة العبّاسية عصر القوة و الازدهار ، ج1 ، دار الشّروق ، ط1 ، عمان – الأردن ، 1998 .
76- القرطاجني أبي الحسن حازم : منهاج البلغاء و سراج الأدباء ، تقديم و تحقيق : محمد الجيب ابن الخوجة ، دار الغرب الإسلامي ، ط2 ، بيروت ، 1981 .
77- قطوس بسام : المدخل إلى مناهج النّقد المعاصر ، دار الوفاء ، ط1 ، الاسكندريّة ، 2006.
78- قنديل فؤاد : أدب الرّحلة في التّراث العربي ، مكتبة الدّار العربيّة للكتاب ، ط1 ، القاهرة .
79- كاصد سلمان : الموضوع و السّرد مقاربة بنيوية تكوينيّة في الأدب القصصي ، دار الكنديّ، عمان – الأردن .

80- كاظم نادر : المقامات و التّلقي بحث في أنماط التّلقي الهمذاني في النّقد العربي الحديث ، المؤسسة العربية للنشر ، ط1 ، بيروت ، 2003 .
81- كليطو عبد الفتّاح : الأدب و الغرابة دراسات بنيويّة في الأدب العربي ، دار توبقال ، ط 2 ، الدّار البيضاء – المغرب ، 2006 .
82- كليطو عبد الفتّاح : المقامات السّرد و الأنساق الثّقافية ، ترجمة : عبد الكبير الشّرقاوي ، دار توبقال ، ط2 ، الدّار البيضاء – المغرب ، 2001 .
83- لاروك بيار : الطّبقات الاجتماعية ، ترجمة : جوزف عبود كبه ، دار عويدات ، ط 1 ، بيروت – لبنان ، 1973 .
84- لبيب طاهر : سوسيولوجيا الغزل العربي الشّعر العذري نموذجا ، ترجمة : حافظ الجمالي ، منشورات وزارة الثّقافة و الإرشاد القومي ، دمشق ، 1981 .
85- لحميداني حميد : بنية النّص السّرديّ من منظور النّقد الأدبي ، المركز الثّقافي العربي ، ط 3 ، الدّار البيضاء ، 2000 .
86- لحميداني حميد : النّقد الرّوائي و الأيديولوجيا من سوسيولوجيا الرّواية إلى سوسيولوجيا النّص الرّوائي ، المركز الثّقافي العربي ، ط1 ، بيروت – لبنان .
87- لوكاتش جورج : الرّواية ، ترجمة مرزاق بقطاش ، الشّركة الوطنيّة للنشر .
88- ليتش . فنست . ب : النّقد الأدبي الأمريكي من الثّلاثينات إلى الثّمانينات ، ترجمة : محمّد يحي ، المجلس الأعلى للثّقافة ، 2000 .
89- ماضي شكري عزيز : من إشكاليات النّقد العربي الجديد ، دار الفارس للنشر ، ط 1 ، بيروت، 1997 .
90- مبروك مراد عبد الرّحمان : آليات المنهج الشّكلي في نقد الرّواية العربية المعاصرة التّحفيز نموذجا تطبيقيّا ، دار الوفاء ، ط1 ، الإسكندريّة ، 2002 .
91- محمّد حسين السيّد عبد الحليم : السّخريّة في أدب الجاحظ ، الدّار الجماهريّة ، ط 1 ، ليبيا ، 1988 .
92- محمّد علي عبد المعطي ، عبّاس راوية عبد المنعم : الحس الجمالي و تاريخ التّذوق الفنيّ عبر العصور ، دار المعرفة الجامعيّة ، الأزايطة – الاسكندريّة ، 2003 .

93- مرتاض عبد الملك : بنية الخطاب الشّعري دراسة تشريحية لقصيدة أشجان يمانية ، ديوان المطبوعات الجامعيّة ، بن عكنون – الجزائر ، 1991 .
94- مرتاض عبد الملك : فن المقامات في الأدب العربي ، الشّركة الوطنيّة للنشر ، الجزائر ، 1980 .
95- مرتاض عبد الملك : في نظرية النّقد متابعة لأهم المدارس النّقديّة المعاصرة و رصد لنظرياتها ، دار هومة ، بوزريعة – الجزائر ، 2002 .
96- المسدي عبد السلام : التّفكير اللّساني في الحضارة العربية ، الدّار العربية للكتاب ، تونس ، 1981.
97- المسدي عبد السلام : قضيّة البنيوية ، وزارة الثّقافة ، ط1 ، تونس ، 1991 .
98- مصطفاوي موهوب : المثالية في الشّعر العربي ، ديوان المطبوعات الجامعيّة ، الجزائر ، 1982 .
99- موافي عبد العزيز : قصيدة النّثر من التّأسيس إلى المرجعيّة ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ، 2006
100- النّديم (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق) : الفهرست ، تقديم و شرح : أحمد شمس الدّين ، دار الكتب العلمية ، ط2 ، بيروت – لبنان ، 2002 .
101- نور عوض يوسف : نظريّة النّقد الأدبي الحديث ، دار الأمين ، ط1 ، القاهرة ، 1994 .
102- هلال خالد عبد الكريم : أسس النّقد الجمالي في تاريخ الفلسفة دراسة لوجهات نظر بعض الفلاسفة في النّقد الجمالي ، جامعة قار يونس ، ط1 ، بنغازي – ليبيا ، 2003 .
103- هلال محمّد غنيمي : النّقد الأدبي الحديث ، نهضة مصر ، ط6 ، مصر ، 2006 .
هويمان ديني : علم الجمال ، ترجمة : ظافر الحسن ، المكتبة العلمية منشورات عويدات ، ط1 ، 1961 .
104- ولد أباه أحمد سالم : البنيويّة التّكوينية و النّقد العربي الحديث دراسة لفاعليّة التّهجين ، المكتبة المصرية ، الإسكندريّة – القاهرة ، 2005 .
105- يسين السّيّد : التّحليل الاجتماعيّ للأدب ، مكتبة مدبولي ، 1988 .
106- يقطين سعيد : الأدب و المؤسّسة و السّلطة نحو ممارسة أدبيّة جديدة ، المركز الثّقافي العربي ، ط1 ، الدّار البيضاء – المغرب ، 2002 .

107- يقطين سعيد : السّرد العربي مفاهيم و تجليات ، دار رؤية ، ط1 ، القاهرة ، 2006 .
108- يقطين سعيد ، دراج فيصل : آفاق نقد عربي معاصر ، دار الفكر ، ط1 ، دمشق ، 2003 .
109- يوسف أحمد : القراءة النّسقيّة سلطة البنية و وهم المحايثة ، ج1 ، منشورات الاختلاف ، ط1 ، الجزائر ، 2003 .

3 – قائمة المراجع الأجنبيّة :

110 - De saussure Ferdinand : Cours de linguistique generale , Editions talantikit , Béjaïa , 2002 .
111 - Foucault Michel : Sociologie et sosiétés , sociologue ? , les presses de l'université de montréal , Marquis , Québec , Ganada, 2007 .
112- Goldman Lucien :Le dieu cache etude sur la vision tragique dans les pensées de pascal et dans le theater de racine , Editions gallimard , Paris , 1959 .
113- Lukacs Georges : La théorie du roman , Edition gonthier , genéve , 1963 .
114 - Keeran Roger Kenny Thomas , and Laibman David : Communication debating the soiet demise , the Guilford press , New York – London , 2007 .

4– قائمة المعاجم و الموسوعات :

115- ابن منظور (أبي الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم) : لسان العرب ، المجلد 2 ، دار صادر، ط1 ، بيروت – لبنان .
116- إدريس سهيل : المنهل الوسيط (معجم فرنسي – عربي) ، دار الآداب ، ط30 ، بيروت – لبنان ، 2002 .
117- البّعلبكي روحي : المورد (انجليزي – عربي) ، دار العلم للملايين ، ط 35 ، بيروت – لبنان، 2001 .
118- الحاج كميل : الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي (عربي – انجليزي) ، مكتبة لبنان ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 2000 .
123- ريغ دانيال : لاروس (عربي – فرنسي ، فرنسي – عربي) ، مراجعة و تصحيح : هيلين كولونا ، سيزاري ، و برنارد دونين ، 1999 .
119- غالب مصطفى : في سبيل موسوعة فلسفيّة (أفلاطون ، أرسطو ، نيتشه) ، دار و مكتبة الهلال ، الطبعة الأخيرة ، بيروت ، 2000 .
120- غالب مصطفى : في سبيل موسوعة فلسفيّة (هيغل ، سارتر ، برجسون) ، دار و مكتبة الهلال ، الطبعة الأخيرة ، بيروت ، 2000 .

5- الدّوريات :

121- المجلّة الثّقافيّة ، ع36-37 ، السّنة العاشرة ، تونس .
122- المجلّة الجزائريّة للدّراسات السّوسيولوجيّة ، ع1 ، 2006 ، جيجل – الجزائر .
123- مجلّة السّر ديات ، ع1 ، 2004 ، قسنطينة – الجزائر .

124- مجلّة العرب و الفكر العالمي ، ع1 ، 1988 ، مركز الإنماء القوميّ .
125- مجلّة اللّغة و الأدب ، ع15 ، 2001 ، دار الحكمة .
126- مجلّة المشكاة ، ع15-16، 1992 ، الدّار البيضاء .
127- مجلّة عالم الفكر ، ع1 ، 1997 ، الكويت .
128- مجلّة علامات ، ج58 ، 2005 ، جدّة .
129- مجلّة فصول ، ع2 ، 1981 ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب .
130- مجلّة فصول ، ع3 ، 1985 ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب .
131- مجلّة فصول ، ع4 ، 1985 ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب .
132- مجلّة فكر و نقد ، ع6 ، 1998 ، الدّار البيضاء .

فهرس الموضوعات :

فهرس الموضوعات

إهداء:..... 2

مقدمة :.....4

القسم النّظري: المنهج البنوي التّكويني
(مرجعيّاته ، روّاده ،آلياته)..... 8

9الفصل الأول: الإطار المنهجي للدّراسة

1- الإرهاصات الأولى للمنهج التّكويني 10
أ - الشّكلاينون الرّوس :..... 10

ب- ظهور البنوية :..... 18
1- حول مصطلح البنوية: 18
أ- البعد اللغوي للمصطلح:..... 18
- الاستعمال الغربي:..... 18
- الاستعمال العربي:..... 19
ب- البعد المعرفي للمصطلح :..... 21
2- مصادر أو روافد البنيوية الشكلية :..... 22
3- الإسهامات الغربية التنظرية في البنوية الشكلية:..... 28
4- الإسهامات العربية (التنظيرية والتطبيقية) في البنوية الشكلية..... 29
5 -أزمة البنوية من منظور غربي وعربي.....32
جـ- التزاوج المثمر بين الماركسية و البنوية (البنوية التكوينية):..... 36

1- الاتجاه الماركسي (الماركسية) و علاقته بالنقد:..... 36

2-علاقة الماركسية بالبنوية (البنوية التكوينية) :..... 48

3-البنوية التكوينية من (جورج لوكاتش) إلى (لوسيان غولدمان)..... 49

أ - إسهامات (لوكاتش) في البنوية التكوينية..... 49

ب - مجهودات (غولدمان) في بلورة المنهج التّكويني..... 56

ج- المقولات الأساسية لأراء (غولدمان) 59

1 -رؤية العالم :.....59

2 -الوعي الممكن و الوعي الفعلي 61

3 -مرحلة الفّهم: **62**

4 -مرحلة التّفسير 63

5 -البنية الدّلالية :.....63

القسم التّطبيقي : آليات اشتغال المنهج التّكويني في المقامات البديعيّة.....65

الفصل الثّاني : المقامات البديعية بين الثّراء الهيكلي و إغراء الإيحاء وعمق التّرميز. بنية (الاختلاف/الائتلاف) بين ثنائيّة الفّهم والتّفسير.....66

تمهيد :.....67

1- بينة الاختلاف و سوسيولوجيا المقامات..... 68

أ- بنية (المال / العلم)..... 68

ب- بنية (الحياة / الموت).....75

ج- بنية (التّرغيب / التّرهيب) 82

د- بنية (الإنسان / الشّيء) 95
2- بنية الائتلاف ودلالاتها على المقامات :..... 107
أ - بنية التّكدي (الكدية) الفضل (البيان)..... 107
ب- بنية الحيلة (إعمال العقل) / السّخف (البلاهة)..... 112
ج- بنية (الجدّ / الهزل)..... 116

الفّصل الثّالث : المقامات (البديعيّة) بين : رؤيا العالم والرّؤيا المأساويّة..... 121

1-رؤيا (الهمذاني) لسياسة العصر من خلال مقاماته..... 122
أ- الرّؤيا البيانيّة :..... 122
ب- الرّؤا النّقديّة..... 134
جـ- الرّؤيّا الثّوريّة 145
د- الرّؤيا الصحافيّة (الإعلاميّة/ التّقريريّة) 149
2- الرّؤيا المأساويّة الّتي عبرت عن حال العصر : 152
أ - رحلة البطل الإشكاليّ :..... 152
ب- مأساة البطل الإشكاليّ 157
جـ – بين مأساة أديب المقامات ومأساة المجتمع 161
خاتمة : 166

قائمة المصادر والمراجع : 169

فهرس الموضوعات :..... 181-183

الملخّص :

يتصدّى هذا البّحث لاستنطاق مجموعة الآليات الإجرائيّة ، الّتي تعزي مرجعيّتها إلى النّاقد الرّماني (لوسيان غولدمان) ، مبلور المنهج البنوي التّكويني ، حول نص فريد في تراثنا العربي القديم ، ظهر أواخر القرن الرّابع الهجري ، على يد مبتكره (بديع الزّمان الهمذاني) ، و نص المقامات الذّائع صيته ، الرّائج شهرته ، الّذي حصد انتباه النّاقد و الدّارس ، بالتّمحيص ، و الشّرح و التّحليل . فتفجرت حوله قراءات متباينة ، تحاكي سماته المتعارضة سمات مفارقات عصره ، فبدا و كأنّه بدعة أدبيّة ابتكرت على غير مثال سابق .

و لاستكناه جمال هذا النّص الأدبي أو النّوع الأدبي الجديد ، قمنا بإخضاعه لآليات المنهج البنوي التّكويني ، الّذي يتحرى البنية اللّغويّة إلى جانب السّياقات الخارجيّة ، فهو منهج توفيقي يجمع بين (الدّاخل / و الخارج) ، يوعز للبنيّة الشّاملة – السّياقات الخّارجيّة – الأحقيّة في تكوين البنيّة المشمولة – البنى اللّغوية – ، فالعصر العبّاسيّ حلّ علينا بتفاصيله ، و تضاريسه ، و حقبه الزّمنية المتشعبة ، و الغنيّة ، متنوع كتنوع تركيبته الجغرافيّة ، و الجنسيّة ، و الفكريّة ، و العقائديّة، و السياسيّة ... عبر ومضات لغويّة تحمل سماته ، و طبيعته ، و قيمه ، و تطلعاته .

و على هذا الأساس قسّمنا البّحث إلى قسمين ، قسم نظري و آخر تطبيقي . يحاول القسم الأول من البّحث أن يؤسّس تصورا عن المنهج البنوي التّكويني ؛ من حيث الأصول ، و الأسّس ، و المبادئ ، و الّتي خصّصنا لها الفصل الأوّل من البّحث تحت مسمى : (الإطار المنهجيّ للدّراسة) ، مراعينا فيه المرجعيات الفلسفيّة ، و المعرفيّة ، و الفكريّة للمنهج ، مفتتحينا البّحث بحديث عن الشّكلانيّة الرّوسيّة ، باعتبارها الجسور الأولى لما سيعرف فيما بعد بالمنهج البنوي . و قد فصلنا فيه الحديث ، بدءا بتقديم مفهوم لمصطلح البنويّة ، ثمّ عرّجنا للخوض في بعده اللّغويّ و المعرفيّ في الاستعمال الغربيّ و العربيّ . مركزينا اهتمامنا على مصادره ، الّتي تنبع عن الثّقافة الغربيّة في (روسيا) –

الشّكلانيّة الرّوسيّة – و انتقل إلى (براغ) و البنويّة الشّكلانيّة ، ثمّ تشكّل في (فرنسا) – البنويّة الفرسيّة – ، كما تبلور في أعمال النّقاد الجدّد – النّقد الجديد – الّذي ظهر في (أمريكا) .

و من أجل بلورة تصور واضح عن هذا المنهج الفتيّ الجديد ، سارع كل من اللّسانيين ، و النّقاد الغربيين و العرب للتّنظير لهذا الوافد الحديث العهد ، و إخضاعه لدراسات تطبيقيّة ، فجاءت دراساتهم متنوعة و متبايّنة . فعلى الرّغم من احتفاء النّقاد العرب و الغربيين بالمنهج البنوي ، فقد اعترفوا بعجز هذا المنهج ؛ لأنّه يلغي التّاريخ ، و يعتقل الإنسان في سجن النّسق و البنيّة . و أنّه منهج تعميميّ يعجز عن إبراز خصوصيات الأدب و الإبداع .

فعلى اثر اضمحلا ل وهيج المنهج البنوي ، ظهرت نظريّة نقديّة تعنى بقراءة النّص الأدبي باعتباره بنيّة لغويّة ، و عمل فكريّ له خصوصيّة ، يراعى فيه سياقاته الاجتماعيّة و التّاريخيّة و الأيديولوجيّة ، و قد اتّكئ (لوسيان غولدمان) على إسهامات (جورج لوكاتش) بالدّرجة الأولى لبلورة مشروعه النّقديّ ، فأتت مبادئه متقاطعة مع الأسس الّتي وضعها (غولدمان) .
وقد عرضنا في هذا البّحث لمقولاته الأساسيّة (رؤيا العالم ، و الوعي الممكن و الوعي الفعليّ ، و مرحلة الفّهم و التّفسير ، ثمّ البنية الدّلالية .)

أمّا القسم التّطبيقي ، فقد أدرج في فصلين ، تحت عنوان (آليات اشتغال المنهج التّكويني في المقامات البديعيّة) ، خاصّين الفصل الثّاني من البّحث بمقاربة المقامات البديعيّة ؛ من خلال ثنائيّة (الفّهم و التّفسير) ، الّتي تتحرى بنية (الاختلاف و / الائتلاف) ؛ حيث أدرجنا تحت راية بنية الاختلاف ، كافة البنى المختلفة فيما بينها ، و الّتي تنثر دلالاتها في صلب المقامات ، و من بينها : بنية (العلم / المال) ، و بنية (الحياة / الموت) ، و بنية (التّرغيب / التّرهيب) ، ثمّ بنية (الإنسان / الشّيء) . أمّا عن بنيّة الائتلاف ، فقد اشتملت على مجموعة بنى ، تشكّل خط رابط بين جميع المقامات ، فتأتلف فيما بينها لتكوّن لنا رؤيا (الهمذاني) لعصره ، و تضم بنية (الكدية / البيان) ، و بنية (الحيلة / السّخف) ، ثمّ بنية (الجد / الهزل) .

و لعلّ هذه البنى بشقيها – المختلفة و المؤتلفة – هي بنى متباينة كتباين العصر العبّاسيّ ، استشرفنها من جميع المقامات ؛ لأنّ التّخلي عن مقامة واحدة من مقامات (البديع) يعدّ بتر لظاهرة اجتماعيّة أو فترة تاريخيّة . بالإضافة لمراعاتن ا طبيعة المنهج البنوي التّكويني ، الّذي يستشّف ملامح العصر من سمات النّص الأدبيّ الذّي كان وليده . و عليه جاء بحثنا خاليا من تحديد لنماذج مختارة ، ملتزمين بجميع المقامات .

أمّا الفصل الثّالث ، فقد استجلينا منه رؤيا (الهمذاني) لسياسة عصره ، مستندين في ذلك على مجموعة رؤى متباينة ، تبدو جليّة لقارئ المقامات ، و هي : الرّؤيا البيانيّة ، و الرّؤيا الثّوريّة ، و الرّؤيا النّقديّة ، و الرّؤيا الصّحافيّة ، الّتي تتكاتف لتكوّن لنا رؤيا العالم لدى (الهمذاني) .
كما سعينا لاستشراف الرّؤيا المأساويّة الّتي عبّرت عنها حال عصره ؛ من خلال مأساة بطل مقاماته ، الّتي ترتبط بالأحداث الدراميّ الّتي تعلو مجتمع (الهمذاني) الفنيّ لتمتد إلى مجتمعه الواقعي أو الحقيقي .

و في الأخير لا يسعنا سوى القول أنّ مقاربتنا هذه لم تكن غايتها إخضاع نص المقامات لسطوة المنهج بطريقة تعسفيّة ، و إنّما سعينا لتطبيق آلياته الإجرائيّة مع احترام خصوصية المدون ة ، ذات الأصول العربيّة القديمة ، و القارئ للبحث يكتشف هذا الأمر ، و يحس انسيابيّة في التّحليل .

و من بين النتائج الّتي استنتجنها من هذه المقاربة :
– عجز المنهج البنوي التّكويني عن استجلاء جميع الجوانب الجماليّة و الفنيّة لنص المقامات ، لارتباطه بالنزعة الأيديولوجيّة ، الّتي تكبّل حريّة النّص الأدبي ، و تجعل منه فضاء للتّأويلات المسبقة .
– على الرّغم من تضارب الآراء حول أصالة نص المقامات بين مؤيّد و معارض و منحاز ، فقد أثبت و بجدارة عروبته ، و نسبه العتيد المتّصل بالثّقافة الأدبيّة الكلاسيكيّة ، لاعتماده السّند المتأصل في عمق العقليّة العربيّة ، و الّذي يؤلهه ليكون من الآداب الرّسميّة ، الّتي رحب بها العام
و الخاص ، فاحتضنتها الطّبقة الحاكمة و الطّبقة العامة ، و حفل به الدّارسين و الشّارحين و النّقاد و الباحثين .

– أنّ المقامات ما هي إلاّ ظاهرة أدبيّة رافقت ركب التّطور الحضاريّ الّذي عرفه العصر العبّاسيّ (العصر الذّهبي للنّثر) ، و ليست بدعة أدبيّة كما نعتها رافضي هذا الجنس الأدبي الجديد .

– لقد شاع بين أوساط الشّارحين لنص المقامات ، و الدّارسين لها ، أنّ الموضوع الأوحد لها هو الكدية ، و هو أمر صحيح تداوله ؛ لأنّ التّكدي هي الظّاهرة الفنيّة الّتي تبدو ملامحها بقوة في نص المقامات ؛ و هذا عائد لتفشي صّنعة الكدية بين العوام . باعتبارها السّبيل الأيسر و الأنجع للحصول على الرّزق في زمن ازدادت الهوّة فيه بين الخاص و العام ، و تكدّست الأموال في جهة واحدة ، و انقسم المجتمع إلى طبقات (الطّبقة البرجوازية ، و تشمل أهل الحكم و ما يليهم من وزراء ، و ولاة ...، و الطّبقة المتوسطة ، و تضم أصحاب البساتين و الأملاك و التّجار ... ، و الطّبقة العامة (البسيطة) وتحتوي على عاملي الأراضي و أصحاب الحرف (الكدية بالتّحديد) و اللّصوص و النّخاسة ...) .

– كما تناولت المقامات مواضيع أخرى منها : حديث عن الغراميا ت ، و حياة البدو و الحضر ، و الوعظ ، و النّقد الاجتماعي لمظاهر اجتماعيّة بعينها : كقضيّة الشّعوذة ، و الاحتيال بأنواعه ، و قضيّة الرّياء و التّظرف في التّعامل ، و السّرقة ، و التّملق و التّحاذق . كما تعرض لقضايا نقديّة و أبدى رأيه منها بما يتماشى مع توجهه و ما يوافق حال العصر ، و نوه كذلك بالفرق الكلاميّة الّتي سادت زمانه ، و أوضح موضعها منها .

– إنّ الملاحظ على المدن الّتي ارتحل إليها البديع هي مدن عربيّة و عجميّة ، و لكنّ تركيز (بديع الزّمان) على العاصمة (بغداد) في مقاماته ، هو أمر يستدعي التّروي . فالقارئ للتراث العربي القديم ، يكتشف أنّ المفارقات السياسيّة و الاجتماعيّة و الفكريّة و العقائديّة و الجنسيّة

و الثّقافيّة ، و الّتي عرفت لها طريقا في صلب المجتمع العبّاسيّ ، قد كان أول مدّ لها (بغداد) مقر الخلافة الإسلاميّة و مصدر مفارقات العصر ، و قد أشرنا له في المتن ، و نحن نؤكد عليه الآن ، انطلاقا من نص المقامات الوليد الشّرعيّ للعصر .

:La Résumé

Cette contribution de recherche est pour bute de faire apparaître l'ensemble des mécanismes, qui revient au Romane Lucien Goldman en critique , lequel a formé la méthode structuraliste constitutive autour d'un texte rare dans notre patrimoine littéraire antique , s'agissant de BADIA Zamen Hamadani (4eme S /H) par ses MAKAMATS célèbres , qui a attiré l'attention des chercheurs en domaine de littératures et en critique par l'étude et l'analyse critique qui ont lui rend personnalité hors normal .

Et pour faire suite à cette qualité superbe du présent nouveau texte littéraire dans son genre, on a procédé à la méthode structuraliste constitutive, qui examine la structure de la langue ainsi que les styles extérieurs car cette méthode est une équation entre (Intérieur et extérieur) .L'age abasie est une période des la nouveauté qu'a vu des multiples changements dans leurs constitutions , actes et dans sa richesse énorme comme ses diversités géographiques , de nationalité , ethniques , politique …..etc , selon des styles langagiers qui prennent ses caractères .

Sur cette base on a procédé à subdiviser la présente recherche à : deux parties théorique et pratique , dont le premier essaie de construire une idée sur la méthode structuraliste constitutive suivant les fondements , les origines et les principes dont le premier chapitre est consacré à cet essai sous la dénomination : (Cadre méthodologique de l'étude) en respectant les références philosophiques , cognitives et idéologique de la méthode où on a débuté par la citation de la méthode de la forme Russe qui est considéré comme les

premiers ponts de contact pour la structuralisme , en commentant par déterminer le terme de : structuralisme puis ses notions linguistiques , cognitives dans l'usage occidental et arabe . En axant notre attention sur ses dérives et référence qui sortent de la Russie – Formalisme Russe – puis à Prague où elle est devenue structuralisme formaliste et après en France structuralisme française ainsi que sa reformulation en Amérique avec les nouvelles études critiques .

Pour reformuler et illustrer une idée claire sur cette nouvelle méthode , les chercheurs tant arabe que occidentaux ont entré en concurrence pour effectuer des « études multiples sur ce nouveau venant . malgré toutes ces études mais ils ont reconnu l'inaptitude de cette méthode car elle élimine l'histoire et mette l'homme enfermé dans une prison de structure et de sémantique ainsi que sa façon de généralisation dans la littérature .

Après la méthode structuraliste , il est apparaît à l'existence une nouvelle théorie qui s'intéresse à la lecture de texte littéraire comme structure langagière et travail intellectuel a ses caractéristiques dans un cadre social , historique et idéologique , Lucien Goldman a été soutenu par les contributions de *George* lecatch en premier lieu , ou nous avons fait un passage sur ses lettres (Vues de monde , la conscience possible et la conscience effectif , stade de compréhension et d'interprétation et la structure)

La partie pratique a été intégré dans deux parties sous le titre (Mécanismes de fonctionnement de la méthode structuraliste dans les Makamats de Badia Zeman Hamadani) , notamment dans le 2eme chapitre on a fait une approche entre la compréhension et l'interprétation qui

démontre la qualité de différence / approche , dont on a met toutes les structures différentes qui donnent ses notions dans la déférence et d'une autre part aussi sous le groupe d'approche .qui donne à la fin une vue sur la qualité de vie de Hamadani .

Cette structure par ses deux parties considérée comme contenue , l'annulation de l'une entraînera l'annulation d'une période complété de la vie et de l'histoire , car la méthode structuraliste dans l'analyse de texte littéraire indique les nature sociale et historique de la période de texte .

Le troisième chapitre a été axé sur le point de vue politique de Hamadani sur son époque qui a été bien illustré dans ses critique , révolution … qui donne l'image de Hamadani face à cette période .ainsi que la situation dramatique qui règne sur son époque a travers l'héro de Makamats qui explique la situation de sa société réelle .

A la fin nous tenons à éclaircir que notre objectif de cette étude n'est pas faire appliquer les la méthode structuraliste sur le texte de Makamats de Badia d'une façon arbitraire mais on a essayé d'appliquer ses moyens et ses mécanismes avec le respect obligatoire de caractéristiques de texte arabe ancien.

Les résultats de cette approche :

- L'inaptitude de la méthode structuraliste à identifier les images esthétiques de texte de Makamats pour motif idéologique.

- Malgré les discussions battantes sur l'origine des Makamats , il est confirmé son issue arabe et sa relation avec la culture arabo musulmane classique , car il a été fondé sur la mentalité arabe qui lui donne un prestige référentiel lui rend le préféré de tous .

- Les Makamats sont un phénomène littéraire qui a évolue avec l'age des Abasies (l'age d'or), n'est guère une hérésie du temps littéraire comme elle est était qualifiée.

- Les Makamats ont été analysées par des uns que son seul sujet et bien la Kodia , mais il faut reconnaître que c'était très connue comme style pour récolter une condition de vie dans une époque caractérisée par les différences sociales . couches multiples.

- les Makamats aussi ont pris comme objet : les histoires de l'amour, la vie des villageois …etc

- ce qui observé sur les villes visitées par Badia sont toutes des villes arabes et étrangères. mais la concentration de Badia sur la capital de Bagdad pour les motifs suivants :

  -Bagdad était la capitale politique , ethnique et intellectuelle … de la Khilafa islamique où toutes les changements socioculturelles ont pris début pour Badia la capitale substitut de toue autre ville qui par conséquent prouve l'originalité des Makamats de Badia .