مجتمع السّرَقُسطي من خلال لزوميّاته

Society in Maqamat Alsaraqusti

رقيّة محمود حجازي
أستاذ مساعد / جامعة زايد / الإمارات العربية المتحدة

Roqaya Mahmoud Hijazi
Assistant Professor / Zayed University / UAE
Roqaya.Hijazi@zu.ac.ae

Received: 26/06/2020, **Accepted**: 01/12/2020
DOI: 10.33977/0507-000-056-003
https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

تاريخ الاستلام: 2020/06/26، تاريخ القبول: 2020/12/01
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

الملخص

تستعير هذه الدراسة بعضَ عنوانِها من كتاب مازن المبارك: "مجتمع الهمذانيّ من خلال مقاماته"، وتسعى إلى تعرّف صورة مجتمعِ السّرقسطيّ من خلال مقاماتِه اللّزومية، وتتناول الجانب الاجتماعيّ بتحليل ليسَ من أغراضِه الاستقصاء، بلِ الكشْف عن الجديد في مقامات أُسّسَتْ على التّقليدِ وتلمُّسُ أوجه الاختلاف في مقامات قامتْ على المحاكاة؛ فالمقامات اللّزوميّة تمثِّل في عُرْف الباحِثَة الإحاطَة الأندلُسِيّة بفنّ المقامات المشرقيّة، لزمت عمودَها، وعددَها، ومعظمَ موضوعاتِها. وقد انتهت الدّراسَة إلى جُملَة منَ النّتائِج منها أنَّ المقاماتِ اللّزوميَّةَ قد حافَظَتْ على ثيمَة الكُدْيَة فيها رُغْمَ بَعْض الآراء الّتي تذهب إلى خُلوّ المُجْتَمعِ الأندلُسِيّ منها، واتّخذت الوعْظ والسّرد الغرائبيّ وسيلَة للاستجداء، وسبيلاً للكُدية. وبيّنَت المكانَة التي وصل إليها الوعّاظ في المجتمع السّرقسْطيّ، ووصَفَتْ جانباً من حياة قبائل البَربر وعاداتِهم، وعرَضَت لفساد القُضاة الّذين نافسوا الكتّاب والأدباء في ذلك المجتمعِ، ممّا ألجأ بعضَ الأدباء، ومنهم بطلُ المقاماتِ، إلى بعض المِهَنِ الوضيعَة الّتي انحطَّت بها منزلَتُهُم، وخَفَّ معَها وقارُهُم. كما كشفَت المقامات اللّزوميّة عن سذاجَةِ بعض الفئاتِ في المجتمعِ، وتعلّقها بالتّعاويذِ والأوهامِ.

الكلمات المفتاحية: المقامات اللّزوميَّة، السّرقُسْطِيّ، المجتمع، الكُديَة.

Abstract

The purpose of this study is to learn about the status of society with regard to al-Maqamat al-Luzumiyyah, which represents the Andalusian knowledge of the art of oriental al-Maqamat in the conventionality of the researcher. The study ended with several results, including: Al-Maqamat al-Luzumiyyah have preserved al-Kudiah theme in it, despite some opinions that the Andalusian society is empty of. The researcher attributed this to the fact that these al-Maqamat were written in an era that witnessed political and social transformations that have affected the Andalusian society, changed its features until its classes varied, and the dissimilarity expanded between its rich and poor. Al-Maqamat took an exhortation and anomalous narration as a means of begging, as a way to entreaty, and showed the position that the preachers reached in Andalusian society, and paved the way for the corruption of the judges who competed writers and novelists in that society, which led writers to occupy some of the low-down professions with which their status was degraded. Al-Maqamat also revealed the naivety of some groups in society, their attachment to the Conjurations, and described an aspect of the life of the Berber tribes.

Keywords: Al-Maqamat Al-Luzumiyyah, Al-Sarqusti, Society, Al-Kudiah.

المقدمة

كانَتْ الْعَلاقَة بَيْنَ الأَدَب وَالْمُجْتَمَعِ، وَما تَزالُ، مدخلاً مناسِباً لِمقاربة الأعمال الأَدَبية وَدِراسَتِها، فالأدب في عُرْف بَعْضِ النُّقّاد ظاهرَة أو نظام اجْتِماعِيّ، وما اللغة إلاّ وسيلة له (يسين، 1991: 95). وقدْ بلَغ الأمر ببعض النّقاد حدّ أنْ رأى الأدب وَثيقَة، محضَ وثيقَة تَعْكِس صورَة الْمُجْتَمَع (خليل، 2011: 66)، وتصَور جانِباً أَوْ غَيْر جانِب مِنَ الْحَياة الّتي نَشَأَ في ظِلالِها. وَيُعَدّ الأَدَب الْوَصْفِيّ، ومنه المقامات، خَيْر أَنْواعِ الأَدَب الّتي يُمْكِن أَنْ نُطِلَّ مِنْها عَلى الْحَياة الاجْتِماعِيَّة (المبارك، 1981: 6-7).

وتأخذ هذه الدّراسة أهميّتَها من كونِها تعرِض لتجربة سرديّة تمثِّل الإحاطة الأندلسيّة بفنّ المقاماتِ المشرقيّة، ألا وهي المقامات اللّزوميّة لأبي الطّاهر السّرقسطيّ، التي جاءت كما قدّم لها مبْدِعُها محاكاةً قصديّة لمقامات الحريريّ.

وتسْعى الدّراسَة إلى تَعَرُّفِ أهمّ الملامِح الاجتماعيّة في هذه المقامات من خلال الإجابة عن أسئلةٍ منها: ما الجديد المتوقّع في هذا الجانب في مقاماتٍ قامتْ على التّقليد والمحاكاةِ؟ وهل من خصوصيّة انفردَتْ بها هذه المقامات؟ كما تُعنى الدّراسة في جانبٍ منها بظاهرة الكُدية في المقامات اللّزوميّة، فهل نجح السّرقسطيّ في أن يحافظ على هذه اللازمة المقامَيّة في مجتمع شاعَ عنه أنّه كان خلواً من الكُدية؟

وتتناولُ الباحثةُ الجانبَ الاجتماعي في المقامات اللّزوميّة في ضوْءِ منهجٍ سياقيٍّ تحليليّ يرى النّصَّ في علاقتِه بالعالمِ الذي أنتجَه، فالنّصّ لا يمكنُ أنْ يُفْهَمَ في معزِلٍ عن مصادرِه، بلْ يُفهَم في ضَوء أسبابِه، وعلاقاتِه، ونتائجِه.

أَمَّا مَصادِر الدِّراسَةِ وَمَراجِعُها فَهي: الْمَقامات اللّزوميّة لأبي الطّاهر السّرقسطيّ، ومُجْتَمَع الهمذاني مِنْ خِلالِ مَقاماتِهِ لِمازِنِ الْمُبارَك، ورَأي في الْمَقاماتِ لِعَبْدِ الرَّحْمن ياغي، وفَنّ الْمَقامات بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ليوسف نور عَوَض، والْمَقامات الْمَشْرِقِيّة: (550 – 1200هـ) لخالِد بنِ مُحَمَّد الْجديع، والمقامات: السرد والأنساق الثّقافيّة لعبد الفتاح كيليطو، والْمَقامات: مقاربة في التّحوّلات والبنى والتّجاوُزِ لِيوسِف إسْماعيل.

نشأة المقامة

أَلقى الْقَرْن الرّابِع الْهِجْرِيّ بِظِلالِه السّياسِيَّة عَلى الْحَياة الأَدَبِيَّة في بَغْدادَ وَما حَوْلَها، فَكانَ عَصْرَ التَّناقُض والاضْطِراب وَالْفَوْضى مِنْ ناحِيَة، وعصْر رُقِيّ الْعَقْلِ الْعَرَبِيّ مِنْ ناحِيَة أُخْرى (ضيف، 2008: 147). زمان وصَفَه ابْن الأَثِيرِ فَقال: اشْتَدَّ الْغَلاء في الْعِراق فَضَجَّ الْعامَّة، وَشَغَبَ الْجُنْد، وَاشْتَدَّت الْفِتْنَة، وَكَثُر الْعَيّارون وَالْمُفْسِدون، وَانْحَدَر كَثير مِنْ أَهْل بَغْدادَ إِلى البَصْرَة، وَبيعَت الدّور وَالْعقارات بِالْخُبْزِ (ابن الأثير، 1987: 71). حتّى صار المجتمع مسرحاً تعَدَّدَتْ أعراقُه، وَتباعدت المسافَة بينَ طبقاتِه، واتَّسَعَت الْهُوَّة بَيْن أَغْنِيائِه وَفُقَرائِه، "فتَحَوَّلوا إلى فِرَق مِنْ أَبْناء ساسان." (عوض، 1979: 105).

في النِّصْفِ الثّاني مِن ذلك القرنِ، ظهر فن المَقامات عَلى يَد بَديعِ الزَّمان الْهَمَذانيّ (ت398هـ) ليرسم صورَة لِحَياة أُدَباء سَيّارين، حافِلَة بِالْحَرَكَة، وَالْحِوار، والْمُساجَلَة (ياغي، 1985: 15).

ولا تكاد دراسة عن المقاماتِ تَخْلو من وِقفة عنْدَ حدّ المقامة لغة واصْطلاحا (عباس، ب.د.ت: 9-21؛ والجديع، 2001: 15-23)، ولكنّها وقفات تنتهي غالباً كما بدأتْ، فلا هي تستطيعُ أنْ تقطعَ في وجْهِ برأي، ولا أنْ تستبعدَ آخرَ بنفي. كما أنّ بعضَ التّعريفات لا تنطلق من النّصّ ذاتِه تتلمّسُ سماتِه، وتتعرّف خصائصَه، بلْ تَعْمَدُ إلى تعريف النَّوع الأدبيّ أحياناً انطلاقاً منْ تشابُهِه معَ شكل أدبيّ آخر (إيكو، 2009: 42)، ومثالُ ذلك إصرارُ بعضِ نقّاد المقامات على تصنيفِها قَسْراً في باب غيرِ بابِها، وفنّ سِواها [1]، وإنْ قرّبَها منْ ذلكَ الفنّ عنصر، ونأتْ بها عنهُ عناصر، في حين أنها فنّ سرديّ قائم على عناصرِه، منحَه رائده هُوِيَّة خاصّة.

أمّا الباحثة فترى أن تعريف المقامةِ منْ حيثُ هي جنسٌ أدبيّ هو مِنَ الدّنوّ مِنْ تَعَرُّفِ خصائِصِها. فالمقامةُ حكاية مسجوعة، تتجاورُ فيها أجناس أدبية، تقومُ على ثنائيّة السّارد والبطل الواحد، وموضوع يتعلّقُ بالكُدْيَة في معظم الأحيان، وفِعْل تَعَرُّف. وقد استعارَ الهمذانيّ معظم تلك العناصر من الأحاديث، والحكايات، والفكاهات الّتي كانَتْ معروفةً في زمانِه، وألّفَ بينَها، وحقّقَ لها ثباتَ الشّكل. ولكنّهُ نأى بنفسه عن السّرد فيها، واختار جملةَ استهلال مألوفة تبدأ "بحدّثنا"، وأسندَ السّردَ إلى وسيط (بارت، 1994: 16) هو عيسى بن هشامٍ. سارد يشبهُ راويةَ الشّاعر يسمعُ منه، ويحفظُ عنه، ويتغنّى بأشعارِه، وينشُرُ أخبارَه. وسارِدُ الهمذانيّ أديب جوّال، قُصاراهُ: مُهْرَةُ فِكْرٍ يَسْتَقيدُها، وشَرود من الكَلِمِ يصيدُها (الهمذاني، ب.د.ت: 17). وأمّا البطلُ أبو الفتح الإسكندريّ، فهو رجلُ فصاحةٍ وبيان، ولكنّهُ في مفارقة صارخة يتّخذُ الكديةَ أسلوبَ حياة، ويتنقّلُ بحثاً عن كريمٍ يستحثّهُ للبذلِ والعطاءِ طوْعاً، فإنْ لمْ يتمَّ لهُ ذلكَ أدركَ مبتغاهُ بالحيلة أو السّرقة.

وقد أدخلَ الهمذانيُّ بطلَه ذلكَ الْفضاء الحكائي المحظور (كيليطو، 2002: 50)؛ لأنّ مواصفاتِه تتناسب معَه؛ فهو أقلُّ فضيلة، وأكثرُ شجاعة (كيليطو، 2002: 24)، وهو بهذا أقْدَرُ على أنْ يكشفَ الإنسانَ للإنسانِ، ويجْعلَ المحظورَ بالإمكان. وكان لا بدّ في ظلّ بطل مكد، وسارد جوّال من السّفر، ليَكون للحكاية في كلّ مرّة زمان ومكان جديدان يتنقّلُ فيهما البطلُ باطمئنان، ويلتقي جمهورا جديدا كلَّ مرّة يستعرضُ أمامَه معارفَه، وينفّذ حيلتَه، حتّى ينالَ عطيّتَه. أمّا أهمُّ عناصرِ الشّكل الفنيّ عند الهمذانيّ فهوَ التعرّفُ الّذي يحدُثُ حينَ يكشف السّاردُ قناعَ البطل، ويتمُّ "العبورُ منَ الوَهْمِ إلى الحقيقة" (كيليطو، 2002: 102).

بطل المقامات

يمثّلُ بطل المقامة نوعا جديدا من البطولة، بطل في أسمال وأخلاق، يرتزقُ بأسلوب مُهين أحيانا، ولكنّهُ للمفارقةِ مُبين، يقايضُ مالاً بحكمة وبيان (كارليل، ب.د.ت: 93). بطلٌ أخرجَ الأدبَ منْ حضرات الأمراءِ إلى الطّرقات، ونقلَهُ منْ مجالسِ الخاصّةِ إلى تجمّعاتِ العَوام، ونقل مفهومَ البطولةِ من الإنجازِ الجسَدِي في الحكايةِ الشّعبيّة (كامبل، 2003: 47) إلى الإنجازِ اللّغويّ في المقامة. بطل بليغ، محتال، وهو نموذج حرَصَتْ عليهِ كلُّ ثقافة، كأنْ لا بدَّ للثقافةِ في كلّ عصرٍ من بطلِها الوَضيع (بدوي، 1999: 63-64). بطل هو من جُمْهورِهِ بين اثنيْنِ: مُزْدَرٍ يَحُطُّ من شأنِه، ويَسِمُهُ بالوضاعةِ والدناءة، على بلاغتِه، ومعجبٍ يُعْلي منْ قدرِه، على خِسَّتِه.

بطلُ المقاماتِ أديبٌ سيّار، يتكسّبُ بالأدب، ويستغلُّ غفلةَ العوام، وإعجابَهم. تتجاورُ فيه مجموعة من الفضائل والنّقائص شأنُه شأن غيرِه من البشرِ لكنّها فيهِ أظهر وأبين؛ ممّا يجعلُه مجموعَ احتمالات، ويساعدُ على تعميق البعديْن النّفسيّ والاجتماعيّ في شخصيّتِه، ويعكسُ الرّفيعَ السّامي والوضيعَ الدّنيءَ في آنٍ معاً (هلال، 1964: 9).

هو بطلٌ تشكّلَ من جملةٍ من الصّفات، يتعرّضُ للإنكار والازدراءِ لرثاثَة منظرِه وأخلاقِه، ولكنّهُ متى تكلّمَ حظيَ بالتّقديرِ. بطل حمّل الدّهر مسؤوليّة ما آل إليه حالُه، وبرّرَ به انحرافَ تصرّفاتِه وأفعالِه، وقدْ أورثَه ذلكَ الصّراعُ العبثيّ نِقمة على مجتمعِه، وعلى أغنيائِه وأصحابِ السّلطةِ فيه.

المقامة بين الهمذانيّ والحريريّ

خَطَّ بَديعُ الزَّمانِ مَعالِمَ الْمَقامَة، وَحَدَّدَ مَلامِحَها، وَأَرْسى قَواعِدَها، ثمَّ جاءَ أَبو مُحَمَّد الْقاسِم الْحَريريّ (ت516هـ)، فَكَتَبَ مَقامات خَمْسينَ حَذا فيها حَذْوَ الهمذانيّ، مقامات بلغ فيها الحريريّ في رأي الباحثة مبلغَه في الصَّنْعَة، وغايَتَه في التَّصَنُّع، حتى فاقت في شهرتها مَقامات الْهَمَذانيّ نَفْسِه.

وَقَدْ حافَظَ الْحَريريُّ عَلى عمود المقامة: الْبَطَل وَالرّاوي، أَبو زَيْد السَّروجيّ، والْحارِث بن همام. ولزِمَ بِنْيَتَها وَأَغْراضَها، فكان ذلك إيذاناً بِثَباتِ الْفنّ الْمَقامِيّ. وَلكِنَّ تلك الأُسُس الّتي أَرْساها الْبَديع، وَثَبَّتَها الْحَريريّ تَكَسَّرَتْ بَعْدَهُما، فَغَدا فَنّ الْمَقامَة أَكْثَرَ تَحَرُّراً، وَأَرْحَبَ أُفُقاً، وَإِنْ ظَلَّ اتِّجاهُ الْقِراءَة لِهذا الْفَنّ الْمُثير لِلْجَدَل مُنْصَبّاً عَلى نِتاجِ رائِدَيْه، مَحْكوماً بِوَعْيِهِما الْمَقامِيّ (الجديع، 2007: 12-20).

وصول المقامات إلى الأندلس

وصَلَ فَنُّ الْمَقامات إِلى الأَنْدَلُس عن طَرِيقِ الأَنْدَلُسِيّيْنَ الّذين طَلَبَ كَثير مِنْهُمُ الْعِلْم في الْمَشْرِق، والْمُشارِقَة الّذين ارْتَحَلوا إِلى الأَنْدَلُسِ. وَلا غَرابَةَ في هذا التَّبادُل الثَّقافيّ بَيْنَ الْغَرْبَيْنِ، فَإِنّما هي ثَقافَة واحِدَة قامَتْ بِجَناحَيْنِ. وكان ابْنُ شَرَف الْقَيْرَوانِيّ (ت460هـ) من روّاد المقامة الأندلسية، فقد كَتَبَ مَقامات تَحَدّى فيها الهمذانيّ، وهي مقاماته المعروفة برسائل الانتقاد (ابن بسّام، 1979: 169).

ولما ظَهَرَتْ مَقاماتُ الْحَريرِي تَداوَلَها النّاسُ، وَنَشَروها (ابن الأبّار، 1995: 210-211)، وقد ساعدَ نسْخُ الحريريّ لمقاماتِه، ومراجعتُها مع تلاميذِه على انتشارِها وذيوعِها في بلاد الأندلس، حتى صارت مدارَ المعارضة، وميدان المنافسة بين كتاب المقامات [2]، فأقبل عَلَيْها النّقاد والأدباء يَشْرَحونَها، أَوْ يَنْسِجون عَلى مِنْوالِها. وَمِنْ أَشْهَرِ مَنْ ضَرَبوا في هذا الْفَنّ بِسَهْمٍ أبو عبد الله بن أبي الخصال الأندلسي (ت540هـ)،

والوهراني، ابن محرز (ت575هـ)، وَلِسان الدّينِ بن الْخَطيب (ت776هـ).

المقامات اللّزوميّة

كان أبو الطّاهر السّرقُسْطيّ (ت538هـ)[3] من الّذين تأثّروا بمقامات الحريريّ، فأنشأ مقامات حذا فيها حذوه مستأنساً بموضوعاته، مستخدماً أساليبَه، فأعاد للمقامة خصائصها، وردّ غربَتَها. وقدْ قال السّرقسطيّ في وصْف مقاماتِه: هيَ خَمْسونَ مَقامَة كَتَبَها أبو طاهِر السَّرَقُسْطِيّ عِنْدَ وُقوفِه عَلى ما أَنْشَأَهُ الرَّئيسُ أبو مُحَمَّد الْحَريريّ بِالْبَصْرَة. أَتْعَبَ فيها خاطِرَه، وأَسْهَرَ ناظِرَه، وَلَزِمَ في نَثْرِها وَنَظْمِها ما لا يَلْزَم (السرقسطي، ب.د.ت: 17).

ألزمَ السّرقسطِيّ مقاماتِه ما ليسَ يَلْزمها، وَأوضح ما نرى ذلِك في الْمَقامات التِّسْع الْمُلْحَقَة الّتي جاءَ بَعْضُها عَلى نَسَقِ الْحُروفِ: (ا، ب، ت، ...) وَبَعْضُها عَلى نَسَقِ حُروف أَبْجَد. كما غَلَبَت الأَرْقام عَلى عَناوينِ معظمِ الْمَقامات، في حين حملت ثَماني عَشْرَةَ مَقامَة عناوين منها: الْبَحْرِيَّة، والْفارِسِيَّة، والثّلاثِيَّة، وَالْمُرَصَّعَة، وَالْمُدَبَّجَة، وَالْخَمْريّة، وَالْحَمْقاء، وَالْفَرَس، وَالدّبّ، وَالْعَنْقاء...

وتعدُّ الْمَقامات اللُّزوميَّة عَلامَة فارِقَة في أَدَبِ الْمَقامات الأَنْدَلُسِيَّة؛ لِعَدَدِها مِنْ جِهَة، وَالْتِزامِها عمود الْمَقامة الْمَشْرِقِيّة مِنْ جِهَة أُخْرى (علاونة، 2008: 28). فقدْ أنشَأَ الحريريّ خمسينَ مقامة وازدادَ السّرَقُسْطِيّ تسْعا، جَعَلَها الْوراكلي، مُحَقِّق الْمَقامات، في مُلْحَقٍ خاصٍّ بَعْدَ الْمَقامَة الْموفِيَة الْخَمْسينَ؛ لِوُرودِها في مَخْطوطَة الْفاتيكان (السرقسطي، ب.د.ت: 437). وَقَدْ وَصَفَها شَوْقي ضيف بِقَوْلِهِ: إِنَّها أَرْوَعُ آثارِ السَّرَقُسْطِيّ، وأَرْوَعُ ما قَدَّمَت الأَنْدَلُس لِلأَدَب الْعَرَبِيّ مِنْ أَعْمال أَدَبِيَّة (ضيف، ب.د.ت: 522).

أَمّا مَسْرَحُ الْمَقامات اللُّزوميَّة فَقَدِ اتَّسَعَتْ رُقْعَتُهُ وَامْتَدَّتْ مِن الْقَيْرَوان إِلى بَغْداد، وَمْنْ طنْجَة إِلى فِلَسْطين، وَمِنَ الاسْكَنْدَرِيَّة إِلى أَصْبَهان، وَمْنْ جَزائِرِ الْهِنْدِ إِلى الصّين. كما ظهرت الْبيئَة الْبَحْرِيَّة في بَعْضِ الْمَقامات: ميناء عَدَن، وَمَرفَأ الشّحَر، وَجَزائِر الْهِنْدِ. وأمّا أَبْطالُ الْمَقامات فراوٍ هُوَ السّائِبُ بنُ تَمّامٍ، ومُكْدٍ هُوَ الشَّيْخ أبو حَبيب السّدوسي وَيَظْهَرُ اسْمُ الْمُنْذِر بنِ حُمام أَحْياناً راوياً ثانَوِيّا. وقد حافظ السّرقسطيّ على ذلكَ التّناقض في شخصيّة بطل مقاماته، وعزّزَ تلكَ الازدواجيّةَ في شخصيّة السّدوسيّ حينَ تنقّلَ به منْ شكل إلى آخَر، ومن صفة إلى ضدِّها، ومن ضحيّة إلى أخرى. حتّى صدَق فيهِ وصفُ فتىً رافقَ السّائبَ إلى الصّين في مقامةِ العنقاء إذْ قال: "أظنُّ بهِ تارةً صدْقاً وتارة رياء، يخلِطُ النّبْعَ بالغَرَب، والحقيقةَ بالمُحال، والعاطلَ بالحال" (السرقسطي، ب.د.ت: 437).

أغراض مقاميّة

احتفتِ الْمَقامَاتُ اللّزومية، شأنها شأن المقاماتِ المشرقيَّة، باللغة، وَجَنَحَتْ إِلى الصَّنْعَة ولزوم ما لا يلزم حَتّى بدت كأنّها تدريب عَلى الْفَصاحَة، وَتَعْليم لأساليبِ الْبَلاغَة، واستِعراض لغريب اللّغة، ولم تغفل جانب التَّسْلِيَة وَالْمُتْعَة، ومفاجأة السرد، إلا أنها قدّمت من وراء ذلك كلّه مضمونا اجتماعيا مُتَعَدِّد الأَوْجُه لا تَكادُ تَخْلو مِنْه مَقامَة.

فما هي الأغراض الاجتماعية التي دارت حولها المقاماتُ اللّزومية؟ وَإِلى أَيِّ مَدى نَجَحَ السّرَقُسْطِيُّ في التَّعْبيرِ عَنْ هذا الْجانِبِ الاجْتِماعِيّ في هذا الْقالَب الْبَديعِيّ، أَعْني الْمُصْطَلَحَ الْبَلاغِيّ؟ هَلْ اسْتَطاعَ هذا الشَّكْلُ النَّثْرِيّ أَنْ يَنْهَضَ بِالْهَمّ الاجْتِماعِيّ، أَمْ كانَ الْهَمّ الاجْتِماعِيّ قَيْداً كَبَّلَ الْمَقامَةَ وَحَدَّ مِنْ انْطِلاقِها؟ وَأَلْزَمَها شَكْلَها؟ هَلْ كانَ أَدَبُ الْمَقاماتِ في بُعْدِه الاجْتِماعِيّ الْمِرآة أَمِ الْمِصْباح؟ وَإِذا كانَ مِرْآة فَأَيّ نَوْعٍ مِنَ الْمَرايا كانَ؟

الكدية

الكُديةُ ظاهِرَة اجتِماعِيَّة لا يكادُ يخلو منها مجتَمَع، وقدِ اخْتُلِفَ في الأصل اللّغويّ للكديةِ فمنْ قائل إنّها لفظة عربيّة مشتقّة من أكدى، إلى آخَر رأى أنّها لفظة محرّفة من أجْدى، إلى ثالث مالَ إلى أنّها لفظة معرّبة [4].

وترتبطُ الكدية بالسّاسانيّة، وساسانُ عندَ الشّريشي شيخُ المكدينَ والغرباء، وهمْ بنو غبراء (الشّريشي، ب.د.ت: 328)، وعند محمّد عبْده، هو جدُّ السّفلة أو شيخُهم، وهمْ بقية من أذلاّء مطاريد اتّخذوا الكدية مهنة بعد زوال الدّولة السّاسانيّة (الهمذاني، ب.د.ت: 108). وللمكدينَ أصناف وحِيَل ذكرَها الجاحظ (ت255هـ) في "البخلاء"[5]، وأخبرَ عنها البيْهَقيّ (ت320هـ) في "المحاسِنِ والمساوئ"، وجلاّها الجوبريّ (ت626هـ) في "كشْف الأسْرار".

وقدْ قلبت الكُدية في المقامات منظومَة القِيَم، وخلطت الأنساق حين جعلَها المقاميّ محوراً مركزيّاً تدورُ حولَه حكايات، فإذا نحن أمام مبدعٍ ينشئ قِيَمَه الجديدة، ومتلقٍّ يتفاعل مع تلكَ القيمِ (الراشدي، 2013: 181-200).

وربَّ معترض يقول إنّ المقاميّين، منذُ الهمذاني، مسبوقون إلى الحديث عن الكدية، وهذا صحيح، ولكنّ قصديّة السّابقين تخالِف قصديّة أصحابِ المقامات، فالجاحظ أنشأ حِكايات عن الكدية والمكدين، ولكنَّه سخِرَ من الكدية، وعرّضَ بالمكدين، في حين احتفى بها المقاميون، وقدّموها قيمة ذاتَ قبول وتداول (الراشدي، 2013: 189).

قدّم السّرقسطيّ بَطَلَ مَقاماتِه أَبا حَبيبٍ السَّدوسيّ أَديباً، مُكْدِياً، مُتَلَوِّناً، مُخادِعاً، بارِعاً في إِمالَةِ الْقُلوب، لا يَتْرُكُ دَرْباً مِنْ دُروب الْحِيلَة في سبيل الرّزق إِلاّ سَلَكَه، وَلا باباً في سبيل الكسب إلاّ طَرَقَه. فكان نموذجا واقعيّاً عن فئة في مجتمعِه. وستعرضُ الباحثة هنا لشواهِد على أساليب السّدوسيّ في الْكُديَة، تلك الأساليب التي انتشرتْ في مجتمعِه، ورسَمَتْ صورَة تلك الفئة من المجتمعِ، وحدّدت ملامحَها.

من أساليبِ الكُدية استِخدام الْوَعظ، والخروج منه إلى خداع القومِ، والتّعذّر بالهرَمِ، وقَسْوة الّدهرِ، والْجِياع الّذين ينتظرون. فقد اعترض السّدوسي جماعة من السُّفّارِ، وحذّرَهُمْ منْ ركوب البحرِ، ودعاهُم لشُكرِ النّعَمِ، وإيفاءِ النُّذورِ، والتّوبة. وأخبَرَهُمْ أنّهُ أخو ضِرارٍ، حاربهُ دهرُه، حتّى كدّرَ صافيه، وجعلَه أسيرَ هرمِه، وَألانَ قلوبَهُم بعيال

جياعٍ ينتظرونَ رجوعَه إليْهِمْ، وحثَّهُم على الجود والعطاء، ودعاهُمْ إلى المسابقة في الخيرات، فأعطاهُ كلّ منهُم ممّا جلبَ شَيْئا (السرقسطي، ب.د.ت: 58-60).

وقدْ ينْتهي اسْتِجداء السّدوسيّ بسرِقَة رغْمَ الْعَطاء؛ وما ذلكَ إلاّ لطَبْعِ الْغَدْرِ فيه. فقد طلعَ في المقامة السّابعة والعشرين على السّائب وصاحب لهُ منْ عظماء السّند في عثانينَ وسِبال، وأعلنَ فقْراً وافْتِقارا، واسْتَجْدى أهلَ النّعْمَة والعافية أنْ يُعطُوا رجلاً حاربتْه أقدارُه، ولمْ يبقَ منهُ سوى قلبِه ولسانِه، فأشفقَ عليه السّنديّ، وجعلَهُ منْ أهلِه وعشيرتِه، غير أنّ طبيعَةَ الغدْرِ أبتْ أنْ تفارق السّدوسيّ الّذي سرقَ ذخائرَ السّنديّ بليْل، وغادرَ (السرقسطي، ب.د.ت: 245-246).

وفي المقامةِ الثّالثة والثّلاثين ضمَّ السّائب والسّدوسيّ مجلسٌ أَنِسَ فيهِ السّائبُ بمنطقِ صاحبِه، وطرِبَ لأناشيدِه، ولمّا أخذتِ الخمرُ من السّدوسيّ مأخذَها راحَ يبدئُ فيها ويعيد، ويَشْكو حالَه، وبُعْدَ ديارِه، وتكدُّرَ صافيه، وهجْرَ الصّاحب والخليل، فَنَثَرَ السّائبُ أمامَه الدّرهم والدّينار، لكنَّ السّدوسيّ لم يقنَعْ بالعطاء بلِ استغلَّ غلبة السُّكْرِ على الجلاّس، فغافلَهُمْ، واصطفى من متاعِهم واختار، ورَحَل (السرقسطي، ب.د.ت: 313-316).

وربما انتقل السدوسي في مجال الكدية من سحْرِ البيانِ إلى سحْرِ الخُرافة حين توجّه إلى مخيّلَة ذلكَ الجمهورِ، وعبَثَ بعواطفِه، ودعاهُ إلى العَجَب إزاء عالمٍ مسحورٍ (ريكاردو، 1977: 23). وقد لجأ السّدوسيّ إلى السّرد العجائبي في مقامتي: العنقاء، والأسد. والسرد العجائبي هو سرد يحدّده تردّد يحسّ به القارئ إزاء تصديق حدث ما، مما يستدعي منه قبول قوانين جديدة للطبيعة يمكن تفسير الظواهر بوساطتها (الشعلان، ب.د.ت: 10). وقد كانَ السّدوسيّ يدركُ بلا ريب ما لذلكَ السّرد منْ دورٍ في إثارة انفعالات الخوف، والتّرقّب، والدّهشة، وتحقيقِ التّوتّرِ عندَ جمهورِه. وليسَ استخدامُ تلكَ العناصرِ الخياليّة في حكايتِه لزيادةِ التّأثيرِ في سامعيه بغريب عنِ السّردِ العربيّ، ولعلّ من أشهرِ نماذجِهِ حديث خالد بن يزيد عن الغول والجنّ والسّعلاة (الجاحظ، 1991: 89).

تدورُ أحداثُ مقامة العنقاء في بلاد الصّينِ. والصّينُ تمثّلُ لأَهل ذلكَ الزَّمَنِ بلاد السّحر، وأرض الغرابة. وفي أرض غريبة لا تَمْلِكُ إلاّ أنْ تحدِّثَ بغريب، ولاقتحامِ عالَمٍ موغل في السّحرِ لا بُدّ منْ حكاية تماثلُهُ سحرا (ابن نوار، 2013: 236). وقد خاطبَ السّدوسيّ جماعَة منْ أهل الصينِ، ووصفَ بلادَهم بالبُعْد، ونعتَهم بالجهل، ووسمَهم بالغرابة، وراحَ يحدّثُهم عمّا رأى في أقصى بلاد المغرب من العجائب، فعبثَ بمخيّلة جمهورِه، وأثارَ انفعالاتِهم، ولامسَ عواطفَهم، ولمّا هدأ بعدَ انفعال استجدى على استحياء، فتنبّهَ إليهِ القومُ بصلات، وجادوا عليه بهبات (السرقسطي، ب.د.ت: 338-344).

وقد رسَمَت المقامة صورَة للبدْو وما هم عليه من الغِلْظَة، والجَفْوَة، والإمساك، والتّردّد في الْعَطاء، وجعلَتْ ذلكَ ذريعَة لسرِقَتِهم. ففي مقامة الأسد، ورد السّدوسيّ على البدوِ، ووقف بينَهم متكئاً على عصا، وراحَ يذكرُ ما رآهُ منهُم من الجفاء معرّضا بقسوتِهم وغلظتِهم، وذكّرَهُم بنوادرِه وعجائبِه الّتي ما لانَ لهُم منها جانب. ثمَّ لجأَ إلى السّرد، فحدّثَهم بعجيبة من عجائب أسفارِه، ولامَ وقرّعَ، وعجبَ كيف ينقاد أسد، ولا يفعل إنسان، فكأنّما أيقظَهُم من غفلتِهم بحكايتِه، وأخجلَهُم بتشبيهِه حينَ جعلَهُم كالبهائمِ بلْ أضلّ، فَحَلَّ كلّ منهُم راحلتَه، وتقارَبوا إليهِ جميعاً ببراعٍ وَذراعٍ. لكنَّ السّدوسيّ لمْ يكْتَف بعطائِهم، بلْ سرقَ ما اصْطفى من أنعامِهم؛ معرّضاً بِهم، ذامّاً تردُّدَهم في العطاء، فكأنَّهُ يستعيدُ حَقّاً لهُ في أموالِهم (السرقسطي، ب.د.ت: 368).

ويغلب على ظن الباحثة أن السّدوسيّ تحامل عليهم لمّا لم يبادروه بالعطاء، وهم وإن كان فيهم غلظة وقسوة فرضتها طبيعة حياتهم وبيئاتهم إلا أنهم لا يخلون من فضيلة، ودليلها على ذلك أنهم أكرموه عندما طلب، وأعطوه حين سأل. كما أنه يسوق لإقناعهم خبَرَه مع جماعة من أهل البادية ورد عليهم، وردّ عنهم الأسدين، فرأى من جميل كرمهم ما جعله يقيم فيهم دهرا من الزّمن. وكأنّه أراد أن ينفي عنهم الظّنة، ويقول إنهم وإن غلبت عليهم قسوة، ورانت عليهم غلظة إلا أنّهم لا يعدمون طبيعة كرم، وفضيلة إحسان.

أمّا في المقامة الطّريفيّة، فقد حدّث السّدوسيّ جمهورَه عنِ السّابقين من أجواد العرب أمثال حاتم الطّائيّ، وذكرَ الملوك ذوي التّيجان الّذين مضوْا كأنْ لَمْ يكونوا. ثمَّ خلص إلى وَصْف حاله، وتقلّب الدّهرِ به، وحدّثَ الجمْع بحديث جدّهِ لأبيه. وختمَ السّدوسيّ حكايتَه بالحديث عنِ الدّنيا وتقلّبِها، والمكرِ السّيء الّذي يحيقُ بأهلِه، وعطّفَ القومَ بذكْر دهْر فلَّ منهُ الحدَّ، وقلّل الرّهط، وأوهنَ العظم. وسألَهُمُ العطاء لمسكينٍ، طريد، شريد. فتسابق الجميعُ إلى صلتِه وبِرّه (السرقسطي، ب.د.ت: 401-405).

ورغم أنَّ السّدوسيّ كانَ ينالُ العَطايا في كلّ مرّة إلاّ أنّه لمْ يتخلّ عنِ السّرقة. فقدْ سرق انتقاماً منَ البُخل والإمساك حيناً، وسرق حينَ لم يستطعْ مغالبة طبْعِ الغَدْرِ فيه حيناً آخر. أليسَ هوَ القائل:

غالبتُ نفسي في التُّقى بُرهَةً ... فما عدَتْني شيمَةُ الْغادِرِ

(السرقسطي، ب.د.ت: 246)

وكان يسرقُ أحياناً عن غيرِ حاجة، بدليلِ أنّه سَرَق غيرَ مرّة بعد عطاء، كأنَّما هو يستعيدُ حقّاً كانَ له. وقد دافع السّرقسطيّ عنْ بطلِه، وبرّرَ فعلَه منْ خلال مرافعَة ساقَها على لسانِ صاحب للسّائب من عظماء السّند قالَ فيها: إنّ حَسَنَ السّدوسيّ أكثرُ من قبيحِه، وهو يفعل ما يفعل عن إعذارٍ وإنذارٍ، وإذا جارَ عنِ القصْد، وتجاوزَ الحدّ فبدعوى اضطِرارٍ. ولكنّه في الوقت نفسِه لا يرزأُ إلاّ صاحبَ ثروة بخل عليه ببعضِ مالِه، أو متكبّراً تاهَ عليه لأخلاقِه وأسمالِه. فلم يكنِ السّدوسيّ يريد الإساءة إلى أولئك الأغنياء البخلاء، ذوي الحظّ والكبرياء بقدْرِ ما كانَ يريد أن يكشِف لهُمْ عن سوء طباعهم، فقدْ تجنَّبَ الكيد، والسّرقة، والحيلة في جوارِ "سِوار" في المقامة الخامسة عشْرة لِما رأى منه من كرمٍ وسخاء حتّى قال:

وكنتُ أضْمِرُ كَيْداً في جنايِهِمُ ... لكنْ حمانيَ بَرٌّ منهُمُ كَرِمُ

(السرقسطي، ب.د.ت: 151)

في حين سرق لمّا حجبَ النّاسُ عطاياهُم عنْه، وأَبَوْا أنْ يضيّفوهُ في المقامة الثّالثة عشرة، ولسانُ حالِه يقول:

وإنّما بخِلوا عنّا بوَفْرِهِمُ فَحَسْبُنا خُلَسٌ في الدّهرِ نُخْتَطَفُ

(السرقسطي، ب.د.ت: 127-211)

وقدْ يبدو من المُستغْرَب اتّكاء السّرقسْطيّ على الكُدية في مقامات أندلسيّة؛ لِما في اسمِ الأندلسِ من إيحاءات اجتماعيّة بالرّخاء، والازْدِهارِ، والتّرَف. إلاّ أنَّ ذلكَ الاستغرابَ سرعانَ ما يزولُ إذا ما عرفنا أنَّ المقامات اللّزوميّة صنيعة عصريْنِ، ونتيجة عهديْنِ هما الطّوائف والمرابطون (عباس، 1997: 308). وممّا لا شكَّ فيه أنَّ الخروجَ منْ أحد العصْريْنِ والدّخول في الآخرِ قد شَهِدَ انتقالات تاريخيّة، وتعاقبات سياسيّة، وتحوّلات اجتماعيّة عصَفتْ ببعضِ فئات المُجْتَمَعِ، وألجأَتْها إلى خيارات قاسيَة كالهِجرة، والكدية، ناهيكَ عن هِجْرات مشرقيّة إلى الأندلسِ لم تنقطِعْ. كما مرّ بنا أنَّ السّرقسطيّ إنّما أنشأ مقاماتِه تقليدا للحريريّ ومحاكاة، والكُدية لازمَة مقاميّة لا غِنى عنها.

ولعلَّ فيما أورد المقّريّ (758هـ) من كراهية الأندلسيين للكدية التي هي عمود المقامات ما يفسّرُ ذلك فقد قال في الأندلسيين والتّصوّف: "وأما طريقة الفقراء على مذهب أهل المشرق في الدّروزة التي تُكسِلُ عن الكدّ وتحوجُ الوجوهَ للطّلب في الأسواق فمستقبحة عندهم إلى نهاية، وإذا رأوا شخصاً صحيحاً قادراً على الخدمة يطلبُ سبّوه، وأهانوه، فضلاً عن أن يتصدّقوا عليه. فلا تجد بالأندلس سائلاً إلاّ أن يكون صاحب عذر" (المقري، 1968: 220).

والأحوطُ في ظنّ الباحثة أنْ يقال إن الْكُدْيَة ظاهِرَة اجْتِماعِيَّة يمكن أَنْ توجَدَ في أَكْثَرِ الْمُجْتَمَعات رفاهِيَة، وَلَيْسَ مِنَ الضَّرورَة أَنْ تَنْتَشِر تِلْك الظّاهِرَة بَيْنَ الأَنْدَلُسِيينَ أَنْفُسِهِمْ، فقَدْ تَكونُ ظَهَرَتْ بَيْن فِئات جاءَتْ إِلى الأَنْدَلُس طَمَعاً في خَيْراتِها، فمِنْ قَدَرِ الدُّوَل الزّاهِرة أَنْ تَكونَ وُجْهَة للأَقَلّ حَظّا مِنَ النّاسِ، فَإِنْ لَمْ يُحالِف الْحَظّ بعضَهم فيها اتَّخَذوا الْكُدْيَةَ لِلْكَسْب سَبيلا. كما أنّ الأندلس قَدْ شَهِدَت في ذلك الوقت بَعْض الأَحْداث التاريخيّة الكبرى منها سقوط دول وقيام أخرى، ولا بدَّ في ظلال تلك التَّحَوُّلات من الهجرات، وقدْ قدّمَ السّرقسطيّ في المقامة الفارسيّة صورة واقعيَّة عنْ تلك الهجْرات حين ساق على لسانِ السّدوسيّ: "نحنُ رَكْب الْعِراق، وَأَنْضاء الْبَيْنِ وَالْفِراق، نَحْنُ أَبْناء فارِس...ذَوي الْمَنابِت الْخالِصَة وَالْمَغارِس" (السرقسطي، ب.د.ت: 120) [6].

وأمّا القَولُ بعدم ظهور أندلسيّة السّرقسطي في مقاماته، ومروره بالأندلس مرورا عابراً فقد علّلَهُ بشار البابجي بكثرة رحلات السّرقسْطيّ وتجوالِه في أنحاء العالم الإسلاميّ (البابجي، 2014: 185-202). ولكن الباحثة تميلُ إلى احتمال أنَّ السّرقسْطيّ أنشأ مقاماتِه لينقل لأهل الأندلس صورة متكامِلَة عن المقامة المشرقيّة، ولم يكنْ في نيّتِه أن يكتُب مقامات أندلسيّة خالِصَة، ولعلّهُ أراد أن يثبتَ علوّ كعبِه في هذا المجال حسْب.

لزم السرقسطيّ خصائص المقامة المشرقيّة، وحافظ على ثيمَة الْكُدْيَة، وبيّنَ أساليبَها: الاحتيال بالهَرَمِ، وكثْرَة العِيال، ومحارَبَة الأقدار، واللّجوء إلى سحْر البَيان، والخُرافَة، والسّرد العجائِبيّ؛ لاسْتمالَة جمهورِه، وحثّه على العطاء. وأحلَّ السّرِقَة من كلّ ميسورٍ غنيّ تردّدَ في العطاء، وحجّتُه في ذلكَ أنّهُم يكْنزونَ أموالَهُم، ولا يؤدّونَ حقّها، وهو صاحب حقّ فيها، وأمّا البخيلُ الّذي أمسك عن الإنفاق فيُؤْخَذُ منهُ المالُ قَسْرا وحيلَة وخَتلا، فإذا نحنُ أمام مجتَمَعٍ صُوَرُه: غنيّ متردّد في العطاء، وبخيل ممسك عن الإنفاق، وفقير معدم ضاقت به السّبُل، وحاربتْه الأقدار، ولكنّه للمفارقَة أديب بليغ استغلَّ أدَبَه في تصويب ذلك الخلل في مجتمَعِه، ذلكَ المجتمع الذي تجاور فيه صعلوك من صعاليك العرب، وشاعِر من شعراء الكديَة، وبخيل من بخلاء الجاحظ.

ويبدو السؤال هنا مشروعا حول هذه الشّخصيّة المتناقضة التي رسمها السرقسطي لبطل مقاماته، وتميل الباحثة في تفسير ذلك إلى الصورة التي رسمها الهمذاني لبطل مقاماته أول نشأتها، والتي كان من أبرزها تلك التحوّلات في الشكل والبيان. كما يمكن لها أن ترد ذلك إلى التباين الواضح بين فئات المجتمع في ذلك العصر؛ مما اضطرّ السّدوسي إلى الاختباء خلف تلك الشخصيات التي يناقض بعضها بعضا في كل مرة. ولعلّه أراد من وراء ذلك أن يكشفَ فساد ذلكَ المجتمَع الّذي تفاوتتْ طبقاتُه، واتّسعتِ المسافَة بين أغنيائِه وفقرائِه، فصارَ بين أغلبيّة مسحوقَة، وأقليّة مترفة، أجازت له الاحتيال على تلكَ النّخبَة، يسرق من غنيّها دون تردّد أو ندمٍ. وأنّى له أن يفعل ذلك دون تلك التّحوّلات؟

الحيلة

طغت الحيلة على المقامات اللّزوميّة، وتنوّعَتْ صورُها، وتلوّنتْ أساليبُها. في المقامة الأولى عطّفَ السّدوسيّ القلوب على السّائب، الفاضل الّذي افتقر بعدَ غِنى، وذلّ بعدَ عزٍّ. فلمّا أعطاه القوم ووصلوه، سارَ بهِ السّدوسيّ إلى أسرته، فظنّوا السّائب سارقَ أمسِهِمْ، وأخذوهُ بلومٍ وتعنيف، وضربوهُ، وطردوهُ (السرقسطي، ب.د.ت: 19-20)[7]. كما ادّعى في المقامة الفارسيّة أنّهُ شيخ ركْب العراق منْ أبناء فارس، فافتتنَ السّائبُ ببيانِه، وسألَه الرّفقة، وقاسَمَه ما معه مقابل أدبِه (السرقسطي، ب.د.ت: 120-123).

وقد اتّخذَ السّدوسي في بعضِ المقاماتِ مِهَناً، تنوّعتْ بتنوّعِ مهاراتِه، واهتماماتِه، ومواهبِه. فقد امتهن ترقيص الحيوانات في مقامات ثلاث. في مقامة الحمقاء طرق السّدوسيّ بابَ السّائب ورفاقِه بليْل، وادّعى أنّه غريب طالب صِلة. فاستقبلوه، وخصّوه بالكثيرِ، ولمّا أخذهُم النّوم سرق أعلاقَهُم وثيابَهُم ومَضى. وفي اليومِ التّالي طلبوه فوجَدوه في حانة يرقّص حمارا، وحولَه جماعَة من الأوباش استهواهُم فعلُه. فلمّا تعرّض له السّائبُ وصحبُه أغرى بهِم الأوباش، فأخذوا السّائبَ بصفعٍ وركل (السرقسطي، ب.د.ت: 236-239).

وفي مقامة الدّبّ رأى السّائبُ السّدوسيّ يرقّص دبّا، فاستنكرَ صنعتَه، ولامَه على ما اتّخذَ من وضيعِ الأعمال، فنهاه السّدوسيّ عنه، فأبى السّائب حتّى يعرف ما حملَه على فعلتِه، فأغرى به السّدوسيّ جماعتَه، واتّهمه بأنه شيخ سوء، فَأوسعوهُ ضربا (السرقسطي، ب.د.ت: 330-333). واتخذَ السّدوسيّ في المقامة القرديّة قردا يقومُ بأمرِه

ويقعُد، مع حمارٍ، وكلب، واستعانَ بطبل ومزمارٍ. ثمَّ أخذَ من جمهورِه أجرَ ما أمتعَهم به منَ اللَّعِب (السرقسطي، ب.د.ت: 358-361).

كما تظاهر بأنه معبّر رؤى في مقامتيْنِ طلعَ في الأولى على السّائب على صورتِه دون تنكيرٍ، وعبّرَ رؤياهُ، وفي الثّانية ظهر في زيّ ناسك ورعٍ بشّر السّائبَ بعيشٍ سابغٍ، وطلبَ مقابل تلك البُشْرى (السرقسطي، ب.د.ت: 509-510). واتّخذَ الصّيْد له مهنة، فصاد الضّباب والأحناش، وسمّى نفسَه أبا النّشناش (السرقسطي، ب.د.ت: 515-516)، وفي جزائرِ الهندِ كان تَرْجُماناً يكتُب عقود القوم، ويتصَرَّفُ في أموالِهم (السرقسطي، ب.د.ت: 393).

أظهرت المقامات اللّزوميّة كثيرا من حيلِ الكُدية، ومنها: الاستعانة ببعض الحيوانات، والتكسّبِ بترقيصِها، والتّرجمة في أرضِ الأعاجمِ: في الصّينِ، وفي جزرِ الهند، وفي طنجَة بين البربرِ، والظهور في مسوح النّساك، وتعبير الرّؤى. وقد استطاع البطل بتلك الحيل الاقتراب كثيرا منَ العامّة، وأوباش النّاس الّذين اطمأنّوا لهيئتِه، واستأنَسوا بمهنته، وكانوا رهْنَ إشارَتِه، وفي انتظار أوامرِه. وقد كشفت تلك المواقف عن مدى سطوة المكدين على عقول العامّة، وقدرتِهم على إقناعهم، وكسْب ثقتهم عبر تلك المِهَنِ الوَضيعة.

ولعلّ السّرقُسْطيّ أراد من وراء ذلكَ الإشارَة إلى انحِطاط مكانَة الأدباء في مجتمعِه، ممّا ألجَأَهُ إلى تلك المهنِ الوضيعَة التي تخلّى فيها عن مكانتِه ووقاره، وحطّ بها من قدْره ومقامِه.

الوعْظ

يحضر الوعظ في كثير من المقامات، ويتبوأ حيّزاً كبيراً فيها، وباجتماعِ الكدية والوعظ يغدو البطل أكثرَ تأثيراً في جمهورِه؛ لمظهرِ المتسوّل ذي الأخلاقِ فيه من ناحية، وخطاب الواعظ منهُ من ناحية أخرى (كيليطو، 2002: 100). ويراهِنُ البطلُ في مثل ذلك الموقف على رقّة النّفوس أمام الوعظ؛ فالواعظ في معظمِ الأحيانِ يلجأُ إلى الاستشهاد بنصوص دينيّة، وهذه النُّصوص كما وصفَها أبلاغ عبد الجليل "متحصّنة داخليّا" (عبد الجليل، 2002: 67). لها سلطتُها وأثرُها على المستمعِ أوِ القارئ الّذي يقعُ تحتَ تأثيرِها فيميل إلى طاعة الواعظ. كما يستعينُ البطل بالشّعرِ في أحيان أخر؛ لتتمَّ له السّلطة والسيطرة على عقول مستمعيه، ويتمكّن من التأثير في عواطفِهم، وإثارة مشاعرِهم.

والباحثةُ في هذا الأمر أميلُ إلى أنَّ الأمرَ محْض نزوعٍ دينيّ طارئ، واستجابة لأحدِ النّداءين: نداءِ الله أو نداء الشيطان، فبطل المقامات إنسان شأنُه شأن سائرِ البشرِ، يتنازَعُه هاجسان من ارتقاء أو انحدار، خير أو شرّ فإذا استجاب لداعي أوّلهما زمناً عاد فتوقّف، وتأمّل، وفكّر، وربّما رقَّ قلبُه ولان، فمالَ إلى الوَعظ، وصدقَ النّاس وهو كَذوب. وإذا ألحّتْ عليهِ الحاجة استجاب لثاني النّداءين؛ بدليل أنّ الوعظَ يكون في مواقف لا يليق فيها إلاّ خطاب الوعظ: في موسِمِ الحجّ، أوْ عندَ القبورِ، أوْ في المسجد، أوْ بعدَ نزوة أو معصية. كما يحرَص البطل الواعظ على إثارة قِيَمِ الخيرِ في نفوس جمهوره (إسماعيل، 2007: 96)، وهي قِيَم موجودة في النّفس الإنسانيّة بطبيعتِها، منْ خلال تحوّلات شكليّة، وتنويعات بلاغِيّة بيانيّة تجعلُ جمهورَه يميلُ إليه، وينقادُ لإرادتِه.

وقد وعظ السّدوسيّ في خمس عشْرَة مقامة، وخرجَ فيها من الوعْظ إلى استجداء له أو لغيرِه، أو سرقة. ففي المقامة الرّابعة دعا السّدوسيّ النّاس إلى التماس الحكمة، والأخذ بالموعظة، وعدمِ الاغترارِ بالدّنيا، ثمَّ شرحَ حالَه، وبيّنَ أنّهُ ابن سبيل صيّرَه موت أبيه طريداً شريدا، يأوي إلى صِغارٍ يسألونَه ويستعطفونَه إذا عادَ إليهم (السرقسطي، ب.د.ت: 41-43).

وفي المقامةِ الخامسةِ تناوب السّدوسيّ وولدُه الوعظ في مسجد المدينةِ، فبدأ الفتى بالدّعوة إلى شكرِ النّعمِ، وإدامةِ الذّكرِ، وإخلاصِ النّية، وتطهيرِ النّفوس، والاعتبارِ بحال الأممِ الماضية، وتجديدِ التّوبة. ثمّ أسلمَ الوعظ إلى شيخِه بعد أنْ أشاد ببيانِه، فوعظَ السدوسيّ، ومنّى الجمْعَ بانفراجِ الْكَرْب، وصوّرَ لهم واديهم وقد فاض وامتلأَ، فبعد الشّدة رخاء، وبعدَ اليَأس أمل، ثمَّ انسابَ من وعظِه إلى ذكرِ حالِه، وما صارَ إليهِ من هرَمٍ وضعْف، فجلبَ إليه العطايا والصّلات (السرقسطي، ب.د.ت: 49-51).

وقدْ ينتهي الوعظ بسرقة كما في المقامة الرّابعة عشْرة، فبينما السّائبُ في جماعة إذ سمعوا بكاءً ونشيجا، فلمّا أرسلُوا رائدَهُم لتفقّد الأمرِ رأى السّدوسيّ وابنَه راكعيْنِ ساجديْنِ، ولمّا استعلما عن غرضِه الّذي جاءَ فيه، أخبرهُما أنّه في جماعة أثقلتْها الذُّنوب، سمعتْ تضرّع الشّيخِ وبكاءَه، فَرَجَتْ بركةَ جوارِه. ولمّا قدِموا عليه وعظَهُمْ ونصح، ثمّ تركَهُم بعد أنْ وكّل بهِمْ ولدَه، فتلطّف بهم الابن في الوعظ حتى ألانَ القلوبَ منهُم، ثمّ غادرَهُم بحجّة خوفِه على شيخِه، ولمّا رجعَ الحارث وصحبُه إلى موضعِهم وجدوه قدْ سُرِق (السرقسطي، ب.د.ت: 141)[8].

وفي المقامة التّاسعة عشْرة انتهى الوعظُ بعطاء وافرٍ، فقد وعظ السّدوسيّ النّاسَ عند الأهرامِ، وذكّرَ بمن شادَ واستطال، ثمَّ مضى كالأمس الذّاهب. ودعا إلى الاعتبارِ، والتّفكّرِ في الأحداث والنّوائب. وأنهى وعظَه بمدْحِ ولِيِّ الأَمرِ، والثّناء عليه بما جادتْ به قريحتُه. فلمْ يلبَثْ داعي السّلطانِ أنْ دعاهُ، فمدحَه السّدوسيّ، فقرّبَه السّلطان، وأنعمَ عليه بما أرضاه (السرقسطي، ب.د.ت: 182-185).

وَقد يَسْتَغِلّ السّدوسيّ الْواعِظ مَوْقِفاً أَوْ مُناسَبَةً لِوعْظِه؛ حَتّى يَجْلِب الأَسْماع، وَيَخْرُج بِالْعَطاء، فَها هُوَ فِي الْمَقامَة الْبَحْرِيَّة فِي مَرْفَأ الشَّحَرِ يُحَذِّرُ النّاسَ مِنْ رُكوبِ الْبَحْرِ، وَتَنَكّب أَهْوالِه، فَيَنْفَضُ مُعْظَمُهُمْ ظانّينَ أَنَّهُ أَخْلَصَهم النّصيحة، فيَأْتيه رَهْط مِنْ أَصْحاب الْبَحْرِ، يُعاتِبونَهُ أَنَّهُ باعَدَ بَيْن أَسْفارِهِمْ، فَيَعِدُهُمْ بِإِصْلاحِ ما أَفْسَد، إِنْ هُمْ أَكْرَموه، فَلَمّا بادَروه بِدَراهِم وَثِياب تَغَيَّرَ خِطابُه، وَهَبّتْ الرّيح بَيْنَ يَدَيّ الرَّحْمَة، وصار التّحذير تشجيعاً وإغراء بالسّفر: "إِنَّ لِهذا الْبَحْرِ لَخَبَرا، وَإِنَّ بِه لآيات وَعِبَرا، إِلى مَرافِق وَمَنافِع ... فَمِنْ لُؤْلُؤٍ وَمَرْجانٍ، وَقاطِف مِنْ ثَمَرَة وَجانٍ" (السرقسطي، ب.د.ت: 65-68).

وفي المقامة الثّلاثيّة وعظَ السّدوسيّ قوما، وأشارَ إلى ضَعَفَة مساكين بين الحضورِ خذلَهم الدّهر، ودعا إلى الإحسانِ إليهم، ثمّ

التقاهُم لاحقا في بيت خُمارٍ ولَهْو، فناصفهمْ ما اكتَسبوا، وقاسَمَهُم ما جلَبُوا (السرقسطي، ب.د.ت: 160-161).

تخلص الباحثة من ذلك إلى أنّ المواعظ السّدوسيّة قد ذكّرت بالموت والحساب، وحضّت على تزكية المال بالعطاء، ونهتْ عنِ اتّباعِ الهَوى، وحذّرت من الحرص، والتّكاثرِ في الأموال، والاجتراء على الخالقِ، ورَغّبتْ في التّوْبَة، وَدَعَتْ إلى الْمُبادَرَة إلَيْها. وَلعلّ فيما مَرّ بأهْل الأَنْدَلُس من اضْطِرابات، ما أَفْضى إلى قَلَقِ النُّفوس، وَتَوَقع الْمِحَنِ والأَزْزاء، ودَفَع الْمَقامِيّ إلى تَرْسيخِ مَفاهِيمِ الْعَقيدَة، لِيَفْتَح أَمام النّاس أَبْواب الرَّجاء، ويعيد إليهم الأمل (حمدان، 2009).

وقد تشابهتْ أماكنُ الوعظ: في المسجد، أو في جَمْعٍ من النّاس في أماكن عامّة، أو حلْقَة وعظ، أو عندَ الرّسومِ الدّوارس: عند الأهرامِ في مصر، والأطلال في القيروانِ؛ للحثّ على الاعتبارِ بالأممِ الماضية. وقد يحتاج المكديّ الواعظ إلى آخرين معه لتتمّ له الخدعَة، وقد يكون ذلك الآخر ابناً له، أو جماعة من المساكين من أصحاب الحاجات الّذين لا يتردّدون في الدّخول في اللّعبة لقاء نصيبهم مع نهايتها.

ومن الملاحَظ أنّ الوعظ في المقامات اللّزوميّة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكدية والاستجداء، فكثيراً ما انتهى إلى شرحِ حال، وتقلّب أحوال، فذكَر فقراً بعدَ غِنى، وذلاً بعدَ عزّ، أو اعتذر بهرم وضعف، وصبية ينتظرون. وَقدْ ظهرَ الْواعِظ في صورَتَيْنِ: صورة الْواعِظ الصّادِق الذي يَصْدُرُ في وَعْظِه عَنْ تَقْوى وَإيمانٍ وَوَرَعٍ وَإخْلاص، والْواعِظ الْمُخادِع الّذي يَرْتَدي قِناعَ التَّقْوى وَالصَّلاحِ، وَيَتَزَيّى بِزِيّ النُّسّاك؛ لِتَحْقيقِ الْمَكاسِب. وَالأَخيرُ واعِظ يَقُصُّ الأَخْبار وَالْقصَص، وَيَلْعَب بِالْعُقول، وَيَأسر الأَلْبابَ بِبَيان عذْب، فَيلَوّنُ صَوْتَه، وَيُظْهِرُ التَّبَتُّلَ وَالْخُشوعَ في السّامِعين، وَيَتَزَيّى بِرِداء الزُّهد لَتَحْقيقِ مآرِبه. وفي بعض الأحيان ينتهي الوعظ بمدحِ وليّ الأمر، والثناء عليه، مِمّا يعود على المكدي بالخير الكثير.

ورغم تَنَوّع مَضامين الْمواعِظ، إلاّ أنها كُلّها رَغّبَتْ في التَّوْبَة، وَدَعَتْ إلى الْمُبادَرَة إلَيْها. وسَواء أَكانَ الْوَعْظ حَقيقِيّاً أَمْ زائِفاً فقد دَلّ عَلى بَراعَة المكدين في الوعظ، وَتَمَكُّنِهم، وَحُسْنِ مَنْطِقِهِم مِنْ ناحِيَة، وَسَذاجَةِ جُمْهورِهِم مِنْ ناحِيَةٍ أُخرى. كما يدلّ ذلك على المكانة التي وصلَتْ إليها فئة الوعّاظ في مجتمع السّرقسْطيّ، وهي مكانة رفعتْهُم في بعض الأحيان فوق الأدباءِ درجَة، ولعلّ السّرقسطِيّ، والباحثَة إلى هذا أميَل، أراد الإشارة إلى ذلك من خلال كشف ذلك الواعِظ المتناقِض، الذي لا يُوافِقُ منطوقَهُ فِعْلُه، ولا يُناسِبُ مَخْبَره جوهَرُه.

المجون والزهد

شاعَتْ في مجتمع المقامات ظاهِرَة اللّهْو وَالْمُجون، وَكان لِهؤلاء الْمُجّانِ العابثين حَلقات يَجْتَمْعون فيها عَلى الْغِناء والوَتَرِ، والشَّراب والسَّمَرِ، وَقَدْ نَجَحَ السَّرَقُسْطِيّ في رَسْمِ صورَة لِهذا الْجانِب الْعابِث مِن الْمُجْتَمَعِ، فَوَلّجَ مَجالِس اللّهْو وَصَوَّرَها، وَفَصَّل فيها وَصَرَّح، وَرَفَع السِّتار عَنِ اجْتِماعِ الإِخْوانِ عَلى الْكَأْسِ والرّاح.

وقدْ سعى السرقسْطيّ إحدى المقامات بالْخَمْرِيَّة، وفيها يَقْصِد السّائب رايَةَ خَمّارٍ وَقَدْ أَرْخى اللَّيْلُ سُدولَه، فَيَخْرُج إلَيْه فَتىً وَالنُّعاس يُغالِبُه، وتُرَحِّب به جارِيَة تَقودُه إلى مَجْلِس رَأى فيه قوماً يتنازعون كُؤوساً وأنخابا، وَيَتَعَرَّفُ هُناك عَلى السَّدوسِيّ وَقَدْ طافَتْ بِرَأْسِه الْخَمْر، فَلازَمَهُ مُلازَمَة النَّديم (السرقسطي، ب.د.ت: 190-195).

وإمْعاناً من السرقسطي في إظْهارِ هذِه الصّورَة الْعابِثَة الْماجِنَة عَمَدَ إلى إبْرازِ الْجانِب الآخَرِ مِنْ مُجْتَمَعِ مَقاماتِه، أَعْني طائِفَة الزُّهّاد الْعُبّاد، كَأَنَّما لِيُكْمِلَ الصّورَة وَيُبْرِز الْوجْه الْجادَّ الزّاهِد في هذا الْمُجْتَمَعِ، فَقابَل الْمَسْجِد بِالْحانَة، وَقارَنَ الْعاكِف عَلى الْخَمْرِ، بالْمعتكف في الْمسجد. قال في الْمَقامَة الْخَمْسين: "طَرَأَ عَلَيْنا فَتىً كوفِيّ الارْتِحال، صوفِيّ الانْتِحال، قَدْ وَخَطَ الشَّيْبُ فَوْدَيْه، وَمَزَجَ الْفِكْرُ خَدَّيْه، فَما زالَ يَحُضّ النّاسَ عَلى الْوَرَعِ وَالْعَفاف، وَالْبُلْغَة وَالْكَفاف." (السرقسطي، ب.د.ت: 461)

كَما شاعَتْ في الْمَقامات اللُّزوميَّة ظاهِرَة زُهْد الْمُجّانِ، أُولئِك الّذينَ أَخَذَتْهُمْ حَياة التَّرَف، ثُمَّ غَشِيَتْهُمْ صَحْوَة الضَّمير، وَلكِنّهُمْ كانوا مُتَأَرْجِحين بيْنَ حَياة الْعَبَث، وَنِيَّتِهِم الصّادِقَة في التَّوبَة، فهُمْ بَيْنَ حَدَّيِ الْغِوايَة وَالتَّوْبَة: "أَقَمْت أَخْبِط مِنْ لَيْل الْغِوايَة داجِيا، وَأَسْتَصْحِب مِنْ خِدْنِ الصَّبابَة مُداجِيا، إلى أَنْ نَفِدَ الْعُمْرُ وَالْوَفْر، فَأَزْمَعْتُ إقْلاعا، وَحَنَيْتُ عَلى التَّوْبَة جَوانِحَ وَأَضْلاعا." (السرقسطي، ب.د.ت: 190-195)

وَقَدْ تَكونُ التَّوْبَة كاذِبَة، يعاود بعدها صاحبها الكرّة: "كُنْتُ وَدَّعْتُ الصِّبا وَالصَّبابَة، حَتّى إذا ساوَرَتْني سَوْرَة الْجِرْيال، وَلَقِحَتْ حَرْبُ صَبابَتي عَنْ حِيال، راجَعْتُها بَعْدَ تَطْليقٍ، وَقابَلْتُ عُبوسَها بِوَجْه طَليقٍ." (السرقسطي، ب.د.ت: 190)

وَهكَذا قَدَّمَ السَّرَقُسْطِيُّ الْمُجْتَمَع في مُخْتَلِفِ وُجوهِه: الزّاهِد وَالْماجِن، وَالصّادِق في تَوْبَتِه وَالْكاذِب، فَكَأَنَّما قَدَّمَ النَّفْسَ الإِنْسانِيَّة في حالَي ضَعْفِها وَقُوَّتِها، إيمانها وَشَكّها، رَغْبَتِها وَرَهْبَتِها فَكانَ صادِقاً أميناً في تَقْديمِ قَضايا مُجْتَمَعِه عَبْرَ مَقاماتِه.

العِرافة والشعوذة

قدَّمت المقامات اللّزوميَّة البطل في معْظم الأحيانِ وَهُو يَحْتال عَلى النّاس، وَيَسْتغِلّ حاجاتِهِمْ، وأَوْجاعهم، وظروفهم. ففي مَقامَة الْجِنِّيَّة يَنْتَحِل السّدوسيّ شَخْصِيَّة الطّبيب وَالْعَرّاف مَعا، وَيُسَخِّر الْجِنَّ لِحيلَة مِنْ حِيَلِه، وَيَدَّعي شِفاء النّاس مِنَ الْمَسّ، وَيُعْلِنُ عَنْ مَهارَتِه وَحِذْقِه، وَيَدْعو إلَيهِ كُلَّ مَنْ أَصابَته عَيْن أَوْ سِحْر أَوْ وَسْواس، وَيُقَدِّمُ للحاضرين رُقىً شافِيَة فيها: "أَمَنَة الْفازِع، وَسَلْوَة النّازِع" (السرقسطي، ب.د.ت: 427) ثم يمضي في الخدعة إلى آخرِها، ويلعب الدّور إلى منتهاه، فقد رقى فتى، وراحَ يقرأُ عليه ويزمزمُ زاعما قدرتَه على طرْد الجنّ منْه حتى تحيَّرَ النّاس في أمرِه، وكادوا يلومونَه على ادعائِه لولا فتىً طلَعَ عليه، فاستقبلَه السّدوسيّ، ونظرَ في أبراجِه، وقرأَ طالعَه، وأنبأَه بما كانَ من أمرِه وما سيكون. أيّدَ الفتى أقوال السّدوسيّ فيه وأكدّ، واتّهمَه بالكِهانة، ومؤاخاة الجنّ، فما كان من النّاس إلاّ أنْ تطاولوا إلى السّدوسيّ يسألونَه عن السّرائرِ، فسألهمُ الأُجورَ أوّلا، ثمّ راحَ يخبرُهم بأحوالِهم حدْساً ورَجْما، وهمْ يسارعون إليه بدرهمٍ ودينارٍ (السرقسطي، ب.د.ت: 427).

كما ادّعى في المقامتينِ الثّالثة والحادية عشرة أنّه يشفي المسّ، ويعالجُ غشية الأحباب، لكنّه غادر القوم في المرّتيْن ولم يعد.

استغلّ بطل المقامات سذاجةَ البسطاء، وصفاء طويّة النّاس، وحاجة المصابين، فذهب في الخَدْعِ والاحتيالِ كلَّ مذهب، ولمْ يترفَّعْ عن دَجَل وشعوذة، مستعيناً على ذلك بابنه حينا، وبصديقه السّائب حيناً آخر. وقدْ كَشَفَتْ تلكَ المَواقِف عَنْ سَعَة حِيلَة، وَسُرْعَة بَديهة، وَعُمْقِ مَعْرِفَة بِنُفوس النّاس، ولكنَّها في الْمُقابِل فَضَحَتْ عَقْلِيَّة الْعامَّة، وَكَشَفَتْ سَذاجَة النّاس، وَسَلامَة طَوِيّتِهم الّتي جَعَلَتْهُمْ يُصَدِّقون الْحيلَة، وَيُسارِعون إلى شراء الأحراز والتّعاويذ والرّقى، يَتَّخِذونَها وَسيلَة نَجاة يَتَعَلَّقون بِها: فَالنَّفوس منهم سَليمَة، وَلكنّ الْعقول ساذَجة (المبارك، 1981: 55).

مجتمع البربر

للمَقامَة البَرْبَرِيَّة قيمَة وَأَهَمِيَّة في المقامات اللّزوميَّة، فقَدْ وَصَف السّرقسْطيّ في هذِه الْمَقامَة بعض مَظاهِر حَياة الْبَرْبَرِ: عاداتُهُمْ، وَأغانيهمْ، وَطَعامُهمْ، وَشَرابُهُمْ، مِمّا يجعل هذِه الْمَقامَة مَصْدَراً مهمّا لِتِلْكَ الْعادات الاجتماعية.

قال السّائِبُ بن تَمّامٍ: "أَقَمْتُ بَيْنَ أَقْوامٍ كَالأَنْعامِ أَوْ كَالنَّعامِ، وَأُناس كَالسِّباع أَو الضِّباعِ، لا أَفْقَه مَقولَهُمْ، وَلا يُوافِق مَعْقولي مَعْقولَهم." (السرقسطي، ب.د.ت: 385) في إشارَة إلى اخْتِلاف لغَتِهم. وقال في مَوْضِعٍ آخَر: "كَأَنّي أُصاحِبُ الْبَهائِم، أَوْ أُسيم السَّوائِم، غَيْر أَنَّها لا تَنْقاد وَلا تُسالِم، وَلا تُعالِق وَلا تُحالِم." (السرقسطي، ب.د.ت: 385) في إشارة أخرى إلى طباعهم وصفاتهم. ثُمَّ وصف طَعامهُمْ، وشرابَهُم، فقالَ: "قَدَّموا إلَيْنا مِن الشّيزى جِفاناً كَالْجَوابي، عَلَيْها ثَرائِد كَالْهِضاب أَوِ الرَّوابي، تَنْهَلّ سَماؤُها بِدِرِ الشَّحْمِ، وَتُشْرِق أَرْجاؤُها بِفِدَرِ اللَّحْمِ ... ثُمَّ أَتَوْا بِماءٍ قَليب، وَحازِرٍ مِنَ اللَّبَنِ وَحَليب" (السرقسطي، ب.د.ت: 387). كما وَصَفَ خُروجَهُمْ إلى الرَّمْلَة والسَّهْل في مشْهد احتفاليّ أو طَقْسٍ دينيّ فيه رقص وغناء، وحنين وبكاء، فقالَ: "خَرَجْنا إلى رَمْلَةٍ وَعْثاء، وَسَهْلَةٍ شَعْثاء، فَرَكَلوا هُناكَ رَكْلاً طَويلا، وَاسْتَعاثوا حَنيناً وَعَويلا، لا يُطْرِبُني ما يُطْرِبُهُمْ." (السرقسطي، ب.د.ت: 388)

ووصف شرابا خاصا يتعاطونه، فقال: "قَدَّموا إلَيْنا ثَريداً ثَريدا، وَأَكْرَموا منّا طَريداً وَشَريدا، ثُمَّ دار بَيْنَهُمْ شَراب يَدْعونَه بِأُنْزيز، لا بالْحُلْوِ ولا بِالْمُزيزِ، قَليلُه إنْ لَمْ يَقْتُلْ قاتِل، وَحَدُّهُ للنّفوس غائِل." (السرقسطي، ب.د.ت: 388)

ومن جديد تثير هذه المقامة السّؤال حول مدى واقعيّة الصّورة الّتي رسمها السّرقسْطيّ على لسان بطل مقاماته للبربر. هل خلط السّدوسيّ حقيقة بخيال، وممكنا بمحال؟ لجلاء ذلك كان لا بدّ من الاحتكام إلى ما قالَ المؤرّخون ورواة الأخبار في وصف البربر. أمّا ابن خلدون (808هـ) فقد خصّص الكتاب الثّالث لأخبار البربر، وبدأه بفقرة تكاد تكون جامعة في وصف بيوتهم، وأماكن سكناهم، ومعايشهم، وأزيائهم، ولغتهم، ورأى أنّ منهم أهل العزّ الّذين يظعنون طلباً للمراعي، ولا يجاوزون إلى الصحراء والقفر، وهؤلاء معاشهم من الشّاء والبقر، ونتاج الإبل، وظلال الرّماح، وقطع السّابلة. وأما المستضعفون فمعاشهم الفلاحة والدّواجن. وأكثر أثاثهم ولباسهم من الصّوف، والبرانس الكحل، ورؤوسهم حاسرة ربمّا تعاهدوها بحلق. وأمّا لغتهم فرطانة أعجميّة فريدة في نوعها، وبها اختصّوا بهذا الاسم (ابن خلدون، ب.د.ت: 1598).

وبعيدا عن تلك الصورة العامة التي قدّمها ابن خلدون، نقرأ وصفا قاسيا للبربر في معجم البلدان، يكاد يؤكد بعض ما جاء في المقامة من صفات البربر: "البربر أجفى خلق اللّه وأكثرهم طيشاً، وأسرعهم إلى الفتنة، وأطوعهم لداعية الضّلالة، وأصغاهم لنمْق الجهالة. ولم تخل جبالهم من الفتن وسفك الدّماء قط، ولهم أحوال عجيبة واصطلاحات غريبة" (الحموي، 1977: 1969).

وترى الباحثة في الوصف السّابق بعض التّجنّي والمبالغة، وتستعين برأي آخر ورد في صورة الأرض يؤيد الوصف السّابق في بعض الصّفات ويخالفه في بعض، قال: "وليس في بلدانهم من الفواحش الظاهرة وتعاطي الأمور المنكرة كالعيدان، والطنابير، والمعازف، والنوائح، والقيان، والمخنّثين، والفسق الشنيع ما بكثير من المواضع، وقد يعرض في بعض نواحيهم من التهور الشديد، والجنون العتيد، وبذل السيف، وبدار الطيش" (ابن حوقل، 1992: 95).

ويغلب على ظن الباحثة أن الاضطرابات التي اجتاحت الأندلس في نهاية القرن الثالث، والقرن الرّابع، والتي كان للبربر نصيب منها، قد أوغرت صدور الأندلسيين عليهم، وزاد من ذلك تولّي المرابطين والموحّدين الحكم، وهو ما رأى فيه بعضهم مهانة لحقت بالأندلسيين أورثتهم حقدا وكراهية (حقي، 2001: 146)، ولعلها كانت وراء تلك الصورة التي لازمت البربر، ووسمتهم بالطّيش، والجهل، والضّلال.

وأمّا سفك الدّماء، وبذل السّيف فتردّه الباحثة إلى طبيعة البربر العسكريّة، فقد لجأ كثير منهم إلى الأندلس، مما حدا بالأمويين إلى الاستعانة بهم في فتح الأندلس، وتأسيس دولتهم (حقي، 2001: 193)؛ مما أكسبهم تلك الصّفات.

وتستند الباحثة في رأيها إلى ملمح آخر، أشار إليه ابن عذاري في وصف الفارس من البربر: "يجيء الرجل منهم بلباس الخلق على الأعجف فيبدل له بلباس الخز الطرازي وغيره، ويركب الجواد العتيق، ويسكن قصرا لم يتصور في منامه مثله" (عذاري، 1983: 279)، في مقارنة سريعة بين الحياة القاسية التي عاشها البربر قبل وظيفة الفروسية، وحياة الفروسية المترفة.

وترى الباحثة أنهم كانوا يستحقون ذلك لقاء ما تميّزوا به من القوة والشجاعة، ألم يملأ فرسانهم عين الحكم الثّاني حتى: "حسن عنده زيّهم، واستنبل تخفيفهم في مراكبهم، وانكماشهم في ثقلهم؟" (ابن حيان، 2006: 150)

رسمت المقامة البربرية صورة للبربر وافقت في بعض أجزائها ما جاء في أحاديث الرّواة، وخالفته في بعض، مما يجعل هذه المقامة مصدرا مقبولا يمكن من خلاله تبيّن بعض ملامح حياة البربر.

فساد القضاة

بَرَعَ السَّرَقُسْطِيّ في تَصْويرِ شَخْصِيّات أَبْطالِه، وَسَلَّطَ الأَضْواء عَلى كَثيرٍ مِنَ الأَمْراضِ الاجْتِماعِيَّة، كَالْجَهْل، وَالسَّذاجَة، وَالْبُخْل،

وَالرَّشْوَة، وَالظُّلْم. تناول تلك الشّخصيّات ووصف ما وَصَلَتْ إِلَيْهِ من انْحِدارٍ، وكشف عنها قناعها، وحذّر مِنْها حيناً، وأنكر عليها أفعالَها حينا آخر.

ومن الشّخصيّات التي تناولها السّرقسطيّ شخصية القاضي، فقد قدّم في المقامة الثالثة عشرة الحاكم قاضيا، عدلا، نزيها وهي الصورة المتوقّعة لما ينبغي أن يكون عليه القاضي. ولعلّه أراد أن يكمل الصورة بتبيان الجانب السّلبي من تلك الطّبقة في المجتمع. فقد قدّم في مقامة القاضي، في مُفارَقَة صارِخَة، القاضي جائرا، فاسِدا، مُرْتَشِيا. قالَ السّائِبُ بن تَمّام: "مَرَرْتُ بِمَسْجِد فيهِ ضَجاج، وَجِدال وَاحْتِجاج، وَإِذا بِخُصومٍ يَخْتَصِمون إِلى شَيْخ زَوْل، ذي حُكْمٍ وَصَوْل، فَتَأَمَّلْتُ قَضاياه، وَتَوَسَّمْت سَجاياه، فَإِذا بِها تَدورُ عَلى مُجون، وَتَؤولُ إِلى شُجون." (السرقسطي، ب.د.ت: 226)

فلَمّا خَلا ذلِكَ الْقاضي بِكاتِبِه، راحَ يُحاسِبُه عَلى ما اخْتَصَّ بِه نَفْسَه دونَه، وَيَقول: "ما الّذي حَمَلَكَ عَلى ذلِك وَجَرّاك، وَخَلَّصَكَ مِنْ هذِهِ التَّبِعَة وَبَرّاك؟ وَهَلاّ عَرَّفْتَنا بِما صَنَعْت، وَأَدَّيْتَ ما جَمَعْت وَمَنَعْت، تَخْتَصُّ بِهِ دونَنا اخْتِصاصا، ولا تَخافُ اقْتِصاصا." (السرقسطي، ب.د.ت: 227) عِنْدَها يَتَعَرَّض لَه الْكاتِب بِوَجْه وَقاحٍ، وَيُكاشِفُه بِعُيوبِه، وَهَفَواتِه قائِلا: "إنك الّذي لا يَكْفيهِ قَليلٌ وَلا كَثير، ولا يَسْلَمُ مِنْ ظُلْمِه خَسيسٌ ولا أَثير... تَلْمَحُ الدِّرْهَم، فَتَرْكَبُ الأَيْهَم، وَتَرى الدّينار، فَتَقْتَحِمُ النّار، لا تُبالي الْعار، وَلا تَرُدُّ الْمُعار." (السرقسطي، ب.د.ت: 228) فيَخْجَلُ الْقاضي، وَيُسارِعُ إِلى رِضا الْكاتِب، وَيَتَعَذَّرُ وَيَعْتَذِر، وَيا لَها مِنْ أَعْذارٍ: "أَمّا بَسْمَلَةُ الْخَراجِ، فَلِلشَّمْعِ وَالسِّراجِ، وَأَمّا ثَمَرَةُ الدِّنانِ فَلِثَمَرَةِ الْجِنانِ، وَأَمّا إِتاوَةُ الْخُصومِ والأَعْوانِ، فَلإِخْصابِ الْمَجْلِس والْخِوانِ، وَما كانَ مِنْ رِشْوَة، فَلِراحَةٍ وَنَشْوَة." (السرقسطي، ب.د.ت: 229) ثمّ يُبْدي النَّدَم، وَيُسارِعُ إِلى التَّوْبَةِ والتكفير عن ذنوبِه بِمُساعَدَةِ مَكروب يَنام في الْمَسْجِد، لَيسَ للمصادفة، سِوى السّائب بن تمّام. ولكن ما هُوَ إلاّ قَليل حَتّى يشيع خَبَرُه وَينتشر، فَيَزْدَريه الْجَميع، وَيحطّونه عَنْ منزلته، حتى يبلغ السُّلْطانَ خَبَرُه، فَينفيه (السرقسطي، ب.د.ت: 230).

ومن جديد يبدو السّؤال هنا بدهيّا حول هذه الصورة السلبية التي رسمتها المقامة للقاضي. وإلى أيّ مدى كانت تلك الصورة مطابقة للواقع؟ وتقول الباحثة في ذلك إن تلك الصورة كانت لتبدو مستغربة جائرة لو أن المقامتين تناولتا فساد القضاة، وظلمهم، ولكن ذلك لم يقع، مما يُستنتج معه أن السّرقسطيّ قد شاهد في مجتمع القضاة والحكام العادل والجائر، والمرتشي والنّزيه، فجاءت مقاماته صورة واقعيّة إلى حدّ كبير.

كما تميل الباحثة في تعليلها لذلك النّقد اللاذع في مقامة القاضي إلى أن فساد هذه الفئة فيه فساد المجتمع، فلو أنهم أحقّوا عدلا، وأعطوا حقّا لما وصل السّدوسيّ وأمثالُهُ إلى ما وصلوا إليه.

وأمّا القول بأن السّرقسطيّ قد وقف من القضاة ذلك الموقف حسداً منه على مكانتهم التي وصلوا إليها (علاونة، 2008: 268) ففيه نظر، فلا شك أن الفقهاء والقضاة قد بلغوا مكانة رفيعة في ذلك العصر، يشي بها ما وردنا من وصف المراكشي لحكومة علي بن يوسف الذي كان "إذا ولّى واحدا من قضاته اشترط عليه ألا يقطع أمراً إلا بمحضر أربعة من الفقهاء حتى بلغ الفقهاء في عهده مبلغاً عظيما" (المراكشي، 1949: 171).

وليس من المستبعد أن يكون الفقهاء والقضاة قد أثروْا حتى أثاروا حفيظة النّاس الّذين وقفوا ضدّهم، وجعلوهم وأسيادهم من حكام ذلك العصر مثار سخرية وتهكم (عباس، ب.د.ت: 32). وأمّا القول بأنّ السّرقسطي حسدهم على تلك المكانة فيردّه أنه رأى عدلا في مقامة فمدح، ورأى جوراً في مقامة فقدح.

ومن المحتمل أن يكون ذلك الموقف من القضاة محض تقليد فنيّ للحريريّ الذي مدح القضاة حينا، وعمّق السّخرية منهم حين جعل مجالس بعضهم مكانا للملاسنة والشتائم حينا آخر.

الخاتمة

صوّرتِ الْمَقامات اللُّزومِيَّة الْجانِب الاجْتِماعِيّ، فتَجاوَر فيها الشَّخْصِيّ والإِنْسانِيّ، وَحَضَر الْمَوْقِف وَنَقيضُه: الْجِدّ وَالْهَزْل، والْمُجون وَالزُّهْد، والْغِنى وَالْفَقْر، والْوَعْظ الْحَقيقِيّ وَالْوعْظ الزّائِف، والتَّوْبَة الصّادِقَة وَالتَّوْبَة الْكاذِبَة، والسَّخاء وَالْبُخْل، والْجَوْر وَالْعَدْل، والنَّزاهَة وَالفساد، والْغَفْلَة وَالاعْتِبار.

وظَلَّت الْكُدْيَة مركز المقامة من خِلال سُلوكِ بَطَل مكْد، محتال مَثَّل الانْحِطاط الاجْتِماعِيّ، والتَّقَدُّم الْفِكْرِيّ في آنٍ مَعاً، فَكانَ صورَة صادِقَة عَنْ عَصْرِه ومجتمعه.

وقدْ كشفتِ المقامات التّفاوت الواضح في مجتمع السّرقسطيّ بين أغنيائه وفقرائه، والمكانَة التي وصل إليها الوعّاظِ؛ ممّا قد يفسّر كثرةَ الوعظ في المقامات اللّزوميّة، ويعلّل كبير تأثيره في النّاس. أما القضاة فقد كشفت المقامات فساد بعضهم، وميلَهُم عن الحقّ. وأما الأدباء، ومنهم بطل المقامات، فقد اتخذ بعضهم سبُلا وضيعة لتحصيل الرّزق حطّت من مكانتهم، وعبثت بوقارهم.

قَدَّمَتْ المقامات اللّزوميّة بَعْضَ الانْزِياحات الْمِعْيارِيَّة حينَ وَصفتْ مجتمعاً فسدت معاييرُه، واضطربت قوانينُه، ورَأَيْنا فيها تَلازُمَ أماكن الوعظ ومجالس اللّهو، والبَطَلُ موزّع بيْنَهُما: واعِظ حيناً، وماجن حيناً آخر، تُعْجَب بِه تارة، وتزدريه أخرى.

وقد حاكَت الْمَقامات اللّزومية الْواقِع، وَنَقَلَتْ صُوَرَة مرآويّة في بَعْضِ مَوْضوعاتِها: مُسْتَوِيَة أَرَتْنا الصورة في أبعادها الواقعيّة، كَالْوَعْظ الصّادِق في المحن والشدائد؛ لترسيخ مفاهيم العقيدة، وَمُحدّبة قَدَّمَت الصّورَة مُضَخَّمَة مُكَبَّرَة، ومثالها صورة البطل الذي يسير الفوز والنّجاح في ركابِه حيث سار، وَمُقعّرة قَدَّمَتْ بعض الشّخصيّات ساذجةً مُنْقادة، ولكنّها ظلّت بين تلميح وتصريح، ليظلّ المجال مَفْتوحاً أَمام التَّأْويلات، والمزيد من الدّراسات.

هوامش المصطلحات

(1) رأى عبد الملك مرتاض أنّ مقامات البديع تمثّل القمّة العليا للفنّ القصصيّ في الأدب العربيّ القديم. وعدّها شوقي ضيف حديثاً أدبيّاً بليغاً. ورآها عبد الرحمن ياغي إلى المسرحيّة أقرب منها إلى القصّة.

(2) أورد إحسان عباس ثبَتاً بما أنتجه الأندلسيون من مقامات معارضة للهمذاني أو الحريريّ.

(3) هو أبو الطّاهر محمد بن يوسف السّرقسطي ابن الأشتركوبي، ولد في سرقسطة أو اشتركوبي، واستقرّ في قرطبة، وشهد أحداثا كبرى منها، سقوط الطوائف، وظهور دولة الموحدين، وتقدّم الفتح النّصراني الذي استولى على سرقسطة.

(4) انظر: مصطلحات الكدية، وتفسيرها اللّغويّ.

(5) ذكر الجاحظ خمسة عشر صنفاً للمكدين منها، المحظراني الذي يتّخذ زيّ ناسك، ولا ترى له لساناً، معه من يعبّر عنه، أو رقعة مكتوبة، والكاغاتي الّذي يُظهِر الجنون والصّرَع، والعوّاءُ الّذي يسأل النّاس بين المغرب والعشاء وربما طرّب.

(6) انظر المزيد من التفصيل حول الحياة الاجتماعية في عصري الطوائف والمرابطين، وما شهدته من الجلاء بسبب الفتن، وسقوط المدن، وانتقال العلماء إلى مراكش.

(7) في المقامة البَربريّة سرق السّدوسيّ القوم، ودفن ما سرق بمساعدة السّائب، ثمّ اتّهمه بالسّرقة. وفي المقامة السّابعة عشرة لجأ السّدوسيّ إلى المهادنة والمصانعة، وطلب من السّائب أن يكون له خلّ مصاف يقبسه علمه، فلمّا ألفه السّائب سرق ناقته وجواده، ومضى.

(8) من المقامات التي انتهت بسرقة الثّالثة والعشرون، ففيها يسرق السّدوسيّ ناسكاً استضافه وأكرمه. والمقامة التّاسعة والعشرون، وفيها يقف السّدوسيّ بأطلال القيروان التي استولى عليها الخراب، فيذكّر بسكّانها، ودوران السّنين بأهلها، وينصح السّائب بناووس يقف عنده، فيترك له السّائب الرّاحلة والمزود، فيذهب بهما.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

- ابن الأبّار، الحافظ أبو عبد الله. (1995). التّكملة لكتاب الصّلة (تحقيق: عبد السّلام الهراش)، (د.ط)، ج1، بيروت: مكتبة دار الفكر.
- ابن الأثير، علي بن محمد. (1987). الكامل في التاريخ، ط1، ج9، تحقيق: أبو الفداء القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- إسماعيل، يوسف. (2007). المقامات، مقاربة في التحولات والتبني والتجاوز، (د.ط)، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- إيكو، أ. (2009). التّأويل والتّأويل المفرط (ترجمة: ناصر الحلواني)، ط1، حلب: مركز الإنماء الحضاري.
- البابجي، بشار. (2014). نقد المجتمع في المقامات اللّزوميّة، مجلّة جامعة كركوك للدّراسات الإنسانيّة، جامعة كركوك، 9(1): 185-202.
- بارت، ر. (1994). نقد وحقيقة (ترجمة: منذر عياشي)، ط1، حلب: مركز الإنماء الحضاريّ.
- بدوي، محمد. (1999). بلاغة الكذب، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثّقافة.
- ابن بسّام، أبو الحسن علي. (1979). الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة (تحقيق، إحسان عباس)، ط1، بيروت: دار الثقافة.
- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الله. (1966). كتاب الصّلة، (د.ط)، ج1، القاهرة: الدار المصريّة للتأليف والترجمة.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (1991). كتاب البخلاء (ضبطه وشرحه: أحمد العوامري وعلي الجارم)، (د.ط)، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجديع، خالد بن محمد. (2001). المقامات المشرقيّة 550-1200هـ، ط1، ص15-23.
- الجديع، خالد بن محمد. (2007). المنامات الأيوبية، روافد التلقّي-الرؤية الفكريّة - البنية السّرديّة، المجلّة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، 3(3): 12-20.
- الحسين، أحمد. (2011). أدب الكدية في العصر العباسيّ، دراسة في أدب الشّحّاذين والمتسوّلين، (د.ط)، دمشق: الهيئة العامّة السّوريّة للكتاب، وزارة الثّقافة.
- حقي، محمد. (2001). البربر في الأندلس، ط1، الدار البيضاء: شركة المدراس.
- حمدان، عبد الرحيم. (2009). البعد الاجتماعي في المقامات اللّزوميّة للسّرقسطي، تم الاسترجاع من www.diwanalarab.com
- الحموي، ياقوت أبو عبد الله. (1977). معجم البلدان، (د.ط)، المجلد الأول، بيروت: دار صادر.
- ابن حوقل، أبو القاسم. (1992). صورة الأرض، (د.ط)، بيروت: دار مكتبة الحياة.
- ابن حيّان، أبو مروان. (2006). المقتبس في أخبار بلد الأندلس (شرحه: صلاح الدين الهوّاري)، ط1، بيروت: المكتبة العصريّة.
- ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين. (ب.د.ت). العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (أعتنى به: أبو صهيب الكرمي)، عمان: بيت الأفكار الدولية.
- خليل، إبراهيم محمود. (2011). النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، ط4، عمّان: دار المسيرة.
- الراشدي، عامر جميل. (2013). جدليّة القيم في مقامات بديع الزّمان الهمذاني، دراسة معرفيّة، مجلّة أبحاث كليّة التربية الأساسيّة، جامعة الموصل، 12(4): 181-200.
- ريكاردو، جان، قضايا الرّواية الحديثة، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د.ط)، 1977.
- السرقسطي، أبو الطّاهر محمد (ب.د.ت)، المقامات اللّزوميّة (تحقيق: حسن الوراكلي)، ط2، عمّان: جدارا للكتاب العالمي.
- الشّريشي، أبو العبّاس أحمد بن عبد المؤمن. (ب.د.ت). شرح مقامات الحريري (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، (د.ط)، ج5، بيروت: المكتبة العصريّة.
- الشعلان، سناء. (ب.د.ت)، السرد الغرائبي والعجائبي، (د.ط)، قطر: نادي الجسرة الثقافي.
- ضيف، شوقي. (1973). المقامة، ط3، القاهرة: دار المعارف.
- ضيف، شوقي. (2008). العصر العباسي الأول، ط19، القاهرة: دار المعارف.
- ضيف، شوقي. (ب.د.ت). تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات، الأندلس، (د.ط)، القاهرة: الدار المعارف.
- عبّاس، إحسان. (1997). تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، ط2، عمّان: دار الشروق.
- عبّاس، حسن. (ب.د.ت). نشأة المقامة، القاهرة: دار المعارف.
- عبد الجليل، أبلاغ محمد. (2002). شعرية النص النثري، مقاربة نقدية تحليلية لمقامات الحريري، ط1، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدراس.

- عـذاري، أبو عبـد الله محمـد. (1983). البيـان المغرب في أخبـار الأنـدلس والمغرب (تحقيق: ج.س. كولان، ا.ليفي بروفنســال)، ط3، ج2، بيروت: دار الثقافة.
- علاونة، شــريف. (2008). المقامات الأندلســيّة من القرن الخامس حتّى القرن التّاسـع الهجري: دراسـة اسـتقصـائيّة، تأريخيّة، تحليليّة، أسلوبيّة، ط1، عمان: وزارة الثقافة.
- عوض، يوســف نور. (1979). فن المقامات بين المشــرق والمغرب، ط1، بيروت: دار الفكر.
- كارليل، ت. (ب.د.ت). الأبطال (ترجمة: محمد السّــباعي)، بيروت، دار الكاتب العربيّ.
- كامبل، ج. (2003). البطل بألف وجه: البطل في الأســاطير والأديان والحكايات الشّعبيّة والتّحليل النّفسيّ والأدب (ترجمة: حسن صقر)، ط1، دمشق: دار الكلمة للنّشر والتّوزيع.
- كيليطو، عبد الفتاح. (2002). المقامات، السرد والأنساق الثقافية (ترجمة: عبد الكريم الشرقاوي)، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال.
- لســان الدين بن الخطيب، محمد بن عبد الله. (ب.د.ت). الإحاطة في أخبار غرناطة (تحقيق: محمد عبد الله عنان)، (د.ط)، ج2، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- المبارك، مازن. (1981). مجتمع الهمذاني من خلال مقاماته، ط2، دمشق: دار الفكر.
- المراكشـي، عبد الواحد. (1949). المعجب في تلخيص أخبار المغرب (تحقيق: محمـد سـعيـد العريـان، ومحمـد العربي العلمي)، ط1، القاهرة: مطبعة الاستقامة.
- مرتاض، عبد الملك. (1968). القصّة في الأدب العربيّ القديم، ط1، الجزائر: دار مكتبة الشّركة الجزائريّة للتّأليف والتّرجمة، ص228.
- المقّري، أحمد بن محمد. (1968)،. نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب (تحقيق: إحسان عباس)، (د.ط)، ج1، بيروت: دار صادر.
- ابن نوار، بهاء. (2013). العجائبيّة في الرّواية العربيّة المعاصـرة، مقارنة موضـوعاتيّة تحليليّة (أطروحة دكتوراه غير منشـورة)، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائِر.
- هلال، محمد غنيمي. (1964). النماذج الإنســانية في الدراســات الأدبية المقارنة، (د. ط)، القاهرة: المطبعة العالمية.
- الهمذانيّ، أبو الفضــل أحمد بن الحســين. (ب.د.ت). مقامات بديع الزّمان الهمذاني (قدّم لها وشــرحها: محمد عبده)، (د.ط)، عمّان: وزارة الثّقافة.
- يـاغي، عبـد الرحمن. (1985). رأي في المقـامـات، عمّـان: دار الفكر للنشر والتوزيع.
- يسـين، السـيّد. (1991). التحليل الاجتماعي للأدب، ط3، القاهرة: مكتبة مدبولي.

ثانياً: ترجمة المراجع العربية إلى اللغة الإنجليزية

- *Ismail, Youssef. (2007). Al-Maqamat, An Approach to Transformations and Adoption and Transcendence, Damascus: The Union of Arab Writers.*
- *Eco, A. (2009). Exegesis and Excessive Interpretation (Translation: Nasser al-Halawani), 1st Edition, Aleppo: Center for Cultural Development.*
- *Al-Babji, Bashar. (2014). Society's Criticism in Compulsory Places, Karkuk University Journal of Humanitarian Studies, University of Kirkuk, 9 (1): 185-202.*
- *Bart, R. (1994). Criticism and Reality (translation: Munther Ayyashi), 1st Edition, Aleppo: Center for Cultural Development.*
- *Badawi, Muhammad. (1999). Rhetoric of Lies, Cairo: The General Authority for Cultural Palaces.*
- *Ibn Bassam, Abu al-Hassan Ali. (1979). Althakhira Fi Mahasen Aljazira (Ihsan Abbas), 1st Edition, Beirut: Dar Al Thaqafa.*
- *Ibn Bashkowal, Abu al-Qasim Khalaf bin Abdullah. (1966). Kitab Al-Silah, Part 1, Cairo: The Egyptian House for Writing and Translation.*
- *Al-Jahiz, Abu Othman Amr bin Bahr. (1991). The Book of al-Bukhala (Ahmad Al-Awamri and Ali Al-Jarim), Part 1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyya*
- *Al-Judai', Khalid bin Mohammed. (2001). Al-Maqamat Al-Mashriqiyyah 550-1200, i 1, p. 15-23.*
- *Al-Judai', Khalid bin Mohammed. (2007). Ayyubid Dreams, Tributaries of Recitation - The Intellectual Vision - Narrative Structure, The Jordanian Journal of Arabic Language and Literature, Mu'tah University, 3 (3): 12-20.*
- *Al-Hussein, Ahmed. (2011). Alqudya literature in the Abbasid era, a study of beggars literature, Damascus: The Syrian General Authority for Book, Ministry of Culture.*
- *Hakki, Muhammad. (2001). Berbers in Andalusia, 1st ed, Casablanca: Al Madras Company.*
- *Hamdan, Abdul Rahim. (2009). The social dimension in the obligatory Maqamat for Alsaraqusti, retrieved from : www.diwanalarab.com*
- *Al-Hamawi, Yaqut Abu Abdullah. (1977). Mujam al-Buldan, Volume 1, Beirut: Dar Sader.*
- *Ibn Hawqal, Abu al-Qasim. (1992). Sorat Al-Ardh, Beirut: The Life Library House.*
- *Ibn Hayyan, Abu Marwan. (2006). Al-Moqtabas Fi Akhbar Al-Andalus (Salah Al-Din Al-Hawwari), 1st ed, Beirut: Al-Asyria Library.*
- *Ibn Khaldun, Abu Zaid Wali al-Din. Al-Ebar (Abu Suhaib Al-Karmi), Oman: The House of International Ideas.*
- *Khalil, Ibrahim Mahmoud. (2011). Modern literary criticism from simulation to deconstruction, 4th ed, Amman: Dar Al-Masirah.*
- *Rashidi, Amer Jamil. (2013). The Dialectic of Values in the Maqamat of Badi Al-Zaman Al-Hamthani, A Study of Knowledge, The Research Journal of the College of Basic Education, University of Mosul, 12 (4): 181-200.*
- *Ricardo, Jean, Issues of the Modern Novel, Damascus, Ministry of Culture and National Guidance, 1977.*
- *Al-Saraqusti, Abu al-Taher Muhammad . Al-Maqamat Al-Lozomiyyah (Edited by: Hassan Al-Warakli), 2nd ed, Amman: Jadara for the World Book.*
- *Al-Sharaishi, Abu al-Abbas Ahmad ibn Abd al-Mu'min. Explanation of Maqamat al-Hariri (Edited by: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim), Part 5, Beirut: The Modern Library.*
- *Shaalan, Sanaa. Strange and Wonderful Narration, Qatar: Al-Jasra Cultural Club.*
- *Ibn al-Abbar, al-Hafiz Abu Abdullah. (1995). Al-takmila li-Kitab al-Silah (Edited by: Abd al-Salam al-Harrash), Part 1, Beirut: Dar al-Fikr Library.*
- *Ibn al-Atheer, Ali bin Muhammad. (1987). Al-Kamil fi al-Tarikh, ed1, Part 9, edited by: Abu al-Fida al-Qadi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.*

- *Kilito, Abdel Fattah. (2002). Maqamat, narration and cultural patterns (translation: Abd al-Karim Sharqawi), 1st ed, Casablanca: Dar Toubkal.*
- *Lisanuddin bin al-Khatib, Mohammed bin Abdullah. Al-Ehatah Fi Akhbar Ghernatah (Edited by: Muhammad Abdullah Anan), Part 2, Cairo: Al-Khanji Library.*
- *Mubarak, Mazen. (1981). Al-Hamathani Society through his Maqamat, 2nd ed, Damascus: Dar Al-Fikr.*
- *Marrakochi, Abdel Wahid. (1949). Al-Mojeb Fi Talkhis Akhbar Al-maghreb (Edited by: Muhammad Saeed Al-Aryan and Muhammad Al-Arabi Al-Alalmi), ed 1, Cairo: Al-Istiqama Press.*
- *Murtad, Abdul Malik. (1968). The Story in Ancient Arabic Literature, 1st ed, Algeria: The Library of the Algerian Company for Writing and Translation, p 228.*
- *Al-Maqqari, Ahmed bin Mohammed. (1968). Nafh Ah Teeb (Ihssan Abbas), Part 1, Beirut: Dar Sader.*
- *Ibn Nawar, Baha. (2013). Miraculousness in the Contemporary Arabic Novel, Comparison of Analytical Topics (unpublished doctoral thesis), Haji Lakhdar University, Batna, Algeria.*
- *Hilal, Mohamed Ghonimi. (1964). Humanistic Models in Comparative Literary Studies, Cairo: International Press.*
- *Al-Hamthani, Abu al-Fadl Ahmed bin al-Hussein. Maqamat Badi al-Zaman al-Hamthani (presented and explained by: Muhammad Abdo), Amman: Ministry of Culture.*
- *Yagi, Abdul Rahman. (1985). Opinion in Maqamat, Amman: Dar Al-Fikr for Publishing and Distribution.*
- *Yesin, al-Sayyed. (1991). Social Analysis of Literature, 3rd ed, Cairo: Madbouly Library.*
- *Daif, Shawki. (1973). Al Maqamah, 3rd ed, Cairo: Dar Al Maaref.*
- *Daif, Shawki. (2008). The first Abbasid era, 19th ed., Cairo: Dar Al Maaref.*
- *Daif, Shawki. History of Arabic literature, the era of states and Emirates, Andalusia, Cairo: Dar Al Maarif.*
- *Abbas, Ihsan. (1997). History of Andalusian Literature, the Era of Al-Tawaef and Al-Murabitun, 2nd ed, Amman: Dar Al-Shorouk.*
- *Abbas, Hassan. The origins of al-Maqamah, Cairo: Dar al-Maarif.*
- *Abdul Jalil, Ablagh Muhammad. (2002). Poetics of the Prose Text, An Analytical Critical Approach to the Maqamat of Hariri, 1st ed, Casablanca: School Publishing and Distribution Company.*
- *Athari, Abu Abdullah Muhammad. (1983). Al-Bayan Al-Moghrib Fi Akhbar Al-Andalus Wal-Maghreb (Edited by: JS Colin, A. Levi Provencal), 3rd ed, Part 2, Beirut: Dar Al Thaqafa.*
- *Alawnah, Sharif. (2008). Andalusian Maqamat from the fifth century to the ninth century AH: a survey, historical, analytical, and stylistic study, 1st ed, Oman: Ministry of Culture.*
- *Awad, Youssef Nour. (1979). The Art of Maqamat between the East and the Maghreb, 1st ed, Beirut: Dar Al Fikr.*
- *Carlyle, T. The Champions (translation: Muhammad Al-Sebaei), Beirut, Dar Al-Kateb Al-Arabi.*
- *Campbell, J. (2003). The Hero in a Thousand Faces: The Hero in Mythology, Religions, Folktales, Psychoanalysis and Literature (translation: Hassan Saqr), 1st ed, Damascus: Dar Al Kalima for publication and distribution.*