



دراسات أدبية

بشائر المشرق العربي

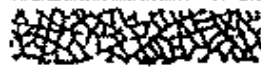
دراسات في الأدب والشعر

مكتبة

الكتاب العربي



دراسات أدبية



بناء النص التراثي
دراسات في الأدب والشراجم

الاخراج الفنى

عفاف تولىق

الطبعة العامة مكتبة الاسكندرية
رقم التحف : 928.927
رقم التسجيل : 119-1

15022

28.9.2007
م ال
ب

بناء النص التراثي

دراسات في الأدب والتراجم

دكتورة
فدوى مالطي - دوهلباس

897 73.5A
928.927

الترجمة - تراجم



General Organization of the Alexandria Library
الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية

1980

الى ماهر ***
والى الذى عرفنى به ***

مقدمة

يشتمل هذا الكتاب على عدد من الدراسات المختلفة التي تتناول عددا كبيرا من المؤلفين العرب في العصور الوسطى : الجاحظ والخطيب البغدادي ، وبيدع الزمان الهمذاني ، والصنفدي ، وابن العماد الحنبلي ، وآخرين . ومع ذلك فإن هذه الدراسات تروى الحكاية نفسها ، بطرق تختلف من الناحية الشكلية . هذه الحكاية تأتي من منطلق رد الفعل والبحث . رد الفعل هو رد على مذاهب المستشرقين الذين زعموا أن أعمال هؤلاء المؤلفين لا تخضع لنظام محدد ، أو خالفة بالتكرار ، أو تقتصر إلى الفنية بشكل عام . أما البحث فكان بحثا لمبادئ النظام ، والقوانين ، والأساليب الفنية التي استخدمها هؤلاء المؤلفون في خلق أعمالهم . وأعترف صراحة بأن الهدف من هذه الدراسات نشأ من رغبتي في إبراز قيمة أعمال أولئك المؤلفين الذين لم ينالوا ما هم جديرون به من اهتمام ، ولم يقدروا حق قدرهم ، نظرا لما كانوا يتميزون به من منزلة أدبية رفيعة أو مرتبة حضارية متميزة في إطار الحضارة العربية الكلاسيكية ، والبحث قد جرى على خطين متوازيين يعالجان نوعين مختلفين من النصوص نستطيع أن نسمي النوع الأول - لافتقارنا إلى تعريف أفضل - « أدب

المسامرات « • ففي العصر الكلاسيكي ، كان أحد معاني كلمة « أدب » يعبر عن سلسلة نصوص مكتوبة معظمها يغلب عليه النثر ، ويأتي الشعر في شكل مقطوعات قصيرة لأداء وظائف معينة • وتتميز هذه النصوص عادة بأنها قصصيرة متكاملة في ذاتها، وأنها آلى جانب ما كانت تعكسه من قيم حضارية وفنية عامة ، وتؤدى وظيفتين هامتين في التعليم والتسلية • النوع الثاني من النصوص هو معاجم التراجم • وبالرغم من أن هذين النوعين من النصوص قد يبدو أن أول وهلة مختلفين ، إلا أنهما بالفعل يتشابهان في عدة أمور كان يتبغى التركيب عليها ، فكلاهما ينقل معلومات هامة وقيمة حضارية • وكلاهما يعتمد في أحوال كثيرة على وحدات متكاملة كما يشتمل كلاهما على النثر غالباً وعلى الشعر أحياناً ، كما أنها لم تقل ما هي جديدة به من اهتمام نقاد الأدب ، بل لعلها لم تفهم الفهم الصحيح ، الذى يتناسب مع أهميتها ، ومكانة أصحابها •

هذان البحثان أيضا يسيران في خطين متوازيتين • وكما سيكتشف القارىء ، فإن الدراسات نفسها مؤسسة كل منها على الدراسة السابقة في إحدى السلسلتين • فالقصول من الثانى الى الخامس تشكل إحدى السلسلتين بينما تشكل القصول من السادس الى الثامن السلسلة الثانية • ونقتضى الأمانة أن أشير الى أن القصول : الثانى والثالث والرابع والسادس والسابع والثامن قد صدرت من قبل باللغة الانجليزية ما بين سنتي ١٩٧٧ و ١٩٨١ كما يلي :

(1977) «Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatib al-Baghdadi,» in «Studia Islamica, « XLVI» (1977), pp. 115 — 131.

الفصل السادس من الكتاب

(1979) « The Micropoetics of the Bukhala'anecdote, » in «Journal Asiatique,» CCLXVII (1979), pp. 309 — 317.

الفصل الثامن من الكتاب

(1980) «Dreams, the blind, and the semiotics of the biogr-

aphical notice,» in «Studia Islamica,» LI (1980) pp. 137 — 162.

الفصل السابع من الكتاب

- (1980) «Humor and structure in two bukhala', anecdotes : al-Gabiz and al Khatib al-Baghdadi, » in « Arabica, » XXVII (1980), pp. 300 — 323.

الفصل الثالث من الكتاب

- (1981) «Structure and Organization in a Monographic Adab Work : 'al — Tatfil' of al-Khatib al -Baghdadi,» in «Journal of Near Eastern Studies,» 40 (1981), pp. 227 — 245.

الفصل الرابع من الكتاب

- (1981) «The Interrelationship of Onomastic Elements : Isms, Din-Names, and Knyas in the Ninth Century A.H.,» in «Cahiers d'Onomastique Arabe,» 2 (1981), pp. 27 — 55.

الفصل الثامن من الكتاب

أما الفصل الأول ، وهو الفصل التمهيدى ، فقد كتبه خصيصا باللغة العربية ليتصدر هذه المجموعة من الدراسات . وبالرغم من أنه كان بالإمكان أن أضسيف بعض الملاحظات الإضافية التي لم ترد في النص الانجليزي ، إلا أنني لم أفعل ذلك لأنني أردت أن أقدم الدراسات كما صدرت في الأصل . فالتغييرات الوحيدة التي أدخلت على هذه الدراسات تشتمل على تصحيح لأشياء تم حذفها ، وقد أشرت إلى هذه التغييرات باستخدام قوسين معقوفين . وقد سلكت هذا الطريق ليس لأسباب وثائقية فحسب بل أيضا لكي أجعل القارئ يشارك في عملية الكشف عما في هذه النصوص وكيفية سيرها وتطورها من دراسة إلى أخرى .

وعلى الرغم مما تشكله هذه الدراسات من أهمية للقارئ العربي ، إلا أنها لسوء الحظ قد نشرت جميعا في المجلات العلمية التي تصدر بالخارج ، ومن ثم فهي غير متاحة أو رائجة في العالم العربي . لذلك شعرت أنه لكي تتحقق الفائدة

الأكبر من هذه الدراسات أنه من الأهمية بمكان أن تقوم بجمعها ونشرها باللغة العربية . خاصة وأن بعض هذه الدراسات قد انتشرت بصورة خاصة باللغة التي نشرت بها بين أيدي بعض السادة الاساتذة والمتخصصين في القاهرة والعالم العربي بشكل عام . وقد لاقى هذه الدراسات قبولا واستحسانا كريمين ، وصلا الى حد محاكاتها . مما شجعني على القاهرة بنشرها باللغة العربية حتى يتاح لمعبد أكبر من القراء أن يقرأها وأن انتفع بملاحظاتهم وآرائهم .

وفي النهاية فانني أود أن أعبر عن شكري للاستاذ فاروق عبد الجليل الذي أعد الترجمة من اللغة الانجليزية . وقمت بمراجعتها والتخال بعض التغييرات أود أن أشكر الصديق الزميل الاستاذ الدكتور أحمد مرسى لاقتراحاته الأسلوبية على المقدمة والفصل الأول . كما أود أن أشكر ، وبشكل خاص ، صديقي الاستاذ الشاعر محيي محمود لمساعدته وتشجيعه المستمرين لي ، لكي تخرج هذه الدراسات في الثوب الذي يرضى عنه المثقفون . وأود أن أوجه الشكر ايضا لنزلاء والأصدقاء الأعزاء في مجلة « فصول » - وخصوصا الاستاذ الدكتور عز الدين اسماعيل والاستاذ الدكتور جابر عصفور - اللذين دائما رحبا بي ترحيبا كريما مدة اقامتي في مصر . وأخيرا وليس آخرا ، أود أن أعبر عن شكري العميق لزوجي الدكتور الآن دوجلاس الذي كان دائما بجانبني اثناء كل من هذه الدراسات . ولولا مساعداته المستمرة وصبره الدائم وتشجيعه لي في ساعات التردد ، ما كان لهذه الدراسات أن تخرج في هذا الشكل الذي أرجو أن يرضى عنه القراء الذين اعترض بهم واتوجه اليهم أولا وأخيرا . لكنني - مع هذا كله - اتحمل وحدي المسئولية عن أية أخطاء . وسوف يسعدني أن أتلقى ملاحظات لاية تصحيحات أو حذف . واذنا تحدث هذه الدراسات للقارئ على المناقشة والحوار فانها بذلك سوف تحقق أقصى تمنياتي بهدف نشرها .

د. فتوى ماطي - دوجلاس

١٩٨٣

الفصل الأول

البنوية والنص الترائى العربى

كما هو واضح من عنوان هذا الكتاب ، فان المنهج النقدى الغالب عليه هو البنوية . وقد اصبحت البنوية ، ومسألة تطبيقها ، موضوع عدد من الكتب ، والدراسات المتخصصة . وسوف لا نحاول ان نسهب كثيرا فى المسائل المرتبطة بهذا الموضوع فى فصل يعتبر بمثابة تمهيد للكتاب . فضلا عن ذلك ، فاننى قد سعيت فى كل من الدراسات التى بين يدي القارئ ان افسر بوضوح الاساليب النقدية المعينة المستخدمة فيها .

ان هدفنا فى هذا الفصل هو ان نقوم بتقديم عرض لأحد المداخل الرئيسية للمفاهيم التى تشكل الأساس للتحليلات البنوية فى هذا الكتاب . وبناء على هذا فسوف نتعرف أولا على تفسير موجز لطبيعة البنوية كنوع من التحليل ، مع منح الأولوية للأسباب التى تؤدى الى رؤية البنوية كمنهج نقدى ملائم للنصوص العربية فى العصور الوسطى ، ومن ثم سوف نعالج عددا من الاعتراضات الشائعة على هذه المدرسة النقدية لكى يصبح موقفنا واضحا .

ولكننا قبل ان نستطرح فى الموضوع نتساءل أولا ، ما هى البنوية ؟ فى محاولة الرد على هذا السؤال نجد اننا فى الحقيقة لا نملك نوعا واحدا فقط من البنوية ، بل نجد ان المناهج البنوية كلها تشترك فى خاصية يمكن

وفقا لها اعتبار كل هذه النماذج منها بنويويا * فالبنويوية تتكون من مجموعة من أنظمة التفكير التي تتقابل عند نقطة معينة ولعل أفضل وصف أطلق على العملية البنويوية بشكل عام هو ذلك الذي قدمه رولان بارت (Roland Barthes) يقول بارت . « ان البنويوية تمثل عملية ذات جزعين الجزء الأول منها هو التشرريح (dissection) والثاني هو الربط (articulation) (١) » .

ونحن عندما نقول التشرريح ، فإننا نعنى بهذا عملية الاكتشاف لبناءات النص الأساسية * اما الربط فهو يمثل إعادة/توحيد هذه البناءات على نموذج للنص أو شكل مواز له * ويمكننا ، من ثم ، أن نرى في هذا النموذج الموازي تفاعل البناءات في النص بكامله * وبناء على ذلك ، النص بكامله * وما يعنيه مفهوم البناء سوف يتضح بشكل أفضل كثيرا في الدراسات التالية * وإن كان الأمر قد أصبح واضحا ان البنويوية ليست هي مجرد تحليل للنص في قطع متفرقة *

اما كلمة النص التراثي التي جاءت في عنوان الكتاب ، فهي تشير وبصراحة خاصة الى نوعين معينين من النصوص التراثية ، هما أدب المسامرات والترجمة * وفي الحقيقة فان البنويوية تتفق بشكل مثالي مع المسائل الأدبية الموجودة في هذين النوعين من النصوص وكما لاحظنا في المقدمة ، فان السمة الشائعة الموجودة في هذين النوعين هي انها نصوص قصيرة ، قد تكون نوازل أو مقطوعات شعرية ، أو حكايات أو مجرد أخبار تروى * * * * * الخ * وكثير من هذه النصوص القصيرة ، كالحكايات مثلا ، يمكن أن توجد في أحد كتب أدب المسامرات أو في كتب التراجم ، كما أن هذه الوحدات النصية تظهر في النصوص على طرائق مختلفة * فهي من ناحية يمكن أن توجد في الترجمات المنفردة في كتب التراجم ، ومن ناحية أخرى ، يمكن أن توجد في الأجزاء المتنوعة في كتب الأدب *

والمعالجة النقدية لكلا النوعين من النصوص تعد مسألة معقدة لعدة أسباب * أولا أننا لا نملك بين أيدينا مادة نقدية متوافرة عن المصنوع الواسطي يمكن أن تقدم نسفا يتيح لنا الفرصة للقيام بتحليل شامل ونسقي

1) Richard and Fernande De George « The Structuralists from Marx to Lévi - Strauss » (New York : Anchor, 1977).

لهذه النصوص المركبة ، أو يوجه نفسه الى الأسئلة التي قد يطرحها الناقد المعاصر . ثانياً ، أن النقد الاستشراقي نظر الى هذه الكتب باعتبارها أعمالاً تخلو من الوحدة وتفقر الى النظام . وقد يرجع هذا الرأى ببساطة الى أن شكلها وترتيبها يختلفان عن الرؤية الغربية للعمل الأدبي . وبناء على هذا ، فإن النقد الأدبي التقليدي في الغرب يبدو عاجزاً ازاء الاعمال التي لها هذه الصيغة ، إذ أنه من المستحيل ، على سبيل المثال ادخالها في التقسيمات التقليدية الارسطوطالية . ومرجع هذه الأسباب يعود الى الندرة النسبية لمحاولات تحليل هذه الاعمال وفقاً لأسلوب منظم ، سواء في الغرب أو البلاد العربية .

أما بالنسبة للبنىوية فهي تمثل نسقاً يكشف عن الميزات - أي مبادئ النظام - المتضمنة في صلب النص . وهذا بدوره يؤدي الى تناسب المنهج في مجال تحليل نصوص أدبية لم تفهم (أو بالأحرى أسبغ فهمها) ، ذلك لأن مبادئ نظمها لم تكن ظاهرة أو مألوفة ، ومع ذلك فملاحة النسق البنوي لنقد النص العربي التراثي ليست مسألة عشوائية إذ يختلف هذا المنهج عن المناهج الأخرى الحديثة في الغرب في أن مصادرته كانت مستمدة من مجالات تناولت نصوصاً ومواد خارج نطاق التراث الأدبي الغربي التقليدي أو العريق . وإذا نظرنا الى الأصول التي يعتمد عليها هذا المنهج أساساً نجد أنها توجد في الألسنية وفي دراسة الأدب الشعبي والأساطير ، كما أنها تشتمل على اثنوجرافية الحضارات غير الغربية فيستطيع المرء أن يقول تقريباً أن البنوية قد تشكلت من خلال احتكاك التراث العلمي الغربي العريق بمظاهر حضارية أو ثقافية خارج هذا التراث وبجانب هذا فإن البنوية تبدو كذلك ، من بين كل المدارس الأدبية النقدية الغربية أنها المدرسة التي تتفق بشكل أكثر ملاءمة مع دراسة الأدب العربي الكلاسيكي .

أما بالنسبة للاعتراضات الشائعة على البنوية فقد اقتصرنا على ذكر ستة منها فقط ، وهذه الاعتراضات قد تكون مترابطة مع بعضها البعض أو أنه من الممكن أن تشعب الى قضايا ثانوية أخرى ، هذا فضلاً عما يمكن أن يطرحه المرء للمناقشة من اعتراضات أخرى . ومع كل هذا فإن هذه الاعتراضات الستة تشكل بطريقة أكثر نموذجية المعارضات والاعتقادات المخاطئة المرتبطة بالبنوية ، والتي تنتشر بين نقاد الأدب في كل من البلاد العربية والغرب .

هذه الاعتراضات السنة على البنيوية تتمحور فيما يلي :

١ - أن البنيوية لم تعد شيئا يساير العصر أو أنها ليست أحدث المدارس النقدية في الأدب وقد فات وقتها :

وهذا الاعتراض شائع في الولايات المتحدة أكثر من شيوعه في البلاد العربية أو فرنسا - على سبيل المثال .

وردا على هذا الاعتراض نقول ، إن عدم مسايرة العصر هو أمر لا يجب أن يكون له علاقة بالمدارس النقدية ، بمعنى أنه يجب على الناقد ألا يجرى وراء موضة معينة لأنها جديدة أو قديمة ، بل كل ما عليه فقط هو أن يستخدم المناهج التي تؤدي إلى نتائج ثابتة في فهم النص الأدبي .

ثانيا ، أن ما يفترضه هؤلاء المعترضون ليس صحيحا تماما في حد ذاته ، بل أن السوسيولوجية التي مثلت جزءا من البنيوية منذ بدأت هذه المدرسة مازالت تحظى بمكانة لها قيمتها وشهرتها بين الجمهور العام ، ومن ثم مازال الصحفيون والمعلقون يتحدثون عنها بمعنى أنها مازالت « موضوعة » .

وهذا الاعتراض يشير بالفعل إلى مدارس ما بعد البنيوية (post-structuralist) والاهتمام الذي تتمتع به ، كالمدرسة السماة « البناء المناقض » (deconstruction) على سبيل المثال . لكن كلمة « ما بعد » تعتبر كلمة مضللة تماما ، ذلك أن رواد ما بعد البنيوية مثل دريدا (Derrida) أو فوكو (Foucault) يشكلون بالفعل نوعا مختلفا من البنيوية مازالت موضع نقاش حتى الآن . ونستطيع أن نرى أن « ما بعد البنيوية » لا تفهم إلا في سياق البنيوية نفسها ، خصوصا إذا ما تفحصنا سمة من سماتها الخاصة ، وهي الاتجاه إلى رؤية الدال دون المدلول .

وإذا كانت كلمة « البنيوية » أقل « عصرية » فهذا يرجع إلى أنها أقل حداثة لكن فروعها الرئيسية تتطور بشكل مستمر وتطبق في مجالات كثيرة .

٢ - إن التحليل البنيوي للنص الأدبي يشبه وضع جناح الفراشة تحت الميكروسكوب . فيضيع النص الأدبي كلا من جماله وكماله :

وهذا الاعتراض مؤسس على افتراض خاطيء عن طبيعة النقد الأدبي . فأي نوع من أنواع النقد الأدبي ليس في قدرته إلى حد ما أن

يخفى جمال هدفه وهو النص . فهذا الجمال يعتبر دائماً موضع الإعجاب الجمالي من خلال قراءة النص . فالناقد ليس من مهمته أن يقلد أو يظهر فقط جمال النص أو حتى أن يعكسه ، بل هو يحاول أن يفصره . وبذلك يعمل الناقد على خلق المعرفة وليس الجمال ، لأن الاستجابة الجمالية الانطباعية تمثل رأياً فنياً ولا تمثل نقداً .

ولا يعني هذا بالطبع أن الناقد لا يجب عليه أن يكتب بأسلوب جيد ، إنما يعني أن النص النقدي الذي يحتل فيه الأسلوب المكانة الأولى - ولكنه يحتوي على أخطاء أساسية في النقد - هو نص نقدي سيء ، ومن ثم فمقارنة الناقد بالعالم هي بالفعل مقارنة سسليمة إذ أن أهداف الاثنين تتشابه إلى حد كبير .

وبالنسبة لهذا الاعتراض ، هناك نقطة أخرى قد تكون صحيحة ، هي أن وضع النص تحت الميكروسكوب يساعد الناقد على فهم كيفية أداء النص بأكمله - لوظيفته وأسباب جماله . ويؤمن النقاد البنويون بنجاح هذا المنهج ، أيما لا يزعزعه شك . فإذا عدنا إلى القياس على القرأشة ، فإن وضعها تحت الميكروسكوب ربما كان أمراً ضرورياً لرؤية دقة بنائها البارعة التي لا تظهر عناصر الجمال فيها للعين المجردة .

ولعلنا نتذكر هنا أن المعنى الأساسي للبنوية يعني أن النشاط البنوي لا يكمن في فرز القطع القصيرة وفحصها بل يتركز في إظهار الطرائق التي تؤدي من خلالها بناءات النص وظيفتها - مع بعضها البعض - لاجاد النص الكامل .

٣ - البنوية تعالج الأعمال الأدبية كأنها مؤسسة كلها على نفس النماذج البسيطة ، وبذلك يبدو العمل الجيد على المستوى نفسه كالعمل السيء . فإين جمسال العمل الأدبي وفتيته ؟ وإين فديته بين أشباهه ؟

من الواضح أن البنوية تسعى إلى تحديد أشكال متكررة في الأعمال الأدبية وإذا تواجدت هذه الأشكال المتكررة بالفعل ، فمن الواضح أيضاً أنه يجب علينا أن نفهمها لكي نفهم الأعمال نفسها . وليس هناك منهج أكثر ملاءمة من البنوية للتحقق من مدى اعتماد الأعمال المختلفة على أشكال متشابهة .

وهناك نقطة ثانية ، وهي أن البنوية تدرس النماذج على مستويات عديدة للنص ، وبعضها ، كالألوية ، مرتبطة ارتباطاً أساسياً بالمهارة

الفنية للكاتب . وبالإضافة إلى هذا ، أن الناقد البنيوي عندما يلخص الاشكال المشتركة ما بين العمل الفني فوق العادي والعمل الروائي الأكثر بساطة فإن عملية فرز الاشكال نفسها تساعده على فهم العمل الفني فوق العادي ، من حيث استمراريته لهذه النماذج والاشكال الأساسية ومعالجته لها وتحويله إليها .

٤ - من الواجب درس الأدب باستخدام مبادئ الأدب نفسه . ويجب على النقد الأدبي أن يكون موضوعا مستقلا . ولذلك ، تخطيء البنيوية يأخذها بأساليب من مجالات أخرى كاللغوية التي هي بالتالي غير ملائمة للأدب :

ونستطيع أن نفند هذا الاعتراض على مستويات عديدة . أولا ، كما لاحظنا آنفا ، أن الشسوء المميز لهم في منهج النقد الأدبي هو أفادته العلمية . فالأمر بأن عملية النقد من خلال استخدام مجالات أخرى قد تدمر فكرة استقلال الأدب أو استقلال النقد الأدبي لا يمثل ردا في حد ذاته .

ثانيا ، يجب ان يتذكر المرء أيضا أن العلاقة بين النقد الأدبي والأدب هي علاقة ما بين منهج دراسي وموضوع الدراسة . فليس ضروريا أن يتوقف استقلال أحدهما على استقلال الآخر .

ويقوم هذا الاعتراض بأكمله على تمييز اعتباطي . فالناهج التي تشكل جزءا من مجال ما وتعتبر بالتالي خارج مجال آخر ، تتطور زمنيا مع تطور المجالات نفسها ، ويضاف إلى ذلك أن الحدود التي تحدد مجالاً ما (وما هو خارج هذا المجال) هي نفسها حدود اعتباطية . ونحن إذا أخذنا بالمفهوم الفرنسي المعاصر « علوم اللغة (Sciences du langage) » على سبيل المثال - بدلا من أن نتكلم عن الأدب من ناحية والألسنية من ناحية أخرى ، فعندئذ لن تكون الألسنية مجالاً دخيلاً ، بل فرعاً مختلفاً لنفس المجال . وبالفعل ، فإن مفهوم تحديد المجال هو نفسه متوقف على المناهج المستخدمة في هذا المجال . ومن الواجب أن نتذكر أن الأداة التي يتخذها العلم وسيلة للاكتشاف ، هو المنهج العلمي ذاته وليس مجرد عبارات يتم بها تحديد هوية الموضوع . وتعتبر عملية وضع أداة البحث في مكانة أدنى من تعريف الموضوع عملية غير سليمة .

وعلى كل ، فإن استعارة المناهج من موضوع آخر لا يعنى بالضرورة استقلال ذلك الموضوع . وإذا كانت المادة التي تمثل موضع الدراسة في مجال معين متميزة بشكل كاف ، فإن استقلال هذا المجال سوف يستمر .

لكن ، إذا كان هدف الاعتراض هو التعبير عن فكرة أنه حين تستعار مفاهيم أو مناهج من مجال آخر فمن الضروري أن يوحد الناقد بينها وبين العلم المكتسب في المجال المستعار منه فإن هذا يعد أمراً سليماً . وفي نفس الوقت لا يعتبر إطلاقاً رداً على استخدام البنيوية لمناهج من الأتمنية أو علم الانسان أو حتى أي مجال آخر . فإن أعظم النقاد البنيويين – مثل رولان بارت (Roland Barthes) وتزيفتان تودوروف (Tzvetan Todorov) قد تأسسوا على علم شامل للنقد الأدبي التقليدي ونستطيع أن نشير إلى أن المجالات الأكثر نشاطاً أو ديناميكية في أي عصر هي التي كانت الأكثر استعداداً للاستعارة من مجالات أخرى .

٥ – أن البنيوية تعزل العمل الأدبي عن بيئته الكاملة ، أي عن تراثه الأدبي ، وحياة مؤلفه ، والمجتمع الذي ألف به والمتكس في العمل نفسه :

بالنسبة لهذا الاعتراض ، يجب علينا أن نقول قبل كل شيء أننا نستطيع بالفعل توجيه هذا الاعتراض ذاته لكل المدارس النقدية التي تبدأ تحليلها من النص نفسه ، بمعنى أننا لن نوجه هذا الاعتراض لكل مدارس النقد الحديث (New Criticism) ، وليس فقط للمتهج البنيوي .

ولكن بالرغم من ذلك ، نقول ان البنيوية لا ترفض علاقة النص ببيئته، إنما المسألة هي مسألة الأولوية النقدية ، أي من أين نبتدئ التحليل ؟ وإذا افترضنا أن التحليل يبتدئ بالنص نفسه ، يمكننا بالتالي أن نتناول مسألة علاقة النص ببيئته ، بمعنى أن دراسة سياق العمل الأدبي من وجهة نظرنا يعقب تحليل النص نفسه ، وبما أن الأعمال الأدبية هي ظواهر معقدة ، لذلك يجب فهم العناصر المتفرقة فيها – كتلميح سياسي ، مثلاً – في سياق بناء العمل بأكمله ، لكي يؤدي المعنى السياسي المحض .

ومن ثم فإن فهما بنيويًا للعمل الأدبي يسهل فهم الخصائص السياسية أو الاجتماعية ، خصوصاً الخصائص الموجودة ضمنياً وبطريق غير مباشر . ولكي يفهم الناقد القوانين والبناءات في النص فهما تماماً فينبغي بالطبع أن تكون لديه معرفة بسياق النص الأدبي والاجتماعي . ومع ذلك فهو يكون مضطراً للبدء بقرئ النماذج في النص أولاً . ويمكننا عند اتمام هذه العملية أن نتساءل عن المغزى الاجتماعي لهذه النماذج ، أو أن نقارنها بنماذج نصوص أخرى أو حتى بالظواهر الثقافية بشكل عام . ومن هنا ، فإن البنيوية ليست عدوة تحليل النص في بيئته .

٦ - يمثل تطبيق البنيوية على النصوص التراثية مفارقة تاريخية ، فضلا
من أنها تكون من حضارة أخرى :

يشير هذا الاعتراض الى عدم استخدام البنيوية في تحليل النصوص
العربية من القرون الوسطى لأنها تمثل انتاجا فكريا لحضارة مختلفة وى
عصر أيضا مختلف . وبناء على ذلك فإن مفاهيمها لا تتفق مع النص الذى
تحاول ان تصفه .

ونقول لن هناك ردا أساسيا على هذا الاعتراض ، هو أنه اذا كان
المنهج صحيحا أو سليما من حيث طبيعته الفكرية فهو حينئذ يكون صالحا
للتعامل على أساسه مع نصوص من عصور مختلفة .

صحيح أن الحجة الخاصة بالمفارقة التاريخية لها جانبيتها ، لكنها
مضللة ، إذ هي مؤسسة بالفعل على افتراض خاطئ . وهذا الافتراض
يدعى ضرورة التشابه في البناء الشكلى ما بين منهج التحليل وموضع
التحليل . ولكن تطور النقد الأدبى في الحقيقة لن يكون شيئا ممكنا اطلاقا
لو انحصر هذا النقد بالوسائل الشائعة في زمن الأعمال الأدبية نفسها
فقط .

إن أى ناقد للأدب العربى ، حتى أكثرهم تقليدية ، لا يستطيع أن
يوافق على هذا . فإن مؤلفى البلاغة والنقد في العصور الوسطى قد
استخدموا أساليب في تحليلهم للشعر الجاهلى هى بالتأكيد أساليب لم يكن
يعرفها الشاعر الجاهلى ذاته . فضلا عن ذلك فإن المجتمع الذى عاش
فيه هؤلاء المؤلفون كان يختلف اختلافا تاما عن مجتمع الجاهلية .

وفيما يتعلق بالبنيوية كمنهج صادر عن تراث آخر فقد أشرنا أنفا
الى أن البنيوية قد نبعت جزئيا من خلال احتكاك الثقافة الغربية بالحضارات
غير الغربية .

وأخيرا ، أنه لى استطاعتنا بالفعل ان نطيل الكلام عن هذه
الاعتراضات لكننا - عوضا عن ذلك - سوف نستخدم المثل العربى :
« لا يعرف السيف الا بالقطع » ، وعليه فإننا ندعو القارئ الى الاطلاع
على التحليلات التى وردت في الكتاب .

الفصل الثاني

المنظومات القصيرة في حكاية البخلاء(*)

في مقالته ذات العنوان البارح « من أين نبينا ؟ » يضع رولان بارت (Roland Barthes) أمامنا مشكلة يواجهها الناقد الذي يرغب في تحليل « كتاب البخلاء » للجاحظ : « في مواجهة الظاهرة النصية ، يشعر الإنسان بما يحويها عن ثراء وطبيعة (وهما سببان كافيان لتقدير هذا النص) ، كيف يمكن للإنسان أن يحدد موقعا ، ويجنب الخيط الأول ، ويفصل القوانين (codes) الأولى ؟ » (١) إن الغرض من هذه المقالة ، هو الإجابة على هذا السؤال ، ووضع خطة المنهج يمكن تطبيقه في تحليل « البخلاء » للجاحظ .

إن هذا المنهج يتضمن في محتواه مناقشة لـ « البخلاء » أو حكايات البخل في « كتاب البخلاء » ، وهو نص يضم ما يقرب من مائتين وأربعين

(*) هناك نسخة سابقة من هذه الدراسة تم القاؤها في المؤتمر ١٨٦ للجسمية الشرقية الأمريكية في فيلادلفيا ، بنسلفانيا ، في مارس ١٩٧٦ . وهناك نسخة موسعة من هذه الدراسة سوف تتضمنها دراسة أكبر من « البخلاء » وهي دهن الامداد الآن Fedwa Malti-Douglas, «Structures of Avarice : the Bukhala in Medieval Arabic Literature» (Leiden : E. J. Brill, تحت الطبع
(١) Roland Barthes, «Par où commencer» in «Nouveaux Essais Critiques» (Paris : Éditions du Seuil, 1972).

حكاية من هذه الحكايات (٢) . أما الفصل الأخير من هذا النص « أطراف من علم العرب في الطعام » فأننى لا اعتبره جزءاً منه وعلى الرغم من أننى قد قمت بمناقشة هذه المسألة في موضع آخر (٣) ، إلا أنه يمكن القول هنا بأن هناك قطعتين في هذا الفصل وكذلك شكله ومضمونه تدعوان إلى إدراجه في عمل آخر . وموقفى من هذه المسألة مشسايه لموقف تشارل بيلا Charles Pellat (٤) وإن لم يكن متطابقاً معه تماماً .

وحتى يتحقق الغرض من هذه الدراسة ، فقد تم تعريف حكاية « البخلاء » على أنها وحدة سردية مستقلة بذاتها تجسم فعلاً أو حدثاً ما يبين أن شخصاً أو أشخاصاً ، أو جماعة أو طبقة من الناس سواء بهم الصفة التاريخية أم لا ، يتصفون بصفة البخل . ولقد تم وضع الحكايات بناء على معايير أدبية محضة وليست في حاجة إلى أن تتطابق دائماً مع كل التقسيمات أو العلامات التي وردت بالنص . لذلك فإن الوحدات السردية التي تختلف في أطرافها قد أدرجت بناء على هذا .

يصنف التعريف السابق حكايات البخلاء باعتبارها مجموعة من الوحدات الأدبية التي برغم اختلافها من حيث الشكل أو التنظيم (٥) ، إلا

(٢) النسخة لم الاستمالة بها من كتاب الجاحظ ، « كتاب البخلاء » تحقيق طه الحاجرى (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧١) . أما العدد الدقيق للحكايات فهو محكوم بثلاث أو أربع حالات هامشية . لحكايات البخلاء فقط كما تعددت في هذه الدراسة هي التي يتضمنها ذلك العدد ، أما بعض الحكايات الأخرى ، كذلك التي ورد الكثير منها في الجزء الخاص بـ « قصة الطرقي » فلم يؤخذ بها في الاعتبار . وبالنسبة لحياة وأعمال الجاحظ ، انظر الدراسات المميزة التي قام بها شارل بيلا Charles Pellat وصفه حاسية

«Le Milieu basrien et la formation de Gahiz» (Paris : Adrien-Maisonnouve, 1953) ; « Gahiziana III : Essai, d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne, » Arabica,» III (1956), من ١٤٧ - ١٨٠

انظر أيضاً طه الحاجرى ، « الجاحظ ، حياته وآثاره » (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٢) .

(٣) M'dwa Malti-Douglas, «The Bukhala, Work in Medieval Arabic Literature» Ph.D. Dissertation, U.C.L.A., 1977, من ٧٥ - ٧١

(Malti-Douglas, «Structures of Avarice» (الفصل الثالث

Charles Pellat, «Gahiziana II : le dernier chapitre des Avars de Gahiz, » Arabica,» II (1955), من ٢٢٢ - ٢٢٢ (٤)

Jean Pouillon (٥) للفرقة بين البناء والتنظيم أرجع إلى Jean-Marie Auzias, «Clôture pour le structuralisme» ونوقشت في

(Paris : Seghers, 1975) من ١٤ - ١٤

إنها جميعا تعتمد على الأحداث التي مهما يكن تنوعها فهي تقوم على أساس واحد مشترك ، هو أنها جميعا تمثل صفة « البخل » أو طبيعة الشخص « البخل » وبهذا فهي تشكل كيانا واحدا وتناولها فقط ككيان واحد هو الذي سوف يسمح بالقيام بعملية التحليل لطبيعة وبناء ركنها الأساسي كحكايات للبخلاء (٦) .

ولتحليل هذه الوحدات السردية ، فإن وسيلتنا في ذلك سوف تعتمد على استخدام المنظومات الصغيرة في مجال الرواية ، كما تطورت على يدى المدرسة البنوية للمنقد الأدبي ، والتي تتضمن فصل الأبنية الروائية الأساسية ، فالقيام بفصل الحكاية والعمل على فحصها في ضوء هذه الوسائل التكنيكية النقدية سوف يتيح لنا أن نتطرق إلى أبعد من مجرد المسائل البلاغية من ناحية ، أو مجرد التقديرات الذاتية من ناحية أخرى ، كما أنه يتجاوز الوصف الشكلى للنص ، فإن هذه المنظومات سوف توفر لنا الأداة التي تجعلنا نصل إلى مناقشة أكثر نسقية لهذا العمل ومثمرة بقدر أكبر . وطبقا لما هو متوقع ، فإن هذه العملية تستلزم القيام باختيار وتكييف الأساليب المنهجية القائمة وفقا للصفات الخاصة بالنص الموجود بين أيدينا .

إن النسق الذي وضعه فلاديمير بروب (Vladimir Propp) وطوره في « مورفولوجية الحكاية الشعبية » (Morphologie du conte) من أجل الحكاية الشعبية والذي قام الكتاب البيويون بتعديله فيما بعد ، يعد ذا أهمية خاصة في هذا الشأن . ففي عملية أسهم بها بروب أسهاما رئيسيا في إدخال النسقية في عملية الوصف قام بتطوير مفهوم الوظيفة بتعريفها على أنها فعل لشخصية ما ، على ضوء أهميتها بالنسبة للكشف عن السرد الروائي . ولقد لاحظ بروب أنه في هذه الحكايات على الرغم من تغير أسماء وخواص الشخصيات إلا أن الوظائف لم تتغير . لذلك فقد تقدم خطوة أخرى وقام بفصل الفعل عن الشخصية التي تقوم بهذا الفعل . أى بعبارة أخرى ، إن الوظيفة تمثل الفعل بعد تجريده من الشخص الذي يقوم به . وعلى كل فمادامت الوظيفة تمثل فعلا ما من وجهة علاقته

(٦) فيما يتعلق بأهمية الكيان الواحد بالنسبة لعملية التحليل انظر :

Robert Scholes, «Structuralism in Literature» (New Haven : Yale University Press, 1976),

ص ٦٤

Tzvetan Todorov, «Grammaire du Décaméron» (The Hague, Mouton, 1969),

ص ١١

بالكشف عن القصة ، إذن ، فهي تمثل حقيقة ما يمكن تسميته بالمغزى الذى يحمله فعل ما فى سياقه الروائى . وطبقا لما لاحظته بروب ، أن الأفعال المتماثلة يمكن أن يكون لها دلالات مختلفة ، والعكس صحيح . وبهذا فإن النص الروائى يمكن أخذه على أنه عبارة عن سلسلة من الوظائف (٧) .

أما كلود بريمون (Claude Bremond) فى كتابه « منطق السرد » (Logique du récit) فإنه وبشكل مقنع تماما يعيد تعريف الوظيفة التى قال بها بروب . فهو بملاحظته أن المحرك للوظيفة أو الضحية يساهم بهذا فى إعطاء الفعل مغزاه ، فإنه يعرض لنا الوظيفة باعتبارها علاقة بين الفاعل والفعل . وبهذا يصبح البناء الخاص بالسرد الروائى عبارة عن سلسلة من الأدوار (٨) ، والدور يفهمه على أنه هو الشخص المحدد بالفعل الذى يؤديه أو يخضع له أو يكون أقرب بطبيعته لأن يؤديه . و « البخيل » بالطبع ، هو شخص يمكن تعريفه بهذا الشكل .

وأخيرا ، يجيء تزيفتان تودوروف (Tzvetan Todorov) فى كتابه « إجديات الديكاميرون » (Grammaire du Décaméron) ليميز ثلاثة مظاهر عامة يتصف بها النص الروائى ، فهو متطور فى معانى الكلمات Sémantique أى أنه الجانب الذى يعرضه أو يستثيره النص ، ونحوى من حيث تركيب الكلام Syntaxique أى المزج بين الوحدات فى النص وعلاقة أحدهما بالآخر ، وبلاغى Verbal فى أنه يقدم للجمل والعبارات الفعلية التى تتقل النص (٩) . والتحليل الذى أقوم به سوف يعنى أساسا بالجانبين اللذين يتعلقان بمعانى الكلام وتراكيبه كما وصفها تودوروف أما الجانب الذى يتعلق بالناحية البلاغية فقد ابتعدنا عنه .

(٧) Vladimir Propp, «Morphologie du conte» ترجمة ماجرييت ديريدا (Marguerite Derrida) وقد تم استخدام الترجمة لأنها تعتمد على الطبعة الثانية الروسية المصححة (لنتجراد ، ١٩٦٩)
Vladimir Propp, «Morphologie du conte» (Paris : Éditions du seuil, 1970).

Vladimir Propp, «Study of the Folktale : Structure and History», للمقارنة : ص ٢٩١ (1978), «Dispositio» I

(٨) Claude Bremond, « Logique du récit » (Paris : Éditions du Seuil, 1978). ص ١٢٢ - ١٢٣

(٩) Todorov, «Grammaire» Scholes» Structuralism ص ١٨

لقد قام النقاد الثلاثة باستخدام التحليل البنائي لكي يبينوا سسمة الهوية الوظيفية والشكلية للنصوص داخل كيان ما . ولكي نطبق هذا المدخل على مقتضيات « كتاب البخلاء » سوف يكون من الضروري ملاحظة أن حكاية « البخلاء » كحكاية لا تعرض سوى حادث واحد فقط أو سلسلة من الأحداث . ولذلك فهي بدلا من أن تكون سلسلة من الوظائف فانها كثيرا ما تتضمن وظيفة واحدة فقط أو تصل في أقصاها الى وظيفتين (١٠) .

وفي الواقع فإن التحليل الوظيفي قد كشف عن وجود بناءات تشكيلية متكررة ، سمحت بالتعرف على حكايات الجاحظ وتصنيفها الى فئات وظيفية . أهم هذه الحكايات وتبلغ سبعين حكاية تمثل حوالي ثلاثين في المائة من المجموع الكلي سوف نطلق عليها اسم فئة « الشيء » (Object) وهناك مثالان يوضحان هذه الفئة (١١)

١ - وكان إذا أفرغ من أكل الرأس عمد الى القحف والى اللحيين فوضعه بقرب بيوت النمل والنر ، فإذا اجتمعن فيه أخذه فنفضه في طست فيها ماء ، فلا يزال يعيد ذلك من تلك المواضع ، حتى يقلع أصل النمل والنر من داره ، فإذا فرغ من ذلك ألقاه في الحطب ، ليوقد به مسساتر الحطب (١٢) .

٢ - ناس من المراويزة لبسوا الخفاف في سنة الأشهر التي لا ينزعون فيها خفافهم ، يمشون على صدور أقدامهم ثلاثة أشهر ، وعلى أعقاب أرجلهم ثلاثة أشهر حتى يكون كأنهم لم يلبسوا خفافهم الا ثلاثة أشهر مخافة أن تنجرد نعال خفافهم أو تنقب (١٣) وفي الوقت الذي تبدو فيه هاتان

(١٠) بتعريف المصطلحات الـ Saussurian يستطيع الانسان أن يقول ان مورفولوجيات الحكايات قد أسهمت في جعل التحليل البنائي يأخذ الشكل الابتدائي في اغلب الأحيان أكثر مما يأخذ الشكل الركني . انظر جيرار جنيت Gérard Genette,

«Structuralisme et critique littéraire» in Gérard Genette, «Figures I» (Paris : Éditions du Seuil, 1966), ص 1٥٤

(١١) انني بدلا من نقل كامل لكل الحكايات سيكون بالغ الطول ، فمت بنقل بعض النصوص من أجل الدقة السردية ودقة التركيب اللغوي والمعاني بقدر الامكان وليست الدقة البلاغية بطبيعة الحال .

(١٢) الجاحظ « البخلاء » ص ١٦٨ .

(١٣) الجاحظ « البخلاء » ص ٢٨ .

الحكايَتان مختلفتان من حيث الشكل ، فإن طبيعتيهما من الناحية الوظيفية متطابقتان ، فكلاهما تعرضان لنفس الفعل ، وبالتالي لنفس الوظيفة . ويمكن القول إن كلا منهما تستخدم أو تنبذ استخدام شيء ما بطريقة غير عادية أو بالغة العناية في محاولة لانقاذ أو لتوفير هذا الشيء . وفي كلتا الحالتين كذلك فإن هذه العملية الاقتصادية لا تتضمن الإنكار لشخص آخر .

وعلى كل ، فلا الشكل الذي اتخذته الحكايات يحتاج إلى ذلك الوضوح ، ولا الوظيفة تم فصلها بجلاء في النص ، يمثل ما حدث في الحكايتين السالفتين . وفي الفصل الخاص بالمسجدين روى أحد المشايخ الحكاية التالية :

« اشتكيت أياما صدرى من سعال كان أصابنى فأمرنى قوم بالفاندة السكرى وأشار على آخرون بالخزيرة تتخذ من النشاشنج والسكر ودهن اللوز وأشبهاء ذلك . فاستثقلت المؤنة وكهرت الكلفة ورجوت العافية . فبينما أنا أدافع الأيام إذ قال لى بعض المرققين : عليك بماء النخالة ، فأحصه حارا . فحسرت ، فإذا هو طيب جدا وإذا هو يعصم . فماجعت ولا اشتهيت الغذاء في ذلك اليوم إلى الظهر . ثم ما فرغت من غذائى وضسلى يدي حتى قاربت العصر . فلما قرب وقت غذائى من وقت عشائى ، طويت العشاء وعرفت قصدى . »

فقلت للعجوز : لم لا تطبخين لعيالنا في كل غداة نخالة ؟ فإن ماءها جلاء للصدر وقوتها غذاء وعصمة ثم تجففين بعد النخالة . فتعود كما كانت فتبيعينه إذا اجتمع بمثل الثمن وفكون قد ربحتنا فضل ما بين الحالين . قالت : أرجو أن يكون الله قد جمع لك بهذا السعال مصالح كثيرة ، لما فتح الله لك بهذه النخالة التى فيها صلاح بدنك وصلاح معاشك .

وما اشك إن تلك المشورة كانت من التوفيق .

قال القوم : صدقت . مثل هذا يكتسب بالرأى ، ولا يكون إلا مساويا (١٤) .

وليسست هناك حاجة للقول ، بأنه على الرغم من جوانب التعقيد والتكرار في عملية المعرد فإن البناء الأساسى هو نفسه ذات البناء الخاص

(١٥) الجاحظ « البخلاد » ص ٢١ - ٢٢ .

بالحكائيتين السابقتين ، استخدام شيء ما بطريقة غير عادية في محاولة لتوفيره .

الأكثر من ذلك أن فعل تعريف الوظيفة ليس في حاجة لأن يحدث عملاً في الحكاية بل يمكن أن يتم نظرياً . فقد رأى أبو أحمد الحزامي الجاحظ وهو يرتدى معطفاً في أحد الأيام الباردة من شهر أكتوبر . وتقول الحكاية :

« وأنه رآني مرة في تشرين الأول ، وقد بكر البرد شيئاً ، فلبست كساء لي قوصياً خفيفاً ، قد نيل منه .

فقال لي : ما أقبیح السرف بالعاقل وامسجح الجهل بالحكيم . ما ظننت أن أهمل النفس وسوء السياسة بلغ بك ما أرى .

قلت : وأي شيء أنكرت منا منذ اليوم وما كان هذا قولك فينا بالأمس ؟
فقال : ليسك هذا الكساء قبل أوانه . قلت قد حدثت من البرد بمقداره . ولو كان هذا البرد الحادث في تموز وآب لكان أباناً لهذه الكساء
قال : إن كان ذلك كذلك فأجعل بدل هذه المبطنة جبة محشوة ، فإنها تقوم هذا المقام وتكون قد خرجت من الخطأ . فاما ليس الصوف اليوم ، فهو غير جائز .

قلت : ولم ؟

قال : لأن غبار آخر الصيف يتداخله ويسكن في خالله فإذا أمطر الناس وندى الهواء وأبتل كل شيء أبتل ذلك الغبار . وإنما الغبار تراب ، إلا أنه لياب التراب ، وهو مالح ، وينقبض عند ذلك عليه الكساء ويتكشر ، لأنه صوف ، فتتضم أجزاءه عليه . فيأكله أكل القادح ويعمل فيه عمل السموس ولهو أسرع فيه من الأرضة في الجذوع النجرانية . ولكن آخر ليسه ، حتى إذا أمطر الناس وسسكن الغبار وتلبد التراب وحط المطر ما كان في الهواء من الغبار وغسله وصفاه فاليسه حينئذ على بركة الله (١٥) .

إن الحادث في هذه الحكاية والذي يرسم صورة « البخل » هو الفعل الذي أوصى به الحزامي ، وهو بهذا يمثل الوظيفة ويضع الحكاية في إطار فئة « الشيء » .

ويلى المجموعة الأولى من الحكايات من حيث التعدد والكثرة ، تلك المجموعة الثانية التي تنتمي إلى فئة « الضيافة » وهي تصل إلى ستين

(١٥) الجاحظ « البخل » ص ٥٩ .

حكاية ، أو خمسين وعشرين في المائة من مجموع الحكايات . ولكن الشكل الذي تأخذ هذه الوحدات السردية هذه المرة أكثر تعقيدا ، مقدمة تسلسلا من وظيفتين .

والحكاية التالية ، نستطيع ان نستمد منها هاتين الوظيفتين :

ذلك ، ان رجلا من أهل مرو كان لا يزال يحج ويتجر ، وينزل على رجل من أهل العراق ، فيكرمه ويكفيه مؤنته . ثم كان كثيرا ما يقول لتلك العراقي : ليت اني قد رأيتك بمرور ، حتى أكافئك ، لتقديم أحسانك وما تجدد لي من البر في كل قدمة . فاما مهنا فقد أغناك الله عنى .

قال : فعرضت لذلك العراقي بعد دهر طويل حاجة في تلك الناحية فكان مما هو عليه مكابدة السفر ووحشة الاغتراب ، مكان المروزي هنالك . فلما قدم مضى نحوه في ثياب سفره وفي عمامته وقلنسوته وكسائه ليصط رحله عنده كما يصنع الرجل بثقته وموضع أنسه فلما وجده قاعدا في أصحابه أكب عليه وعانقه فلم يره أثبته ولا سال به سؤال من رآه قط ، قال العراقي في نفسه : لعل انكاره اياي لمسكان القناع ، فرمى بقناعه . وابتدا مساعلته ، فكان له أنكر .

فقال : لعله ان يكون انما اتى من قبل العمامة فنزعها ثم انتسب ، وجدد مساعلته ، فوجده أشد ما كان انكارا .

قال : فلعله انما اتى من قبل القلنسوة . وعلم المروزي أنه لم يبق شيء يتعلق به المتغافل والمتجاهل .

فقال : لو خرجت من جلدك لم أعرفك . ترجمة هذا الكلام بالفارسية « اكرزيوست بارون بياني نشناستم » (١٦) .

انه على الرغم من نقة السرد الروائي هنا وما يمكن ان نسميه بوضع الحكاية ، الا ان الشيء الجوهرى فيها هو ان الرجل العراقي يدخل الى المنزل المروزي ، ولا يهم ما يفعله فالمروزي لا يتعرف عليه . ومن الواضح ان المروزي لديه التزام اجتماعى بدعوة من صديقه الى منزله واعطائه ما يستطيع . ولكن المروزي بفشله فى التعرف على صديقه ، ينكر عليه عملية الضيافة ، وان كان الشيء الأكثر أهمية هنا ، هو أنه لا يرفض هذه الضيافة صراحة ، بل يلجأ الى الخداع والحيلة . وبهذا تكون الوظيفتان في هذه الفئحة هما :

(١٦) الجاحظ « البخل » ص ٢٢ .

١ - طلب الضيافة *

٢ - تجنبها دون رفضها * ومن الشير للاهتمام أن نلاحظ في هذه القصة ، كما هو الحال في جميع للحكايات التي تختص بالضيافة ، ان الرفض الفوري الكامل محرم بشكل مؤثر ويتم تجنبه تماما *

وبشكل ما ، فان فعل الضيافة يمكن تمثيله على انه أولا ، اقرار بان هناك طلبا قد تم وثانيا استيفاء هذا الطلب * واذا ما كان علينا ، من ناحية اخرى ، ان نقيم سلسلة من الأحداث والظروف الضرورية لاستيفاء الطلب من ناحية المضيف كواجب عليه تجاه الضيف ، لاستطعنا ان نرى ان البخل عليه - دون رفض كامل - ان يكسر سلسلة الأحداث والظروف عند حلقة من حلقاتها وبالتالي ، يمكن وصف كل حكاية وفقا للحلقة التي انكسرت عندها السلسلة ، أو بشكل آخر ، وفقا للحلقة في مسلسل الأحداث الافتراضية حيث تكتسى الوظيفة الثانية بفعل ما *

وتسلسل الأحداث هو كما يلي :

١ - طلب ضمئى أو صبريح *

ب - المضيف يتعرف على هذا الطلب *

ج - المضيف يعرف ما يعنيه الطلب ، مأوى ، أو طعاما ، أو كلاما

د - السلع (الطعام غالبا) تقدم بكميات كافية *

هـ - السلع المقدمة ذات نوعية كاملة ومعدة جيدا *

و - يتخلق مناخ يمكن استهلاك السلع فيه بالفعل *

ومناخ حكايات تنكسر فيها الأحداث عند كل هذه الحلقات ، مع

استبعاد :

١ - بالطبع :

ب - وهذا يتمثل جيدا في قصة لثروزى المذكورة اعلاه ، فالمضيف لم يتم التعرف عليه * وفي حكاية اخرى ، يتظاهر المضيف بالسك من أجل الغرض نفسه (١٧) *

(١٧) الجاحظ ، البخلاء ، ص ٢٦ :

ج - المضيف ليس في حاجة للقبول بما تعنيه هذه الضيافة : فأحد
البيخلاء قام بتقديم طاولة النرد بدلا من مائدة الطعام(١٨) .

د - في منزل أحد البيخلاء ، يستطيع المرء ان يحصى حبات الأرز(١٩) ،
وآخر قدم الخبز الذي كان صغيرا جدا(٢٠) .

هـ - الطعام المقدم الممكن أن يكون بكميات وافرة ولكنه ذو نوعية
سيئة : فالبخنق قد تبدو مريية(٢١) ، أو الجدى ليس ناضجا تماما(٢٢) .

و - من الممكن جعل الطعام غير مقبول ، كحالة المضيف الذي نثر
التبواب على طعامه(٢٣) . كذلك يمكن القضاء على المناخ العاطفي بنصح
المضيف بعدم الأكل كما يحدث عندما يحث المضيف ضيفه بعدم جسرح
الاطعمة الكاملة للسليمة(٢٤) .

هذا التحليل يتيح لنا عددا من النتائج وهي وان كانت تجريبية الا
أنها موحية ، فالولا : على الرغم من أن الجاحظ كان كاتباً متطوراً واختار
للمتنوع من تأثير أدبي ، الا أن هناك نماذج واضحة في تأليف وانشساء
الحكايات ، ان لم يكن هو قد قام باختراعها فهو بالتأكيد استطاع ان
يستغلها . وهذا البحث عن النماذج أو البناءات الانشائية ليس في حاجة
لأن يقتصر على التعرف على فنات الحكاية ، ففي كلتا الفئتين اللتين
ناقشناهما على سبيل المثال ، سوف يبدو ان الحكايات تدور حول حيل
أو وسائل معينة تعتبر جوهرية للبناء الوظيفي . ففي الحكايات التي تدور
حول « الشيء » تظهر الحيل في الاستخدام غير العادي للشيء بينما في
الحكايات الخاصة بالضيافة ، يضطر المضيف للجوء الى حيلة ما لكي
يكسر السلسلة دون ابداء الرفض التام . وأخيرا فإن وجود الحكايات
الخاصة بالشيء وكثرة عددها قد يبدو موحيا بأن مفهوم « البخل » لا يجب
ان يفهم على أنه مجرد أنانية ، بل يجب ان يتسع ليشمل ما يمكن ان نطلق

-
- (١٨) الجاحظ « البيخلاء » ص ٣٦ .
 - (١٩) الجاحظ « البيخلاء » ص ١٢٨ .
 - (٢٠) الجاحظ « البيخلاء » ص ٥٤ .
 - (٢١) الجاحظ « البيخلاء » ص ٥٧ .
 - (٢٢) الجاحظ « البيخلاء » ص ٥٦ .
 - (٢٣) الجاحظ « البيخلاء » ص ١٢٦ .
 - (٢٤) الجاحظ « البيخلاء » ص ٤٤ .

عليه بالمبالغة في عملية الاقتصاد . وبالتأكيد فإن الصورة المعروضة عن « البخيل » تختلف عن ذلك النموذج النمطي للغربي المعاصر عن الشخص الذي يكتنز المال ، كما تعشش في أعمال مثل « سايكس مسارتر » (Silas Marner) أو « البخيل » (L'Avare) أو في الأعمال الفنية الأكثر شعبية .

وبهذا فإن هذه المنهجية في التحليل ، تبشر بتحقيق نتائج هامة سواء في مجال النقد الرسمي لـ « كتاب البخلاء » باعتباره عملاً أدبياً أو في فهمنا لصورة البخيل في المجتمع الإسلامي الوسيط ، ومن المؤكد أن السبيل إلى وسيلة منهجية قد أصبح واضحاً ، وإنما قد أجبتنا على تساؤل بارت : « من أين نبأ ؟ »

الفصل الثالث

الفكاهة والبناء في حكايتين من حكايات البخلاء : الجاحظ والخطيب البغدادي(*)

حتى وقتنا الراهن ، لم تحظ الفكاهة ، وبصفة خاصة الأساليب الفنية لتوليد الفكاهة ، في الأدب الإسلامي الوسيط ، بالأهمية الجدية الكافية . فالدراسات التي قام بها كل من مارجوليوث Margoliouth وروزنتال Rosenthal وبيلا Pellat تقتصر ، في معظمها على المناقشات الوصفية والتاريخية(١) . وباستثناء صفحتين قصيرتين سوف نتناولهما

(*) نسخة سابقة لهذه الدراسة أقيمت كمحاضرة بجامعة جورج تاون في ١٥ نوفمبر ١٩٧٨ .

(١) تعتبر مقالة Peliat وهي امتداد لقائه في دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam من نفس الموضوع ، جهدا مهما مسح مواقف المسلم تجاه الجد والمزاح . أما مقالة مارجوليوث Margoliouth فهي إلى حد بعيد مجموعة من النصوص الفكاهية مع بعض التعليقات ، بينما الدراسة التي قام بها روزنتال Rosenthal فهي عبارة عن تاريخ وترجمة لحكايات أشعب ومصاحبها عملية مسح لما كتبه بعض النظريين المسلمين في العصر الوسيط من الفكاهة وفيما يلي سوف نقوم بمناقشة الصفحات التي كتبها مارجوليوث وروزنتال التي سعيها فيها إلى تناول طبيعة الفكاهة . انظر :

فيما بعد ، لم يشغل المؤلفون أنفسهم بما يمكن أن يجعل من مادتهم الخاصة مادة فكاهية أو بما هي طبيعة الفكاهة ، إسلامية أو غير إسلامية . ونحن عندما نقرأ حكاية في أحد أعمال أدب المسامرات يمكننا أن نتساءل ، على سبيل المثال ، ما هي عناصر السرد القصصي التي تجعلنا نضحك ولماذا ؟ إن البحث المستفيض لحكائيتين من حكايات البخلاء (أو الشيخ) أحدهما من الكتاب المشهور « كتاب البخلاء » للجاحظ (توفي ٢٥٥ - ٨٦٨ - ٨٦٩)^(٢) والثانية من العمل الأقل شهرة ويحمل نفس العنوان والذي كتبه الخطيب البغدادي (توفي ٤٦٣-١٠٧١)^(٣) ، سوف يسمح لنا بتوجيه مثل هذه التساؤلات .

نحو نموذج موحد للفكاهة

إننا لكي نتناول مسألة الفكاهة والسبب في أن نصا معيناً يستعرض بعض الاستجابة الفكاهية يجب علينا أن نحاول ، إذا أمكن تحديد الأساليب الفنية لتوليد الفكاهة ثم نبحث مادتنا على ضوء هذه الوسائل .

وعلى أية حال فإن المشكلة الأولى التي نواجهها هي الحقيقة السيئة بأنه لا يوجد أي نظرية عامة وشاملة ومقبولة بشكل عام عن الفكاهة وتفسر جميع السبل الفنية للفكاهة ولماذا هي مضحكة ؟ وفي هذا الشأن في الواقع ، كتب هنري بيرجسون Henri Bergson أن أعظم المفكرين منذ أرسطو قد هاجموا هذه المشكلة : « وهو الشيء الذي يتباطأ حينئذ

Charles Pellat, «Seriousness and Humor in Early Islam,» *Islamic Studies* II (1963), pp 353 ... 362; Charles Pellat «Al — Djidj wal-Hazl» *El 2* pp. 536 — 537; D.S Margoliouth «Witand Humour in Arabic Authors» *Islamic Culture,* I (1927) pp. 522 ... 534; Franz Rosenthal «Humor in Early Islam» (Leiden, 1956).

(يضاف إلى هذه الدراسات مقال Hartmut Fahndrich, «Compromising the Caliph : Analysis of several versions of an anecdote about Abu Dulama and al-Mansur,» *Journal of Arabic Literature,* VIII (1977).

(٢) الجاحظ « كتاب البخلاء » تحقيق طه الحاجري (القاهرة ، ١٩٧١) .

(٣) الخطيب البغدادي « البخلاء » تحقيق أحمد مطروب ، خديجة الحديث

وأحمد القيسي (بغداد ، ١٩٦٤) .

ويتلشى ويهرب ، فقط لكي يعود للظهور مرة أخرى كنوع من الاسرار على التحدى الذى يلقى في وجه الفكر للفلسفى ، (٤) .

وعلى الرغم ، أو ربما بسبب ، هذا ، فإن القرن العشرين قد أثمر عن عدة محاولات رئيسية لتفسير الفكاهة مرتبطة بأسماء أناس مثل هنرى بيرجسون (Henri Bergson) وسيجموند فرويد (Sigmund Freud) وأرثر كوستلر (Arthur Koestler) (٥) ولقد اشترك هؤلاء الكتاب في عدد من الأسلاكات ، خاصة الثانوية منها ، وكذلك في اتجاه مختلف قدره لاستكمال نتائج محددة عن الأساليب الفنية لتوليد الفكاهة أو طبيعة الفكاهة ووضعها في نظرية عامة .

ففى كتابه ، « عملية الخلق (The Act of Creation) » يلاحظ آرثر كوستلر Arthur Koestler أن حالة التوتر ، في الموقف الهزلى عادة تظل تتصاعد حتى تنفجر فجأة عن طريق الانفجار ، مصحوبة بالضحك بصفة عامة (٦) . وهذه الملاحظة بالطبع بما تعنيه بنموذج الاستجابة ليست موجهة لطبيعة الباحث المحرض . ولهذا فقد صاغ كوستلر لفظ « الترابط الثنائى » (hisociation) أو الأكثر دقة ، الترابط الثنائى

Henri Bergson «Le rire» (Paris, 1972).

(٤) ص ١

فإن بالنتيجة التى توصل اليها كيث سبيجل Keith-Spiegel مؤخرًا واستشهاده بدمسترونج الذى يتفق بشدة مع بيرجسون : « أن العلماء والفلاسفة قد أضغوا الضحك على تأملاتهم الأكثر جدية كما أنهم وهم يعمون الفكر فيما هو غير واضح ولا محدد .. كثيرا ما تنقلب الامور عليهم . كما يصبح أكثر المحللون اهتماما بالضحك هم أنفسهم مشارا للضحك »

P. Keith — Spiegel, «Early Conceptions of humor : Varieties and Issues» in J.H. Goldstein and P.H. McGhee, eds., «The Psychology of Humor : Theoretical Perspectives and Issues» (New York, 1972), p. 34.

(٥) لقد تم اختيار هؤلاء المنظرين ، وغيرهم ، لأهميتهم الثقافية العامة ولما تمثله مؤهلاتهم وما أسهموا به في نظرية الفكاهة والفكاهة الأدبية بصفة خاصة . والاحاطة بالتناقضات التى تمت للنظريات السابقة من الفكاهة ، انظر من بين آخرين Elder Olson, «The theory of Comedy» (Bloomington, 1975) Kari Beckson and Arthur Ganz, «Literary Terms» (New York, 1975) pp. 99 — 100, Keith-Spiegel, «Early Conceptions of Humor,» pp. 3 — 34.

لبعض الدراسات التى تمت مؤخرًا عن سيكولوجية الفكاهة مع نبذة بيبلوجرافية Goldstein and McGhee, «The Psychology of humor» .

Arthux Koestler, «The Act of Creation» (New York, 1975)

pp. 33 — 34.

له « قوالب التفكير » أو قوالب السلوك » ، أي الاقتران عنصرين في وقت واحد لايتواجدان عادة معا ، وذلك لأنهما بصسفة عامة ينتميان الى نمونجين مختلفين من التفكير(٧) .

وفي كتابه « الضحك » (Le rire) يمكن فهم حجة بيرجسون (Bergson) الرئيسية رغم أنها تكتسى بعبارات فنية مختلفة على أنها محاولة لاضفاء مزيد من التحديد لمفهوم كوستلر عن المترابط الثنائي (ولو أنه قد كتب قبل كوستلر) . وانطلاقا من الموقف بأن الفكاهة تقتصر على دائرة الانسان (فنحن مثلا نضحك على الحيوانات فقط عندما تعتبر مجسدة للخصال البشرية) فان بيرجسون قام بتطوير للرأى بأن الفكاهة تنجم عن عملية التقارب والاتصال (وهو قد يفضل صورة الانماج) لما يسميه بالشىء الحي (Le vivant) والشىء الميكانيكى (Le mécanique) (٨) أكثر من هذا ، أن بيرجسون - بعكس كوستلر - قام بتقسيم هذا المفهوم العام الى تطبيقات عديدة ، سوف نهتم ببعضها فيما بعد ، ثم أضاف قليلا من التعليقات الادراكية عن الظروف السيكلوجية للفكاهة ، وهو ما سنرجع اليه أيضا .

وعلى النقيض من بيرجسون فان ما قام به فرويد (Freud) لم يكن سوى محاولة بسيطة نحو التفسير المركب للفكاهة . وعمله الذى يحمل عنوان Der Witz und Seine Beziehung zum Unbewussten جرى نشره بالانجليزية تحت عنوان « الفكاهات وعلاقتها بالاشعور » (Jokes and their relations to the unconscious) ولكن كما يفصح العنوان الالمانى وترجمته الفرنسية الأكثر شيوعا Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient فان جزءا كبيرا من عمل فرويد موجه الى تلك الجوانب من الضحك التى تدور حول الفكاهة اللفظية(٩) . ومع ذلك فان الكثير من ملاحظاته لها اهميتها فى الجزء الخاص بالتكنيك يلاحظ فرويد الانضغاط والاقتصاد التى تتسم بها الكثير من الفكاهات اللفظية وكذلك ما تمثله عملية وضع الكلمات بجوار بعضها أو استبدالها

Koestler, «Act of Creation» pp. 33 — 42, 95 — 96.

١٧

Bergson, «Le rire».

١٨

Sigmund Freud, «Jokes and their Relation to the Unconscious trans James Strachey (New York 1960). Sigmund Freud, « Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient,» trans M. Bonaparte and M. Nathan (Paris, 1930).

١٩

من أوساط مختلفة من أهمية بالنسبة للفكاهة (١٠) . ومن الاهتمامات الأخرى التي عنى بها فرويد ، في الواقع ، هي العلاقة بين الفكاهة والقوة والعدوان . فبجانب تحديد الأساليب التي يمكن اعتبار أن لقاء النكات والألغاز بها على شخص آخر هو ممارسة للقوة يلاحظ فرويد أيضا . وهذه الفكرة أخذ بها كوستلر ، أن حالة المتعة الناجمة عن حل أحد الألغاز أو فهم ما يكتنف النكتة من غموض ترجع إلى ما يمنحه ذلك للمستمع من احساس بالقوة والغلبة (١١) .

وبالنظر إلى الصفة التكنيكية التي حد ما أو حتى الميكانيكية لهذه الحجج ، الفرويدية ، ، فمن الثير للاهتمام أن نلاحظ أن الناقد المعاصر الذي لقي مشقة كبيرة في تطبيق فرويد على مسألة المطلب الأدبي ، ومنح اهتماما كبيرا للفكاهات ، قد أخذ بمنظور مختلف . فبالنسبة لنورمان هولاند Norman Holland في « ديناميكيات الاستجابة الأدبية » (The Dynamics of literary Response) أن ما تحظى به الفكاهة وأي شكل آخر لهذا الغرض ، يعتمد على ما يسميه فريدريك كروز (Frederick Crews) «بالقدرة على معالجة وتشكيل مادة اللاشعور» (١٢) . وعند هولاند إن العمليات اللاشعورية الكامنة في أحد الأعمال الأدبية هي ما يعطى هذا العمل أهمية ولذلك فهو يطلق عليها المضمون . بينما معالجة الأشياء الظاهرة وترتيبها فهو يعرفها بأنها هي الشكل (١٣) .

(١٠) انظر ، على سبيل المثال : ص ١٧ - ٨٩ ، ١١٩ - ١٢٠ ، Freud, «Jokes»

(١١) أن فرويد على أية حال ينحو إلى اعتبار هذه المتعة كشيء نال لعمية التعرف والقبول ، Freud, «Jokes» ، ص ٩٧ - ١١٥ ، ١٢١ - ١٢٢ ، الحاشية رقم ١ على الصفحتين ١٢٨ - ١٢٩ ، Koestler, «Act of creation» ص ٨٩ - ٩١ .

(١٢) Frederick C. Crews, « Literature and Psychology, » in James Thorpe, ed. «Relations of Literary Study» (New York, 1967)

ص ٨٥

(١٣) Norman Holland, « Dynamics of Literary Response » (New York 1975)

وانظر بصفة خاصة ص ٢ - ١٢٢ ، ٢١٢ - ٢١٥ وعن الصعوبات التي تصاحب مثل هذا النسق في التويب هو أنه ينحو إلى لرض الشكل الأدبي البحث والتنظيم (أي الترتيب الظاهر للمواد) والمضمون المعلن أو الظاهر . الأمر لا يحتاج إلى القول ،

ومع هذا فإن الشمولية التامة لدخل هولاند توضح صورة المشكلة الأساسية التي تواجه جميع هذه النظريات : فهي إما تفسر القليل جدا أو أنها تفسر للكثير جدا . فإذا ما كان محتوى اللاشعور هو الذي يحدد مادة الأدب كلها ، تكون بذلك لم نتقدم كثيرا فيما يتعلق بطبيعة الفكاهة (١٤) . وبالمثل فإن كوستلر يعتبر أن الترابط الثنائي هو الذي يدفع بطابعه كافة عمليات الخلق ، وبذلك يجرده مفهومه الأساسي عن توليد الفكاهة من خاصيته المحددة له (١٥) . أما ما يسميه بيرجسون بالميكانيكي *Mécanique Vivant* فيمثل موضوعات مشابهة ، فمن حيث الجوهر ، فإن الصفات المؤهلة أما أنها واسعة بما يكفي أو مرتبة بما يكفي ، للاقتراب من شمولية التطبيق الفكاهي على النصوص غير الفكاهية كذلك . ومع كل ، فلرغمنا بعملية التطبيق بدقة فإن عددا كبيرا من أشكال الفكاهة سوف يتم استبعادها فالناقشات التي أجراها فرويد عن الفكاهة اللفظية مثلا لا تفسر لنا لماذا يكون شيئا مضحكا أن نرى رجلا يتزحلق على قشرة موز . كذلك التفسيرات التي أوردها كوستلر وبيرجسون لماذا الأمر للفاحش تالزمه التفسيرية تماما . فمجرد ذكر الموضوع غالبا ما يثير القهقهة ولا يحتاج الأمر إلى مهارة فنية لتحويلها إلى ضحكات . ومدخل هولاند أكثر ملاءمة هنا فيما عدا أنه قد يبدو من الضروري إبداء اهتمام أقل بالعمليات الكامنة طالما أن الأشياء النمطية التي تشغل اللاشعور يتم الإفصاح عنها بدرجة معقولة .

ومن الواضح أن نفس التناقض المتعلق بالقدر القليل جدا أو الكثير جدا ، يمثل أكثر من مجرد مشكلة بالنسبة للمعالجات الأكثر اختزالا التي قام بها المهتمون بالأمور العربية الذين تناولوا هذا الموضوع . فالناقشة التي قام بها فرايزر روزنتال في دراسته عن « الفكاهة في صدر الإسلام »

طبعاً ، بأن الشكل والمضمون نادرا ما يمكن فصلهما تماما في أحد الأعمال الأدبية وأن كانا يظنان من الجوانب التي يمكن التمييز بينها في النص أظن :

René Wellek and Austin

Warren, «Theory of literatures» (New York, 1956)

ص ١٢٦ - ١٤١ .

وإذا ما استندنا إلى تصورات فرويد من ذلك التمييز الأفضل يكون بين الشكل

والمضمون الصريح والمضمون الكامن (أو الباطن) .

(١٤) ان Holland في «Dynamics» يقوم بتصنيف الأثار الهزلية في لوحين

على الصفحات ٢٦ - ٢٩ ولكنه لا يطور أو يوحد هذه الأسباب المنفصلة للأثار الهزلية .

Koestler, «Act of Greation»

ص ٢٧ - ٢٨

(Humor in Early Islam) قصيرة بالدرجة التي تسمح بعرضها

كلها :

كانت المحاولات لتعريف الفكاهة كثيرة . والتعريف الذي قد يبدو أنه أكثر التعريفات معقولة بسبب قابليته العامة للتطبيق يربط الفكاهة بشعور الارتياح الذي يحمى به المرء لحظة للتخلص المؤقت من كثير من القيود التي تفرضها البيئة الطبيعية والاجتماعية على الانسان . فما يقوم به المهرج من تشويهات ومساحير مضحكة توعد للمشاهد بحرية معينة من الحركات التقليدية المحافظة التي يخضع لها الجسد البشري عادة ، ومن ثم فهي تبهجه وتفرحه . كما أن الفكاهة التي تكمن في التورية والقافية وكافة الأنواع الأخرى من الفكاهات اللفظية ترجع أصولها إلى حقيقة أن التعبير للغوي الانساني يتحرك في محيط قنوات ضيقة تماما وعادة ما تكون منطقية . وأي انحراف عن هذه القنوات يكون الاحساس به حادا على أنه بمثابة انفراج ونصر من القيود الحافظة وبالتالي ، يكون فكاهيا . والكثير جدا من المعاملات بين البشر « تصنف في الحال على أنها مزل فكه ، إذا كان هناك « أي نوع من اليعازر » بوجود عن الواقع المعتاد وتقاليد المجتمع الانساني . ومن هنا فان « كل فكاهة وكل شيء يتسبب في الضحك يمكن تفسيره بسهولة في إطار هذه الحدود (١٦) » .

في هذه الفقرة ، واعتمادا على الجملة التي تم اختيارها ، نجد أن كلا من طرفي التناقض واضح وظاهر . أما تعبير « س » مارجوليوث D.S. Margoliouth عن هذا الموضوع فيعتبر أكثر حرصا ، فيما لو أخذ على أنه أقل اطراء للفلاسفة وطلما النفس الذين جاهدوا مع الفكاهة . ففي دراسته « اللوذعية والفكاهة عند المؤلفين العرب » (Wit and Humor in Arabic Authors) يقول « انه لن المشكوك فيه ما إذا كان هناك شخص ما قد عمل على تحقيق التحمس على نظرية

(١٦) Rosenthal, «Humor» ص ٢ ، يؤكد ما ذهب إليه . ان الامر الذي له قيمته بصفة خاصة بالنسبة لتناول الفكاهة غير الغربية ، وهي هنا العربية ، هي محاولة روزنتال لكن يوسع تعريفه الأولى ليشمل التقاطع الثقافي . فحببت تنوع قيود البيئات الطبيعية والاجتماعية بشكل خاص ، الخاصة بالثقافات المختلفة ، كذلك تنوع فكاهاتها . Rosenthal, «Humor» ص ٣ - ٢ . ومن الواضح ان هذه النقطة تثار لو بحثنا مع المعنى نفسه .

أرسطو التي تقول بأن ما يثير الضحك هو شعور ما لا يرتبط بالألم» (١٧) ففي حين أنه من السهل من الناحية ، تخيل حالات غير مؤلمة ليصمت بمضحكة ، فمن الناحية الأخرى ، هناك أيضا كثير من الحالات التي تثير الألم ولكنها مضحكة .

أذن ، فمن الواضح أن الفكاهة هي استجابة معقدة لا يمكن اختزال مسيبتها بسهولة لتكون سعة واحدة أو مجموعة صغيرة من السمات . والمطلوب لكي يمكن تفادي الوقوع في تناقض « كثير جدا أو قليل جدا » قد يكون نسقا ما من الأسباب أو المؤثرات المتفاعلة التي يفضل أن تكون من أنماط مختلفة . وقد يكون من مزايا مثل هذا للنسق ، دون محاولة إيجاد حل قاطع ، هو أنه يجب أن يتيح إمكانية للذهاب إلى أبعد من مجرد التفصيل لدخل معين يخضع لعملية الاختيار الكامل ، ويستخدم أساليب تكتيكية فكاهية تطبق عشوائيا دون صلة بالموضوع . ولهذا ، لا بد أن يكون هدفنا هو خلق نموذج عمل يكمل الاتجاهات المعروفة في توليد الفكاهة ويلائمنا بدرجة كافية تمكنا من كشف ومعرفة المسألة التي تتعلق بما هو الشيء الذي يجعل من لحدى الحكايات شيئا مضحكا .

إن المؤلف الوحيد الذي ، في الوقت الذي كان يبين فيه ضعف الحجج السابقة التي كانت تأخذ بالسبب الواحد ، بذل جهدا جديا نحو وضع نموذج يتحقق فيه تفاعل الأسباب ذات الأنماط المختلفة ، هو البر أولسون Elder Olson وطبقا لقول أولسون ، « أن عاطفة الضحك » تحدث إذا ما اجتمعت ثلاثة عوامل : (١) نوع من شيء معين ، (٢) أطار معين للفكر ، (٣) الأسس التي نشعر بناء عليها (١٨) . ولكن لسوء الحظ ، فإن هذا المنسق الثلاثي يضع أمامنا مشكلات معينة . أولا ، وكما يعترف أولسون نفسه في مناقشته لجانب الهزل ، مثلا ، أن أفضل نظرة لطبيعة الشيء هي كونها علاقة بين الشيء (أو الشخص موضع الضحك)

(١٧) D.S. Margoliouth «Wit and Humor» من ٢٢ طبا أن المؤلف لم يستشهد بقدرات أو بمرجع ، فلا يمكننا التأكد من لأمه ، وإن كانت هذه العبارة تبدو صوغرة مصغرة من قول أرسطو : « أن أسباب الضحك هي الإخطاء والأحداث المشينة التي لا يصاحبها ألم وأصايب Aristotle, «The poetics» trans and ed. L. J. Potts (Cambridge, 1968) من ٢٢ . ومع كل ، ففي نفس المقالة يبدى مارجوليوث ملاحظته بأن « غياب الألم » شيء غير قابل للتطبيق دائما ويستشهد من حين لآخر مدلا على التناقض . من ٥٢ وما يليها .

(١٨) ص ٤ — ١٢. تلون مع ذلك من ٦١ . Olson, «Theory»

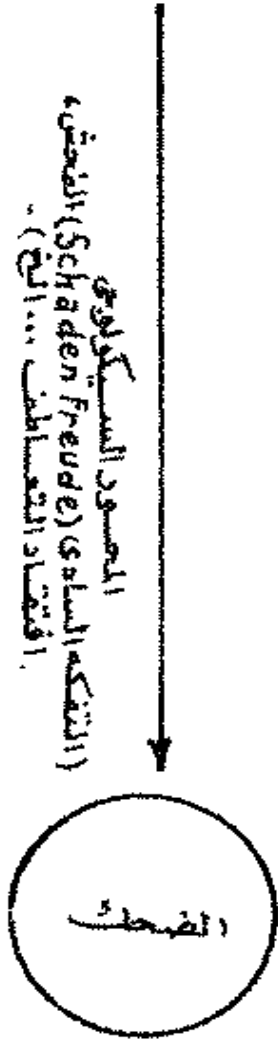
والشخص الذى يضحك . ونصوغ هذا بطريقة أخرى ، بأن نقول ان شيئاً معيناً هو شيء مثير للطرب ، معناه أننا نتحدث فى نفس الوقت عن طبيعة شيء ما وموقفنا تجاهه (وهذا يشكل كلا من إطارنا فى التفكير وفى الأسس التى نشعر بناء عليها) . أما المشكلة الاساسية الأخرى فتتعلق بالتبويب الأول لأولسون . فعنده أن مبعث الضحك هو الشخص الذى نضحك « عليه » ولكنه يقر أيضاً بأن الانسان يمكن أن يضحك أيضاً (على « لحة ظريفة » (١٩) وهذا ، فى التحليل النهائى ، يعتبر نصاً . ومن هنا ، نجد أن أولسون يخلط الأمر معتبراً أن ما هو مبعث للفكاهة هو شيء فى النص (خاصة بمعنى الشخصية) ومع النص ذاته . وبهذا الشكل ليست الأسباب الميكانيكية هى التى تظل غير سليمة التكامل فى مخطئه ولكن المسألة كلها المتعلقة بالشكل الأدبى ، أو ما يسميه تودروف المظهر البلاغى المحض للنص (٢٠) كباعث على الضحك ، هى أيضاً تصبح مسألة جانبية . وبذلك نجد أنفسنا مرة أخرى وقد اختزلنا الأمر ليكون مجرد مجموعة من المؤثرات التى تؤتى فعلها على شخص ما وتجعله يضحك .

وربما يبدو أن حل المشكلة يكمن فى إدراك أن الفكاهة تنجم عن المؤثرات (وهذا لايعنى الترابط الثنائى للعناصر) الخاصة بنمطين أساسيين مختلفين . وحيث أن هذين للنمطين ، لا يتناقضان ، رغم اختلافهما ، فإن تقاعلهما يتمثل بصورة جيدة تماماً بمحورين رأسى وأفقى ينجم الضحك عندما يلتقيان .

ان أفضل وصف للمؤثرات على الصور الأفقى بأنها ميكانيكية ، وذلك لما يبدو من دلالتها على ميكانيكيات تكوين النكتة . وهذا المفهوم على الجانب الميكانيكى ، الذى لا يجب خلطه بميكانيكية *mécanique* بيرجمون ، شبيه باستخدام فرويد للفظ « تكنيك » (٢١) والعنصر الرئيسى من بين هذا النوع من الدوافع (ونحن نستطيع بسهولة أن نسميها عناصر تكنيكية) هو الترابط الثنائى

(١٩) ص ١٨ - ٢١ لارد مع ذلك ص ٦١ Olson, «Theory»
Tzvetan Todorov, «Grammaire du Décameron» (The Hague, (٢٠) 1969).

ص ١٨
Robert Scholes, «Structuralism in Literature» (New Haven, 1973)



المحور النفسي
(التفكير الساذق) (Schaden Freude) (الضحك،
اقتتاد التعسلف... الخ)

الضحك

المحور الميكانيكي
(ترابط شنائ، تكثيف، دهشة... الخ)

الذي قال به كوستلر . وبالطبع ، فنحن في امكاننا ان نضيف الى جانب هذا الاساليب الخاصة بالابدال ، والتكثيف ، والغموض وتقسيمه ، بالاضافة للأساليب التكنيكية المعروفة جيدا عن الدهشة والمبالغة . غير هذا ، يجب ان نشكر هنا أيضا عملية التماكب لبيرجسون ، وهي العملية التي ينعكس فيها تفاعل الأدوار في موقف معين أو بشكل أعم ، هي العملية التي يحدث فيها عكس ما قد يتوقعه المرء عادة في ذلك الموقف (٢٢)

ولكن ، وكما تبين مما سبق ، ان هذه الاساليب ليست كافية في حد ذاتها عادة في تقرير ماينجم من فكاهة وفي هذا الخصوص بالذات ، يجب ان نستشهد بالمؤثرات التي يمثلها المحور الراسي . وأفضل تعبير يمكن ان يطلق على هذه الدوافع هو أنها سيكولوجية أو أنها تدفع لاتخاذ موقف بمعنى أنها تتعامل مع المواقف والحالات السيكولوجية التي تعمل من خلالها الوسائل الميكانيكية المثلثة في المحور الأفقي . وبهذا ، فنحن ندخل في المشكلة المنهجية الدقيقة الخاصة بالاستجابات السيكولوجية تجاه نص معين : فمثلا هل يجب علينا ان نقول ان الصفات السيكولوجية تحمل هنا في النص ، أم يأتي بها القارئ ؟ ان الموقف المتخذ هنا يتمثل في كونه موقف تفاعل مستمر بين القارئ والنص - أو على حد تعبير ريفاتير (Riffaterre) حوارا جديليا بين النص والقارئ ، (٢٣) . ان الضحك بطبيعة الحال هو استجابة سيكولوجية من جانب القارئ ، ولكن عندما يستجيب القارئ بالضحك ، مثلا ، على « قفشة » فان بواعث هذه الاستجابة تكون معقدة . ومع ان أحد مستويات هذه الاستجابة يرجع بالتأكيد الى « القفشة » فان القارئ يستحضر مواقفه ودواعيه الخاصة تجاه « القفشة » ملونا استجابته وفقا لها ، إلا ان حسالة القارئ السيكولوجية تكون قد تأثرت طبعاً بالجوانب المسبقة للنص التي يكون بدوره قد استرجع تجاهها مواقف سابقة في عملية مستمرة من التفاعل .

ولقد وصف بيرجسون أحد العوامل من هذا النمط عندما لاحظ أن الفكاهة كانت تتطلب بعدا سيكولوجيا معينا ، بعدا يتمثل في عدم وجود تعاطف معين مع الموضوع (٢٤) . فلا يحتاج الأمر الى القول ، على

Bergson, «Le Rire»

(٢٢) ص ٧١ - ٧٢

Michael Riffaterre, «Semiotics of Poetry» (Bloomington, (٢٣)

ص ١ (1978)

(٢٤) ص ٢ - ٤ Bergson, «Le rire»

سبيل المثال ، بأن التعاطف الشديد مع الشخصية يجعل من الصعاب بالنسبة لنا أن نضحك على مصائبها . وبالمثل ، بينما قد يساعدنا استغراق سيكولوجي معين مع شئ مع ما في توليد التوتر الذي يفرج بعد ذلك من خلال إحدى النكات ، فإن الاستغراق الشديد والتوتر الشديد قد يقفان عقبة أمام الاستجابة الفكاهية . وبهذا المفهوم ، يمكننا أن نتحدث عن المناخ السيكولوجي اللازم للوسائل الميكانيكية لأحداث الفكاهة ، على أن لا يغيب عن ذهننا أن هذا المناخ يمثل تفاعلا ديناميكيًا بين القارئ والنص . لهذا فإن جانبية أشياء معينة ، مثل البذاءة الجنسية وكذلك التفكك السادي (Schadenfreude) ، يجب أن ينظر إليها في ضوء هذا .

ولهذا والى حد كبير ، فإن العوامل السيكولوجية هذه ، هي ذاتها التي تعلق سبب التفاوتات الفردية في تقدير موقف أو نص ما يتسم بميكانيكيات الفكاهة . ويتمثل هذا بشكل شائع في تلك العبارة الجريئة : « هذا ليس شيئًا مضحكًا » . أما الشيء الأهم في سبيل تفهمننا لثقافة أخرى ، وهي الإسلام في العصر الوسيط ، في حالتنا هذه ، هو الحقيقة بأنه بينما الدوافع الميكانيكية قد تكون لها صفة العمومية ، فإن الدوافع التي يمثلها المحور الرأسي تخضع لقدر كبير من التفاوت الثقافي . إذ من الواضح أن أشياء معينة قد تصلح لتفككها في ثقافة أو حضارة معينة ولا تكون كذلك في ثقافة أو حضارة أخرى . كذلك فإن مستويات السماحة وأشكال البذاءة أو السادية تختلف هي أيضا من ثقافة لأخرى . وفي الواقع ، أنه يبدو أن الدوافع المثلثة في المحور الرأسي هي التي يجب أن تشمل البؤرة الرئيسية لأية محاولة لتعريف حساسة الفكاهية ، وطنية كانت أم ثقافية . وحتى في هذه الحالة - على أية حال - يجب أن نتذكر أن فصل الدوافع المولدة للفكاهة إلى دوافع ميكانيكية وسيكولوجية يعتبر عملية فصل تحليلي . أما في واقع الحال ، فالإثنان لا يمكن فصلهما تماما . والمثال على ذلك ، أنه من الممكن تماما أن يكون التقبل ، أو الاهتمام بالنكات اللفظية أمرا يختلف من ثقافة لأخرى .

ونحن عندما نقوم بتقييم التفاعل الذي يحدث لهذين النحطين من الدوافع في إحدى النكات فلا بد من تقديم مفهوم آخر - وهو ما أحب أن أطلق عليه مفهوم « الجمع الحرج » . وعندما قارن كوستلر الضسحك بالانفجار ، فإنه من الواضح أنه لا بد من تجميع قدر معين من التوتر الذي يؤدي إلى تحقيق الفكاهة حتى يثمر عن هذا الانفجار . وعندما لا يحدث هذا ، فغالبًا ما يكون لدينا الاحساس بشيء مسل بشكل هادئ أو مثير

للاهتمام بكون الوصول الى درجة الضحك . كذلك ، يكون من الواضح انه كلما ازداد عدد العناصر المختلفة ، كان من الأسهل دفع القارئ او المستمع الى حافة الضحك . وهذه الاضافة للعناصر تحدث في اطار كل محور وبين المحورين في وقت واحد . فكلما ازدادت المؤثرات الميكانيكية ، وازداد عدد الترابطات الثنائية وتعقدها ، وازداد قدر الاقتصاد والتكثيف في تقديمهما ، وازداد قدر الدهشة الذي يتحول بها منظورا ما أو يفسر بها غموضا ما ، كانت الفكاهة افضل وبالمثل ، فان هذه الآثار تزداد وترتفع بالأساليب الميكانيكية اللازمة لزيادة التوتر باستخراجه في الوقت المناسب، أي من خلال الاثارة السردية ، وهنا فان الراوي للقصة تكون له كل الأهمية . كذلك أيضا كلما كثرت الموضوعات المثيرة للطرب التي يتم معالجتها بمزيج معين من الأساليب الميكانيكية ، زاد حجم الفكاهة (٢٥) . لذلك فعلى الرغم من ضرورة تواجد قدر معين من الامتزاج لغمطين من المؤثرات معا ، الا أنه مع ازدياد العناصر المأخوذة من أحد المحورين ، تقل العناصر المطلوبة من المحور الآخر . فمن ناحية ، من الممكن للمعالجة الذكية المتطورة بالقدر الكافي ان تثمر عن الفكاهة من أكثر الموضوعات قمامة . وعن الناحية الأخرى ، لن تكون هناك حاجة الى قدر كبير من المهارة ، أو يكون استعمالها من حين لآخر ، لكي يتم اصطياد الفكاهة من الموضوعات التي تكتسى جيدا بطابع الفكاهة .

تحليل الحكايات

ووفقا لما يوحى به عنوان هذه المقالة ، فان مسألة الفكاهة في هذه الحكايات ، رغم ان بحثها لن يكون من خلال منهج بنيوي ثابت ، الا ان عنصر الاستشهاد سيكون طبقا للمنظور البنوي . وفي السنوات الأخيرة ، وصل التنوع في استخدام المصطلحات مثل « بنيوي »

(٢٥) ان هذا البندا الخامس بعملية الاضافة ينبغي بالطبع ان يكون ذا اضافة مؤثرة لعناصر توليد الفكاهة ، حيث انه من التصور ، مثلا ، انه عند اضافة اساليب ميكانيكية معينة فسوف يؤدي ذلك الى ابطال بعضها البعض ، او ان عملية المزج الضميمة لوسائل أخرى معينة قد تعمل على انهالك القارئ أو تجريد الفكاهة من تأثيرها . ومن ثم فان الاضافة المؤثرة لعدد أكبر من العناصر يدعو الى درجة أكبر من المهارة الفنية الأصيلة . - فارجح - Freud, «Jokes» من 1٧٦ ما .

و « بقبوية » و « بناء » حدا جعلها تزامم كلمة « الأدب » (*) بتفرعاته
 المتعددة . أما المنظور البنيوي المستخدم هنا فهو منظور منهجية ومجموعة
 من النماذج المتولدة عن هذه المنهجية ثم استنباطها لتحليل أعمال
 « البخلاء » للجاحظ والخطيب البغدادي . وعلى الرغم من أنه قد لا يكون
 من الملائم هنا إعطاء وصف كامل لهذا التحليل ، إلا أنه قد يكون من
 الضروري إبداء عدد من الملاحظات القليلة لوضوح التحليل في سياقه
 الصحيح . فهذا التحليل أولا وقبل كل شيء يتعلق بالمنظومات القصيرة ،
 أي تلك التي تعنى في غالبيتها ببناء الوحدات الأدبية القصيرة ، وهي
 حكايات البخلاء . ولقد تم تعريف الحكاية الخاصة بالبخلاء على أنها
 وحدة سردية مستقلة بذاتها تتضمن فعلا أو حادثا يبين أن شخصا ما أو
 اشخاصا ، أو جماعة أو طبقة من الناس يمتلكون صفات « البخيل » .
 ولقد أدى هذا التعريف إلى أن يصبح من الممكن ليس فحسب تعيين المادة
 التي تحوى حكاية عن تلك التي تخلو منها ، بل إلى أن يصبح من الممكن
 أيضا توليد كيانه من حكايات البخلاء أحدهما للجاحظ يحوى ما يقرب
 من مائتين وخمسين حكاية ، والثاني للخطيب البغدادي يضم ما يقرب من
 مائتين وخمس عشرة . ولقد أدى وجود هذين الكيانه ، بدورهما ، إلى
 اعتبار البناء بمثابة تحديد لنموذج وإلى تقسيم الكيسانيين إلى فئات
 مورفولوجية على أساس الأفعال المولدة للوظيفة داخل الحكايات . و
 كان مفهوم الوظيفة مأخوذا أصلا عن السرد الروائي لفلاديمير بروب
 (Vladimir Propp) فقد أعيدت صياغته وتعريفه استشهادا
 بالناقشات والحجج التي جاء بها كل من كلود بريمو (Claude Brémont)
 والجيرداس جريماس (Algirdas Greimas) باعتبار أنه هو
 مغزى الفعل في سياقه السردى والتعامل الداخلى الذي يحدد تواجه
 الفعل / الدور الخاص بفعل البخل / البخيل (٢٦) .

(*) إشارة إلى الأعمال الاستشرافية المديدة التي تناول معنى كلمة « أدب »
 في العصور الوسطى .

(٢٦) للاطلاع على مناقشات أكثر استفاضة من هذا الأسلوب
 المنهجي وتطبيقاته على النصوص انظر الدراسة التي تمت بها تحت عنوان
 «The Micropoetics of the Bukhala»

من ٢٠٩ - ٢١٧ (الفصل الثاني من هذا الكتاب)
 «Journal anecdote» (Axiatique) OCLXVII (1979).

ورسائل للدكتوراه «The Bukhala» Work in Medieval Arabic Literatures
 (U.C.L.A., 1977)

والمادة الحالية سوى يتضمنها كتاب رهن الإعداد
 (Malti-Douglas, «Structures of Avarice»)

A.J. Greimas «Sémiotique structurale» (Paris, 1966).

انظر أيضا من ١٩٢ وما يليها .

ولوضع هذه التقديرات موضع التطبيق ، فقد تم اختيار حكايتين ، واحدة من كل مجموعة ، وفي الحكاية في المجموعة الأولى ، التي كتبها الجاحظ ، الراوى نفسه هو بطل الحكاية ، فيروى قائلا :

صحبني محفوظ النقاش من مسجد الجامع ليلا . فلما صرت قرب منزله ، وكان منزله أقرب إلى مسجد الجامع من منزلي ، سألني أن أبيت عنده ، وقال : « أين تذهب في هذا المطر والبرد ، ومنزلي منزلك ، وأنت في ظلمة وليس معك نار ، وعندى لبا (٢٧) لم ير الناس مثله ، وتمر ناهيك به جودة ، لاتصلح الا له » فقلت معه . فأبطل ساعة ثم جاءني بجام لبا وطبق تمر ، فلما همدت قال : يا أبا عثمان انه لبا وغلظة ، وهو اللبيل وركوده ، ثم ليلة مطر ورطوبة وأنت رجل قد طعنت في السن ، ولم تزل تشكو من الفالج طرفا ومازال النقييل يمرح اليك ، وأنت في الأصل لست بصاحب عشاء . فان أكلت اللبا ولم تبالغ ، كنت لا أكلا ولا تاركا ، وحرشت طباعك ، ثم قطعت الاكل أشهى ما كان اليك . وأن بالغت يتنا في ليلة سوء ، من الاهتمام بأمرك . ولم نعد لك نبيذا ولا عسلا . وإنما قلت هذا الكلام . لئلا تقول قوما : كان وكان . والله قد وقعت بين نابي اسد . لأنى لو لم أجتك به ، وقد ذكرته لك ، قلت : بخل به وبداله فيه ، وإن جئت به ، ولم أحذرك منه ولم أذكرك كل ما عليك فيه ، قلت : كم يشفق على ولم ينصح . فقد برئت اليك من الأمرين جميعا . فان شئت فأكله وموتة ، وأن شئت فبعض الاحتمال ، ونوم على سلامة .

فما ضحكت قط كضحكى تلك الليلة . ولقد أكلته جميعا فما هضمه الا الضحك والنشاط والسرور ، فيما أظن . ولو كان معى من يقهم طيب ما تكلم به لأنى على الضحك أو لقضى على . ولكن ضحك من كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الأصحاب (٢٨) .

الواضح من هذه الحكاية أنها معقدة ، بل وربما تكون أكثر الحكايات تعقيدا في العمل كله . وهذا التعقيد الأدبى قد انبنى ، على الأقل جزئيا ، على نوع من التعقيد البنائى . فالحكاية تقدم لنا في جوهرها تكويننا مخلطا فريدا في تكوينه . هذه التركيبية المخلطة تقع في وضع وسسط بين فئتين مورفولوجيتين . الأولى منهما هي فئة « الضيافة » أما الثانية فهي فئة « البخيل = الضحية » .

(٢٧) هو ذلك النوع من اللبى الذى ينز قبل الوضع ويمده مباشرة .

(٢٨) الجاحظ « البخلاء » ص ١٢٢ - ١٢٤ .

ولو نظرنا إلى فئة « الضيافة » لوجدنا أنها تستعرض لنا مورفولوجية ذات وظيفتين ، هما : (١) مطلب الضيافة سواء كان هذا المطلب صريحا أم ضمئيا و (٢) تجنب هذا المطلب من جانب المضضيف ، ولكن دون أن يرفض . وفي واقع الأمر ، فإن هذا معناه عادة أن « البخيل » لابد أن يلجأ إلى الحيلة لكي يحقق الوظيفة الثانية . والحيل التي يلجأ إليها البخيل يمكن أن تتنوع بدءا من نشر الذباب على الطعام إلى عدم تشجيع الضيف على تناول الطعام ، ودون اقرار بوضع هذا الضيف ، أو كانه تماما يجذب الوسادة من تحت رأسه (٢٩) .

أما المورفولوجية لفئة « البخيل » الضمنية ، فهي بالمثل تستعرض لنا وظيفتين : (١) أن فعلا ما قد تم تجاه البخيل ، وهو عموما يكون شيئا قد أخذ منه أو فرض عليه ، و (٢) رد فعله تجاه هذا الفعل هو عدم الرضاء ، رغم أن هذا قد يتبين من الأفعال أو الاحتجاجات التي يبديها البخيل أو يحكيها الراوى . ففي إحدى هذه الحكايات أن أحد البخلاء قد انتابته حالة من البؤس نتيجة للحضور غير المتوقع لأحد ضيوفه ، ذلك الضيف الذي قام بالتهام سمكة كان البخيل قد أعدها لنفسه (٣٠) .

والآن بعد أن تعرفنا على هاتين المورفولوجيتين فإننا قد صرنا في وضع أفضل لتقييم الصفات الوظيفية المخلطة لحكايتنا مع محفوظ النقاش . نحن عندما ننظر إلى الوظيفة الأولى لحكاية « الضيافة » : نجد انها ظاهرة بشكل واضح : فالمضضيف لم يكتف فقط بتلبية المطلب الذي أبداه الضيف ، بل قام هو نفسه بتنفيذه ، وهو ما يعتبر ظاهرة شائعة في حكايات « الضيافة » ، لكن الوظيفة الثانية هي الوظيفة التي يشكك في وجودها . فمحفوظ قد لجأ في الواقع إلى استخدام الحيلة في محاولة منه لكي يمنع الجاحظ من تناول الطعام وسباق المناقشات كلها يبين كيف كان حريصا على تجنب أى شيء يمكن أن يفسر على أنه رفض قاطع . ومع هذا فإن الحيل التي تستخدم عادة في حكايات « الضيافة » غالباً ما تنجح . أما فشل المضيف في حكايتنا هذه في حيلته فربما يجعلنا نظن أن حكاية « البخيل » الضمنية ، كانت تسير في طريقها ، فيما عدا أن الوظيفة الثانية . وهي المعاناة التي أحس بها البخييسل وتبين أنه كان

(٢٩) الجاحظ « البخل » ص ٢٢ ، ١٣٦ ، ١٣٠ .

(٣٠) الجاحظ « البخل » ص ١٠٠ - ١٠١ .

ضحية قوية ، ليست موجودة . وما عرفناه عن ردود فعل الجاحظ كان كثيرا ، أما عن تلك التي تتعلق بالمضيف فلم نعرف شيئا عنها .

وهناك فئات مورفولوجية معينة تتصل ، الى حد ما على الأقل ، بنوازح معينة لتوليد الفكاهة ، تنبع مباشرة أو بشكل غير مباشر من طبيعة السرد . فبالنسبة لفئة « الضيافة » ، مثلا ، ترتبط الفكاهة بشكل شائع بالحيله . ونحن هنا نعجب لحذق وبراعة البخيل ، من حيث فهمنا لهذه البراعة . فالحيله تشكل بؤرة للشعور بالمتعة وسبيلا لحل معضلة . أكثر من هذا أننا نجد في الكثير من حكايات « الضيافة » مزيجا من الاثارة ، اثناء انتظارنا لنرى كيف سينجح المضيف في الهروب من ورطته ، والدهشة ، عندما تستخدم الحيلة . وكلا الشكلين من الفكاهة يتوافر في الحكاية مع محفوظ النقاش .

والتكنيك الفكاهي المناسب من حيث المورفولوجية ويتصل مباشرة بحكاية « البخيل = الضحية » هو التفكه السادي (Schadenfreude) وهذا التكنيك عادة يرتبط بالوظيفة الثانية ، تلك التي نتعرف فيها على رد فعل البخيل ، وهي بهذا المفهوم ليست موجودة في الحكاية . ومع ذلك ، فكما سنرى لاحقا ، هناك نمط آخر من التفكه السادي (Schadenfreude) قد ظهر في هذه الحكاية .

ان الطبيعة المخالطة ذاتها لهذه الحكاية ومنحاسما في التردد بين مورفولوجية « الضيافة » ومورفولوجية « البخيل = الضحية » ، تتولد أو تتزايد عنها أيضا نوازح معينة تتصل بالفكاهة . فنجد أن عامل الاثارة الذي أشرنا إليه من قبل فيما يتصل بمورفولوجية « الضيافة » ترتفع حدته ويتسع نطاقه . ولما كانت هذه الحكاية تعرض لشكل بسيط من أشكال « الضيافة » فكان لا بد أن تنتهي باستخدام هذه الحيلة ، ولسكننا في هذه الحكاية ، نجد نمطا آخر من أنماط الاثارة في الوقت الذي ننتظر فيه لنرى ما إذا كانت هذه الحيلة سستنجح أم لا (٣١) . وهذا

(٣١) ان هذا التردد بين انماط الحكاية يمكن ، وفقا للحد الذي أصبح القاريه فيه متمودا على الأشكال ، مقارنته بمفهوم أولسون عن « تردد الشكل » باعتباره أسلوبا لتوليد الفكاهة . ومع ذلك فإن « الشكل » هنا بدلا من كونه منصرا يشبه الكوميديا أو التراجيديا ، فهو نموذج سادي (أو مورفولوجية للحكاية) انظر Olson, «Theory» ص ١٢٢ - ١٢٣ .

التناوب في عامل الاثارة يرجع الى تردد مورفولوجي آخر . وهو التردد في الأدوار ، ففي حكاية « الضيافة » نجد ان البخيل دائماً هو عنصر فاعل أي أنه شخص يرتكب الفعل . أما في حكاية « البخيل » = الضحية ، فنجد كما يشير العنوان أن البخيل قد يبدأ سرد الحكاية باعتباره عنصراً فاعلاً ، ولكنه ينتهي كمريض (Patient) وهو في هذه الحالة يأخذ صفة الضحية . وفي قصة محفوظ النقاش ، نجد أن التارجح في الأدوار يضيف الى عمق الاثارة رغم أن التحول في الأدوار في هذه الحالة لم يكتمل . وفي الحكاية المأخوذة من الخطيب البغدادي والتي سنستعرضها فيما بعد سوف نرى ماينتج عن عملية التحول الكامل في الدور .

ومع كل هذا ، فإن هذه الاعتبارات لا تتناول سوى البناء الخاص بالحكاية . وإن كان الكساء الخاص بالهيكل هو الشيء الذي يظهر فيه الجاحظ عبقريته بصفة خاصة ، ومن ثم فإن التفاعل الثابت بين جوانب النص المتعلقة بتطور المعاني والتركيب اللغوي والبلاغي (٣٢) هو الشيء الذي يجب أن ننظر فيه من أجل عملية توليد الفكاهة .

إن الحكاية يمكن تقسيمها الى ثلاثة أطوار من الناحية السردية في الطور الأول ، والذي يمكن أن نسميه بطور الإعداد ، يقوم محفوظ النقاش بدعوة الجاحظ الى منزله ويقبل ذلك بمصاحبة خطبة رنانة يركز فيها على مخاطر الليل وفضائل اللبا . وتؤخذ بذلك الأسهاب والتطويل في خطبته التي تثير التسلية الى حد ما يسبب التناقض في الترابط الثنائي بين مستوى الحديث وتفاهة الموضوع . وبالإضافة لهذا فإن عملية المديح في الطعام تنشئ حالة من الأمل والترقب . ومع ذلك ، فبمجرد أن وصل الرجلان الى منزل محفوظ ، يبدأ الجاحظ ملاحظته قائلاً : « فبأبلا ساعة وبمسزج هذا ، مع حالة الترقب ، تبدأ عملية الاثارة . ومع أنه قد تم احضار اللبا ، إلا أن حالة الاثارة لم تنفرج ، بل على العكس ا فالجاحظ يخبرنا بأنه عندما مد ليراعه ناحية الطعام كانت هي اللحظة التي بدأ فيها محفوظ حديثه الثاني . إذن فإن هذه الحركة الجسدية هي التي تشكل مرتكز الحديث الذي سيجيء بعد ذلك . ومن هنا يظل القارئ ، مثله مثل نراع الجاحظ ، معلقاً في الهواء فالذراع الممدودة ترمز الى مايشعر به من ترقب وقلق .

(٣٢) لمرفسة التمييز بين هذه الجوانب في النص الطرس ص ١٨

ص ١١٢ ، Todorov, «Grammaire», Scholes, «Structuralism».

بيدًا الطور الثاني في عملية السرد - وهو يتعلق بالحديث الذي ألقى به محفوظ - عند نقطة الاتصال هذه - وهذا الحديث ، بطبيعة الحال ، يمثل الحيلة التي لجأ إليها محفوظ - وهو أمر طريف ، لأن هذه الحيلة في المقام الأول ، مثلها مثل جميع الحيل ، تجعلنا نستغرق لحظة لنترك بعدها أن الحديث ، في الواقع ، ماهو إلا حديث واحد ، وأن محفوظًا يتوقع أن يكون فيه الحل لمشكلته - ولكن بشكل ما تنفجر حالة التوتر بعد أن أصبحنا الآن نعرف ماهي الخدعة التي سيلجأ إليها المضيف -

ومرة أخرى ، فإننا نجد أن هناك ترابطًا ثنائيًا بين نغمة الحديث وموضوعه ، وأن كان بقدر أكبر وأكثر إثارة للمتعة بسبب كثرة الطنطنة والابهة في الحديث من ناحية ، ودناءة غرضه ، من ناحية أخرى - وهذا النمط الخاص من الترابط الثنائي بين أسلوب الحديث وموضوع البخل فقد استغله المؤلف في مواضع أخرى من كتابه « كتاب البخل » ، وهو يفعل ذلك في كل من حكايات الوعظ ، التي يكشف فيها البخل عن شخصيته بالدفاع عن البخل ، وفي الروايات الأخرى عن البخل التي وإن كانت أكثر طولًا إلا أنها شبيهة من الناحية الوظيفية ، حيث يدافع مختلف الأفراد عن بخلهم (٣٣) -

بالإضافة لهذا ، فإن الحديث نفسه زأخر ريكلم ما يحدث على الروح - فالإشارات المتواصلة لنا إذا كان الجاحظ سيأكل أم لا تذكرنا بعبارة شكسبير الشهيرة ومع تغيير اللفاظ ، أن تأكل أو لا تأكل ، هذه المسألة - وتعتبر عبارة محفوظ ، « قلت : بخل به » ، عبارة مسلية بشكل خاص حيث أنها تعكس موضوع الحكاية كلها ومايفكر فيه محفوظ - فهو بالتأكيد يشعر بالقلق خوفًا من اعتباره بخيلًا ، ويقصد - والحكاية بأكملها تعكس درجة عالية من القلق يستمتع بها القارئ باعتباره متفكها ساديا (Schadenfreude) ويقر محفوظ بأنه واقع في ورطة - وهذه العبارة لها دلالتها تمامًا : فهو في الحقيقة ، واقع في ورطة ولكنها ليست الورطة التي يدعيها - فهو يتظاهر بأنه ممزق بين أماكن اعتباره بخيلًا وأنه غير مبال بصحة صديقه

(٣٣) الجاحظ « البخل » ص ٦ - ١٦ ، ١٦٦ - ١٩٤ انظر أيضا دراستي :
«Bukhala' Works» ص ٨٦ و ١٨٧ - ١٨٨ -

(الفصل الثالث والفصل الرابع)

(Maiti-Douglas, «Structures of Avarice»

ولكنه ، فى واقع الأمر ، موزع بين خوفه من الظن بأنه بخيل وخوفه من فقد لجاهه - وهذا بطبيعة الحال يعتبر من المظاهر السيكولوجية التى تعبر عن موضع مثالى لمشكلة الضيافة - وبالإضافة الى هذا، هناك تفسيرات أخرى لحالة القلق التى يشمر بها - ففى بداية الحكاية ، مثل محفوظ يتباهى بنوعية طعامه ، وهى علاقة تدل على تعلقه به وتعتبر عبارته التى يقول فيها أنه قد « برىء من الأمرين جميعا » مثلا رأيا على تفكيره الرغيبى وتعبيرا عن احساسه الذاتى بالذنب .

ولكن ماهو موقفنا تجاه حالة القلق هذه ؟ فى الواقع نحن لانشمر بالتعاطف الشديد حيث ان محفوظا هو الذى وضع نفسه فى هذا الموقف بتباهيه وتفاخره بلبثه .

ولقد أدى تحول هذا القلق بفعل غير مباشر الى حدوث فعل آخر ، والى حالة من التوتر الفكاهى ذى ترابط ثنائى بين ما بدأ أنه يشغل بال محفوظ وما نستطيع أن نستشعر أنه يمثل حقيقة تفكيره . ولما كان تشكيل مجموعتى الأفكار يمثل ترابطا شديدا بينهما فنحن نضطر بصفة مستمرة للتأرجح بين واحدة وأخرى . كما يمكن القول ان مجموعتى الفكر تتمثلان بالفعل فى حديث واحد : وهو مايشكل اقتصادا وانضغاطا شديدين . ويبلغ حديث محفوظ الذروة فى الاختبارات البالغة الدرامية التى تتسم بالاقتران المضحك بين تناول الطعام والموت . ولكن للمرة الثانية ، فان مستوى الحديث يعتبر غير ملائم من الناحية الفكاهية ، كذلك ، فان عنصر الدرامية البالغة يزيد من حدة القلق . ومع ذلك ، فان الترابط الثنائى البسيطة بين تناول الطعام والموت هو أيضا شئ مضحك ، وكذلك التوازن البلاغى السخيف . فمن هو ذلك الذى سوف يختار حقا الطعام ثم الموت على الامتناع والعيش ، وإذا كان هذا هو الخيار فعلا ؟

وأخيرا فان هذا الحديث ماهو الا مرآة للحديث الذى دار فى الطور الأول من الحكاية . فكل منهما يعرض لنا بشكل فعال إحدى الوظائف - فالحديث الأول يخلق الالتزام والثانى يعطينا الحيلة . وان كانت صيغتنا الحوارى تعكسان كل منهما الآخر ، ولو ان ذلك بطريقة أخرى . فالأولى تتغنى بالتقريظ فى الجلبا . أما الثانية فتتعدد بالخطر وهذا البناء الذى يحوى المحاسن والمساوىء، وتناقش فيه إحدى القضايا بما لها وبما عليها،

يعتبر أداة مفضلة لدى الجاحظ الذي استخدمها عندما زواج بين الفصول التي تمتدح وتذم البخل (٣٤) .

وأخيرا وليس آخرا ، عملية الاسهاب في الحديث ، فهي بينما تطيل في زمن الحكاية بقدر معين ، الا أن ماتخصيفه من الصياغة البلاغية يأخذ وقتا أطول نسبيا . وهذا التطويل البلاغي يمد في حالة القلق والاثارة التي يشعر بها القارئ . ومع تسليمنا بأن الجاحظ وغيره من مؤلفي العصر الوسيط قد اتهموا بالاسهاب والتطويل (٣٥) الا أنه يجب ملاحظة أن استخدام اللغو والثرثرة في هذه الحكاية كان محكوما . فنحن مثلا لم نحصل الا على قدر يسير جدا من المعلومات المردية ، هذا بالاضافة الى أن كتاب الجاحظ يتضمن العديد من الحكايات القصيرة والمختزلة .

يرمى للطور الثالث من الحكاية سلسلة من « القفشات » هذا الطور يبدأ عندما يقر الجاحظ بأنه لم يضحك قط كضحكك تلك الليلة . هذه العبارة تفرج عن مشاعر التوتر التي تراكبت أثناء الحكاية ، ومن ثم فهي تثير الضحك ، وتخلق توترات جديدة ، أو تقوم بتحويل التوترات الموجودة فعلا . وترجع قدرة هذه العبارة الواحدة في تحقيق هذا الى عنصر الاقتصاد والايجاز فيها والى التناقض الدرامي الذي سبقها . وهذه هي المعلومة الأولى التي نحصل عليها فيما يتعلق بنتيجة الحيلة التي استخدمها محفوظ ورد فعل الجاحظ عليها . ولكننا في الحقيقة لم نحصل على اجابة واضحة على أي من المسالتين ويقتم علينا أن نستدل عليها بأنفسنا . لذلك ، فأننا يمكن أن نقول أن هذه العبارة من الناحية الدرامية تفرج عن حالة التوتر بوسيلتين . أولا : بإطلاعنا على شيء ما عن نتيجة ما يحدث في الوقت الذي جعلنا نسعى فيه لمعرفة هذه النتيجة . وثانيا ، أن معرفتنا بأن الجاحظ يضحك يستحدثنا بطريقتين أخريين : انه يقلل من

(٣٤) الجاحظ « البخل » ص ١٥٤ - ١٦٤ . هذه الاداة قد استخدمها الجاحظ ايضا في حكايات اخرى . انظر ، على سبيل المثال ، الجاحظ « البخل » ص ١٣٩ - ١٤١ .

Rosenthal, «Humor»

(٣٥) انظر على سبيل المثال ، ص ٧

W. Margais, «Quelques observations sur le texte du 'Kitab el-Bukhalà', (Le livre des Avarés) d'el-Ghâiz» in «Mélanges René Basset» (Paris, 1925) V. II p. 434

Charles Pellat, «Le livre des avarés de Ghâiz» (Paris 1951).

القيود التي تمنعنا من الضحك وبما إن الجاحظ يضحك من طرفة الموقف ومن حديث محفوظ ، فإنه يذكرنا بالأسباب التي تجعلنا نجد أن هذا الموقف ظريف ومضحك . وفي نفس الوقت فإن قدرا كبيرا من الغموض مازال باقيا . فعلى الرغم من أننا نستطيع ان نستشف السبب وراء ضحك الجاحظ إلا أننا غير متأكدين من ذلك وبذلك يتخلق نوع جديد من القلق لماذا يضحك الجاحظ ؟

والعبارة السالفة تتبعها عبارة أخرى يمكن اعتبارها « القفشة » الثانية : ولقد أكلته جميعا فما هضمه إلا الضحك والنشاط والسرور ، فيما لظن ، الجزء الأول من هذه العبارة تزيح نهائيا حالات التوتر والترقب التي أخذت تتراكم في كل موضع من الحكاية . ولو استخدمنا تشبيها مجازيا مايسا ، يمكننا القول بأن ذراع الجاحظ ، التي ظلت معلقة في الهواء لفترة طويلة ، قد استراحت في النهاية . بجانب هذا ، أن حالتى التوتر والغموض الناجمتين عن الإشارة الأولى للضحك قد انفجرتا مما الأخيران . ولكن يفرض أن هاتين العبارتين قد انعكستا بحيث جاءت الأولى بعد الثانية ، وقيل لنا إن الجاحظ قد أكل قبل أن يضحك ، لكن ذلك التأثير قد انتهى تماما .

وعلى كل فإن مؤلفنا لا يترك الأمر على حاله ، ولكنه يعيد مزج الخطوط الفكاهية الرئيسية للرواية في العبارة التالية المحكمة بدرجة بالغة والتي تؤدي إلى خلق حالة جديدة من التوتر ، وحالة جديدة من الغموض ثم انفجار جديد من الضحك . ونحن عندما نسمع إن الضحك فقط هو الذى اتاح له أن يهضم الطعام تنتابنا لحظة من الحيرة حتى ندرك ذلك القلب المتعدد المستويات الذى يختلط فيه الجد والهزل والذى يتيح لنا الجاحظ (كمؤلف للحكاية وراو لها) . ففي البداية ، يعتبر هذا التفسير العلمى الساخر قلبا من الجد والهزل تعترج فيه كل من التفسيرات الجدية العقلانية ومحاورات محفوظ التي تتأخذ طابع الجبظايريا ، ولكنها في الحقيقة جدية زائفة . لذلك ، فإن الإطار التفسيري نفسه يخلق ترابطين ثنائيين وإن كان مضمون التفسيرات هو الآخر كذلك . فإن الجاحظ كراو للحكاية ، وبإيحائه إلى أن الضحك فقط هو الذى أنقذه ، يتظاهر للخطة بأنه قد أخذ محاورة محفوظ مأخذ الجد . ومع ذلك ، فإن الضحك الذى يفترض أنه قد تسبب فى إنقاذه ، كان مبعثه الافتراض بأن محاورة محفوظ لم تكن جدية . ومن ثم ، فإن ذلك التفسير ، حتى ولو أخذ بعلاته ، يشتمل على التناقض فالضحك لا يحقق النجاة إلا في حالة الخطر الحقيقى فقط ، ولكن الخطر

الحقيقي يعوق الضحك . وبهذا الشكل ، ظلت جميع الخطوط الرئيسية للفكاهة تتردد خلال هذه العبارة الواحدة .

وهذا ليس كل شيء . فان مؤلفنا يخلص في عبارة أخرى ، وهي « القفزة » الثالثة ، بقوله : « ولو كان معنى من يفهم طيب ما تكلم به لأتى على الضحك أو لقضى على . ولكن الضحك ممن كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الاصحاب » . مرة أخرى . نجد ان حالة التناقض بين الضحك والخطر قد اثرت هنا ومعها كل الجنية الزائفة التي صاحبت التحذير الذي وجهه محفوظ . ولكن الجاحظ قد احدث اثرا عكسيا مذهلا . اذ بينما كان الضحك في العبارة الثانية هو الذي ادى الى نجاته من الموت ، الا أنه الآن قد أصبح سببا ممكنا للموت وفي العبارة الثانية كان هناك ترابط ثنائي متناقض حيث ارتد بدوره لكل من العبارة الأولى وجسد الحكاية . ومن العثير أيضا ان نسرى أنه بعد الكثير جدا من الصاورات الزائفة أو الملققة ، نجد ان الجاحظ ينتهي بمصاورة جدية . وبعد أن أضفى الطابع الكوميدي على ما هو جدى صار الآن مستعدا لأن يكون جديا فيما هو مضحك . وهذه النقطة الأخيرة تتضمن لمحة سيكولوجية فهذه هي المرة الأولى التي نعرف فيها ان الجاحظ عندما ضحك وحده لم يشاركه محفوظ في هذا . وبذلك نتذكر ان الفكاهة كانت على حسابه .

ان هذه الحكاية التي رواها الجاحظ ، وكما تبين من هذا التحليل ، تتضمن ذخيرة من الانعطافات المتنوعة التي تنبع عن الفكاهة . بعضها يمكن ان يعزى الى التركيب الشكلى أو مورفولوجية الحكاية ، والبعض الآخر ليس كذلك . وهي في رأيي تمثل تحفة مضحكة رائعة . وبشكل ما فأننا نستطيع القول بان الجاحظ لم يال جهدا مع قارئه ، ولم يترك فرصة نون ان يواصل حشد الدوافع المؤدية للضحك وحتى يكون على ثقة من الوصول الى إثارة حالة الانفجار . وهو بعد أن يقوم بذلك يستخدم مهارته الأدبية في بسط خطوط الفكاهة لكي يعتمر منها أقصر عدد من الضحكات .

بعد ذلك ننتقل الى الحكاية الثانية وهي من « البخلاء » للخطيب البغدادي . ويحكى المؤلف :

« ان بعض الاكابر كان يشتهي ان يحضرس الناس مائتته ويتكلموا طعامه ، غير انه كان لا يستطيع ان يرى قما بمضغ شيئا ، فشكا ذلك الى صديق له فأنس به فقال صديقه : لو اتخذت لهم طعاما يتناولوه من غير

أن يمشغوه . فقال : وهل يمكن ذلك ؟ قال : نعم أصنع لهم سرطراطة ،
وهي فالونجة لم تنضجها النار فتتعقد فأنهم يبلعونها ولا يحتاجون إلى
أن يمشغوها . فقال الرجل لصديقه : فرجت عنى ، وهذا أسهل الأشياء
عندى ، وليس يصعب على إلا دوية المصغة حسب . فأمر بالفالونجة
فصنعت وجعلت فى صحن وأوسع وأحضر من يريد أن يدموه . فجلس
الناس فى صحن الدار وجلس الرجل فى غرفة مشرفة عليهم لينظر كيف
يأكلون . فلما كان بعد زمان سعد صديقه الذى كان يأمن به إليه فوجده
مغشيا عليه . فانتظره حتى أفاق . ثم قال له : ايش حسالك ياسيدى ؟
وما الذى أصابك ؟ فقال يا حبيبي ! البلع ... والله ... أشسدد على من
المضغ (٣٦) .

إننا هنا أيضا ، وكما حدث من قبل ، سوف نقوم أولا بفحص
الأساليب المورفولوجية التكنيكية التى ترتبط بعملية التوليد الفكاهية .
لو نظرنا إلى هذه الحكاية ، نجد أنها تنتمى إلى فئة «البخيل» الضحية،
فى الوظيفة الأولى هناك شيء قد حدث للبخيل . وهذا الشيء هنا هو أن
الضيوف كانوا يترددون طعامه . وفى الوظيفة الثانية نرى رد فعله
على هذا . أن أهم تكنيك مورفولوجى يتصل بهذه الفئة هو التفكه
السادى (Schadenfreude) : لأننا نستمد المتعة من حالة البؤس
التي انتابت البخيل . وتزداد حدة عدم تعاطفنا معه نتيجة للحقيقة بأن
البؤس الذى يشعر به كان مستحشا ذاتيا ، وهو جانب آخر سوف نتناوله
فيما يلى .

ومن الأمور التي تلازمت مع المورفولوجية لحكاية « البخيل »
الضحية ، هي مكانة البخيل باعتباره ضحية وهذا الأمر يتضمن ، فى
واقعه ، نوعا من العكسية فى نور البخيل ، من كونه فاعلا إلى ضحية .
هذه العكسية وقلب الدور كوسيلة للحث على الفكاهة شخصها بيرجسون
(Bergson) على أنها أعراض الس « اللص/المسروق (voleur/volé) (٣٧)
فالبخيل صار ضحية نتيجة لبخله هو ، كما أن ذلك يرجع لافتقارنا التعاطف
معه . وبهذا يكون دورا البخيل والضحية قد انصهرا معا . ولو كان
الفعل الذى أدى إلى تحويل البخيل إلى ضحية ثم مع رجل كريم ، مثلا ،
فمن هو الذى لن يشعر بأنه قد صار ضحية . إذن فإن دوره هو كرجل

(٣٦) الخطيب البغدادي « البخل » ص ١٤٠ .
(٣٧) ص ٧١ - ٧٢ Bergson, «Le rire»

بخيل يفرض عليه ان يكتسب دور الضحية ، بالضبط كما هو الحال مع مكانته كضحية اذ انها هي التي تبين انه رجل بخيل .

ومع اننا من وجهة نظر واحدة نستطيع ان نتحدث عن انعكاس الدور عندما ينتقل البخيل من كونه فاعلا الى ضحية فان الفعل من وجهة نظر الأحداث المادية الذي اصبح به البخيل ضحية ليس في حاجة لأن يعكس أي فعل يكون هو نفسه قد قام به . بل انه حتى عندما لا يكون الأمر كذلك . كما هو ليس كذلك في هذه الحكاية ، فما زال من الممكن أن يكون كنتيجة مباشرة لأفعاله هو . ففي هذه الحالة ، البخيل هو الذي ينشئ الحالة التي يقع هو نفسه ضحيتها . وهذا يتضح من حقيقة ان جميع البخلاء/ الضحايا يقعون ضحية بذلهم ذاته . وفي حكايتنا هذه يقع وبطلنا ضحية لكل من بذله هو ولأفعاله هو . وهذا يضعه في مجال نزعة (وصفيا بيرجسون بأنها امتداد لبدأ الانعكاس) تصبح بها حالة أي شخص يعاني من شيء يكون نتيجة خطئه هو ، حالة مضحكة (٣٨) . ونحن بتقديم هذا البدأ نكون قد تركنا القيود الشديدة التي تنطوي في إطارها الفكاهة المورفولوجية ، مادام ذلكما النمطان اللذان وقعا ضحية ذاتهما ليسا في حاجة لأن يحدثا معا . فعلى سبيل المثال ، في حالة البخيل الذي انزعج لأن سمكته قد التهمت ، لم يكن الضيوف مدعويين (٣٩) .

وعلى كل ، فاننا لكي نرى التكامل الدقيق بين الأساليب الفكاهية التي تتصل بالناحية السردية وتلك التي يمكن وصفها بالبلاغية والدلالية ، سوف يجب علينا كما فعلنا مع الجاحظ ، ان نتفحص الحكاية بالتفصيل . وهنا وللمرة الثانية يمكن تقسيم الحكاية الى ثلاثة أطوار سردية . في الأول نشأت المشكلة عندما يبلغ البخيل صديقه بأنه من ناحية ، يرغب الناس أن يتناولوا الطعام ولكنه ، من الناحية الأخرى ، لا يتحمس لرؤيتهم وهم يمشقون هذا الطعام . ان « بطالنا » هنا مثله مثل محفوظ في الحكاية السابقة ، لا يريد أن يعتقد احد بأنه بخيل ولكنه ، في نفس الوقت ، يتراجع نتيجة لشئ يمثل ، كما سنرى فيما بعد ، نمطا خاصا من البخل . اننا نستمتع لما يشعر به من قلق ، كما ان السخافة التامة لموضوع قلقه ، عملية المضحك ، تحول دون أي تعاطف ممكن معه . فعند تقديم النص من ناحية المعنى نجد أن الجملة الافتتاحية التي تقول بأنه كان رجلا له أهميته ، تتل من شعور التعسطف حيث اننا لا نستطيع ان نشعر بالأسف

Bergson, «Le rire», ٧٢ - ٧٣

(٣٩) الجاحظ « البخلاء » ص ١٠٠ - ١٠١ .

لكانة البخيل الاجتماعي بل قد نشعر بالفسيرة بجانب هذا ، فان الموقف الذي يطلب فيه مشورة صديقه الحميم الذي بدوره يمنحها له بأخلاص وجنية ، لهو موقف مضحك تماما بسبب الترابط الثنائي بين اخلاص هذا التفاعل وجديته وتفاعته ، ولا نقول سخافة ، فالمشكلة التي ناقشناها . ان وجود الصديق ، هنا وطوال الحكاية ، بجانب البخيل ، وتعامله مع المضيف واخذ اهتماماته مأخذ الجد ، يضيف الى فكاهية الموقف من عدة نواح . أولا ، أنه بتواجده معه يرسخ الواقع النفسي الخاص للبخيل ، وبذلك يزيد من حالة التناقض بين هذا الواقع والواقع السيكولوجي العادي للقارئ . ولو لم يكن هذا ، لربما بدأ ماكان يشغل بال البخيل من السخافة بحيث لا يؤخذ بمأخذ الجد على الاطلاق ، وأخيرا ، يجب ملاحظة أن وجود الصديق ليس ضروريا من الناحية الروائية وان كنا ، من حيث الناحية الكوميديية ، نستطيع ان نضسحك عليهما الاثنان .

اما الطور الثاني من الحكاية ، فيتضمن ايجاد وتنفيذ الحيلة . وبطبيعة الحال فان الطبقة الدرامية ، المؤثرة للحوار بين الصديقين والتي تشكل الانتقال بين الطورين الأول والثاني تعتبر مسلية نتيجة للترابط الثنائي مع موضوعها . والحيلة هي الأخرى طريقة لما تشكله من مهارة غير طبيعية ونتيجة للتناقض بين البراعة والغرض المبدولة من أجله . ولذلك يمكن أن يقال أن هذا صحيح بالنسبة لكل من فكرة التحايل على المشكلة بتقديم طبق من الطعام الذي لا يحتاج الى المضغ وبالنسبة للخطة التي استخدمت لايجاد هذا الطبق ، بما في ذلك أن يكون غير كامل النضج تماما . وهذا الجزء الثاني من الحيلة يشبه بكثير من الحيل في حكايات الجاحظ التي غالبا ماتشمل على أن يكون الطعام غير تام النضج . ولكن الغرض في هذه الحالات هو منع المضيف من تناول الطعام (٤٠) ثم ينتهي الطور الثاني من الحكاية بتنفيذ الحيلة . وفي الواقع فان الحقيقة بأن الحيلة قد تم الايمان بها أولا ، ثم تكشفت وتمت مناقشتها وأخيرا وضعت موضع التنفيذ ، يعنى أن القارئ مضطر الى أن يضعها للتقدير لفترة أطول ويتفحصها بدقة أكبر ، عما كان سيحدث فيما أو اقتصر الأمر على مجرد ذكرها وتنفيذها . وبهذا الشكل ، فالأهمية التي تحقها الحيلة في الرواية تعكس بفعالية الأهمية التي تحظى بها في ذهن البخيل .

(٤٠) الجاحظ ، الخلاء ، ص ٥٥ - ٥٦ .

وأخيراً يجيء الطور الثالث الذي يظهر رد فعل البخيل : ففي البداية نعرف انه قد أخذ يرقب المادبة من اعلى . وهذا يبين لنا ، من ناحية ، انشغال باله وقلقه ومن ناحية أخرى ، يؤكد مرة ثانية على صفة الحث الذاتى لرد الفعل يجيء بعد ذلك . ان المضيف ليس مضطرا للجلوس عن قرب ويظل يراقب ! ولقد تم عرض رد فعل البخيل لنا بالطريقة التالية : أول شيء قيل لنا هو ان صديقه عندما يذهب لرؤيته ، يجده مغشيا عليه . ولما كنا لانعرف بعد لماذا حدث هذا ، نترك في حالة من اللبلة وبذلك يأتى الخطيب بحالة التوتر التى تخلقت ، وهو الذى يخبرنا أولا ان صديقه ظل ينتظر حتى أفاق البخيل ، ثم عندئذ يستعير كلام صديقه للوجه الى البخيل بطريقة رسمية . فعندما يتساءل الصديق « ايش حالك ياسيدى ؟ ما الذى اصابك ؟ » فان هذا يعكس صدق ماكان يتردد عن تساؤلات عند القارئ لبعض الوقت .

ان الاجابة التى رد بها البخيل وهى أيضا « القفشة » تمثل تحفة من الدراما والاقتصاد . فهى تزيل التوتر الذى ظل يتراكب لفترة وتصلب الغموض الذى يحيط بأسباب اغماءة المضيف ، ولكن مع اجبار القارئ على استخدام ذهنه لحل المزيد من جوانب الغموض . وفى نفس الوقت ، فهى تشده من خلال مزيد من الترابطات الثنائية المتعددة وتعيد جمع الموضوعات الفكاهية من الحكاية كلها .

وفى البداية ، علينا ان نستنتج من تعليق البخيل على كون عملية البلع أسوأ من المضغ ، ان مشاهدته لعملية بلع الطعام هى السبب فى اغماوته . وهنا أيضا ، يتوافر لدينا ترابط ثنائى متناقض بين العلة والمعلول ، وهو ما يذكرنا بالتناقض ، الذى نشعر بعدم ملاءمته بين سخافة ماكان يشغل بال البخيل ، وظهر فى كل الحكاية والجدية التى تناول بها الموضوع وهو وصديقه .

ومع ذلك ، فان رد البخيل يعتبر أيضا ، وبشكل معين ، نوعا من التفسير . فقد قيل لنا ان عملية بلع الطعام أسوأ من مضغه ولذلك فنحن نحاول ان نتفهم هذا الافتراض الذى يتناقض مع العبارة السابقة المكررة من ان عملية المضغ فقط كانت هى المشكلة . وهنا ، نجدحالة من التوتر والترابط الثنائى المتكامل بين مبدئين للتفسير لايتفق أحدهما مع الآخر وأيا كان الأمر ، فمحاولتنا حبل هذا التناقض ، بمقابلة المبدئين مع بعضهما ، تكون قد أعدنا أسخال تلك المنطق المعنوى تماما للبطلين . فنحن

لو سألنا أنفسنا ، لماذا تكون عملية البلع أسوأ تكون قد اعترفنا بسخافة عملية المضغ . وبهذا ، تكون في هذا السطر الواحد قد حصلنا على ترابط ثنائي ذي اتجاهات ثلاثة بين نسق التفسير السخيفين المختلفين وبين عالمنا الخاص من الفهم . وخلال هذه العملية نجد أنه قد تم استجلاب كل عنصر محقق للفكامة في الحكاية .

ونحن عندما نفسر السبب في طرافة هذه الحكاية ، نجد أمامنا مجموعة أخرى من المؤثرات المأخوذة أصلا من المحور الرأسي من نموذج تولايد الفكامة الذي قلنا به ، ولابد من تقييمها . ان الحكاية بأكملها تعكس نوعا من الافتتان المرضي تقريبا بالأكل ، وهو الأمر المضسك لعدة أسباب . أولا ، هو ماقد يبدو من التوترات السيكولوجية المصاحبة لحالة من الانفعال النفسى المعتدل في منطقة ما بين السخرية والبدء . ومنذ بداية الأمر بلغت البخيل ، الذي يصر على أن عملية المضغ فقط هي التي تضايقه ، اهتمامنا الى هذه القضية - وبالطبع ، لما كان فعل المضغ لا يستلزم وجود علاقة بالنفقات التي تكلفتها دعوة الضسيوف ، فهذا يعتبر نمطا غير عادي من البخل . وان كان ينبغي أن يفهم هذا الأمر على أنه شبيه سيكولوجي من خلال عملية التداعى بحقيقة أن البخيل ليست لديه الرغبة في اطعام الآخرين . وهذه الرمزية السيكولوجية ، التي تجرد الدفاعية من فكرة الاشارة فعليا ، نجدها في حكايات أخرى من حكايات الخطيب (٤١) كذلك نجد عند الجاحظ مايتفق وحالات الاشمزاز التي يشعر بها البخلاء من جراء عادات الأكل عند ضيوفهم (٤٢)

وفي حكايتنا هذه ، نجد ان ما نشعر به اشمزازا ، والذي يعكس مايشعر به البخليل قد ثار في عدة مناسبات . ففي المرة الثانية عندما تحدث البخيل عن عملية المضغ ، يشير الى الصوت الناجم عن المضغ خائفا بذلك في الحال صورة بصرية وسمعية . ومن المعروف جيدا أن الانتباه الشديد لجزء من الجسم البشرى أو العملية البشرية يؤدي بسهولة الى الشعور بالقبح والى ترابط ثنائي مماثل لترباط الحى / الميكانيكى لبيرجسون بين الجزء أو العملية المنحطة انسانيا والكل الانسانى (٤٣) .

(٤١) انظر من بين اشياء أخرى ، الخطيب « البخلاء » من ٧١ - ١٧٢ .

(٤٢) انظر الجاحظ « البخلاء » من ٦٧ - ٨٠ .

(٤٣) تشارون سما قام به Swift من وصف شهير لتدعى المرأة Jonathan Swift, «Gulliver's Travels» ed. Robert A. Greenberg « New York, 1961). ص ٧١ .

أن الطبق بتركيبته العجيبة وارتباطها بالطعام غير المطبوخ جيدا والذي تنفر منه النفس هو الآخر شيء مثير للاشمئزاز ، كما هي صورته المادية في بلعه دون مضغه .

ولكن يبدو أن هذه الحكاية تستمد جاذبيتها أيضا ، لو كانت هذه الكلمة مناسبة ، مما أطلقه نورمان هولاند (Norman Holland) عن المضمون وهو هنا المضمون الكامن في الوعي . فالقصة بأكملها تعكس نوعا من التركيز المقصود على الفم . فالبيخيل مهتم بدرجة بالغة ليس فقط بعملية المضغ والبلع ولكن تناقضه الوجداني قد بلغ درجة من الافتتان جعلته يراقب ضيوفه وهم يأكلون . والمؤمنون بفرويد قد يرون في هذا تطورا جنسيا قد استقر عند المرحلة الفمية وتأثر بمشاعر وجدانية قوية متناقضة (٤٤) . وهناك في الواقع حكايات أخرى للخطيب التي تظهر حالة التثبيت الشرجي أو تعرض بوضوح حالة الاحتباس الشرجي على أنه مقابل سيكولوجي لعملية الاسخار (٤٥) . وأن هذا التثبيت الفمي وتدابيراته اللاشعورية تضيف إلى حالات التوتر التي تراكبت على مدار السرد الروائي .

وبالرغم من أننا لم نحاول أن نجري تحليلا سيكولوجيا لمضمون قصة محفوظ النقاش ، الا أننا نجد بشكل واضح عددا من المتطابقات للسيكولوجية في الحكايتين . هذه المتطابقات تمثل ادراكات المؤلفين حول طبيعة البخل ، وقد تم استغلال هذه الادراكات في بناء الحكايات . ففي كلتا الحكايتين نجد البخل ممزقا بين الرغبة ، التي يبدو أن أصولها ترجع إلى عملية التوافق الاجتماعي ، في أن يبدو كريما مضافا من ناحية وبخلة من ناحية أخرى . أن هذا الصراع بين الرغبتين يخاق تواترا دراميا يدفع بالرواية قدما ويساعد على تطور حالة الترقب والدهشة . ولكن حبكة الحكاية عند الخطيب تعمل وكأنها تجريد لعملية السرد عند الجاحظ . وقد انعكس هذا على شكل الشخصيات أيضا . فكل شخصية للبخيل تقابلها شخصية أخرى يتفاعل معها خالقا نوعا من الحوار الذي يتيح للبخيل أن يعبر عن نفسه من خلاله . كما تعتبر كلمات وتعبيرات البخيل من أطرف العناصر التي وردت في الحكايات . وفي حكاية الجاحظ ، نجد الفاعل الآخر ، وهو الجاحظ نفسه ، هو الضحية المعنية أصلا من فعل البخل ومن ثم فهو يلعب دورا حاسما من حيث التركيب المورفولوجي

Holland, «Dynamics»

(٤٤) ص ٢٢ - ٢٦

(٤٥) أنظر ، على سبيل المثال ، الخطيب « البخل » ص ١٦٧ - ١٦٨ ، ١٧٢ .

ولكن ليس هذا هو الوضع مع حكاية الخطيب • فهنا الشخصية الأخرى تؤدي دورها كظل ومرآة ترى في انعكاساتها بشكل أفضل ما يشغل بال البخيل • أما الضحايا المقصودون بفعل البخل ، وهم أصحاب الدور المعادل لدور الجاحظ ، فنجدهم ممثلين في تلك الصحبة المجهولة للذين يتناولون الطعام • وبذلك فهم يشكلون شخصيات مجردة ومستبعدة من الحكاية • ولما كانت الصحبة المقصودة ليس لها وجود مادي ، فإن القارئ يجد نفسه وقد القى به في خضم العالم السيكلوجي للبخيل نفسه • وهذا يؤكد على ضرورة الطبيعة السيكلوجية الجوهرية لمشكلة البخيل وصراعه ، مرسخا لنفس الأبرك الذي يجيء من انشغال البطل سيكلوجيا بشكل أساسي بعملية المضغ •

ان قولنا بأن هاتين الروايتين تستغلان ملامح سيكلوجية بارزة ، معينة ، معناه بالطبع أننا نقول أنهما تتلقيان مدخلا من الحور الراسي لنموذج توليد الفكاهة الذي حددناه سابقا • وكما تبين من التحليل المفصل فإن كلا الحكايتين تستغلان عددا كبيرا من هذه المدخلات ، تعالجانها ، تمدان فيها تكثفاتها ، جاعلتى القارئ يقفز أماما وخلفا بين الواحدة والأخرى من خلال معالجة روائية متطورة لذلك الخطب المتنوع من النوازع الميكانيكية • وفي مقدمة هذه النوازع ، الترقب والدهشة والترابط الثنائي المتعدد المستوى والاقتصاد والانضغاط المرتبطان بحل المشاكل والانتقال من حالة الحيرة الى الفهم •

ان القارئ - ولو أن ذلك يعتمد على الحالة المزاجية - قد يصل الى مرحلة الضحك عند أي لحظة من اللحظات الجالبية للضحك على مدار الحكاية ، فكلا الروايتين تتصاعدان نحو الانفجار المتولد عن « القفشة » أو « القفشات » وفي حقيقة الأمر ، فإن القفشات تعمل كالنقاط المركزية التي تنصهر فيها المؤثرات الرأسية والأفقية ، وكما لو كانت مدمجة في حين صغيرة • بالأضائة لونا ، فإن هذه العناصر ، بفعلها هذا ، تكون قد جمعت كافة معاني الحكاية الرئيسية معبئة للجوانب السردية وحدة معنوية وتنظيمية • ففي حالة الخطيب ، تم هذا في قفشة واحدة بينما عند الجاحظ امتدت هذه العناصر على مسار قفشات ثلاث ، مع ارتدادها من واحد الى الآخر •

الذي ، في هاتين الحكايتين ، نجد ان الاساليب المستخدمة لتوليد الفكاهة قد اكتملت في روايتين متطورتين مختلفتين من الناحية التنظيمية ووحدة الموضوع • ان هذا التكامل - والذي يتطلب كما حدث درجة عالية من البراعة البلاغية - هو الذي يرفع من قدر هذت الوحيدات القصيرة من مجرد نكات الى مرتبة الأدب •

الفصل الرابع

البناء والتنظيم في أحد الأعمال الأدبية ذات الموضوع الواحد : ((التطفيل)) للخطيب البغدادي

إن الخطيب البغدادي ، الذي قال عنه ابن خلكان انه لو لم يكن له سوى تاريخ بغداد « لكفاء » (١) قد ترك وراءه لحسن الحظ أكثر من مجرد ذلك التاريخ الموجز الشهير لحياة الأعيان في بغداد . لقد كان هذا « المحدث » البارز في القرن السابع ، بحق ، أدبيا معينا كذلك (٢) . وعندما يفحص الإنسان الفصول التي خصصت لانماط الشخصية في موسوعات أئمة السامرات في العصور الوسيطة ، سوف يكتشف أن « الطفيليين » أو « الخلاء » أو الضيوف غير المدعوين ، كثيرا ما يتبعون

(١) ابن خلكان « وفيات الأعيان » لجلد ١ ، تحقيق احسان عباس (بيروت ، دون تاريخ) ص ٩٢ .

(٢) لمقالة حياة وأعمال الخطيب البغدادي انظر يوسف العشي « الخطيب البغدادي مؤرخ بغداد ومحدثها (دمشق ، ١٩٤٥) R. Sellheim, «Al-khatib al-baghdadi» «J 12» ١١١٢ - ١١١١ ومن أجل المناقشة من التقليد الخاص بالنسبة للاتية انظر مقالتي

«Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatib al-Baghdadi» «Studia Islamica» 46 (1977).

(الفصل السادس من هذا الكتاب) ص ١١٥ - ١٢١

البخلاء أو ذوى الشح (٣) إذن فليس من الغريب أن يكتب الخطيب البغدادي أيضا وهو مؤلف « كتاب البخلاء (٤) كتابا عن الطفيليين وهو تحت عنوان « التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادير كلامهم وأشعارهم (٥) » وهذا العمل الأخير هو الذى يعنىنا هنا . وسوف نتركز مناقشتنا كما يشير العنوان ، على جانبى التنظيم والبناء فى هذا العمل الأدبى الذى يدور حول موضوع واحد ، وكيف فرض الجانبان مؤثراتهما الأدبية الفردية .

(٣) انظر على سبيل المثال ، الموضع الخاص بالأجزاء المكتوبة عن البخلاء وذلك التماقة بالطفيليين فى ابن عبد ربه ، « المقادير » المجلد ٦ ، تحقيق أحمد أمين وإبراهيم الأبيارى ومبد السلام محمد هارون (القاهرة ، ١٩٤٩) ص ١٧٤ - ٢٠٤ و ٢٠٤ - ٢١٥ ، النويرى « نهاية الأرب فى فنون الأدب » ، المجلد ٣ (القاهرة ، دون تاريخ) ص ٢٦٤ - ٢٦٣ و ٢٢٢ - ٢٢٧ .

(٤) الخطيب البغدادي ، « البخلاء » تحقيق أحمد مخلوب وخديجة الطهيش وأحمد القيسى (بغداد ، ١٩٦٤) وحول المناقشات التى تدور حول هذا العمل انظر كتابى القادم : Structures diverses : 'The Bukhala' Work in Medieval Arabic Literature (Leiden, M. J. Brill).

انظر أيضا مقالى : «Humor and Structure in two Bukhala' anecdotes : al-Ghāzī and al-Katīb al-Baghdādī» «Arabica» 27 (1980), pp. 300 — 328 (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)

(٥) الخطيب البغدادي « التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادير كلامهم وأشعارهم » تحقيق كاظم المنقر (النجف ، ١٩٦٦) ويبدو أن العمل الآخر الموجود من موضوع التطفيل هو الخاص بابن الجوزى ، محفوظ بمخطوطه الاصلى . انظر GAL ملحق ١ ، ص ٩١٦ ، عيسى اسكندر الملوغ « من نقائس الخزانة التيمورية » Revue de l'Académie Arabe de Damas (١٩٢٣) ص ٢٤٢ كما يبدو أن الجاحظ قد كتب هو الآخر من هذا الموضوع وهو لسوء الحظ غير موجود . انظر Gal ملحق ١ ، ص ٢٤٥ Charles Pellat «Gāhiziana III : Essai d'inventaire de l'oeuvre Gāhizienne» «Arabica» 3 (1956),

ومع معرفتنا بالاختلافات البارزة بين كتاب البخلاء للجاحظ وذلك الذى كتبه الخطيب فلا يوجد سبب للافتراض بأن كتاب « التطفيل » للخطيب قد اعتمد على الكتاب الخاص بسلفه .

والمزيد من التطفيل والطفيليين ، انظر الموسومتين الأدبيتين المذكورتين أعلاه وأبن حجة الحموى « لمرات الأوراق فى الحاضرات » مطبوعة على هواش كتابه الإيشيى « المستطرف فى كل فن مستطرف » المجلد ١ (بيروت ، بدون تاريخ) ، ص ١٥٤ - ١٥٦ ، الحصرى « زهر الآداب وثمر الأنياب » المجلد ٤ ، تحقيق زكى مبارك ومحمد عبد الحميد (بيروت ، ١٩٧٢) ص ٦٧٩ - ٦٨١ ، ابن الجوزى « أخبار الأذكىاء » تحقيق محمد مرسى الخولى (القاهرة ، ١٩٧٠) ص ١٨٨ - ١٩٣ .

ان عملية التمييز بين التنظيم والبناء تشكل أمرا حيويا بالنسبة
للتحليل البنيوي للنص الأدبي . ولقد كانت أكثر المحاولات وضوحا في
القيام بعملية التمييز هذه ، هي المحاولة التي قام بها جان بولون
(Jean Pouillon) والذي فسر التنظيم بأنه العملية المنظورة لتوفيق
العناصر في النص ومزجها ، بينما البناء يشير الى عملية محددة أكثر يتم
فيها صياغة وتكوين العناصر التي تحدد (بل قد نقول تقرر) النص من
حيث تفردته وقابليته للمقارنة(٦) .

والتحليل البنائي الذي سنأخذ به هنا هو تحليل يتعلق بالمنظومة
الروائية القصيرة ويعتمد على منهجية صممت أصلا لأعمال البخلاء للجاحظ
والخطيب البغدادي (٧) وهذه المنهجية تقوم على مبدأ الفصل ثم إعادة
التركيب في كيان واحد ، لنوحدات الأدبية القصيرة التي تشكل جسد
العمل كله ، مثل حكايات الطفيليين . ومن أجل تحقيق غرض هذه الدراسة
تم تعريف حكاية الطفيلي بأنها وحدة سردية مستقلة بذاتها تظهر أن
شخصا ما ، أو أشخاصا ، أو جماعة أو طبقة من الناس تتجسم فيهم
الصورة المميزة للطفيل . وكما كان الأمر مع حكايات البخلاء فإن الذي
يقرر مكانة الوحدة هو صفتها الروائية وليس بالضرورة نمط الحديث
الاستخدم . وبذلك فقد تم اعتبار كل من الوحدات النثرية والشعرية بمثابة
حكايات .

وفي هذا التعريف تعتبر الصفة الجوهرية للحكاية هي قدرتها على
التجسيد لفعل ما ، صفتها كحكاية روائية . ومن ثم ، فإن التحليل البنائي
سوف يقوم على أساس إعادة تطويع ومواعدة تعريف بروب (Propp)
بريمون (Bremond) للموظيفة - لقد وصف بروب Propp الوظيفة بأنها
فعل لشخصية ، وتحدد من ناحية مغزاها بالنسبة للكشف عن سرد الرواية .
وفي هذه العملية يؤكد بروب على أن الفعل وليس الشخصية التي تقوم
به هو الذي يحدد طبيعة الوظيفة . أما على الجانب الآخر ، فقد قام
كلودبريمون (Claude Bremond) في «منطق السرد (Logique du récit)

(٦) وردت ونوقشت في Jean-Marie Auzias «Cleps pour le Structuralisme»
(Paris, 1976)

ص ١٢ - ١٥ .

(٧) لمعرفة هذه المنهجية انظر كتابي Bukhalá' Work الفصل الأول ومقالتي
«the micropoetics of the Bukhalá' Anecdote» «Journal Asiatique» 267
(1979) :

(الفصل الثاني من هذا الكتاب) ص ٢٠٩ - ٢١٧

بإعادة تفسير ما قال به برون عن الوظيفة وذلك بأنها ليست
ببساطة مجرد فعل ، وهو ما سماه «Processus» :ر عملية بل
علاقة « الشخصية — الفاعل » «Personnage — Sujet»
بـ « العملية — الفعل » «Processus-Prédictat» فعنده
لذن أن البناء الروائي يعتمد على تعاقب الأدوار وليس تعاقب الأفعال .
فإذا ما استوعب مفهوم « الدور » على أنه عبارة عن شخصية محددة
بالفعل الذي تقوم به ، أو تخضع له ، أو يكون أقرب لطبيعة هذه الشخصية
في أدائه ، إذن فالشخص الطفيلي ، مثل البخيل ، هو شخص يمكن
تعريفه بهذا الشكل . أكثر من ذلك ، أنه سوف يكون من الضروري
ملاحظة أن حكاية الطفيلي ، كحكاية ، فهي لا تعرض إلا لواقعة واحدة
لسياق من الأحداث . وهذا بدلا من أن تتضمن سلسلة من الوظائف
فإنها كثيرا ما تشتمل فقط على وظيفة واحدة أو على الأكثر سياق من
وظيفتين . ولذلك فإن تعريف الوظيفة في واقع الأمر وفي أغلب الأحيان
يتم وفقا لنموذج استبدالي (Paradigmatic) أكثر من تعريفها
طبقا لسياق ركني (Syntagmatic) (أ) .

فإن نقول أن أحد الأعمال الأدبية يتألف من وحدات أدبية صغيرة ،
فهذا يعني في الواقع أنها تتألف بصفة خاصة تقريبا مما سماه عبد الفناح

(أ) انظر مرة أخرى كتابي «Bukhalá' Work» ومقالتي «Micropoetics»
(الفصل الثاني من هذا الكتاب) Vladimir Propp «Morphologie du conte»
trans. Marguerite Derrida ولقد استخدمت هذه الترجمة لأنها تعتمد
على الطبعة الثانية الروسية المصححة (لنجراد ، ١٩٦٩) وهذه الطبعة لم تكف
قط بتصحيح الأخطاء المتعلقة بالحقائق وتلك الفنية الموجودة في الطبعة الأولى ،
بل أنها قد استكملت النص في كثير من النقاط الهامة . والطبعة الثانية للترجمة
الإنجليزية تعتمد على الطبعة الروسية الأولى
«Morphology of the Folktale» (Austin, 1968).
انظر :

«Note de l'éditeur,» Propp, «Morphologie,»
«Appendix I : The Problem of 'Tale Role' and 'Character' in Propp's
Work,» in Heda Jason and Dimitri Segal, eds. «Patterns in Oral Literature»
(The Hague; 1977),

س ٣١٣ — ٣٢٠

انظر أيضا ، س ١٣٢ — ١٣٤
Claude Bremond, «Logique du récit» (Paris, 1973),

كيليوطو بالحديث المنقول «discours rapporté» (٩) ولهذا السبب
فإن عملية الاختيار والترتيب للوحدات هي التي تضيف على العمل الأدبي
شخصيته . فإذا ما أمكن إسناد عملية الاختيار للبناء ، فإن عملية
الترتيب هي الأداة الرئيسية للتنظيم .

والعملية المتعلقة بتنظيم العمل الأدبي هي التي سوف نتناولها أولاً .
ففيما يختص بكتاب « التطفيل » فهو يحتوى على ستة وعشرين فصلاً ،
كما يشتمل على مقدمة . وهذه المقدمة القصيرة ، المثيرة للاهتمام البالغ .
يتوفر بها عدد من الصفات « الجاحظية » وتوجه القارئ نحو أنماط
المادة التي عمل المؤلف على جمعها في عمله . كما أنها تحوى مناقشة
للذكاء وعلى جاذبية الحكايات (١٠)

ومع تتبع مسار المقدمة يجد القارئ نفسه أولاً أمام مناقشة لغوية
من أصل فعل (ط - ف - ل) ومشتقاتها « تطفيل » و « طفيلي » وقد قسر
لللفظ الأخير على أنه يعنى الشخص الذى يحضر دون دعوة ، ومستمدة
من فعل « طفل » واسم الفعل بما يعنى العملية التى يعشى فيها ظلام الليل
ضوء النهار . والافعال التى يقوم بها الشخص الطفيلي تنسب الى هذا
الفعل وذلك لأنها تضرر بالناس ، حيث لا يعرف أحد من دعاه ؟ أو كيف
دخل ؟ وهناك تفسير آخر لعملية الاشتقاق : وهى أن كلمة طفيلي نسبة
لطفيل ، وهو رجل من الكوفة كان يحضر الحفلات دون دعوة . غير هذا
إن هذه التسمية الخاصة هي التي كان يستخدمها عامة الناس . ومن
المثير تماماً أنه قد تم التمييز على الأقل في التراث اللغوي بين شخص
يحضر دون دعوة بينما الناس يأكلون ويطلق عليه « الوارث » وشخص
يأتى دون دعوة بينما الناس يشربون ، « الوافل » وهذا التمييز لايسرد
نفسه في سياق مادة الحكايات ، حيث لا يوجد فقط سوى اللفظ النوعي
« الطفيلي » ومع ذلك ، فهناك استخدام واحد قد ذكر في عملية الشرح
اللغوي الذى يظهر في الحكايات والذي يمكن أن يقال أنه الاستخدام
القديم لكلمة « حقيبة الذفاية » وهو « الزل » ، أو ما يعنى حمل الطعام من

Abd el — Fattah Kilito, «Le genre Séance : une introduction,» (٩)

«Studia Islamica» 43 (1976)

ص ١٣٢ - ١٣٤

(١٠) الخطيب « التطفيل » ص ١ - ٣ قرن الجاحظ ، « البهلاء » تحقيق

طه الحاجرى (القاهرة ١٩٧١) ص ١ - ٨ .

أماكن الاستقبال (١١) ومع الاستمرار في هذه المناقشة اللغوية ، نجد أنه قد أعطيت لنا الأسماء التي عرف بها الطفيلي في أيام الجاهلية (١٢) .

بعد هذه المناقشات اللغوية ، يليها الفصلان الأولان . والحكايات التي جاءت في هذين الفصلين تختلف عن تلك التي وردت في بقية العمل ، كما أن هذا الاختلاف كما سيبتين فيما بعد ، كانت له أهمية رئيسية من الناحية التنظيمية . فالفصل الأول يتضمن الحكايات التي تبين أن الرسول ، عندما كان يدعى ، كان في بعض الحالات يحضر معه شخص لم تتم دعوته ، بما في ذلك عائشة . والحكايات نفسها تسبقها عبارة عن

(١١) الخطيب ، « التطفيل » ، ص ٤ - ٦ . أن هذين الاستثنائين للفظ « التطفيل » من الاستحقاقات المعيارية في التراث المعجمي ، بجانب اشتقاق ثالث ، حذفه الخطيب في الجزء اللغوي الذي كتبه ولكن تم التنويه منه في « الرسالة » الفكاهية في نهاية الكتاب ؛ ص ١١٢ - ١١٤ . والتي تعزو كلمة « الطفيلي » إلى الشخص الذي يحضر دون دعوة في ذلك الوقت من النهار الذي يطلق عليه « التقل » (وهو قرب الغروب) . وهذه الاستحقاقات الثلاث هي الموجودة في التراجم المعجم واللفوي . انظر ، على سبيل المثال ، الزبيدي ، « تاج العروس » المجلد ٧ (القاهرة ١٨٨٨ - ١٨٩٠) ص ١١٧ - ١١٩ ، ابن منظور ، « لسان العرب » ، المجلد ١٣ (القاهرة ، بدون تاريخ) ص ٤٢٦ - ٤٢٩ ، الفيروزآبادي ، « القاموس المحيط » ، المجلد ٤ (القاهرة بدون تاريخ) ص ٧ ، الثعالبي ، « تمار القلوب في المساف والمنسوب » ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة ، ١٩٦٥) ص ١٠٨ - ١٠٩ ، ابن سيده ، « المخصص » ، المجلد ١ (بيروت ، بدون تاريخ) ص ٦٧ ، الأزهرى ، « تهذيب اللغة » ، المجلد ١٣ ، تحقيق البردوني وعلى الجاوي (القاهرة ، ١٩٦٦) ص ٢٢٧ - ٣٥ ، Edward W. Lane «An Arabic-English Lexicon» (London, 1874) ص ١٨٥٩ - ١٨٦٠ ، المجلد ٥

وبطبيعة الحال فإنه من الممكن منطقيا وشكليا أن لفظ « الطفيلي » قد اشتق مباشرة أو أخيرا من الفعل الآخر الذي يعتمد على أصل كلمة « طفل » و « طفولة » ومعناها الأساسي هو ناعم أو رقيق (كما هو في طفل ، والتصغير : طفيل) . وعلى كل ، فما لاحظنا أنه لا يوجد ذكر لثل هذا الاشتقاق في أدب السادة ، كما لا يبدو أنه من المحتمل أن اسم طفيل المرأسي (أو الأعراس) يحتاج في تفسيره إلى تبيان الصلة (بخلاف التوافق التاريخي) بين فكرة الحظسود دون دعوة والطفيل كما يفهم على أنه تصغير لكلمة طفل . فلا المصادر تعطينا اسما آخر لهذا الرجل ، ولكن اسم طفيل أيضا كان شائعا خلال العصر كما يتبين في دليل جيدى I. Guidi من كتاب

الأغاني I. Guidi, «Tables alphabétiques» ص ٤١٥ - ٤١٦ .
du Kitāb al-Aḡānī (Leiden, 1900).

(١٢) الخطيب « التطفيل » ص ٧ - ٨ .

التأثير الذي تسمح به السنة بالنسبة لهذا النمط من الفعل . أما الفصل التالي فيتألف بأكمله بأشكال متنوعة من نفس الحكاية ، حيث الرسول فيها ، بالرغم من دعوته ، يحضر معه شخص ليس كذلك (١٣) .

ومن الناحية الفنية ، فإن هذه الوحدات بما أنها تروى أفعال الرسول، فهي عبارة عن أحاديث . ومع ذلك ، فإن طبيعتها السردية تجعل منها حكايات ، ولو حدث وأن جاء فيها شخص آخر غير الرسول ، فلن يتردد المرء في اعتبارها أيضا حكايات . وهنا يطرأ لنا سؤال هام . هل هذه تعتبر حكايات طفيلية ؟ ولو كانت كذلك ، فبالطبع يمكن عندئذ اعتبار أن الرسول يشجع عملية التطفل ، وأن مرافقيه هم من الطفيليين . فمن ناحية، عنوان الفصل الثاني يقول « نكر من طفل على عهد رسول الله من الصحابة » مشيرا بوضوح إلى أصل كلمة (ط - ف - ل) . ومن ناحية أخرى ، ذكر الخطيب بالتحديد أن احضار ضيف آخر غير مدعو ، هو عمل مسموح به . ولذلك ، فعلى الرغم من أن هؤلاء الضيوف قد حضروا « دون دعوة » ، فمن الواضح أنهم لا يلاموا على هذا الفعل الخاطئ . ولهذا السبب فإنه يمكن اعتبار الحكايات التي جاءت في هذين الفصلين حكايات طفيلية مسموح بها أخلاقيا . أما من الناحية البنائية فإن جميع هذه الحكايات تستعرض نفس المورفولوجية أو التركيبية الشكلية ، تركيبية المصاحبة ، والتي تتمايز عن المورفولوجيات السردية الأخرى في النص . وفي نهاية الأمر ، لنا لو تناولنا هذين الفصلين باعتبارهما وحدة أدبية ، فسوف يكون هذا اعتمادا على ما لدينا من تصريح بأن هناك أنواعا معينة من الفعل مسموح بها وفقا للسنة ، وقد تبعتها الدليل الذي يؤكد هذه الحقيقة .

وباتباع خطى هذين الفصلين نجد أنه قد أصبح لدينا سلسلة من الأحاديث وغيرها من الأقوال المعيارية التي تؤدي إلى نتيجة واحدة وهي أن الشخص الذي دخل على غير دعوة ، فقد دخل سارقا ، وخرج مغفيرا ، بل أكثر من ذلك أن الشخص الذي يتناول الطعام الذي لم يدع إليه ، فهو يأكل « مالا يحل له » (١٤) ومن هنا فإن مثل هذه الأحاديث ، وحيث دورها من الناحية الأدبية هو مجرد دور يقتصر على أقوال معيارية تدبر التطفل لذلك فلا يمكن ادخالها في نطاق الحكايات .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٩ - ١٦ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ١٧ - ٢٤ .

وإنه لعقب هذه المادة المعيارية مباشرة تبدأ الحكايات نفسها الخاصة بالطفيين . فمعظم ما يبقى من العمل يحتوى على مجموعة من تسعة عشر فصلا قائمة بالكامل تقريبا على حكايات التطفيل . والمبدأ التنظيمى الرئيسى المستخدم فى ترتيب الفصول هو تقسيم الفصول بين تلك المخصصة لعدد من مختلف الطفيين (الفصول من ١٧ الى ١٦) (١٥) والتي تتركز حول النمط الأولى (Archetype) للطفيلى ، بنان (الفصول من ١٧ الى ٢٥) .

وتقريبا فإن ذلك العدد الصغير نسبيا من الوحدات التي لاتمثل حكايات والذي ينتشر كله فى أنحاء العمل يشكل ماجاء من أقوال مختلفة ، منسوبة الى - أو منقولة عن - بنان ، وتعلق بمسألة الطعام والأكل . فى أحدهما يجبرنا ، مثلا ، عن أفضل الطرق لتناول البانجان (١٦) وفى أخرى ينصحنا باستخدام المضع كثيرا لأنه يقوى اللثة والأسنان(١٧) .

بعد ذلك « يخلص » كتاب التطفيل « برسالة ذات ست صفحات بها نصيحة مسهبة للطفيلى عن كيف يصل بنفسه الى أقصى درجات التطفيل(١٨) وهذا النص لا يشكل فقط انفصلا حادا عن الوحدات الخاصة بالحكايات الأقل طولا التي سبقته بل أيضا بإيراده فى الواقع لجميع مراحل وأساليب ومظاهر التطفيل ، يقوم باستحضار واستكمال الموضوعات المتناثرة فى حكايات منفصلة فى أنحاء الكتاب .

ملخص القول ، أن التنظيم فى كتاب التطفيل يظهر بأوضح ما يكون فى انقسامه الى سبعة أجزاء :

- ١ - مقدمة من ثلاث صفحات تقريبا مكتوبة بلهجة خفيفة نسبيا .
- ٢ - مناقشة لقوية فى خمس صفحات تقريبا .
- ٣ - مجموعة من الحكايات عن الرسول والصحابة تغطى ما يقرب من ثمانى صفحات .

(١٥) لقد جاء تقسيم الفصول فى نسخة الكتاب . وقد استجبت لنفسى أن أرمم بترتيبها ، محددة لقائمة الخطيب باعتبارها الفصل الأول .
(١٦) الخطيب « التطفيل » ص ٩٨ .
(١٧) المرجع السابق ، ص ٩٠ .
(١٨) المرجع السابق ، ص ١١٢ - ١١٧ .

٤ - مجموعة من العبارات المعيارية التي تدبر سلوك التطفيل
بشدة فيما يقرب من سبع صفحات .

٥ - مادة الحكايات عن مختلف الطفيلين تستغرق حوالي ستين
صفحة .

٦ - مادة حكايات نركز على بنان في حوالي ثلاثين صفحة .

٧ - الرسالة من ست صفحات التي توجه النصيحة الى من ينتظر
ان يكون من الطفيليين .

ولكن ، ماهو مغزى هذا التنظيم ؟ لو حاولنا الاجابة على هذا
السؤال ، فاننا نرى أنه على مستوى معين ، يكشف لنا عن مفهوم تنظيمي
أدبي معين . ومن هذه النظرة ، نستطيع أن نقول أن هناك جزءا خاصا
بالمقدمة يتكون من الجزء الأول وحتى الجزء الرابع ، وجسد الموضوع ، من
الجزئين الخامس والسادس ، ثم خلاصة أدبية توجز بطريقة ممتعة الافعال
التي جاءت في جسد العمل كله . ورغم أن هذه النظرة في تقسيم العمل
لا تخلو من وجاهة ، الا أنها تفشل في تعليل السبب في ترتيب الأجزاء من
١ الى ٤ بهذا الشكل ، وبصفة خاصة ، عملية الحشر للعبارات المعيارية
بين مجموعتين مختلفتين من الحكايات .

ان مغزى هذا الترتيب من الممكن أن يتضح بطريقة جيدة وذلك
بمقارنته بالترتيب الذي جاء عليه « كتاب البخل » للخطيب ، وهو نفس
المؤلف من نفس الطراز ، وفي موضوع مشابه تماما . فكتاب « البخل »
للخطيب يعرض لنا نوعا من التنظيم البسيط الى حد ما . فهو رغم أنه
لا يحوى مقدمة الا أنه يبدأ بمسلسلة طويلة من الأحاديث التي اما أنها
تدبر البخل بشكل مباشر واما أنها تضع البخل في بستان الخطايا (١٩)
وهذه الأحاديث تقوم بعمل المقدمة المعيارية وتضع أخلاقية واضحة يصطبغ
بها العمل كله . وتلى هذه الأحاديث الأجزاء الخاصة بالحكايات في الكتاب .
ثم يخلص « كتاب البخل » للخطيب بجزء مؤلف من مجموعة أحاديث

(١٩) هذا التعبير يؤخذ بمفهوم فوكو : Foucault «Le Fou au jardin des
espèces» Michel Foucault, «Histoire de la folie à l'Age classique (Paris,
1973), ص ١٩٢ - ٢٢٥

تدين هي الاخرى حالة اليبخل وان كان توجهها عمليا بشكل اكبر واقل من
الناحية النظرية (٢٠) .

من هذا السياق ، اذن ، يكون من السهل علينا ان نرى الملامح
الفريدة التي يتسم بها التنظيم الذي تم به « كتاب التطفيل » فهو لا يبدأ
بمقدمة معيارية أو تهذيبية في الأخلاق ، بل هي أقرب لأن تكون مقدمة
عامة محايدة من الناحية الأخلاقية ومناقشة لغوية تمثل تلك الأجزاء التي
تتعلق بنموذج أدب المسامرات الذي يتصل بصفة خاصة بالاهتمامات
الأدبية أكثر من اتصاله بالاهتمامات الأخلاقية . ويعتبر وجود الحكايات
التي تدور حول الرسول والصحابة والتي تسبق في ترتيبها الحكايات
التي تعنى بأفراد جاءوا فيما بعد هو شيء يذكركنا إلى حد ما بتنظيم كتب
الطبقات . والشيء المميز هنا هو أنها حكايات تم فصلها عن الحكايات
الأخرى بعبارات الادانة المعيارية . ومن الواضح ان ترتيب وضعها هذا
ليس جرافيا بمحض المصادفة . فلو ان الجزء المعيارى هو الذى بدأ به
الكتاب أو سبق بشكل الحكايات التي تدور حول الرسول ، لكان هذا قد
أوصى بأن أفعال الرسول كانت غير سليمة ، أو على الأقل يكون قد خلط
بين أفعاله وتلك الخاصة بالطغليين . لكن هذا الجزء المعيارى يرسم
حدا أخلاقيا واضحا بين الأفعال المباحة للرسول والأفعال المحظورة التي
يقوم بها الطغليون (٢١)

ومن هذا التنظيم يمكن أن نستخلص عددا من الاستنتاجات حول
طبيعة هذا العمل : الاستنتاج الأول ، هو أن التنظيم نفسه يسير بشكل
جوهرى في خط مستقيم . فهناك مواد تجيء سابقة على غيرها من المواد
التي من المفروض أنها تقوم بعملية التحريف . فقد كان المقصود من أدانة
عملية التطفيل هو أن تنطبق هذه الادانة على الأفعال التي تجيء بعدها

(٢٠) الخطيب « البخلاء » وأيضا كتابى عن « البخلاء » ص ٦٥ - ١١٦
(Structures of Avarice) الفصل الثالث . ولقد سار على هذا

المخطط التنظيمى مع بعض الفوارق البسيطة بالضمون ، الكتاب العنبرى يوسف بن
عبد الهادى (متوفى ١٥٠٣/١٠٩٩) انظر مقالتي : «Yūsuf ibn 'Abd al-Hādī
and his Autograph of the Wuqū' al-bakā' bi-Bukhā' Wal-Bukhālā» ،
«Bulletin of Etudes Orientales» 31 (1979) ، ص ١٧ - ٥٠ .

(٢١) قيما يملك بهذا ، هناك استثناء واحد ، وهو ذلك الحديث الناقص
الموجود على صفحة ٢١ من « التطفيل » . وعلى كل ، فينتج من عمليات الخطيب
بانه قد اعتبر هذا الأمر حالة خاصة تفرض نوعا من المسائل الأخلاقية/الدينية الخاصة .

وليس على التي سبقتها • وهذا الأمر ، بدوره يوحي بأن المقصود هو أن يقرأ الكتاب بالترتيب أي من البداية الى النهاية • ولهذا السبب قد يعنى لى أن أقول أنه من الخطأ الجسيم تناول الأعمال من هذا النمط كمجرد مجموعة من الحكايات وكأعمال استرشادية فى مجال التسلية التفسيرية، التي تنفرد الى الوحدة التأليفية •

الاستنتاج الرئيسى الثانى الذى يجب استخلاصه من هذا التنظيم يتعلق بالاتجاه الأخلاقى للكتاب • فلو أن « كتاب التطفيل » بدأ بشكل أخلاقى صريح لكان مثل هذا الترتيب قد مال نحو صبح العمل كله بهذه النغمة • ولكن لم يحدث حتى الجزء الرابع (بعد سبع عشرة صفحة) الى أن بدأت تظهر لهجة أخلاقية واضحة تعبر عن التطفيل • وفى الواقع فإن المؤلف ببدهه هذا العمل بمقدمات أدبية أكثر ضرورة ، فهو بذلك يعطى الأفضلية للصفة الأدبية لعمله • وبينما الموقف الأخلاقى قد اتخذ ، إلا أنه تم بطريقة ثانوية • وعند مقارنة « كتاب التطفيل » بكتاب « البخل » ، فإن الكتاب الاول يمكن النظر اليه كعمل أقل من الناحية الاخلاقية • ورغم أن كلا العملين يقومان على الشخصيات ، وفى كلتا الحالتين هذه الشخصيات تجسم سمات سلبية ، إلا أن المؤلف يتناول البخل كقضية أخلاقية أكثر أهمية ، وتلازمها فى العمل أكثر لا أخلاقية أو أكثر احتياجا للدانة الواضحة • فالبخل يمكن رؤيته ، على الأقل بالنسبة للخطيب البغدادى على أنه يتصل بالأدب أكثر كأخلاق وسلوك سليم بينما التطفيل يتصل أكثر بالأدب كمادة أدبية وتسلية •

وكما لاحظنا فيما سبق ، أن جسم النص يشتمل على الحكايات الخاصة بالتطفيل • وفى الواقع فهو يشكل ١٢٩ حكاية • وكما سيتبين من تحليلنا فإن التطفيل يمكن فى الحقيقة رؤيته وهو يحدث على مستويات مختلفة وتحت ظروف مختلفة • ولكن يجب أن نتذكر أن العملية التي استخدمت ليست هى التقسيم لفهوم مسبق عن التطفيل الى قصائل مادية بل كانت عملية فصل للنماذج المورفولوجية • وفى هذه الحالات أصبح البناء بذلك مميزا ليس على أساس أية أفعال قد تكون وأردة فى الحكاية بل على أساس الأفعال التي تتصل بدور الطفيلى • إذن فالبناء بشكل السطح اليبينى الذى ينعكس عليه فعل التطفيل والطفيلى • ولهذا ، فإن الاهتمام سوف يتركز ليس فقط على طبيعة التطفيل بل أيضا ما سوف أسعيه ، بمثل ما فعل كلود بريمون (Claude Bremond) الحالة الفاعلية المحركة أو الحالة المرضية للطفيلى • وفى هذا التمييز ، يعتبر الفاعل المحرك هو

الشخص الذى يقوم بالفعل (agent) ، بينما المريض هو الشخص الذى يخضع للفعل (patient) . (٢٢) .

ولما كان المعنى الأساسى لكلمة التطفيل عرفناه بشكل عام على انه الدخول غصباً نوعاً ما أو الحضور دون دعوة ، فلن يكون من الغريب أن أكثر الفئات تعدداً للحكايات (وتمثل ٤٦ أو ٢٥٧ فى المائة من مجموع الحكايات) تتضمن مشكلة الدخول من الناحية العلمية بالنسبة للشخص الطفيلى أو الضيف القادم دون دعوة . وهذه هى الحكايات المتعلقة بمسألة « الدخول » وهى تشمل على وظيفة واحدة ، ممثلة فى فعل ما ينجح الشخص الطفيلى من خلاله فى الدخول الى أحد للتجمعات أو إحدى الحفلات ، فى مواجهة عدم رغبة المضيف للضيافة فى دخوله . أنى ، وفى هذه الفئة من الحكايات ، من الواضح أن الطفيلى هو الفاعل المحرك بينما المضيف هو المريض . أما من حيث مسألة الديناميكيات الخاصة بما سميت فى مكان آخر بحالة الضيافة (٢٣) ، وهى العلاقة بين المضيف والمضيف فإن هذا الشكل من العلاقة يمكن تحديده أيضاً باعتباره شكلاً قام فيه الطفيلى ببده العلاقة بين ضيف ومضيف .

والكثير من صفات هذا النوع يمكن أن يتضح فى الحكاية التالية :

مر بنان بعرس فأراد الدخول فلم يقدر ، فذهب الى بقال فوضع خاتمه عنده على عشرة أقداح علكية (٢٤) وجاء الى باب العرس فقال : يا بواب افتح لى ، فقال له البواب : من أنت ؟ قال : أراك لست تعرفنى ؟ أنا الذى بعثونى اشتري لهم الأقداح ، ففتح له فدخل فاكل وشرب مع القوم ، فلما فرغ أخذ الأقداح ونادى البواب : افتح لى ، يريدون ناصمية حتى أرد هذه فخرج فردها على البقال وأخذ خاتمه (٢٥) .

من الواضح هنا أن الفعل المولد للتوظيفة فى هذه الحكاية هو أتيان الحيلة أو الخدعة ، التى استطاع الطفيلى عن طريقها أن يدخل الى الحقل

(٢٢) من ١٢٧ وما يليها Bremond, «Logique»

(٢٣) انظر كتابى «Bukhalá' Work» ، الفصل الرابع .

Malti-Douglas, «Structures of Avarice»

(٢٤) انظر تعليقات المحقق من رواية ابن الجوزى عن الحكاية . ابن الجوزى ،

«الاصحاح» ، ص ٨٨٨ - ٨٨٦ والهامش رقم ٧ .

(٢٥) الخطيب ، «التطفيل» ، ص ٦٢ .

و بمجرد دخوله كانت له الحرية في المشاركة في تناول الطعام والشراب الموجود . • وبذلك تكون الصفتان اللافتتان للنظر في هذه الحكاية ، هما : دخول الطفيلي بنفسه ، من ناحية ، والحيلة من ناحية اخرى . ومع ذلك ، فرغم ان السكثير من الحكايات في هذا النوع تعرض لنا كلا من هاتين السمتين ، الا ان ايا منهما ليس جوهريا من الناحية البنائية .

ولنتناول اولا مسألة دخول الطفيلي بنفسه ، اذ ان هناك حكايات - بدون وضع مسألة الدخول في الاعتبار - يقوم فيها الطفيل ببدء علاقة الضيف / المضيف .

كان ابن دراج الطفيلي من اهل حران ، قدم بغداد فمر بباب قوم وعندهم وليمة ، فدخل ، فاذا صاحب الدار قد وضع سلما فكلما رأى انسانا لا يعرفه قال : اصعد يا ابي قال ابن دراج : فصعدت الى غرفة مفروشة حتى وافينا فيها ثلاثة عشر طفيليا ، ثم رفع السلم ووضعت الموائد ، فبقى اصحابي قد تحيروا وقالوا : ما امر بنا ملك ذا قط قال : فقلت يا فتيان ايش صناعتكم ؟ قالوا الطفيلية ، قلت فاي شيء عندهم في هذا الامر الذي وقعنا فيه ؟ قالوا : ما عندنا فيه حيلة ، قلت : فاذا احتلت لكم حتى تأكلوا وتنزلوا تقرعون لى اننى اعلمكم التطبيق ؟ قالوا : ومن تكون بالله ؟ قال : انا ابن دراج ، قالوا قد اقررنا لك قبل ان تحتال لنا ، فقال : فجيئت الى صاحب الدار فاطلعت عليه والناس ياكلون ، قال : فقلت : يا صاحب الدار؟ قال : مالك؟ قال : قلت ايما احب اليك تصعد الينا بخوان كبير تاكل وتنزل ، او ارمى بنفسى رأسية فيخرج من دارك قتيل ويصير عرسك ماتما ؟ قال : وجعلت اجر سراويلى كاتى اريد ان اعدو او ارمى بنفسى قال : فجعل صاحب الدار يقول : اصبر ويك لا تفعل وجعل يعجلهم ويقول : هذا مجنون ، فاصعدوا الينا خوانا فاكلنا ونزلنا (٢٦) .

ان هذه الحكاية تنتمى بوضوح الى فئة «الدخول» ، ومع ذلك فليس هناك دخول للشخص بنقسه . فالطفيلي ، بل والطفيليون كلهم في الحقيقة ، كانوا قد دخلوا بالفعل الى منزل المضيف ، رغم ان هذا الفعل لم يكن

(٢٦) المرجع السابق ، ص ٦٧ .

له التأثير المطلوب في أن يبدأ وضمهم كضيوف . وفي الحقيقة كانت الحركة الوحيدة التي حدثت هي من ناحية نقل الطعام إلى الحجرة التي كان يجلس فيها الطفيليون ، وليس في انتقالهم إلى الطعام . إذن فهذه الحكاية تبين أن عملية الدخول في هذا النوع ينبغي أن تفهم على أنها هي عنصر المبادأة من جانب الطفيلي بحالة الضيافة وليس مجرد عملية الدخول المادي إلى منزل المضيف . ومفهوم عملية الدخول كمبادأة يعني هو الآخر أنه في حين أن عملية قطع الحد الفراعني كثيرا ما تعتبر حاسمة في تحديد طبيعة الفعل المولد للوظيفة ، فإن المساحة الفراغية بهذا ليست هي بالمعيار الذي استخدم فعلا في تحديد مورفولوجية الحكايات .

ومن الملاحظ طبعاً أن هذه الحكاية عن ابن سراج ، كسابقتها عن بنان ، تجسم نوعاً من الحيلة . وفي الواقع فإننا نجد أن مثل هذه الحيل قد جاءت في غالبية الحكايات التي تندرج تحت عملية الدخول ، فالفصل ١٣ مثلاً ، الذي يحمل عنوان «أخبار من منع عن الدخول» ، فاحتمال ونسب إلى الوصول ، ، يتألف ، كما يوحى عنوانه ، من حكايات تعتمد بصسفة خاصة على الحيل في عملية الدخول (٢٧) بل الأكثر من هذا أن الحيلة كما يدل هذا العنوان ذاته تعني ضمناً الخداع ومع ذلك ، فمن السمات المميزة للحيل في فئة «الدخول» هو أنها تنمو للتوزع بشكل متواصل . وقطباً هذا التواصل يتمثلان ، في الحيل المجردة من ناحية ، كذلك التي ناقشناها توا ، وفي الحالات التي يمكن أن نسميها بالشراء أو التبادل المفتوح ، من ناحية أخرى . وفكرة الشراء تتضح جيداً من الحكاية التالية التي كان فيها جماعة من الناس يجلسون ويشربون . فدخل عليهم رجل ، فحيوه ، ولكن أحدهم طلب منه أن يخرج . لكن العلفيلى رد عليه ببعض أبيات الشعر الطريف ، مما جعل الصحبة تقرر أن تتركه للبقاء والمشاركة في الشراب ، لأنه كان يمثل هذا الطرف «ظريفاً» (٢٨) .

ومن الواضح ، أنه في هذه الحكاية ، رغم أنه في إمكاننا الحديث عن استخدام وسيلة أو فعل ما تجع الطفيلي عن طريقه في الدخول إلى الجماعة ، إلا أننا سنكون مخطئين لو قلنا أن ذلك الفعل هو خداع مادام

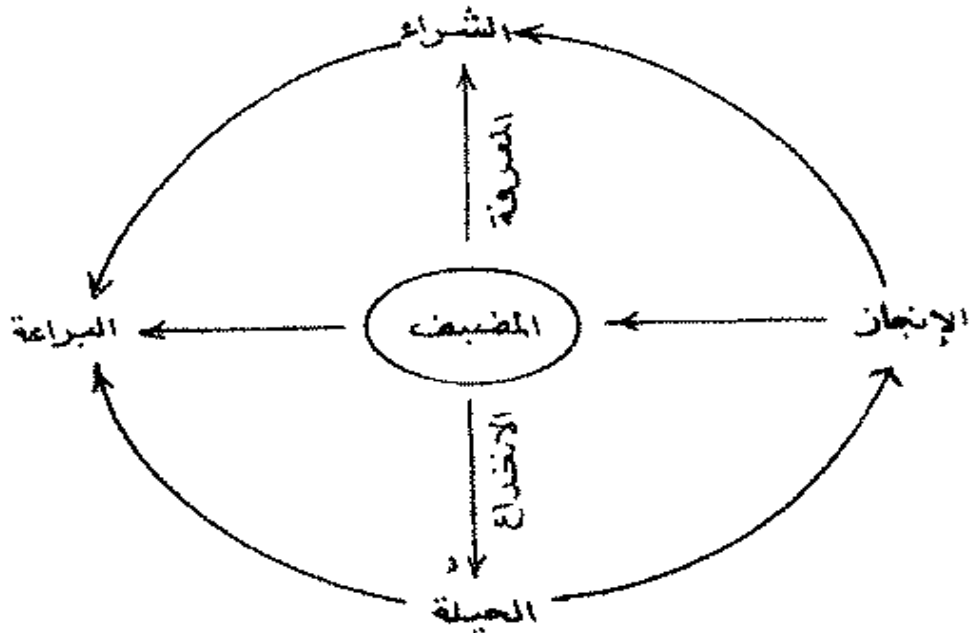
(٢٧) المرجع السابق ، ٦٢ - ٦٨ .

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٤٢ في سبيل الإيجاز تم الاقتصار على بعض

الحكايات .

أحد لم يقع ضحية خداع • ولكن يمكن القول أن الطفيلي باستخدام قضايته
وطلاقة لسانه قد اشترى الحق في دخوله •

أما الشيء المشترك بين هذه الحكاية ، من جانب ، وحكايتي بنان
وإبن سراج من جانب آخر ، فهو العلاقة بين البراعة وتسليم السلع • ففي
كل حالة ، نستطيع أن نجد أن هناك نوعاً من المعسالة بين البراعة من
ناحية والانتجاز من الناحية الأخرى (انظر الشكل رقم ٨) • بجانب هذا
فإن الطفيلي في كل الحالات ، يتصرف كفاعل محسرك (المحور الأفقي)
مستخدماً براعته لاستخلاص السلع من المضيف ، الذي يعتبر هو المريض •
فلو قمنا بالتركيز على موقف المضيف وسلوكه (المحور الرأسي) لوجدنا
أنه إن التمايز الرئيسي بين الشراء والحيلة هو تمايز يمكن أن نراه بين
مضيف يتعامل بآرائته الحرة الكاملة ومضيف تم خداعه ، أي بين المعرفة
مقابل الانخداع •



أما عن كون هذه الصلة بين نمطي العلاقة ، تلك التي بين عملية الشراء والحيلة ، هي علاقة متواصلة ، فالحكاية التالية تصور هذا بأفضل ما يكون .

جاء طفيلي إلى عرس ، فمنع من الدخول ، وكان يعرف أن أخا للعروس غائب ، فذهب فأخذ ورقة كاغذ وطواها وسحاهما وختمها ، وليس في بطنها شيء وجعل العنوان (من الأخ إلى العروس) وجاء فقال : معى كتاب من أخى العروس إليها فأذن له فدخل ودفع إليها الكتاب ، فقالوا : ما رأينا مثل هذا العنوان ؟ ليس عليه اسم أحد ؟ فقال : وأعجب من هذا أنه ليس في بطن الكتاب ولا حرف واحد ، لأنه كان مستعجلا ، فضحكوا منه ، وعرفوا أنه احتال لدخوله ، فقبلوه (٢٩) .

رغم أن الحكاية تتحدث عن وجود خديعة أو حيلة ما ، إلا أن الحكاية أبعد ما تكون عن حالة تتعلق بعلاقة تتوافق فيها إحدى الحيل . ومع أنه من الصحيح أن الطفيلي يتحقق له الدخول عن طريق الحيلة ، أى عن طريق الخطاب المزيف ، ومع ذلك ، فعندما جاء الوقت الذى اضططر فيه أن يقول : « وأعجب من هذا أنه ليس في بطن الكتاب ولا حرف واحد ، لأنه كان مستعجلا ، » فهو في الحقيقة لم يعد يخدع أحدا طالما أن هذه الإشارة - رغم أنه قد يبدو فيها الرد على التساؤل حول الخطاب - هي في حقيقتها ليست كذلك . فهذه العبارة في الواقع تلعب دورين ، فهي من ناحية تكشف عن الحيلة ، ومن ناحية أخرى ، تشكل في حد ذاتها لحة ذكية . فلو أخذنا الحكاية على أنها نوع من السرد الروائى ، فقد يعن للإنسان أن يتحدث عن وجوب ترك الحيلة عند وقوعها واستخدام اللحمة الذكية مكانها . ونوضح ذلك بطريقة أخرى ، فنقول أن هذه الحكاية تبيين ما للمعرفة من وضع مركزى من التمييز بين الشراء والحيلة . فالحيلة بمجرد اكتشافها يتوقف فعلها كحيلة، ولكنها ، بالمثل يمكن أن تؤخذ عندئذ في موضع التقدير لما تحمله من براعة فطرية . فاللحظة الثانية التي أبدأها الطفيلي لا تكتفى فقط بالسعى لشراء الدخول استعانة ببراعتها ، بل هي أيضا تحقق عملية التحول التي تصبح بها الحيلة هي قطعة من البراعة ، ومن ثم ، شيئا يستحق التقدير . ومن وجهة النظر الأدبية ، من الممكن أن نقول أن براعة الحيلة، التي كانت موضع تقدير القارئ فقط

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٦٤ .

في حكايتي ابن دراج وبنان ، هي أيضا موضع تقدير الضيوف في حكاية الخطاب المزيف (٣٠) .

لقد لاحظنا فيما سبق ، أنه مع معرفتنا بالمعنى الأساسي لكلمة التطفيل على أنه يمثل جزئيا معنى الاندساس ، إلا أنه كان من المتوقع أن تكون هناك حكايات كثيرة ينعكس فيها هذا المعنى ، وهي الحكايات المتعلقة بمسألة « الدخول » . ومع ذلك ، هناك حكايات أخرى لا تقوم على الدخول أو الاندساس . أكثرها أهمية هي المجموعة التي تتشكّل من حكايات « الداخل » (وهي خمس وعشرون أو ١٩٤ في المسألة من مجموع الحكايات) . ومن هذه الحكايات ، .

حدثني جعفر بن محمد الكوفي قال : « كنت مع بنان في وليمة لرجل نبيل . ومعنا جماعة من الكتاب على مائدة ، فكان قدام رجل منا بحاجة مسمنة فضرب يده فأخذها من قدام الرجل ، فقلت له : ما هذا ؟ أتفعل هكذا ؟ قال : انه أصلحك الله - مشاع (٣١) غير مقسوم (٣٢) » .

في هذه الحكاية ، بنان هو الشخص الطفيلي ، كما أن تطفيله لا يمكن في عملية دخوله أو اندساسه إلى الوليمة . وفي الحقيقة ، لقد كان مافعله

(٣٠) هناك كل الأسباب التي تجعلنا نعتقد بأن هذه المسألة بين الوراثة والكسب ، واتصالها بين طبين الشراء والحلة لها من الفزى والأهمية ما يجعل وجودها يتعدى مجرد « التطفيل » للخطيب . إذ نستطيع العثور على عناصر لها ، مثلا في أعمال البخلاء لكل من الجاحظ والخطيب البغدادي . وهذه العلة - في الحقيقة ، ربما تكون واحدة من أهم العناصر البنائية المتكررة في الأدب والثاليف العربي الوسيط . لوجودها واضح في حكايات ألف ليلة وليلة مثلا ، والقامات ثابن ص ٢٩٧ وما بعدها

Mia Gerhardt, «The Art of Story-Telling», (Leiden, 1968)

Tzvetan Todorov, «Les Hommes-récits», in Tzvetan Todorov, «Poétique de la Prose» (Paris, 1971)

ص ٧٨ - ٩١ . وانني لا توى الكشف عن هذه المسألة بطريقة أكثر شمولا في إحدى الدراسات التي يتم اعدادها حاليا .

Joseph Schacht, «An Introduction to Islamic Law» (٢١) انظر .
(Oxford, 1964) . ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٢٢) الخطيب « التطفيل » ص ٩٩ - ١٠٠ .

بتأن في هذه الحكاية هو أنه ضرب بيده ليأخذ النجاسة من أمام أحد
الجالسين ، مزيداً بذلك من نصيبه في الطعام . والفعل الذي قام به وقع
داخل أحد التجمعات ، بعد أن قامت بالفعل علاقة ضيافة واضحة (أو علاقة
الضيف / الضيف) . ومن هنا ، فإن فعل التطفيل ليس محتضناً في البدء
بعلاقة الضيافة بل في مضاعفة الفائدة المستمدة منه . وفي هذه الحالة ،
لن يكون من المهم من الناحية الفنية سواء ما إذا كان الطفيلي دخل مدعوا
أو دخل مندساً . وفي هذا المثال الخاص ، فنحن لا نعرف ما إذا كان يمثل
مدعوا أم لا .

أذن ، فالوظيفة التي تقوم بها حكاية « الداخل » هي الفعل الذي يتمكن
أحد الضيوف بواسطته من مضاعفة نصيبه من أي سلخ يتم تقديمها .
ويدخل ضمن هذه الفكرة أن الطفيلي يحصل لنفسه بهذه الطريقة على سلخ
أكثر مما كان سيحصل عليها بوسيلة أخرى فالطفيلي ، في واقع الأمر ،
هو الفاعل المحرك بينما الضيوف الآخرون أو الضيف ، هم الضحايا .

وهذا الشكل البنائي الذي لا يمثل ضرورة فيما إذا كان الطفيلي قد دخل
مدعوا أم لا ، ومن ثم التمييز الواضح بين طبيعة التطفيل في حكاية
« الداخل » وفكرة التطفيل باعتباره أندساساً جزئياً ، يظهر بطريقة أوضح
في حكاية أخرى من حكايات بتان . فقد قيل أن صاحبنا الطفيلي المشهور
يقوم بالنصح قائلاً ، أن الشخص عندما تتم دعوته إلى وليمة فعليه أن
يجلس على يمين المنزل لكي تتاح له سهولة الوصول إلى الطعام ويكون
أكثر تحكماً في الظروف العامة للوليمة (٣٣) .

ومن الواضح أنه طالما قيل بشكل صريح أن الضيف المفترض قد جاء
مدعوا ، إذن فالشخص يستطيع أن يؤدي فعل التطفيل ومن ثم يكون طفيلياً ،
دون عملية الاندساس . وفي الواقع ، فإن الحقيقة بأن حكايات « الداخل »
تصنف نمطاً من التطفيل لا يتفق والتعريف العام الشائع عن التطفيل باعتباره
حضوراً دون دعوة ، ينبغي أن تؤدي بنا هذه الحقيقة على الأقل في البداية
لأن نشك في هذا التعريف .

إن إحدى السمات الأخرى المميزة لهذه الحكاية هي طبيعة الفعل الذي
يحدث فيها . وفي الواقع ، لم يحدث الفعل نفسه أبداً ولكن أوصى به

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٩٧ .

لقط . ومن حيث التركيب المورفولوجي ، فإن هذه التوصية لا تشكل العنصر الهام مادام فعل التوصية يبدء أفعال ، باستيعاده من الأفعال الموصى بها ، لن يستطيع بنفسه أن يجعل من شخص ما شخصا طفيليا . إذن ، فطبيعة الفعل الموصى به وليس فعل التوصية هو الذي يقرر بناء الحكاية .

وتعتبر هذه الوسيلة الأدبية – من أن يكتسى الفعل بشكل التوصية – وسيلة مفضلة في الحكايات من فئة « الداخل » وفي بعض الأحيان ، كما هو في الحالة السابقة ، تعرض التوصية ببساطة على أنها قول منقول عن صاحب التوصية . ومع ذلك ، فهي يمكن أن تشكل جزءا من رواية أكثر تعقيدا . فعندما كان وكيع يجلس على المائدة يأكل مع بنان ، بنت بنان يوبخه على أكل الباذنجان الذي يباع مائة برانق (سدس درهم) ويترك صسر القرخة ، في حين أن الدجاجة الواحدة كانت تباع بدينار (٣٤) .

إذن ، وكما يتبدى من هذه الحكايات ، أن الفن في أن يكون الشخص طفيليا وهو في « الداخل » يتضمن شيئا أكثر من مجرد الأخذ بأنانية من الغير ، بل يتضمن أيضا قدرًا كبيرًا من الاهتمام من جانب الطفيلي بأفعاله الخاصة ، خشية أن يذهب أحد هذه الأفعال عبثًا . فلقد قيل للطفيليين ، مثلا وهم يجلسون إلى المائدة ، بأن لا يتحدثوا أبدا وهم ياكلون ، وإذا ماكلهم أحد وجب الرد عليه ، فلا بد أن تكون الاجابة بنعم فقط . والسبب في هذا هو أن الكلام يشغل عن الأكل ، « وقول نعم مضعة » (٣٥) كما أن الضيف يتم نصحه ليس فقط بأن يتأى بنفسه بعيدا عن الأطعمة والخضروات الرخيصة بل أن يحذر أيضا من شرب الماء بأكثر من اللازم (٣٦) .

الصفة الأخرى المميزة للحكايات من فئة « الداخل » هي أن الفعل المولك للوظيفة في جميع الحالات في الواقع ، يعتمد على الحيلة . وهنا فإن الحيلة يدخل ضمنها تناول الطعام بطريقة غير عادية إلى حد ما وذلك لمضاعفة الفائدة للطفيلي .

وفي حقيقة الأمر ، إن فئتي الحكايات من باب « الدخول » و « الداخل » يمكن اعتبار أنهما يعكسان مرحلتين مختلفتين من مراحل تطور حالة الضيافة والمرحلة الثالثة من هذا التطور تتمثل في فئة « الاستطالة في الضيافة »

(٣٤) المرجع السابق ، ٨٧ .

(٣٥) المرجع السابق ، ٥٧ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ٧٤ – ٧٥ ، ٧٦ – ٧٧ .

ومع أن هذه الفئة عددها قليل جدا (حكايتان أو ١٦ في المائة من مجموع الحكايات) ، إلا أنها مع ذلك غاية في الأثرة من حيث الحيل التي يأتي بها وفي معالجتها لدورى الفاعل والمريض وفي هذه الفئة يقوم الضيف بإظهار تطفيله ليس بالدخول غير مدعو أو بمقاومة المضيف وليس بمضاعفة استهلاكه بل في الاطالة أكثر من اللازم في عملية الاستضافة ، أى برفضه الرحيل .

نزل بعض أهل البصرة على مدينى ، وكان صديقا له ، فالح على المدينى بطول المقام ، فقال المدينى لامراته : إذا كان غدا فانى أقول لضيفنا كم ذراما تقفز ؟ فأقفز أنا من العتبة الى باب الدار ، فإذا قفز الضيف أغلقى الباب خلفه . فلما كان من الغد قال له المدينى : كيف قفزك يا فلان ؟ قال : جيد ، قال : فوثب المدينى من داخل منزله الى خارج الدار اندرعا فقال له : ثب ، فوثب الى داخل الدار ذراعين ، فقال له : أنا وثبت الى خارج الدار اندرعا ، وأنت وثبت الى داخل الباب ذراعين ! قال : ذرعان الى داخل خير من أربعة الى برا !! (٣٧) .

من الواضح في هذه الحكاية أن الضيف قد أظهر تطفيله باطالة آمد الترحيب به ورفضه الرحيل . ومع ذلك فإن العلاقات بين الفاعل والمريض هنا قد تغيرت ، كما تغير الدور الذى تلعبه الحيلة . فالمضيف يحاول استخدام الحيلة لإجبار ضيفه على الرحيل : عندئذ صار المضيف هو الفاعل والضيف هو المريض ، ولو كانت الحيلة قد نجحت ، لكان هو المقصود بأن يكون الضحية . ومع ذلك ففى هذه التركيبية المورفولوجية لا تنتج حيلة المضيف ، كما تبين من الرد البارح للتفيلى فى هذه الحكاية ونحن نجد ، فى واقع الأمر ، أنه فى الحكايات الخاصة بسـ « الاستطالة فى الضيافة » فإن العلاقة الأساسية بين الفاعل / الضحية المتضمنة فى عملية التطفيل والتي يكون فيها التطفيلى هو الفاعل قد أصبحت حقيقة من خلال بناء روائى انعكست فيه هذه العلاقة ، فى البداية على الأقل ، لكى يصبح المضيف هو الفاعل والتطفيلى هو المريض . وعلى كل ، فنحن نرى أن المضيف قد أخفق لأن التطفيلى قد أقسد حيلة المضيف ، بحيلة مضادة . إذن ، فهذه الحيلة المضادة قد قلبت دورى الفاعل / المريض فى الحكاية مؤدية الى خلق أو رد بناء الدور الخاص بالتطفيلى – الفاعل والمضيف – الضحية المتضمن فى عملية التطفيل .

(٣٧) الرجوع السابق ، ص ٢٥ .

ومن هذا نجد ان فئة « الاستطالة في الضيافة » لها وظيفتان ، كل منهما يتمثل في احدي الحيل . في الاولى يحاول المضيف ان يخلص نفسه من الضيف عن طريق الحيلة ، وفي الوظيفة الثانية ، يقوم الضيف وهو طفيلي باحباط خطة المضيف عن طريق حيلة من صنعه .

وفي احدي الحكايات الأخرى يقرر المضيف وزوجته التظاهر بأنهما يتشاجران في محاولة لانخال الخديعة على الضيف الذي طالت اقامته . وبعد ان تخانق الاثنان ، قالت الزوجة للضيف : « بالذي يبارك لك في غدوك خدا اينا اظلم ؟ » فقال الضيف : « والذي يبارك لي مقامي عنديكم شهرا ما اعلم » (٣٨) .

ووجود هاتين الحيلتين ، تلك التي لجأ اليها المضيف والأخرى التي استخدمها الضيف ، يعتبر شيئا له دلالاته . قاضطرار المضيف للجوء الى استخدام الحيلة يوحي بأنه لم يكن يشعر بحريته في اخراج الضيف . وفي هذه الحكايات يبدو ان هناك نوعا ما من قواعد التحريم الخاصة بالضيافة تؤدي فعلها ، وهي قواعد تشبه تلك الخاصة بالرفض القاطع للضيافة التي وردت في أعمال « البخلاء » ، والتي اضطرت المضيفين للتحويل الى استخدام الحيل (٣٩) ولكن الحيلة الثانية ، تلك التي استخدمها الطفيلي ، فهي الأخرى لها دلالاتها . فان نرى أن الطفيلي لم يكن يرغب في الرحيل وأنه في الحقيقة قد بقي رغم المساومات التي بذلها مضيفه لرحلته من مكانه ، لكان يكفي لاقشمال الحيلة التي استخدمها المضيف دون ان يستجيب الطفيلي لذلك بحيلة أخرى . وموقف كهذا ، يرد في حكايات معينة من « بخلاء » الجاحظ حيث يلجأ المضيف فيها الى استخدام احدي الحيل لكي يبعد أحد الضيوف ولكن الحيلة تفشل ، سواء بمحض الصدفة أو نتيجة لضعف في الحيلة نفسها (٤٠) . وعلى النقيض من ذلك ، ففي فئة « الاستطالة في الضيافة » يتم تذكيرنا بأن الطفيلي يعتبر ملك المحتالين ، الذي يفسد حيل خصومه بحيل أكثر براعة من صنعه .

(٣٨) المرجع السابق ، ص ٢٤ .

(٣٩) Bukhala Works (Structures of Avarice)

(٣٩) أنظر كتابي عن الفصل الرابع والخامس ومقالتي عن «Micropoetics»

ص ٢١٥ - ٢١٦ و «Humors» (الفصل الثاني والفصل الثالث من هذا الكتاب)

(٤٠) أنظر على سبيل المثال ، « البخلاء » للجاحظ ص ١٢٣ - ١٢٤ .

١٤٨ - ١٤٩ .

كذلك ، يجب أن نتذكر أن الحكاية في فئة « الاستطالة في الضيافة »
مثلها مثل حكايات « الداخل » تعكس تصورا للتطفيل يتمسايذ عن ذلك
الخاص بالحضور دون دعوة . ففي حكاية سباق القفز التي فرغنا من
مناقشتها توا ، قيل ان الطفيلي كان صديقا للمضيف ، ومن ثم فالاحتمال
كبير في أن الدعوة قد وجهت اليه للحضور ، او انه على الأقل قد لقي
الترحيب عندما جاء .

انن ففي مورفولوجيات الحكايات التي ناقشناها حتى الآن ، رأينا
ان الطفيلي ينتصر على جميع العقبات التي تواجهه ويحتفظ بوضعه كفاعل
محرك . ومع ذلك ، فهناك حكايات يصعب فيها الطفيلي هو المريض بل
والضحية في الحقيقة ، وهي الحكايات الخاصة بـ «الطفيلي = الضحية»
(١٠ أو ٧٨ في المائة من مجموع الحكايات) .

وفي الحكاية التالية ، فإن الضحية ليست سوى بطلنا بنان نفسه
فهو يروي الحكاية قائلا :

دخلت البصرة ، فقيل لي : ان هاهنا عريفا للطفيلية
يبرهم ويكسومهم ويرشدهم الى الأعمال ويقاسمهم قصرت
اليه فبرنى وكسائى واقمت عنده ثلاثة ايام . وله خلق
يصيرون اليه بالزلات فيعطيههم النصف ويأخذ النصف ،
فوجهنى محهم فى اليوم الرابع فحصلت فى موضع وليمة
فاكلت وانزلت معى شيئا كثيرا ، فجتته به فاخذ للنصف
واعطانى النصف ، فبعث ما دفع لى بدرهم ، فلم ازل على
هذا اياما فدخلت يوما الى عرس جليل ، واكلت وخرجت
بزلة حسنة ، فلقينى انسان فاشتراها منى بدينار ، فآخذته
وكتمته امرها ، فدعا جماعته من الطفيلية وقال : ان هذا
البغدائى قد خان ، وظن انى لا اعلم كل شيء بقعله فاصغوه
وعرفوه ماكننا ، فاجلسونى شسئت أم أبيت ، فما زالوا
يصغوننى واحدا واحدا ويقول الأول منهم : قد اكل
مضيرة ، ويصغنى الآخر ويشم يدى ويقول : واكل بقيلة ،
ويقول الآخر واكل سحدا ، حتى جاعوا بكل شيء اكلته
ماغلوا بزيادة ولانقصان ، ثم صغنى شيخ منهم صفة
عظيمة وقال : باع الزلة بدينار وصغنى آخر وقال : مات
الدينار فدفعته اليه واخذ ثيابى التى كان اعطانيها وقال

أخرج يا خائن في غير حفظ الله ، فخرجت الى المسفينة ،
وجئت الى بغداد ، وحلفت ان لا اقيم ببدة طفوليتها يعلمون
الغيب (٤١) .

في هذه الحكاية ، نجد ان ما حدث بالفعل هو ان بنان ، بسبب جشعه ،
قد حاول ان يستفيد على حساب الطفيليين الآخرين . ولكنهم كانوا من
المهارة بحيث لم ينخدعوا ، واكتشفوا لعبته وعاقبوه عليها وبذلك أصبح
هناك وظيفتان في هذه الحكاية ، وبالتالي في المورفولوجية الخاصة
بالطفيلي = الضحية . في الوظيفة الأولى يقوم الطفيلي بفعل ما وفي
الثانية نرى أنه لم يكن فقط فاشلا في هذا الفعل بل أنه أيضا يعاني من
جرائه . ان في هذا المخطط نجد ان الفعل الأول كان دافعه التطفيل ،
أي القيام بفعل التطفيل . وبذلك نرى ان الطفيلي قد صار متورطا في هذا
الموقف نتيجة لتطفيله . وأنه لهذا ويكونه طفيليا قد بات ضحية . وبذلك
فاننا نستطيع القول ان دور الطفيلي ودور الضحية في هذه الحكايات
قد انصهرا معا . ومن الواضح ، ان الضحية هو نمط لشخص مريض
وعليه نستطيع ان نرى وضع الفساعل / المريض في هذه المورفولوجية
باعتبارها وضعا يبدأ منه الطفيلي الحكاية كفاعل وينتهي فيه كمرضى . وفي
القصة السابقة ، نستطيع ان نعتبر ان تطفيل بنان هو في الحقيقة شكل
من اشكال الجشع ، مستقل عن مسألة استغلال المضيفين في الصفات .

اما في الحكايات الخاصة بالاستطالة في الضيافة ، فنجد ان الطفيليين
قد تغلبوا على مضيفيهم في سباق الحيل والمهارة . ولكننا هنا نجد ان
الطفيلي نفسه قد تغلب عليه طفيليون آخرون . وهذا الموقف نراه في
القصة التالية . اقام أحد الطفيليين وليمة حيث اقتحمها طفيليان آخران
ولكنه تعرف عليهما وصعد بهما الى حجرة وبقاهما هناك حتى انتهى من
اطعام من رغب فيهم . وبعد ان انتهى من ذلك ، اطلقهما دون ان يعطيها
شيئا ليأكلاه (٤٢) .

هنا ، الأشخاص في الحكاية والضحايا هم الطفيليون . والذي تغلبهم
هو المضيف ، وان كان هذا المضيف نفسه هو الآخر طفيلي . ومن هنا نجد
فر هاتين الحكايتين أنه عندما ينهزم أحد الطفيليين من شخص آخر

(٤١) الخطيب ، « التطفيل » ص ٦٠ - ٦١ .

(٤٢) المرجع السابق ، ص ٦٦ .

أكثر مهارة منه فهذا الشخص الآخر هو طفيلي كذلك . وهذه الحكاية في الحقيقة يمكن مقارنتها بقصة ابن نراج التي ناقشناها سابقا . ففي كلتا الحكايتين ، يقوم المضيف باستخدام حيلة ابعاد الطفيلي في مكان بالطابق الأعلى . ومع هذا ، فإن المضيف الذي هو الآخر طفيلي هو الذي ينجح ، بينما المضيف الذي ليس بطفيلي هو الذي يتخذع .

وهذا ليس معناه ان جميع الطفيليين الضحايا يصيرون كذلك على يدى طفيليين آخرين ، بل يمكن أن يكونوا ضحايا الحظ السيء ، أو لخطأ من جانبهم . وهذا هو ما يحدث في الحكاية التالية البالغة التعقيد :

أمر المأمون أن يحمل اليه عشرة من الزناينة سموا له من أهل البصرة ، فجمعوا وأبصرهم طفيلي فقال : ما اجتمع هؤلاء الا لصنيع ، فانسئ ، فدخل وسطهم ، ومضى بهم الموكلون حتى انتهوا بهم الى زورق قد أمد لهم ، فدخلوا الزورق ، فقال الطفيلي هي نزهة فدخل معهم الزورق ، فلم يك بأسرع بأن قيد القوم وقيد معهم الطفيلي فقال الطفيلي : بلغ تطفيلي الى القيود ا ثم سير بهم الى بغداد فدخلوا على المأمون ، فجعل يدعو بأسمائهم رجلا رجلا فيأمر بضرب رقابهم ، حتى وصل الى الطفيلي وقد استوفى عدة القوم ، فقال الموكلين بهم : ما هذا ؟ فقالوا : والله ما ندري غير أننا وجدناه مع القوم فجئنا به فقال المأمون : ما قصتك ويك ؟ فقال : ياأمير المؤمنين أمراته طالق ان كان يعرف من أقوالهم شيئا ولايعرف الا الله ومحمدا النبي صلى الله عليه وسلم ، وانما أنا رجل رأيتهم مجتمعين فظننت صنيعا يقدون اليه . فضحك المأمون وقال : يؤسب .

هنا ، نجد ان صيغة الرواية تتبدل عندما تصبح القصة التي تتبع مسارها هي الامار لقصة أخرى . فنديم المأمون ينتهز الفرصة ليروي حكاية تمثل الكرم الذي يبديه أحد أصحاب الضيافة تجاه واحد من الطفيليين . وبعد ان يستمع المأمون لهذه القصة يقوم باطلاق مسيرات بطلنا الحقيقي ويكافئه (٤٣) .

(٤٣) المرجع السابق ، ص ٤٤ - ٤٦ . وهذه هي الحالة الوحيدة في كتاب التطفيل ، التي تأخذ صيغة الحكاية الكاملة وتخدم أيضا كإطار لقصة أخرى .

ورغم النهاية السعيدة ، فإن هذا الرجل صار ضحية بالفعل نتيجة لما قام به من تطفيل ، كما أقر هو نفسه بذلك . فهو الذي فرض على نفسه تماما أن يصبح ضحية . وقد يعن لنا أن نقول أن شدة رغباته هي التي لخدعته وضلته . وأخيرا ، فإنه إذا كان في نهاية الأمر قد حصل على وجبة طعام ، فذلك لم يكن بأي شكل نتيجة براعته بل كان فقط نتيجة النخوة وكرم أخلاق الخليفة .

وجعل الشخص من نفسه ضحية ، والذي يتضح أكثر فيما ينجم عن الحالة السيكلوجية للطفيلي ، يمكن أن نراه جليا في حالة ذلك الطفيلي الذي سئل عن سبب شحوب وجهه . ففسر الأمر بأن ذلك نتيجة « من الفترة التي بين الغضارتين » وهو يخاف « أن يكون الطعام قد فنى » (٤٤) إذن فهذا الطفيلي ضحية لأنه خائف ، وإن الحكاية تعرض لنا حالة خالصة من وقوع الشخص ضحية ذاته والشئ أيضا المثير تماما في هذا المقال هو أن عملية التطفيل قد وصلت إلى نوع من الرغبة المطلقة . أي ، مجرد نوع من التجريد السيكلوجي لفعل التطفيل . ومثل هذا التجريد بما يصاحب من تأكيد على الحالة السيكلوجية للطفيلي والحالات السيكلوجية التي تقع تحت فعل التطفيل ، هو أمر يشبه بالمعالجة السيكلوجية المجردة التي تنطبق تماما على الكثير جدا من حكايات البخل للخطيب (٤٥) ومع كل ، يجب هنا ملاحظة أن الاتجاه نحو اللجوء للتجريد السيكلوجي في « كتاب البخل » للخطيب كان حجة أكبر مما كان عليه في كتابه عن التطفيل .

وفي الحكايات من فئة « الطفيلي » الضحية ، فإن هذا العنصر السيكلوجي ، بينما يتكرر من حين لآخر ، إلا أنه لا يمثل أمرا جوهريا من حيث التركيب المورفولوجي . ولكن هناك حكايات يشكل فيها الارتباط السيكلوجي للطفيلي العامل المؤكد للوظيفة ، ومن ثم يعتبر فعلا جوهريا في الحكاية ، فمثلا ، في إحدى الحكايات القصيرة ، نذكر أن أحد الطفيليين كان يحب أن ينال الخمر من أصحابه ولكنه يكره أن يخرج منه

(٤٤) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(٤٥) انظر على سبيل المثال ، الخطيب « البخل » ص ٧١ ، ٧٥ ، ١٤٥ ، ١٧٢

انظر أيضا كتابي «Bukhals' Works» الفصل الخامس نفس الفصل «Structures of Avarice».

المال(٤٦) فى هذه الحكاية لم نعلم بأن الطفلى قد قام بأى فعل . ولكننا نرى بدلا من ذلك ، ارتباطه بخرص التطفيل : شربه الخمر الخاص بالآخرين . وبذلك ، فإن الفعل الذى يبين فى الحكاية أن الفاعل هو شخص طفلى ، هو فعل يبين تعلقه بالشئ . ولهذا فإن مثل هذه الحكايات تسمى بحكايات « التعلق » (وهى ٢٤ أو ٢٦ فى المائة من مجموع الحكايات) .

والموضوعات المحددة المرتبطة بهذا التعلق يمكن أن تختلف . وغالبا ما تكون موضوعات خاصة بالدعوات وولائم الغداء . فعندما سئل عباس الطفلى عن أحب الأشياء التى يود أن تقع له ، قال : « دعوة قريبة فى يوم مطير » (٤٧) وفى أغلب الأحيان ، الحكايات من هذه الفئة تذهب مباشرة الى لب الموضوع ، أى ، أن تبين حالة التعلق بالطعام . وهذا التعلق بالطعام يمكن أن يظهر فى عدة أشكال . ومن هذه الأشكال ، ما قيل عن أحد الطفيليين من أنه لو رأى الخبز معلقا فى السحاب « لطار فى الجو مع العقاب » (٤٨) . وفى بعض الأحيان يعترف الطفيليون انفسهم بهذا التعلق . فعندما سئل أحد الطفيليين مرّة ما إذا كان يحب أبا بكر وعمر ، أجاب بأن حبه للطعام لم يترك فى قلبه حبا لأحد (٤٩) . بل وهناك ما قد يعبر أكثر عن عدم التقوى ، وهو ما تمثل فيما أبداه بنان من آراء فى موضوع مشابه . فقد سمع بطلنا ذات مرة رجلا وهو يقول بأن النجان سوف يأتى فى سنة تحدث فيها مجاعة حاملا معه الخبز والأنواع العديدة من الطعام . فرد بنان بأن هذا هو رجل يستحق السماع إليه وأن يطاع (٥٠) .

ومن أكثر حكايات « التعلق » إثارة ، هى تلك الحكايات التى تعمل على اظهار ذلك النوع من التعلق الذى يصل الى حد التسلط والاستحواد ، وذلك باظهار انشغال الطفلى بموضع تعلقه .

فقد سمع طفلى وهو يقول : « انتظرتُه مقدار ما يأكل انسان رغيفا . » وعندما سئل نفس الطفلى ما هو حاصل ضرب اثنين فى اثنين ، أجاب « أربعة أرغفة » (٥١) ولكن فى بعض الحالات الأخرى لا يكون الحساب

(٤٦) الخطيب ، « التطفيل » ، ص ٢٦ .

(٤٧) المرجع السابق ، ص ٥٨ .

(٤٨) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٤٩) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(٥٠) المرجع السابق ، ص ١٠٨ .

(٥١) المرجع السابق ، ص ٦٠ .

دقيقا ، فعندما سئل أبو سعيد الطفيلي عن حاصل ضرب أربعة في أربعة ، قال : « رغيفين وقطعة لحم » (٥٢) .

إن هذه الحكايات لها أهميتها لعدة أسباب . فهي بتحولها من منظور الجيل التي يقوم بها الطفيلي الى نوازه ، فإنها تعطي بذلك صورة للحالات السيكولوجية التي تستحث ، ومن ثم بشكل ماتفسر ، الأفعال التي يقوم بها الطفيلي . وهذه الحكايات وحدها ، بل قد يزيد الأمر عندما تنضم إليها حكايات التجريد السيكولوجي في « بخلاء » الخطيب ، تقدم الحجة ضد الفكرة التي يقول بها بعض أصحاب المعرفة من أن الأدب من هذا النوع ينحو لكي يكون أدبا غير سيكولوجي (٥٣) والتأثير الرئيسي الآخر الذي أحدثته هذه الحكايات هو أنها تغير الى حد ما تصورنا عن الطفيلي . فهو ليس فقط بالمخادع الماهر وسيد الجيل ، بل هو أيضا شخص على قدر كبير من التعلق بطعام الآخرين ، إن لم يكن يتسلط عليه هذا الطعام .

وكما يتبين من الحكايات من فئة « التعلق » ، أن هناك أفعالا يتميز بها الطفيلي ليس من ضمنها المحاولات المادية لرفع درجة استهلاكه . ومن أمثلة هذه الأفعال الأخرى ، هي تلك التي يدافع فيها الطفيلي ، بدلا من توصيته على أي فعل محدد من أفعال التطفيل ، عن ممارسة فعل التطفيل أو التبشير لدى الآخرين . والحكايات التي تضم مثل هذا النمط من الفعل تشكله فئة التبشير ، (اثنتي عشرة حكاية أو ٩٣ في المائة من مجموع الحكايات) .

ومن هذه الحكايات ، أن رجلا سأل والده ، الذي كان طفيليا ، ماذا كان لا يشعر بالعار من تطفيله . فرد الأب قائلا : « وما أنكرت منه ؟ » وأضاف : « لقد تطلق بنو إسرائيل فقالوا » (وهذا يستشهد بأية من القرآن) : « ربنا أنزل علينا مائدة من السماء ، تكون لنا عيدا » (٥٤) .

(٥٢) نفس المرجع .

Charles Pellat, Bukhala, «El 2» ١٢٦٧ ص (٥٢)

ص ٧٨ وما يليها «Hommes-récits» Todorov

(٥٤) الخطيب « التطفيل » ، ص ٢٤ . إنه إن الشر تماما أن نجد كثيرا من النصاين في الاستشهاد المذكور ، أولا ، أن الآية لم تذكر بالتكامل . فالطفيلي بدأ بقوله : « ربنا أنزل ... » بينما النص القرآني يبدأ بقوله : « قال عيسى بن مريم اللهم ربنا أنزل ... » (سورة المائدة الآية ١١٤) . ومع ذلك فإن الطفيلي قد نسب القول لابناء إسرائيل بدلا من عيسى بن مريم .

أن هذا الاستخدام ، بل الأخرى سوء الاستخدام ، لاية من القرآن هي شيء يتفق تماما مع الاتجاه نحو استغلال النصوص والأحكام الدينية للدفاع عن التطفيل . ومثل هذه الاستخدامات للنصوص الدينية قام بها بخلاء الجاحظ في محاولة للدفاع عن خطيبتهم (٥٥) .

ونعود مرة أخرى الى حكايات التبشير في « كتاب التطفيل » للخطيب البغدادي ، حيث صيغت الحجج أيضا لكي ترد على اعتراضات محددة . فلكي يتم تنفيذ القول ، الذي جاء فيما سبق شكل على حديث ، بأن ذلك الذي يحضر لكي يأكل دون أن توجه له الدعوة ، فهو قد دخل لصا وخرج مفيرا ، استخدام بنان الحجة التالية : مثل هذا الطعام حلال ، لأن المضيف ، لو شاء أن يطعم مائة من الناس ، لطلب من الخباز أن يجهز ما يكفي لمائة وعشرين . وذلك لأنه « يجيئنا من نريد ومن لا نريد » ويستتورد بنان موضحا : « فانا ممن لا نريد (٥٦) » ومثل هذا أيضا ، ما قام به أحسن الطفيليين من تفسير لوصية الخضر الى موسى بأن لا يعيش في غير حاجة . بأن ذلك يعني بأنه لا ينبغي أن يمسي الى موضع لا يمضغ فيه شيئا (٥٧) .

أن هذه الحكايات لاتتضمن نوعا من الحيل ، هذا اذا كان المقصود من الحيلة أن تستخدم كخدعة تستهدف تحقيق نوع من النتائج المسادية لمستخدمها . وعلى أية حال ، فسان الحجج الباردة التي وردت في الحكايات هي تقريبا بمثابة حيل لفظية وذهنية تقوم بتشويه وتحريف المعاني الأصيلة ومغزى العبارات المعيارية بحيث تجيء في شكل يجعلها مؤيدة لارتكاب إحدى الخطايا . وبهذا ، فهي مثلها مثل الحيل الأخرى ، تسهم في تصوير الطفيليين على أنهم رجال في الواقع ، لم يأت أي ذكر للنساء (٥٨) يطوعون المهارة في خدمة أغراض أقل نبلا .

(٥٥) انظر على سبيل المثال الجاحظ « البخلاء » ص ٦ - ١٦ ، ٥٨ - ١٨٦ ،

١٩٢ - ١٩٤ .

(٥٦) الخطيب « التطفيل » ص ٣٥ .

(٥٧) الرجوع السابق ، ص ٥٧ .

(٥٨) وهذا يتناقض مع الحقيقة بأن هناك قلة من النساء البخيلات ، الجاحظ

« البخلاء » ص ٣٠ ، ٣٣ - ٣٤ . والمشاكل التي قد تفرسها امرأة تحاول ممارسة عملية التطفيل تصورها جيدا العبارة المعيارية التالية التي ذكرها الخطيب « ان أحق الناس بلطمة من أبي طمانا لم يدع اليه ، وأن أحق الناس بلطمتين من يقول له صاحب المنزل : اجلس ها هنا ، فيقول : لا بل اجلس ها هنا ، وأحق الناس بثلاث لطعات من دمي الى طعام فقال لصاحب البيت : ادع ربة البيت تأكل معنا » . الخطيب « التطفيل » ص ٢٣ .

من هذا التحليل للتركيب المورفولوجي تبرز لنا بوضوح عدة نقاط هامة ، وقد نوهنا الى احدى هذه النقاط بالفعل ، وهي النقطة التي تتعلق بتعريف مسألة التطفيل . وهنا ، حتى لو كان علينا أن نستبعد ، لاغراض التحليل ، الحكايات الخاصة بـ « التعلق » و « التبشير » باعتبار انها لا تمثل بالضرورة الأفعال المحددة للتطفيل ، أو على الأقل ، الأفعال المادية ، فالمسألة تظل باقية كما هي . وفي السياق الخاص بالتراكيب المورفولوجية التي تتصل بحالة الضيافة ، فإن فئسة الحكايات من باب « الدخول » فقط هي التي تتفق وتعريف التطفيل على أنه الحضور الى احدى اللواتم دون دعوة . أما في الحكايات من فئتي « الداخول » و « الاستطالة في الضيافة » فالأفعال التي لها مغزاها من حيث التركيب المورفولوجي ليست هي فقط بالأفعال المستقلة عن مسألة توجيه الدعوة ، بل اننا نعرف ، في حالات كثيرة أن الشخص الطفيلي كان مدعوا . بل وقد تزداد قوة الاتجاه نحو فكرة ان التطفيل يتوسع أكثر لكي يتعدى المفهوم الخاص بالاقترام ، اذا ما كان على المرء أن يدخل حكايات « التعلق » باعتبار انها تبين صفة معينة تكفي لتعريف الشخص الطفيلي . وفي الواقع لو كان على المرء أن يصوغ تعريفا للتطفيل وللطفيلي يعتمد على الأفعال التي يقوم بها الطفيلي في كتاب « التطفيل » لأمكن للإنسان أن يصل الى التعريف التالي : ان التطفيل يمثل اساءة استعمال الضيف لحقوقه في موقف الضيافة . ومن الممكن رؤية اساءة استعمال الضيف هذه وهي تحدث في أطوار مختلفة . « فالدخول » هو اساءة استعمال وانتهاك لعملية المبادأة ، أي ، للجيء دون دعوة ، والحكاية الخاصة بـ « الداخل » قد تمثل اساءة استخدام الحقوق التي يمتلكها الضيف عادة تجاه الطعام والشراب ، وعملية « الاستطالة في الضيافة » قد تكون هي الفشل في الانصراف في الوقت المناسب .

ومع ذلك ، فإن تعريف التطفيل على أنه المجيء دون دعوة ، هو التعريف الوحيد الذي عرضه الخطيب البغدادي في مناقشته الفيلولوجية بشكل رسمي . أما الملحوظة الوحيدة الأخرى التي تشير الى تعريف آخر ، أو تعريف أوسع للتطفيل ، فهي العبارة الموجودة في العمل في الجزء الخاص بالأدانة المعيارية لواقع الأمر من أن ذلك الذي يستطيل في عملية الترحيب به يكون شخصا من منزلة الطفيليين (٥٩) . ومثّل ذلك يمكن أن يتحقق في المسائل المعجمية واللغوية . ولكن ، ودون

(٥٩) الخطيب ، « التطفيل » ، ص ٢٣ .

استثناء ، فإن جميع الملاحظات التي تنصب على عملية التطفيل نفسها
تقصر تعريف اللفظ على أنه بصفة خاصة هو الحضور دون دعوة (٦٠) .

ولكن المسألة تصبح أكثر تعقيدا إلى حد ما عندما يقوم الإنسان
بالتأمل في المترادفات الخاصة بالتطفيل ، والخطيب ، في الواقع ، يعطينا
أربعة مترادفات « الامعة » ، « الواغل » ، « الوارش » ، و « الرائش » .
وعندما يحاول الإنسان أن يتأكد من هذه المترادفات في المصادر الأخرى ،
يجد واضحا أن المترادفين الأولين يدلان بصفة خاصة على الحضور دون
دعوة (مع التذكر بأن كلمة الواغل تشير إلى الشراب) ، بالاضافة
لهذا ، أنه بينما معظم المصادر التي تم البحث فيها تحدد فعل « ورش »
على أنه الحضور دون دعوة ، فإنها تشير أيضا إلى إمكانية استخدام
الفعل للدلالة على الوالع والانكباب على الطعام ، بينما كلمة « الرائش »
تدل على الشخص الذي يأكل كثيرا ، والشيء البالغ الأهمية ، هو أن
هذه الألفاظ الأربعة ، وباستثناء المرة للوحيدة التي يقع فيها لفظ «الواغل»
في الرسالة النهائية ، لا تظهر في الأجزاء مسير اللغوية من « كتاب
التطفيل » (٦١) بجانب هذا ، هناك أيضا عدد من الألفاظ التي وردت في

(٦٠) الزبيدي ، « تاج » ، المجلد ٧ ، ص ٤١٧ - ٤١٩ ، ابن منظور ،
« لسان » ، المجلد ١٣ ، ص ٤٢٦ - ٤٢٩ ، المبروك آبادي ، « القاموس » ،
المجلد ٤ ، ص ٧ ، ابن سيده ، « الشخص » ، المجلد ١ ، ص ٦٧ ، الأزهري ،
« تهذيب » ، المجلد ١٣ ، ص ٣٢٩ - ٣٥٠ ، «Lexicon» Lane ، المجلد ٥ ،
ص ١٨٥٩ - ١٨٦٠ .

(٦١) الخطيب « التطفيل » ص ٤ - ٨ ، ١١٣ ، الزبيدي « تاج » ، المجلد ٤ ،
ص ٣٦٤ - ٣٦٥ ، المجلد ٥ ، ص ٢٦٨ ، المجلد ٨ ، ص ١٥٨ - ١٥٩ ، ابن منظور
« لسان » ، المجلد ٨ ، ص ١٩٨ - ٢٠٠ ، ٢٦٥ - ٢٦٦ ، المجلد ٩ ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ،
المجلد ١٢ ، ص ٢٥٨ - ٢٦٠ ، الثعالبي ، « فقه اللغة » (القاهرة ، بدون تاريخ)
ص ٢٢١ ، الأزهري « تهذيب » ، المجلد ٨ ، تحقيق عبد العظيم محمود ومحمد علي
النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ١٩٦ - ١٩٧ ، المجلد ١١ ، تحقيق محمد أبو الفضل
إبراهيم وعلي البجاوي (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ٤٠٧ - ٤٠٩ ، ابن سيده ،
« الشخص » ، المجلد ١ ، ص ٦٧ ، المجلد ٣ ، ص ١٠١ ، ابن سيده ، « الحكم » ،
المجلد ٢ ، تحقيق ع.س. أحمد قراج (القاهرة ، ١٩٥٨) ، ص ١٥٠ - ١٥١ ،
المجلد ٦ ، تحقيق محمد علي النجار ومراد كامل (القاهرة ، ١٩٧٣) ، ص ٤٠ - ٤١ ،
الخبزرجي « كثر الحفاظ » ، تحقيق ل. شينكو (بيروت ، ١٨٩٥) ، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ،
٦١٧ ، السيوطي « الزهر في علوم اللغة وأنواعها » ، المجلد ١ ، تحقيق محمد أوج،
المولى ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، وعلي البجاوي (القاهرة ، ١٩٤٥) ،
ص ٥٤٩ .

كل من « لسان العرب » و « تاج العروس » كمتراصفات لكلمة الطفيلي .
من هذه المترادفات ، هناك اثنان ناقشناهما بالفعل ، هما اللوارش
والمواغل . المترادف الثالث ، « الزلال » يدل على أخذ الطعام من
الولائم (٦٢) . ومن الكلمات الباقية ، هناك خمس منها « الراشن » ،
« النثيل » ، « الرامق » ، « الزامج » ، « الدامر » ، تدل بصفة خاصة
في هذا السياق على الشخص الذي يأتي أو يدخل دون دعوة . ومن
المترادفات الأخرى التي وردت في لسان العرب و « تاج العروس » هناك ،
« المكرم » ، « اللعظ » ، و « اللموظ » ، « القسسقاس » (الأرشم) ،
وكلها مترادفات تدور حول الولوج بالطعام أو الانكباب الزائد عليه ،
وقيل أيضا أن اللعظة تساوي التطفيل (٦٣) .

وفي الحقيقة ، فإن التعريف المعجمي للتطفيل والطفيلي ، في كل من
« كتاب التطفيل » للخطيب البغدادي وغيره من المصادر الأخرى ، يركز
على فكرة الحضور دون دعوة ، بينما في نفس الوقت يبين وجود علاقة
ما بين الألفاظ موضع البحث والمفهوم الذي أطلقنا عليه التعلق بالطعام ،
ولقد كان هذا التركيز على فكرة الحضور دون دعوة أكثر وضوحا في
حالة الخطيب عما كان ، مثلا ، في « لسان العرب » أو « تاج العروس »

(٦٢) الزبيدي ، « تاج » ، المجلد ٧ ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ، المجلد ١٣ ،
ص ١٦٢ - ١٦٧ .

(٦٣) الزبيدي ، « تاج » ، المجلد ٥ ، ص ٢٦٢ ، المجلد ٦ ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ،
المجلد ٨ ، ص ١٢٦ - ١٢٧ ، ٢١٢ ، والمجلد ٩ ، ص ٤٥ - ٤٦ ، ٢١٦ ، الزبيدي ،
« تاج العروس » ، المجلد ٦ ، تحقيق ع.س. أحمد فراج وآخرين (الكويت ، ١٩٦٩) ،
ص ١٧ - ١٨ ، المجلد ١١ (الكويت ، ١٩٧٢) ، ص ٣٠٩ - ٣١٢ ، المجلد ١٦
(الكويت ١٩٧٦) ، ص ٣٧٠ - ٣٧٨ ، ابن منظور « لسان » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤ ،
المجلد ٥ ، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ ، المجلد ٨ ، ص ٥٦ - ٥٩ ، المجلد ٩ ، ص ٢٤٤ ،
المجلد ١١ ، ص ٣٩٢ - ٣٩٣ ، المجلد ١٤ ، ص ١٦٧ - ١٦٨ ، المجلد ١٥ ،
ص ١٢٣ - ١٢٤ ، ١٣٤ ، ٤٢١ - ٤٢٢ ، المجلد ١٧ ، ص ٤٠ ، الثمالي ، « ققه » ،
ص ٢٢١ ، الثيريزي ، « كنز » ، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ ، ابن سيده ، « المخصص » ،
المجلد ١ ، ص ٦٦ - ٦٧ ، ابن سيده ، « الحكم » ، المجلد ٢ ، ص ٣٢٤ ، المجلد ٥٦
ص ٦٧ - ٦٩ ، ٢٠٠ ، الأزهرى ، « تهذيب » المجلد ٣ ، تحقيق عبد الحلیم النجار
ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ١٩٦ - ١٩٧ ، المجلد ٩ ، تحقيق
ع.س. هارون ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ٤٤ - ٤٥ ، المجلد ١٠ ،
تحقيق على حسن هلالى ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٧) ، ص ١٠٣ - ١٠٤ ،
٦٢٨ - ٦٢٩ ، المجلد ٩ ، ص ٢٤١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ ، المجلد ١٤ ، تحقيق يعقوب
عبد النبي ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .

ومن ثم ، فإن هناك بعض الاختلاف بين التعريفات المعجمية وتلك المستمرة من التراكييب المورفولوجية للحكايات ، والتي وصفت بأنها أساءة استخدام الضيف لحقوقه في حالة الضيافة . والتعريف المعجمي يعطى الأسبقية للمفهوم الخاص بالحضور نون دعوة ، تلك الأسبقية التي لم تنعكس بنفس الدرجة في التعريف المورفولوجي . وهذا التناقض لا يمثل ، في رأيي ، تعارضاً كبيراً بقدر ما يمثل اختلافاً في تأكيد المعنى . ولقد كان المقصد من التعريف المعجمي هو أن يقوم بالتمييز والتعريف العلمي للمعنى الأساسي للكلمة في إطار التراث اللغوي . أما التعريف الذي سميناه بالتعريف المورفولوجي فما هو في الحقيقة سوى تعريف أدبي يعرض لنا الطفيلي والتطفل كنمط لشخصية وفئة لفاعل في مادة أدب المسامرات .

ومع ذلك ، فإن هذه التراكييب المورفولوجية الروائية تقوم بأكثر من مجرد التعريف للطفل ، إذ أنها أيضاً تعرض لنا صورة للطفيلي . وأحدى السمات البارزة لهذه التراكييب وأكثرها لفتاً للنظر هي أنها تميل إلى الاعتماد على الحيل . فإثنان من أكثر هذه التراكييب أهمية ، وهما فتناً «الدخول» و «الدخل» ، واللذان معا يمثلان أكثر من نصف مجموع الحكايات ، يعتمدان بدرجة كبيرة على الحيل ، كما هو الأمر بالنسبة لفئة «الاستطالة في الضيافة» ، كما أن هذه الفزعة من التطفل نحو استعراض البراعة تزداد شدتها فيما لو ضمن الإنسان الحكايات الخاصة بالتبشير ، والتي تعتمد على الحيل اللفظية والذهنية .

وبذلك ، يكون الطفيلي كنمط للشخصية هو شخص يتعیش من لحاح نكائه وهذا يتضح بداية في الحيل التي يستخدمها لتحقيق أهدافه . ومع ذلك فإن هذه الأفعال ، كما رأينا ، لا تتضمن دائماً أسلوب الخداع . بل وحتى عندما لا تتضمن أسلوب الخداع ، كما حدث عندما استطاع الطفيلي أن يدخل ضمن الصحبة بسبب نكائه ، فإن الشيء الذي ضمن له قوت يومه هو براعته . كذلك ، فإن الحقيقة بأن جمع الصحبة في كثير من الحكايات يعجب ببراعة الطفيلي لهو شيء له مغزاه ، حيث أن ذلك يسهم في إثارة أعجاب القارئ بالحيل ، سواء تلك التي ظهرت له أو تلك التي ظلت خافية . أي في واقع الأمر ، رد فعل المشاهد داخل ظروف

(١٤) وهذا يسامد في تفسير السبب في أنه غالباً يدخل ضمن قائمة الأدبياء . انظر ، طي سبيل المثال ، ابن الجوزي ، « الأدبياء » ، ص ١٨٨ - ١٩٣ ، ابن حجة العمري ، « نمرات » ، المجلد ١ ، ص ١٥٤ - ١٥٦ .

النص يؤثر على رد فعل المشاهد خارج النص . كما ان المفهوم الخاص بالشراء الذي ، بقدر ما يعنى تلك المشاركين فى الحكاية ، لا يعمل الا اذا كانت هناك معرفة ولا يوجد امر خداع ، ينحو لكى يتسع على يدى القارئ (حيث من الذى يملك المعرفة الكاملة) لكى يشمل الحيل التى يدخل فيها للخداع . ولذلك ، ويعكس حيل البخلاء التى تبدو بصفة عامة اما سخيفة ، او ممقوتة ، او مدعاة للسخرية ، فان حيل الطفيليين تعرض لنا على انها حيل بارعة تثير التعة .

ومن هنا ، فلو ان يكون من التجاوز ان نتحدث عن الطفيلى على انه نوع من الأبطال ، (٦٥) الذى ربما قد لا يختلف عن أبطال المقامات باعتبارهم رجالا مستقلين مليئين بالحيل ، يعيشون على براعتهم ويقدر من الخداع . ومما يتفق مع هذه المكانة « البطولية » ان بنسان ينبغى أن يقدم باعتباره خبيرا فى اطبايب الطعسام . ومع ذلك ، هناك جانب آخر من شخصية الطفيلى تم اظهاره ، وان كان بابراز أقل . هذا الجانب هو صورة الرجل الذى تتسلط عليه شهوة الطعام وتهيمن عليه نزعة الجشع (٦٦) .

(٦٥) قارن ، مثلا ، اقتراح فرن جرونباوم Von Grunebaum المستتر بأن الشخص الصحيح قد يكون بطلا G.H. VonGrunebaum «The Hero in Medieval Arabic Prose» in «Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance» eds. Norman T. Burns and Christopher J. Reagan (Albany, 1976) ص ٩٠

وفى الوقت الذى قد يبدو انه من الصعوبة بمكان اعتبار الشخص الصحيح بطلا من كون الطفيلى ، مثلا ، بطلا ، فان المسألة بالكلية المتعلقة بالملامة بين انماط الشخصية العربية فى المصور الوسطى وفكرة البطل او البطل الزيف (anti-hero) هي مسألة ما زالت فى حاجة الى المزيد من الدراسة .

(٦٦) ان هذا الرأى يتعارض ، بالطبع ، مع التفسير الذى قدمه مطبق الكتاب . فبعد وصفه للمجتمع العباسى على انه مجتمع يشهد بتناقضات كبيرة بين الفنى والفقر ، يقدم تفسيره بأن التظليل « هو توأم الفقر والسغبة والحرمان » والطفيلى الذى يدفع به الشعور بالجوع والموز ، مساق لأن يتغاضى عن آداب المعاملة ويؤدى الى انتحام المسأوب . « مقدمة الحقق » فى الخطيب ، « التظليل » ، ص ج - ح . وفيما يتعلق بهذا التفسير هناك كثير من المشاكل . ففي الكتاب لم يأت أى ذكر لمسألة الفقر او الموز عند الطفيلى ، كما لم يكن هناك بالفروية تفرقة طبقية ملحوظة بين الطفيلى ومضيفه . بل غالباً هم أصدقاء ، ففى إحدى المرات ، تم وصف كل من المضيف والمضيف على انهم طفيليون ، وقد يكون من الصحيح ان بعض الطفيليين ، مثل بنان ، هم من انماط المجتمع الهامشية ، ومع ذلك فان هامشيتهم هذه ليس مرجحاً الموز والفقر . فالاحساس بالجوع الذى يدفع بالطفيلى نحو الطعام ، ليس هو الشعور جوعاً او الحرمان ، بل هو اليئسة والنهم .

أن هذه النتائج المستخلصة من التحليل البنائى للحكائيات تُدعم النتائج الأخرى التى تم التوصل إليها من دراسة الشكل التنظيمى للعمل ولقد لوحظ بالفعل فيما سبق عرضه أن تنظيم المادة فى النص عكس نوعا من الوجدان الاخلاقي المعين الذى أدان التطفيل وان لم يصل بهذه الادانة لأن تكون هى العنصر السائد . وربما يكون من أسباب المعالجة الشديدة التسامح التى عومل بها التطفيل ، خاصة عندما يقارن بالبخل ، هو ما كان يعنيه ذلك بالنسبة لعرب العصر الوسيط ، وهو أن ما يشعر به المضيف من التزامات وتبعات لهُ أمر غاية فى الأهمية حتى أن أى انتهاكات من جانب المضيف هى شىء يمكن التسامح فيه كثيرا (٦٧) .

ومن الأشياء التى تتفق تماما مع طبيعة عادة أدب المسامرات ، هى أن ما يبعث به من رسائل يجب أن يتم بهاتين الطريقتين ، من خلال النماذج المتكررة التى توشى بالوحدات ، المنتقاء ، أى بنائها ، ومن خلال الترتيب للوحدات أى ، تنظيمها . أيضا من السمات النوعية كذلك أن كلا من البناءات والتنظيم يخضعان هما أيضا للمعايير الأدبية ، حيث يصهران للرسائل مع الاطار المسلى الذى يضمها .

(٦٧) أن هذه الحجة ، وهى أن الادانة الاخلاقية للتطفيل يجب أن تكون بالاعتراف بأن كرم الضيافة التى يبديها المضيف فى مثل هذا الموقف هو فى حد ذاته فضيلة كبرى وعلامة على نبل الشخصية ، قد وردت فى القصة التى رواها نديم المأمون إليه ، والتي ناقشناها فيما سبق . فى هذه القصة ، روى النديم كيف أنه جاء ذات مرة دون دعوة ومع هذا فقد عامله المضيف بترحاب وكرم شديدين ، ولقد اتفق المأمون على أن ذلك المضيف هو بالفعل رجل ذو شخصية نبيلة . وهذه القصة شكلت جانبا من الدافع لكافة الطيفى الاصلى ، الخطيب ، « التطفيل » ،
ص ٤٤ - ٤٦ -

الفصل الخامس

المقامة المصيرية لبديع الزمان الهمداني

ان المقامات التي كتبها بديع الزمان الهمداني (توفي ٣٩٨/١٠٠٨م) تعتبر دون شك احدى روائع الادب العربي الكلاسيكي . « المقامات » والمقامات كنص ، كما هو معروف جيدا ، هي مجموعة من المقامات التي تتعد معظمها بأبي الفتح الاسكندرئ ، المخادع المشرد ، وتروى على لسان عيسى بن هشام بالسجع .

والاهتمام الأدبي الذي حظيت به « مقامات » الهمداني كان اكثر ينصب على المسئلة المتعلقة باصل هذه المقامات . فهل كان بديع الزمان حقا ، هو المبدع لهذا النوع من الأدب الذي يسمى « مقامات » ؟ . وه هم سابقوه في هذا النوع من الأدب ومن أين استمد الهامه ؟ لقد لاحظ بعض الدارسين أيضا ان بعض هذه المقامات تحوى جاذبية أدبية ، عل الرغم من انعدام البحث فيما هي طبيعة هذه الجاذبية بالضبط . وفي ه الخصوص ، كثيرا ما كانت تنفرد احدى هذه المقامات عن غيرها ، وه

١٠ (١) بديع الزمان الهمداني ، « المقامات » ، تحقيق محمد عبده (بيروت دار المشرق ، ١٩٦٨) .

« المقامة المضيرية » . ومع ذلك ، فأي قراءة للهمداني سوف تبين أن هذه المقامة تختلف عن معظم المقامات الأخرى في المجموعة من عدة نواح لها أهميتها ، وهذا الاختلاف يؤدي ، بدوره إلى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين هذه المقامة وغيرها في كل مجموعة الهمداني .

وسوف يكون غرضنا من هذه الدراسة هو اظهار ان هذه الموضوعات ، توجد بينها في الحقيقة ، علاقة متبادلة ، ونحن لو قمنا بتحليل عنصر الجاذبية التي تحظى بها « المقامة المضيرية » ، فسوف يؤدي بنا ذلك إلى القيام بنوع من التقويم للموضوع الذي تحتله في مجموعة المقامات في النص الذي كتبه الهمداني ، وبهذا نتعرف على علاقة هذه المقطوعة بذاتها بالمقامات الأخرى . بالإضافة لهذا ، فإننا سوف نبين أن مسألة الجاذبية هذه وكذلك العلاقة الخاصة بمتن النص تتصلان بموضوع الأدباء السابقين ، حيث أن قدرا كبيرا من الجاذبية التي تتمتع بها هذه المقامة نابع من الاستخدام الخلاق للأدوار ، والأساليب الفنية ، والمواقف الأدبية السابقة عليها .

من الممكن أن المقامات هي أوضح الأنواع وأكثرها تحديدا وتميزا بين كافة أنواع الكتابة النثرية العربية في العصر الوسيط . وحقيقة هذه المقامات السابقة على تولدها الفعلي من لا شيء (creation ex-nihilo) على يد الهمداني قد اجتذبت اهتمام النقاد الأدبيين لفترة طويلة ، سواء في العصر الوسيط أو عصر المحدثين .

وما جاء في مقال « أصل نوع المقامات (٢) (The Genesis of the Maqamat Genre) لـ أ . ف . ل . بيستون A.F.L. Beeston ، ف . ل . بيستون ، يعتبر أكمل ماتم مؤخرا من مناقشات فيما يتعلق بهذا الموضوع ، والدراسة نفسها التي قام بها بيستون تتضمن نقطتين رئيسيتين . النقطة الأولى

A.F.L. Beeston, «The Genesis of the Maqama General», (٢)
«Journal of Arabic Literature», II (1971).
س ١ - ١٢ .
ونحن هنا في هذه المقالة لا نقوم بتقييم الحجج دون أساس قوي ، بمثل ما كتب جورجى زيدان ، الذي يمزو إلى ابن فارس (توفي ٣٩٠ بعد الهجرة) ، معلم الهمداني ، فضل ابتكار هذا الأسلوب . كما يشير محمد رشدي حسن ، أنه ليس هناك دليل على هذا إذا كان . انظر جورجى زيدان ، « كتاب آداب اللغة العربية » (القاهرة : مطبعة الهلال ، ١٩٣٠) ، المجلد ٢ ، ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ، ٢٠٦ ، محمد رشدي حسن « أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة » (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤) ص ١٣ .

هي استيعاب الحجة التي قال بها زكي مبارك من أن ابن دريد (توفي ٩٢٢/٣٢١) كان هو المبدع الأصلي للمقامات كنوع أدبي والثانية ، التي تدور حولها معظم المقالة هي الزعم بأن القصص التي جاءت في الفرج بعد الشدة للخنوخى (توفي ٩٩٤/٣٨٤) تشكل أكثر النصوص الأدبية أهمية السابقة على المقامات . هاتان النقطتان من الأهمية بما يستدعي معالجة كل منهما على حدة .

في مناقشة للنقطة الأولى ، يشير بيستون الى تلك « الزوبعة من الجدل » التي ثارت بين زكي مبارك ومصطفى صادق الرافعي فيما يتعلق بمسألة « ابتكار » الهمداني للمقامات كنوع أدبي(٣) . ففي مجلته « المتكطف » عام ١٩٣٠ ، أعلن زكي مبارك اكتشافه بأن الهمداني لم يكن هو مبتدع نوع المقامة ، وذلك طبقاً لما قال به الحريري (توفي ١١٢٢/٥١٦) في مقدمة مجموعته من المقامات التي كتبها مؤخراً ، وعلى حسب ما ساد عليه الاعتقاد منذ ذلك الوقت . ولقد أسس مبارك حجته على صفحة وردت في كتاب « زهر الآداب » للحصري (توفي ١٠٢٢/٤١٣) . في هذا الكتاب قال الحصري أن ابن دريد كتب أربعين حديثاً « استنبطها من ينابيع صدره واستنتجها من معان فكره » أهداها « في معارض أعجمية وألفاظ حوشية » ويقول الحصري أن هذا الأمر قد استحدث بديع الزمان على معارضة قصص ابن دريد بمقاماته(٤) .

ونحن لو لاحظنا أن هذه الصفحة التي كتبها الحصري تتضمن ، في الواقع ، ثلاث عبارات منفصلة ، بل وقد تعتبر مستقلة عن بعضها ، فسوف يكون من السهل علينا أن نتتبع هذه القضايا موضع البحث والمواقف المختلفة للنقاد منها . وهذه العبارات هي : (١) وجود قصص كتبها ابن دريد بلغة غير عادية(٢) أن هذه القصص من ابتكار ابن دريد

Beeston, «Genesis»

(٣) ص ١٠ .

(٤) زكي مبارك « اصلاح خطأ قديم مرت عليه فروع في نشأة المقامات » ، « المتكطف » أبريل (١٩٣٠) ، ص ٤١٨ - ٤٢٠ - ومثله « أحاديث ابن دريد » ، « المتكطف » مايو (١٩٣٠) ، ص ٥٦١ - ٥٦٤ الحصري ، « زهر الآداب وثمر الألباب » ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت : دار الجيل ، ١٩٧٧) المجلد ١ ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ . وهناك تاريخان لموت الحصري سنة ٤١٣ هـ ، و ٥٢٣ هـ . وعام ٤١٣ هو الذي تأخذ به « دائرة المعارف الإسلامية » الطبعة الثانية (١٩١٢) كما يأخذ به عمر رضا كحالة ، « معجم المؤلفين » (دمشق : المكتبة العربية ١٩٥٧) ، المجلد ١ ، ص ٦٤ .

نفسه ، (٣) أن هذه القصص هي التي حفزت الهمداني على تأليف مقاماته .

وبناء على اقتراح من طه حسين ، قام زكي مبارك حينئذ بالبحث عن هذه القصص في « الأمالي » للقسالي (توفي ٩٦٧/٣٥٦) . وعندئذ وبعد عثوره على القصص المنسوبة لابن دريد في « الأمالي » ، واعتباره أن هذه هي القصص المقصودة ، استخلص مبارك أن ابن دريد هو ، في الواقع ، المبدع الأصلي لذلك النوع من الأديب (٥) .

وردا على زكي مبارك ، قام محمد صادق الرافعي بالتقليل من شأن هذا « الاكتشاف » . فقد لاحظ ، ضمن أشياء أخرى ، أن الصفحة المقصودة التي كتبها الحصري ، كان قد استشهد بها الشريشي (توفي ١٢٢٢/٦١٩) بالفعل بمناسبة ما قاله الحريري أن الهمداني كان هو المبتدع الأصلي لنوع المقامات ، وأن هذه المعلومة كانت موضع النقاش مرات عديدة منذ ذلك الوقت (٦) . وبجانب مسألة حداثة الرأي الذي جاء به مبارك ، ليس فيه جدال سوى أنه ، على الأقل ، قد بالغ بدرجته كبيرة في التعبير عن رأيه . إذ طبقا لما يقوله كل من الرافعي وبيستون ، أن الصفحة المنقولة عن الحصري لا توحى فعلا أن ابن دريد كان هو مبدع أدب المقامات ، كما أنها لا تتعارض مع قول الحريري (٧) . فالشريشي ، في الواقع ، عندما نوه هو نفسه بصفحة الحصري ، فإنه فعل ذلك دون إبداء أي رأي بأنها كانت تتناقض مع موقف الحريري ، رغم يرجع ذلك بالتأكيد إلى أنه كان يدرك الفارق بين ابتكار نوع ما واستلهامه ذلك لأن هناك في الواقع قضيتين ، أولهما تتعلق بما إذا كان ابن دريد هو الذي أبتدع نوع المقامات ، وثانيتهما ، هي ما إذا كانت قصصه هي أقرب الأشكال الأدبية السابقة والملهمة لمقامات الهمداني . ونحن لو تغاضينا عن القضية الأولى فسوف تبقى الثانية كما هي . والموقف الذي تبناه كل من محمد رشدي حسن وشوقي ضيف هو أن الهمداني قد استلهم

(٥) زكي مبارك ، « اصلاح خطأ » ، ص ٤١٨ - ٤٢٠ .

(٦) محمد صادق الرافعي « خطأ في اصح خطأ » ، « المتكطف » مايو (١٣٠) ، ص ٥٨٨ - ٥٩٠ ، الشريشي « شرح مقامات الحريري تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم » (القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة ١٩٦٩) ، المجلد (١) ، ص ٢٤ .

(٧) لو كان علينا أن نحكم من مقال بيستون ، نجد أنه قد أسس لقط إلى مقالتي زكي مبارك والرافعي ولم يشر إلى كتاب الحصري .

مقاماته من قصص ابن دريد الموجودة بالفعل في « الأملالي » (٨) ، وعلى أية حال ، فحتى يمكن تقويم هذا الموقف بشكل مناسب ، علينا أن نقوم بالقاء نظرة على القصص التي وردت في « الأملالي » على حسب ما قال به الحصري .

لما كانت القصص التي كتبها ابن دريد لا توجد على شكل مجموعة مستقلة قائمة بذاتها ، فقد افترض بصفة عامة أن هذه القصص التي تم نقلها على مسئولية ابن دريد في « الأملالي » للقالي هي نفسها التي أشار إليها الحصري . وكما لاحظ زكي مبارك ، أن عدد القصص التي رواها ابن دريد في « الأملالي » تتجاوز العدد الذي ذكره الحصري (٩) . وهنا يصبح السؤال ، ما هي القصص التي كان يشير إليها الحصري ؟ إن ما يتضح جليا من النص الخاص بالقالي هو الحقيقة بأن الروايات التي نقلها ابن دريد تنتشر في جميع أنحاء الكتاب . وبعبارة أخرى ، أن هذه الروايات لم يعرضها القالي ككل متكامل ، بل كانت أقرب لأن تكون على شكل وحدات منفصلة اتفق وأنه ضمنها في النص الخاص به . أكثر من ذلك ، أنه في حين أن بعض هذه النصوص تتضمن تلك اللغة غير العادية التي أشار إليها الحصري ، وهي السجع ، فإنها لم تكن جميعا بهذا الشكل (١٠) .

وفي مواجهة هذا ، فإننا بالتالي نفتقر إلى أي وسيلة للتأكد من أن هذه القصص هي التي أشار إليها الحصري . بل وقد يزداد الشك لدينا فيما لو أخذنا في اعتبارنا النقطة الثانية عند الحصري ، وهي أن هذه القصص كانت من أبداع ابن دريد نفسه . وفي الحقيقة ، فلا قصة من هذه القصص التي نسبت إلى دريد في « الأملالي » اقتصرت نسبتها على ابن دريد وحده . أي أن ابن دريد هو فقط بمثابة الراوي الأخير في سلسلة نقل القصص . وهذا معناه ، أننا لو تقبلنا حلقات النقل كما جاءت في « الأملالي » ، فسوف نجد عندئذ أن أيا من هذه القصص لم يكن من الأبداع الأصلي لابن دريد . ولذلك ، فإن زكي مبارك يتناول هذه المسألة بالزعم

(٨) محمد رشدي حسن « الرقعة » ، ص ١٠ وما يليها ، شوقي صيف ، « رقعة » ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠) ، ص ٢٠ .
(٩) زكي مبارك : « أحاديث ابن دريد » ، ص ٥٦٢ - ٥٦٣ .
(١٠) القالي ، « الأملالي » ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥) ، انظر ، على سبيل المثال : المجلد ١ ، ص ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٤ ، ١٦٩ ، ٣١٥ ، المجلد ٢ ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

أن سلسلة النقل هذه سلسلة زائفة ، ومن اختراع ابن دريد . وكذا ليل على هذا ، يقول مبارك أن قائمة الأشخاص الذين يمثلون مرجع الحجة هم « ناس مجهولون » (١١) وبالفعل ، فإنه لم يسمع بشكل كامل أن الكتاب العرب في العصر الوسيط لم يزيفوا القصص المنسوبة ، فالجأحظ نفسه (توفى ٢٥٥/٨٦٨ - ٨٦٩) ضمن آخرين ، قام بهذا (١٢) . ومع ذلك فمسألة اختلاق سلسلة خيالية من المؤلفين يعتبر أكثر من مجرد شيء غسير عادي ، بل ويعتبر ، شسيئاً خارجاً عن القاعدة تماماً . وهنا نتساءل ، هل لدينا أي سبب يدعو للاعتقاد بأن الحالة هي هكذا في هذه القصص ؟ هل المراجع التي استند إليها ابن دريد هم أناس مجهولون ؟ اننا لو نظرنا إلى الغالبية العظمى من القصص لوجدنا أنها منقولة على مسئولية عبد الرحمن بن عبد الله ، الذي نقلها هو نفسه على مسئولية عدد مختلف من اللغويين المعروفين جيداً ، بما فيهم أبو حاتم السجستاني (توفى ٢٥٥ - ٨٦٩) ، أبو عمرو الشيباني (توفى ٢٥٥ - ٨٢٠) ، أبو عمرو بن العلاء (توفى ١٥٤ - ٧٧٠) ، أبو عبيدة (توفى ٢٠٩ / ٨٢٤ - ٨٢٥) ، ابن الكلبي (توفى ٣٠٤ أو ٢٠٦ - ٨١٩ أو ٨٢١) (١٣) .

من هذا ، إذن ، يتبين أنه ليس هناك سبب يدعو إلى التشكك في هذه الحلقات التي تم النقل على يديها . فسواء لم تكن هذه هي القصص المقصودة أو أن الحصري كان مخطئاً فيما يتعلق بكونها من إبتكار ابن دريد ، أو فيما يتعلق بالموضوع كله . وهذا الموقف الأخير هو الذي أخذ به الرافعي الذي يجادل أساساً في أنه ليس هناك مصدر آخر سوى الحصري بالنسبة لهذه المعلومة ، وأنه لا يوجد مثل هذه القصص الأصلية مدرجة بين أعمال ابن دريد (١٤) . وفي حين أن الاحتمال قائم بأن الحصري قد أخطأ ، إلا أن هذا لا يبدو أمراً ممكناً ، حيث أن معسرفتنا بكتابات هذا العصر أبعد من أن تكون كاملة ، كما أن الحصري نفسه قد أظهر قنراً كبيراً من الاستحسان لقامات الهمذاني (١٥) . ونحن هنا ، وبكل

(١١) زكي مبارك « أحاديث ابن دريد » ، ص ٥٦٣ .

(١٢) هذه هي الحالة بشكل واضح مع الرسائل في « كتاب البخلاء » انظر الفصل الثالث .
Malti-Douglas, «Structures of Avarice»

(١٣) انظر على سبيل المثال : القالي ، « الامالي » ، المجلد ١ ، ص ٢٨ ، ٥٧ ،

١٦٩ ، ٣١٥ ، المجلد ٢ ، ص ١٨٠ ، ٣٠١ .

(١٤) الرافعي « خطبة » ص ٥٨٩ .

(١٥) الحصري في كتابه « زهر الآداب » يضمته عدداً من هذه المقامات بلغ درجة

كبيرة غير عادية بالنسبة لعمل من هذا النوع .

الانصاف ، لايد من أن تستخلص بأن هناك لمكانية بالغة في أن « مقامات »
 للهمداني كان الحافظ عليها هو مجموعة قصص كتبها ابن دريد ، التي
 يبدو أنها لم تعد موجودة . وعلى أية حال ، فمن سوء الحظ ، أنه طانا
 أن هذه القصص ليست بين أيدينا (أو لا نملك وسيلة لمعرفة ما إذا كانت
 القصص التي بين أيدينا هي القصص المقصودة) ، فاننا لسنا في الوضع
 الذي يمكننا من مقارنة الصفات الأدبية لهذه القصص بالمقامات حتى
 نستطيع أن نقرر ما إذا كانت هي الأقرب إليها من السوابق الأدبية الأخرى
 المحتملة لهذا النوع الأدبي . فنحن لا نملك سوى كلمة الحصري من أنها
 كانت الحافظ للفعل .

وهذا يأتي بنا إلى المقالة التي كتبها أ . ف . ل . بيستون . لقد
 قام هذا الأديب البريطاني ، كما رأينا من قبل ، باستبعاد حجة زكي مبارك
 دون لغط كثير وطرح احتمالا بديلا بالنسبة لعملية الاستلهام في خلق هذا
 النوع من الأدب ، ذلك هو التنوخي . فالعمل الذي كتبه هذا الأخير ،
 « الفرج بعد الشدة » ، على حسب ما يقوله بيستون ، يتضمن أكثر من
 حكاية واحدة ، من الممكن بسهولة - بغض النظر عن أسلوب العبارات
 التي كتبت بها - تصورها وكأنها واحدة من مقامات (بديع الزمان) (١٦)
 ولقد قام بيستون بفصل قصة معينة من مجموعة الحكايات التي كتبها
 للتنوخي والتي اعتبر أنها تمثل بالنسبة له « إحدى المقامات التي تدخل
 في صميم هذه المقامات ، مظهرة بالفعل بعض السمات التي تبرز كشيء
 « تقليدي » عند الهمداني (١٧) . هذه القصة هي « قصة حائك
 الكلام » (١٨) . عند بيستون ، أن جوانب التشابه بين هذه القصة
 والمقامات تكمن في عدة جوانب . أول هذه الجوانب ، يتعلق بوجود ذلك
 الرجل الذي يرتدى أسملا بالية ، والذي مع ذلك ، يتحول لكي يكون
 « معجزة من البراعة وفصاحة اللسان » ، والذي في النهاية « يبرهن على
 أنه شيء آخر غير ما يبدو عليه » (١٩) . بجانب هذا ، فإن بيستون يلفت
 الانتباه إلى وجود ما يعتبره بـ « السخرية الاجتماعية » في قصة التنوخي ،
 ويقول أن السخرية الاجتماعية موجودة أيضا في بعض مقامات بديع
 الزمان ، مثل « المقامة المضيرية » . أما فيما يمكن أن ينظر إليه على أنه

Beeston, «Genesis» ٢ ص (١٦)

Beeston, «Genesis» ٨ ص (١٧)

(١٨) التنوخي ، « كتاب الفرج بعد الشدة » ، تحقيق عبد الشالحي (بيروت :

دار صادر ١٩٧٨) ، المجلد ٢ ، ص ٣٠٦ - ٣١٢ .

Beeston, «Genesis» ٧ ص (١٩)



يمثل المستوى الشكلي أكثر بالنسبة للمقامة ، فيشير بيستون الى استخدام الشعر في القصة بما يماثل ما هو موجود في كثير من المقامات .

مع توافق كل هذا ، يرى بيستون ، ان عنصر الأصالة عند الهمداني يركن في استخدامه للسجع وفي « الاعتراف الصريح بأن قصصه من وحي الخيال » . وهذا الجانب الأخير يدعو بيستون الى القول ، « اننى لأخاطر بالظن بأن هذه هي النقطة وراء كلمة الحريري « ابداع » (٢٠) .

وبعد أن ينتهي بيستون من حصر النقاط التي أثارها ، فإنه يقوم بمناقشة بعض الجوانب الأخرى في المقامة ، خاصة الجانب الشعري ، زاعماً بأن بديع الزمان « لا يملك أى موهبة شعرية » ، وما الشـطرات القصيرة من الشعر في نهاية المقامات سوى « سمة منقولة عن قصة التنوخي » (٢١) . وأخيراً ، يذكر بيستون أن العمل الذي كتبه للتنوخي لا بد وأنه كان في دائرة التداول في الوقت الذي كان فيه الهمداني يقوم بنظم مقاماته ، وأن هذا النص ، أكثر من غيره ، كان مثابة نموذج والهام لبديع الزمان الهمداني .

وفي الواقع ، فإن حجة بيستون تعتبر مقنعة في أن القصة التي قام بتفحصها ربما كانت تشمل من جوانب التشابه بنمط المقامة الأكثر شيوعاً من أى قصة أخرى . ومع ذلك ، فقد بينت مناقشتنا للحاظر الذي أثاره ابن دريد عند بديع الزمان أنه لا يوجد بصفة خاصة أى تحليل مقارن يمكن أن يناقض تماماً القول التاريخي للـحصري .

على أية حال ، فالشيء الذي له صفة جوهرية أكبر ، ومغزاه أكثر أهمية بالنسبة لمناقشتنا ، هو أنه ليس هناك أى شك في أن بديع الزمان الهمداني كان على وعى عميق بالكتابة في إطار تقليد أدبي عربي على درجة جيدة من التطور وبصفة خاصة ذلك الجزء من التقليد الذي يوصف

(٢٠) ص ٦ «Genesis» Beeston ، ويورد بيستون لفظ « ابداع » مرتين (ص ٢ و ص ٧) الى الحريري ، بينما نص الحريري كما عرضته الشريشي وتقله عنه مبارك هو « ابداع » ، ومع ذلك ، فإن لفظ « ابداع » قد استخدمه الراقصي في مناقشته (وليس نوبه) لهذه القضية . انظر الشريشي ، « شرح » ، المجلد ١ ، ص ٢١ ، زكي مبارك « اصلاح خطأ » ص ٤١٨ ، الراقصي ، « خطأ » ، ص ٥٨٨ .

(٢١) «Genesis» Beeston ، ص ١١ . من الواضح أن مثل هذا التقييم يمكن أن يخضع للمناقشة ولكن القصر الدقيق له قد يستدعي وضع دراسة أخرى .

عادة بمادة الأدب . وبهذا ، فإنه دون شك قام باقتباس وامادة صياغة المادة التي أخذها من كثير من السوابق الأدبية . وفي رأى شوقي ضيف ، أن الهمداني بينما قد تأثر بآثر يابن نريد من حيث مستوى الشكل ، فإنه قد تأثر من حيث المضمون بما كتب عن الشحاذين (أهل الكدية) عند الجاحظ وغيره من المؤلفين (٢٢) . أما محمد رشدي حسن فقد ردد هذا الموقف ، بينما أشار مارون عبود الي « حديث خالد بن يزيد » في « بخلاء » الجاحظ بما فيه من قصص عن الشحاذين كنوع من السابقة الأدبية للمقامات (٢٣) .

ونحن إذا ما حولنا وجهة اهتمامنا من الموضوع الذي يقتصر فقط على الشحاذين والشحاذة الي طبيعة الشخصية التي خلقها الهمداني والى الأسوار التي من المطلوب أن تلعبها هذه الشخصية ، سوف نجد أن ما يدين به الهمداني للأدب الروائي السابق قد ازداد حجمه . وفي هذا السياق ، يستطيع الانسان أن يرى تشابها بين أبى الفتح الاسكندري وغيره من أبطال الحكايات المحتالين في أدب الحكايات العربي . فالطيفلي ، أو محترف اقتحام الحفلات ، مثله مثل بطل المقامة ، يعتبر من الناحية الاجتماعية من الشخصيات الهامشية التي تتعيش على ذكائها (٢٤) . كذلك ، وكما عرفنا من قبل في موضع آخر ، أن أدب التطفيل غالبا ما يكون فيه احساس ما ، كما هو في المقامة ، بأن هذا الشخص المخايل قد اكتسب حقا اخلاقيا بمكافاته بسبب براعته (٢٥) .

وكما قلنا في البداية ، أن العلاقات بين مقامات الهمداني وما سبقه من أدب الحكايات (وبصفة خاصة ما يتعلق بالطفيليين والبخلاء) تظهر

(٢٢) شوقي ضيف ، « المقامة » ، ص ٢٠ .

(٢٣) محمد رشدي حسن ، « أثر المقامة » ، ص ١١ - ١٢ مارون عبود « بدع الزمان الهمداني » (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠) ، ص ٣٥ . انظر أيضا ، الجاحظ ، « البخلاء » ، تحقيق طه الحاجري (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧١) ص ٤٦ - ٥٣ .

(٢٤) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب ، أن أهم المصادر الموجودة عن حكايات التطفيل هو كتاب الخطيب البغدادي « التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم وتوادر كلامهم وأشعارهم » ، تحقيق كاظم انظر (النجف : المكتبة الحيدرية ، ١٩٦٦) ، وعلى الرغم من أن هذا العمل كتب بعد الهمداني إلا أنه بنى على مواد سابقة ، ويمكن العثور على مجموعات ممثلة لأدب التطفيل في الأعمال الموسومة السابقة مثل ابن عبد ربه ، « المقاد الفريد » ، المجلد ٦ ، تحقيق أحمد أمين ، إبراهيم الأبيساري ، ع.س . محمد هارون (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف ، ١٩٤٩) ، ص ٢٠٤ - ٢١٥ .

(٢٥) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

ياوضح ما يكون في « المقامة المضيرية » . كما أن هذه المقامة قد أخذت على نطاق عام على أنها تعتبر واحدة من أكثر ما كتبه الهمداني جاذبية ، وفي نفس الوقت كواحدة تختلف بشكل ما عن غيرها . ومحمد رشدي حسن يعتبرها واحدة من عدد قليل من المقامات التي لها الطابع القصصي بينما مارون عبود يقوم بالتمييز بين المقامات التي تأخذ الطابع القصصي وتلك التي لها الطابع « الفكاهي » واضعا « المضيرية » ضمن هذا النوع الأخير(٢٦) . والتناقض هنا ليس من الصعب تدويبه ، فالمقامة ، بالطبع ، تحوى كلا من القصة الجيدة والفكاهة . أما ما يمثل التناقض فهو أن كلا المؤلفين لم يعطيا تفسيراً لما تحظى به المقامة من جاذبية ، فمثل هذا التفسير سوف يبين عنصر التماسك والتوحد الأبي بين القصة والفكاهة فيها .

ومع مجريات الأمور ، قام النقاد بلفت الانتباه الى إحدى المسائل الأدبية الحيوية ، وهي العلاقة بين « المضيرية » والمقامات الأخرى التي تشكل معها الكيان الكامل للمقامات . ومن بين الصفات الأساسية الأصلية لهذا النوع الأدبي والتي تميز بوضوح المقامات عن الأشكال الأدبية السابقة عليها ، هناك الاستخدام الثابت للمسجع . ثم صفة أخرى ، هي طبيعة المقامات ككيان كامل . ولأن المقامات تظهر تماثلاً دقيقاً للاستلوه (discourse) والرواية الخيالية ، ولأنها تقوم بوصف الغامرات المستمرة لنفس الشخصيتين(٢٧) ، لذلك فإنها تشكل وحدة أدبية واحدة . وبعبارة أخرى ، أنه على الرغم من أن كل مقالة تشكل في حد ذاتها وحدة روائية مستقلة تستطيع أن تقيم بذاتها من الناحية الأدبية ، إلا أنها يجب أن تخضع للفحص في ضوء المقامات الأخرى في الكيان كله حتى يتحقق مغزاهما الكامل . ومن هنا ، ففي الحالة التي هي موضع اهتمامنا الآن ، نجد أن الاختلاف بين « المضيرية » وغالبية زميلاتها هو الذي يملئ علاقتها بالأخرى كما يملئ جاذبيتها الخاصة .

ومع ذلك ، فإن كلا من العلاقة بين « المضيرية » والمقامات الأخرى، وكذلك طبيعة جاذبيتها ترجعان الى أدب الحكايات السابق . ومن هذا فإن

(٢٦) محمد رشدي حسن ، « أثر المقامة » ، ص ٢٧ ، مارون عبود ، بدع

الزمان ، ص ٨٠ ، ٨٦ .

(٢٧) بطبيعة الحال ، رغم أن أبا الفتح الاسكندري موجود في معظم المقامات ،

إلا أنه لا يظهر فيها كلها . أما عيسى بن هشام ، باعتباره الراوى فهو موجود في جميع المقامات .

فحص تلك العناصر التي أخذها الهمذاني من الكتاب الآخرين والوسائل التي استخدمها في تحويل هذه العناصر هو أيضا أفضل تفسيراً لجاذبيته .

و « المقامة المضيرية » تأخذ اسمها من « المضيرة » ، وهي ذلك النوع من الطعام الذي أغوى بكتابة المقامة ذاتها . ويقول نص المقامة ، : « حدثنا عيسى بن هشام قال : كنت بالبصرة ومعى أبو الفتح الاسكندري رجل الفصاحة يدعوها فتجيبه . والبلاغة يأمرها فتطيعه . وحضرنا معه دعوة بعض التجار قدمت اليها مضيرة تثنى على الحضارة وتترجرج في الخضارة . وتؤذن بالسلامة . وتشهد لماوية رحمه الله بالإمامة . في قصعة يزل عنها الطرف . ويموج فيها الطرف . فلما أخذت من الخوان مكانها . ومن القلوب اوطانها . قام أبو الفتح الاسكندري يلعبها وصاحبها . ويمقتها وأكلها . ويثلبها وطابخها . وظنناها يمزح فاذا الأمر بالضد . واذا المزاح عين الجبد . وتتحنى عن الخوان . وترك مساعدة الاخوان . ورفعناها فارتفعت معها القلوب . وسافرت خلفها العيون وتحلبت لها الافواه . وتسلطت لها الشفاه . واتقدت لها الأكباد ومضى في اثرها الفؤاد . ولكننا ساعدناه على مجرها . وسألناه عن أمرها . فقال : قصتي معها أطول من مصيبتى فيها . ولو حدثتكم بها لم آمن المقت . واضاعة الوقت . قلنا : هات . فقال : دعاني بعض التجار الى مضيرة وأنا ببغداد ولزمني ملازمة الخريم ، والكلب لأصحاب الرقيم . الى أن أجبته اليها وقمنا فجعل طول الطريق يثنى على زوجته . ويقديها بمهجته . ويصف حذقها في صناعتها . وتأنقها في طبخها ويقول : يا مولاي لو رأيتهما . والخزقة في وسسطها . وهي تدور الدور . من القنور الى القنور . ومن القنور الى القنور . تنفث بفيها النار . وتدق بيديها الابزار . ولو رأيت الدخان وقد غير في ذلك الوجه الجميل . وأثر في ذلك الخد الصفيق . لرأيت منظرا تحار فيه العيون . وأنا أعشقها لأنها تعشقنى . ومن سعادة المرء أن يرزق المساعدة من حليلته . وأن يسعد بظميرته . ولاسيما اذا كانت من طينته . وهي ابنة عمى لحا . طينتها طينتى . ومدينتها مدينتى . وعمومتها عمومتى . وأرومتها أرومتى . لكنها أوسع منى خلقا ، وأحسن خلقا . وصدعنى بصصفات زوجته حتى انتهينا الى محلته . ثم قال : يا مولاي ترى هذه المحلة . هي أشرف مجال بغداد يتنافس الأخيسار في نزولها . ويتغاير الكبار في حلولها . ثم لا يسكنها غير التجار . وإنما المرء بالجار . ودارى فى السلطة من قلاذتها . والنقطة من دائرتها . كم تقدر يا مولاي أنفق على كل دار منها . قلته تضحينا . ان لم تعرفه يقينا . قلت : الكثير . فقال :

يا سبحان الله ما اكبر هذا الغلط - تقول الكثير فقط - وتنفس الصعداء -
وقال سبحان من يعلم الأشياء - انتهينا الى باب داره - فقال : هذه
دارى كم تقدر يا مولاي انفتحت على هذه الطاقة - انفتحت والله عليها فوق
الطاقة ووراء الفاقة - كيف ترى صنعتها وشكلها ارايت بالله مثلها -
انظر الى دقائق الصنعة فيها وتأمل حسن تعريجها فكانما خط بالبركار -
وانظر الى حنق النجار في صنعة هذا الباب - اتخذه من كم - قل : ومن
أين أعلم ؟ - هو ساج من قطعواحدة لا مروض ولاعفن - اذا حركه ان -
واذا نقرطن - من اتخذه ياسيدى اتخذه أبو اسحق بن محمد البصرى
وهو والله رجل نظيف الأثواب بصير بصنعة الابواب - خفيف اليد في
العمل لله در ذلك الرجل - بحياتى لا استعنت الا به على مثله - وهذه
الحلقة تراها اشتريتها في سوق الطرائف من عمران الطرائفى بثلاثة
دينارين محزية وكم فيها ياسيدى من الشبه فيها ستة ابطال وهى تدور
يلوالب في الباب بالله دورها - ثم انقرها وأبصرها وبيحياتى عليك لا اشتريت
الحلق الا منه فليس يبيع الا الاعلاق - ثم قرع الباب ودخلنا الدهليز
وقال : عمرك الله يا دار - ولا خربك يا جدار - فما أمتن حيطانك - وأوثق
بنيانك وأقوى أساسك - تأمل بالله معارجها وتبين دواخلها وخوارجها -
وسلنى : كيف حصلتها وكم من حيلة لحتلتها حتى عقدتها - كان لى جار
يكنى أبا سليمان يسكن هذه الحلة وله من المال ما لايسعه الخزن ومن
الصامت مالا يحصره الوزن - مات رحمه الله وخلف خلفا اتلفه بين
الخمير والزمر - ومزقه بين النرد والقمر - وأشفت ان يسوقه قائدا
الاضطرار - الى بيع الدار - فيبيعهما في اثناء الضجر - او يجعلها عرضة
للخطر - ثم أرى وقد عاقنى مسارها - فانقطع عليها جسرات - الى يوم
المات - فعمدت الى اثواب لا تنض تجارتها - فحملتها اليه وعرضتها
عليه - وسأومته على ان يشتريها نسية - والمدبر يصيب النسية عطية -
والمخلف يعتمدها هدية - وسألته وثيقة بأصل المال ففعل وعقدتها لى -
ثم تفاقلت عن اقتضائه حتى كادت حاشسية حاله ترق فأتيته فاقترضته -
واستمهلتى فانظرته - والتعس غيرها من الثياب فأحضرته وسألته ان
يجعل داره رهينة لى - ووثيقة في يدى - ففعل ثم درجته بالمعاملات الى
بيعه حتى حصلت لى بجد صاعد - وبخت مساعد وقوة مساعد - زرب
ساع لقاعد - وأنا بحمد الله مجدود - في مثل هذه الاحوال محمود -
وحسبك يا مولاي لنى كنت منذ ليال نائما في البيت مع من فيه اذ قرع علينا
الباب - فقلت : من الطارق المنتاب - فاذا امرأة معها عقد للاء - في جلده
ماء ورقة آل تعرضه للبيع - فأخذته منها اخذة خلس - واشتريته بشمن

بفس • وسيكون له نفع ظاهر • وربع وافر • يعون الله ودولته • وانما
 حدثك بهذا الحديث لتعلم سعادة جدى في التجارة • والسعادة تثبت الماء
 من الحجارة • الله اكبر لا يبيئك اصدق من نفسك • ولا اقرب من امسك •
 اشتريت هذا الحصير في المناداة • وقد اخرج من دور آل الفرات • وقت
 المساءرات وزمن الغارات • وكنت اطلب مثله منذ زمن الأطول فلا
 اجد • والدمر كالحبلى ليس يدري ما يلد ثم اتفق انى حضرت باب الطاق •
 وهذا يعرض في الاسواق • فوزنت فيه كذا وكذا دينارا • تأمل بالله دقته
 ولينه وصنعه ولونه فهو عظيم القدر • لا يقع مثله الا في النذر • وان
 كنت سمعت بابى عمران الحصيري فهو عمله وله ابن يخلفه الآن في
 حانوته لا يوجد اطلاق الحصر الا عنده فبحياتي لا اشريت الحصر الا
 من مكانه فالؤمن ناصح لآخوانه • لاسيما من تحرم بخوانه • ونعود الى
 حديث الضيرة • فقد حان وقت الظهر • يا غلام الطست والماء • فقلت :
 الله اكبر ربما قرب القرع • وسهل المخرج • وتقدم الغلام • فقال : ترى
 هذا الغلام • انه رومي الاصل عراقي النشء • تقدم يا غلام واحسر عن
 رأسك • وشمر عن ساقك • وانض عن ذراعك واقتر عن أمسانك • واقبل
 وادبر • ففعل الغلام • وقال التاجر • بالله من اشتراه • اشتراه والله
 أبو العباس • وعن النخساسة • ضسح الطستت • وهات
 الابريق • فوضعه الغلام وأخذته التاجر وقلبه وأدار فيه النظر ثم قره
 فقال : انظر الى هذا الشبيه كانه جذوة الذهب • أو قطعة من الذهب
 شبه الشام • وصنعة العراق • ليس من خلقان الاعلاق • قد عرف دور
 الملوك ودارها • تأمل حسنه وسلنى : متى اشتريته • اشتريته والله عام
 المجاعة وانخرته لهذه الساعة • يا غلام الابريق • فقدمه • وأخذته التاجر
 فقلبه ثم قال ! وانبوية منه • لا يصلح هذا الابريق الا لهذا الطستت
 ولا يصلح هذا الطستت الا مع هذا الدست • ولا يصح هذا الدست
 الا في هذا البيت • ولا يجمل هذا البيت الا مع هذا الضيف • ارسل
 الماء يا غلام • فقد حان وقت الطعام • بالله نرى هذا الماء ما اصفاه
 أزرق كعين السنور • وصاف كضبيب البلور • استقى من الفرات •
 واستعمل بعد للبيات • فجاه كلسان الشمعة • في صفاه الدمعة • وليس
 للشان في السقاء • الشان في الاناء • لا يدلك على نظافة أسبابه • اصدق
 من نظافة شرابه • وهذا المنديل سلنى عن قصته • فهو نسج جرجان •
 وعمل أرجان • وقع الى فاشتريته فاتخذت امراتى بعضه سسراويل •
 واتخذت بعضه منديلا • تدخل في سراويلها عشرون ذراعا • وانتزعت من
 يدها هذا القدر انتزاعا • واسلمته الى المطرز حتى صنعه كما تراه

وطرزه • ثم رددته من السوق • وخزنته في الصندوق • وادخرته
 للظراف • من الأضياف • لم تذله عرب العامة بأيديها • ولا النسساء
 لتأقيها • فلكل علق يوم • ولكل آلة قوم • يا غلام الخوان • فقد طال
 الزمان • والقصاص • فقد طال المصاع • والطعام • فقد كثر الكلام • •
 فأتى الغلام بالخوان • وقلبه التاجر على المكان • ونقره بالبنان • وعجمه
 بالأسنان • وقال : عمر الله بغداد فما أجود متاعها • وانظر صناعاتها •
 تأمل يا الله هذا الخوان • وانظر إلى عرض مئته وخفة وزنه • وصلابة
 عوده وحسن شكله • فقلت : هذا الشكل • فمتى الأكل • فقال : الآن •
 عجل يا غلام الطعام • لكن الخوان قوائمه منه • قال أبو الفتح :
 فباشت نفسي وقلت : قد بقي الخبز وآلاته • والخبز وصفاته • والحنطة
 من أين اشتريت أصلا • وكيف أكثرى لها حملا • وفي أي رحى طحن •
 وأجاة عجن • وأي ثور سجر • وخباز استاجر • وبقي الحطب من أين
 احتطب • ومتى جلب ؟ وكيف صقف حتى جفف ؟ وحبس حتى يبس ؟
 وبقي الخباز ووصفه والتلميذونعته والدقيق ومدحه • والخمير وشرحه •
 والملح وملاحته وبقية السكرجات من اتخذها ؟ وكيف انتقدها ؟ ومن
 استعملها ؟ ومن عملها ؟ والخل كيف أنتقى عنبه ؟ أو اشترى رطبه • •
 كيف صهرجت معصرته واستخلص ليه ؟ وكيف قبر حبه ؟ وكم يساوي
 وبه • وبقي البقل كيف احتل له حتى قطف ؟ وفي أي مبقلة رصسف •
 وكيف تونق حتى نظف • وبقية المضيرة كيف اشترى لحمها • ووفى
 شحمها • ونصبت قدرها • وأجبت نارها • ودقت أوزارها • حتى أجيد
 طبخها وعقد مرقها • وهذا خطب يطم • وأمر لا يتم • فقلت • فقال
 أين تريد ؟ فقلت بحاجة اقتضسيها • فقال : يا مولاي تريد كنيفا يزرى
 بربيعي الأمير • وخريفي الوزير • قد جصص أعلاه وصهرج أسفله
 وسطح سقفه وقرشت بالمرمر أرضه • يزل عن حائطه الذر فلا يعلق
 ويمشي على أرضه الذهب فيزلق • عليه باب غير أنه من خليطي ساج
 وعاج • مزدوجين أحسن ازواج • يتمنى الضيف أن ياكل فيه • فقلت
 كل أنت من هذا الجراب • لم يكن الكنيف في الحساب • وخرجت نحو
 الكباب • وأسرعت في الذهاب • وجعلت أعدو وهو يتبعني ويصيح
 يا أبا الفتح المضيرة • وظن الصبيان أن المضيرة لقب لي فصاحوا صياحه
 فرميت أحدهم بحجر • من فرط الضجر • فلقى رجل الحجر بعمامته •
 فغاص في هامته • فأنخذت من النعال بما قدم وحدث • ومن الصفع بما
 طاب وخبث • وحشرت إلى الحبس • فأقمت عامين في ذلك النحاس •
 فنذرت أن لا أكل مضيرة ما عشت • فهل أنا في ذا يا آل همدان ظالم •

قال عيسى بن مشام : فقبلنا عذره • ونذرنا نذره • وقلنا قديما جنت
المضيرة على الأحرار • وقدمت الأراذل على الأخيار ، (٢٨) •

ان تحليلنا لهذه المقامة يمكن ان يتم على مستويات • ولدينا
أولا بالمستوى الخاص بالتنظيم أى الترتيب الظاهري التى جاءت به مادة
المقامة • ومن هذه الناحية يمكن تقسيم المقامة الى عشرة أجزاء •

١ - الاطار الذى يضم عيسى وأبا الفتح • وهذا الاطار يشتمل
الحضور الى حفل الغداء الأول وتقديم المضيرة ، وكذلك رد فعل ابي الفتح
ثم استبعاد الطعام •

٢ - رواية ابي الفتح لبداية مفاخرته السسيئة ، بما فى ذلك دعوة
التاجر واصراره • وهنا ، لدينا أيضا الجزء الاول من حديث التاجر فى
الثناء على زوجته ، والمحلة التى يسكن فيها ، ومنزله ، وناقذة المنزل ،
وبابه ، وحلقة الباب ، والسلم ، والحصير •

٣ - مجيء ذكر المضيرة ووقت الظهيرة ، ثم طلب احضار الماء
وهذا طبعا يتبعه الثناء على الغلام العبد ، والطست ، والابريق •

٤ - ذكر الطعام للمرة الثانية ، وأن وقت الطعام قد حان • ويلى
ذلك الثناء على الماء والاناء ، والمنديل •

٥ - طلب التاجر من الغلام بان يحضر مائدة الطعام ، وهى المرة
الثالثة التى يأتى فيها ذكر حلول موعد تناول الطعام • ثم وصول الخوان
وما يلى من مدح التاجر له •

٦ - مواجهة ابي الفتح للتاجر بالتساؤل عن موعد وصول الطعام،
وما يتبعه بعد ذلك من اصدار التاجر الأمر بالاسراع فى احضاره ، مع
محاوئته العودة لاصباح المديح على الخوان •

٧ - رد الفعل الغاضب من جانب ابي الفتح ، والذى يتبعه بحديثه
عن بقية الأشياء التى لم تلق بعد نصيبها الملائم من المديح ، وتشتمل
للخبز ، الدقيق ، ثم المضيرة نفسها •

٨ - محاولة ابي الفتح أن يقضى حاجته فى المرحاض ، وهو ما يظهر
استجابته لمديح التاجر ، والذى بلغ ذروته فى قوله ان الضيف يتمنى أن
يأكل فيه • وقد أعقب هذا رد فعل ابي الفتح على هذا القول •

• (٢٨) الهمدانى ، « المقامات » ، ص ١٠٤ - ١١٧ •

٩ - أسسراح أبي الفتح بالخروج ، والتاجر يهرع في أعقابه وهو يصيح عليه ، «يا أبا الفتح ، المضيرة» . ولقد أدى هذا إلى إثارة صياح الصبيان ، محرضين أبا الفتح على أن يلقي عليهم بحجر ، ثم سوء حظ أبي الفتح من جراء هذا الفعل وما ناله من عقاب نتيجة لذلك . ويضاء عليه يقسم بأنه لن يأكل المضيرة أبدا مادام على قيد الحياة .

١٠ - العودة إلى إطار الحكاية ، ثم رد فعل الضيوف في حفل الغداء الأول .

حول هذا التنظيم ، هناك عدة نقاط تستحق الذكر . أولا ، أنه في حين أن عبارات المديح العديدة التي قال بها التاجر تشكل الجزء الرئيسي من المقامة (الأجزاء من ٢ إلى ٨) ، فإن العبارات ذاتها تنقطع عند نقاط حاسمة نتيجة لذكر قرب وصول الطعام . أكثر من ذلك ، أن كافة ما تحدث به التاجر كان منحصرا في الثناء والمديح في أشياء غير الطعام ، على الرغم من أنه كان يتغنى فعلا بالثناء على الأواني والأشياء المرتبطة بالطعام ، كالمنديل مثلا . أما من ناحية أخرى ، فإن رد فعل أبي الفتح عندما غضب وعدد الأشياء التي كانت ماتزال في حاجة للمديح ، فقد تركز على الطعام ، بما في ذلك الخبز والمضيرة نفسها . وقيما يتعلق بهذه النقاط فإننا سوف نقوم بمناقشة أهميتها ومغزاهما بالنسبة للتأثير الأبي للمقامة ككل فيما يلي :

وإن لمن الواضح أيضا ، أن المقامة تتكون من قصة واحدة ، هي قصة أبي الفتح مع التاجر ، في إطار قصة أخرى ، تضم أبا الفتح وعيسى ابن هشام وصحبتهما . وهذا (التكنيك) الذي استخدمه القصة كإطار هو أبعد كثيرا عن كونه مجرد تركيبية منمقة أو زخرفة في البناء التأليفي . بل أنه في الواقع ، يشكل (تكنيكا) له أهميته القاطعة بالنسبة لبناء المقامة ككل . ولكي نستطيع أن نرى هذا الأمر واضحا ، وبصفة خاصة تلك العلاقة بين القصتين ، القصة التي تمثل الإطار العام والقصة التي تدخل في هذا الإطار ، فإن علينا أن نمر على المستوى الخاص بالتنظيم في عملية التحليل ونقوم بالقاء نظرة فاحصة على البناء الروائي للمقامة ذاتها .

إننا لو نظرنا إلى القصتين معا ، لوجدنا كليهما تدوران حول وليمة غداء ، كما أن كلا منهما في الواقع تعكس صورة الأخرى . فعلى الرغم من أن القصة التي تشكل إطارا عاما تقع أحداثها في مدينة البصرة

والأخرى التي تدور من خلالها في بغداد ، إلا أن كليهما تتضمنان دعوة موجهة من « بعض التجار » . أكثر من هذا أن القصتين تتركزان حول عدم استهلاك المضيرة ، وإن كان هناك اختلاف أساسي بينهما . ففي القصة العامة ، يتم تقديم المضيرة ثم يتم إعادها والعيون تتبعها في اشتياق ولوعة ، في حين أنه في القصة الداخلية ، لم تقدم المضيرة أبداً ومع ذلك ، فقد كان الاشتياق لها مازال موجوداً عند أبي الفتح . إذن فمن الواضح أن القصة الأولى قد استخدمت كإطار عام لكي يمكن وضع القصة الثانية التي تدخل في نطاقها وتفسيرها .

وهذه القصة المنضوية في إطار القصة الأولى تحتوى على بناء روائي مأخوذ مباشرة من أدب المسامرات والذي يتمثل أوضح تعبير له في أدب البخلاء . فمن أكثر الأنماط الشائعة في حكايات البخلاء هي حكاية « الضيافة » التي جاء بناؤها - وكما سوف يتضح فوراً الآن - بنفس البناء الذي جاءت عليه القصة الداخلية في المقامة المضيرية . هذا البناء يشتمل على موقف الضيافة ، أي الموقف الذي يتواجد فيه كل من المضيف والمضيف ، ومن ثم يتحتم فيه على المضيف تقديم الضيافة . مورفولوجية حكاية « الضيافة » تتكون من وظيفتين - في الوظيفة الأولى ، يتخلق مطلب الضيافة ، سواء ضمناً أو صراحة ، وسواء بتحريض من المضيف ، أو رضوخاً واستسلاماً منه . وفي الوظيفة الثانية ، يتجنب فيها المضيف بشكل ما تحقيق ما يتضمنه مطلب الضيافة أياً كان ، ولكنه يفعل ذلك دون أن ينتهك التقليد الذي يحرم الرفض الصريح لتقديم الضيافة ، أي عليه أن يفعل ذلك من خلال نوع ما من أنواع الخداع أو الحيلة (٢٩) .

بهذا ، يكون من الواضح أن هذين العنصرين أيضاً يلعبان دورهما في القصة الداخلية التي تدور بين أبي الفتح والتاجر . فقد ذهب التاجر بدعوته لأبي الفتح بعيداً إلى درجة أن طلب منه المشاركة في تناول المضيرة . وليس هذا فقط ، بل أنه يصبر في الدعوة حتى يوافق المضيف عليها . وبعبارة أخرى ، إن المطلب الخاص بـ « الضيافة » قد تأسست أركانها ، وبشكل صريح وقاطع في أن : الذي حرص وحث عليه هو المضيف ، التاجر . وبهذا تكون للوظيفة الأولى في حكاية « الضيافة » موجودة وتحققت . وبطبيعة الحال ، وكما نعرف من المقامة ذاتها ، فإن

(٢٩) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب ، انظر أيضاً الفصل الرابع من Malli-Douglas , «Structures of Avarice».

المضيرة لم تقدم أبداً ، وبعبارة أخرى ، لم تتح للمضيف الفرصة أبداً في تناول الطبق الموعود . ومع ذلك فإن المضيف ، وهو التاجر في حالتنا هذه ، لا يمتنع عن تقديم المضيرة في أية لحظة . ولكنه بدلا من ذلك ، يلجأ الى أساليب تكتيكية يؤخر بها تقديم الطعام ، وهي هنا الاستطرد في لصطناع الحديث ، منتهيا بالاشارة الى تناول الطعام في الرحاض ، وهو ما يستفز المضيف ويستحثه على الرحيل . أما حقيقة ان التاجر يبعث الانارة في حديثه الطويل بإشارته المتواصلة الى مجيء الطعام الذي يتأخر وصوله ، فيعنى ضمنا أنه كان ، على الأقل ، يفكر في الالتزام الملقى عليه . ومع هذا ، فإن المضيرة لا تظهر أبداً ، وتنجح حيلة المضيف . وبذلك تكون الوظيفة الثانية في حكاية « الضيافة » موجودة هي الأخرى وتحققت أيضا . ومن هنا ، فأننا لو تناولنا القصة الداخلية وحدها ، فسوف نلاحظ أنها تشكل حكاية ممتازة من حكايات البخلاء ، بل حتى الحيلة نفسها التي استخدمها المضيف قد انبثت على عناصر موجودة في الحيل التي استخدمت عند البخلاء ، وهي تتميز بعمليات التناخير ، واصطناع الحديث ، وطرح فكرة تناول الطعام في الرحاض (٣٠) . ومع هذا ، فأننا لا نستطيع أن نعثر على مثل هذه الحيلة الخاصة في أي من أدب البخلاء ، سواء عند الجاحظ أو الخطيب البغدادي ، أو في أي من أعمال الأديب الموسوعية . وهذه النقطة الأخيرة لها أهميتها لأنها تبين أنه ، على الرغم من أن القصة الداخلية قد تشكل إحدى حكايات البخلاء الممتازة ، فإن الهمداني لم يلجأ ببساطة الى أخذ إحدى الحكايات الروائية العديدة للبخلاء والمنتشرة بالفعل في مجال التداول ، ولكنه بدلا من ذلك قام ببناء قصة أصيلة خاصة به .

لكن هذه القصة الداخلية ، طبعا ، لا تجيء من تلقاء ذاتها ، كما أنها ليست ببساطة مجرد قصة تحكي كيف خدع المضيف ضيفه في تقديم الغداء . بل ان القصة التي تشكل الاطار العام تحول بؤرة التركيز من الافعال التي يقوم بها المضيف الى ردود الفعل التي يبديها المضيف . وكما قلنا من قبل ، ان القصة الداخلية لو تناولناها منفصلة ، فسوف تعمل وكأنها حكاية عن البخلاء ، أي تكون ، في واقع الأمر ، حكاية عن

(٣٠) انظر الفصل الرابع من Maiti-Douglas, «Structures of Avarice».

انظر أيضا الفصل الثالث من هذا الكتاب وانظر أيضا على سبيل المثال الجاحظ ، « البخلاء » ، ص ١٢٣ - ١٢٤ ، الخطيب البغدادي ، « البخلاء » تحقيق احمد مطروب ، خديجة الحديدي وحمد القيسوي (بغداد : مطبعة الساني ، ١٩٦٤) ، ص ١٧٢ ، ١٨٧ - ١٨٨ .

شخص بخيل ، وحيث البخيل ، وهو المضيف في هذه الحالة ، يشتمل الشخصية الرئيسية فيها . أن من ناحية المستوى الشكلي الظاهري فإن ما تحققه القصة التي تكون الاطار العام هي أنها تبرز أبا الفتح الاسكندري وتضعه في مقدمة الصورة وتصوغه في هيئة الشخصية المركزية في المقامة ككل ، ومن ثم أيضا يكون ، نتيجة لذلك ، الشخصية الرئيسية في القصة الداخلية . ومع ذلك ، وفي خلال هذه العملية ، فإن القصة التي تشكل الاطار العام قامت أيضا بتغيير المغزى المورفولوجي للأفعال التي تحدث في اطار القصة الداخلية ، خالقة بذلك ، بناء مختلفا للمقامة ككل .

ونحن بدلا من أن يكون لدينا قصة عن مضيف يخدع ضيفه ، فإننا نحصل على قصة لمضيف يقع ضحية لمضيفه . وبينما يبدو أن هذا الاختلاف مفتعل ، إلا أنه - كما سوف نرى - اختلاف يفسح الطريق لفهم المقامة ، سواء من الناحية البنائية ومن وجهة النظر الأدبية بصفة عامة . ولذلك ، فعلى الرغم من أن « المقامة الضيرية » تستقل فن التخطيط الروائي لحكايات « الضيافة » في البخلاء ، فإن المورفولوجية لها ، بالنظر إليها ككل ، ليست هي مورفولوجية حكاية « الضيافة » بل هي من النوع الخاص بالوحدات الأدبية الصغيرة التي تكون فيها الشخصية الرئيسية والتي عادة ما يكون لها دور فعال مجبرة على التدخل في ذلك الدور السلبى للضحية . وهذا النوع من البناء الروائي يمكن العثور عليه ليس فقط في حكايات « البخيل » الضحية ، بل نجده أيضا ويشتمل أكثر وضوحا في حكايات « الطفيلي » الضحية .

وحكاية « البخيل » الضحية ، هو نمط من الحكايات وجد في أدب البخلاء ، وتتصف بأن لها وظيفتين : في الوظيفة الأولى ، يحدث فيها شيء ما للبخيل ، وفي الثانية ، نرى أن البخيل قد عانى مما حدث له (٣١) كما أن حكاية « الطفيلي » الضحية « تتشابه في أن الشخص الطفيلي (أو المضيف غير المدعو) يقوم بفعل ما ، ولكنه لا يكون فقط فعلا فاشلا ، ولكنه فعل يعانى هو منه أيضا (٣٢) . وكما سوف نرى ، أن هذا النمط من الحكايات هو النمط الأقرب في بنائه إلى « المقامة الضيرية » .

(٣١) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(٣٢) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

ومذا التشابه يصبح أكثر وضوحاً عندما ننظر الى مسألة الأدوار ،
 ففي الحقيقة ، نحن نجد أن هناك قدراً كبيراً من التشابه بين الأدوار التي
 يلعبها الطفيلي عادة وتلك التي يقوم بها بطل المقامة . إذ أن كلا منهما
 يمكن أن يتصف بأنه بطل متشرد من الغين يتعيشون على فطنتهم وذكائهم .
 ولذلك ، فعندما يقع كل منهما ضحية ، فإن نفس العملية تحدث في كل
 حالة . وهذه العملية هي عملية تحول في الدور الذي تبدأ به الشخصية
 في دور إيجابى فعال ثم بعد ذلك تضطر للدخول في دور آخر سلبي .
 وبطبيعة الحال ، فإن هذا التحول من الدور الإيجابى الى السلبي لا يحدث
 في « المقامة المضيرية » ، بل إن أبا الفتح يبدأ بشكل سلبي ، أى يكون
 في حالة رد فعل تجاه الأحداث ، منذ بداية المشهد الأول . وعملية التحول
 في الدور لا يمكن أن تظهر فقط الا عندما تستبدل هذه الوحدة في سياقها
 الأدبى الملائم ، أى فى إطار الكيان الكامل لمقامات الهمداني . ولأننا نعرف
 أن أبا الفتح يتقلب في خداعه على خصومه ، لذلك فقط ، فأننا نستطيع
 أن نرى حدوث انعكاس للدور في هذه الحالة . أى أن المقامات الأخرى
 في المجموعة قد جعلتنا نتعرف ، ليس فقط على شخصية أبا الفتح بل
 أيضاً على دور مميز يقوم فيه بالناورة والاحتيايل على الآخرين . وهذا
 الاختلاف الجذري في أداء الدور هو الذى يشكل أكثر الاختلافات أهمية
 بين « المقامة المضيرية » وبقية المقامات في المجموعة . فهذه المقامة هي
 مقامة ينعكس فيها الدور عما كنا قد نتوقعه من المقامات الأخرى ، فالناور
 أو المخادع يصبح هو الخاضع لهذه العملية ، أو ، بعبارات بنائية ، دور
 البطل يتحول من الإيجابى الى السلبي ، من الفاعل الى الضحية .

ولكن هذا الكلام لا يعتبر شيئاً جديداً ، طالما أننا نجد نفس هذه
 الظاهرة موجودة في العلاقة بين حكايات « البخيل = الضححية »
 و « الطفيلي = الضحية » وبين الكيانيين الخاصين بها (٣٣) . وفي جميع
 الحالات الثلاث، يكون من الأفضل بالنسبة للقارئ أن يدرك وجود حالة
 وقوع الشخص كضحية والتحول في الدور لأنه قد أُلّف وأُصِبع معتاداً على
 وجود بناء حبكة مساندة من قبل . لذلك ، وعلى مستوى معين ، فإن
 المضمونات الكاملة للتحول في الدور الذى تراه على أبا الفتح الاسكندري
 يمكن فهمها فقط في وجود المقامات الأخرى في الكيان .

هذه العلاقة البنائية بين « المضيرية » والمقامات الأخرى لها كذلك

Malti-Douglas, «Structures of Avarice».

(٣٣) الفصل السادس من

انظر أيضاً الفصل الرابع من هذا الكتاب .

وضع كاشف أيضاً وقاطع بالنسبة لجاذبيتها الأدبية . فالتأثير الأدبي البالغ لهذه المقامة يكمن بالطبع ، في عنصر الفكاهة ، والبناء الذي ذكرناه يحمل في طياته عنصراً فعالاً من الفكاهة . وهذا العنصر من الفكاهة تابع أولاً وقبل كل شيء من التحول في الأدوار وهو الأمر الذي يشكل قلباً للتوقعات والذي - كما بينا سابقاً - يعتبر وسيلة معروفة لاحتداث الفكاهة^(٣٤) . وفي حالة « المقامة المضميرية » لدينا طبعاً ذلك النمط الخاص من قلب التوقعات ، وهو الذي وصفه بيرجسون Bergson بأعراض « اللص / المسروق » (Voleur/Volé) وهي ظاهرة يحدث فيها أن الشخصية تقع ضحية لنوع المحدد من الفعل الذي ترتكبه عادة^(٣٥) . ومن الواضح أن هذه الحالة في المقامة التي بين أيدينا . . وكذلك - وكما حدث في حالات الخلاء والطلقيليين الذين وقعوا ضحية حيلهم - فإن العقاب الذي ناله أبو الفتح هو عقاب في محله . وهو في الحقيقة ، يعتبر من المخادعين الذين يكسبون طسريقتهم بالأحداث المضمخة . ومن الملائم تماماً أنه قد خدع هنا بحديث آخر . ففي مجرى العملية ، طبعاً ، حدث أن المخادع قد خدع . بل أن الهمذاني لا يتيح للقارئ بأن ينسى هذا . فالتاجر لا يكتفى فقط بضداع أبي الفتح من خلال حديثه إليه ، بل أنه واقع الأمر أيضاً يخبر أبا الفتح ، ومن ثم ، القارئ ، بأنه ، أي التاجر ، هو المخادع الأعظم ، بأن وضع في طيات حديثه عبارات تستهدف اظهار براعته الخاصة . وهذا التوضيح يقدم في بداية المقامة ، في الجزء الثاني .

وعلى أية حال ، فإننا في الحقيقة قد تعرضنا أمام هذه الظاهرة في البداية الأولى للمقامة . ففي السطور الأولى ، يقول عيسى بن هشام بأنه كان في البصرة ومعه « أبو الفتح الاسكندري ، رجل الفصصاحة يدعوما فتجييه . والبلاغة يأمرها فتطيعه » . من الناحية البنائية ، في امكاننا أن نرى أن هذا السطر يساعد على تقوية العلاقة بين « المضميرية » والمقامات الأخرى . فهو يذكر القارئ بالدور الذي يلعبه أبو الفتح عادة . والسطر يخدم كأداة ربط بين المقامة والمقامات الأخرى . كما أن المعرفة بهذا الدور السابق لأبي الفتح ، كما رأينا ، تعتبر ذات ضرورة جوهرية في تقويم المقامة .

(٣٤) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(٣٥) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

وتشخيص أبي الفتح وتمييزه بعبارات حتى ولو كانت قريبة من هذه العبارة يعتبر شيئاً نادراً تماماً في « المقامات » (٣٦) . وهذه الحقيقة تتضاعف أهميتها ومغزاهما ، لأنه بوضع هذه الجملة في سياق « المقامة المضيربية » ، نجدنا مليئة بالسخرية . وهذا ، بالطبع ، عكس ما يحدث فالصورة التي تزخر بها هذه العبارة ، هي صورة تدل على القدرة فأبو الفتح يدعو الفصاحة ويأمر البلاغة ، فتجيياته التي ما طلبه بل والأهم من ذلك ، تطيعانه . وهذه العلاقة بالتحديد هي التي تنقلب وتتحوّل فليست الفصاحة والبلاغة فقط هما اللتان كانتا الوسيلة في خيبة أبي الفتح ، بل أننا نستطيع أن نقول ، بشكل ما ، إنه يدعوهما فلا تجيياته ، ويأمرهما فلا تطيعانه .

وفي إمكاننا أن نرى هذا بشكل أكثر وضوحاً إذا ما ألقينا بنظرة فاحصة على المظهر المحدد للفصاحة أو صناعة الكلام في المقامة . أننا لو نظرنا في « المقامات » فسنجد أنه يتوافق بشكل نمطي حديث أو سلسلة من الأحاديث يقول بها أبو الفتح نفسه . ولكننا في « المقامة المضيربية » لا نجد ببساطة حديثاً واحداً يقول به متكلم واحد ، وهو هنا ، التاجر . ولو كان علينا أن نبحث عن المعادل الاستبدالي للحديث المعتاد في المقامة أو نستعرض حالة الفصاحة في « المضيربية » فأننا نجد بدلاً من ذلك ، ظاهرة مثيرة . هذه الظاهرة يمكن أن نتصورها على أنها حالة من الاطراء الطويل المنفرد الذي يشارك فيه متحدثان . ومن الواضح أن مثل هذا الحديث المشترك هو نوع من الابتكار من جانب الهمداني ، حيث أننا نجد ، مثلاً ، في حكايات البخلاء الشبيهة من الناحية البنائية ، ان البخيل / المضيف هو المتحدث الوحيد (٣٧) .

وعلى الرغم مما في الحديث المشترك من توتر لرامي ، إلا أنه لا يحقق وظيفة الحوار ، ولكننا ، بدلاً من ذلك ، نجد لدينا حديثاً يبدأ التاجر . كما نجد أن أبا الفتح يحاول أن يحقق السيطرة على تدفق الحديث عن طريق التدخل في الحديث في الجزء السادس ، ثم بعدئذ يتحدث هو في الجزء السابع عن أعداد الطعام . ومع ذلك نجد أن التاجر هو الذي

(٣٦) في الحقيقة ، هناك عبارة واحدة في النص قريبة من العبارة موضع المناقشة . وهذه العبارة موجودة في « المقامة الهمدانية » عندما يقول أحد الأشخاص أنه يعرف رجلاً « يطأ الفصاحة بنعليه » ، الهمداني ، « المقامات » ، ص ١٥١ .
(٣٧) انظر على سبيل المثال ، الجاحظ ، « البخلاء » ، ص ١٢٣ - ١٢٤ ، وهذه الحكاية نوثقت في الفصل الثالث من هذا الكتاب .

أستطاع في النهاية أن يؤكد سيطرته على مسار الحديث منبهه بكلامه عن المرحاض ، وهو ما يقهر أبا الفتح . كذلك فإنه يعاد تذكرنا مرة أخرى بسيطرة التاجر على مجرى الحديث بتساؤلاته البلاغية المتكررة على شكل « وسلنى . . » أو « من أين أعلم ؟ » والأسئلة الثمانية من هذا النوع والتي تسخر في حديث التاجر تبين أن التاجر وليس محاوره هو الذي يملئ اتجاه الحديث ، إلى حد وضع الأسئلة في فم ضيفه .

ويمكن القول أن هذه الوسائل الأدبية ، حيث أنها جميعا تدور حول ظاهرة « اللص / المسروق » لها صلة بالورقولوجية . ومع ذلك ، فإنا لو تفحصنا هذه الظاهرة بعناية ، ففي إمكاننا أن نرى أن جزءا من الجاذبية الخاصة بها يكمن في وقوع البطل كضحية . وفي الواقع ، وتاماما كما هو الأمر في حكايات « الطفيلي = الضححية » فإن إحدى المنابع الرئيسية للفكاهة في هذه المقامة هي التفكك السادي « Schadenfreude » وهي تعنى الحصول على المتعة من معاناة الآخرين (٣٨) .

وفي حالة هذه المقامة ، فإن هذه المعاناة للبطل ، أبا الفتح ، هي التي تنجم عن وقوعه كضحية . كما أن كون هذا التأثير مقصودا به أن يخلب على المقامة ، فهو شيء يمكن رؤيته بوضوح من تنظيمها الأدبي . فأول انفعال عاطفي نواجهه عند أبا الفتح هي صرخة الرعب والألم التي تصدر عنه عندما يتعرض للمضيرة في القصة التي تشكل الإطار العام . أما جميع الحالات الأخرى من وقوعه كضحية فهي تنطلق من وجهة نظرس التفكك السادي (Schadenfreude) تبعاً لهذه الحالة ، حيث أن هذه الحالات تؤدي إلى تفسيرها ، ومن ثم ، ففي كل مرة على مدار المقامة يقع فيها أبو الفتح كضحية ، فإنا نستطيع أن نقرأ معاناته من خلال المعاناة التي يشعر بها في الاستجابة الأولى في بداية المقامة . وهكذا ، يصبح من غير الضروري أن نخبرنا أحد أن أبا الفتح يعاني في كل مرة وقع فيها كضحية . فنحن نعرف هذا بالفعل ، ومن ثم ، فالقارئ يستطيع أن يصبح حالة التفكك السادي (Schadenfreude) على جميع الحوادث المتعاقبة التي وقع فيها أبو الفتح كضحية .

وهنا ، في إمكاننا أيضا أن نرى أحد الاستخدامات الأدبية للقصة التي تشكل إطارا عاما . فهي تضع معاناة أبا الفتح في مقدمة الصورة ،

(٣٨) للاطلاع على مناقشة أوسع للظروف السيكولوجية لهذه العاطفة ، انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

وهي المعاناة التي أصبحت ، بالتالي ، منتشرة في أنحاء المقامة بدرجة أكبر بكثير مما كان سيكون عليه الحال فيما لو قوبلنا بالقصة الداخلية وحدها .

ففي هذه القصة الداخلية ، يتعرض أبو الفتح لوقوعه فعلا كضحية في مناسبتين رئيسيتين ، الأولى هي حرمانه من تناول الطعام والثانية هي انحباسه . وبشكل ما ، فإن هاتين المناسبتين قد أتتا إلى وقوع أخرى ثالثة ، لأنه في القصة التي تشكل الإطار العام ، نجد أن أبا الفتح غير قادر أيضا على الاستمتاع بوجبه . ولقد استطاع الهمداني أن يحبك بنو المقامة إلى درجة أن الحالة الأولى من وقوعه كضحية ، حرمانه من تناول المضيفة ، بات يتردد صداها في أرجاء المقامة . وبالطبع ، كانت الوسيلة الرئيسية لهذا الحرمان ، هي حديث للتاجر . وبعبارة أخرى ، ظل الضيف يتلقى الكلام بدلا من الغذاء . وكان الحديث الذي يقول به المضيف مبنيا لكي يبرز هذه الظاهرة . فالمضيف يظل يذكر الطعام بصفة مستمرة ، موحيا بأنه على وشك الوصول ولكنه سرعان ما يعود مرة أخرى إلى إبداء اللثناء والمديح على الأشياء المختلفة . وفي كل مرة يحدث فيها هذا كانت الآمال عند الضيف ترتفع ثم تنحسر ، أي أنها ، في الحقيقة ، سلسلة من الوقوع كضحية . وعلى مدار هذه العملية ، فإننا نرى أيضا حالة الضرر والغضب عند أبي الفتح وهي تتصاعد . وبذلك ، فإن وقوع الضيف كضحية من خلال الحديث ، يزيد التأكيد في كل مرة أن المضيف يكرر هذه الظاهرة .

أيضا ، هناك مستوى آخر من حالة الوقوع كضحية في القصة التي تشكل الإطار العام ، وهي تتصل بما يمكن رؤيته على أنه تعلق أبي الفتح بالطعام الذي لم يقدر له أبدا أن يتناوله . ونحن نجد أن هذا التعلق ، بشكل ما ، هو شعور قد استحثه أبو الفتح نفسه ذاتيا ، وهو الشيء الذي يسهم طبعاً في حالة التفكه السادي (Schadenfreude) طالما أنه يزيد من معاناته . ولقد تجسم هذا التعلق بالطعام في الحديث الذي يوجهه أبو الفتح إلى المضيف . وكما أشرنا من قبل - فإن أحاديث اللثناء من جانب المضيف لم تكن تشمل الطعام . ولكن ما يخص الطعام فقد غطاه أبو الفتح في حديثه ردا على مضيفه (رقم ٧ في التنظيم) . وكون أن بطلنا قد اختار أن يوجه نفسه إلى هذا المجال ، فيظهر مستوى تعلقه بالطعام . ولو تحدثنا من الناحية البنيوية ، نجد أنه لم تكن هناك حاجة له إلى أن يستمر حتى النهاية في الحديث عن الجوانب المختلفة للطعام . وهذا النمط للشخص الذي يجعل من نفسه ضحية ، خاصة من خلال تعلقه البالغ بالطعام ،

موجود ، ليس فقط في أدب البخل بل حكايات التطفيل كذلك (٣٩) . كما أن التأثير الأدبي له هناك هو نفس التأثير الموجود في المقامة : بإزدياد الحالة التي يكون فيها البخيل أو الطفيلي ضحية ، تزداد بهذه حالة التفكه السادي (Schadenfreude)

وبطبيعة الحال ، فإن الأمل والاشتياق إلى المضيرة ، يشترك فيهما القارئ أيضاً ، بدرجة ما . وهنا مرة أخرى ، القصة التي تشكل الأطار العام تنشئ وتزيد من ردود الفعل العاطفية داخل القصة الثانية التي تدخل في أطارها . ففي السرد الافتتاحي ، وبعد تقديم وجبة من المضيرة الرائعة ، سرعان ما يتم أبعادها مرة أخرى ، و « ارتفعت معها القلوب ، وسافرت خلفها العيون » . أي أنه قد تم بالفعل خلق الشعور بافتقاد المضيرة والاشتياق لها ، مما جعل الأمر أكثر سهولة في إدراك هاتين الظاهرتين في القصة الداخلية .

وبهذا ، فإن كل هذه الظواهر ترسخ وتردد صدق وقوع أبي الفتح في البداية كضحية في أنحاء المقامة . وإن كانت هذه المرة الأولى لوقوعه كضحية تزداد قوتها بربطها بالحالة الثانية ، وهي احتباس أبي الفتح . فقد بنى الهمداني هذه القصة التكميلية ، التي تمتد منذ أن يتروك بطلنا منزل التاجر ، بطريقة تتيج خلق المزيد من أصداء حالته كضحية . وبهذا ، فإننا نجد أن لدينا في الحقيقة سلسلة من خمسة أحداث ، جميعها يكون فيها أبو الفتح في موضع الضحية :

١ - التاجر يعدو وراءه ، ويناديه « يا أبا الفتح ، المضيرة » وهو طبعاً ما يمثل تذكيره بما لم يحصل عليه .

٢ - الأطفال يخطنون فهم « المضيرة » ويعتبرونها لقباً له ويصيحون مرعبين كلمات التاجر . وهذا الأمر يزيد فقط من حالته كضحية في رقم ١ ، كما أن الأيحاء بأن « المضيرة » يمكن أن تكون لقباً لأبي الفتح تربطه أكثر فقط بموضوع فكاكه ، فصياح الأطفال يصبح تقريباً مثل الاستهزاء والسخرية .

٣ - أبو الفتح يلقي بحجر على الأطفال ولكنه يخطئهم ، ويصيب أحد المارين من ذلك . القاء الحجر هنا يظهر رد فعل أبي الفتح ، وهو غضبه مما حدث ، بينما أخفاقه في أصابتهم يظهره كشخص فاشل حتى

(٣٩) انظر الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب .

فى هذا الفعل ويحرمه من الشعور بالرضاء الذى كان سيحصل عليه فعلا
لو أن الحجر قد أصاب هدفه .

٤ - أبو الفتح يتلقى ضربا ، وهنا وقوعه كضحية شىء واضح .

٥ - يوضع أبو الفتح فى الحبس . ومرة أخرى ، كونه ضحية امر
واضح أيضا .

فى هذه السلسلة من الأحداث ، نجد أن فعل الأطفال الذين أخطأوا
المضيرة باعتبارها لقبه هو الذى يشكل صلة الربط بين الواقعتين
الأساسيتين اللتين وقع فيهما ضحية . وحتى ذلك الوقت ، فإنه لم يكن
لدينا سوى علاقة ما بين المضيف والضيف . كذلك ، فإن الأطفال ، بخطئهم
فى فهم كلمات التاجر ، هم الذين يبرزون حسالة أبى الفتح كضحية من
الموقف الاصلى ويعكسونها فى موقف جديد .

وطبعا ، نحن عندما نتحدث عن انقلاب الدور ، أو عن التفكك السادى
(Schadenfreude) بصفة عامة، فإننا نتحدث عن عناصر أساسية
وضرورية لعملية الكشف عن الحكمة فى المقامة ذاتها . ومع ذلك ، فإن
هناك أنماطا أخرى من العناصر الفكاهية التى تعتبر مستقلة عن بنية
الحكاية ، ومستقلة بدرجة اكبر أو أقل عن الحكمة . ومن بين هذه
العناصر الفكاهية ، هناك الأساليب الفنية البحتة الخاصة بالاثارة
والتكرار ، وعليه فإن مناقشتنا بهذا تزيد الأمر جلاء بتوضيح أين استخدم
المؤلف هذه الأساليب ؟ لن حالة الاثارة تبدأ مع القصة التى تشكل الاطار
العام ، حيث أن القارئ لا يعلم الأسباب التى دعت لى حدوث رد الفعل
العكسى عند أبى الفتح تجاه المضيرة ، ثم تستمر هذه الحالة طوال حديث
التاجر . وهذا الأسلوب الأخير ، بالطبع ، شبيه بحالة الاثارة التى نجمت
عن الحديث المسهب للبخيل فى حكاية محفوظ النقاش للجاحظ التى توقفت
فى وقت سابق (٤٠) . أما الاستخدام لأسلوب التكرار فقد أوضحناه فى
مناقشتنا لوقوع أبى الفتح كضحية .

وبدرجة كبيرة ، فإن أهم مصدر غير مورفولوجى للفكاهة فى المقامة
المضيرية ، هو ما أطلق عليه آرثر كوستر (Arthur Koestler)
الترابط الثنائى (bisociation) وهو ما يشكل عملية الضم معا للعناصر
اللاخوذة من مجالات مختلفة لا ترتبط عادة بعضها مع البعض (٤١) .

(٤٠) ، (٤١) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب

وعلى هذا ، فإنه من الممكن أن ننظر إلى هذه المقامة ، من مستوى معين ، باعتبارها تدور حول مجموعة متتابعة من الترابطات الثنائية . أهم هذه الترابطات ، هو ترابط ثنائي معروف من الأنسب الروائي الأسبق ، وهو الخاص بالطعام ووظيفتي الإخراج وقضاء الحاجة (٤٢) . وفضلا عن ذلك ، فإن لقتراح التاجر بأن الضسييف قد يود لو تناول طعامه في المرحاض هو الذى يدفع أيا الفتح إلى الفرار . والصورة المكررة لهذا الترابط الثنائي نستطيع أن نراها بشكل مخفف في قصة التاجر حول كيف أن المنديل وسراويل زوجته كانت مصنوعة من نفس المادة . ولكن عنصرى القوة ، والفكاهة ، قد أضيفا إلى الترابط الثنائي الخاص بتناول الطعام في المرحاض بما قام به التاجر من وصف لهذا المرحاض . وذروة الفكاهة قد وصلت في قوله أن بناءه قد بلغ درجة من الجودة حتى أنه « يزل عن حائطه النر فلا يعلق » ويمشى على أرضه للذباب فيزلق » . أن هذا القول ، أولا ، يقوى من الترابط الثنائي الرئيسى بالتأكيد على الطبيعة المقرزة للمرحاض اللئيم بالنمل والذباب ، كما أن هذه البشاعة المثيرة للاشمئزاز تترسخ من خلال الصورة المادية للحشرة وهى تصارع لتعلق بسطح الحائط . ومع ذلك ، فإن هذه العبارة ، ثانيا ، تخلق ترابطا ثنائيا فكاهيا بين الأطراء في المرحاض واستدعاء ذكر هذه المخلوقات الحقيرة .

وبطبيعة الحال فإن وصف المرحاض نفسه يعكس عدم الملازمة أساسا بين الأطراء الدقيق وموضوع الأطراء ، والذى هو ، فضلا عن ذلك ، مجرد مرحاض . وهذا الأمر يستبين بمزيد من الترابطات الثنائية مثل ذلك الترابط الذى نشأ عندما يقرر الضييف ، لكى يبين عظمة مرحاضه ، أنه « يزرى بربيعى الأمير . وخريفى الوزير » .

وفي الحقيقة ، فإن حسديث التاجر بكليته يخلق مجموعة ثابتة من الترابطات الثنائية بين الطعام وغيره من الأشياء التى لا تتناسب معه . فهو يبدأ حديثه متكلما عن الطعام ولكنه ينتهى بأطراء زوجته ، وطست الغسيل ، ومحلته ، الخ . والترابط الثنائى يظل مستمرا نتيجة للحقيقة بأنه بينما نحن والبطل نظل نفكر فى الطعام ، يأخذ التاجر فى الحديث عن كل شيء آخر . كما أن هذا الوضع يتحقق فى النص نفسه بالرجوع بصفة مستمرة إلى الإشارة إلى قرب وصول الطعام . ولكن هناك ترابطا ثنائيا آخر أكثر عمومية يؤتى فعله ، ذلك الذى بين وجبة الطعام التى ينتظرها

(٤٢) انظر الفصل السادس من

Malti-Douglas, «Structures of Avarice».

أبو الفتح والحديث الذي يصنمغ إليه - فالصديث قد حل محل الطعام ، وكلاهما وظيفتان متصلان بالفم ، بشكل موجود أيضا في أدب البغلاء والتطفيل (٤٣) .

وعلى أية حال ، فليس مجرد الطعام فقط هو الذي يشكّل بؤرة الترابطات الثنائية ، بل هو طبق خاص بعينه ، هو المضيرة ، التي وجودها يلقي بظله على المقامة بأكملها . فعندما تظهر المضيرة لأول مرة في القصة التي تشكل الاطار العام ، يصفها عيسى بن هشام بأنها « تثنى على الحضارة ، وتترجرج في الغضارة ، وتؤذن بالسلامة » وتشهد لمعاوية رحمه الله بالامامة « . ومن النظرة الأولى ، يبدو من الواضح أن هذه الثناءات تفوق بكثير الشيء موضع الثناء ، وهو قدر من الطعام » . أما الانساراة الى الخليفة معاوية فتشكل ترابطا ثنائيا فكاهيا بين مسألة دينية هامة والطعام الذي يعتبر مسألة دنيوية تماما . وان كان الشيء الأكثر أهمية على الاطلاق من هذه الترابطات الثنائية ، والتي لا تعتبر جديدة في الأدب الروائي (٤٤) ، هي الحقيقة بأن وصف المضيرة كان وكأنها تقريبا شيء « حتى » فهي ليست فقط « تترجرج » بل هي أيضا « تؤذن » و « تشيده » وتناول واحدة من هذه العبارات في حسد ذاتها قد يدل فقط على مجرد البراعة البلاغية ، ولكن مزجها معا يحمل نكهة معينة من تشبيه المضيرة بصفات انسانية (٤٥) . وهذا التشبيه يوحي به مرة أخرى بالترابط الثنائي الذي نجم عندما أضفى على أبي الفتح بشكل مؤثر لقب « المضيرة » . واسم الشخص ما هو الا انعكاس لجوهره . فان تدعو شخصا بـ « المضيرة » ، هو أنك تجعل هذه الكلمة تعنى في وقت واحد شخصا ما ونوعا من الطعام . وتيمت هذه الأمثلة ، مع ذلك ، سوى أمثلة توحي فقط بعملية تشبيه الشيء المادى بصفات انسانية ، فهي ليست في حاجة اليه . وفي السطر الأخير من المقامة ، يجد الانسان تعبيرا واضحا عن

(٤٣) في الامكان رؤية هذا ليس فقط في نزمة الخلاء الى تقدم الكلام بدلا من الطعام ولكن أيضا في النصحة التي وجهت الى الطفيليين بأن لا يتحدثوا خشية أن يظلمهم ذلك عن تناول الطعام . انظر الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب .

(٤٤) انظر على سبيل المثال « الجاحظ » ، « الخلاء » ، س ٣١ ، ٣٢ .

وللمناقشة انظر Maiti-Douglas, « Structures of Avarice » الفصل السادس .

(٤٥) محمد عبده ، في تعليقه على النص ، يفسر هذه المبارات بطريقة تجعل من الممكن فهمها على أنها خواص لأحد أطباق الطعام ، وهو الشيء الصحيح ، طعما ، طبقا لمستوى معين من النص ومع هذا ، فان التفسير لا يسحر المعنى المحرف أو المحاذي الموجود في دلالة المعنى .

تشبيه المضيرة بالإنسان ، فبعد الانتهاء من سماع قصة أبي الفتح ، تتفق الصحبة المجتمعة على أن المضيرة قد « جنت على الأحرار » وقدمت الأراذل على الأختيار ، « ومن الواضح أن هذه الأفعال لا يقوم بها إلا الكائنات الناطقة فقط » وفي الواقع ، فإن المضيرة قد وضعت في شخصية أخرى ، كما أنها بتشبيها بالإنسان قد أعطيت الصلاحية والفضيل في جعل أبي الفتح ضحية ، وهي العملية التي تنتمي أساسا للتاجر .

بذلك ، يكون هذا الحكم ، من الناحية الروائية ، حكما خاطئا . ولكنه مع ذلك يعكس حقيقة سيكولوجية . لقد استطاعت المضيرة أن تقهر أبا الفتح لأنها تمثل جانب الضعف عنده ، أو ما يمكن وصفه بكعب أخيل أبي الفتح . فالصفات الرئيسية التي ترتبط به هي صفتا الدماء والفصاحة اللتان بلغتا درجة غير عادية . ونحن في « المقامة المضيرية » نواجه بتعلقه بالطعام الجيد ، ويستطيع الإنسان أن يدلل من الناحية السيكلوجية ، على أن هذا التعلق هو الذي أتاح لأن يكون في موضع الضحية على يدى التاجر . وبهذا ، فإن « المقامة المضيرية » تكمل الصورة التي رسمناها لشخصية البطل الخائل ، أبي الفتح الإسكندري ، فهي تعطيه ، بجانب مهارته اللفظية ، صفة التعلق بالطعام ، وهي الصفة التي تنسبه إلى شخصية واحد من السابقين عليه في الأدب العربي ، ألا وهي الطفيلي .

الفصل السادس

الجدل وتأثيراته في تقليد سيرة الخطيب البغدادي*

لقد كانت التراجم أو السير في العصر العربي الوسيط ، هي شيء أكبر من مجرد مستودع للبيانات التاريخية للسيرة ، بل كانت أيضا أداة للتقريب والجدل . فعند كتابة ترجمة ما ، كان المؤلف ، على الأقل تتاح له الفرصة لاتخاذ موقف يتعلق بهيئة الشخص موضع الاهتمام أو بجوانب معينة من حياته . فاذا ما حدث وأصبح كاتب السيرة مدركا لبعض المعلومات التي تثير الجدل فيما يتعلق بشخص ما ، فهل يقوم باستبعادها أم عليه أن يضمنها ؟ وإذا كان عليه أن يضمنها ، فكيف يعرضها ؟

إننا بتتبعنا لتقليد كتابة السير للأديب الشهير الخطيب البغدادي ، سوف نتمكن من فحص مظهر وطريقة معالجة بعض الأحداث المثيرة للجدل في حياته ، وكذلك ردود الفعل والدوافع التي أثارتها هذه الأحداث في تقليد كتابة السير . وهذه الدراسة ، رغم أنها سوف تخضع حياة الخطيب

(*) انى أود ان أوجه بالشكر للمركز القومي للبحث العلمى CNRS ومعهد الأبحاث وتاريخ الوثائق I. R.H.T. في باريس حيث كان لهماكما الكريمة الرعا في جعل هذا العمل ، والكثير غيره ، ممكنا .

البغدادي للمناقشة ، إلا أنها ليست بتاريخ لحياته . أولاً ، لأنها لم تكتمل كتاريخ لسيرة . ثانياً - والأكثر أهمية - لأن هدفها ليس هو شرح وتفسير حقيقة تاريخية معينة . بل الأقرب إلى الصحة ، هو أنها تتناول النص كموضوع للدراسة وتقليد للسيرة ، رغم أن هذا طبعاً يجب أن يبنى حول مظاهر الحياة لشخص ما ، كظاهرة يكمن فيها جهد الاستقلالية ، وقادرة في حد ذاتها على التطور . وتحقيق الغرض من هذه الدراسة، فقد اعتبرنا أن تقليد السيرة هو مجمل التراجم التي تتعلق بسيرة شخص معين . وبذلك ، فإن هذا يميزها ليس فقط عن الدراسات التي تستهدف التاريخ لسيرة شخص ، بل أنه يميزها أيضاً عن الدراسات التي تعنى هي نفسها بالعمل الذي يقوم به كاتب السيرة سواء أكانت هذه الدراسات ذات اتجاه أدبي أم اتجاه تاريخي(١) .

لقد كان أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد مهدي ، المعروف باسم الخطيب البغدادي ، هو باختصار ، أحد أساتذة الحديث وعلماء الدين البارزين بجانب كونه مؤلفاً لعدد من الكتب بما فيها الكتاب صاحب الشهرة « تاريخ بغداد » . وقد توفي في عام ٤٦٣ هـ و ١٠٧١ ميلادية (٢) .

وكما هو متظر ، فإن تقليد السيرة الخاص بالخطيب تقايد متسع ، وكتب عنه العديد من المعلومات . والكتب التالية ، وأكثرها أهمية ، هي التي تم الاستعانة بها واستخدامها في هذه الدراسة(٣) ولقد تم ترتيب

(١) ومن أمثلة هذه الدراسات التي ظهرت مؤخراً ، انظر H. Fahndrich «Man and Men in Ibn Khallikan, a literary Approach to the Wafayat al-A'yan, » Doctoral Dissertation, U.C.L.A. 1972; D.P Little «Did Ibn Taymiyya Have a Screw loose ? » Studia Islamica, » XL I (1975) ص ٩٢ - ١١١ ولفس المؤلف : «Al-Safadi as Biographer of his Contemporaries», in D.P. Little ed.; «Essays in Islamic Civilization» (Leiden : E.J. Brill, 1976) ص ١٦٠ - ٢١٠

(٢) أكثر هذه السمر استفاضة هي التي كتبها يوسف العيش « الخطيب البغدادي ، مؤرخ بغداد وسجلها » (دمشق : المكتبة العربية ، ١٩٦٥) .
(٣) انظر عمر رضا كحالة ، « معجم المؤلفين » (دمشق : المكتبة العربية ، ١٩٥٧) المجلد ٢ ، ص ٣ - ٤ .

Jacob Lassner, «The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages» (Detroit : Wayne State University Press, 1970)

ص ٢٢٨ ، الهامش ٢٨
انظر أيضاً معلق المحقق في ص ٩٢ ، « وفيات الأعيان » المذكور أدناه .

- هذه الكتب طبقا للتسلسل الزمني لها حتى تتحقق الفائدة المناسبة منها .
- ١ - ابن عساکر (توفي ٥٧١ هـ / ١١٧٦ م) « تبين كسند المفتري » (٤) .
 - ٢ - ابن عساکر (توفي ٥٧١ هـ / ١١٧٦ م) « التاريخ الكبير (٥) » .
 - ٣ - ابن الجوزي (توفي ٥٩٧ هـ / ١٢٠٠ م) « المنتظم في تاريخ الملوك والامم (٦) » .
 - ٤ - البندري للأصفاني (حوالي ٦٢٣ هـ / ١٢٢٦ م) « كتاب زبدة النصر و نخبة العصرة (٧) » .
 - ٥ - ياقوت (توفي ٦٢٦ هـ / ١٢٢٩ م) « كتاب ارشاد الأريب الى معرفة الأديب (٨) » .
 - ٦ - ابن الأثير (توفي ٦٣٠ هـ / ١٢٣٣ م) « الكامل في التاريخ » (٩) .
 - ٧ - ابن الأثير (توفي ٦٣٠ هـ / ١٢٣٣ م) ، « اللبس في تهذيب الأنساب » (١٠) .
 - ٨ - سبط ابن الجوزي (توفي ٦٨١ هـ / ١٢٨٢ م) ، « مرآة الزمان » (١١) .
 - ٩ - ابن خلكان (توفي ٦٥٤ هـ / ١٢٥٦ م) ، « وفيات الاعيان » (١٢) .
 - ١٠ - أبو الفداء (توفي ٧٢٢ هـ / ١٣٢١ م) ، « المختصر في اخبار البشر » (١٣) .

-
- (٤) (دمشق : مطبعة التوفيق ، ١٩٢٨) ، ص ٣٦٨ - ٢٧١ .
 - (٥) تحقيق أ. بدران (دمشق : ١٩١١) المجلد الاول ، ص ٢٩٨ - ٤٠١ .
 - (٦) (حيدر اباد : مطبعة دائر المعارف العثمانية ، ١٩٤٠) المجلد ٨ ، ص ٢٦٥ - ٢٧٠ .
 - (٧) مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 2146 ص ٢٢ .
 - (٨) ص ٢٤٦ - ٢٦٠ ، ed.D.S. Margolouth (London : Luzac and Co., 1923), vol. I
 - (٩) (بيروت : دار صادر ، ١٩٦٦) المجلد ١٠ ، ص ٦٨ .
 - (١٠) (القاهرة : مكتبة القلمى ، ١٩٢٨) المجلد ١ ، ص ٢٨٠ .
 - (١١) مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 1506 ، ص ١٣٠ .
 - ظ - ١٢٣ ظ .
 - (١٢) تحقيق احسان عباس (بيروت : دار الثقافة ، دون تاريخ) المجلد ١ ، ص ٩٢ - ٩٢ .
 - (١٣) (القاهرة : المطبعة الحسينية ، ١٩٠٧) المجلد ٢ ، ص ١٨٧ - ١٨٨ .

- ١١ - الذهبي (توفي ٧٤٨ هـ / ١٣٤٨ م) ، «العبر في خبر من غير» (١٤) .
- ١٢ - الذهبي (توفي ٧٤٨ هـ / ١٣٤٨ م) كتاب تذكرة الحفاظ «(١٥)
- ١٣ - ابن السوردي (توفي ٧٤٩ هـ / ١٣٤٩ م) «تاريخ ابن الوردي» (١٦)
- ١٤ - الصفدي (توفي ٧٦٤ هـ / ١٣٦٢ م) «كتساب الوافى بالوقيات» (١٧) .
- ١٥ - اليافعي (توفي ٧٦٨ هـ / ١٣٦٧ م) «مرآة الجنان» (١٨) .
- ١٦ - السبكي (توفي ٧٧١ هـ / ١٣٦٩ م) ، «طبقات الشافعية الكبرى» (١٩) .
- ١٧ - الأسنوي (توفي ٧٧٢ هـ / ١٣٧٠ م) ، «طبقات الشافعية» (٢٠)
- ١٨ - ابن كثير (توفي ٧٧٤ هـ / ١٣٧٣ م) ، «البداية والنهاية في التاريخ» (٢١) .
- ١٩ - ابن قاضي شسبه (توفي ٨٥١ هـ / ١٤٤٨ م) «طبقات الشافعية» (٢٢) .

-
- (١٤) تحقيق قواد سيد (الكويت : مطبعة حكومة الكويت ، ١٩٦١) ، المجلد ٢ ، ص ٢٥٣ .
- (١٥) (حيدر اباد : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٥٧) ، المجلد ٢ ، ص ١١٢٥ - ١١٤٦ .
- (١٦) (النجف : المطبعة العيانية) ، المجلد ١ ، ص ٥٢٠ - ٥٢١ .
 (١٧) تحقيق احسان عباس (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag)
- (١٨) (حيدر اباد : مطبعة دائرة المعارف النظامية ، ١٩٢٠) ، المجلد ٣ ، ص ٨٧ - ٨٨ .
- (١٩) تحقيق عبد الفتاح محمد الطو (القاهرة ، عيسى البابي الحلبي ، ١٩٦٦) ، المجلد ٤ ، ص ٢٩ - ٣٧ .
- (٢٠) تحقيق عبد الله الجبوري (بغداد : مطبعة الارشاد ، ١٩٧٠) ، المجلد ١ ، ص ٢٠١ - ٢٠٣ .
- (٢١) (القاهرة : مطبعة السمادة ، بدون تاريخ) ، المجلد ١٢ ، ص ١٠١ - ١٠٢ .
- (٢٢) مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 2102 ، ص ٢٣ و ، ص ٢٢ .

٢٠ - ابن ثغرئيل بردى (توفي ٨٨٧٤/١٤٧٠ م) « النجوم الزاهرة
في ملوك مصر والقاهرة » (٢٣)

٢١ - ابن هسداية (توفي ١٠١٤ هـ / ١٦٠٤ م) ، « طبقات
الشافعية » (٢٤) .

٢٢ - ابن العماد (توفي ١٠٨٩ هـ / ١٦٧٩ م) ، « شذرات الذهب
في أخبار من ذهب » (٢٥) .

في مجموعة أولى من هذه التراجم ، تنحصر البيانات السيرية في
الاساس ، على المعلومات الجوهرية الاسمية مصحوبة ببعض تواريخ
الميلاد أو الوفاة . هذا بجانب ما قد يجده الانسان في هذه التراجم
من صفات التمجيد والثناء للشخص ، ربما مع ذكر لأعماله أو حتى أين
توفي ومن الذي حمل نعشه ومن السمات العامة التي تميز هذه التراجم هو
انعدام المادة الروائية فيها . المجموعة الأولى منها تتألف من الارقام ٤ ،
٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ ، والـ ١٢ . ولأن هذه المجموعة لا تحوى أى معلومات
جدلية أو عناصر تقويم ، لذا ، فهي لن توضع موضع الاعتبار .

أما المجموعة الثانية ، وهي وإن كانت هي الأخرى لاتتضمن أى
عناصر جدلية ، إلا أنها تحوى مجموعة مختارة من البيانات السيرية
أكثر دقة ، متضمنة المادة الروائية . وهذه المجموعة تتكون من الارقام
٢ ، ١٩ ، ٢٢ . وبالإضافة لما سبق قوله من بيانات عن هذه السير ، فإنها
تنحو أيضا لأن تتضمن معلومات تتعلق بأشياء مثل الأماكن التي كان يدخل
اليها الخطيب في طلب العلم ، الامنيات التي أبدأها عند زمزم ، المذهب
التي يفتصب اليه ، تباين مسالكه الدينية أو استظهار اتساع معرفته العلمية
والظروف التي تتعلق بوفاته ودفنه . وهذه النقطة الأخيرة ، رغم أنها
لاتمس دراستنا هذه إلا من بعيد ، فهي لا تخلو من أهمية (٢٦) .

(٢٣) (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، بدون تاريخ) المجلد ٥ ،

ص ٨٧ - ٨٨ .

(٢٤) (بغداد : مطبعة بغداد ، ١٩٣٧) ص ٥٧ - ٥٨ .

(٢٥) (بيروت : المكتب التجاري للتأليف والنشر والتوزيع ، بدون تاريخ)

المجلد ٣ ، ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢٦) لقد تم دفن الخطيب ، وفقا لرغبته ، في قبر مجاور للقبر المدفون فيه
المتصوف المشهور ، بشر الحافى . وقد تم هذا رغم الامتراضات التي أبدأها منتصف
آخر كان قد حفر قبره في هذه المنطقة ، وظل يسأل هناك بصفة مستمرة . وقد تم
توضيح الأمر للمتصوف الرافض بأن الخطيب في حياته كانت له الأسبقية وكذلك هو في
وفاته . انظر ، على سبيل المثال ، ابن عساكر ، « التاريخ » ، ص ٢٩٩ .

ثم بعد ذلك ، هناك ترجمة أخرى يمكن تنحيتها جسانبا في الوقت
الراهن ، إلا وهي الخاصة بالياقوت . فمعظم هذه الترجمة هو نفسه
الموجود عند ابن خلكان كما أنه يحوى نفس المعلومات الأساسية . لكن
الاختلاف الرئيسى بينهما يكمن فى طريقة تناول الانقساب التمجيدية
ومعالجتها ، وتاريخى الميلاد والوفاة فى المسطور الاولى . والترجمة
تعطى الانطباع بأنها منقولة اما عن ابن خلكان أو من مصدر ابن خلكان
ابن النجار (٢٧) .

وعلى كل ، فان التراجم التى كرسست نفسها لحياة الخطيب ، ليست
كلها على الاطلاق بالغة اللطف . فياقوت مثلا ، يعطى صورة للمرجل يقل
فيها التعلق والمداهنة بدرجة كبيرة . ومن أمثلة ذلك مارواه عنه فى القصة
التالية . أن الخطيب أثناء وجوده فى دمشق قد اعتاد التردد كثيرا على
صبي وسيم . وبالطبع تحدث الناس عن هذا الأمر ، ووصلت الحكاية
الى مسامع الحاكم الرافضى بدمشق ، فلم يتوان عند ذلك وأمر صاحب
شرطته أن يقوم بقتله . ولكن لأن هذا الأخير كان سنيا (والرافضيون
كانوا شيعيين) ، فقد نصح الخطيب بأن يضع نفسه تحت حماية الشريف
ابن أبى الحسن العلوى(٢٨) . وبالفعل تم هذا ، وعندما علم الأمير بما
حدث وسامع الشريف عن هذا الموضوع ، رد ابن أبى الصمن أنه لم يكن
يقر الخطيب ، على ما فعله . ولكن حيث إن الخطيب رجل له أهميته ،
فسوف يؤدى اعدائه الى الثأر والأخذ بالمثل من أهل الشيعة بالعراق ،
وبناء عليه ، فقد نفى الخطيب من المدينة وانتقل الى صور(٢٩) .

ويروى ياقوت حكاية أخرى مثيرة ، فيقول أن معظم أعمال الخطيب
فيما عدا « التاريخ » ، قد استفادت من أعمال الصورى (٣٠) ، الذى كان
يبدؤها ولا ينهاها . وبعد وفاته ، كان الصورى قد خلف وراءه عددا كبيرا

(٢٧) أنى لم أتمكن من الوقوع على ترجمة ابن النجار . أما العمل الذى وصف
بأنه « ذيل تاريخ بغداد » لابن النجار ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية
Arabe 2130/1 فمن الواضح انه شيء آخر . انظر E. Amar, «Sur Une
Identification de deux Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale»,
«Journal Asiatique» (1908)

من ٢٢٧ - ٢٤٢ Dixième série XI

(٢٨) انظر من ٢٢٦ - ٢٤١ C. Van Arendonk, «Sharif», El I, Vol. IV

(٢٩) ياقوت ، المجلد ١ ، من ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(٣٠) للاطلاع على مسيرة الصورى التى تتناول هذه المسألة أيضا ، انظر

ابن تبرى بردى ، المجلد ٥ ، من ٦٢ .

من الأعمال الناقصة التي تركها مع شقيقته ، وقد قام الخطيب باستغلال هذه الأعمال (٣١) . كما يذكر ياقوت أيضا أن الخطيب كان متهما بالسحر ، وهي الرواية التي نقلها الصفدي (٣٢) .

والقصة التي تتعلق بالأعمال الناقصة ، فهي تظهر في كتاب ابن الجوزي بشكل مختزل لايجيء فيه ذكر لشقيقة الصوري . هذا بالإضافة الى أن « تاريخ بغداد » لم يستبعد بالتحديد من الأعمال التي تم أخذها ، رغم أن اللبس الذي يحيط بالموضوع يقتضى أن يكون التفسير هو استبعاد العمل (٣٣) . وهذا الشكل المختزل أيضا موجود في ابن كثير ، الذي يذكر ابن الجوزي ، وإن كان ابن كثير يقدم لنا إضافتين صغيرتين ، فهو يقرر أن الخطيب قد استعار الأعمال من زوجة الصوري ، وأنه ، ابن كثير ، لا يلتزم برأى فيما إذا كان الخطيب قام بنسخ هذه الأعمال أم أنه فقط قام باستكمالها (٣٤) .

كما أن ما أورده ياقوت عن السبب الذي دعا الخطيب لترك دمشق الى صور ، جاء أيضا في الصفدي . وما قاله الصفدي ينطبق تقريبا على ما قاله ياقوت (٣٥) . أيضا ما ذكره الذهبي في كتابه « الحقاظ » ، يتضمن أيضا حكاية الصبي ، ورغم أنه رواها من جديد إلا العناصر الأساسية فيها لم تتغير (٣٦) .

وسيط ابن الجوزي في سيرته للخطيب لا يكتفى فقط بتكرار القصة مع الشاب ، بل يعيد أيضا سرد القصة التي تتعلق بالأعمال الناقصة . وقد أورد هذه القصة الأخيرة في شكلها المختزل في « المنتظم (٣٧) » . أما الحادثة التي وقعت مع الصبي فقد وردت كما هي ، فقط مع اختلافين جديدين ، وجودهما معا يضيف على صيغة الحكاية نغمة سلبية . فمؤلف « مرآة الزمان » يقرر أولا أن الشاب قد سحب الخطيب عندما حضر هذا الأخير الى دمشق قادما من بغداد . ويضيف سبب ابن الجوزي أيضا

(٣١) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٤٦ - ٢٥٠ .

(٣٢) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٥٣ ، الصفدي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٤ .

(٣٣) ابن الجوزي ، المجلد ٨ ، ص ٢٦٦ .

(٣٤) ابن كثير ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٢ .

(٣٥) الصفدي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٥ .

(٣٦) الذهبي ، « الحقاظ » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٢ - ١١٤١ .

(٣٧) سبب ابن الجوزي ، ص ١٣١ ط .

أن صاحب الشسرمة عندما ذهب إلى الخطيب ، وجده منفرداً مع الصبي (٣٨) .

أما الترجمة التي لم تظهر أي يادرة خير نحو الخطيب ، فهي السيرة التي كتبها ابن تغرى بردى . فهو مثل ابن الجوزى يورد كلا من القصة التي تصور حول الشاب وتلك الخاصة بالاعمال . فمؤلف « النجوم » يقوم بترييد القول بأن معظم أعمال الخطيب قد أفادت من أعمال الصوري . كما لا يكتفى بعدم استبعاد « تاريخ بغداد » من هذه الاعمال ، بل يضيف إلى ذلك ، حتى لا تغطي هذا الأمر أي ذرة من الشك ، قائلاً : « يعنى أخذها برمتها (٣٩) » ولكنه في حكاية الصبي يستخدم ابن تغرى بردى تكتيكا مضادا فهو بدلا من أن يقوم باعادة ترييد القصة يكتفى بإبداء هذه الملحوظة المدعرة : « وقصته مع الصبي الذي عشقه مشهورة » ، وأنه هو نفسه قد « أضرب » عن ذكر ذلك لكون الخطيب « متخلقا بأخلاق الفقهاء » وأيضا من حملة الحديث الشريف « ومع ذلك فهو يخبر القارئ أين يمكن له أن يجد القصة ، ثم يقوم بالتنويه ببعض الشعر الذي كتبه الخطيب لمحبوبه (٤٠) .

وبالإحاطة الكاملة لترجمته ، نجد ابن تغرى بردى يقول ان الخطيب في كتابه « تاريخ بغداد » قد « تكلم فيه في غالب علماء الاسلام بالالفاظ القبيحة » كما أنه قد استخدم « الروايات الواهية والأسانيد المنقطعة ونتيجة لذلك « امتحن في دنياه بأمر قبيحة ورمى بعظائم (٤١) » .

وهذا الهجوم على تاريخ بغداد « لم يكن بالفكرة الجديدة عند ابن تغرى بردى . وهذا يأتي بنا إلى عنصر آخر من الجدل في حياة الخطيب ، ذلك هو تحوله من المذهب الحنبلي إلى المذهب الشافعي ، وقاتله مع الحنابلة ، وتأليفه « لتاريخ بغداد » . وفي حقيقة الأمر ، لم يكن انشقاق الخطيب عن الحنابلة بالشىء الطارئ ، بل كان شيئا دفيناً فيه ، وأدى إلى ، الجسد المستفيض جسول أحمد بن حنبل ، والخطيب البغدادي

(٣٨) سبط ابن الجوزى ، ص ١٢٢ ط .

(٣٩) ابن تغرى بردى ، المجلد ٥ ، ص ٨٧ .

(٤٠) ابن تغرى بردى المجلد ٥ ، ص ٨٧ - ٨٨ . من المصادر التي أوردتها ابن

تغرى من « المنتظم » لابن الجوزى . ومع أن القصة ليست موجودة بالطبعة التي بين

أيدينا ، إلا أنها ربما تكون قد وردت في المخطوط الذي توصل إليه ابن تغرى بردى .

(٤١) ابن تغرى بردى ، المجلد ٥ ، ص ٨٧ .

وهتاريخ بغداد(٤٢)» ومن هنا ، ولأجل تحقيق الغرض من المناقشة الخاصة بتقليد السيرة ، فان العناصر التي تمثل أهمية للتقليد نفسه هي فقط التي تم اختيارها هنا .

ولقد كان الحنبلي ابن الجوزي هو أقدم كاتب للترجمة يتناول هذه القضية ، وفي ترجمته عن الخطيب يعطينا عرضاً مطولاً عن الخلاف الذي نشب بين الخطيب والحنبلي . ويروي لنا ابن الجوزي أن الخطيب أصلاً كان على المذهب الحنبلي ولكن اتباع هذا المذهب لتقلبوا ضده عندما تبنى بعض الآراء الدينية المعينة . بل أن ابن الجوزي ليذهب بعيداً ويقرر بأن هؤلاء الاتباع قد تصرفوا ببذاءة معه . ولم يكن مافعله الخطيب هو أن تحول الى الشافعية فقط ، بل أنه أيضاً ، حسب مايقول ابن الجوزي ، كان غير منصف بصفة خاصة بالنسبة لأحمد بن حنبل عندما أرخ لسيرته ،(٤٣) كما كان بالنسبة للحنبلي البارزين . كذلك ، فان ابن الجوزي يتهم الخطيب بأنه كان غير منصف وغير أمين في تنسوله لـ « الأحاديث(٤٤) » .

والبيان الذي قدمه ابن الجوزي ، قام كل من ياقوت والصفدي بإعادة استخدامه جزئياً مرة أخرى مع ادخال بعض التغييرات غير الهامة عليه . وكان الاختلاف الرئيسي هو أن هذين المؤلفين قاما بحذف الاتهامات التي تتعلق بالأحاديث(٤٥) . أما ابن كثير فقد اقتصر على تقديم بيان

(٤٢) لقد أسلف هذا الجدل عن المادة الأدبية الخاصة به ، وينوه حاجي خليفة بعملين : « السهم الصيب في الرد على الخطيب » كتبه عيسى بن أبي بكر ، و « السهم الصيب في نحر الخطيب » كتبه السيوطي . انظر « كشف الظنون » تحقيق G. Fluegel (London, 1842) ، المجلد ٨ ، ص ٦٣٢ . ومن الواضح أن الجدل الذي دار حول « تاريخ بغداد » مازال مستمراً حتى الأزمنة الأخيرة . ويعتبر العمل الذي أخرجه محمد زاهد الكولري ، تانيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأناذيب « (القاهرة : مطبعة تجليد الآوار ، ١٩٤٢) ، بمثابة دفاع عن أبي حنيفة وهجوم على الخطيب وعلى « تاريخ بغداد » . وهذه الأعمال رغم أنها بالضرورة تتضمن الكثير من المعلومات السيرية ، إلا أنها قد اعتبرت متميزة عن تقليد السيرة ، طالما أنها لا تشكل جزءاً من موسومات التراجم .

(٤٣) لسيرة أحمد بن حنبل ، انظر « تاريخ بغداد » (القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٩٣١) المجلد ٤ ، ص ٤١٢ - ٤٢٢ .

(٤٤) ابن الجوزي ، المجلد ٨ ، ص ٢٦٧ - ٢٦٩ .

(٤٥) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٤٦ ، ٢٥٢ ، الصفدي ، المجلد ٧ ،

ص ١٩١ ، ١٩٢ .

مختصر جداً للقتال مع الحنابلة (٤٦) . ويذكر السبكي ، وهو رجل شافعي ، أن القتال كان موجودا ، ثم يضيف على مسئوليته الخاصة ، بأن الخطيب عانى كثيرا بسبب الاكاذيب التي انتشرت ضده (٤٧) .

وربما ما اعطاه لنا سبط ابن الجوزي ، هو اكمل معالجة لما حدث من معارك بين الخطيب والحنابلة . فهو يعيد علينا الجزء الأكبر من المناقشة التي قام بها جده ، بما في ذلك جميع العناصر التي ذكرناها سابقا . كما انه بالإضافة لذلك يصف لنا أيضا ما أشار اليه ابن تغري بردي بوضوح باسم « الأمور القبيحة » فالحنابلة مثلا ، لم يكونوا يتورعون عن صد باب الخطيب في المساء بالطين . بحيث لو جاء عليه الصباح و أراد ممارسة شعائر الوضوء حتى يؤدي صلاة الصبح ، لما استطاع وتأخر عنها (٤٨) .

ان ، فمن القصص التي ناقشناها حتى الآن ، يتضح بشكل جلي أن الخطيب البغدادي شخص مثير للجدل . وتقليد السيرة الخاص به يزجر بمعلومات قلما تهدف الى الارتقاء بسمعة شخص له صفة الخطيب او المحدث . وعلى حسب ما رأينا فان طريقة الاختيار ومعالجة هذه المادة يمكن أن تختلف من ترجمة الى ترجمة . ومع ذلك ، فكل موضوع مثار للجدل ، له وجهان ، وتقليد السيرة أيضا يحسوى عددا كبيرا من العناصر التي تنحو الى الدفاع عن سمعة ذلك الرجل الشهير الحافظ .

وبطبيعة الحال ، فان أسهل طريقة لتناول المعلومات المزعجة هو تجنب تذكرها تماما . والى حد ما ، فان جميع التراجم التي ناقشناها من المجموعة الثانية (أرقام ٢ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٢) يمكن أن يقال أنها قد اتبعت هذه السياسة . الا أنه مع ذلك ، فمن المستحيل على الانسان أن يستخلص أي نتائج قوية ثابتة من البيانات السالبة . وأبن خلكان من نواح كثيرة ، يتشابه مع هذه التراجم ، فيما عدا أن تلك الملحوظة التي أبدتها « ولو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه (٤٩) » ، يجب أن تفهم في سياق الاتهام الموجه للأعمسال .

الطريقة الأخرى المحتملة ، هو أن يتقبل المرء الصفة التاريخية لاحدى الوقائع أو الأحداث، ومع ذلك يحاول أن يبررها أو يبين أنها شيء لا يستحق

(٤٦) ابن كثير ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٢ .

(٤٧) السبكي ، المجلد ٤ ، ص ٢٤ .

(٤٨) سبط ابن الجوزي ، ص ١٣١ ط ١٣٢ و ١٣٣ ط ١ .

(٤٩) ابن خلكان ، المجلد ١ ، ص ٩٢ .

القوم - فابن الجوزي ، مثلا ، بعد أن يقرر أن الخطيب قد أسس بعض أعماله على تلك التي وضعها الصوري ، يضيف إلى ذلك قوله أن الشخص قد ينشئ طريقا ويتم السير على دبره ، وعلى كل حال ، فإن هذا لم يكن تقصيرا من جانب الخطيب - (وقد يضع الإنسان طريقا فتسلك وما قصر الخطيب على كل حال) (٥٠) وهذه الملاحظة ، ردها أيضا كل من ياقوت وسبط ابن الجوزي (٥١) . والذهبي أيضا ربما كان يستخدم دفاعا من هذا النوع عندما لاحظ أن الحنابلة قد تكاتفوا ضد الخطيب ، حتى مال إلى ما مال إليه (٥٢) . وهنا يبدو أن الذهبي يشير من ناحية إلى الأفعال التي اتخذت تجاه الخطيب ومن ناحية أخرى ، إلى الهجوم الذي شنّه الخطيب على الحنابلة في « تاريخ بغداد » ، أي أن تلك الأفعال هي التي تسببت أو بررت وقوع الهجوم .

ولكن ، وبكل الانصاف ، فإنه ينبغي ملاحظة أن المؤلفين الذين اتبعوا ما ذكره ابن الجوزي (ياقوت ، والصفدي ، وسبط ابن الجوزي) يرتبون الأحداث بطريقة تجعلنا نرى أن هجوم الحنابلة على الخطيب يجيء بعد انشاققه المذهبي ويسبق هجومه على أحمد بن حنبل . وما قرره هؤلاء ، مع أنه لا يعفى بالضرورة سلوك الخطيب من الناحية الأخلاقية ، إلا أنه يقدر المنطق العاطفي الذي يقف وراء هذا السلوك . ويعتبر ابن تغري بردي في الحقيقة ، هو المؤلف الوحيد الذي يقدم التفسير العكسي جاعلا ما فعله الحنابلة بمثابة نتيجة ترتبت على تهجم الخطيب عليهم في « تاريخ بغداد » .

الامسكانية الثالثة في تناول المعلومات الجدلية ، وربما كانت أكثر الطرق مباشرة ، هي في حذف الحادثة غير السعيدة من حياة الشخصية واستبدالها بأخرى تكون لا غبار عليها في نفس الوقت الذي قد تفسر فيه الحقائق . وهذا هو ما فعله ثلاثة من كتاب السير في تناولهم لقصة الصبي وطرد الخطيب من دمشق . ويقول ابن كثير في كتابه بأنه قد حدث ذات مرة أن الخطيب أخذ يتغنى بمدح العباس في دمشق ، وهو الشيء الذي كان من نتيجته أن ثار غضب الرافضين التابعين للفاطميين ، وأرادوا

(٥٠) ابن الجوزي ، المجلد ٨ ، ص ٢٦٦ .

(٥١) سبط ابن الجوزي ، ص ١٢١ ظ ، ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٥٠ .
والنص المحقق يقول « وقد يضع الإنسان طريقا فيسلكه » ، وهو ما قد يكون خطأ .
(٥٢) الذهبي ، « الحفاظ » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٢ .

قتله . ولكن الخطيب استطاع ان يلتصق الشريف ويتوسل اليه ، مما جعله يصفى عليه حمايته . بعدئذ ترك الخطيب دمشق وحط رحاله مقيما في صور (٥٢) .

وحما يثير الاهتمام كثيرا ، أن ابن كثير لم يذكر أى مصادر لروايته هذه . هذا مع العلم بأن قصة الخطيب وهو يمدح العباس علانية موجودة بالفعل عند الذهبي الذي يستشهد بإبن عساكر فيما يتعلق بها (٥٤) . ومع ذلك ، فإن هذا الحادث ، على حسب ما جاء في الذهبي ، لم يرتبط بمسألة نفي الخطيب من دمشق ، وهو الحدث الذي جعل الذهبي يعطينا أكثر الروايات تحفظا عن الصبي (٥٥) . فهل ابن كثير يتناوله للأحداث المعروفة في حياة الخطيب وربطها بطريقة أخرى يضع لنا، ببساطة تفسيرا آخر ؟

هناك مؤلفان آخران يدفعان بهذا الاتجاه خطوة أخرى ، في نفس الوقت الذي يستغلان فيه نفس الظروف السياسية . فالاسنوي يقدم لنا تفسيره بأن الخطيب عندما كان في دمشق ، قام الأذان بأشغال مقولة « ص على خير العمل » (وهذه صيغة شيعية) (٥٦) ، وصار الحاكم غاضبا منه (ولم يقل الاسنوي لماذا) ونوى أن يقتله ، ولكن اتفق عندئذ على أنه يجب أن يرحل ، وبناء عليه ذهب الى صور (٥٧) .

وابن هداية أيضا يعطى هذا التفسير ، ويضيف اليه الحلقة السببية المفقودة ، فهو يقرر أن الحساكم قد اعتاده أن يأمر المؤذن بأن ينادي بالمقولة ، ولكن الخطيب كان عليه ينكرها ويرفضها مع ماكان لذلك من نتيجة ، كما هو من قبل ، أنه ذهب الى صور ، وقد أوشك أعدائه أن يتم (٥٨) .

ولكن . لا الاسنوي ولا ابن هداية يذكران أى مصدر لما قالاه به . فهما ، مثل ابن كثير ، يعتمدان على الصراع الموجود بين الشيعة والسنة في تفسير سبب رحيل الخطيب عن دمشق . وهذا الأمر لا يقتصر الى السبب

(٥٢) ابن كثير ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٢ .

(٥٣) هذا البيان لم يرد في أى من ترجمتى ابن عساكر المذكورتين أعلاه .

(٥٤) الذهبي ، ٧ الحفائ ، المجلد ٣ ، ص ١١٤١ - ١١٤٢ .

(٥٦) ص ١١٣ - ١١٤ ، Th. W. Juynboll, «Adhān» III2, Vol. I

(٥٧) الاسنوي ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٥٨) ابن هداية ، ص ٥٧ .

جدول بين ظهور احداث معينة

ابن هداية	x								
ابن تغرى بردى	x	x	x						
ابن كثير	x	x	x						
الاسنوى				x					
السبكي	x	x	x						
الصفدى	x	x	x	x					
الذهبي	x		x	x					
سيط ابن الجوزى			x	x					
ياقوت			x	x	x				
ابن الجوزى			x	x					
ابن عمائر					x				
الصيني									
البيروني الخازنة دمشق									
الاصمعي									
السكر									
الحنابلة وتاريخ بغداد									
الحلم رقم ١									
الحلم رقم ٢									
الحلم رقم ٣									
الحلم رقم ٤									

السياسي المعقول . حيث ان الخطيب كان سنيا بارزا والحكام من الشيعة .
وعلى اية حال ، فإنه لما يستحق الذكر ان الأقوال السابقة عن هذا الحادث
تعتمد أيضا على نفس الصراع بين الشيعة والسنة في تفسير توصية
الشريف بالأخذ بالرحمة والصفح .

وهذه التراجم الثلاث الأخيرة تعتبر من الناحية الزمنية متأخرة تماما
في تقليد السيرة . فابن كثير ، رغم أنه قد ذكر المشكلة بالنسبة للأعمال
فقد كان غير ملتزم برأي معين ، وبذلك فإن ترجمته تميل أكثر تجاه ما هو
أسلم . أما الاستوى وابن هداية ، فكلاهما من الناحية الأخرى يعطيان
للخطيب صورة خالية من العيوب ، صورة كاتب خصيب تم نفيه بسبب
معتقداته السنية .

ان جميع أنماط الدفاع التي تمت مناقشتها حتى الآن ، رغم الاحتمال
بانها قد استخدمت لإعفاء إحدى الشخصيات من اللوم ورغم أنها قد تشكل
جزءا من ترجمة ليجتها العامة عواتية ، فإنها توجه نفسها نحو حدث
أو وقائع معينة في حياة الشخصية . ومع ذلك ، فإن هناك نمطا معيننا
من المعلومات يوجد في تقليد السيرة ينحو ، بطبيعة ذاتها ، الى إصدار
حكم قاطع بصفة خاصة على الفرد . هذه المعلومات هي الاحلام . فيذكر
ابن خلكان ان الخطيب بعد وفاته ، ظهر للناس في كثير من احلامهم ،
ولكنه لم يذكر أيا منها (٥٩) .

وفي تقليد السيرة هناك أربعة أحلام يمكن وضعها . وصورة هذه
الاحلام كما جاءت في الصفدي سوف نستعرضها أولا ، حيث انه كاتب
السيرة الوحيد الذي أورد الاحلام الأربعة كلها .

ان واحدا من هذه الاحلام فقط هو الذي له تاريخ محدد . فلقد ذكر
ابو القاسم مكي بأنه قد رأى هذا الحلم في ليلة الثاني عشر من ربيع
الأول من عام ٤٦٢ ، وهو ما يبدو أنه يجيء بفترة قصصيرة قبل وفاة
الخطيب (٦٠) فعند السحر ، حلم بأنه رأى مجموعة من الناس يجلسون
مع الخطيب في منزله في باب للراغب (٦١) . لدرس التاريخ كما هو

(٥٩) ابن خلكان ، المجلد ١ ، ص ٩٢ .

(٦٠) هناك شهران مختلفان يؤرخان لوفاة الخطيب ، ذو الحجة وشوال .

(٦١) انظر ياقوت ، « معجم البلدان » (بيروت : دار صادر ، ١٩٥٥) ،

المجلد ١ ، ص ٣١٢ .

معتاد . وكان الخطيب يجلس وعلى يمينه شخص آخر على يمينه شخص ثالث ، ثم يميزه أبو القاسم . فسأل عن هوية هذا الشخص . الذي لم تكن له عادة الحضور الى هذه الجلسات . فقيل له ، هذا هو الرسول الذي جاء ليسمع الـ « تاريخ » . وهنا يكشف صاحب الحلم عن مغزى حلمه : « فقلت في نفسي : هذه جلالة للشيخ أبي بكر ، (الخطيب) ، يحضر النبي صلى الله عليه وسلم مجلسه ، فقلت في نفسي : وهذا أيضا رد لقول من يعيب التاريخ ويذكر أن فيه تحاملا على اقوام » (٦٢) .

أما السبكي وابن عساكر في كتابه « تبيين » وهما أيضا يرويان هذا الحلم ، يضيفان اليه عنصرا آخر . فصاحب الحلم ، بعد أن بيدي ملاحظته عن « تاريخ بغداد » ، يقول أن عملية التفكير في كل هذا منته من « النهوض الى « الرسول والانهيال عليه بكافة أنواع الاسئلة التي كان يرغب في توجيهها اليه ، واستيقظ من النوم في الحال(٦٣) .

وكما يلاحظ من هذا ، أن صاحب الحلم نفسه يقوم بتفسير الحلم الذي رآه . الا أن هناك مع ذلك ، عناصر أخرى في بيانه تسهم فيما للحلم من أهمية . ان الحلم بالطبع ، من الممكن أن يكون صادقا أو زائفا . والحلم لكي ينقل حكما على الخطيب بشكل له فعاليتها ، لابد أن يكون صادقا . واحد المؤشرات التي تدل على صدق حلم ما هو تواجد واحد من عدد من الشخصيات على رأسها الرسول . هذا بالإضافة الى أن الأحلام الصادقة هي الأحلام التي تنحو الى أن يكون تفسيرها واضحا ، لذلك فماذا يمكن أن يكون أكثر وضوحا من هذا ، حيث ان صاحب الحلم ذاته قام بوضع التفسير خلال مجرى الحلم . وأخيرا ، فإن الوقت من اليوم الذي يقع فيه الحلم له علاقة بمدى صدقه . فقد نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله أن الحلم الذي يقع عند الفجر هو أصدق الأحلام ، ولقد حدد أبو القاسم رؤياه لهذا الحلم عند الفجر (٦٤) . وبهذا ، فإن صاحب الحلم ، ومن الواضح أنه رفيق من رفاق الخطيب ، لم يدع شيئا حتى يؤدي للحلم أقصى قدر من التأثير .

(٦٢) المغددي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ .

(٦٣) السبكي ، المجلد ٤ ، ص ٣٦ - ٣٧ ، ابن عساكر ، « تبيين » ،

ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

Toufic Fahd, «Les songes et leur interprétation selon

(٦٤)

l'Islam» in «Les Songes et leur interprétation», Sources Orientales II

(Paris ; Editions du Seuil, 1959) . ص ١٤٠ - ١٤٢ .

والذهبي ، الذي يروي هذا الحلم كذلك ، لا يضمن روايته سواء عاجاء
من تعليق عن « تاريخ بغداد » أو ما نكر من أن الحلم قد وقع عند
الفجر (٦٥) . وبذلك يكون بيان الحلم قد تجرد من عنصرين يسهمان في
تأثيره أو فعاليته .

وفي حلم آخر ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم يظهر مرة أخرى
مع الخطيب . وهنا يرى صاحب الحلم قاضيا من قضاة بغداد بعد موته
وهو يجلس على أحد المقاعد . فيقترب منه ، ويسلم عليه ويصافحه .
ف عندئذ يستدير صاحب الحلم ويرى الخطيب جالسا على كرسي آخر .
ويقوم القاضي بأخبار صاحب الحلم عن حديث معين ويجيبه الخطيب
بشيء نسيه صاحب الحلم . فيتنازعون ويقول الخطيب ، هذا هو الرسول
« قم حتى نسأله » وعندئذ يذهب المحدثان خلف ستر أخضر ، بينما يظل
صاحب الحلم واقفا في الخارج وعند هذه اللحظة يستيقظ (٦٦) .

وكما كان الأمر في المثال السابق ، فإن وجود الرسول في الحلم هو
شاهد صدق على صحته . والحلم الأول ، مع أنه في الوقت الذي دافع
فيه عن الخطيب بشكل واضح إلا أنه أيضا وبصفة خاصة اتجه نحو
الانتهاكات الموجهة ضد « تاريخ بغداد » . أما الحلم الثاني ، وهو إلى حد ما
أكثر عمومية ، فيبدو أن قصده هو الدفاع عن سمعة الخطيب كحجة في
مضمار الحديث .

أما الحلمان الباقيان فهما من نمط واحد ويمكن تناولهما معا . الحلم
الثالث رواه رجل تلقى حيث أفاد بأن الخطيب عندما مات ، رآه هذا الرجل
في منامه وسأله عن حاله . فرد الخطيب قائلا بأنه « في روح وريحان
وجنة نعيم » . أن هذا الحلم أيضا يظهر في السبكي (٦٧) . وفي الحلم
الرابع ، فإن صاحب الحلم ، بعد موت الخطيب ، رأى شخصا يقف امامه
وود لو سأله أين كان الخطيب . فقال له الشخص ، متوقعا مسؤالا ،
بأنه « أنزل وسط الجنة حيث يتعارف الأبرار » . وهذا الحلم يظهر أيضا
في الذهبي (٦٨) .

(٦٥) الذهبي ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٥ .

(٦٦) الصفدي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ .

(٦٧) الصفدي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ ، السبكي ، المجلد ٤ ، ص ٢٧ .

(٦٨) الصفدي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ ، الذهبي ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٥ .

ان كلا الحلمين يبين الخطيب وهو في الجنة بين المباركين المنعم عليهم ولقد كان من الاشياء المقبولة بصفة عامة في الاسلام الوسيط ، بانه من الممكن للمرء ، عن طريق المنام ، أن يطلع على أحوال شخص ما بعد مماته (١٩) . ومن ثم ، فإن هذين الحلمين يعطيان حكماً قاطعاً عن حياة الخطيب . إذ؟تهما ، بذلك ، يصدران تغليفاً على حياته ككل . ومع ذلك ، فهما يتضمنان في مكنونهما كل التفنيدات لأي اعتراضات محددة .

وتقليد السيرة النخاس بالخطيب البغدادي يشبه أحياناً ميدان المعركة الذي يقوم فيه كتاب السير باطلاق قواتهم . وقد يكون من الأشياء المشوقة أن نرى مدى الاختلافات في التراجم حيث أنها تعكس المبادلات بين الشافعية والحنابلة ، بين أتباع الخطيب وأتباع خصومه ، ومع أن الكاتبين اللذين بذلا ، في العراق ، أكبر جهد لتتقيا اسم الخطيب ، الاسنوي وابن هداية ، هما من الشافعية ، إلا أن أي محاولة ، مع ذلك ، لتقسيم التراجم وفقاً لهذا فهو أمر لن يخلو من الصعوبة . فمثلاً ، ابن كثير والذهبي ، في حين انهما من الشافعية ، إلا انهما ينتميان الى تلك الجماعة التي يصفها « لاوست » Laoust بـ « الشافعية الحنابلة (٧٠) » . كما أن ابن الجوزي ، وهو حنبلي ، مع أنه يضمن الكثير من الانتقادات الجريئة للخطيب ، فهو أيضاً منقسم لتلك الملاحظة التي كثيراً ما يستشهد بها

G.E. Von Grunebaum, «La Fonction Culturelle du Rêve dans (١٩) l'Islam Classique», in Roger Callois and G.E. Von Grunebaum, eds; «Le Rêve et les Sociétés Humaines» (Paris : Gallimard, 1967)

من ١٥ - ١٦

والطومات التي وردت بهذا الشكل ليس من الضروري أن تكون ايجابية . أنظر مثلاً الحلم في نهاية السيرة الجدلية الطويلة للخطيب عن أبي حنيفة ، « تاريخ بغداد » ، المجلد ١٢ ، ص ٤٢٢ . ومؤلف هذا المقال تأمل في إعطاء توضيح أكبر للنور الذي يلعبه الحلم في أدب السيرة في إحدى الدراسات التي يجري لها الأعداد حانياً .

Fedwa Malti-Douglas, «Dreams, the Blind, and the Semiotics of the Biographical Notice», «Studia Islamica», 51 (1980)

الفصل السابع من هذا الكتاب

(٧٠) للاطلاع على مناقشة عن وضع العديد من الحنابلة الشافعية ، انظر تلك

الدراسة الممتازة التي كتبها هـ. لاوست

H. Laoust, «Le hanballisme sous les Memlouks «Revue des Etudes Islamiques», Bahrises (658 — 784/1260 — 1382),» (1960) XXVIII (1960)

ص ١ - ٧٢ وخصوصاً ص ٥٧ - ٥٨ .

دفاعا عن سلوك الخطيب في مسألة الاعمال . فإذا كانت المجموعة الثانية من التراجم التي لا تتضمن أي معلومات جدلية تحوى رجالا من الشافعية مثل ابن عساكر ، فانها تضم أيضا حنابلة من أمثال ابن العماد . هذا بجانب أنه لا بد أن يكون المتوقع أن التراجم التي كرست نفسها لحماية الخطيب تتوافر لديها نزعة أكبر للظهور في « طبقات » الشافعية .

الأكثر من ذلك – وكما يبين ابن الجوزي الحالة – أن الكثير من التراجم لا هي كلها بيضاء ولا هي كلها سوداء . فالصفي ، على سبيل المثال ، والذي جاء بنكر كل من الصبي والخطيب في حالة السكر ، فانه أيضا قد ردد الاحلام الأربعة كلها . ومن الأمور الواضحة تماما ، أن الكثير من الكتاب لم يكونوا خاضعين للالتزام بتضمين إحدى القصص أو استبعادها لأنها ببساطة كانت تقوم بإطراء الشخص أو ذمه . وكذلك لم تكم جميع المصادر . فأبو القاسم مكي ، الذي رأى الحلم ساعة الفجر ، هو أيضا مصدر الرواية عن الصبي (٧١) .

وفي الحقيقة ، فإن الاتجاهات المتعارضة في مجال الجدل أو الهجوم والدفاع ، لا يمكن التمييز بينها ، الا فقط على مستوى التقليد ككل . وهذا يرجع في جانب منه من وجهة نظر الجدل نفسه ، لأن تقليد السيرة يعمل كشيء خارج – أو فوق – الظاهرة . (epiphenomenon) كما أن الكتاب الذين يؤرخون لحياة الشخصيات الراحلة ، بعكس جماعات المجادلين ، يستطيعون ، لو شاعروا ، أن يضعوا أنفسهم فوق مستوى الجدل ، وأن كانت الآثار الناجمة عن ذلك الجدل تتمثل في أعمالهم .

ومن الناحية الأخرى ، عندما يؤخذ تقليد السيرة باعتباره ظاهرة في حد ذاته ، يصبح من الواضح أن الكتاب قد استخدموا عددا معيناً من الأساليب الفنية في تناول المعلومات التي تتجمع بين أيديهم سواء من الحياة أو عن طريق الجدل (وبالطبع ، من كتاب السيرة الآخرين) ، وأنهم وهم يفعلون ذلك كانوا قادرين على إعطاء كل ملحوظة لهم ذلك الإيحاء أو التفسير الذي يرغبونه . هذه الوسائل الفنية كانت تتضمن ذكر الوقائع أو حذفها إبداء الاعتذار أو الكلام على جانب ، عرض صور أو أشكال متباينة لأحدى القصص قد تكون أطول أو أقصر ، أو حتى

(٧١) المصادر لعطينا كلا من اسمي أبي القاسم مكي الرملي وأبي القاسم مكي المقدسي ، ولكن كلما شخص واحد ، انظر ابن الأثير ، « الألباب في تهذيب الأنساب » ، المجلد ١ ، ص ٤٧٧ .

أستبدال قصة بقصة أخرى ، ثم رواية الأحلام في أشكال قد تطول أو تقصر . وبطبيعة الحال ، فإن استخدام واحد أو أكثر من هذه الأساليب الفنية لم يؤد إلى اعاقبة استخدام اللغة بطريقة حريصة .

وتقليد السيرة بأخذه في مجموعه ككل يبدو أنه يعرض لنا نوعا معينا من التطور . فالتراجم الأقدم تاريخيا تنحو لأن تكون على شكل خليط مركب وأن تبدو قريبة الصلة بالجدل أحيانا مأكسة كلا الجانبين ، وأحيانا مستخدمة نفس المصائر . ولكن الأمر فقط هو أن الوقت جاء متأخرا نسبيا في التقليد أن يجد الانسان تلك التراجم الأكثر تطرفا لابن تغرى بردى ، والاسدوى ، وابن هداية ، والتي سلمت نفسها للهجوم أو الدفاع عن الخطيب .

ومع ذلك ، فإن كل واحد من هؤلاء المؤلفين ، قديما أو متأخرا ، مؤيدا أو منتقدا ، قد عبأ كل مواهبه التاريخية والأدبية في رسم الصورة التي يراها للخطيب . أما مسألة أن هذه اللوحات التصويرية كان ينبغي أن تكون مليئة بالثناء والمناظرة المنطقية ، بالجدل والدفاع ، فهي مسألة بالتأكيد لم تكن لتثير دهشة مؤلف « تاريخ بغداد » .

الأحلام ، والعميان وسيميائية الترجمة

ان الأحلام في تراجم العميان للصفدي ، « نكت الهميان في نكت العميان » لتقف في مفترق الطرق بالنسبة لرؤى عديدة ، فهي ، من ناحية ترسم الدور الذي يؤديه الحلم في المسيرة ، في حين أن ما يحويه مضمونها من ناحية أخرى ، يعزو هذه الأحلام الى عالم العميان ، ثم بعد ذلك ولكي يتم استكشاف الوظائف التي تؤديها الأحلام في الترجمة الإسلامية يصعب من الضروري الكشف عن مفهوم موحد للترجمة ، وفي سبيل هذا الغرض سنسوف يتم التقدم بنوع من التفسير الذي يعتمد على السيميائية .

لقد كان خليل بن أبيك الصفدي (توفي ٧٦٤ ~ ١٢٦٢) أحد المسئولين الماليك ، الذي اشتهر بكتابه الضخم للسير «الواقى بالوقيات» ولقد ظهر امتعاه الواضح بالعمى والعميان في مؤلفه « نكت العميان » الذي يضم ٢١٢ ترجمة ومجموعة من المناقشات التمهيدية عن العمى (١)

(١) الصفدي « نكت الهميان في نكت العميان » ، تحقيق ا. زكي باشا (القاهرة ، ١٩١١) وفي هذا الموضوع انظر احمد زكي باشا

ولقد استطاعت المعاجم الخاضعة بالسيرة مثل « نكت » والمعاجم المملوكية بصفة خاصة ، أن تجتذب قدراً كبيراً من الاهتمام وتضع اليدور الخصبة القوية لأداة الأدب التاريخي (٢) ، ومع ذلك فإن الأمر الطبيعي

«Dictionnaire biographique des aveugles illustres de l'Orient»
(Cairo, 1911) and Fedwa Maiti-Douglas «Pour une rhétorique onomastique : les noms des aveugles chez as-Safadi,» «Cahiers d'Onomastique Arabe» I (1979) (ص ٧ - ١٩)

والمؤلفة أيضاً تقوم بالإعداد لقائمة وتحليل للممل بالأساس الآلى . ويعتبر
أكمل ما كتب من سيرة الصغدي هو ما قام به :
D.P. Little in «Al-Safadi as Biographer of his Contemporaries» in D.
P. Little, ed.

«Essays in Islamic civilization» (Leiden, 1916)

انظر أيضاً القائمة الخصبة
«Safadi-Splitter,» by J. van Sas, «Der Islam» 59 (1976) ٢١٦ - ٢٢٢
من ٢٢٢ - ٢٢٦ (1977) ١٠٨ - ٧٧

(٢) انظر على سبيل المثال
D.P. Little, «An Introduction to Mamluk Historiography» (Wiesbaden,
1970)

ص ١٠٠ - ١٢٦
Franz Rosenthal, «A History of Muslim Historiography» (Leiden,
1968).

ص ١٢ - ١٥ ، ١٠٠ - ١٠٦ ، ١١١ - ١١٧
Ulrich Haumann, «Auflösung und Bewahrung der kalssischen Formen
arabischer Geschichtsschreibung in der Zeit der Mamluken,» ZDMG, 121
(1971)

ص ٤٦ - ٦٠
Tarif Khalidi, «Islamic Biographical Dictionaries : A Preliminary As-
sessment,» «The Muslim World,» LXIII (1973).

ص ٥٣ - ٦٥
I. Hafsi, «Recherches sur le genre Tabaqat,» «Arabica,» XXIII (1976),
XXIV (1977), ٢٢٧ - ٢٦٥

وكما صدر مؤخراً :
J.H. Escovitz, «A Lost Arabic Source for the History of the Early Ot-
toman Egypt,» «Journal of the American Oriental Society,» 97 (1977).

ص ٥١٢ - ٥١٨
ولقد ركزت معظم هذه الأعمال في أغلبها على المجالين التوأمين ، التنظيم (الطبقات
الوثائق ، التنظيم الأبجدي أو الزمني .. الخ) ومصدر البحث . ولقد كان أحد
الاتجاهات الرئيسية لأدب المدونات التاريخية هو نوع من التحيز الودائي ، الذى
يصف سيرة المسلم من حيث وظيفتها الأصلية كملحق أضافى لنقد « الحديث » انظر

أن أصول هذه المادة التاريخية وأغراضها كثيراً ما شكّلت مناهجها ونتائجها . ولأن الكثير من الباحثين الذين عكفوا على البحث للحصول على بيانات صالحة أو مفيدة ، وهو البحث الذي صسار مسألة إبداعية وحائقة بشكل خاص في حالة رجال التاريخ للكميين^(٢) ، قد استخدموا هذه الأعمال أساساً كمراجع يستشهدون بها ، فإنهم قد وقعوا في اغواء التصور لها على هذا الشكل . وكان يتلزم مع هذا ، الميل إلى أخذ البعض من هذه الأعمال باعتبار أنها جمع من « البيانات الجافة » التي تنحو إلى « . . . نبد أي طموحات أدبية »^(٤) .

====
 Claude Cohen, « Notes sur l'Historiographie dans la communauté musulmane médiévale, » «Revue des Etudes Islamiques,» XLIV (1976).

ص ٨٧

وكذلك الاستشهاد المنقول عن روزنتال في الهامش رقم ٤ . وعلى أية حال فبمجرد عصر الماليك كان أدب السيرة الإسلامية قد أغفل منذ فترة طويلة القيود التي جاءت في سابقها .

J.H. Escovitz, «Vocational Patterns of the Scribes of the Mamluk Chancery,» «Arabica,» XXIII (1976).

ص ٤٢ - ٦٤

R.W. Bulliet, «A Quantitative Approach to Medieval Muslim, Biographical Dictionaries,» «Journal of the Economic and Social History of the Orient,» XIII (1970).

ص ١٦٥ - ١٦٤

Carl Petry and Stanley Mendenhall, «Geographic Origins of the Civil Judiciary of Cairo in the fifteenth century,» «Journal of the Economic and Social History of the Orient,» XXI (1978).

ص ٥٢ - ٧٤

(٤) « لقد كانت السيرة أصلاً من ناحية أخرى يدا للعلوم الدينية وهي بهذا الشكل كان المتوقع منها فقط أن لا تتيح الا قدرها محدوداً من البيانات الجافة . وسير العلماء بغض النظر عن مدى دقتها ، وكانت تنحو إلى نبد أي نوع من الطموح الأدبي . وفي حين أن سير الشخصيات السياسية كقاعدة تقاسم الصفات الخاصة بالدونات التاريخية السياسية وحاصه تلك التي تقوم بالتسجيل والاطراء لتاريخ البلاط الفارسي الذي يعتمد على البلاغة المنفخمة ، فإن السيرة المعرفية الطبيعية بلا تكلّف كانت تنحو أحياناً إلى التأثير فيها بقدر ما كانت تعمل بصفة عامة على فرض سحابة من التثمين على القيم الأدبية للكثير من الكتابة التاريخية الإسلامية

Franz Rosenthal, «Literature» in J. Schacht and C.H. Bosworth, eds, «The Legacy of Islam» (Oxford 1974).

ص ٢٢٦ - ٢٢٨

« لقد قام العلماء باستخدام معاجم السيرة بنفس الطريقة التي كان المؤلف يقصد استخدامها بها أي أن تكون كتباً مرجعية » .

Bulliet, «A Quantitative Approach,»

ص ١٦٥

وفي مقسمائتين مؤسيرييتين كان رد فعل هارتموت فاندريخ
Hartmut Fahndrich مضادا لهذا الاتجاه ، ساعيا الى رد صفة
التكامل لتراجم ابن خلكان باعتبارها اعمالا أدبية . ومن المثير للاهتمام
كثيرا ، ان ابن خلكان كان يحظى دائما بسمعة أدبية طيبة بين المستشرقين .
ولكن الاستنتاجات التي توصل اليها فاندريخ والتي تعتمد على نوع من
التحليل للأسلوب الروائي ، كان من الواضح ان المقصود بها ان تعلق
على كتاب السيرة الآخرين كذلك : « ان عقد المقارنة بين الصور المختلفة
لهذه المتون من السيرة ، والتي تكشف عن تحويرات في عملية تقديم
الشخصيات قد تؤدي ، عندئذ ، الى نتائج جازمة فيما يتعلق بالأسلوب
الخاص بأحد مؤلفي معاجم السيرة » . وفي الحقيقة فان المدخل يرجى
من صلاحيته ولكنه محدود ومفيد بتأكيده على « الصيغة الأدبية
(literarization) للنص » (٥) .

اما المنهج الذي قد يكون أكثر ملاءمة فهو ذلك الذي يتخطى هذا
التقسيم الثنائي الواضح بين المضمون والشكل ، بين المعلومات التاريخية
والأسلوب الأدبي . فالدراسات الحديثة ، بتفحصها لما يمكن ان يسمى
بالكيانات الاستبدالية للتراجم التي تدور حول شخص واحد ، قد لغت
الانتباه الى أهمية عملية انتقاء ، وعرض ، وترتيب للمعلومات الواردة

(٥) عند مناقشته لابن خلكان في كتابه «A Literary History of the Arabs»
انفوق ر.أ. نيكلسون R.A. Nicholson مع جونو Jones على انه « لافضل تاريخ عام
للسيرة كتب على الاطلاق » . وقام مقارنة بين المؤلف وبورويل
R.A. Nicholson, «A Literary History of the Arabs» (Cambridge, 1969),

من ٤٥ - ٥٢
H.A.R. Gibb, «Arabic Literature» (Oxford, 1963),
من ١٢٢ - ١٢٤

اما الثالثان اللتان كتبهما فاندريخ فهما :
H. Fahndrich, «The Wafayat al-A'yan of Ibn Khaldun,
A New Approach» «Journal of the American Oriental Society» 93 (1973)

من ٤٢٢ - ٤٢٥
Compromising the Caliph, «Journal of Arabic Literature» 8 (1977)

من ٢٦ - ٤٧
والتحليل الروائي في المقالة الاخيرة والمقالة الثالثة على من ٤٧ . اما المناقشة
النظرية فهي في المقالة الاولى انظر بصفة خاصة من ٤٢٣ - ٤٢٥ ، ٤٢١ .
والاطلاع على مناقشة سابقة لذلك لهذا المقصود من أضفاء الصيغة الأدبية
(Literarization) من حيث انطباقها على ادب السيرة الملوكي انظر هارمان
«Auflösung» Harrmann من ٥٣ .

داخل التراجم . ولقد قام ر. س. همفريز R.S. Humphreys بعد مناقشة
لاثنين من التراجم اللذين يدوران حول الخليفة عثمان باستخلاص النتيجة
الآتية :

« ان كل انسان باستخدامه لرصيد شمسائع من الحكايات ، يقوم
باستكمال خطوط أساسية مميزة من خلال طرز محددة من عملية الاختيار
وانترتيب ، والأسلوب واللهجة » . وبالفعل فإن عملي الخاص الذي
انجزته عن تقليد السيرة للخطيب البغدادي قد توصل الى نتائج
مشسائية (٦) .

وهذه الاستنتاجات ، بتأكيدها على أهمية عرض البيانات في التراجم
تبين المطبات التي قد يقع فيها الانسان عند محاولة التمييز بين التأثير
الأدبي المحض أو التاريخي البحث (٧) . كما أن التغيير الذي يحدث في
جانب من جوانب النص غالباً ما يمثل تغييراً في الجانب الآخر . وهذا
يرجع الى ان الترجمة العربية في العصور الوسيطة تعمل كنسق سيميائي،
أي نسق للإشارات والعلامات . ولكي يستبين الموضوع بمزيد من التحديد
والدقة ، فإن التراجم نفسها يجب أن تفهم على أنها كلام (parole)
بينما « لغتها » (langue) أو النسق هو ما يكتسب هيئة القوانين
السيميائية semiotic codes التي تسبق منطقياً عملية كتابتها (٨) .
أين فالنسق كما تفسره جان مارتينييه Jeanne Martinet يدل معناه

R.S. Humphreys, «The Reign of 'Uthman ibn 'Affan as
Presented in Mas'udi and Ya'yubi» ٢٧

وهو بحث قدم في الاجتماع السنوي لجمعية دراسات الشرق الأوسط ٩ نوفمبر ١٩٧٦
وهنا أود أن أشكر زميلي البروفيسور همفريز في تيسره حصولي على هذا البحث
واعطائي الاذن بالنقل منه .

Fedwa Malti-Douglas, «Controversy and its effects in the biographical
tradition of al-Khatib al-Baghdadi», «Studia Islamica» XLVI (1977)

ص ١١٥ - ١٢١

(الفصل السادس من هذا الكتاب) .

(٧) لمعرفة المناقشات المتداولة حول المشاكل المتعلقة مع عملية التمييز بين

الشكل والمضمون بصفة عامة انظر :

René Wellek and Austin Warren, «Theory of Literature»

(New York, 1956) ص ١٤٠ - ١٤١

(٨) انظر ص ١٢ - ١٠٢ وخصوصاً ص ٩٧ - ١٠٢ .

Roland Barthes «Eléments de sémiologie», «Communications», 4 (1964).

على « ١٠٠ » وجود وحدات معينة تعمل معا في سبيل تحقيق بعض العلاقات من أجل تحقيق وظائف معينة . والنسق بهذا يتحدد أولا تبعا للوظيفة أو للوظائف التي يعمل لها، وثانية بالوسائل التي ستتيح لتنفيذ الهدف « (٩) » . وفي هذه الحالة ، فإن درجة المرونة المعينة التي تتوافر لوظائف الترجمة تقابل بمرونة في عملية وصل للقوانين الخاصة بها . وهذه القوانين هي التي تتيح للكاتب أن ينوعوا في التفسيرات الخاصة بالتراجم التي يكتبونها من خلال عملية تناول المعلومات ومعالجتها . وبطبيعة الحال ، فإن هذه العملية لاتستبعد من نطاقها التفسيرات المباشرة التي ترد من خلال القوانين الأدبية المناسبة .

والعلامة ، على حسب ما يؤكد عليه بارت (Barthes) ومارتينييه هما وآخرون ليست هي بالشىء الدال signifiant بل هي الالتحام أو الصطح البينى interface الواقع بين الدال والمدلول signifié (١٠) وهذا الأخير محكوم بالطبع بمتن السياقين الركنى والاستبدالى . وأي محاولة لتفسير العناصر في التراجم على أنها محض معلومات ، بمعنى استخدام هذه التراجم على أنها أعمال مرجعية ، وذلك عن طريق فصل المادة عن سياقها السيميائي فإنه يخفى العلامة وبدلا من الدال فإن الدارس قد يترك وليس لديه سوى المرجع (referent) أى تلك الرتبة المنطقية الكاملة التي يمكن أن يستثيرها الدال (١١) ، وذلك حسب قول إيكو Eco ، وبهذا يعتبر الفهم لسيميائية معانيم السيرة شيئا ضروريا حتى بالنسبة للمؤرخ الاجتماعى الذى يعنى أساسا بعملية استخراج البيانات : فالمدلول والمرجع ليسا في حاجة للاتفاق معا .

(٩) انظر ص ١٠٩ - ١١٠ Jeanne Martinet, «Li Sémiologie» (Paris, 1975)

Barthes, «Éléments»

(١٠) ص ١٠٥

Bartinet, «Sémiologie»

ص ٧٢ - ٧٥ ، ٩٤

Tzvetan Todorov, «Signe» in O. Ducrot and T. Todorov, «Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage» (Paris, 1972). ص ١٢٢ - ١٢٣

(١١) ص ٦٦

Umberto Eco, «A Theory of Semiotics» (Bloomington, 1976)

وهذا التعريف بالطبع ليس مقبولا بشكل عام وشامل ولكنه فقط يبدو لهذا الكتابة انه التعريف الوحيد الذى لا يخلق مصاصب نظرية لايمكن التغلب عليها . انظر مارتينييه «Sémiologie» ص ٨٦ - ٩٤ وتودوروف «Signe» Todorov ص ١٢٣ .

وعلى كل فإن هذا التطور يعتبر حيويًا كذلك للتقييم الأدبي بأوسع ما يحمله اللفظ من معنى ، حيث أنه يسمح بوجود تفسير موحد للترجمة وليس المادة الروائية فقط . ونحن نجد أن التراجم الواردة في الس * نكت مثلها مثل التراجم التي جاءت في معاجم السيرة المملوكية الأخرى تبتدأ بقائمة من الاسماء للوصف والندب وهي التي أشرت إليها في موضع آخر بمسلسلة التسميات . وهذه السلسلة بغض النظر عن كونها غير ذات مغزى أو دون صلة بالتراجم ، تحوي لغاتها الخاصة بها وغالبًا ما تكون غنية سيميائيًا ، معطية القارئ بداية للدخول إلى مغزى ما سوف يجيء بعد ذلك (١٢) .

ومن وجهة النظر الأدبية النقدية ، فإن الترجمة تعتبر بطبيعة الحال نسا ، وإن كان من الممكن أن تكون كذلك أيضًا من حيث دلالاتها الرمزية أو سيميائية . وقد ذكر كريستيان ميتز Christian Metz أن جميع سبل الترجمات تقريبًا هي في الحقيقة من النصوص ويفسر ميتز قوله أن « النص يمثل نتيجة التواجد في وقت واحد لكثير من القوانين Codes (أو على الأقل لكثير من القوانين الفرعية (Sub — codes) (٣١) »

(١٢) بالنسبة لسلسلة التسميات انظر Malti-Douglas «Rhétorique

onomastique

قد ميز فاندريخ ما بين المادة الخاصة بـ « الحقائق » والمادة « التصورية » . وهو يعرف مادة « الحقائق » كما يلي : « إنها المعلومات التي لا تتغير عادة ، إلا في حجمها وترتيبها أثناء سيرتها من عمل تاريخي إلى آخر . وهذه الصفة الجامدة « المادة الحقيقية » يمكن مقارنتها بالصنعة الديناميكية لما يمكن تسميته « المادة التصورية » ص ٢٢٨ .
ومع هذا فإن المؤلف يقوم بمراجعة هذا التمييز فيما بعد في دراسته عندما يلاحظ أن هذا التمييز ، عند التطبيق ، يجب أن يظل تمييزًا شكليًا بحتًا وإن الترجمة كعمل مؤلف تعكس نوعًا من الترتيب لكل من تعطي المادة المكتوبة Fahndrich «Ibn Khallikan» ص ٢٤٥ . واعتبر إحدى موايا الدخول السيميائي هو أنه يتخطى هذا التمييز في نفس الوقت الذي يسمح فيه بإعادة تقديم عناصر شكلية معينة مثل البناء الروائي باعتباره ذو أهمية سيميائية .

ومن الممكن رؤية الأهمية السيميائية للألقاب التقليدية أو العناصر الاسموية في سلسلة التسميات بأفضل ما يكون في تلك الفترة من الحماسة التي تسميت عن حذب كلمة « الفقيه » أو تلك الدلالة المائلة لكلمة « الفقه » في تاريخ الخطيب البغدادي لسيرة أحمد بن حنبل . انظر الخطيب البغدادي ، « تاريخ بغداد » ، (بيروت ، ١٩٦٦) ، (المجلد ٢) ، ص ١٢ ابن الجوزي ، « المنتظم » ، (حيدرآباد ، ١٩٤٠) ، (المجلد ٨) ، ص ٢٦٧ . وعن الجسمل الذي أثاره تاريخ الخطيب ، انظر (الفصل السادس من هذا الكتاب) ص ١٢١ - ١٢٢ Malti-Douglas, «Controversy»
Christian Metz ورد ونوتس في ص ٥٧ Eco, «Semiotics» (١٣)

وهذا الكلام يصدق بصفة خاصة على التراجم . وهذه القوانين تتراوح ما بين النسق اللغوي للغة العربية الكلاسيكية بما يتبعها من قوانين أدبية الى قوانين ترتبط بالاسماء والالفاظ ، الى الشرائع الدينية والدينيوية للسلوك .

والاحلام تحتوي على امكانية كبيرة من حيث قدرتها السيميائية فهي ، بداية ، تعتبر في التراث الاسلامي الوسيط ، ذات علامة مميزة . كما انه من بين الاشكال العديدة لعمليات الترجم بالغيب أو التكهن ذات الاصول غير الاسلامية قد يبدو أسلوب العرافة عن طريق الاحلام هو الشكل الوحيد المقبول عند المذهب الارثوذكسي . ونظرة واحسنة الى مادة الحديث ، سوف تبين مستوى التكامل الموجود (١٤) وأجريت دراسات عديدة عن الاحلام في العالم الاسلامي ومؤخراً ذكر جاكوب لاسنر Jacob Lassner عدداً من الاحلام التي تحمل علامات سياسية (١٥) . وعلى أية حال ، فإن الاحلام تعتبر أيضاً ذات أهمية من حيث تنوع دلالتها السيميائية ومن حيث قدرتها على ان تعمل كنقطة بؤرية يتمركز فيها تفاعل القوانين المختلفة : وفي التقليد اليوناني الاسلامي لتفسير الاحلام ، الذي يتمثل جيداً في ترجمة ابن اسحق لتفسير الاحلام («Oneirocritica») لارطاميدروس أخذت الاحلام باعتبارها علامات لصاحب الحلم والتي يتم تحليلها استعانة بقانون معين له تركيبه الخاص (فنفس الحلم الذي يحلم به أفراد مختلفون يختلف في مغزاه ومعانيه) ، ويعتمد بدرجة كبيرة على رموز ومؤشرات (١٦) . وفي الواقع فإن الكثير من الاعمال التي كتبت عن

(١٤) انظر على سبيل المثال ، الكرمانى ، « شرح صحيح البخارى » (القاهرة ، ١٩٢٨) ، المجلد ٢٤ ، ص ٦٤ - ١٤٢ .

(١٥) Jacob Lassner, «Foundations of Powers» النسخة

الاصلية التي سنشرها دار جامعة برينستون « الفصل الأول » . واود هنا ان اشكر زميلي البروفيسور لاسنر على تيسره حصولي على هذه النسخة .

Artémidore d'Éphèse, «Le livre des songes», trad. arabe de Hunayn b. Ishaq, ed. Toufic Fahd (Damascus, 1964). (١٦)

وبالنسبة لبعض الجسفل الذي نشر مؤخراً حول هوية المترجم ، انظر Toufic Fahd, «Hunayn Ibn Ishaq est-il le traducteur des Oneirocritica d'Artémidore d'Éphèse ?» in «Hunayn Ibn Ishaq» (Leiden, 1975)

ص ٢٧٠ - ٢٨٤

ولقد قام كارل الفريد ماير بتحديد سمة إحدى الصفات الرئيسية للسيميائيات .

==

الاحلام ، مثل « منتخب الكلام في تفسير الاحلام » المنسوب لابن سيرين ، و « تعطير الانام في تعبير المنام » للنابلسي ، ما هي الا معاجم للرموز بدرجة اساسية(١٧) ولذلك فان الحلم يتمتع بمكانة علامة حتى قبل ادماجه في الترجمة . ومن هنا ، ففي امكان الحلم في الترجمة ان يربط بين منظورين سيميائيين ، فهو اولا ، يمثل علامة لصاحب الحلم ، وثانيا انه بوضعه في شكل متكامل في ترجمة معينة ، فانه يصبح علامة داخل النسق السيميائي المسيرة . وهنا نكرر انه يجب التاكيد على ان التفسير للحلم بالطريقة الاسلامية التقليدية (او بأسلوب فرويد أو يونج Jung) لا يستفد ما يحمله الحلم من مغزى في الترجمة بما انه لا يعطى السبب وراء قرار كاتب السيرة باستخدامه .

وكتاب السير في الواقع يختلفون بالتاكيد في درجة اهتمامهم بالاحلام . وهناك من الشواهد ما يدل على ان الصفدي كان لديه قدر كبير من الميل والاستعداد لاستخدام الاحلام في حالة التأليف لاحدى التراجم . وفي احدى دراساتي المسابقة كنت قد ذكرت ملاحظتي بأنه من بين جميع التراجم الموقوفة على الخطيب البغدادي كان الصفدي في الحقيقة ، هو كاتب السيرة الوحيد الذي قدم كافة الاحلام في مجموعها(١٨) . الأكثر من ذلك ان الصفدي يقدم مناقشة مستفيضة عن العلاقات بين الاحلام والعميان في مقدمته لك « نكت » ويقوم مؤلفنا بمناقشة ما اذا كان العميان يرون في احلامهم أم لا . وما اذا كانوا يرون ملك الموت أم لا . أما الشيء

« منذ ارطاميدورس بأنها » ... الاستقطاب والشعور الوجداني للاع الحلم البارزة »
 Carl Alfred Mélièr, «Le Rêve et l'incubation dans l'antiquité»

Grève, in G.E. von Grunbaum and Roger Caillols, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967) ص ٢٦٨

ولقد وصف سيغموند فرويد هذا الأسلوب في تفسير الاحلام بأنه « الاسلوب الشعري »
 Sigmund Freud, «The Interpretation of Dreams,» trans. A.A. Brill

ص ١٠ - ١١ (New York, 1950) ودون شك فان اية محاولة لتل فوضع

اجرومية لكتب الاحلام الاسلامية سوف تكون ذات فائدة نالقة .

(١٧) ابن سيرين ، « منتخب الكلام في تفسير الاحلام » (القاهرة ، ١٩٦٣)

النابلسي ، « تعطير الانام في تعبير المنام » (القاهرة ، بدون تاريخ) . وللحصول على حصر
 لادب تفسير الاحلام الاسلامي ، انظر ، توفيق فهد

ص ٢٢٩ - ٢٦٢ Toufic Fahd, «La divination arabe» (Leiden, 1966)

(١٨) (الفصل السادس من هذا الكتاب) ص ١٢٦ - ١٢٩

Malti-Douglas, «Controversy.»

الذي يمثل أهمية أكبر بالنسبة لغيرنا ، فهو أن الصغدى يناقش ما هو معنى أن يرى الإنسان في حلمه رجلاً أعمى ، أو يكون قد أصيب هو نفسه بالعمى أو بفقد إحدى عينيهِ في الحلم . وهذا التوضيح مأخوذ عن التقليد اليوناني الإسلامي في تفسير الأحلام . ولقد كان الصغدى في معظم الأحيان يكتب قائلاً : « قال العابرون » ، وإن كان أيضاً ينوه يذكر ارطاميدروس مباشرة ، وهو الشيء الذي ربما قد يدل على أنه قد تمكن من الوصول إلى هذا الأثر من الطراز الأول في تفسير الأحلام (١٦) . ولقد قام مؤلف الـ « نكت » أيضاً بتضمين جزء قصير من الأحلام في كتابه « الغيث المسجم في شرح لامية العجم (٢٠) » .

إننا حتى الآن قد استخدمنا كلمة « الحلم » بشكل عام . ومع ذلك فإن المضمون اللغوي لبعض هذه الخبرات قد يصنفها في سياق آخر على أنها رؤى . ولكن بالنسبة لاغراضنا في هذه الدراسة فإن أي تجربة سمعية أو بصرية تروى على أنها قد حدثت أثناء النوم ، سوف تعتبر حلماً . ومثل هذه التجارب يدل على أنها في النص بوضوح وبالإشارة إلى حالة النوم باستخدام عبارات مثل « رأيت في النوم » ، « رأيت في المنام » أو في مثال واحد ، « أتاه في منامه » (٢١) .

والعبارات السابقة قد استخدمت في تقديم كيان يتكون من أربعة عشر حلماً (٢٢) . ولتيسير الأمر فإن هذه المجموعة قد رُفقت بترتيب ظهورها

(١٦) الصغدى « نكت » ص ١٨ - ٢١ .

(٢٠) الصغدى « الغيث المسجم في شرح لامية العجم » (بيروت ، ١٩٧٥) ، المجلد الأول ، ص ٢٤٠ - ٢٤٨ .

(٢١) بالنسبة لجانب الغموض المحتمل في اللغة العربية بين الرؤية والحلم « انظر ص ٢٦٦ - ٢٧٢ » *Fahd, «Divinations»* وفي « ابن خلكان » ص ٤٤ يقوم قانديج بالتمييز بين هذه العبارات على أنها *topoi* على عكس الـ *topoi* الروائية وهذا التمييز في الاستخدام لم يتم تطويره وبالتالي فهو لا يعمل إلا بأكثر قليلاً مما كانت تشكله الأحلام كنص شائع في « وفيات الأعيان » وفي حين أن هذا التمييز له ميزة الإشارة إلى عنصر متكرر الحدوث فإنه يفقد الميزة بانتزاعه لهذا العنصر من سياقه السيميائي الذي كما سيثبت يمكن أن يتولد منه قدر كبير من التنوع في مفرد الدلالات .

(٢٢) بهذا فإن العناصر في هذا الكيان تحوى في وقت واحد جوانب التشابه والاختلاف التي يعثرها بارت *Barthes* شيئاً جوهرياً بالنسبة لمعنى النشاط البنائي التي يتم فيها التشريح والترابط .

في النص (انظر الجدول المرافق) - ومن الأشياء التي تغيب بشكل ظاهر عن هذه المجموعة هي أمثلة واضحة لذلك النمط الخاص من أحلام التنبؤ وهي التي تشغل اهتماما كبيرا في الأحلام - والسسمتان الجوهريتان الحيويتان من حيث الدلالة السيميائية لهذا النمط من الأحلام ، هما :

١ - أن الحلم يتنبأ بحدث أو بإحداث مستقبليّة - ويصنف أوطامينروس مثل هذه الأحلام على أنها *oneiros* ويميزها عن الـ *enypnion* ولقد نقل هذان التعبيران في اللغة العربية باسم « الرؤية » و « الأضغاث » أما الـ *Oneirocritica* فهو وكما يدل الاسم ، يتعلق بالرؤية (٢٣) .

٢ - أن الحلم عادة يندرج مقنعا في أسلوب رمزي أي أن مغزى الحلم أو الرسالة ليس هو نفسه الشكل الذي ينسرد به الحلم والذي يجب تفسيره أو ترجمته لكي يعطى هذه الرسالة - ويصنف أوطامينروس هذا النوع من الأحلام بأنه الرمزي أو المجازي (*allagorikoi*) كما يميزه عن الأحلام *theoramatikoi* أو الأحلام المباشرة التي لا تحتاج إلى تفسيرها والتي تقع تماما كما يراها الإنسان - وهذا للتمييز يعرف في العربية بـ « ذوات تأويل » و « الظاهرة » - والـ *Oneirocritica* مثلها مثل كتب الأحلام الإسلامية ، تعنى أساميا بالأحلام الرمزية (٢٤)

ان هذا الفقر من النوع الذي يندرج تحت أحلام التنبؤ يتسم بأهمية أكبر إذا ما تذكر الإنسان أن الصقدي قد أظهر وعيه وعلمه بهذا التقليد

Roland Barthes, «The Structuralist Activity,» In Richard and Fernande de George, eds., «The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss» (Garden City, 1972) ص ١٥١ - ١٥٢

وفي أهمية الكيان للتعليل انظر أيضا : Robert Scholes, «Structuralism in Literature» (New Haven, 1975).

ص ١٢
Tzvetan Todorov, «Grammaire du Décaméron» (The Hague, 1989), ص ١١

Artemidorus, «Oneirocritica,» trans. R. J. White (Park Ridge, 1975) (٢٢) ص ٧
Ibn Ishaq, «Songes,» ص ١٢

ولقد قام المحرر بدور المراجع اليونانية القابلة في (الهوامش)
Artemidorus, «Oneirocritica,» ص ١٠. Ibn Ishaq, «Songes» ص ١٥ - ١٦

في مقدمته للـ « نكت » . هذا بالإضافة الى أن الاحلام التي تتفق وهذا النمو يمكن العثور عليها في أعمال كتاب السيرة الآخرين (٢٥) .

ومع ذلك فإن هناك حلمين يتفقان والمعيار الأول - الحلم الأول (رقم ١٢) رآه هشام بن معاوية . ويروي الصنفدي الحلم بالطريقة التالية لقد عبر شخص يسمى أبا نصر عما يكنه من عاطفة لـ غلام ، وأن هشاماً كان يعرف ذلك . وقد قال هذا الأخير لأبي نصر بأنه رآه في أحد أحلامه يبطح بالغلام وهو يضربه . عندئذ رد أبو نصر قائلاً بأنه لو كانت رؤية هشام صحيحة ، فإن أمه يكون قد تحقق ، وأنه لهذا السبب ظل يسمى وراء الشباب حتى أصبح منفرداً معه (٢٦) . وبالرغم من أن المسألة الخاصة بصدق الحلم تفرض نفسها ، إلا أنه يعتبر حلماً يتنبأ بحادث يحدث في المستقبل . وعلى كل ، فمن الواضح أنه ليس في حاجة الى معجم للرموز حتى يمكن فهمه . وتفسير الحلم ينحصر في عبارة أبي نصر بأن الرؤية لو كانت صادقة ، فإنه سوف ينجح ، ولو كان لا يد هذا من وصف العلامة التي يحملها الحلم من حيث القوانين لقلنا بأنها متسمة بالحاكاة (mimetic) أما ما هو أكثر أهمية بالنسبة لسيميائية الحلم ، فهو أن ما تمت رؤيته من المقدر أن يحدث : أي أن الرؤية ستصبح حقيقة .

نفس البناء (٢٧) يمكن أن نجده في الحلم الذي رآه ابن الغمر الأديب (رقم ٤) . الذي حلم بأنه رأى الفقيه شيث بن إبراهيم وهو يقول قصيدة من الشعر . وكان محور هذه الأبيات يدل على أنه في الثمانية والثمانين من عمره ذلك اليوم وأن نفسه كانت قد نعت له (٢٨) . ومرة أخرى نرى أن هناك تنبؤاً بحادث سيقع في المستقبل ، فالتفسير موجود في النص ومضمون الحلم والرسالة التي يبعث بها متطابقان في النهاية .

وعند مقارنة هذين الحلمين ، يصبح من الواضح أن كليهما يكمنان في رواية غرضها الأساسي هو عرض الحلم وتوجيهه . لذلك فإن أفضل

(٢٥) أنظر على سبيل المثال ، الحلم الذي جاء في معجم ابن خلكان لسيرة الحجاج بن يوسف ، ابن خلكان ، « وفيات الأعيان » ، تحقيق احسان عباس (بيروت ، دون تاريخ) ، المجلد ٢ ص ٥٣ - ٥٤ . ومن الكثير تماماً أن هذا الحلم قد جاء في مقدمة الـ « نكت » ، ص ٢١ .

(٢٦) الصنفدي ، « نكت » ص ٢٥ .

(٢٧) لمعرفة هذا المفهوم البنائي (أو التركيب الشكلي) أنظر من بين آخرين ،

فلاديمير بروبي Vladimir Propp, «Morphologie du conte» (Paris, 1970), ص ٢٩ - ٢٤
Jean-Marie Ausias, «Le structuralisme» (Paris, 1975), ص ١٢ - ١٤

(٢٨) الصنفدي ، « نكت » ص ١٧٠ .

تميز لهذه الوحدات الصغيرة أن يطلق عليها حكايات أحلام ، كما أنه من الواضح أن كلا الحلمين السابقين يحتوى على نفس البناء : ف (١) (١) يحلم بسـ (ب) (٢) (١) يحكى الحلم لسـ (ب) (٢) (ب) يفسر الحلم .

أن هذه الحكايات الخاصة بالأحلام هي في حقيقتها وحدات مركبة (syntagms) والأحلام نفسها من داخلها عبارة عن عناصر توحيد لدلالة المعنى (unités significatives) شبيهة بالكلمات في اللغة بينما الجمل نفسها هي عناصر توحيد للتمييز unités distinctives شبيهة بالأصوات اللفظية في اللغة (٢٩) . ومع ذلك ، فعندما ينظر الى هذه الأحلام في متن معجم التراجم وهو نفسه يمكن تصوره على اعتبار أنه مجموعة من العناصر المتوحدة ، وهي التراجم ، عندئذ يظهر تمييز هام يتعلق بناحية التركيب . فالحلم الأول (رقم ١٢) كأن في ترجمة صاحب الحلم ، مشام بن معاوية : فالحلم الذي رآه أتى في السيرة الخاصة به . أما الحلم الخاص بابن القمر الأديب (رقم ٤) ، من ناحية أخرى ، فقد ورد في سيرة شيث بن إبراهيم . وبهذا يكون هناك حلم ورد في ترجمة صاحب الحلم نفسه ، والآخر ، في الترجمة الخاصة بالشخص الذي جاء في الحلم . وهنا يعتبر أن وجود الأحلام في ترجمة الشخص الذي يجيء في الحلم دلالة على أن الأحلام يمكن أن تترايط داخل الترجمة ليس فقط بالحقيقة الخاصة بالسيرة من أن شخصا معينا قد حلم بها بل أيضا بمحتوى الحلم نفسه كذلك . لقد ورد الحلم الخاص بابن القمر في ترجمة شيث لأن شيثا نفسه كان الشخص موضع الحلم . وهذا يبين أن الحلم هو ليس فقط بالشيء الذاتي بل هو أيضا موضوعي كذلك . فلو كان الحلم مجرد شيء ذاتي فقط ، فلن يكون لحتواه مغزى بالنسبة لسيرة شخص آخر . ونصوغ هذا بعبارة أخرى فنقول ، أن الحلم لا يأخذ وضعه داخليا بالكامل بالنسبة لصاحب الحلم ، بل أن له وجودا خارجيا كذلك (٣٠) .

Barthes, «Éléments»

(٢٩) من ١٠٥ ، ١١٦ - ١١٧

(٣٠) بالطبع يعتبر الفكر الراديكالي بإرجاع الظواهر النفسية الى الناحية الداخلية من السمات المميزة للفكر « النفس » الغربي المعاصر ، في حين أن الثقافات الأخرى غالباً ما ترجعها الى النواحي الخارجية . انظر من جـ . يونج من ١٢ - ١٣ C.G. Jung, «Psychology and Religion» (New Haven, 1969)

ويمكن فرويد الوقت المعاصر جيداً بقوله : « لقد كان مفهوم ما قبل العلم عن الحلم والذي كان سائداً بين القدماء هو بالطبع تمسكهم بشكل كامل بتصويرهم المنام للكون ، الذي كان من المتباد أن يظهر كواقع خارجي الشيء الذي يمتلك التوائم فقط في حياة النفس » . من ٥

وغير هذين الحلمين هناك آخران يردان في ترجمة الشخص الذي يجيء في الحلم . ففي واحد منها (رقم ٥) يحلم أحمد بن عبد الرحمن بأنه رأى صاحب الترجمة صالح بن عبد القنوس وهو ضاحك وسأله ماذا فعل الله به وكيف نجا مما كان يرمى به . فأجاب صالح بأن الرب الذي لا يخفى عليه خافية قد استقبله وأسبغ عليه الرحمة شارحا بأنه يعرف أن صالحا كان بريئا مما كان يقذف به (٣١) . من الواضح هنا أن الحلم كان المقصود به أن يبين أن الشخص الذي يجيء في الحلم ، صالحا ، قد ذهب إلى قاضيه ، بعد أن وجده الله بريئا وكان في السماء . ومن الواضح كذلك أن المقصود لم يكن فقط أن يبين الحلم مكانته في الحياة الآخرة بل أن يبرئه أيضا من تهم محددة . وفي الترجمة نفسها يخبرنا الصنفدي بأن الخليفة المهدي قد أعده لأنه كان زنديقا (٣٢) .

ومن المؤكد ، كما يوضح جورج ديفرو (Georges Devereaux) أن الحلم بأكمله يخضع للمؤثرات الثقافية (٣٣) ، والثقافة الإسلامية ليست بالثقافة المستثناة من هذا . أما الشيسء الأكثر إثارة ، فإن مالفينوفسكى (Malinowski) يميز تلك الأحلام التي « تجري وفقا لخطوط فرضتها التقاليد » بأنها أحلام « رسمية » ، مقارنة أياها بالأحلام « الحرة » التي لا تجري تبعا لهذه الخطوط (٣٤) . وكما سيتبين على مدار هذه المناقشة ، أن قلة من الأحلام في الكيان هي التي لا تتأثر بالنماذج الثقافية . بل ربما في الحقيقة قد يكون قلبها الثقافي ، وانقارها النسبي إلى التفرّد ، هو الذي يسمح بإدخالها في أدب السيرة . وأنه لشيء صعب مع غياب عملية مسح أكثر اتساعا للأحلام في مادة السيرة أن يتم التحديد

(٣١) الصنفدي « نكت » ص ١٧٢ . أن ابن المعتز ينسب الحلم نفسه إلى من يسمى أحمد بن إبراهيم ، وهو الذي يسميه أيضا المبر ، وهو ما قد يعني أنه كان مقرا للأحلام ، أن المعتز « طبقات السراء » تحقيق ع.س. أحمد فراج (القاهرة ١٩٦٨) ص ٩٢ .

(٣٢) الصنفدي « نكت » ص ١٧١ .

(٣٣) Georges Devereaux, «Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales», in Von Grunebaum, «Le rêve», ص ١٩٩

Bronislaw Malinowski, «Sex and Repression in Savage Society» (New York, 1955), ص ٨٩ - ٩٠ .

Robert Van de Castle, «The Psychology of Dreaming» (Morristown, 1971), ص ٧ - ٨

بدقة اى اشكال الاحلام هي التي تمثل نماذج الاحلام « الرسمية » ، بحيث يمكن التعرف عليها فوراً من شكلها ووظيفتها وموضعها . ومع ذلك فان مثل هذا التحديد يمكن ان يتم والحلم في متناول يدنا . ففي احدى الدراسات السابقة ، بينت ان الاحلام التي تنقل حالة الشخص في الحياة الآخرة وكذلك ان تكون موجهة ضد اتهامات معينة ، وكانت أداة رئيسية من أدوات جدل السيرة . وهذه الاحلام ، مثل الحلم الذي ناقشناه توا ، جاءت أيضاً في ترجمة الشخص الذي جاء في الحلم (٣٥) .

اما الحلم الاخير في هذا الصنف (رقم ١) فبيين لنا ايضاً الحكم الالهي ، فقد حلم شخص ولا يخبرنا النص من هو ، انه رأى دعوان بن علي في أحد الاحلام بعد وفاته بخمسة وعشرين عاماً . كان دعوان يرتدي ثياباً شديدة البياض ووجهه عليه نور . فأخذ بيد صاحب الحلم ومشياً معاً لكي يؤدياً صلاة الجمعة . ولما سئل دعوان عن ماذا فعل الله به ، اجاب بأنه قد عرض على الله خمسين مرة ، وأن الله قد سأله عما فعله وكان رده انه قرأ القرآن وأقرأه . وهنا قال الله « أنا أتولاك ، أنا أتولاك » (٣٦) . من هذا الحلم الأخير يتضح انه يبين ان الشخص صاحب الترجمة كان في الجنة . ولما كان الحلمان هذا وسابقه يبينان في الحقيقة المكانة التي يحظى بها شخص ما في الحياة الآخرة ، لذلك فان هذا يصبح بمثابة عدلول للسيرة ، وعليه يمكن ان يقال ان «حياة» المسلم في العصر الوسيط تشمل حياته في الآخرة ، التي طرحت المعلومات حولها عندما أصبحت متاحة . ونحن نجد انه في كلتا الحالتين ، بالمثل ، ان هذا الوصف عن الحياة الآخرة قد جاء مباشرة عقب ذكر وفاة الشخصية . ومع ذلك ، هناك نقطتان تميزان حلم دعوان عن ذلك الخاص بصالح . النقطة الاولى انه ليس هناك دليل على وجود جدل ، وليس هناك إشارة على وجود اتهام . ولما كانت الترجمة تخبرنا ان دعوان كان قارئاً مشهوراً ، فربما كان المقصود من الحلم انه يصدق على صحة حياته العملية . الاختلاف الرئيسي الآخر يتصل بطبيعة الحلم باعتباره علامة ، ونحن نعلم هنا انه علامة لصاحب الحلم وليس داخل مضمون الترجمة . هذا بينما لا يعتمد اى من الحلمين بشسدة على الدلالة الرمزية ، فالاول يخبرنا ان شخصاً ما موجود في الجنة ، وكذلك الثاني رغم انه يحوى بعض جوانب الابلاغ فانه يبين لنا ايضاً هذه

(٣٥) (الفصل السادس من هذا الكتاب) Matt-Douglas, «Controversy»

ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(٣٦) الصفدي « نكت » ص ١٥١ .

الحقيقة (٢٧) ومع ذلك فإن عملية الاظهار التي يقوم بها الحلم تتردد بين مجرد المحاكاة السخنة (الوجه النضر ، الرداء الابيض ، وبالطبع ، فعل الذماب الى المسجد) وبين الرمزية الشفافة . ان الحقيقة بأن عمدية الابلاغ الصريح موجودة في كل من الحلمين يسمح لهما بان يقفا بمفردهما : فهما من الناحية الوظيفية يشكلان في حد ذاتهما حكاية حلمية . ومن ثم ، وفي مثل هذه الحالات ، فان الحلم كعلامة اصيلة يؤخذ مباشرة على انه ايضا علامة في النسق السيميائي المترجمة . ولكنه فقط مشروط بوضعه وبالمادة الاخرى التي لا تتصل بالحلم ، الواردة في الترجمة . فنحن نرى في الحلمين اللذين ناقشناهما في البداية (رقم ٤ ورقم ١٢) ان الاحلام باعتبارها علامات اصيلة قد تعدلت بالعناصر الاخرى في حكاية الحلم وتحولت الى علامات جديدة عند دخولها النسق السيميائي المترجمة . . . ولهذا ، فان البناء الادبي لحكاية الحلم يفشى عن تحول في طبيعة العلامة . فالعلامة بالنسبة لصاحب الحلم ليست هي نفسها العلامة في الترجمة .

جانب آخر يتعلق بهذين الحلمين هو انهما يعطيان احكاما سلطوية بالنسبة لسائل معينة . فيشكل ما ، يستطيع الانسان القول بان السلطة هي الله حيث ان افعاله وكلماته تتصل بنا . وان كان من الاشياء التي لها اهميتها ان الله نفسه لم يظهر في الحلم . فالشخص الذي يظهر في الحلم هو المقصد وليس السلطة فعلا . اما الشيء الذي يتيح للحلم بان يطالب بحكم سلطوي ، فهو الافتراض باننا قد رأينا فعلا الشخص الذي يخبرنا او يرينا بالفعل انه من بين المنعم عليهم بالبركة .

وفي احلام اخرى ، نجد ان هذين العنصرين ، الوجود « القلبي » لفرد ما وعملية اصدار قرار أو الرد على سؤال يمتزجان بطريقة مختلفة فهذه الاحلام ، مثلها مثل جميع الاحلام التي سوف تجيء بعد ذلك ، ترد في الترجمة الخاصة بصاحب الحلم .

وفي احد هذه الاحلام (رقم ٩) يرى محمد بن يعقوب أبو العباس والده في المنام . وقام الأب بابلاغ ابنه بان عليه اللجوء الى كتاب

(٢٧) من الاظهار والابلاغ في الرواية انظر Wayne C. Booth, «The Rhetoric of Fictions» (Chicago, 1961) ٢٠ - ٢

- البويطى (٣٨) ، حيث لا يوجد كتاب آخر مثله في كتب الشافعية (٣٩) .
 هنا يوجد حكم صدر وسلطة هي الأب ، موجودة .

وفي نموذج (رقم ٧) نرى أن أحد محترفي تفسير الأحلام ، علي بن أحمد الحنبلي الأمدى ، كان قد سرق منه بعض الحرير . وبناء على ذلك ، فقد حلم بأنه رأى شيخه الامام مجد الدين عبد الصمد الذي اطلعه على الشخص الذي قام بسرقة الحرير ، وأين هو وأنه يجب أن يذهب ويأتى به . وعندما استيقظ ، انتبه على الى أنه مادام شيخه كان دائماً صادقاً في حياته ، فلا بد أن يكون كذلك بعد مماته ، وعليه بدأ يشـرع العمل لاسترجاع الحرير (٤٠) . وهنا فإن السلطة هي الشيخ وإن صدق حقيقته يتقرر في هذا السياق بناء على الحقيقة بأنه كان (وما زال) رجلاً صادقاً . ولذلك فبالضبط كما حدث في تلك الأحلام التي رأينا فيها شخصاً وهو في الحياة الآخرة ، أيضاً نجد أن الشيخ موجود بالفعل وأنه قد اتصل بتلميذه السابق . ومن الواضح ، إذن ، أن العناصر الأخرى في حكاية الحلم تحمل الدليل على هذه الحقيقة وتساعد على تحديد الحلم كعلامة في سياقه الجديد . ومع ذلك فحتى لو أخذنا حكاية الحلم ككل ، فإن السياق التركيبي للحلم مازالت له أهميته بالنسبة للقيمة السيميائية للحلم . فلو ظهر هذا مثلاً في ترجمة الشيخ مجد الدين لكان هذا دليلاً يشهد بطريقة مدعشة على صدقه وقدراته . ومع كل ، ففي ترجمة مفسر الأحلام علي بن أحمد تبدو حكاية الحلم بأكملها وكأنها تظهر مدى نبوغ صاحب الترجمة في الأحلام وتفوقه في استخدامها .

(٣٨) كان يوسف بن يحيى البويطى ، وهو رفيق للشافعى ، أحد كبار فقهاء الشافعية وطوائها ، ولد تولى في سنة ٨٢٦/٢٣١ . انظر السبكي « طبقات الشافعية الكبرى » (القاهرة ، ١٩٦٤) ، المجلد ٢ ، ص ١٩٦٢ وما يليها .
 (٣٩) الصفدى « نكت » ص ٢٧٩ .

(٤٠) الصفدى « نكت » ٢٠٦ ، والقول بأن الشخص الذى يكون قد أملى معلومات في الحلم لابد أن يكون صادقاً طالما كان صادقاً في حياته ، هو في الحقيقة من العناصر المتكررة أو *topos* في حكايات الأحلام . أما عن كيف يمكن أن يستخدم هذا المنصر بشكل مختلف تماماً فيظهر في إحدى الحكايات المسلية في ابن حيد ربه « العقد المفرد » ، تحقيق أمين الإبيارى د.ع.س. هارون (القاهرة ، ١٩٤٩) ، المجلد ٦ ، ص ١٦٢ .

رقم الحلم	الصفحة	صاحب الترجمة	ترجمة صاحب الحلم	ترجمة الشخص موضع الحلم	صاحب الحلم (لوجاء في ترجمة الشخص موضع الحلم)
١	١٥١	دعوان بن علي	—	×	غير وارد
٢	١٥٩	سعيد بن المبارك	×	—	
٣	١٦١	سماك بن حرب	×	—	
٤	١٧٠	شيمث بن ابراهيم	—	×	ابن الخمر الانيب
٥	١٧٢	صالح بن عبد القدوس	—	×	احمد بن عبد الرحمن
٦	١٩٦	عبد الكريم بن علي	×	—	
٧	٢٠٦	علي بن احمد	×	—	
٨	٢٠٦	علي بن احمد	×	—	
٩	٢٧٩	محمد بن يعقوب	×	—	
١٠	٢٩٩	المؤمل بن اميل	×	—	
١١	٣٠٢	هارون بن معروف	×	—	
١٢	٣٠٥	هشام بن معاوية	×	—	
١٣	٣١١	يعقوب بن داود	×	—	
١٤	٣١٢	يعقوب بن سفيان	×	—	

وليس من الغريب ان عليا نفسه هو الشخصية الوحيدة الذي نه
حكايته من الاحلام في الترجمة الخاصة به . ففي الحلم الثاني (رقم ٨)
يحلم علي بأن شخصا ما قد اطعمه دجاجة مطبوخة فأكل منها . وعندما
استيقظ من حلمه وجد ان بقية الدجاجة موجودة في يد (٤١) . انه لن
لواضح هنا ، أولا وقبل كل شيء ، ان حكاية الحلم كلها وليس الحلم هي
التي تشكل العلامة . وفي الترجمة نفسها ، قام الصنفدي بضم حكاية هذا
الحلم مع الحكاية السابقة التي ناقشناها ووصفها ككثيرهما بأنهما
حكايات غريبة (٤٢) ، فالحلم الخاص بالدجاجة ، كالحلم الذي يتورد

(٤١) الصنفدي ، نكت ، ص ٢٠٦ .

(٤٢) الصنفدي ، نكت ، ص ٢٠٦ .

حول المرير ، ربما قد يبدو دليلاً يشهد على مدى الانشغال غير العادي
لصاحب الحلم واستغراقه في عالم الاحلام .

وفي جميع تلك الحالات حيث جاء الحلم في ترجمة الشخص الذي
يجيء في الحلم ترى أن محتوى الحلم نفسه كان يمثل شيئاً حيويًا بالنسبة
للدور السيميائي الذي يلعبه الحلم في الترجمة . أما بالنسبة لتلك التي
تجىء في ترجمة صاحب الحلم ، فالحال ليس كذلك . ففي الحلم الخاص
بالنجاحة نجد أن الظروف تقوم بأكثر من مجرد تحديد الحلم ، إذ أنها
هي التي تعطيه أهميته ، وفي حالة عدم وجودها لربما كان الحلم قد صار
دلالة مختلفة تماما أو دون دلالة على الإطلاق .

كان عبد الكريم بن علي قد أفاد بأنه بنظم قصيدة من الشعر وهو
في نومه (رقم ٦) تدور حول قاضي القضاة ابن الرزّين الذي كان قد تم
عزله . وفي أبيات القصيدة قال عبد الكريم للقاضي بأن يبشر وأفاده بأن
أوقاتنا أفضل سوف تأتي (٤٣) . هذا الحلم ليس وارداً في ترجمة القاضي
ويعمل أساساً لكي يبين القدرات الخاصة بالرؤيا أو بالشعرية لصاحب
الحلم . أما الحقيقة بأن عبد الكريم قام بنظم قصيدة من الشعر هي
نفسها كانت تحوى نوعاً من التنبؤ الغامض فيصبح أكثر أهمية من أي
شيء يكون قد حدث للقاضي .

أما الاحتمال بعدم أهمية مضمون الحلم فشيء يظهر بأوضح ما يكون
في حكاية لحلم جاء في ترجمة سعيد بن المبارك بن الدهان (رقم ٢) . فقد
أفاد ابن السمعاني بأن ابن عساكر قد أخبره عن حلم جاء في منام ابن
الدهان . في هذا الحلم رأى ابن الدهان شخصاً يعرفه وهو ينشد شعراً
لشخص آخر كأنه حبيب له . وعرض ابن السمعاني بدوره الحكاية على
ابن الدهان الذي قال أنه لم يعرفها . وعليه فقد استنتج ابن السمعاني
أن ابن الدهان لابد وقد نسي إذ أن ابن عساكر يعتبر من أوثق الرواة .
عندئذ قام ابن السمعاني بنقل القصة املاءً إلى ابن الدهان الذي قام
في النهاية بنقل قصة كان هو مصدرها عن راويين آخرين : « وقال أخبرني
ابن السمعاني عن ابن عساكر عن فروى عن شخصين عن نفسه (٤٤) »

في هذه الترجمة ، الحلم نفسه ليس بعلامة بل هو مجرد توحيد
الدلالة unity of signification وهو يكتسب صفته السيميائية فقط من

(٤٣) الصغدي ٤ نكت ٤ ص ١٩٦ .

(٤٤) الصغدي ٤ نكت ٤ ص ١٥٩ .

خلال علاقته الركبية (syntagmatic) مع العناصر الأخرى في حكاية الحلم ، وفي هذه العلاقة فإن مضمون الحلم نفسه ليست له أى أهمية مهما تكن . فالحكاية ككل هي علامة على حالة السهو عند ابن الدهان .

والآن فقد رأينا انه في جميع الحالات التي نوقشت حتى الآن فان الحلم ، سواء اكان علامة مستقلة بذاتها أم لم يكن كان دائما المركز البؤرى للحكاية وهي التي ساعدت عناصرها الأخرى في تحديد مغزى الحلم في الترجمة . ومع هذا ففي حالة واحدة ، كانت هناك مجموعة مع الاحلام ما هي الا مجرد سلسلة من الروابط في مسلسل رواثي . ففي ترجمة يعقوب ابن داود أفيد بأنه قد حبس سسجينا في بئر وأن قبة بنيت فوق البئر . وعند بداية السنة الثالثة عشرة من سجنه ، جاء له آت في منامه (رقم ١٢) وتلى في بيت من الشعر ان الله قد أنقذ يوسف من قعر جب . عندئذ وجه يعقوب شكره لله وقال ان الفرج قد آتاه . ولكن مرت سنة ولم يحدث شيء . وحينئذ جاءه نفس الآتى مرة أخرى وأنشد بيتا آخر موحيا فيه بان الفرج ربما يكون قد اقترب . ومع ذلك ، تمر سنة أخرى ولا شيء يحدث . ثم جاء الآتى مرة أخرى وأنشده بيتا ثالثا يقرر فيه بان فرج الله قريب وعندما استيقظ يعقوب ، سمع صوتا يناديه . ووجد جبلا منجلي في البئر . وتم اخراجه (٤٥) .

انه بقدر ما كان الأمر يعنى يعقوب فالاحلام كانت علامات على خلاصه الوشيك . هذا وان كان السرد الروائى الذى ضم هذه الاحلام ، ليس حقا بحكاية حلم طالما ان عرضها ليس هو تقديم حلم . وعند فحص هذا السرد في سياق مضمون الترجمة ، فمن السهل رؤية أن وظيفته الرئيسية هي

(٤٥) السقدي « نكت » ص ٣١١ - ٣١٢ وفي مقاله
«La fonction culturelle du rêve dans l'Islam classique in von Grunebaum,
«Le rêve»

ص ١٤ ، يمولون جرونباوم سلسلة الاحلام الى وزير الهندي الموزول (٧٧٥ - ٧٨٥)
يونس بن الربيع « كما يستشهد بالدراسة الخاصة بـ
«E. Köcher,» «Yaquub b. Dâûd, Wezir al-Mahdis,»

ولكن الشخصية المعنية هي في الحقيقة ، يعقوب بن داود انظر :
«E. Köcher,» «Yaquub b. Dâûd, Wezir al-Mahdis,» «Mittellungen des In-
stituta für Orientforschung,» III (1955). ص ٣٧٨ - ٣٢٠ .

للحلم انظر ص ٤٠٨ .

مجرد اعطاء سبب لحالة العمى المصاب بها يعقوب ، إذ قيل لنا انه كان أعمى عندما تم أخراجه من البئر .

انه كما تذكرنا هذه الحكاية السابقة ان الله « نكت » هو أصلا معجم للعميان . ومع ذلك ، فمن بين الأحد عشر حلما التي ناقشناها حتى الآن لم يكن هناك سوى حلم واحد فقط هو الذي له صلة واضحة بمسألة العمى . أحد الأسباب في تفسير هذا يكمن في بنية التأليف لله « نكت » نفسه . لقد أورد الصفدي في معجمه عددا كبيرا من الأفراد الذين أصابهم العمى في مرحلة متأخرة من حياتهم أو بفترة قصيرة قبل وفاتهم . ولهذا السبب فنحن كثيرا ما لا نعرف ما إذا كان صاحب حلم معين هو أعمى أم لا وقتما جاءه الحلم ، كما أنه في حالات كثيرة كان هذا العمى المتواصل لا يتناسب والدور السيميائي للحلم .

ومع كل ، فمن مجمل الأحلام هناك منها ما يتصل مباشرة بالعمى . ومن بين هذه الأحلام هناك اثنان يعرضان لحالات من معجزات الشفاء . فقد جاء لسماك بن حرب الذي كان قد فقد بصره ، حلم (رقم ٣) رأى فيه النبي إبراهيم . فقال سماك ان بصره قد ذهب وإذا ذلك قال له النبي إبراهيم بأن ينزل الى نهر الفرات ويفتح عينيه ورأسه تحت الماء وان الله سوف يرد بصره . ففعل سماك ذلك ومن ثم استعاد بصره (٤٦) . ولرة أخرى فان الحلم تحفزه بقية الحكاية . كذلك فان الحلم يحمل رسالة دينية واضحة (أو كما يبدو وأنها تدور حول عملية التطهر بالماء) . ولقد استشهد بسماك نفسه في الترجمة وهو يقول بأنه قد فقد بصره ولكنه دعا الله فرده عليه (٤٧) .

وهذه الفكرة الأساسية التي تظهر فيها الصلاة والاستجابة يمكن أن نجدها في حكاية حلم آخر تتضمن هي الأخرى معجزة الشفاء (رقم ١٤) فقد روى يعقوب بن سفيان أنه كان يتمسح متأخرا في إحدى الليالي وظل مستمرا في عملية التمسح حتى انتهى الليل . وفجأة وجد نفسه وقد صار أعمى لم يعد يستطيع أن يرى السراج وبدأ يبكي ويشتمد بكأوه بسبب ما حدث . وفي خلال هذا استغرق في النوم وعندئذ رأى النبي محمدا في النوم . سأل النبي لماذا كان يبكي : قال « يا رسول الله . ذهب بصرى

(٤٦) الصفدي « نكت » ص ١٦١ .

(٤٧) الصفدي « نكت » ص ١٦١ .

فثخسرت على ما فاتني من كتب سنتك . وعلى الانقطاع من بلدي ، عندئذ طلب منه النبي أن يقترّب منه وأمر يده على عيني يعقوب كأنه يقسراً عليهما (٤٨) واستيقظ يعقوب فأبصر . وعاد إلى عمله ينسخ (٤٩) ، وهنا ، الحلم يمثل فقط العنصر الثاني في رواية ذات ثلاثة أجزاء . الأول : يعقوب وقد أصابه العمى ، الثاني : أنه شفى في الحلم والثالث أننا نرى أن الحلم صادق وارتد الشفاء قد تحقق . وعلى التقيض من حلم الشفاء على يدي إبراهيم ، نجد أن النبي محمداً لم يقدم توصية بل يحقق الشفاء الذي يمكن أن يقال إذن بأنه قد استبان بالفعل بينما الشخص كان يحلم . فعندما استيقظ يعقوب كان يستطيع أن يرى .

أما الرواية التالية فالخطوط الأساسية لفكرة العمى وفلسفة التقى والورع تنال معالجة مختلفة تماماً . فقد أفاد هارون بن معروف بأنه قبل له في حلم رآه (رقم ١١) بأن « من أثر الحديث على القرآن عذب » وقد فهم هارون من هذا بأنه تفسير لذهاب بصره (٥٠) . ولكن الحلم وتفسيره لا يبينان لنا السبب المباشر الذي أدى إلى عمى هارون ولكنها يبينان علته وغرضه النهائي . أنه العقاب : فمن الواضح من الترجمة أن هارون كان أحد رواة الحديث نوى الأهمية (٥١) .

وفي الحالة الأخيرة التي سوف نناقشها (رقم ١٠) فإن العقاب يقع في الحلم ذاته ، أي أن الحلم يتعلق بنشأة المرض (pathogenic) (٥٢) . فقد قال الشاعر المؤمل ابن أميل ، شعراً إلى محبوبته يشكو فيه بان رؤياها قد أضناه . والشطر الثاني من البيت ينتهي بقوله : « ليت المؤمل لم يخلق له بصر » . وفي تلك الليلة رأى الشاعر رجلاً أدخل أصبعيه في عيني الشاعر وهو يقول له : « هذا ما تمنيت » واستيقظ المؤمل وهو أعمى (٥٣) . ومن الواضح من هذا أن العقاب هناك في محله : بل أننا نستطيع أن نسميه بـ « العدالة الخيالية » - فبالرغم من أن العامل للحرك فوق

(٤٨) قد يبدو هذا أنه إشارة إلى إحدى الممارسات العلاجية التي تتضمن تلاوة القرآن على الشخص والتي وفقاً لزميلي البروفيسور

ما زالت تمارس في الشرق الأوسط حتى اليوم .

(٤٩) الصغدي « نكت » ص ٢١٢ .

(٥٠) الصغدي « نكت » ص ٢٠٢ .

(٥١) الصغدي « نكت » ص ٣٠١ - ٣٠١ .

(٥٢) Devereux, «Rêves pathogènes» ص ١٩١ - ١٩٢

(٥٣) الصغدي « نكت » ص ٢٩٩ .

الطبيعي لا هو جاء بالاسم او بالوصف ، الا ان الأساس الديني ، او على الأقل الأخلاقي ، قد ورد ضمنا . وفي الحقيقة ، فان هذه الأحلام الأربعة التي تتصل بالعمى تعمل باعتبارها وسائل لتحقيق التفاعل بين العمى والاعتبارات الدينية - الأخلاقية . ففي حالتين ، كان العمى بمثابة نوع من القصاص - وفي إحدى حالتين الحاليتين كان الخطأ دينيا في جوهره . كذلك الحلمان الخاصان بالشفاء قد اكتملا في هذا السياق ، فرجل قد شفى بتدخل النبي إبراهيم . والثاني استعاد بصره بواسطة النبي محمد ، جزئيا حتى يستطيع مواصلة كتابة السنة . وعملية التوجيه هنا مناسبة : فالإصابة بالعمى تجيء كعقاب وتزال كمغفرة . وهذه الملاحظات التي تتعلق بالسياق الأخلاقي والديني الذي يقترن بالعمى تقتصر بالطبع على كيان الأربعة عشر حلما التي وجدت في التراجم « نكت الهميان » .

لقد شمل هذا الكيان عددا وافرا وايضا حيا من الأحلام للتنوع (٥٢) . ومع هذا فهناك مبادئ من النظام والترتيب داخل هذا للتنوع . فالموقع الذي يحتله أحد الأحلام في ترجمة صاحب الحلم أو ترجمة الشخص موضع الحلم يعمل كعنصر واحد في تقرير دوره السيميائي وذلك بلفت الانتباه الى الحلم كشكل أو الى الظروف المحيطة به ، من ناحية ، والتي مضمون الحلم من ناحية أخرى . ففي حين أن المضمون كان يمثل شيئا حيويا في جميع الأحلام التي عثر عليها في ترجمة الخاص بالشخص موضع الحلم ، فلم يكن هذا هو الوضع بالنسبة لبعض الأحلام الواردة في الترجمة لصاحب الحلم . وهذا التمييز في بنية التركيب يلعب أيضا دورا هاما في الأحلام الأربعة التي ظهر فيها الأشخاص بغير موتهم . ففي الحلمين اللذين ظهرت فيهما هذه الشخصيات في ترجمتهما الخاصة ، كانوا يشهدون على أنفسهم وعلى حالتهم في الحياة الآخرة . ومع ذلك عندما يظهر

(٥٢) إحدى الوسائل القياسية لدرجة الأهمية والتنوع لهذه الأحلام هو في ملاحظة ان الكثير منها لا تتفق ومستوى الفئات الخمسة التي وضعها فون جرونباوم . وعلى الرغم من أن هذه الفئات تستثير الأسنان ، إلا أن تقريبا محدد بنقص معين في عملية التماسك ونسب الخصوصية المشتركة ، من ١٤ - ٢٠ .
«Fonction culturelle», Von Grunebaum, والأحلام الواردة في الكيان تختلف أيضا تماما عن تلك المسجلة في يوميات ابن البناء وهي تقريبا كلها أحلام للتنبؤ الجازي .

George Makdisi, *Actograph Diary of an Eleventh Century Historian of Baghdad*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» XIX (1967) من ٩ - ٣١ ، ٢٢٦ - ٢٦٠ . XVIII (1966)

من ١٢ - ٤٨ ، ٢٨١ - ٢٠٢ ، ٤٢٦ - ٤٤٢ .

الأشخاص المتوفون في التراجم الخاصة بالآخرين ، فلا يكونون هم أنفسهم موضع القضية . بل بدلا من ذلك ، ومن الشخصيات المحاوره ، فانهم قد ارتفعوا الى مصاف أصحاب السلطة .

ان الوضع الخاص بالحلم ، أو بدقة اكبر ، الخاص بحكاية الحلم في الترجمة نفسها ، يعطينا مينا آخر للبنية التركيبية يمكن ان يكون له قيمة سيميائية . ففي أغلبية الحالات ، وضعت الأحلام في وضع يتجه نحو نهاية الترجمة . ولقد كان هذا الوضع موحيا في بعض الاحيان . ففي الحلم الذي قال فيه شيث بن ابراهيم شعرا يتنبأ فيه بموته يعتبر هو الجزء قبل الأخير في الترجمة ان تعقبه عبارة تقرر ان لهم بمدينة قفط حارة تعرف باسمه (٥٥) . وفي هذا الموضوع تبدو حكاية الحلم وكاتها تأخذ مكان عبارة تحدد سبب أو تاريخ وفاة الشخص وتدل اكثر على ما يوحي بأنه قد توفي بفترة قصيرة بعد أن رؤى في الحلم اضافة الى هذا . الأحلام الخاصة بأولئك الذين تمت رؤيتهم في الحياة الآخرة قد جاءت في موضع يلي وفاة الشخص . ففي الحالة الخاصة بصالح ، يجيء للحلم بعد البيان الذي يذكر فيه اعدامه ، كما أنه يشكل العنصر قبل الأخير في الترجمة الخاصة به . أما بالنسبة لدعوان ، فالصلم يجيء عقب تاريخ وفاته وينتهي الترجمة (٥٦) .

ولكن ، وكما يتبين من هذه النماذج ، ان المشكلة الخاصة بمغزى موقع الحكاية وأهميته ليست فقط بمشكلة تتعلق بالبنية التركيبية بل تتعلق أيضا بالوحدة الרכنية كذلك . فكثيرا ما يكون المغزى المقصود من الحلم محكوما بالبناءات الروائية الأخرى التي تسبقه أو التي تليه . فحكاية الحلم التي تدور حول ابن الدهان (رقم ٢) ، مثلا ، يسبقها عبارة تقول بأنه رغم سعة علمه فان ابن الدهان كان سقيم الخط كثير الغلط (٥٧) كما ان قصتي الحلمين اللتين تدوران حول علي بن أحمد (رقم ٧ و ٨ مسبوقتان بعبارة توضح أنه كان آية عظيمة بتعبير الرؤيا وله فضائل أخرى كذلك ، وأنه قد أصيب بالعمى في أوائل عمره ، ثم تعقبها رواية تصور قدراته في التكهن (٥٨) . فالعبارة التي تبين عماء والتي ترتبط

(٥٥) الصلبي ٢ تكت ٤ ص ١٧٠ .

(٥٦) الصلبي ٢ تكت ٤ ص ١٧٢ - ١٥١ .

(٥٧) الصلبي ٢ تكت ٤ ص ١٥٩ .

(٥٨) الصلبي ٢ تكت ٤ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

بالملاحظة التي تقرر فضائله العديدة تضخم من قدراته الميينة في الروايتين
للخاصتين بالحلم .

وفي جميع الأحوال ، نجد أن الحلم وضسع في الجزء الروائي من
الترجمة . ومن ثم فالأمر الطبيعي فقط أن صياغته هي دائما على شكل
حكاية . ولكن هذا الشكل الأدبي يلعب عددا مختلفا من الأدوار السيميائية
فكما تبين مما سبق أن الحلم غالبا ما كان يتحسد أو أن دوره يتغير
بالعناصر الأخرى الموجودة في الوحدة المركبة (syntagm) التي هي
حكاية الحلم . ولكن العلاقة بين الحلم وحكاية الحلم تخضع إلى قدر بالغ
من التنوع وهذا التنوع يعكس نفسه في الدور الذي يلعبه الحلم في الترجمة
ففي الحلمين اللذين ظهر فيهما للشخصان في الحياة الآخرة (رقم ١ ورقم
٥) نجد أن حكاية الحلم تتألف من الحلم نفسه . وهذا يرجع دون شك
إلى حد ما إلى أن نمط الحلم هو من النوع الرسمي ومن ثم يفهم بسهولة
ولكنه في نفس الوقت يرجع أيضا إلى أن الحلم كان يمثل معلومة تعتبر
بالفعل من السيرة . ويمكن أن نجد هذه الهوية الوظيفية بين الحلم ورواية
الحلم في حالتين أخريين كذلك (رقم ٦ ورقم ٩) .

ولكن حتى ومع وجود عناصر أخرى ، فإن هذه العناصر تختلف في
الأدوار التي تلعبها فإحيانا تقوم بتفسير الحلم ، مزيلة لأي غموض محتمل
كما هو الحال مثلا في حلمي التنبؤ (رقم ٤ ورقم ١٢) وذلك كالحلم الذي
يدور حول تقضيل الحديث على القرآن (رقم ١١) . كما أن هذه العناصر
في حالات أخرى تشهد بصدق الحلم ، كما هو الأمر في حلم الحرير السروق
(رقم ٧) ، وحلمي الشفاء (رقم ٣ ورقم ١٤) . أو أحيانا يكون الحلم
بمثابة وظيفة جوهرية في رواية كحلم هو حلم الدجاجة (رقم ٨) أو الحلم
الخاص بالمؤمل (رقم ١٠) . أما في أكثر الحالات تطرفا كحالة بن الدهان
(رقم ٢) ، فإن الحلم هو مجرد موضوع في القصة ، أما مضمونه فلا
ينفق معه .

وحكايات الأحلام تستعرض هذا التباين المورفولوجي لأنها تشكل ذلك
الجزء من النص الذي يتم فيه التحول من منظور سيميائي إلى منظور
سيميائي آخر ففي رواية الحلم ، يصبح الحلم الذي كان بمثابة علامة
لصاحب الحلم (أو على الأقل تجربة لصاحب الحلم) ، عنصرا توحيده
لدلالة المعنى (unity of signification) قابلا لإعادة تحديده . ورواية
الحلم تحقق إعادة التحديد هذه بخلق علامة جديدة . لكنها في هذه المرة
في إطار النسق السيميائي للترجمة .

ومع ذلك فالحلم كعلامة يتردد بين البلاغ (٥٩) والواقعة (وتعتبر الواقعة هنا كشيء يتمايز عن مجرد واقعة الإبلاغ برسالة) .
 أن الحلم باعتباره واقعة يمكن رؤيته بوضوح تام في قصة الشاعر المؤمل (رقم ١٠) . فالمؤمل لا يقال له بأنه سوف يصاب بالعمى ، بل يصاب بالعمى خلال الحلم . ولكن هذا الفعل لم يحدث فقط في عالم مطابق أو عالم ذاتي تماما الذي هو حلم الشخص . أما أن هذا الفعل قد حدث للمؤمل كشخص عادي فصيتبين من حقيقته أنه قد استيقظ وهو أعمى . ولو كان علينا أن نقوم بتفسير هذا الحلم باعتباره مجرد رسالة كما هو الأمر مثلا في تقليد تفسير الأحلام اليوناني الإسلامي فسوف تفقد الرواية بأكملها معناها . وطبقا لما لاحظته الصفدي نفسه في مقدمة الـ «تكت» أن المرء لو رأى في حلم أن إنسانا أعمى ، عندئذ فإن هذا الشخص يكون مضللا له (٦٠) . أن الحلم لا يد أن ينظر له على أنه واقعة لكي تكون الرواية متماسكة . لذلك ، فالحلم الخاص بيهقوب بن سفيان (رقم ١٤ لا يد أيضا أن ينظر له بهذه الطريقة ففي واقع الأمر نحن نجد أن هناك فترة بسيطة من الانقطاع بين حالتى الاستيقاظ والنوم فالشخص يقع في النوم وهو يبكي ويظل يبكي في الحلم .

كذلك ، الحلم يمكن أن يكون أيضا واقعة تحدث بالنسبة للشخص الذي يجيء في الحلم . فالذين تمت رؤيتهم وهم في الحياة الآخرة هم فعلا وليس رمزا ، أشخاص موجودون . وهذا هو ما يسمح للحلم بأن ينقل حكما أمرا ذا سلطة . وهذا هو الوضع أيضا مع الذين يتصرفون كأصحاب سلطة للأمر . وهذا المفهوم الخاص بوجود الأشخاص الذين تتم رؤيتهم في الحلم يتضح جليا في مسألة يقوم الصفدي بمناقشتها في كتاب « الخيـث المسجـم » ، فقد سئل رجل علم عما يقال من أن النبي عندما يظهر في أحد الأحلام ، فعنى ذلك أن تتم رؤيته بالفعل (حقا) ولكن كيف يمكن أن يحدث هذا طالما أن النبي قد رآه أناس كثيرون مختلفون في أماكن عديدة مختلفة هي نفس الساعة . ولقد جاء الرد على هذا بأن النبي محمدا كان مثل الشمس

(٥٩) لقد استخدم البلاغ هنا كنوع من التجريد لكي يميز أحلاما معينة ولا يخلطه مع استخدام أوتهاهم لنفس اللفظ لكي يصف نمطا معينة من الأحلام يشيع في الشرق الأدنى القديم

A. Leo Oppenheim, « Rêves divinatoires dans le Proche-Orient ancien, » in Von Grunbaum, « Le rêve, » ص ٣٣١

(٦٠) الصفدي « تكت » ص ١٩ .

التي تغطي بضيائها بلادا عديدة شرقا وغربا(١١) . وبهذه الطريقة فحتى الأحلام التي يقال فيها لمن يحلم معلومة أو نصيحة معينة أو أية توجيهات، كالحلم مع النبي ابراهيم (رقم ٣) ، يمكن أيضا النظر على أنها وقائع .

اما الحلمان الخاصان بالتنبؤ (رقم ٤ ورقم ١٢) فهما ، من ناحية أخرى ، يعملان بصفة جوهرية باعتبارهما بلاغان . فهما ليسا قط يتنبآن بأحداث مستقبلية (طالما أنها لم تقع) بل هما أيضا الحالتان الوحيدتان اللتان يرى فيها الحالمان أشخاصا آخرين من الواضح انهم مازالوا احياء . فشميث بن ابراهيم أيضا قام بتفسير الحلم (رقم ٤) الذي ظهر فيه كدلالة على ان ناسه كانت تعلن له خبر موته (١٢) أيضا الحلم (رقم ١١) الذي يدور حول تفضيل الحديث على القرآن كان كذلك بمثابة بلاغ ، رغم انه جاء بطريقة مباشرة ، بينما حلم ابن الدهان (رقم ٢) له صيغة البلاغ ، رغم ان هذا البلاغ يصبح شيئاغير مناسب اما الاحلام التي رآها يعقوب ابن داود (رقم ١٢) خلال أسره فكانت بلاغات ووقائع في وقت واحد . ولكن في جميع الاحوال فان حكايات الاحلام تحول هذه البلاغات الى وقائع او تربطها بطريقة مباشرة بالوقائع .

وهذا التمييز يعتبر شيئا هاما طالما انه قد يكون سمة مميزة للحلم في الترجمة . اما الأحلام الخاصة بعملية التنبؤ المجازي فهي تنحو لكي تكون بلاغات خالصة وليست وقائع . فمثلا ، لو حلمت امرأة بانها تلد حية ، فان هذا الفعل لم يقع ، ولكنه بلاغ يشير الى أن فعلا مشابها سوف يقع في المستقبل .

اكثرا من هذا ، ان الشعر يشكل عنصرا شائعا في الأحلام وهذا الشعر عادة ما يتضمن رسالة وبلاغا . ومع ذلك فمن يجيبه الحلم لا يحلم برسالة بل يحلم بأن شخصا ما يتلو الشعر ، وهذه التلاوة تعتبر واقعة . ومن ثم ، فالرسالة تجيء بشكل مباشر ويمكن النظر الى عملية توصيلها على انها واقعة الحلم . وهذا يميزه بشكل حاد عن حلم التنبؤ المجازي الذي هو عبارة عن رسالة تتقنع كواقعة .

والأحلام عندما يتم مزجها بعناصر أخرى في حكايات الأحلام فان هذه العناصر الأخرى تعزز من صفة الحلم باعتباره واقعة . وبذلك فرغم

(١١) الصغدي « الفيت » ص ٢٤٤ .

(١٢) الصغدي « نكت » ص ١٧٠ .

أن بعض الأحلام جاءت لمن يحلمون بها باعتبارها علامات أو رسائل إلا أنها في معجم السيرة تظهر كلها باعتبارها وقائع • ومن هنا فإن الحلم الذي قد يتضمن رسالة أو بلاغاً يتحول عند الضرورة إلى واقعة • وهذه الواقعة تصبح جزءاً من الحكاية التي هي نفسها واقعة أو سلسلة من الوقائع • إذن فهذه الحكاية هي القالب الأدبي الذي تصبح فيه الواقعة بمثابة علامة بجانب الوقائع الأخرى في الترجمة •

وأخيراً ، نخلص من هذا بأن الأحلام التي تم اختيارها لتضمينها وحصرها كانت تنحو بالفعل لأن تكون وقائع • ولقد أدى موضعها في الحكايات إلى زيادة وتعريف قدر هذه المكانة التي تحتلها الواقعة بحيث تخلقت الواقعة / العلامة •

ومن ثم ، وفي الترجمة ، فإن هذه الوقائع (حتى تفسر) تعتبر دالات • ولكن ما هي الدلالات ؟ وكيف توصل ؟ أنه ليس من الغريب أن الدلالات تأخذ طابع السيرة وغالباً ما تكون كذلك بشكل تقليدي • ومع ذلك فإنها تؤكد على معان معينة فنحن نجد أن خمسة من الأحلام (أرقام ٣ و ١٠ و ١١ و ١٣ و ١٤) تقوم بتفسير التغيير الذي يحدث في مكانة العمى بالنسبة للشخص ، سواء في كيف أصبح أعمى أو كيف توقف عنه العمى • ولكنها في هذا السياق تفعل أكثر من ذلك بكثير : فهي توجه وتعريف مكان هذا التغيير داخل عالم أخلاقي • وبذلك تقوم الأحكام بفرض نوع من الانعكاس على حياة الفرد ومكانته الأخلاقية والدينية بأكملها • أيضاً ، وكما هو في حالة الشخص الذي يفضل الحديث على القرآن (رقم ١١) ، فإنها تعطي حكماً على ممارسة محددة وعلى للحياة العملية • ففي قصة يعقوب (رقم ١٣) الذي تم إنقاذه من البئر ، وهي القصة التي قد تكون الأحلام فيها بخلاف ذلك غير ضرورية من الناحية الروائية ، فإن هذه الأحلام تصور عملية الإنقاذ كعمل من أعمال الرحمة الإلهية •

على كل ، فالأحكام الأخلاقية والدينية لم تكن مقصورة على الأحلام الخاصة بالعمى ، بل من الواضح أنها تعبر عن نفسها في أحلام الذين تمت رؤيتهم في الحياة الآخرة (رقم ١ ورقم ٥) أيضاً من الأشياء التي صدرت في شأنها الأحكام هي الاتهامات المحددة ، التي تفيد في عملية الجدل ، وفي حالة المقريء (رقم ١) ، في النشاطات المهنية • وبذلك ، فإن نصف الأحلام بالكامل تنظم الترجمة كلها بنقل أحد الأحكام على الشخصية بصفتها المميزة عن تعدد حالته الاجتماعية •

الدور الرئيسي الآخر الذي تلعبه روايات الأحلام هي أنها تظهر قدرات الرؤية والتكهن أو غير ذلك السخرية للذي يحلم (أرقام ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٢) ، وليس من المثير للدهشة أن الحلم كعلامة ينحو إلى التخصص من أجل اهتمامات بعوالم أخرى مجهولة .

ومع ذلك فالحلم يستطيع أن يلعب دورا أكثر دنيوية وتقليدية . فاحد هذه الاحلام قد اعطانا ظروف واقعة الموت (رقم ٤) وآخر ، اعطانا السمة الشخصية للسهو (رقم ٢) .

أذن ما هي العلاقة بين الدال والمدلول ، وما هي أنواع القوانين التي استخدمت في النسق السيميائي في معجم السيرة ؟ أولا القوانين هي القوانين الروائية الأدبية الراسخة . بالنسبة لتلك العناصر التي ادخلت لأنها ربما كانت تعتبر معلومات هامة لها صفة السيرة - كما هو الأمر عنى سبيل المثال بالنسبة للظروف الخاصة بأحداث الموت أو أسباب الإصابة بالعمى - فهذه هي القوانين الوحيدة التي استخدمت . فمعظم العلامات الأخرى تستخدم قانونا بلاغيا عن العلة والمعلول . فمثلا ، لو أن شخصا موجود في السماء ، فهو شخص تقى ، أما إذا عوقب ، فهو ليس كذلك . أما إذا أظهر قدرات معينة ، فهذا يعنى أنه يملك هذه القدرات : فنحن نستدل على العلة من المعلول . أو أن الشيء العام ، كما هو الأمر في حالة إحدى السمات الشخصية ، يستدل عليه من الشيء الخاص .

بالطبع ، هذه اللغة التصويرية تعتبر للوهلة الأولى لغة بسيطة ومرنة وسهلة قراءتها . ومع ذلك ، فإن رواية الحلم غالبا ما تكون علامة معقدة بمالها من عناصر كثيرة وأكثر من مدلول واحد . أن السياقين الركني والتركيبي هما اللذان يحددان الفوارق التمييزية القاطعة التي توجه القارئ إلى جانب معين أو آخر في الحلم كعلامة .

الفصل الثامن

العلاقات الداخلية المتبادلة بين العناصر الاسمية الاسماء ، أسماء ((الدين)) والكنى في القرن التاسع بعد الهجرة

في مناقشة للاسماء يتصدر «كتاب الوافي بالوفيات» ، يقص علينا
الصفدي الحكاية التالية :

« حكى أبو الفرج المعافى بن زكرياء النهروانى قال حججت فى سنة
وكنيت بمنى أيام التشريق فسمعت مناديا ينادى يا أبا الفرج فقلت له
يريدنى ثم قلت فى الناس كثير ممن يكنى أبا الفرج فلم أجبه ثم نادى
يا أبا الفرج المعافى فهمت بأجابته ثم قلت قد يكون اسمه المعافى وكنيته
أبا الفرج فلم أجبه فنادى يا أبا الفرج المعافى بن زكرياء فلم أجبه فنادى
يا أبا الفرج المعافى بن زكرياء النهروانى فقلت لم يبق شك فى مناداته
أبى إذ ذكر كنيته واسمى واسم أبى وبلدى فقلت هاأنذا فما تريد فقال
لعلك من نهروان الشرق فقلت نعم فقال نحن نريد نهروان الغرب فمجت
من اتفاق ذلك (١) » .

(١) الصفدي ، « كتاب الوافي بالوفيات » ، تحقيق هـ. د. ريتز
H. Ritter (Wiesbaden, 1962) المجلد ١ ، ص ٢٥ .

في الواقع ، عنصر المصادفة هنا كبير . ولقد بلغت حدا يجعل القارئ يعترضه التعجب لماذا استغرق أبو الفرج كل هذا الوقت لكي يرد . ان أكثر ما تستثيره الحكاية ، والدهشة الناجمة عن النتيجة التي وصلت اليها ، قائم على ادراك القارئ بما هناك من احتمال لانفصال عناصر الاسم التي تظهر معا في أكثر من حالة واحدة .

ومع ذلك ، فبالنسبة للمسلم في القرون الوسطى ، الاحتمالات اكبر مما قد يكون عليه الحال فيما لو كانت العناصر تحكمها حسابات تعتمد على المجموع الكلي للعناصر الاسمية المنفصلة . وبعبارة اخرى ، ان الاسماء الاسلامية في العصر الوسيط يمكن دراستها ، ليس فقط بالنسبة لظهور اسماء محددة وشيوعها في ازمة محددة (٢) ، بل أيضا بالنسبة لنماذج العلاقة الداخلية المتبادلة ، وبوسائل الربط التي تعمل بين العناصر الاسمية المختلفة .

وفي دراستنا هذه ، سوف يتوجه اهتمامنا الى ثلاثة عناصر اسمية تستعرض لنا درجات متفاوتة من عملية الربط ، أي ان وجود أمثلة معلومة لعنصر اسمي واحد ينمو للظهور مع أمثلة قريبة لها من عناصر اسمية اخرى . والعناصر الاسمية موضع الحديث هي « الاسم » او الاسم الأول ، و « واللقب » المتصل بكلمة « الدين » ، ويشار اليها هنا بـ « اسم الدين » ، و « الكنية » . ونقد وقع الاختيار على القرن الهجري التاسع وذلك حتى يمكن معالجة البيانات بطريقة آنية (Synchronic) وكذلك لتوافر أعداد كبيرة من أسماء الدين وأيضا من أجل القيام بتحليل معاصر على سبيل المقارنة .

ولقد كان المصدر الرئيسي الذي اعتمدنا عليه هو القسم المخصص للقرن التاسع في كتاب « شذرات الذهب في اخبار من ذهب » لابن العماد (توفي ١٠٨٩ - ١٦٧٩) (٣) . وهذا بالاضضافة الى عدد من المقارنات

(٢) بالنسبة لبعض الدراسات الحديثة عن الشعبية المنتشرة للاسماء الاسلامية

الأولى انظر ،

Richard W. Bulliet, «Conversion to Islam in the Medieval Period, An Turkey.» «International Journal of Middle East Studies» IX (1978),

ص ٤٨١ - ٤٩٥

H.W. Bulliet. «First Names and Political-Change in Modern Essay in Quantitative History» (Cambridge, 1979),

R. Trainl, «Sources biographiques des Zaidites (années 122 — 1200h./ : lettres alif-ha'.» (Paris, 1977).

ص ١٢ - ١٣ من القائمة

(٣) ابن العماد ، « شذرات الذهب في اخبار من ذهب » (بيروت ، بدون تاريخ) ،

الجلد ٧ ، باكمه .

المختارة التي تم عقدها مع « الضوء الأملح لأهل القرن التاسع » للسخاوي
(توفي ٩٠٢ - ١٤٩٧) (٤) .

اسم الدين وتحويلاته :

من العناصر الاسمية الثلاثة التي سوف نناقشها ، يجيء « اسم -
الدين باعتبارها أكثر الأسماء خداعا » وهذا يرجع الى أن الاسم قادر
على تغيير شكله . وتعتبر أكثر عمليات تحول الاسم شيوعا هي التي
تم بين الشكل فلان الدين والفلان ، فالتعريف اللغوي الذي يتم بالاضافة
يحل محله أداة التعريف « ال » . ومن الغريب كثيرا ، أنه في حين أن
الدارسين المعاصرين قد لاحظوا التحويلات الأخرى لاسم الدين ، كما سيتضح
فيما بعد ، فانهم لم يلاحظوا هذا التحويل الأكثر شيوعا . هذا بالاضافة
الى أن القلقشندي (توفي ٨٢٦ - ١٤١٨) وهو الكاتب الموسوعي بالقرن
التاسع ، والذي يحتوي كتابه « صبح الأعمى » أكثر المناقشات أهمية عن
الألقاب في العصر الإسلامي الوسيط ، قد أغفل هو أيضا أي إشارة الى
صلة المطابقة هذه (٥) . ولقد يكون من المحتمل أن القلقشندي لم يهتم بذكر
هذا ، ذلك ، وكما سوف نرى بعد قليل ، لأنه قد أصبح من المستقر في
القرن التاسع ان ذلك قد صار من الأمور الواضحة ، كذلك فان الدارسين
المحدثين قاموا بتكرار هذا الاغفال سهوا ودون أن يفتنوا .

وأي اسم - الدين في مكانه ، ليس فقط أن يأخذ شكلا مرتبطا بأداة
التعريف بل ان الشكليين أيضا يمكن استخدامهما بالتبادل بالنسبة لنفس
الشخص . وهذا معناه أن للعلاقة بين هذين الشكليين هي أكثر من مجرد
علاقة اشتقاق . فاذا ما تم ادراك الاسم وفهمه باعتباره علامة (Sign)
فمن الممكن للإنسان أن يرى أنه في حين أن المدلولات قد ظلت كما هي
(يجب ان نتذكر ، أن المعنى المزبور يدل على كل من الشخص المحدد
والقيم المجسمة في اللقب) (٦) ، فإن الدال قد تغير .

(٤) السخاوي ، « الضوء الأملح لأهل القرن التاسع » (بيروت ، دون تاريخ) .

(٥) القلقشندي ، « صبح الأعمى » (القاهرة ، بدون تاريخ) ، المجلد ٥ ،

ص ٢٨ - ٥٠٦ ، وأيضا المجلد ٦ ، ص ٥ وما يليها . ومع كل « قارن » مع ما يلازم
التحويلات عند القيام بعملية التحويل ، المجلد ٥ ، ص ٤٩٠ - ٤٩١ .

(٦) بخصوص هذا المعنى المزبور للتعامل للعناصر الاسمية العربية الكثيرة في العصر
الوسيط ، انظر دراسي « Pour une rhétorique onomastique : les noms des
aveugles chez an - Safadi, « Cahiers d'Onomastique Arabe, » I (1979).

والأمثلة على تلك عديدة ومتفرعة . فالصفيدي (توفى ٧٦٤ - ١٢٦٢) عندما كتب قبل عصرنا بوقت قصير في كتابه «نكت الهميان في نكت العميان» يشير في سلسلة الأسماء إلى اسم « عز الدين » الذي يتحول ويصبح « العز » في موضع روائي داخل نفس الترجمة (٧) . وبالمثل لاسم محمد بن عبد العزيز ، الذي هو نور الدين في السلسلة الاسمية ، يصبح « النور فيما بعد في نفس الترجمة (٨) . وربما يوضح لنا هذا أن الاختيار هو مسألة سياق : فالاسم الذي يجيء على شكل « فلان الدين » يستبقى لاستخدامه في السلسلة الاسمية ، بينما ما يجيء على شكل « الفلان فهو يستبقى لاستخدامه في الوضع الروائي .

ولكن قد يبدو أن عملية الاختيار هذه لأحد الأسماء مصحوبا بـ « الدين » أو الاسم مصحوبا بأداة التعريف ، ليست بالضبط مقيدة بمسألة سياق ولكنها مسألة أسلوب كذلك . فإذا ما تفحص الانسان « شذرات الذهب » لابن العماد و « الضوء اللامع » للسخاوي . فسوف يؤخذ قورا بحقيقة أن ابن العماد يبدي تفضيلا واضحا للاسم المركب مع « الدين » ، بينما السخاوي يفضل الشكل المصحوب بأداة التعريف . الأكثر من ذلك أن هذين الشكلين المختلفين لاسم - الدين لا يمكن أن يفسرا على أنهما يتعلقان بمختلف الأفراد . بل أن هذين الكاتبين ، وكما يتضح من الجدول رقم « ١ » قد اختارا شكلين مختلفين عند الإشارة إلى نفس الأفراد .

الجدول رقم (١)

شذرات	الضوء
١ - « بدر الدين » حسن بن شرف الدين أبي بكر بن أحمد . « البدر »	الحسن بن أبي بكر بن أحمد
٢ - « زين الدين » عبد الرحمن بن محمد القزويني الشافعي . « الزين » القزويني الشافعي .	

(٧) الصفيدي ، « نكت الهميان في نكت العميان » ، تحقيق أحمد زكي باشا (القاهرة ، ١٩١١) ص ١٤٢ .

(٨) الصفيدي ، « نكت » ، ص ٢٥٥ .

٣ - « جمال الدين » أبو المحاسن محمد بن موسى . . « جمال »
محمد بن موسى . . المكي . . المكي

٤ - « شرف الدين » ، أبو الفتح موسى بن محمد بن نصره الشرف
موسى بن محمد البعلبكي . أبو الفتح . . البعلبكي .

٥ - « شهاب الدين » أحمد بن أحمد بن اسماعيل بن أبي بكر
اسماعيل الأبيشيبي (٩) . « الشهاب » الأبيشيبي (١٠) .

كما يتضح من الأمثلة أعلاه ، نحن الآن أمام عملية اختيار للأسلوب
من جانب المؤلف ، وسوف يكتشف الباحث الذي يتفحص ذلك « شذرات »
أن هناك عددا كبيرا من الأسماء القائمة وفقا لنموذج « فلان الدين »
بينما المدارس للأسماء الواردة في « الضوء » سوف يجد ترجيحاً للأسماء
التي تتخذ شكل « فلان » ، بالإضافة لهذا ، أنه في حين قد يكون هناك
اتجاه بين بعض المؤلفين ، مثل الصقدي لإدخال الاسم الوارد على
شكل « فلان الدين » ، ضمن السلسلة الاسمية مستبقيين للشكل المصحوب
بإداة التعريف للسياق الروائي ، إلا أنه من الواضح أن هذا لا يشكل
مبدأ عاماً . فكل من ابن العماد والسخاوي قد وضع الشكل الذي اختاره
في للسلاسل الاسمية . وأخيراً ، فإنه يجب ملاحظة أنه يوجد عدد من
الاستثناءات القليلة يستخدم فيها المؤلف الشكل الذي يفضلهُ المؤلف الآخر
عادة .

أذن ، وفي حقيقة الأمر ، فإن هذا الاختيار يمثل خياراً لأسلوب كاتب
السيرة . فعندما يرغب شخص في وصف السمات الأدبية لأحد أعمال
السيرة ، والخيارات التنظيمية والأسلوبية التي فضّلها المؤلف لكتابة
الترجمة ، لا بد أن يوجه الاهتمام أيضاً إلى السلسلة الاسمية وإلى أشكال
العناصر داخلها .

وعملية التحويل هذه لاسم - الدين إلى لقب آخر يجيء مصحوباً
بإداة التعريف ليس هو بالاختلاف الوحيد . فعلى حسب ما لاحظهُ
جارسان دى تامي Garcin de Tassy وقان بيرشيم Van Berchem
وكايتاني Caetani وجابرييلي Gabrieli وحسن الباشا إن اسم

(٩) ابن العماد ، « شذرات » المجلد ٧ ، ص ٢١٧ ، ٢١٧ ، ٢١٦ ، ١٦٢ ،

٢٣٦ .

(١٠) السخاوي ، « الضوء » المجلد ٨ ، ٨٣٦ ، والمجلد ٤ ، ص ١٥٤ ،

والمجلد ١٠ ، ص ٥٦ ، والمجلد ١٠ ، ص ١٩١ ، والمجلد ٤ ، ص ٢٢٥ .

... الدين يمكن أيضا أن يأخذ شكل « النسبة » ، أى يقال « الفلانى » (١١) ورغم أن هؤلاء الدارسين قد تركوا الأمر مشوبا بالغموض ، إلا أنه من الواضح أن شكل « النسبة » ليس في حاجة لأن يستبقى لاستخدامه بالنسبة لشخص جديد ، ولكنه يمكن أن يطبق على فرد يخاطب باستخدام «الفلان» أو « فلان الدين » . ولقد رسم ابن الأثير ، في كتابه « اللباب في تهذيب الأنساب » ، هذا الاستخدام عندما قام بوصف « الجمالى » على أنه نسبة، إلى الشخص الذى يحمل لقب « الجمال » (١٢) كما أن القلقشندى ، في كتابه « صيغ الأعيان » ، قام بتوسيع هذا المبدأ لكي يغطى أسماء - الدين الأخرى (١٣) . وهذا يمكن أن نراه بوضوح في حالة العالم الحنبلى يوسف بن عبد الهادى بن المبرد (توفى ٩٠٩ - ١٥٠٣) الذى يطلق عليه مؤرخوه بانتظام ، أما « الجمال » أو جمال الدين (١٤) . كما أن تلميذ يوسف ، شمس الدين بن طولون ، يشير في سيرته الذاتية إلى معلمه من حين لآخر باسم « الجمالى » (١٥) ، ومع هذا ، يبدو أن هذا الشكل الخاص باسم - الدين يجيء استخدامه نادرا نسبيا .

وبفحص هذه الأشكال الثلاثة معا ، فلان ، فلان الدين ، الفلانى يستطيع الانسان بسهولة أن يرى أنها تشكل جزءا من نسق للأسماء يمكن

Garcin de Tassy «Mémoire sur les noms propres et sur les titres Musulmans, «Journal Asiatique» ser 5 III (1864), (١١) ص ٢٦١
Max Van Berchem, « Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum » (Cairo, 1903), Vol. I, ص ٢٤٩
Leone Castani and Giuseppe Gabrieli, « Onomasticon Arabicum, ossia repertorio alfabetico dei nomi di persona... » (Rome, 1915),

ص ١٩٦ ، الهامش ١.

حسن الباشا ، « الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار » (القاهرة ، ١٩٥٧) ، ص ١٥٣ .

(١٢) ابن الأثير ، « اللباب في تهذيب الأنساب » (بغداد بدون تاريخ) المجلد ١ ، ص ٢٩٠ .

(١٣) القلقشندى ، « صيغ » ، المجلد ٥ ، ص ٥٠٤ .

(١٤) للحصول على قائمة بالسير ، وللإطلاع على مناقشة تتعلق بالأسماء ، انظر Fedwa Malti-Douglas «Yusuf Ibn 'Abd al-Hadi and his autograph of the Wuqu' al-Balâ' bil-Bukhî wal-Bukhâlâ,» «Bulletin d'Etudes Orientales,» XXXI (1979), ص ١٧ - ٢٤

(١٥) انظر ، على سبيل المثال ، ابن طولون ، « الفلك المشحون في أحوال محمد ابن طولون » ، في « رسائل تاريخية » (دمشق ، ١٩٣٠) ، ص ١٧ . انظر أيضا ، السخاوى ، « السوء » ، المجلد ١٠ ، ص ٣٢٢ .

أن يقال أنه يحكم دائرة للأسماء العربية - وفي إطار هذه الدائرة ، يكون للعناصر علاقة استبدالية (paradigmatic) دقيقة : فهي لا تظهر مع بعضها أبدا - إذن ، أنه ما كان علينا أن ننظر إلى ما هو وراء الأسماء الثلاثة ، جمال النين ، الجمال ، والجمالي ، مثلا ، لكن نعرف ما هو القاسم المشترك بينها ، ما هو الشيء الذي يجعل هذه الأسماء جميعا اشكالا لنفس الاسم ، فسوف نصل إلى كلمة واحدة هي « جمال » . وهذا هو ما يشكل ما أحب أن أطلق عليه أصل الاسم (وقد يفضل أصحاب اللغات السامية أن يطلقوا عليه كلمة جذر ، ولكن لاختيار اسم مجازي عن النيات ليس بالشيء الهام) . فعناصر الاسم نفسها يمكن النظر إليها باعتبارها لاختلافات من حيث التركيب الشكلي لكلمات أملاها السياق أو الاختيار .

وعلى كل ، فمازال هناك تحويل آخر ممكن ، ذلك الذي يظهر فيه أصل الاسم نفسه دون أن تصاحبه أداة التعريف آخذا شكل الاسم - ففي « شذرات الذهب » نعرف أن شخصا معينا اسمه أحمد بن تقي الدين كان يعرف باسم ابن تقي (١٦) . وفي « الضوء للامع » يقول لنا السخاوي موضحا أن لقب يوسف بن عيسى سيف الدين قد تم اختصاره ليصبح مجرد سيف . وأنه لهذا السبب ، فإن الترجمة لحياته توجد تحت حرف السين (١٧) . وبذلك يمكن أن يقال ، أن لقب يوسف قد أصبح اسما .

ومع ذلك ، فليس هناك دليل على أن هذا الشكل من التحويل كان يسير كقاعدة عامة . وبعبارة أخرى ، فإنه بخلاف الوضع مع الأسماء التي تجيء على شكل « الفلان » أو « الفلاني » ، لا يبدو أن الشكل الخاص بـ « فلان » في حد ذاته يمكن استخدامه بطلاقة عند الإشارة إلى « فلان الدين » (١٨) . لذلك ، ففي حين أن هذا الاستخدام يكون مقيدا بأصل

(١٦) ابن العماد ، « شذرات » المجلد ٧ ، ص ٢٤٢ .

(١٧) السخاوي ، « الضوء » ، المجلد ١٠ ، ص ٣٢٧ .

(١٨) ذلك طبقا لقول جارسان دي تاسي « وبدا من استخدام الأسماء المركبة بأكملها فإن الإنسان غالبا يقوم باستخدام الجزء الأول فقط من الاسم المركب » وهو يعطى أمثلة لحالات مثل فريد بدلا من فريد الدين ، كمال باشا بدلا من كمال الدين . لكن ، النتائج التي توصل إليها ، قابلة للشك من عدة نواح - أولا ، لأنه ربما قام بالخلط بين استبدال التعريف بالإضافة بالتعريف بأداة التعريف ، من ناحية ، وبين عملية

الاسم ، ومن ثم ، بأشكال اسم الدين الأخرى، إلا أنه يتصل فقط بأشتقاق لا تتوالف له قوة التعميم . ومن هنا ، فإننا نستطيع وصف نسق العلاقات التي تدور حول أصل الاسم الخاص باسم - الدين على أنه نسق مزدوج . فنحن لدينا ، من ناحية ، تلك الأشكال البديلة القابلة للتغيير بحرية والتي ليست في حاجة إلى تقريرها بالنسبة لأحد الأفراد قبل استخدامها ، ومن ناحية أخرى ، نملك تلك الأشكال المشتقة من أصل ، وتستخدم في حالات محددة ، وتلصق بفرد محدد (١٩) .

اسماء - الدين والاسماء :

من المناقشة السابقة نستطيع أن نرى أن أسماء - الدين تنتمي إلى نسق يمكن أن نصفه بأنه نسق مغلق حيث أنه يتضمن سلسلة من تحويلات الاسم التي ، رغم أنها من المحتمل أن تكون قد تأثرت بالسياق الأدبي العام أو مستوى المخاطبة ، لا يبدو أنها قد تأثرت بعناصر اسمية بحتة غيرها ، على كل ، فإن أسماء - الدين متصلة بنسق آخر له صفة اسمية بشكل أعم . في هذا النسق ، يبدو اسم - الدين وهو يرتبط باسم محدد ، أو بأسماء مختلفة قليلا ، أو العكس . ولقد أهدنا القلقشندى بقوائم لأسماء - الدين والأسماء الموافقة لها ، والتي تلاحظت للدارسين المحدثين بدرجات

التحويل إلى شكل شبه الاسم ، من ناحية أخرى ، خاصة وأنه ، في مناقشته ، ينحو إلى ذكر أسماء النسبة دون أداة التمرير . وأخيرا ، يمكننا أن المؤلف قام بتأسيس مناقشته على مخطوط موجود في حوزته ، والذي امتنع عن الإفصاح منه ، سواء اسم المؤلف أو عنوان المخطوط ، لذلك فإننا لا نستطيع أن تكون والفهم بأنه لم يكن يتطوع إلى نوع معين من أنواع الصلة يكون فيها الاسم مطابقا للأصل الاسمى لاسم الدين ، والسيد سيسيناثي فيما يلي . ص ٤٦٨ - ٤٦٩ ، ٤٧٢ «Mémoire» Garcin de Tassy ، وبالطبع ، فإن الأصول الخاصة باسم - الدين قد مرت بعملية تحويل عامة (مقابل اختيار استبدالي) إلى شبه - الاسم في العصر العثماني ، مما أثر على الأشكال المعاصرة . انظر :

J.H. Kramers, «Les noms musulmans composés avec Dîn», «Acta Orientalia», V (1926), ص ٦٦ .

(١٩) من الممكن أن تكون هذه هي الحالة مع الكنية ، مثل « أبو العلاء » وان كان الأمر يحتاج إلى مزيد من الدراسة .

مختلفة من الدقة ، والتفصيل ، والشمولية (٢٠) - وأنه لن مهام هذه المقالة أنها ستقوم بمقارنة هذه العبارات الوصفية والمعيارية بالمادة التي حصننا عليها عن القرن التاسع من « شذرات الذهب » و « الضوء اللامع » . وبعد أن يتم هذا ، فسوف يكون من الممكن عندئذ القيام بفحص للخواص البنائية لنسق الربط هذا ، لاستكشاف العلاقات الموجودة بين هذه الروابط وتلك التي تحكم الكنى ، وأخيرا ، حتى يمكن ، آنيا ، معرفة للمبادئ المتضمنة في عملية توليد هذه الانساق الرابطة والحفاظ عليها .

وتبدأ هذا بالتساؤل ، ما هي الأسماء التي كانت أكثر شيوعا في القرن التاسع ؟ اننا لو قمنا بترتيب أسماء هذا العصر الواردة في الـ « شذرات » بترتيب عددي تنازلي سنصل الى الترتيب الموجود في الجدول رقم ٢ .

-
- (٢٠) ص ٢٠١ - ٢٠٢ ، الهامش ٢
Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum»
Van Berchem, «Corpus Inscriptionum» Vol. I, ص ١٢٤ ، الهامش ٤
Ignaz Goldziher, «'Alī b. Mejmūn al-Magribī und sein Sittenspiegel des östlichen Islam,» «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XXVIII (1874), ص ٢٠٦ - ٢٠٧
Franz Babinger, «Scheich Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw,» «Der Islam,» XI (1921), ص ٢٠ ، الهامش ٣
للاطلاع على جداول أخرى تتعلق بأسماء - الدين المركبة ، دون مناقشة لأدوات الربط ، انظر ، من بين آخرين ،
O. Codrington, «A Manual of Musalman Numismatics» (London, 1904), ص ٦٧ Kramers, «Noms musulmans,» ص ٥٨ - ٧٦
Albert Dietrich, «Zu den mit ad-dīn zusammengesetzten islamischen Personennamen,» «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,» CX (1961), ويردج بها الأسماء التي استعملها كرامرز ص ٤٥ - ٥٤

الجدول رقم (٢)
 أسماء مأخوذة عن الـ « شذرات » (المجموع : ٩٥٣)

الاسم	العدد	النسبة المئوية من المجموع
محمد	٢٧٨	٢٩
احمد	١٥٤	١٦
على	٧٦	٨
ابراهيم	٥٠	٥
عبدالرحمن	٤٧	٥
عبدالله	٤٢	٤
ابو بكر	٢٢	٣
يوسف	٢٨	٣
عمر	٢٥	٢
يحيى	١٢	١
حسن	٩	١
عبد اللطيف	٨	اقل من ١
محمود	٧	اقل من ١
عبد القادر	٧	اقل من ١
عثمان	٧	اقل من ١
اسماعيل	٧	اقل من ١
عبد العزيز	٦	اقل من ١
سليمان	٦	اقل من ١
حسين	٦	اقل من ١
موسى	٥	اقل من ١
عبد الوهاب	٥	اقل من ١
خليل	٤	اقل من ١
يعقوب	٤	اقل من ١
عبد الرحيم	٤	اقل من ١
داود	٤	اقل من ١
قاسم	٤	اقل من ١
عبد الكريم	٣	اقل من ١
عيسى	٣	اقل من ١
عبد المنعم	٣	اقل من ١
أسماء تظهر مرتين أو اقل	١٠١	١١
لا يوجد اسم	٦	اقل من ١

أكثر السمات لفتا للنظر في هذه الأسماء هي تغلب اسم « محمد »
 (٢٩٪) و « احمد » (١٦٪) على جميع الأسماء الأخرى . حتى اسم
 « على » لا يعكس سوى ٨٪ من مجموع الأسماء . أما التحيز الواضح

للطابع السنوي في هذه الأسماء فيتعزز أكثر عندما نلاحظ أن عدد الأسماء التي تأتي تحت « أبو بكر » و « عمر » أكثر من التي تأتي تحت اسم حسن أو حسين .

أما الصفة التمثيلية لهذه المجموعة ، فيمكن الحكم عليها بشكل أفضل عندما يتم عقد مقارنة بالأسماء الواردة في « الضوء اللامع » والتي تقتصر بصفة خاصة على القرن التاسع .

الجدول رقم (٣)

اسماء من « الضوء اللامع » (٢١) (المجموع : ١٠٣٣)

الاسم	العدد	النسبة المئوية من المجموع
محمد	٢٠٧٧	٢٠
احمد	١٢١٢	١٢
علي	٧٧٨	٨
ابراهيم	٢٧٧	٤
عبد الرحمن	٣٠٢	٢
عبد الله	٢٩٢	٢
ابوبكر	٢٧١	٢
عمر	٢٤٢	٢
يوسف	١٦٧	٢
يحيى	١٢٥	١
عبد القادر	١٢٥	١
اسماعيل	٩٢	١
حسين	٨١	١
عبد العزيز	٧٩	١
عبد اللطيف	٧٤	١
حسن	٧٠	١
محمود	٦٥	١
عثمان	٦١	أقل من ١
عبد الوهاب	٥٢	أقل من ١
القاسم	٥٢	أقل من ١
خليل	٥١	أقل من ١
اسماء تظهر أقل من ٥٠ مرة	٢٣٦٦	٢٢

(٢١) تم تجميع هذا الجدول من الفهارس المختلفة للمحتويات الواردة في « الضوء » ، والتي جاءت مرتبة بالطبع حسب الأسماء . ومن بين الأشخاص التي جاء ذكرهم بمسجات غير الأسماء ، والمرتببة قرب نهاية الكتاب ، لم يؤخذ سوى اسم « أبو بكر » أما الباقون فلم تناولهم كما لو لم تكن لهم أسماء .

أكثر ما يلفت النظر في الجدول، والذي تأسس على عينة يصل حجمها عشر مرات ضعف العينة المأخوذة من الـ « شذرات » ، هو تطابقه الفعلي مع الجدول رقم ٢ عندما يعبر عنه بنسبة مئوية ، أما الاختلاف الرئيسي الوحيد هو عكس الموقع النسبي الخاص بعمر ويوسف .

والآن في إمكاننا أن نتفحص الصلة بين هذه الأسماء وأسماء - الدين في الـ « شذرات » والجدول رقم ٤ يبين أسماء - الدين التي تظهر مع أسماء محددة .

الجدول رقم (٤)

أسماء يصاحبها اسم - الدين في الـ « شذرات » (٢٢)

الاسم	العدد	اسم - الدين	العدد
محمد	٢٧٨	لا يوجد	٤٧
		شمس الدين	١١٩
		بدر الدين	١٦
		جمال الدين	١٢
		كمال الدين	١٠
		ناصر الدين	١٠
		نجم الدين	٧
		تاج الدين	٥
		عز الدين	٥
		محب الدين	٥
		تقى الدين	٤
		جلال الدين	٤
		شرف الدين	٤
		أمين الدين	٢
		مجد الدين	٢
		محيى الدين	٢
		فتح الدين	٢

(٢٢) جميع أسماء - الدين قدمت على شكل فلان - الدين . ولقد كانت هناك في الحقيقة ، حفنة فقط من الأسماء الأخرى الواردة على أشكال أسماء - الدين الأخرى .

اسماء يصاحبها اسم - الدين في الـ « شترات »

العدد	اسم - الدين	العدد	الاسم
٢	قطب الدين		محمد (تابع)
٢	رضى الدين		
١٦	اسماء جاءت مرة واحدة		
٢٧	لا يوجد	١٥٤	احمد
٩٩	شهاب الدين		
٢	تقى الدين		
٢	موفق الدين		
٢	محيى الدين		
٢	محب الدين		
٢	عز الدين		
٢	برهان الدين		
٢	تاج الدين		
١٢	اسماء جاءت مرة واحدة		
١٩	لا يوجد	٧٦	على
٢٧	علاء الدين		
٢١	نور الدين		
٥	موفق الدين		
١	صبر الدين		
١	شمس الدين		
١	صدر الدين		
١	عفيف الدين		
١٤	لا يوجد (٢٣)	٥٠	ابراهيم
٢٢	برهان الدين (٢٤)		

(٢٣) اسم واحد لابراهيم له اسم « برهان » ايضا .

(٢٤) ويتضمن اسما مكروا مع تقى الدين . وفي هذه الحالات ، أعطيت الأولوية

للإسم الوارد أولا ، أو الاسم الذي فضله كاتب السيرة بوضوح .

اسماء يصاحبها اسم - الدين في الـ « شقرات »

الاسم	العدد	اسم - الدين	العدد
		صارم الدين	٢
		عماد الدين	١
عبد الرحمن	٤٧	لا يوجد	١٢
		زين الدين	٢٤
		جلال الدين	٢
		أميق الدين	١
		اسد الدين	١
		فتح الدين	١
		ركن الدين	١
		تاج الدين	١
		تقى الدين	١
		وحيد الدين	١
		ولى الدين	١
عبد الله	٤٢	لا يوجد	١٨
		جمال الدين (٢٥)	١٨
		تقى الدين	٢
		هزير الدين	١
		شرف الدين	١
		جلال الدين	١
أبو بكر	٢٢	لا يوجد	٧
		تقى الدين	١٣
		زين الدين	٥
		عماد الدين	٢
		شرف الدين	١
		رضى الدين	١

(٢٥) ويشمل أسما مكررا مع قطب الدين .

أسماء يصاحبها اسم - الدين في الـ «شذرات»

العدد	اسم - الدين	العدد	الاسم
١	صدر الدين		
١	زكي الدين		
١	كمال الدين		
١١	لا يوجد	٢٨	يوسف
١١	جمال الدين		
٢	سنان الدين		
٢	عز الدين		
١	صلاح الدين		
٢	لا يوجد	٢٥	عمر
١١	زين الدين (٢٦)		
٧	سراج الدين		
٢	نجم الدين		
١	جمال الدين		
١	نظام الدين		
١	ركن الدين		
٥	لا يوجد	١٢	يحيى
٢	شرف الدين		
١	أمين الدين		
١	محيى الدين		
١	نظام الدين		
١	تقى الدين		
٢	لا يوجد	٩	حسن
٤	بدر الدين		
١	حسام الدين		
١	عز الدين		

(٢٦) ويشمل اسما واحدا تكررا مع سراج الدين .

اسماء يصاحبها اسم - الدين في الـ « شذرات »

الاسم	العدد	اسم - الدين	العدد
عبد اللطيف	٨	لا يوجد	١
		سراج الدين	٢
		عز الدين	١
		زين الدين	١
		معين الدين	١
		نجم الدين	١
		تقى الدين	١

من هذا يتضح بالفعل أن هناك أسماء ، معينة يغلب عليها بشكل شديد أسماء معينة مصحوبة باسم - الدين ؛ محمد مصحوب بشمس الدين ، أحمد بشهاب الدين ، عبد الرحمن بزين الدين ، عبد الله ويوسف بجمال الدين ، ابراهيم ببرهان الدين . بينما اسم على ينقسم بالتساوي تقريبا بين علماء الدين ونور الدين . وهذه الصلوات ، في أغلبها ، تتفق مع تلك التي أشار إليها القلقشندي ، هذا إذا ما وضع الانسان في ذهنه أن المبادئ التي استخدمها هذا العالم في العصر الوسيط كانت تهتم بالمدخل التحليلي والسببي وليس بالمدخل الكوني الآني . وفي حين أن أكبر عدد من التوفقات تتناسب داخل تلك المجموعة من الصلوات ، والتي يصفها بأنها تعتمد على الأساس التاريخي وعلى أنها ترتبط بالقضاة والعلماء ، وأن كان هناك اسم واحد ، مع ذلك ، لا يمكن أن يتفق مع التصور العم للقلقشندي ، وهو اسم « أبو بكر » الذي يصاحبه ذلك الاسم الغالب ، تقى الدين (٢٧) . والنظرة الفاحصة الى الجدول رقم ٤ توضح أيضا انه ، في كل حالة من الحالات ، كان هناك عدد كبير من أسماء - الدين غير الاسم الأساس المفصل بها أكثر من ذلك أن كثيرا من أسماء الدين تظهر مع أكثر من اسم واحد . ولهذه الأسباب ، سوف يكون من الأسهل رؤية نماذج معينة إذا ما انعكس الجدول ٤ ، فنجد أن أسماء - الدين جاءت مع ما يصاحبها من الأسماء .

(٢٧) القلقشندي ، « مسيح » ، المجلد ٥ ، ص ٤٨٨ - ٤٩١ . قارن بـ Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum»

الجدول رقم (٥)

أسماء - الدين مع الأسماء المصاحبة لها في الـ « شذرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
١١٩	محمد	١٢٢	شمس الدين
١	أحمد		
١	علي		
١	شمس		
٩٩	أحمد	١٠٣	شهاب الدين
١	موسى		
١	محمد		
١	نعمت الله		
١	رسول		
٢٤	عبد الرحمن	٥٥	زين الدين
١١	عمر		
٥	أبو بكر		
٢	عبد الرحيم		
١	محمد		
١	عبد اللطيف		
١	عبد القادر		
١	عبد الخلاق		
١	عبد المغيث		
١	تغرى برمش		
١	شعبان		
١	خالد		
١	جعفر		
١	بلال		
١	طاهر		
١	عبادة		
١	رضوان		

الجدول رقم (٥) : تابع

اسماء - الدين مع الاسماء المصاحبة لها في الـ « شذرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
١٨	عبد الله	٤٥	جمال الدين
١٢	محمد		
١١	يوسف		
١	أحمد		
١	عمر		
١	جمال		
٣٢	إبراهيم	٣٥	برهان الدين
٢	أحمد		
١	حبيبة		
٢٧	علي	٢٩	علاء الدين
١	محمد		
١	لا يوجد اسم		
١٦	محمد	٢٧	بدر الدين
٤	حسن		
٤	محمود		
٢	حسين		
١	أحمد		
١٣	أبو بكر	٢٦	تقي الدين
٤	محمد		
٣	أحمد		
٢	عبد الله		
١	يحيى		
١	عبد اللطيف		
١	عبد الرحمن		
٢١	علي	٢٤	نور الدين
١	أحمد		
١	محمود		
١	محمد		

الجدول رقم (٥) : تابع

اسماء - الدين مع الاسماء المصاحبة لها في الـ « شذرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
٤	محمد	٢٢	شرف الدين
٢	موسى		
٢	يحيى		
٢	عيسى		
١	أبو بكر		
١	إسماعيل		
١	يعقوب		
١	عبد الله		
١	عبد القادر		
١	عبد المنعم		
١	شعبان		
١	صافق		
١	مسعود		
١	نعمان		
١	يونس		
٥	محمد	١٧	مز الدين
٤	عبد العزيز		
٢	أحمد		
٢	يوسف		
١	حسن		
١	عبد اللطيف		
١	عبد الرحيم		
١	عبد السلام		
٥	محمد	١٥	تاج الدين
٢	عبد الوهاب		
٢	أحمد		
١	اسحق		

الجدول رقم (٥) : تابع

اسماء - الدين مع الأسماء المصاحبية لها في الـ « شذرات »

العدد	الإسم	العدد	اسم - الدين
١	عبد الرحمن		
١	عبد الرحيم		
١	بهرام		
١	تاج		
٤	محمد	١٢	جلال الدين
٢	عبد الرحمن		
٢	نصر الله		
١	أحمد		
١	عبد الله		
١	أسعد		
١	غانم		
١٠	محمد	١١	ناصر الدين
١	أحمد		
١٠	محمد	١١	كمال الدين
١	أبو بكر		
٧	عمر	١٠	سراج الدين
٢	عبد اللطيف		
١	محمد		
٧	محمد	١٠	تجم الدين
٢	عمر		
١	عبد اللطيف		
٢	عبد القادر	١٠	محيي الدين
٢	أحمد		
٢	محمد		
١	محمود		
١	يحيى		
١	لا يوجد اسم		

الجدول رقم (٥) : تابع

اسماء - الدين مع الاسماء المصاحبة لها في الـ « شئرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
٢	سليمان	٨	صدر الدين
١	ابو بكر		
١	أحمد		
١	علي		
١	محمد		
١	عبد الرحمن		
١	عبد المنعم		
٣	اسماعيل	٧	مجد الدين
٢	محمد		
١	فضل الله		
١	سالم		
٥	محمد	٧	محب الدين
٢	أحمد		
٥	علي	٧	موفق الدين
٢	أحمد		
٢	محمد	٧	أمين الدين
١	يحيى		
١	عبد الرحمن		
١	عبد الوهاب		
١	سالم		
٤	عثمان	٥	فخر الدين
١	سليمان		
١	محمد	٥	سيف الدين
١	تغرى برمش		
١	خشقدم		
١	اينال		
١	سيف		

الجدول رقم (٥) : تابع

اسماء - الدين مع الاسماء المصاحبة لها في الـ « شئرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
٢	سعد	٤	سعد الدين
١	محمد		
١	أحمد		
٢	محمد	٤	فتح الدين
١	عبد الرحمن		
١	فتح الله		
٢	أبو بكر	٤	عماد الدين
١	أحمد		
١	إبراهيم		
١	أحمد	٤	علم الدين
١	سليمان		
١	محمد		
١	صالح		
٢	يوسف	٢	سنان الدين
٢	إبراهيم	٢	صارم الدين

إن من أكثر السمات التي أوضحها الجدول رقم (٥) إثارة هو ذلك النمط الخلاب الذي تتميز به الصلة الاسمية . والمثال على ذلك ، أنه من بين الأسماء التي أطلقت على شمس الدين نجد أن اسم شمس هو لشخص واحد ، وكذلك تاج الدين يحمل اسم « تاج » ، وجمال الدين يسمى بـ « جمال » ، سيف الدين هو الآخر يسمى « سيف » ، أيضا هناك اثنان باسم سعد الدين يطلق عليهما اسم سعد . وهناك أمثلة أخرى لم تظهر في الجدول تشمل اسما واحدا هو همام واسم - الدين له هو همام الدين وأيضا شخص واحد هو قوام الدين يأخذ اسم قوام . من الواضح أن الذي بين أيدينا الآن هو النموذج فلان ، فلان الدين . وهنا يجب للتأكيد على أن هذه هي ليست نفس الظاهرة كما حدث في عملية التحويل لاسم - الدين التي ناقشناها في الجزء الأول من هذه الدراسة ، فذلك التحويل قد ظهر

بشكل استبدالي (Paradigmatic) فقد حل شكل واحد لاسم - الدين مكان اسم آخر * ولكننا هنا، على عكس ذلك لدينا علاقة ركنية (Syntagmatic) بين فلان وفلان الدين * وعلى كل - فسوف يكون من المعقول أن نفترض أن معنى تحويل اسم - الدين يساعد على خلق اسم أساسه اسم - الدين * ولهذا السبب فإننا نستطيع أن نتحدث هنا عن حالة يوجد فيها نسقان اسميان مختلفان ، كل منهما يحكم أسماء - الدين وقد جاءا معا : نسق تحويل اسم - الدين من ناحية وصلة أسماء - الدين بالأسماء الملائمة من ناحية أخرى * وفي نفس الوقت فإن هذا النموذج لعملية الصلة يتيح لنا أن نرى على الأقل واحدا من المبادئ التي تحكم العلاقة بين الاسم واسم - الدين ، تلك هي كنية معنى أصل الاسم *

وكون أن الماهية الدالة على أصل الاسم هي مبدأ له أهميته في عملية الربط * فيمكن أن نراه عندما يمتد ليعطي حالات شكل الاسم فيها لا يبدو أنه تحويل لشكل « الدين » * فكلا الشخصين اللذين يحملان اسم كريم الدين في هذا الجزء من السرديات « لهما اسم عبد الكريم ، بينما فتح الله الوحيد هو الآخر يسمى فتح الدين * في هاتين الحالتين من الواضح أن الصلة تقوم على أساس ماهية العناصر الاسمية *

والمقارنة بين الجدول (٤) والجدول (٥) تأتي بنا إلى عدد من النقاط للبارزة * فبينما من ناحية الاسم ، قد لا يبدو اسم « على » اسم وصل قوي حيث يتقاسمه كل من علاء الدين ونور الدين (مع بعض آخرين) نجد أن الصلة من ناحية أسماء - الدين أوضح بكثير * فنجد أن سبعة وعشرين من تسعة وعشرين « علاء الدين » هم باسم على كما هو الحال مع واحد وعشرين من أربعة وعشرين « نور الدين » * ولو قام الإنسان بوضع اسم - الدين أولا بدلا من الاسم ، سوف تكون الصلة متكاملة تقريبا * ولكن الوضع مع جمال الدين ، عكس ذلك في الواقع * فالأسماء التي تأتي بـ « جمال الدين » يتقاسمها كل من عبد الله ومحمد ويوسف ولكن ما يأتي باسم يوسف فيقلب عليها جمال الدين ، كما هو الحال مع التي تأتي باسم عبد الله * إذن ففي الواقع يوجد هناك ثلاثة أنماط من العلاقات بين الأسماء واسم - الدين تعمل في هذا الكيان * في النمط الأول وهو أبسطهم ، توجد صلة مباشرة بين احد الأسماء واسم - الدين : فيقلب برهان الدين على ما يأتي باسم إبراهيم ، بالضبط كما يقلب اسم إبراهيم على برهان الدين * وفي الصلة من النمط الثاني ، قد يتقاسم فيها اسم معين بين اسمي - الدين رغم أن كلا من اسمي - الدين منها

يغلب عليه تلك الاسم . وهذه هي الحالة مع اسم « على » التي ذكرناها وأخيراً ، النمط الثالث قد يرتبط فيها اسم – الدين مع عدة أسماء ، ويغلب على العديد منها . لكن النمط الأول من هذه العلاقات هو الأكثر شيوعاً عن الاثنى الآخرين . فالأغلبية الساحقة من الأسماء العديدة هي ذات صلة من النمط الأول ، كما هو الأمر مع ذلك العدد الوفير من أسماء – الدين الأكثر شهرة . وعدد قليل فقط سواء من الأسماء أو أسماء – الدين هو الذي تنقسم صلاته . كما أنه فقط عندما نصل إلى أسماء – الدين الأقل شيوعاً وكذلك الأسماء الأقل شيوعاً نجد أن العلاقات الأقل وضوحاً (أو لا علاقات ظاهرة على الإطلاق) تبدأ في الظهور . ولهذا السبب قد يكون من الخطأ القول إن الأسماء أو أسماء – الدين هي التي تشكل التصنيفات المتصورة التي تولد أو تغلب على علاقات الصلة .

والطبيعة المعقدة والمتشابكة لهذه العلاقات يمكن أن نراها بأوضح ما يكون من خلال التفحص الدقيق لاسم محمد وأسماء – الدين المرتبطة به . واسم محمد بطبيعة الحال هو أكثر الأسماء شهرة وشيوعاً ، ونحن لو تفحصنا الوضع من ناحية الاسم ، فسوف نجد أن هناك صلة واضحة مع المسمى شمس الدين . فلا يوجد اسم آخر من أسماء – الدين يقترن بدرجة بالغة مع هذا المسمى بين أسماء محمد . وبالمثل وبشكل مناسب نجد أن اسم محمد قد اقترن بالفعل تقريباً بكل من أسماء – الدين بما في ذلك الكثير الذي قد يظهر مرة واحدة فقط . ومن بين أسماء – الدين الرئيسية لا نجد سوى برهان الدين فقط هو الذي لا يقترن باسم محمد ، وعلى المرء أن يتوصل إلى سبب حالات أو أقل حتى يجد أن غياب اسم محمد قد أصبح هو الأكثر شيوعاً . ورغم هذا ، فهناك حالات واضحة من نمط العلاقات الثاني ، ذلك الذي يتكون فيه اسم محمد من أسماء – الدين بالكامل من اسم معين ، مع أنه لا يمثل أغلبية من أمثال هذا الاسم . فمن أحد عشر مسمى نصر الدين ، هناك عشرة باسم محمد ، كما هو الحال مع أحد عشر كمال الدين منهم عشرة باسم محمد أيضاً . ومع قلة أخرى تجيء بأسماء – الدين ، يقل اقترانها باسم محمد بعض الشيء : فهناك سبعة من تسعة باسم نجم الدين ، وخمسة من سبعة محب الدين ، وستة عشر من سبعة وعشرين بدر الدين وفي حالات قليلة يتكرر اسم النبي بشكل بسيط : شرف الدين ، عز الدين ، تاج الدين ، جلال الدين ، وأمين الدين .

ولكن ماذا عن طبيعة أسماء الدين الأكثر شيوعاً التي تقترن باسم محمد ؟ أغلب هذه الأسماء بعد شمس الدين هو بدر الدين . ولقد قال

فإن بيرشيم Van Berchem أنه « بالنسبة لـ محمد وبدر فإن هذه العلاقة قد تفرض نفسها على التلاعب بالألفاظ بين كلمة بدر بمعنى البدر الكامل ومعركة بدر حيث يصور الرسول نفسه في حالة الانتصار » (٢٨) ، وقد حين أنه لا يمكن استبعاد الإشارة إلى معركة بدر ، إلا أنه من الصعب اعتبارها شيئاً ضرورياً ، أو في حالة الإبقاء على أسماء - الدين الأخرى ، فلا يوجد واحد منها يشير إلى أماكن أو أحداث . وفي الواقع فإن الاسم « بدر » كما يقصد به القمر الكامل يتناسب تماما مع السياق الخاص بالاسم/ للدلالة الذي يتضمن أيضاً شمسا « الشمس » ونجما « النجم » ولذا ما استطردهنا خطوة أخرى ، نقول أن مثل أسماء - الدين « السماوية » هذه قد قيدت من حدود الاستخدام وهذا هو ما يمكن أن نراه عندما نفحص هذه الأسماء معا . ان التسميات بشمس الدين بالطبع ، وبسبب كثرة عددها واقتصار ماهيتها فعلا مع اسم محمد ، سوف يفوق أي عينة أخرى . ومع ذلك فلو قام الإنسان بضم اسمي - الدين السماويين الوحيديين الآخرين معا (بدر الدين ونجم الدين) ، فسوف نصل إلى القائمة التالية : من بين سبع وثلاثين حالة ، هناك ثلاث وعشرون يقترن فيها اسم محمد وأربع باسم حسن وأربع مصمود واثنان همر ، واثنان حسين وواحدة عبد اللطيف وواحدة أحمد . إذن من الواضح أن اسم محمد هو الغالب .

ولكننا عندما نعود إلى أسماء - الدين الأقل شيوعا ، نجد أن الوضع أكثر تعقيدا . وإن لا نجد أن هناك فقط سوى عدد قليل نسبيا من الصلوات القوية . بل إن الحجم الصغير للامثلة يجعل من عملية التعميم شيئاً صعباً . وربما قد لا يكون الأمر مصادفة أن جميع تسميات ستان الدين هي باسم يوسف وأن التسميات الثلاثة كلها بصارم الدين هي باسم إبراهيم . وهناك نماذج أخرى قليلة واضحة غير تلك الخاصة بالتواجد العام لاسم محمد وأحمد .

الإسماء ، والكنى ، وأسماء - الدين :

بطبيعة الحال ، ليست أسماء الدين فقط هي وحدها العناصر الاسمية التي تقترن بالأسماء . فلقد لوحظ أيضاً أن الكنى هي أيضاً تقترن بالأسماء . وهنا يجب أن نتذكر أن الكنى ليست هي ببساطة مجرد أسماء

(٢٨) المجلد ١ ، ص ١٢٤ ، ج ٤

Van Berchem, «Corpus Inscriptionum»

أسماءها الابن الأكبر للشخص بل هي أشكال من المخاطبة للتشريف والشهرة يحتفظ بها لمناسبات خاصة وكثيرا ما تطلق على الطفل عند مولده (٢٩) .

الجدول رقم (٦)

الأسماء والكنى في الب « شذرات »

العدد	الكنية	العدد	الاسم
٢٠٦	لا يوجد	٢٧٨	محمد
٢١	أبو عبد الله		
٦	أبو حامد		
٥	أبو المعالي		
٤	أبو الفتح		
٤	أبو البركات		
٤	أبو اليمن		
٣	أبو المحاسن		
٣	أبو طاهر		
٣	أبو الطيب		
٢	أبو بكر		
٢	أبو الفضل		
٢	أبو الخير		
٢	أبو القاسم		
٢	أبو البقاء		
١	كنى تجيء مرة واحدة		

(٢٩) ص ١٠٣ وما يليها، Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum».

حيث يقوم المؤلفان بالتمييز بين الكنى التي تتعلق بالأنساب والأخرى الجارية ،
Ignaz Goldziher, Muslim Studies, ed. S.M. Stern (Chicago, 1967).

Vol. I, ص ٢٤٢

George Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad - III»

« Bulletin of the School of Oriental and African Studies, » XIX (1957), ص ١٦ ، ٢٢ .

الجدول رقم (٦) : تابع

الاسماء ، والكنى ، فى الـ « شذرات »

العدد	الكنية	العدد	الاسم
١١٨	لا يوجد	١٥٤	أحمد
٢٢	أبو العباس		
٢	أبو الفضل		
١١	كنى تجيء مرة واحدة		
٤٧	لا يوجد	٧٦	على
٢٦	أبو الحسن		
١	أبو الفتح		
١	أبو المعالى		
١	أبو زيد		
٣٨	لا يوجد	٥٠	إبراهيم
٧	أبو اسحق		
٢	أبو محمد		
١	أبو الخير		
١	أبو سالم		
١	أبو بكر		
٢٢	لا يوجد	٤٧	عبد الرحمن
٢	أبو الفضل		
٢	أبو الفرج		
٢	أبو محمد (٢٠)		
٢	أبو هريرة		
٢	أبو زيد (٢١)		
١	أبو نـ		
١	أبو المحامد		
١	أبو بكر		

(٢٠) ويتضمن واحداً متكرراً مع « أبو الفرج » .

(٢١) ويتضمن واحداً متكرراً مع « أبو هريرة » .

الجدول رقم (٦) : تابع

الأسماء ، والكنى ، في الـ « شذرات »

العدد	الكنية	العدد	الأسم
٢٥	لا يوجد	٤٢	عبد الله
٣	أبو محمد		
٢	أبو المعالي		
١	أبو الفتح		
١	أبو أم سبط الماردين		
٢٥	لا يوجد	٢٩	أبو بكر
٣	أبو الصديق		
١	أبو المناقب		
٢٥	لا يوجد	٢٨	يوسف
٢	أبو المحاسن		
١	أبو المظفر		
٢١	لا يوجد	٢٥	عمر
٣	أبو حفص		
١	أبو الفتوح		
١٠	لا يوجد	١٢	يحيى
٢	أبو زكريا		
٧	لا يوجد	٩	حسن
١	أبو عمر		
١	أبو أحمد		

ان الحالات الوحيدة الواضحة لعلاقة الصلة من النمط الأول ، في هذا السياق تقصد تلك الماهية الثابتة بين الاسم والكنية ، هي أبو الحسن / علي وبدرجة أقل أبو العباس / أحمد ، وأبو إسحاق / إبراهيم * فإذا ما فحصنا المادة تبعا للكنى ، نجد ان صلوات الاقتران هذه تبرز لنا بشكل أوضح كما يبدو في حالة « أبو عبد الله » مع محمد *

الجدول رقم (٧)

مجموعة مختارة من الكنى من الأسماء في الـ « شنرات »

الكنية	العدد	الاسم	العدد
أبو عبد الله	٢١	محمد	٢١
أبو العباس	٢٤	أحمد	٢٢
		محمد	١
أبو الحسن	٢٧	علي	٢٦
		لا يوجد	١
أبو حامد	٦	محمد	٦
أبو إسحق	٧	إبراهيم	٧

في هذه الحالات ، نجد أن صلة الاقتران للكنية المحددة باسمها واضحة ، حتى على الرغم من أن الكنية في حالة محمد ، لم تكن تبدو وكأنها غالبية على الاسم . وفي أغلب الأحوال ، فإن الأمثلة التي جئنا بها تتفق مع قائمة الأسماء غير النسقية التي عرضها كايثاني caetani وجابرييلي Gabrieli . ومع ذلك فإن هناك جوانب اختلاف هامة ، كما يتضح لنا في الجدول رقم ٨ .

الجدول رقم (٨)

الكنية	العدد	الاسم	العدد
أبو حامد	٦	محمد	٦
أبو العالى	٨	محمد	٥
		عبد الله	٢
		علي	١

من هذا يتبين ، أولاً أن كايثاني وجابرييلي لا يجيئان بـ « أبو حامد » باعتباره كنية لمحمد رغم أن صلة الاقتران بين تلك الكنية واسمها ، مكتملة في المثال الذي جئنا به . كذلك ، العالمان الإيطاليان يأتیان فقط بـ «الحسن» و « شكر » باعتبارهما اسمين لـ « أبو العالى » ، بينما النموذج الذي بين أيدينا يجيء بثلاثة أسماء أخرى ، اسم محمد هو أكثرها أهمية (٣٢) !

Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum».

الشيء الأكثر أهمية بعيدا عن الاضافات والتصحيحات الممكنة التي يمكن القيام بها بالنسبة للقوائم السابقة هو حقيقة أننا قد أصبحنا الآن في وضع يمكننا من فحص هذين النسقين المختلفين لصلة الاقتران ، تلك الخاصة باقتران الاسم باسم - الدين وتلك التي تتعلق باقتران الاسم بالكنية ، وأن نرى الى أي مدى يؤثران في بعضهما إذا ما كان الانسان يستطيع أن يتحدث في الحقيقة عن صلة يقترن فيها اسم - الدين بالكنية باعتبارها متغيرا مستقلا .

ان المشكلة الخاصة بالصلات المحتملة بين أسماء - الدين والكنية، أو بتعبير آخر ، تلك الخاصة بالعلاقات بين نسق صلة الاقتران ، الاسم / اسم للدين والاسم / الكنية يمكن أن نتفحصها بشكل أفضل في نطاق ما أطلقنا عليه سابقا النمطين الثاني والثالث من اتساق الصلة ، أي حيث يقترن النوعان ببعضهما ولا يكون هناك اتقا ق بينهما . فإذا ما نظرنا مثلا الى الصلات التي يقترن فيها احمد / شهاب الدين / أبو العباس ، فإننا سوف نجد أنه طالما ان كل سياق يظهر لنا صلة من النمط الاول ، إذن فإن كلا السياقين يتفقان تماما فإذا ما كان ؟ يساوي ب و ب يساوي ج ، إذن أ يساوي ج ، فسوف نتمكن من فحص صلات الاقتران من النمطين الثاني والثالث إذا ما بدأنا بالسسميات نور الدين وعلاء الدين وجمال الدين .

الجدول رقم (٩)

اسماء - الدين المختارة مع أسماء وكنى من الـ « شذرات »

اسم - الدين	العدد	الاسم	العدد	الكنية	العدد
نور الدين	٢٤	على	٢١	لا يوجد	١٥
		احمد	١	أبو الحسن	٦
		محمود	١	لا يوجد	١
		محمد	١	أبو الثناء	١
علاء الدين	٢٩	على	٢٧	أبو المعالي	١
				لا يوجد	١٤
				أبو الحسن	١٢
				أبو الفتوح	١
		محمد	١	لا يوجد	١
		لا يوجد اسم	١	أبو الحسين	١

الجدول رقم ٩ : تلخيص

اسماء - الدين المختارة مع أسماء وكنى من « الشذرات »

اسم - الدين	العدد	الاسم	العدد	الكنية	العدد
جمال الدين	٤٥	عبد الله	١٨	لا يوجد	١٥
				أبو محمد	١
				أبو أم سبط	
				الماردين	١
				أبو المعالي	١
		محمد	١٣	لا يوجد	١٠
				أبو المحاسن	٢
				أبو حامد	١
		يوسف	١١	لا يوجد	٩
				أبو المحاسن	٢
		أحمد	١	لا يوجد	١
		عمر	١	أبو حفص	١
		جمال	١	لا يوجد	١

النقطة الأولى والأكثر وضوحاً هي أن الكنية لا تستجيب بأي شكل للانقسام فيما يجيء باسم على بين نور الدين وعلاء الدين ، فالاسم يبقى هو النوع السائد . أكثر من هذا ، رغم أن هناك مسمى واحداً هو علاء الدين مع « أبو الفتوح » إلا أنه لا يوجد اسم واحد من الأسماء الأخرى يجيء تحت نور الدين أو علاء الدين ، فتنقش به كنية أخرى خلاف (أبو الحسن) . والحالة الوحيدة التي نرى فيها صلة واضحة بين اسم - الدين والكنية هي مع « علاء الدين أبو الحسن » الذي لا يوجد له اسم . وهنا قد نستطيع أن نتحدث عن وجود اسم ما طبيعته تمليها عليه عناصر أخرى ، أو أن الأمر ببساطة هو أن ابن العماد يقوم بحذف الاسم بشكل عفوي . وفي الحقيقة فمع علمنا بأن الأسماء بغير « على » لها كنى أخرى ، فإننا نستطيع القول بأن صلة الاقتران بين الاسم / اسم - الدين (وهي من النمط الثاني) والأخرى بين الاسم / الكنية (وهي من النمط الأول) تعمل كل منهما مستقلة عن الأخرى .

أما مع جمال الدين ، فإن الموقف بالطبع ، هو على عكس ذلك لا حيث أن هناك ثلاثة لأسماء رئيسية هي ، عبد الله ومحمد ويوسف . بالشبهة

لعبد الله ، لا يوجد سوى قلة ضئيلة من الكنى التي لها أهميتها . ومع ذلك قد يكون من المهم أن نعرف أن اثنين من أسماء محمد جمال الدين هما « أبو المحاسن » ، كما هو الحال مع اثنين من أسماء يوسف . ويتضح هذا الاقتران واضحا تماما بين « أبو المحاسن » و « جمال الدين » في الجدول التالي :

الجدول رقم (١٠)

أبو المحاسن في الـ « شذرات »

اسم الدين	العدد	الاسم	العدد
جمال الدين	٤	يوسف	٢
		محمد	٢
بدر الدين	١	محمد	١
زين الدين	١	تغرى برمى	١

من الواضح هنا أن أربعة من ستة يجيئون تحت « أبو المحاسن » هم جمال الدين . فإذا ما تذكرنا أن جمال الدين هو اسم - الدين الذى ليست له نسبيا أهمية بالنسبة لمحمد بينما هو الغالب بالنسبة ليوسف عندئذ تبدو العلاقة القوية بين «يوسف» و «جمال الدين» و «أبو المحاسن» وهنا نستطيع أن نحصل على نظرة أفضل عن هذه العلاقة كما نستطيع أن نجرى بعض الاختبار المحدود للمعلومات التى حصلنا عليها ، وذلك بفحص تلك العينة الكبيرة نسبيا لأسماء يوسف التى وردت في « الضوء اللامع » للسخارى .

الجدول الحادى عشر

اسم يوسف في «الضوء اللامع»

اسم الدين	العدد	الكنية	العدد
جمال الدين	٧٢	لا يوجد	٥٤
		أبو المحاسن	١٧
		أبو عبد الله	١
صلاح الدين	٢	أبو محيد	١
زين الدين	٢	لا يوجد	٢
أسماء الدين التى تجيء		لا يوجد	٢
مرة واحدة	٧	لا يوجد	٧

نحن نجد هنا ان غالبية أسماء يوسسف هي جمال الدين والكنية الغالبة ليوسسف جمال الدين هي أبو المحاسن . هذا بالإضافة الى أن الكنيتين الأخيرين قد توحيا بـ «أبو محاسن» فكنية «أبو عبد الله» هي عادة الكنية بالنسبة لأسم محمد ، و «أبو محمد» هي لـ «أبو عبد الله» . وقد يكون وجود هاتين الكنيتين ما هو الا انعكاس للحقيقة بأن أكثر ثلاثة أسماء شسيوعا تقترن بجمال الدين هي في الواقع يوسسف وعبد الله ومحمد .

والجدول رقم ١١ في معظمه يقيه في تأكيد المعلومات التي جاءت في الجدول العاشر كما يؤكد الصلة بين يوسسف وجمال الدين . وبأخذ الجدول ٩ و ١٠ و ١١ معا ، فإنها بالفعل تبين صفة الاستقلال العام لصلتي الاسم / اسم الدين والاسم / الكنية . الا انه مع ذلك ، يبدو أن هناك قدرا من الاتجاه ، وواضح أنه مستقل عن الاسم ، نحو ربط «أبو المحاسن» و «جمال الدين» وان كانت للحالة الخاصة بـ «محمد أبو المحاسن بدر الدين» توضح حدود هذا الاتجاه .

النتائج المستخلصة :

ان المحصلة النهائية لما سبق هو ان لدينا مجموعة سياقات من الانساق الاسمية المتميزة بقدر معقول والتي يمكن تقسيمها بين انساق التحويل وانساق صلة الاقتران ، كما انه قد تبين ان هذين النسيقين في حالات معينة (مثلا فلان وفلان الدين) يتداخلان معا ويؤثر كل منهما على الآخر . والانساق الخاصة بصلة الاقتران يمكن تقسيمها الى نسق اسم الدين / الاسم ، من ناحية ، ونسق الكنية / الاسم ، من ناحية أخرى . وعلى الرغم من ان هذين النسيقين يبدو أن كلا منهما يؤثر على الآخر الى حد ما ، ولكنهما لا يصلان في ذلك الى الحد الذي قد يسمع لنا بالتحدث عن نسق مستقل لصلة الاقتران اسم - الدين / الكنية .

وعلى مدار مناقشتنا لكل من نسقي صلة الاقتران واحتكاكاتهما بنسق التحويل ، اتاحت لنا الفرصة لكي نشير الى ما يعتبر في الواقع تفسيرات لطبيعة انساق صلة الاقتران هذه ، بجانب هذا يجب أن يكون من الواضح ان هذه الانساق هي بشكل ما تعتبر لغات ، أو هي بالأحرى عبارة انساق سيميائية - وبذلك تكون انساقا من الدرجة الثانية ، العناصر الخاصة بها لها مدلولاتها الخاصة المستقلة بها . وعلى الرغم من وجود بعض جوانب التشابه ، الا أن أقرب المتطابقات لها ليست بانساق

لغوية الشكل تنحو الى نقل رسالة يدركها الشعور مباشرة ، بل هي ما يمكن أن يطلق عليه انساق تنظيمية للنواحي الاجتماعية والثقافية وكأنها قوائم طعام (وتوزيعها الموسمي) أو زخرفة وديكورات داخل المنزل أو كأنها نظم لترتيب الملابس في مخزن الثياب(٣٣) وهذا التشبيه يساعدنا في تفسير ليس فقط حالة النقص أحيانا في دقة هذه الانساق ، بل أيضا تفسير الحقيقة الجوهرية بوجود ثلاثة انساق مميزة في وقت واحد في حالة شبه استقلال . وقد يكون هناك نسق رابع وهو الذي لمسناه خفيفا في هذه الدراسة ، يمكن أن نسميه نسق المخاطبة الاسمية والذي يحدد ما هي الأسماء أو أي شكل من الأسماء التي يجب استخدامها وفي أي من السياقات والتي هي نفسها تترايط داخل مدارج لغوية وانساقية أخرى(٣٤) .

ومع هذا فإننا نستطيع أن نتحدث عن مدلولات تتعلق بهذه الانساق وهي المدلولات التي يمكن أن نراها أيضا باعتبارها هي المنطق الذي يكمن خلف انساق صلة الاقتران . والمدلول المقصود أولا ، هو بالطبع صاحب صفة عامة : وهو ذلك نون النظام الثقافي . فترتيب الأسماء في نماذج مكررة يرسخ المعنى بوجود كون منظم متصل ببعضه البعض والانساق الاسمية هي مثل هذه النماذج ، فهي بالضبط تشكل خلق نظام معقد متشابك من بين أشياء هلامية مشوشة مثله في ذلك مثل الفلسفة اللاهوتية أو الفنون البصرية . والنظام الثقافي كمدلول ترسخه فقط الحقيقة بأن مبادئ النظام نفسها تعكس الكثير من قيم المجتمع .

ولكن ما هي هذه القيم ؟ أو ، بتعبير آخر ، ما هي القيم التي تحكم نسق الصلة ؟ أن أكثر هذه القيم أهمية يفسر عادة بأنه مزيج من التاريخ وسبق الحدوث والاستخدام . فمثلا شخص مشهور يأخذ أحد أسماء الدين أو (في حالة شخصية تاريخية فوقية مثل الانبياء) له كنية معينة فمثل هذه المزاولة المألوفة تترسخ عن طريق الاستخدام . وبالمثل ، ان الاستخدام لأصل مجهول غالبا ما يتصدق بالصلة . وهذه هي في الحقيقة الحجة الوحيدة التي تقدمت على يدى كايثاني وجابرييلي بالنسبة لصلة الاقتران اسم - الدين / الاسم ، والتي استخدمها هذان المؤلفان كذلك

Roland Barthes, «Eléments de sémiologie,» «Communications,» (٣٣)

IV (1964).

Roland Barthes, «Mythologies,» (Paris, 1967).

Malti-Douglas, «Yusuf Ibn Abd al-Hādī,»

ص ١١٧

ص ١١١ وما يليها

(٣٤) ص ١١

بالنسبة لصلة الاقتران الكنية / الاسم (٣٥) ومع ذلك فإن هناك حدوداً للقدرات التفسيرية لهذا المبدأ . فيقول القلقشندي مثلا أن هناك مجموعة متنوعة من السوابق والاستخدامات المختلفة التي تثير الحيرة . بل والأكثر من ذلك أنه يلاحظ أن أناسا كثيرين حتى زمنه قد باتوا غسبر راضين بالصلات المسلم بها ، وذلك لأنها ببساطة كانت معروفة تماما . ولذا فقد بدأوا بالتالي في تركها (٣٦) (وهذا هو المجتمع الذي يعتبر غالبا بأنه مجتمع محافظ بدرجة بالغة) . ولهذه الأسباب ، يستطيع الانسان أن يقول أنه في حين أن الاستخدام يعتبر بالتأكيد أحد العناصر الضرورية لأي نسق يؤدي وظيفته ، فإن سبق الحدوث لا يكفي للمحافظ على نموذج ما ، ما لم يعبر هذا النموذج عن قيم ثقافية أخرى .

وهذا يؤدي بنا ، بالطبع إلى مبادئ أخرى بعيدة عن التاريخ . أول هذه المبادئ وأكثرها وضوحا هو ما أطلقنا عليه الهوية الدلالية ، فلان فلان الدين - فلقد رأينا فيما سبق تلك الصلة بين عبد الكريم وكريم الدين . وأن لدينا واحدا فقط هو عبد الكريم الذي ليس هو فقط كريم الدين بل هو أيضا أبو الكارم . وهنا فإنه يتوافق لدينا ، أكثر من مجرد شيء يعبر عن الهوية الدلالية فقط ، نوع من التغيير في التركيب الشكلي يلاحظه مجتمع العصر بسهولة ، والذي يحافظ على علاقة ذات دلالة . وهذا النوع من العلاقة يتضح بنفس القدر في صلوات اقتران مثل عز الدين / عبد العزيز ، وعلى / علاء الدين (٣٧) . ومع ذلك فيمكن التساؤل الا تلعب عملية التناغم اللفظي دورا هي الأخرى . والفضل يرجع إلى تركيب اللغة العربية فهذه الكلمات التي تتصل ببعضها لغويا وتتشابه معانيها فإنها تعتبر بصفة عامة مزائج من الرخامة اللفظية . وربما نستطيع أن نرى أحد عناصر هذه الرخامة والتناغم في إبراهيم / برهان الدين (ب - ر - ه - م / ن) ، برغم ما قد يقصد أيضا من دلالة لاهوتية .

وهذا يأتي بنا إلى آخر أنماط صلة الاقتران الرئيسية . وهذه هي الصلة التي ترسم علاقة بين اسم معين وصفة (أو في حالة الكنية ، بين اسم

(٣٥) ص ١١٠ ، ٢٠١ - ٢٠٢ ، الهامش ٢
Caetani and Gabriell, «Onomasticon Arabicum»

(٣٦) القلقشندي « صبح » ، المجلد ٥ ، ص ٤٨٨ - ٤٩١ .
Caetani and Gabriell, «Onomasticon Arabicum» ١١٠

وهما يناقشان هذا المبدأ مع الكنى .

أخر) مستقلة عن أى علاقة نحوية أو فونولوجية . ويعتبر اسم على
واسماء الدين التي تقترن به أمثلة جيدة على ذلك رغم أن اسم محمد
يظهر المرونة الممكنة المحتمل وجودها في هذا النسق . في مثل هذه الحالات،
وطالما أن الصلة هي مجرد صلة دلالة بحتة ، فإننا نستطيع أن نتكلم عن
وجود انساق ثقافية مصغرة ، المثال الجيد لها هو أسماء - الدين السماوية
التي تأتي مع اسم محمد . كذلك فإننا نستطيع أن نرى العلاقة بين
يوسف/جمال الدين على ضوء هذا طالما أن يوسف كان معروفا بجماله .
وقد يفسر هذا أيضا وجود « أبو المحاسن » في هذا السياق (حيث أن هذه
الكنية مشتقة من ح - س - ن) وعلاقة ذلك الخاصة بـ « جمال الدين » .

أما أكثر ما يميز انساق هذه الصلة ككل فليس أنها ببساطة توضح
القيم الإسلامية فقط ، بل أنها أيضا قد تولدت وبقيت من خلال أنواع مختلفة
من البدايء . بل قد يستطيع المرء أن يتحدث حتى عن القواعد التي تعمل
من حين لآخر داخل النسق ذاته ، مثل الاحتمال الواضح بإمكانية انعكاس
العلاقات بين الأسماء . فنرى أن « عبد الله/أبو محمد » يقابله « محمد /
أبو عبد الله » . أن هذه البدايء والانساق المتشابكة ، والجزئية غالبا
والتي أحيانا تكون متناقضة ، تعكس الطبيعة المتطورة من الناحية
التاريخية للأسماء العربية في العصر الوسيط ، هذا من ناحية . ومن
ناحية أخرى فإنها أيضا تقوم بتحديد وتعريف نسق أسمي أوسع استطاع
أن يخلق مفهوما ما من النظام وأن يوضح أيضا قيم الحضسارة في نفس
الوقت الذي ترك فيه مساحة رحبة لتحقيق التنوع ، والتعبير الفردي
ثم الهوية الفردية . وذلك العنصر من الغموض بين الصصلة المحتملة
والاستقلال المحتمل لعناصر الاسم ، هو الذي يوفر جوانب التوتر والشدة
التي تم استغلالها في حكاية الصفدي .

المراجع العربية

ابن الأثير :

• الكامل في التاريخ ، (بيروت ، ١٩٦٦)

ابن الأثير :

• اللباب في تهذيب الأنساب ، (القاهرة ، ١٩٢٨)

الأزهري :

• تهذيب اللغة ، (القاهرة ، ١٩٦٦ - ١٩٦٧)

الأسستوى :

• طبقات الشافعية ، تحقيق عبد الله الجبوري (بغداد ، ١٩٧٠)

بديع الزمان الهمذاني :

• المقامات ، تحقيق محمد عبده (بيروت ، ١٩٦٨)

البندري الأصفهاني :

• كتاب زبدة النصر ونخبة العصرة ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة

الوطنية ، Arabe 2146

التبريزي :

• كنز الحفاظ ، تحقيق لـ • شيخو (بيروت ، ١٨٩٥)

ابن تغري بوردى :

• النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة ، (القاهرة ، دون

تاريخ)

التتويحي :

« كتاب الفرج بعد الشدة » ، تحقيق عبود الشالحي (بيروت
١٩٧٨)

الثعالبي :

« ثمار القلوب في المضاف والمنسوب » ، تحقيق محمد أبو الفضل
ابراهيم (القاهرة ، ١٩٦٥) .

الثعالبي :

« فقه اللغة » (القاهرة ، دون تاريخ) .

الجباحت :

« كتاب البخلاء » ، تحقيق طه الحاجري (القاهرة ، ١٩٧١) .

جودجي زيدان :

« كتاب آداب اللغة العربية » (القاهرة ، ١٩٢٠) .

ابن الجوزي :

« اخبار الأنبياء » ، تحقيق محمد مرسى الخولي (القاهرة ، ١٩٧٠)

ابن الجوزي :

« المنتظم في تاريخ الملوك والأمم » (جيدر آباد ، ١٩٤٠) .

حاجي خليفة :

« كشف الظنون » ، تحقيق G. Flugel (لندن ، ١٩٤٢)

ابن حجة الحموي :

« ثمرات الاوراق في المحاضرات » ، على هوامش كتاب الابشيهي «
المستطرف في كل فن مستطرف » (بيروت ، دون تاريخ) .

حسن الباشا :

« الانقلاب الاسلامية في التاريخ والوثائق والآثار » (القاهرة ، ١٩٥٧)

الحصيري :

« زهر الآداب وثمر الألباب » ، تحقيق زكي مبارك ومحمد عبد الحميد
(بيروت ، ١٩٧٢) .

الخطيب البغدادي :

« البخلاء » ، تحقيق أحمد مطلوب ، خديجة الحميشي وأحمد القيسي
(بغداد ، ١٩٦٤) .

الخطيب البغدادي :

« تاريخ بغداد » (القاهرة ، ١٩٢١) .

الخطيب البغدادي :

« التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادير كلامهم وأشعارهم » ،
تحقيق كاظم المظفر (النجف ، ١٩٦٦) .

ابن خلكان :

« وفيات الأعيان » ، تحقيق إحسان عباس (بيروت ، دون تاريخ) .

الذهبي :

« العبر في خبر من غبر » ، تحقيق فؤاد سيد (الكويت ، ١٩٦١) .

الذهبي :

« كتاب تذكرة الحفاظ » (حيدر آباد ، ١٩٥٧) .

الزبيدي :

« تاج العروس » (القاهرة ، ١٨٨٨ - ١٨٩٠) .

الزبيدي :

« تاج العروس » ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرين (الكويت
في خلال التحقيق) .

زكي مبارك :

« أحاديث ابن نريد » ، « المقتطف » ، مايو (١٩٣٠) .

زكي مبارك :

« أصلح خطا قديم مرت عليه قرون في نشأة القامات » ، « المقتطف »
ابريل (١٩٣٠) .

سيط ابن الجوزي :

« مرآة الزمان » ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 1506 .

السيسينيكي :

« طبقات الشافعية الكبرى » (القاهرة ١٩٦٤ - ١٩٦٦) .

المسحوقى :

« الضوء اللامع لأهل القرن التاسع » (بيروت ، دون تاريخ) *

ابن سيده :

« المحكم » ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرين (القاهرة ١٩٥٨ -

١٩٧٢) *

ابن سيده :

« المختص » (بيروت ، دون تاريخ) *

ابن سيدي :

« منتخب الكلام في تفسير الأحلام » (القاهرة ، ١٩٦٢) *

السعوطي :

« الزهر في علوم اللغة وأنواعها » ، تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم وآخرين (القاهرة ، ١٩٤٥) *

الشريشي :

« شرح مقامات الحريري » ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم

(القاهرة ١٩٦٩)

شوقي ضيف :

« المقامة » (القاهرة ، ١٩٨٠) *

الصفيدي :

« الفيت المسجم في شرح لامية العجم » (بيروت ، ١٩٧٥) *

الصفيدي :

« كتاب الوافي بالوفيات » تحقيق احسان عباس وه. ريتز

(H. Ritter) وآخرين Wiesbaden, 1969

الصفيدي :

« نكت الهميان في نكت العميان » ، تحقيق احمد زكي باشا (القاهرة

١٩١١) *

طله الحاجري :

« الجاحظ ، حياته وآثاره » (القاهرة ، ١٩٦٢) *

ابن طولون :

« الفلك المشحون في احوال محمد بن طولون » ، في « رسائل تاريخية »

(دمشق ، ١٩٢٠) *

أبو عبد ربه :

« العقد الفريد » ، تحقيق أحمد أمين وإبراهيم الأبياري وعبد السلام محمد هارون (القاهرة ، ١٩٤٩) .

أبو عساكر :

« التاريخ الكبير » ، تحقيق أحمد بدران (دمشق ، ١٩١١) .

أبو عساكر :

« تبين كذب المفتري » (دمشق ، ١٩٢٨) .

أبو العماد :

« شذرات الذهب في أخبار من ذهب » (بيروت ، دون تاريخ) .

عمر رضا كحالة :

« معجم المؤلفين » (دمشق ، ١٩٥٧) .

عيسى إسكندر المعلوف :

« من نفائس الخزانة التيمورية » ، مجلة المجمع العلمي العربي ، دمشق (RAAD) ٣ (١٩٢٣) .

أبو القفا :

« المختصر في أخبار البشر » (القاهرة ، ١٩٠٧) .

الفيروز آبادي :

« القاموس المحيط » (القاهرة ، دون تاريخ) .

أبو قاضي شهية :

« طبقات الشافعية » ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية

القسالي :

« الأمل » (القاهرة ، ١٩٧٥) ، Arabe 2102

القنقشبي :

« صبح الأعشى » (القاهرة ، دون تاريخ) .

أبو كثير :

« البداية والنهاية في التاريخ » (القاهرة ، دون تاريخ) .

الكروماتشي |:

• شرح سميح البخاري ، (القاهرة ، ١٩٢٨)

مارون عبود :

• بديع الزمان المهداني ، (القاهرة ، ١٩٨٠)

محمد رشدي حسن :

• اثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة ، (القاهرة ، ١٩٧٤)

محمد زاهد الكوثري :

• تانيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكايب ،

(القاهرة ، ١٩٤٢)

محمد صادق الرافي :

• خطأ في اصلاح خطأ ، ، التكتف ، مايو (١٩٣٠)

ابن المعتز :

• طبقات الشعراء ، ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة

• (١٩٦٨)

ابن منظور :

• لسان العرب ، (القاهرة ، دون تاريخ)

النايلسي :

• تعبير الأنام في تعبير المنام ، (القاهرة ، دون تاريخ)

ابن النجسار :

• نيل تاريخ بغداد ، ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية

Arabe 2130/1

التويري :

• نهاية الأرب في فنون الأدب ، (القاهرة ، دون تاريخ)

ابن هداية :

• طبقات الشافعية ، (بغداد ، ١٩٣٧)

ابن الوردي :

• تاريخ ابن الوردي ، (النجف ، ١٩٦٩)

اليافعي :

• « مرآة الجنان » (حيدر ابات ، ١٩٢٠) •

ياقوت :

• كتاب ارشاد الأريب إلى معرفة الأديب • تحقيق

D.S. Margoliouth

• (لندن ١٩٢٢) •

ياقوت :

• « معجم البلدان » (بيروت ، ١٩٥٥) •

يوسف العشي :

• « الخطيب البغدادي مؤرخ بغداد ومحدثها » (دمشق ، ١٩٤٥) •

المراجع الأجنبية

- Amar, El., «Sur une identification de deux Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale,» in « Journal Asiatique », (1908), Dixième Série, XI.
- Aristotle, «The Poetics,» trans. and ed. L.J. Potts (Cambridge, 1968).
- Artémidore d'Ephèse, «Le livre des Songes, trad. arabe de Hunayn b. Ishâq,» ed. Toufic Fahd (Damascus, 1964).
- Artemidorus, «Oneirocritica,» trans. R. J. White (Park Ridge, 1975).
- Auzias, Jean-Marie, « Clefs pour le structuralisme » (Paris, 1975).
- Babinger, Franz, «Schejch Bedr ed-dîn, der Sohn des Richters von Simâw.» in «Der Islam,» XI (1921).
- Barthes, Roland, «Éléments de sémiologie,» in «Communications,» 4 (1964).
- Barthes, Roland, «Mythologies» (Paris, 1957).
- Barthes, Roland, « Par où commencer ? » in Roland Barthes, «Nouveaux Essais Critiques» (Paris, 1972).
- Barthes, Roland, «The Structuralist Activity,» in Richard and Fernande De George, eds., «The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss» (Garden City, 1972).
- Beckson, Karl and Ganz, Arthur, « Literary Terms » (New York, 1975).
- Beeston, A.F.L., « The Genesis of the Maqamat Genre, » in «Journal of Arabic Literature,» 11 (1971).
- Bergson, Henri, «Le rire» (Paris, 1972).

- Booth, wayne C., « The Rhetoric of Fiction » (Chicago, 1961).
- Bremond, Claude, « Logique du récit » (Paris, 1973).
- Brockelmann, Carl, « Geschichte der Arabischen Literature » (Leiden, 1937 — 1949) = GAL.
- Bulliet, R.W., « A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries, » in « Journal of the Economic and Social History of the Orient, » XXIII (1970).
- Bulliet, R.W., « Conversion to Islam in the Medieval Period, An Essay in Quantitative History » (Cambridge, 1979).
- Bulliet, R.W., « First Names and Political Change in Modern Turkey, » in « International Journal of Middle East Studies, IX (1978).
- Caetani, Leone and Gabrieli, Giuseppi, « Onomasticon Arabicum, ossia repertorio alfabetico dei nome di persona. » (Rome, 1915).
- Cahen, Claude, « Notes sur l' historiographie dans la communauté musulmane médiévale, » in « Revue des Etudes Islamiques, » XLIV (1976).
- Codrington, O., « A Manual of Muslaman Numismatics » (London 1904).
- Crews, Frederick C., « Literature and Psychology, in James Thorpe, ed., « Relations of Literary Study » (New York, 1967).
- De George, Richard and Fernande, « The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss » (New York, 1977).
- De Tassy, Garcin, « Mémoire sur les noms propres et sur les titres Musulmans, » in « Journal Asiatique, » sér. 5, 11 11 (1854).
- Devereux, Georges, « Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales, » in G. E. von Grunebaum and Roger Cailliois, eds., « Le rêve et les sociétés humaines » (Paris, 1967).
- Dietrich, Albert, « Zuden mit ad-dîn zusammengesetzten islam-

ischen Personennamen, » in « Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, » CX (1961).

Eco, Umberto, «A Theory of Semiotics» (Bloomington, 1976).

Encyclopaedia of Islam, The (Leiden, 1913 — 1982) = «EI 1» and «EI 2».

Escovitz, J.H., «A Lost Arabic Source for the History of Early Ottoman Egypt,» in « Journal of the American Oriental Society, » 97 (1977).

Escovitz, J.H., « Vocational Patterns of the Scribes of the Mamluk Chancery, » in «Arabica, » XXIII (1976).

Fahd, Toufic, «Hunayn ibn Ishaq est-il le traducteur des Oneirocritica d'Artémidore d'Ephèse ?» in «Hunayn ibn Ishaq» (Leiden, 1975).

Fahd, Toufic, «La divination arabe» (Leiden, 1966).

Fahd, Toufic, «Les Songes et leur interprétation selon l'Islam,» in «Les Songes et leur interprétation,» Sources Orientales II (Paris, 1959).

Fähndrich, Hartmut, «Compromising the Caliph : Analysis of several versions of an anecdote about Abû Dulâma and al-Mansûr, » in « Journal of Arabic Literature, » VIII (1977).

Fähndrich, Hartmut, «Man and Men in Ibn Khallikân : A Literary Approach to the Wafayât al-Acyân,» Doctoral Dissertation (U.C.L.A., 1972).

Fähndrich, Hartmut, «The Wafayât al-Acyân of Ibn Khallikân: A New Approach,» in «Journal of the American Oriental Society, » 93 (1973).

Foucault, Michel, «Histoire de la folie à l'âge classique» (Paris, 1972).

Freud, Sigmund, «Jokes and Their Relation to the Unconscious,» trans. James Strachey (New York, 1960).

Freud, Sigmund, «Le mot d'esprit et ses rapports avec l'in-

- conscient,» trans. M. Bonaparte and M. Nathan (Paris, 1930).
- Freud, Sigmund, «The Interpretation of Dreams,» trans. A. A. Brill (New York, 1950).
- GAL = Brockelmann.
- Genette, Gérard, « Structuralisme et critique littéraire, » in Gérard Genette, (Figures I) (Paris, 1966).
- Gerhardt, Mia, «The Art of Story-Telling» (Leiden, 1963).
- Gibb, H.A.R., «Arabic Literature» (Oxford, 1963).
- Goldstein J.H. and McGhee, P.E., eds., «The Psychology of Humor : Theoretical Perspectives and Issues » (New York 1972).
- Goldziher, Ignaz, «cAll b. Mejmûn al-Maagribî und sein Sittenspiegel des östlichen Islam,» in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,» XXVIII (1874).
- Goldziher, Ignaz, «Muslim Studies,» ed. S.M. Stern (Chicago, 1967).
- Greimas, A. J., «Sémantique structurale» (Paris, 1966).
- Guidi, I., «Tables alphabétiques du Kitâb al-Agânî» (Leiden, 1900).
- Haarmann, Ulrich, «Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der zeit der Mamluken,» in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,» 121 (1971).
- Hafsi, I., «Recherches sur le genre Tabaqat,» in « Arabica, » XXIII (1976); XXIV (1977).
- Holland, Norman, «The Dynamics of Literary Response» (New York, 1975).
- Humphreys, R.S., «The Reign of cUthman ibn cAffan as Presented in Yacqubi and Mascudi,» paper delivered at the annual meeting of the Middle East Studies Association, November 9, 1976.

- Jason, Heda Segal, Dimitri, eds., «Patterns in Oral Literature» (The Hague, 1977).
- Jung, C.G., «Psychology and Religion» (New Haven, 1969).
- Juynboll, Th. W., «Adhân,» in «Et2».
- Keith-Spiegel, J., «Early Conceptions of Humor : Varieties and Issues,» in J.H. Goldstein and P. E. McGhee, eds., «The Psychology of Humor : Theoretical Perspectives and Issues» (New York, 1972).
- Khalidi, Tarif, «Islamic Biographical Dictionaries : A Preliminary Assessment,» in « The Muslim World, » LXIII (1973).
- Kilito, Abd el-Fattah, «Le genre 'Séance' : une introduction,» in «Studia Islamica,» 63 (1976).
- Köcher, Erika, «Yacûb b. Dâ'ûd, Wezir al-Mahdis, » in «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung,» II (1955).
- Koestler, Arthur, «The Act of Creation» (New York, 1975).
- Kramers, J.H., «Les noms musulmans composés avec Dîn,» in «Acta Orientalia,» V (1926).
- Lane, Edward W., « An Arabic-English Lexicon » (London, 1874).
- Laoust, H., «Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784/1260-1382), » in « Revue des Études Islamiques, » XXVIII (1960).
- Lassner, Jacob, «Foundations of Power,» Manuscript, Princeton University Press.
- Lassner, Jacob, «The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages» (Detroit, 1970).
- Little, D.P., «Al-Safadi as Biographer of his Contemporaries,» in D.P. Little, ed., «Essays in Islamic Civilization» (Leiden, 1976).
- Little, D.P., « An Introduction to Mamlûk Historiography » (Wiesbaden, 1970).

- Little, D.P., « Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose ? » in « *Studia Islamica*, » XLI (1975).
- Makdisi, George, « Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād, » in « *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, » XVIII (1956) ; XIX (1957).
- Malinowski, Bronislaw, « Sex and Repression in Savage Society » (New York, 1955).
- Malti-Douglas, Fedwa, « Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatīb al-Baghdādī » in « *Studia Islamica*, » 46 (1977).
- Malti-Douglas, Fedwa, « Dreams, the Blind, and the Semiotics of the Biographical Notice, » in « *Studia Islamica* » 51 (1980).
- Malti-Douglas, Fedwa, « Humor and Structure in Two Bukhalā, Anecdotes : al-Gāhiz and al-Khatīb al-Baghdādī, » in « *Arabica*, » XXVII (1980).
- Malti-Douglas, Fedwa, « Pour une rhétorique onomastique : les noms des aveugles chez as-Safādī, » in « *Cahiers d'Onomastique Arabe*, » I (1979).
- Malti-Douglas, Fedwa, « Structures of Avarice : The Bukhalā' in Medieval Arabic Literature » (Leiden, forthcoming).
- Malti-Douglas, Fedwa, « The Bukhalā' Work in Medieval Arabic Literature, » Ph. D. Dissertation (U.C.L.A., 1977).
- Malti-Douglas, Fedwa, « The Micropoetic of the bukhalā' Anecdote, » in « *Journal Asiatique*, » CCLXVII (1979).
- Malti-Douglas, Fedwa, « Yūsuf ibn A-bd al-Hādī and His Autograph of the Wuqu-ʿ al-Balā' bil-Bulchi wal-Bukhalā, » in « *Bulletin d'Etudes Orientales*, » 31 (1979).
- Marçais, W., « Quelques observations sur le texte du Kitāb el-Bukhalā' (Le Livre des Avarés) d'el-Gahiz, » in « *Mélanges René Basset* » (Paris, 1925).
- Margoliouth, D.S., « Wit and Humor in Arabic Authors, » in « *Islamic Culture*, » I (1927).

- Martinet, Jeanne, «La sémiologie» (Paris, 1975).
- Meier, Carl Alfred, «Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce,» in G.E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967).
- Nicholson, R.R., «A Literary History of the Arabs » (Cambridge, 1969).
- Olson, Elder, «The Theory of Comedy» (Bloomington, 1975).
- Oppenheim, A. Leo, «Rêves divinatoires dans le Proche-Orient ancien,» in G.E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967).
- Pellat, Charles, «Al-Djidd wa'l-Hazi,» in «El 2».
- Pellat, Charles, «Bukhl,» in «El 2».
- Pellat, Charles, «Gâhiziana II : Le dernier chapitre des Avars de Gâhiz,» in «Arabica,» II (1955).
- Pellat, Charles, «Gâhiziana III : Essai d'inventaire de l'oeuvre Gâhizienne,» in «Arabica,» III (1956).
- Pellat, Charles, «Le livre des avars de Gâhiz» (Paris, 1951).
- Pellat, Charles «Le milieu basrien et la formation de Gâhiz» (Paris, 1953).
- Pellat, Charles, «Seriousness and Humor in Early Islam,» in «Islamic Studies,» II (1963).
- Petry, Carl and Mendenhall, Stanley, «Geographic Origins of the Civil Judiciary of Cairo in the fifteenth century,» in «Journal of the Economic and Social History of the Orient,» XXI (1978).
- Propp, Vladimir, «Morphologie du conte,» trans. Marguerite Derrida (Paris, 1970).
- Propp, Vladimir, «Morphology of the Folktale» (Austin, 1968).
- Propp, Vladimir, «Study of the Folktale; Structure and History,» in «Dispositio,» I (1976) .

- Riffaterre, Michael, « Semiotics of Poetry » (Bloomington, 1978).
- Rosenthal, Franz, « A History of Muslim Historiography » (Leiden, 1968).
- Rosenthal, Franz, «Humor in Early Islam» (Leiden, 1956).
- Rosenthal, Franz, «Literature,» in J. Schacht and C.E. Bosworth, eds., «The Legacy of Islam» (Oxford, 1974).
- Schacht, Joseph, «An Introduction to Islamic Law» (Oxford, 1964).
- Scholes, Robert, «Structuralism in Literature» (New Haven, 1975).
- Sellheim, Rudolph, «Al-Khatib al-Baghdâdi,» in «El 2».
- Swift, Jonathan, «Gulliver's Travels,» ed. Robert A. Greenberg (New York, 1961).
- Todorov, Tzvetan, «Grammaire du Décaméron» (The Hague, 1969).
- Todorov, Tzvetan, «Les Hommes-récits,» in Tzvetan Todorov, «Poétique de la Prose» (Paris, 1971).
- Todorov, Tzvetan, « Signe, » in O. Ducrot and T. Todorov, « Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage » (Paris, 1972).
- Traini, R., «Sources biographiques des Zaïdites (années 122 — 1200 h.) : lettres alifhâ'» (Paris, 1977).
- Van Arendonk, C., «Sharff,» in «El 1».
- Van de Castle, Robert, «The Psychology of Dreaming» (Morristown, 1971).
- Van Ess, J., «Safadi-Splitter,» in «Der Islam,» 53 (1976) ; 54 (1977).
- Van Berchem, Max, «Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum» (Cairo, 1903).

- Von Grunebaum, G.E., «La fonction culturelle du rêve dans l'Islam classique,» in G.E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967).
- Von Grunebaum, G.E., «The Hero in Medieval Arabic Prose,» in Norman T. Burns and Christopher J. Reagan, eds., «Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance» (Albany, 1975).
- Wellek, René and Warren, Austin, « Theory of Literature » (New York, 1956).
- Zéki Pacha, Ahmed, «Dictionnaire biographique des aveugles illustres de l'Orient» (Cairo, 1911).

رقم الايداع ٨٥/٥٠٦٧

التزقيم الدولي ٤ - ٠٦٩٨ - ٠١ - ٩٧٧



General Organization of the Alexandria Library (GOL)
شركة الإسكندرية

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

يشتمل هذا الكتاب على عدد من الدراسات المختلفة ،
تتناول عددا كبيرا من المؤلفين العرب في العصور الوسطى .
والهدف من هذه الدراسات ، إبراز قيمة أعمال أولئك
المؤلفين الذين لم ينالوا ما هم جديرون به من اهتمام ، ولم
يقدروا حق قدرهم ، نظرا لما كانوا يتميزون به من منزلة أدبية
رفيعة أو مرتبة حضارية متميزة في إطار الحضارة العربية
الكلاسيكية .

To: www.al-mostafa.com