شعرية الوصيّة في نماذج من السّرد العربيّ الكلاسيكيّ

هيثم محمد سرحان *

تاريخ تقديم البحث: 2017/3/22م. تاريخ قبول البحث: 18/ 6/2017م.

ملخص

يكشف هذا البحث العلاقة الغامضة بين الخطاب والبُنيان والبُهتان انطلاقًا من فرضية مُفادها: أنّ اضطراب البُنيان الثقافيّ والاجتماعيّ في دار الإسلام يؤدي، بالضرورة، إلى جنوح اللسان إلى إنتاج بُهتانٍ سيتسرب إلى أكثر خطابات السرد العربيّ الكلاسيكيّ تعاليًا؛ إنه خطابُ الوصية الذي سيختلُّ اختلالاً جوهريًّا في مستوى القيم والفضائل التي يجب أنْ يتضمنها؛ وذلك عندما يكون عرضة للانتهاك اللسانيّ بما ينتجه آباءٌ مُكدّون يوصون أبناءهم باحتراف الكُدية والاحتيال وهدم البُنيان.

الكلمات الدالة: الكُدية، والمقامة، والوصيّة، ودار الإسلام، السرد العربي الكلاسيكيّ.

* قسم اللغة العربية، جامعة قطر.

حقوق النشر محفوظة لجامعة مؤتة. الكرك، الأردن.

The Poetics of the Commandment (Testament) in the Models of the Classical Arabic Narrative

Dr. Haitham Mohammad Sarhan

Abstract

This research aims to examine the ambiguous relationship between discourse, structure and deception, on the assumption that the disruption of the cultural and social structure in the Dar al-Islam (kingdom of Islam) necessarily leads the tongue (language) to tend towards production of deception. This will infiltrate the most transcendent form of classical Arab narrative texts: the discourse of command (testament or will), which would be affected by an essential imbalance in the values and virtues that must be contained therein. Consequently, such texts became vulnerable to linguistic abuse, whereby mendicant fathers advise their sons to become professional in begging, fraud and transgressing the structure.

Keywords: Begging, Maqamat, Commandment, Dar al-Islam (the kingdom of Islam), Narrative Arabic classical.

إشكاليّةُ البحث ومداره:

تُمثّل نصوص السرد العربيّ القديم فضاء غنيًّا من الخطابات الحافلة بالدلالات والعلامات الكاشفة عن تمثيلات السلطة بمختلف أشكالها النسقيّة القادرة على إنتاج تصورات حول المفاهيم التي حوتها منظومة الأفكار والقيم العربية. ولعل خطاب الوصيّة من أبرز الخطابات النثرية في التراث العربي المُتضمنة قواعد إنتاج الخطاب وتلقيه، وقوانين تداوله وتأويله.

يُعدُّ خطاب الوصيّة، في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، خطابًا مركزيًّا؛ لأبعاده الدينيّة من جهة والوجوديّة من جهة أخرى. وتتجلى مياسمُ خطاب الوصيّة في شعريته المتمثّلة في كونه نصًّا مفتوحًا على القراءة الدائمة، إنه خطاب مضادٌّ للحجبّ والانغلاق بقدر استجابته لخصوصية العلاقة بين الموصّي والموصّى[1]. علاوة على أنّ له بُعدًا مُقدّسًا؛ إذ يُحيل خطابُ الوصية على النصّ القرآني، ومدونة الحديث النبويّ الشريف ووصايا الأنبياء والحكماء والأولياء والوعّاظ ثم وصايا الخلفاء والأمراء والوزراء.

إنّ خطاب الوصية لا يسعى إلى ممارسة الوصاية فحسب بل يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إلى إنتاج العلامات والمفاهيم، وإلى أنْ يكون أثرًا خالدًا، وجامعًا نصيًّا يحوي صفوة الكلام، ويؤكد امتلاكَ الحكمة وحيازتها، واحتكار المعرفةِ وإنتاجها. كما أنّ لخطاب الوصيّة مسعًى وظيفيًّا يتجلى في تتويج التجربة الإنسانية بخلاصات الخبرات والتجارب الإنسانيّة؛ فالذات الساردة في خطاب الوصيّة مفرد بصيغة الجمع، إنها ذات استوعبت خبرات الآخرين وتجاربهم واستطاعت أنْ تنشئَ خبرة جديدة مختلفة ومفارِقة. صحيح أنها ذات تعترف بالآخر لكنها ذات شمولية؛ لأنها، وهي تُحَوّل نفسها إلى نصّ عبر الكتابة وتستفرد بالصوت السرديّ، تمارس تعاليًا وجوديًّا وتعالمًا معرفيًّا يتمثل في أنّ خطاب الوصية ليس إلا بيانًا لإرادة المعرفة، كما عبّر ميشيل فوكو (Michel Foucault). فالموصّي يقدّم خلاصة تجربته، وسِفرَ خبراته الثقافيّة المُحصّلة بالتجربة والعيان والسماع تأكيدًا منه أنه باقٍ وخالدٌ في سجلاّت الذاكرة الثقافيّة. إنّ خطاب الوصيّة ممارسةٌ سافرةٌ لسلطة الذاكرة واستعمالاتها التي تصادر الآخر (الموصّى)، وتنمّطُ أفق استجابته، وتحدّ من تطلعاته، وتحجب أفقه التأويليّ، وتسجن رغباته، وتمنع أنشطته، وتصادر حقّه في الخطأ واكتشاف الحقائق بعد الوقوع في الخطايا والمعاصي.

(1) آثرت استعمال (الموصّي صيغة اسم الفاعل، والموصّى لصيغة اسم المفعول) لدلالة الفعل فعّل على التكثير. للنظر في دلالة التكثير في العربية، يُنظر: الشّنقيطيّ، حسن بن زين، الطُّرّة: **شرح لامية الأفعال لابن مالك**، تنسيق وتحرير: عبد الرؤوف علي، ط1، د.ن، دبي، 1997، ص 65.

إنّ الموصّي، بادّعائه امتلاك التجربة المطلقة وحيازته الخبرة الكليّة، ينشدُ الخلود والحضور الرمزيّ الأبديّ، بيان ذلك أنّه يقيمُ بين عالمين: الدنيا والآخرة، ويصدر عن خطاب برزخيّ يؤسس أنساقًا ميتافيزيقيّة؛ فهو يحيل إلى ثنائيات: "الثواب والعقاب"، و"النجاة والهلاك"، و"الخير والشرّ"، و"الهداية والغواية"، و"الإيمان والمعصية"، و"التوبة والكفر"، و"الحنكة والسذاجة" و"الخبرة والغرارة".

وبالجملة فإنّ هذا البحث سينصرفُ إلى مقاربة ثلاثة نصوص سرديّة محوريّة هي: وصية خالد بن يزيد "خالويه المُكدّي" التي أوردها الجاحظ (ت 255 هـ) في كتاب البخلاء، ونصّ المقامة الوصيّة الذي ورد في مقامات بديع الزمان الهمذاني (ت 398 هـ)، ونصّ المقامة الساسانيّة الذي ورد في مقامات الحريري (ت 516 هـ) وبهذا المعنى فإنّ هذه النصوص تنتمي إلى ثلاثة قرون، وتمتد في أربعة قرون؛ إنها نصوصٌ عابرةٌ للزمن وساكنةٌ في أعماق الذاكرة الثقافية التي احتفظت بهذه النماذج والأحوال السرديّة التي تجسّدها خطاباتُ وصايا موجّهة من آباء مُكدّين إلى أبنائهم؛ فنصُّ وصية خالويه المكدي صادر من خالد بن يزيد الذي لم ترد كنيته في النصّ لابنه المجهول اسمًا ولقبًا وكُنية، ونص المقامة الوصيّة صادر من أبي الفتح الإسكندري إلى ابنه الفتح، ونصّ المقامة الساسانيّة صادر من أبي زيد السّروجيّ إلى ابنه زيد[1].

إنّ هذه النصوص الثلاثة تقوم على خطاب الكُدية الذي يسعى الآباء المُكدّون إلى ترسيخ تقاليدها، وتعميق أثرها، وتخليد مفعولها في مستقبل الأبناء عبر سلطة إبلاغيّة يمتلك الآباء سلطانها، واستجابة إذ عانية يتوافر عليها الأبناء الذين لا يحرصون على قتل آبائهم، بالمفهوم الفرويدي، بقدر ما هم مؤمنون بوجوب بعث ذاكرات آبائهم وإحياء تجاربهم وتخليد خبراتهم في المُتخيّل الثقافيّ، وتحويل ذاكراتهم وتجاربهم وخبراتهم إلى تنويع وامتداد لتجارب الآباء.

وإذا كان خطاب الكدية الذي تصدر عنه هذه النصوص يحيلُ، بالقوة، إلى انهيار تمثيلات الأبوّة وانفراط عقدها فإنّ سلطة خطاب الكدية البلاغيّة تتضمن علاماتٍ دالّةً على تيهٍ سرديّ ما ينفكّ يواجه القارئ، ويتحكّم في مساراته التأويليّة لا سيما أنّ النصوصَ تعقدُ قرانَ خطابين متضادّين هدفًا وغاية؛ فخطاب الوصية خطابُ اعتراف بالفضائل وإنكار للرذائل في حين أنّ خطاب الكُدية خطابُ إقرارٍ بالذنوب وتمسّك بالاحتيال.

(1) هذا القيد الزمنيّ يرتبط بالنصوص الثلاثة المُختارة، إذ إنّ الناظر في تضاعيف مدونة الأدب العربيّ يرى امتدادًا لموضوع الكُدية وتجليًا للمفهوم الأبويّ في نصوص مماثلة. وللتمثيل على ذلك: ذو الوزارتين، لسان الدين بن الخطيب (ت 776 هـ/ 1374م) الذي عقد نصًّا يتضمّنُ حوارَ أب وابنه (كتاب الاختيار)، ريحانة الكُتّاب ونُجعة المُنتاب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1981، المجلد الثاني، ص 279 – 281.

الدراسات السابقة:

لا شكّ في أنّ هناك مجموعة من الدراسات التي تناولت النصوص الثلاثة التي سنُقاربُها في هذا البحث، ومن المفيد أنّ نُقسّم تلك الدراسات حسب النصوص على النحو الآتي:

1. حديث خالد بن يزيد (خالويه المُكدّي)

أ. صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب للجاحظ، يذهب الباحث أحمد بن محمد بن امبيريك إلى أنّ للبخيل الجاحظيّ موقعًا اجتماعيًّا، ودورًا عضويًّا؛ فهو يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمجتمعه، ويجسّد مواقفه ومشكلاته الاقتصاديّة، ورؤاه الثقافية علاوة على كونه يندرج في فئات عُمريّة وروابط اجتماعيّة وأُسريّة؛ فبخيل الجاحظ قد يكون صبيًّا، وشابًّا، ورجلاً، وشيخًا، وأبًا، وأمًا، وزوجًا، وابنًا، وأخًا. وبعبارة أخرى، يمثّلُ بخيل الجاحظ مُحيطًا اجتماعيًّا يمارس البخل وفق منظومة مفاهيمية، واستراتيجيات عمليّة تنفيذيّة تكشف عن أصناف من البخلاء المنتمين إلى طبقات اجتماعيّة ومعرفية متنوّعة[1].

قد درس ابن مبيريك حديث خالد بن يزيد (خالويه المُكدّي) للكشف عن بنية المقابلات الأسلوبيّة التي وظّفها البخيلُ في سبيل إسماع صوته، وتبليغ حجته، وهي مقابلاتٌ مُهيمنةٌ تهدف إلى التهويل والتعظيم. وبهذا المعنى، فإنّ سلسلة التقابلات الممتدة في حديث خالد بن يزيد تُعظّم من صورة الأب في نفس الابن، وترمي إلى التأثير في نفسه عن طريق التهويل الناجم عن التقابلات، ومسرد الأعلام الذي يوحي بالغرابة والعجب، والقدرة اللغوية الإنشائية التي تسعى إلى تحقيق الإفهام، والإعلام، والإفحام، والخداع، والإيهام[2].

ب. حديث خالد بن يزيد: قراءة لكتاب البخلاء للجاحظ[3]، يذهب الباحث عبد الله شيخ موسى إلى أنّ مؤلف كتاب البخلاء للجاحظ مُتكلّم مُجيدٌ لعلم الكلام الإلهي والجدل والسفسطة يهدف إلى مناقشة الخطابات السّائدة والأفكار الماثلة في الوعي الثقافيّ وخطابات الحِجاج الدائرة بين الأفراد والجماعات. ويرى أنّ وصية خالد بن يزيد تندرج تحت استثمار التميّز؛ فالأب المتميّز يعرض وصيته لابنه قبل موته تعبيرًا عن تميّزه وتوكيدًا لتجربته الوجودية الفريدة. "إنّ هذه الوصيّة تمتحُ أهميتها من كونها جامعةً لمتناقضات متعددة: تطرّقت إلى السّلاطين والمكدين

(1)ابن امبيريك، أحمد بن محمد، **صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب للجاحظ**، ط1، مشروع النشر المشترك–دار الشؤون الثقافيّة العامة "آفاق عربيّة"، والدار التونسية للنشر، بغداد–تونس، 1986، 62–63.

(2) نفسه، 82 – 85.

(3) **Hadit Halid b. Yazıd: Une lecture du Livre des avares d'al-Gahiz 2**, Al-Qantara (Espagne), XXV, 2 (2004), pp, 413-431.

والخلفاء والحشاشين، علاوة على دوائر السّجناء التي لوّنت خطابه ليس فقط بالمعرفة الدقيقة بما وراء الأمور ولا بهوامش المجتمع، ولكن بالتجربة غير الإنسانيّة والمُتعالية على الإنسانيّة التي هي ليست في متناول الناس؛ إنها تجربة تنداح في الكون والخلق"[1].

ج. السرد العربي القديم: الأنساق الثقافيّة وإشكاليات التأويل، ناقشت الباحثة ضياء الكعبي الأثر الذي أسسه الجاحظُ في صناعة شخصية المُكدّي، ورأت أنّ شخصيّة خالويه المُكدي التي أوردها الجاحظ، في كتاب البخلاء، تُعدُّ الشخصيّة الرائدةَ والتأسيسية لما أعقبها من شخصيات سردية مارست الكُدية والشطارة والتطفيل، وهي الشخصية المحورية التي قامت عليها المقامات لا سيما عند الهمذاني والحريري. ورأت الباحثة أنّ الجاحظ نجح في توليد نموذج سردي فريد عبر هذه الشخصيّة من خلال أسلوبي المبالغة والمُفارقة. فشخصية خالويه المُكدّي تسعى إلى تجاوز الشخصيّات المُتفوّقة في المرويّات الأدبيّة والتاريخية والأسطورية عن طريق إضفاء قَدْرٍ بارزٍ من العجائبيّة التأريخية والأسطوريّة ومزجها بالعناصر الواقعيّة[2].

د. الوصايا الأدبيّة إلى القرن الرابع هجريًّا: مقاربة أسلوبيّة حجاجيّة، يعرض الباحث عبد الله البهلول وصايا البخلاء في سياق العلاقة الأجناسيّة الجدليّة بين السرد والنادرة والوصيّة والحديث والمقامة والخطبة والتوقيع والمُناظرة والخبر والرسالة والعهد والحكاية[3]. وقد أشار الباحث عبد الله البهلول إلى التطوّر الذي شهدته الوصيّة والتحوّلات التي عرفتها من الانتقال من الجدّ والقيم النبيلة والدعوة إلى الاستقامة والاعتبار إلى الهزل والسخرية والهزء، وهو نوعُ الوصايا الذي اقترن ظهوره بظهور فئات من المكدين والبخلاء والطفيليين[4]. ورأى البهلول أنّ "الوصايا المدرجة في نوادر البخلاء للجاحظ قد تأرجحت بين الواقع والخيال، واقترنت بالهزل والضّحك وأبطنت مقاصد جادّة ونقودًا لاذعة"[5].

(1) **Hadit Halid b. Yazıd: Une lecture du Livre des avares d'al-Gahiz 2**, Page: 422.

(2) الكعبي، ضياء، **السرد العربي القديم: الأنساق الثقافيّة وإشكاليات التأويل**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – عمّان، 2005، ص 103–104.

(3) البهلول، عبد الله، **الوصايا الأدبيّة إلى القرن الرابع هجريًّا: مقاربةٌ أسلوبيّةٌ حجاجيّةٌ**، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، ودار محمد علي الحامي، وكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، بيروت – صفاقس – القيروان، 2011، ص 80 – 85.

(4) نفسه، 338. يقول عبد الله البهلول: الوصية عندما "تخترق جنسًا آخر وتندسّ فيه، تتأثّر بخصائص ذلك الجنس وتتفاعلُ معه أصواتًا ومعاجم وصورًا وتراكيب: عندما تخترق الوصية النادرة يكون حظُّها من الحجاج وافرًا، وتكون لها قدرة على الإضحاك لا تُنْكَر، وتكون لغةُ السّرد فيها خلافية باعثة على التأويل، وترتبط الأحداث في ما بينها ارتباطًا سببيًّا في أغلب الأحيان، ويُصوّرُ المتوقّع على أنه واقعٌ، والممكن على أنه كائن. فإذا بالخطاب يتقدّم ويتضخّم والخبر ثابتٌ لا يتقدّم". **الوصايا الأدبيّة إلى القرن الرابع هجريًّا: مقاربةٌ أسلوبيّةٌ حجاجيّةٌ**، ص 300.

(5) نفسه، 294.

2. المقامة الوصيّة لبديع الزمان الهمذاني

تناول الباحث عبد الله البهلول في كتابه الموسوم بـ "الوصايا الأدبيّة إلى القرن الرابع هجريًّا: مقاربة أسلوبيّة حجاجيّة" المقامة الوصيّة ضمن دراسة شاملة تُعنى بوضع الوصية في الثقافة واللغة والأدب، وأشكال الطلب في الوصايا، والاستراتيجيّات الحجاجية فيها. ويذهب إلى البحث في التداخل بين جنسين متباينين غاية ووظيفة: الوصية والمقامة؛ فالوصية خطاب جدٍّ ويقين، والمقامة خطابُ هزلٍ وشكّ. "وعندما تخترق الوصيّةُ المقامةَ تكونُ لغةُ السّرد ذاتَ حظٍّ راقٍ من البيان وجودة التعبير، وينشأ أسلوبٌ جديدٌ جامعٌ بين مقوّمات الشّعر ومقوّمات النثر، يستلبُ الشعرُ إيقاعه وصوره ويستمدُّ من النثر حركته وتناميه، ويحاكي الأصل الجادّ محاكاة ساخرة. ومن آثار التداخل بين الجنسين – الوصيّة والمقامة – الإعلانُ عن نهاية رحلة المُكدّي وانتقاله من طور التجربة والاختبار إلى طور المعرفة والاعتبار، وبذلك يظلُّ البطلُ ثابتًا في المكان – بعد أنْ ظهر في أغلب المقامات مُتحرّكًا – وتطغى على النصّ حكايةُ الأقوال بديلا من حكاية الأفعال"[1]. وقد عرض عبد الله البهلول جانبًا للبحث في المقامة الوصية درجه في عنوان: "الوصية المُدرجة في المقامة"[2]، وقد ذهب إلى "أنّ الوصيّة في مقامات بديع الزمان الهمذانيّ قد أضحت محض خيال فنيٍّ مسبوكٍ في قالب حقيقةٍ، وكشفت عن هاجس بيانيٍّ استبدّ بالمؤلف، ووسم الوصيّة بخصائص فنيّة جديدة كانت صورةً من أسلوب الكتابة في العصر وقد بلغ به الهمذانيّ مبلغه توقيعًا وتصويرًا"[3]. وعلى الرغم من شيوع الوصية في مقامات الهمذاني إلا أنّ للمقامة الوصية خصوصيّةً جليّة؛ إذ جاءت الوصية نعتًا للوصية في عنوان يجمع جنسين أدبيين في مركب اسمي فريد، وخطاب سردي بين طرفين يملك الأول منها سلطة الخبرة والتجربة والقول ويتعين على الثاني الانصياع والامتثال وتحويل الأقوال إلى أفعال[4].

3. المقامة الساسانية للحريري

أ. المقامات: السرد والأنساق الثقافيّة، سلك عبد الفتاح كيليطو المقامة الساسانية ضمن مقارباته عددًا من المقامات العربية والنصوص القائمة على الكدية عند بعض الأدباء. وقد بحث كيليطو في مسألة الامتداد الجغرافي الذي يسلكه المكدي في تحصيل مراده ومقاصده ورغبته في بلوغ العوالم والعلوم، وقدرته على تخطي حدود دار الإسلام السياسية والدينية. علاوة على تحقير المُكدي ما توقّره الأعراف وتحترمُه الجماعة، وتمجيدِه ما هو مُحقّرٌ في الأعراف ومبجّلٌ عند

(1) نفسه، ص 300.
(2) نفسه، ص 294.
(3) نفسه، ص 294.
(4) نفسه، ص 296 – 297.

الجماعة، وبهذا يكون المُكدي نموذجًا للشخصية الساخرة المُغامرة المُنتهِكة أعراف الجماعة ومواضعاتهم الثقافية[1]. وبهذا المعنى، يبحث كيليطو في نسق المُهمّشين في الأدب القديم ورغبتهم في الانقضاض على الثقافة المركزية وتهشيمها.

ب.الغائب: دراسة في مقامة للحريريّ، يقاربُ كيليطو في هذا الكتاب المقامة الكوفيّة الواردة في مقامات الحريري. وضمن سياق الدراسة يتناول كيليطو العلاقة القائمة بين أبي زيد السروجي وابنه زيد، وهي علاقة ملتبسة متحوّلة تقوم على الإنكار، والارتياب، والنفي، والغياب، والتّملّص، والتوتّر، والغموض، والازدواجيّة[2].

تقييم الدراسات السابقة:

الناظر في هذه الدراسات يجد أنّ الدّارسين قاربوا النصوص وفق مداخل متباعدة؛ فدراسة عبد الله شيخ موسى استقرأت ملامح الأب البطل المتميّز، وكشفت عن الاستعارات الثقافيّة في الوصيّة، والملامح الاستدلالية والحجاجية التي وظّفها الجاحظ في الحديث. في حين أنّ دراستي أحمد بن محمد بن امبيريك، وعبد الله البهلول تقاربان النصوص وفق منهجية بلاغية تعتمد رصد خصائص الأساليب والمحاججات المُهيمنة، وإذا كان جهد ابن امبيريك منصبًّا على صورة بخيل الجاحظ فإنّ عناية البهلول انصرفت إلى الوصايا بشكل عام للسعي إلى الكشف عن حدود التداخل والتَّماسّ بين الأجناس الأدبية التي اخترقتها الوصيّة بوصفها جنسًا أدبيًّا مُتعاليًا. أمّا ضياء الكعبي فمضت في أطروحتها إلى البحث في الريادة الابتكارية في نموذج شخصيّة المُكدي التي ابتدعها الجاحظ محاولًا إنتاج شخصية عجائبية تكتسي كساء تاريخيًّا وأسطوريًّا وواقعيًّا في الوقت نفسه.

ولعل دراسة عبد الفتاح كيليطو تُمثّل القراءة التأويلية الثقافيّة الجامعة؛ إذ اعتنت بدراسة نشوء ظاهرة الكُدية وولادة شخصيّة المُكدّي في سياق ثقافي يكشف عن تصدّع القيم الاجتماعيّة، واختلال المنظومات المعرفيّة، واضطراب المنظورات الثقافية التي تحيطُ بالأفراد والجماعات والتصورات كلها.

إنّ هذه الدراسات على أهميتها وريادتها إلى أنها قاربت النصوص الثلاثة مقاربات جزئية ترتبط بالمداخل المنهجية المُلتَمَسة، في حين أنّ للدراسة التي نقترحها موقعًا يتسم بالشمولية والتحديد؛ إذ إنّ

(1) كيليطو، عبد الفتاح، **المقامات: السرد والأنساق الثقافيّة**، ط1، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1993، ص 48 – 51.

(2) كيليطو، عبد الفتاح، **الغائب: دراسة في مقامة للحريريّ**، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1997، ص 46، 54، 60، 63، 64، 68، 74، 86.

الهدف الذي تتوخّاه دراستنا يتمثّل في مقاربة ثلاثة نصوص يحكمها ناظم موضوعيٌّ هو الكُدية، وتهيمن عليها شخصيّتان متماثلتان هما: الأب والابن، وينتظمها جنسٌ أدبيٌّ مشترك هو الوصيّة.

شعريّة الوصيّة:

تُعدُّ الشعريّة (Poetics) إحدى وظائف اللغة المركزية "المرجعيّة، والانفعاليّة، والشعريّة، والانتباهيّة، وما وراء اللسانيّة، والإفهاميّة"(1). غير أنّ الوظيفة الشعرية هي أكثر الوظائف هيمنة ومركزيّة ليس في مستوى الوظائف فحسب وإنما في مستوى النصّ في أفقه الخطابيّ. ومن أجل تحديد هذه الوظيفة المُضمّنة في اللغة لا بدّ من دراستها لسانيًّا من خلال البحث في تجلياتها وامتداداتها في الوظائف الأخرى من جهة وفي ما يقبع خارج النصّ من إشارات تفيض بها الدلالات(2).

يذهب رومان ياكبسون "Roman Jakobson" إلى أنه "يمكن تحديد الشعريّة بوصفها ذلك الفرعَ من اللسانيّات الذي يُعالجُ الوظيفة الشعرية في علاقاتها مع الوظائف الأخرى للغة. وتهتمّ الشعريّةُ، بالمعنى الواسع للكلمة؛ بالوظيفة الشعريّة لا في الشعر فحسب حيث تهيمن هذه الوظيفة على الوظائف الأخرى للغة، وإنّما تهتمّ بها خارج الشّعر حيث تُعطى الأولويّة لهذه الوظيفة أو تلك على حساب الوظيفة الشّعريّة"(3).

إنّ النصوص الأدبيّة تقومُ على استعمال خاصٍّ للغة التي لا يُمكن أنْ تكون حياديّة ومُغلقة، لذلك لا يُمكن الاكتفاء بالنصّ وحدةً متماسكة وبنيةً مُغلقة إذا ما رُمْنا تحديد الوظيفة الشعريّة؛ ذلك أنّ لغةَ النصّ لغةٌ إنسانيّةٌ تستمدُّ قوانينها من عالم الخطاب الممتدّ بين النصّ والمُحيط الذي يُحيلُ إليه المُتكلّم والمُخاطب(4).

بدأت الشعريّة مسارها النقدي بإقامة تعارضٍ بين اتجاهين أساسيين؛ التأويل، والعلم. فالتأويل يرى في النصّ موضوعًا نهائيًّا ووحيدًا يُدْرَسُ في ذاته ولذاته في محاولة مستمرة للكشف عن المعنى، ويمضي إلى جعل النصّ يتكلّم عن نفسه، ويُفصحُ عن ذاكرته وعلاماته وأبنيته الدلاليّة في حين

(1) ياكبسون، رومان، **قضايا الشعريّة**، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988، ص 31–32.

(2) انظر: نفسه، ص 31–32. و: بركة، بسام، "المنهجيات اللسانيّة في تحليل الخطاب الأدبي"، **مجلة الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانيّة**، (تصدر عن معهد الإنماء العربي)، العدد 87، بيروت، 1997، ص 224.

(3) **قضايا الشعريّة**، ص 35.

(4) **نفسه**، ص 77– 78.

يمضي العلمُ إلى وصف النص بعيدًا عن الذّات الواصفة والذات المُنشئة وصفًا موضوعيًّا خارجيًّا هدفُه "اكتشافُ القوانين العامّة التي يكون هذا النص النوعيّ نتاجًا لها"[1].

وبين اعتباطيّة التأويل وتعالي العلم تحضرُ الشعرية لردم الهوّة بين التأويل والعلم؛ فإذا كان التأويلُ يسعى إلى تعيين المعنى وتسميته، والعلمُ يسعى إلى الكشف عن قوانين النصّ فإنّ الشعريّة تراهن على إمكانيّة "معرفة القوانين العامّة التي تنظّم ولادة كلّ عمل" داخل النصّ الأدبي نفسه[2].

موقع البطولة:

يُمثّلُ البطلُ في السرديّات (Narratology) وجهة نظر إلى العالم والنفس؛ وهو يتجاوز تحديداتِ البطل المميزةَ في المستوى الفردي ونمطيّة مستواه الاجتماعيّ الصارمة. كما أن البطلَ يتعالى على كونه ظاهرةً اجتماعيّةً، وهيئةً مُحددةً تتألّف من ملامح أُحاديّة الدلالة. إنّ هذه التفاصيل قد تبدو مهمة في استخلاص صورة البطل؛ غير أنّ ما تنبغي دراسته في البطل والكشف عنه ليس الواقع الاجتماعيّ الذي ينتمي إليه، ولا جملة ممارساته القويّة وأفعاله التي تضفي عليه صفة البطولة؛ لأنّ مُحصّلة وعي البطل بالعالم من جهة ووعيه بذاته من جهة أخرى هي المحور الجوهريّ في موضوع البطولة التي يستحيلُ اختزالها في مكوّنات صورة البطل وظروفه وملامحه وواقعه المحيط به[3]. لذلك فإنّ اشتراك الأشخاص في التجربة والظروف الموضوعيّة لا يمثّل سببًا كافيًّا ليكونوا على قَدْرٍ واحدٍ من امتلاك الوعي نفسه، ولا في تحويلهم كلهم إلى أبطال، مما يعني أنّ هناك شروطًا ذاتيّة يمتلكها الإنسان ليحوز أسباب البطولة من أهمّها: المعرفة والوعي اللذان يُكْتَسبان ويتحوّلان إلى رصيد يُمكّنُ صاحبه من التأقلم مع الظّروف ومواجهة الأحداث العصيبة، والقدرة على صناعة مسارات جديدة، وامتلاكه شمائل النُّبل، والقوة الخارقة، والبسالة، والشجاعة، والإقدام.

يملك مفهوم البطلُ، في الخطاب السردي، بُعدين؛ وعي البطل الذاتي، ووظيفة وعي البطل الذاتي. فأمّا وعي البطل الذاتي فيشيرُ إلى تلك الاستعراضات التي يقوم بها البطل لتحديد مسارات بطولته الفرديّة والاجتماعيّة، إضافة إلى ما يمكنُ رصده من طباع وملامح روحيّة ومظهر خارجيّ يحرص البطل على إظهارها. وأمّا وظيفة وعي البطل الذاتي فتمثّلُ موضوع رؤيا المؤلّف وتصويره. وإذا كان وعي البطل الذاتي يمثّلُ خلاصة واقع البطل وملمحًا من ملامح صورة الواقع الكليّة فإنّ الواقع، في

(1) تودوروف، تزفيتان، **الشعريّة**، ترجمة: شكري المبخوت ورجـــاء بن سلامة، ط2، دار توبقال للنشـر، الدار البيضـــاء، 1990، ص20– 22.

(2) نفسه، ص 23.

(3) باختين، ميخائيل، **شعرية دوستويفسكي**، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، ومراجعة: حياة شرارة، ط1، دار توبقال للنشر ودار الشؤون الثقافيّة العامة، الدار البيضاء – بغداد، 1986، ص67–68.

رؤيا المؤلّف ومنظوره، يصبحُ عنصرًا من عناصر وعي البطل الذاتي. وبعبارة أخرى، فإنّ المؤلّف ينأى بنفسه عن الدخول إلى مساحة البطل، ويسعى إلى الانفصال عنه وتركه يمارس أفعاله انطلاقا من وعيه الذاتي[1].

تتضمن النصوص الثلاثة صور ثلاث شخصيّات تبوأت أدوار البطولة؛ شخصيّة خالد بن يزيد (خالويه المُكدّي) عند الجاحظ، وشخصيّة أبي الفتح الإسكندري عند الهمذاني، وشخصيّة أبي زيد السروجيّ عند الحريري.

إنّ أسماء الشخصيات، في التراث العربي الإسلامي، شديدة الخصوصيّة، وهي تدرس في السياق الزمني الذي ظهرت فيه علاوة على قوانين العلاقة اللغوية المُتبادلة بين عناصرها المتنوعة. وهذا يعني أنّ هناك نسقًا يحكم دائرة الأسماء العربية التي تستند إلى قواعد استبداليّة صارمة تحول دون تكرار عنصر اسمي أو مجموعة من العناصر النسقيّة المُغلقة التي تمنح الاسم تحديدًا دقيقًا من خلال الكنية واللقب أو بعض العلامات الاسمية مثل التّعريف والتصغير وغيرها من العلامات المميزة[2].

إنّ هذه الفوارقَ لا تنحصرُ في تراكيب الأسماء، والكُنى، والألقاب فحسب بل إنها دالّة على محددات في هوية الشخصيات السرديّة وموقعها، والتخييل السرديّ الذي تنتجه النصوص من جهة والهوية الواقعية والإحالات على الواقع من جهة أخرى. إنّ هذه الفوارق هي التي منحت الشخصيات الثلاث حضورًا متمايزًا ومتميّزًا في سجلاّت الكتابة السردية العربيّة؛ فأصبحت تقترنُ بقصص وحكايات وأحداث وأمكنة ومواقف ومفارقات وتحولات ثقافيّة متنوّعة[3].

ولعل الناظر في شخصيات الأبطال الثلاثة يقع على تطابق تامٍّ في بناء شخصيتي الهمذاني والحريري من حيث التركيب؛ فكلتا الشخصيتين تتمتع بكُنية ولقبٍ، فبطل الهمذاني له كُنيةٌ (أبو الفتح)، وله لقبٌ (الإسكندري). ولبطل الحريريّ كُنيةٌ (أبو زيد)، ولقبٌ (السروجيّ). وتفيدُ الكنيةُ في هذا السياق التماهي بين الأب والابن، وتدلّ على الابن الذي يخلف أباه، وعلى أنّ الأب والابن "كلاهما موجود من أجل الآخر، كلاهما يأخذُ تعريفه من الآخر. منطقُ الكُنية أنّ الابن يمنحُ الأبَ الحياةَ بقدر ما يمنحُ الأبُ الابن الحياةَ"[4]. في حين أنّ لبطل الجاحظ اسمًا بارزًا هو (خالد بن يزيد) يقترنُ بلقب مركّبٍ تركيبًا وصفيًّا هو (خالويه المُكدّي). وبهذا المعنى فإنّ هناك إبدالاً في الكُنية والاسم بين

(1) نفسه، ص 68.

(2) دوجلاس، فدوى مالطي، **بناء النصّ التراثي: دراسات في الأدب والتراجم**، مشروع النّشر المشترك (دار الشؤون الثقافية العامّة (آفاق عربيّة)، والهيئة المصرية العامة للكتاب)، د.ط، بغداد والقاهرة، د.ت، ص 171 –177.

(3) الخطيبي، عبد الكبير، **الاسم العربي الجريح**، ترجمة: محمد بنيس، ط1، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، 2009، ص 201 – 202.

(4) **الغائب: دراسة في مقامة للحريريّ**، ص 63.

الأبطال الثلاثة، فبطلا الهمذاني والحريري يحضران كنيتين ولقبين بلا أسماء، وبطل الجاحظ يحضر اسمًا ولقبًا دون كُنية[1].

ولعل غياب الكُنية، عند بطل الجاحظ، يكشف عن رغبة الجاحظ بالاكتفاء باسم بطله ليكون في سجلاّت البطولة الخالدة التي لا يمكن تجاوزها، ولهذا فهو ليس بحاجة إلى كنية تربطه بابن قد يكون عاقًّا عاجزًا عن تمثّل تعاليم أبيه والحذو حذوه والسير على منواله واقتفاء أثره. إنّ "الكنيةَ قناعٌ يُغطّي الاسمَ، وينقلُ الشخصَ من صفة الفرد إلى صفة المُنجب. إنها تُعيّنُ شخصًا له امتدادٌ، شخصًا ينحصرُ دورُه في الإنجاب والأُبوّة. الكُنيةُ وثيقةُ الصّلة بنظامٍ الأُبوّة الذي ينفي الحاضر ولا يعتني إلاّ بالماضي والمستقبل، بمستقبلٍ يكون تكرارًا، ورجوعًا إلى الماضي"[2]. وبعبارة أخرى، فإنّ بطل الجاحظ يختلفُ عن بطلي الهمذانيّ والحريريّ من حيث إنه يحرص على حضوره بوصفه بطلا في المقام الأول ثم راويًا في المقام الثاني، في حين أنّ بطلي الهمذاني والحريري يحضران بوصفهما مرويًّا عنهما في مخطط سرديّ يكشف عن كونهما بطلين لاحقًا[3].

كما يكشف انحيازُ الجاحظ إلى خالويه المُكدي عن موقع ثقافي يرى الجاحظ أهمية الاعتراف به، ورصده وتمثيله في الذاكرة الأدبيّة. إنه موقع المهمّشين الذي دشّن الجاحظ الاعترف به، وعمد إلى تسجيل أصوات أبطاله وتدوينها في الكتابة الأدبية التي حافظت على هيمنة المواقع الثقافية المركزية لأصوات الخلفاء والكُتّاب والـــولاة والقُضاة والقادة والشّـــعراء والأعراب. وحسب شـــارل بللا (Charles Pellat) فإنّ الجاحظ يُعدُّ أوّل من منح فئة المُكدّين المهمّشة اجتماعيًّا وثقافيًّا حضورًا في المدونة الأدبية، وأصبح أدب الكُدية نوعًا أدبيًّا معروفًا وبارزًا تأسست عليه المقامات في القرن الرابع الهجري[4].

(1) يتميز الأدب العربي القديم باعتماده على مبدأ الإسناد الذي يمنح النصوص طابعًا وثوقيًّا. يقول عبد الفتاح كيليطو: "في الثقافة الكلاسيكية، يصير ملفوظٌ ما نصًّا أدبيًّا حين يصدرُ عن سندٍ مُعترفٍ به... بعبارة أخرى يقوم الأدب على فكرة المؤلّف – الأصل. صحيحٌ أنّ نوعًا من عدم الجدية كان يطبعُ نسبة النصوص إلى أصحابها، وأنّ الانتحالات والتزييفات المُريبة والممارسات المغشوشة كانت أمرًا شاسعًا. غير أنّ هذا لا يُغيّرُ من واقع أنّ ملفوظًا ما، صحيحًا كان أم منتحلا، بحاجة إلى مؤلّف ضامن لصحته كي يصير نصًّا". ويقول: "إنّ نصًّا لا يستطيعُ أنْ يفرض نفسه دون اسم مؤلف يكفله ويُثبتُ صدقه". **المقامات: السرد والأنساق الثقافيّة**، ص60.

(2) **الغائب: دراسة في مقامة للحريريّ**، ص 63.

(3) Omri, Mohamed-Salah, "**There is a Jāhiz for every age": narrative construction and intertextuality in al-Hamadhānī's Maqāmāt**, Arabic & Middle Eastern Literature: incorporating Edebiyat, 1:1,1998 , page: 33-34.

(4) بللا، شارل، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامرّاء**، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، ط1، دار الفكر، دمشق، 2008، ص 77.

فضلا عن ذلك، فإنّ مبادئ الإسناد في الرواية لم تكن قد ترسّخت في القرن الثالث بل ترسّخت في القرنين الرابع والخامس. وهذا يؤكّدُ أنّ للجاحظ موقفًا أساسيًّا من مبدأ الإسناد في الرواية يذهب فيه إلى أنّ الرواية العربية، قبل الإسلام، لا تقوم على مبدأ الإسناد الذي تعاظمت قيمته بعد الإسلام بفعل رواية الحديث النبوي الشريف[1].

وبهذا المعنى فإنّ الجاحظ يستأنف عهدًا مُتقادمًا في الرواية غير المُحتاجة إلى سلسلة الرواة لإثبات صحّتها[2]؛ فما يهمّ الجاحظ، في المقام الأساسيّ، هو الرواية والنص مما يعني أنّ الجاحظ يستبطنُ موقفًا معرفيًّا وعقديًّا من قوانين الإسناد التي توافق عليها المُحدّثون الذين اشترطوا صحّة الإسناد أساسًا ومعيارًا في قبول الرواية بصرف النظر عن مضمونها[3]. كما أنّ الجاحظ لا يريد أنْ يُرديَ بطله بأنْ يفصل بين صوت بطله وخطابه سلسلةٌ من الرواة، وأنْ يَحُولَ بينه وبين بطولته حشدٌ من الأصوات وضجيجُ الإسناد وصخبُه[4].

وعندما يغيب اسما البطلين عند الهمذاني والحريري فذلك دليلٌ على كونهما شخصيتين مُتَخَيلَتين لا وجود واقعيًّا مُتحققًا لهما، "فنظام الأُبوّة لا يولي أهمية للاسم الشخصيّ بل يطمسه خلف النّسب وخلف الكُنية التي ترمز إلى الإنجاب والأبوّة"[5]، في حين أنّ بطل الجاحظ يحضر اسمًا مُنتميًا إلى أبٍ معلوم؛ إنه أبٌ ينتسبُ إلى أبيه من جهة، ويملك لقبًا دالاًّ هو: "خالويه المُكدّي" من جهة أخرى. إنّ لخالد بن يزيد وجودًا واقعيًّا يتمثّلُ في كونه مولى المهالبة علاوة على كونه قد احترف مهنة المكدّي الكاذب، ولعل هذا ما يمكن التحقق منه عند المسعوديّ (ت 346 هـ) الذي كشف عن أنّ حكاية خالد بن يزيد قد وقعت في مطلع القرن الهجريّ الثالث في ديار بن تميم بالبصرة[6].

وإذا كان لقبا بطلي الهمذاني والحريري يحيلان إلى موضعين؛ الإسكندرية، وسروج فإنّ بطل الجاحظ قد حاز أعظم الألقاب وأشدها فتنة وأكثرها وجاهة في الدلالة على أدب الكُديّة؛ إذ إنّ الكُدية

(1) إبراهيم، عبد الله، **السرديّة العربية: بحث في البنية السرديّة للموروث الحكائي العربي**، ط1، المركز الثقافي العربيّ، بيروت – الدار البيضاء، 1992، ص 219– 220.

(2) يرى الباحث التونسيّ أحمد السماويّ أنّ تحويل السند من مجال النصّ المُقدّس إلى مجال المقامة الأدبيّة، ومن مجال الحقيقة إلى التخييل ضربٌ من المُحاكاة السّاخرة التي لا تستهدف الصيغة حَسْب بل الموضوع والنص الأصليين. القاضي، محمد وآخرون، **معجم السرديات**، ط1، دار محمد علي للنشر ودار الفارابي، تونس وبيروت، 2011، ص 376. وانظر: **المقامات: السرد والأنساق الثقافيّة**، ص 50.

(3)سرحان، هيثم، **الأنظمة السيميائيّة في السرد العربي القديم**، دار الكتاب الجديد المُتحدة، بيروت، 2008، ص171 – 172.

(4) للوقوف على أثر علم الحديث في تكوين الجاحظ المعرفيّ، وللتعرّف إلى موقف الجاحظ المعرفي من علم الحديث ومنهجيته ومن المُحدّثين يُنظر: **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامرّاء**، ص 128 – 138.

(5) **الغائب: دراسة في مقامة للحريريّ**، ص 63.

(6) **Hadit Halid b. Yazıd: Une lecture du Livre des avares d'al-Gahiz 2**, pp, 414-415.

لقبٌ يلازم اسم البطل "خالد بن يزيد" ويدور معه وجودًا وعدمًا، يتجلّى ذلك في أنّ صيغة الاسم المنسوب التي يتضمنها لقب المُكديّ تُحيلُ إلى الكُدية وما يلابسها من هيئات وأحوال وردت في مادة (ك د و) لسان العرب. وبهذا المعنى فإنّ المُكديّ من الرجال الذي لا يثوب له مالٌ ولا ينمى، والكُديةُ الأرضُ المرتفعة الصلبة، والكاديةُ الشدّةُ من الدّهر[1].

يقع خالد بن يزيد "خالويه المكديّ" على رأس مدرسة قصصيّة من أهم المدارس القصصيّة في البصرة، وكان من غلمانه، كما أورد الجاحظ، القاصّان أبو سليمان الأعور وأبو سعيد المدائنيّ. لقد جمع خالد بن يزيد أربع صناعات معًا؛ القصّ، والكلام، والبلاغة، والدّهاء علاوة على القدرة على التخفّي. وبهذا المعنى فبطل الجاحظ شخصية واقعيّة لها وجود تاريخيّ، وتتجلّى هذه المسألة في قول الجاحظ: "وكان ينزلُ في شِقٍّ بني تميم، فلم يعرفوه"[2].

وإزاء الجلاء الذي يُحيطُ بشخصية بطل الجاحظ فإنّ هناك غموضًا والتباسًا يحيطان بشخصية بطل الهمذاني[3]؛ فبطل الهمذاني "أبو الفتح الإسكندريّ" شخصيّةٌ من ورق، كما عبّر رولان بارت (Roland Barthes)، لا تتفق الروايات والآراء حولها، مع ترجيح كبير أنّ يكون الإسكندريّ كائنًا سرديًّا من صناعة بديع الزمان الهمذاني[4].

وإذا كان الحريري قد صرّح في فاتحة مقاماته بأنّ "علاّمة همذان" قد عزا إلى أبي الفتح الإسكندريّ" نشأة المقامات، "وإلى عيسى بن هشام" روايتها، وأنّ كليهما "مجهولٌ لا يُعرفُ ونكرةٌ لا تُتعرّفُ" إلاّ أنه اعتمد، في بناء شخصية بطله، على شخص واقعيّ. يقول أبو محمد القاسم الحريريّ "أبو زيد السّروجيّ كان شحّاذًا بليغًا، ورد علينا البصرة، فوقف يومًا في مسجد بني حرام يتكلّم، ويسأل شيئًا، وكان بعضُ الولاة حاضرًا، والمسجدُ غاصٌّ بالفضلاء، فأعجبهم بفصاحته، وحسن صناعته، وملاحته...". وحسب أبي العباس الشّريشي (ت 619هـ) شارح مقامات الحريري فإنّ أبا زيد السروجي هو المطهّر بن سلار اللغوي (ت 540هـ) الذي تردد على مساجد البصرة وعاش فيها تكدية وخداعًا. بيان ذلك ما يُروى عن أبي زيد السروجيّ في مخاطبته أهلَ البصرة حينما لقيهم في واسط: "يا أهل

(1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي، (ت 711 هـ/ 1311 م)، **لسان العرب**، ط 3، دار صادر، بيروت، د.ت، المجلد 15، ص 216.

(2) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255هـ/771م)، **البخـلاء**، ط8، دار المعارف، القاهرة، 1997، ص46–47.

(3) **المقامات: السرد والأنساق الثقافيّة**، ص 106 – 108.

(4) خفاجي، محمد عبد المنعم، **أبو الفتح الإسكندريّ: بطل مقامات بديع الزمان وشخصيته المجهولة**، ط1، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، 1996، ص 58 – 63.

البصرة، أنتم تزعمون أنكم لا تُكادون ولا تُخدعون، وقد والله مشيت على مساجدكم ومحاضركم، فما تعذّر عليّ فيها موضعٌ لم أجلب فيه منافع أهله بضروب من المكر"[1].

وعلاوة على البعد الواقعي الحاضر في شخصية أبي زيد السروجيّ بطل مقامات الحريريّ[2] الذي يتطابق مع واقعية بطل الجاحظ خالد بن يزيد "خالويه المُكديّ" فإنّ هناك بعدين آخرين كشف عنهما نصّ الشريشيّ؛ الأول: أنّ لبطل الحريريّ كُنيةً "أبو زيد"، واسمًا "المُطهّر بن سلار"، ولقبًا "السروجيّ"، والآخر: ما يلابس شخصيّة البطل في أوصاف تتقاطع مع أوصاف بطل الجاحظ في قوله عن خالد بن يزيد: "وكان قاصًّا مُتكلّمًا بليغًا داهيًا، وكان أبو سليمان الأعور وأبو سعيد المدائني القاصّان من غلمانه"[3].

ويؤكّد هذا التطابق والتقاطع أنّ هناك سطوة جاحظيّة مورست في السرد العربي القديم لم يتمكن من أبدع في عصر الجاحظ، ومن جاء بعده في عصور لاحقة من الإفلات منها، ولعل الحريريّ أبرز من تأثروا بالجاحظ، ولم يتمكنوا من التخلّص من مفعول شخصياته وتأثير سردياته[4].

ويُميّز هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) بين الأبطال، ويجعلهم في ثلاثة أقسام؛ الأول: البطل الملحميّ وهو الإنسان المثالي الذي يهدّه القَدَر، والثاني: البطل المأساوي وهو الذي يُجسّد الانفعال الطاغي الذي يُحدد المصير، ويقود المرء إلى حتفه، والآخر: البطل الدرامي الذي يسمو بأهوائه من خلال ما يقوم به أعمال خارجة عن المألوف، ويواجه بها الأوضاع المُعقّدة التي تعرض له[5]. ووفق هذا التمييز والتصنيف الهيغليين فإنّ أبطال نصوص الكدية الثلاثة ينتمون إلى فئة البطل الدرامي الذي تعرض له صروفُ الحياة. وبعبارة أخرى، فإنّ خالد بن يزيد "خالويه المكدي"، وأبا الفتح الإسكندريّ، وأبا زيد السّروجيّ يرمزون لنضال الإنسان وسعيه إلى التغلّب على العراقيل والعقبات التي تعترض سبيله[6].

(1) الشريشيّ، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسيّ (ت 619هـ/1223م)، **شرح مقامات الحريريّ**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1969، ج1، ص 26 – 27.

(2)Zakharia, Katia, **Norme et fiction dans la gen`ese des Maqâmât d'al-Harırı**. Bulletin d'Etudes. Orientales, Institut Français du Proche-Orient (IFPO). 1994, pp. 217-231.

(3) **البخلاء**، 47.

(4) سرحان، هيثم، **إشكالية المعارضة والانتحال: قراءة في مقامات الحريريّ**، حوليات الجامعة التونسية، ع 56، تونس، 2011، ص 126 – 129.

(5) **معجم السرديات**، ص 51–52.

(6) نفسه، ص 51–52.

سلـطة الأب:

تصدرُ النصوص الثلاثة عن شخصية محورية هي شخصية الأب الذي يتبوأ منزلة عليا في العلاقة التراتبية بين الأب والابن من جهة، وموضعًا رفيعًا من جهة الميثاق السردي الذي تتأسس عليه النصوص الثلاثة وأدوار شخصيات النصوص وأبطالها من جهة أخرى، علاوة على ما يحوزه من موقع ثقافي بارز في منظومة القيم الثقافيّة بوصفه مُوصِّيًا يملك ذخيرة كبيرة في التجربة، وخبرة غنية في التواصل.

إنّ الأب موصّيًّا يُشاطرُ لقمان الحكيم موقعه الرمزي ليس في إنتاج خطاب الوصية حسب، وإنما في كونه حكيمًا أوتي جوامع الحكمة التي جعلته يختار الحكمة ويُفضّلها على النبوّة. وإذا كانت المعرفة النبوية مصدرها الوحي والسماء فإنّ الوصايا التي جرت على لسان لقمان حكمٌ ألهمه الله إياها. هكذا تزاوج شخصيات النصوص الثلاثة بين موقعين متعارضين منزلةً وقيمةً؛ موقع الحكيم وموقع المُكدّي، وتخلط بين خطابين متناقضين مصدرًا وغايةً؛ خطاب الحكمة وخطاب الكُدية[1].

وبهذا المعنى فإنّ نصوص الوصيّة الثلاثة تتضمن محاكاة ساخرة Parody تقوم على تغيير نصّ بارز ورفيع سابق على نصوص المقامات. فالنص القرآني الذي يعرض سردية لقمان الحكيم رفيعٌ في حين أنّ نصّ المقامات وضيعٌ يتضمن سخريةً وتهكّمًا من مقاصد الوصية العليا وحطًّا من قدرها بهدف إنشاء معارضة بطوليّة هزليّة[2].

غير أنّ السؤال الذي يُمكن إثارته في هذا المقام: هل من قام بهذا التخطيط السردي مؤلفو النص الثلاثة: الجاحظ، والهمذاني، والحريريّ أم أبطالهم السرديون؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال لن تعدوَ إلاّ أنْ تكونَ ضربًا من التخمين الذي يجعل القارئ يبحث عن هوية الشخصيات والأبطال التي امّحت واختفت بتأثير فعل المحاكاة الذي يُغيّب أثر المؤلف، ويخلق في النصّ بلبلةً صوتية لا تنفكّ تشتت سمع القارئ، ويبعث في النص علاماتٍ سيمائيةً لا تفتأ تزيغ بصره[3].

(1) Reynolds, Wolfhart, "Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature", in: **Prosimetrum: Cross - Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse**, Edited by: Joseph Harris, Karl Reichl, D. S. Brewer, Cambridge. UK, USA, 1997, Page: 249-276.

(2) **نفسه**، ص 375 – 376. وانظر: عبد الفتاح كيليطو، **المقامات: السرد والأنساق الثقافيّة**، ص 50.

(3)عبد الفتاح كيليطو، **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربيّة**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2008، ص 9–11.

غير أنّ النصوص الثلاثة تُظهرُ أباء موتورين مُضطربين سلوكيًّا ونفسيًّا، وتكشفُ تحولاتٍ جذريّةً في منظومة القيم الأخلاقيّة، واضطراباتٍ حادّةً في الأنساق الثقافيّة[1]. وهذا يعني أنّ عجز المجتمع والبنيان الثقافي عن توفير الرعاية والحماية لأفراده يدفع بهم إلى الاغتراب وسلوك مسالك البطولة المُضادّة، كما أنّ غياب التضامن والتحالف بين الأفراد والجماعات يُسهمُ في تهشيم العلاقات الثقافيّة وتفكيك الروابط الاقتصاديّة وانحلال الأواصر الاجتماعيّة، ويؤدي إلى انعدام الثقة والمصداقيّة بين الأفراد والجماعات.

دار الإسلام: سرديات مُتعالية وجغرافيا متصدّعة وكائنات بشريّة موتورة

يمارس أبطال الكُدية الثلاثة عبورًا مستمرًا في دار الإسلام المترامية الأبعاد جغرافيًّا، والمتنوّعة الاثنيات عرقيًّا؛ إنها مملكةٌ فسيحةٌ تعبّر أبعادهـــا الجغرافية البشـريّة، حسب أندريه ميكـــيل André Miquel، عن أوضاع العلوم والمعارف وحالات الإنسان وتحوّلاته. كما أنّ هذه الجغرافية تجسد رؤية متعالية ترى في دار الإسلام (مملكة الإسلام) مركزَ العالم وأفضلَ أجزائه. ولعل في هذه الرؤية المُتعالية ما يُفسّر حرص المسلمين على بقاء دار الإسلام معتدلة وموحّدة؛ لأنّ جغرافية الإسلام البشريّة ليست إلاّ تمثيلا للعالم وتمثيلا للمسلمين الورعين. وهي تعني أنّ الإنسان موجودٌ في كلّ مكان؛ في الجغرافيّة الكلية، وفي مركزها على وجه الدقة. كما أنّ جغرافيّة الإسلام البشرية ليست جغرافية مثالية، فهي لا تفصل الروح عن الجسد، وإنما جغرافية صنعتها الممارسات البشرية، وتعني أنها علمٌ موضوعه وصانعه هو الإنسان انطلاقًا من أنه المُكلّف بالتحكّم بالوسط الطبيعيّ وما يتصل به من تنظيم الكون وإدارته[2].

وسوف تكون الإبداعات البشرية الشكلَ الفعليَّ المُعبّرَ عن هذه المركزية؛ ذلك أنّ المعرفة التي تترجم عنها المركزية الإسلامية تجسّد التمثيلات الذهنية المُتخيّلة التي تُعبّر عنها هذا المركزيّة. هكذا تكون مدونات المسالك والممالك وأدب الرحلات والمعارج والأدب شعرًا وسردًا ونثرًا والتراجم والسّير والأخبار والمرويات الأسطورية والتاريخية نماذج تتعانق فيها المركزية الإسلامية وطموح أبنائها المسلمين الذين لا تنقطع حركتهم وتنقلاتهم في أرجاء مملكتهم الرحبة الحافلة بالتحوّلات الاجتماعية الجذريّة والأوضاع الثقافيّة المتنوّعة.

(1) شرابي، هشام، **النظام الأبويّ وإشكاليّة تخلّف المجتمع العربي**، ترجمة: محمود شريح، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص 53.

(2) ميكيل، أندريه، **جغرافية دار الإسلام البشرية حتى نهاية منتصف نهاية القرن الحادي عشر**، ترجمة: إبراهيم خوري، ط1، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983، الجزء الأوّل (الجغرافية والجغرافيّة البشرية في الأدب العربي من البدء حتى عام 1050م)، ص 96.

كما تدلُّ هذه الطفرة الخطابية على المفاعيل الثقافية التي وفّرتها الثقافة العربية ودار الإسلام لساكنيها أفرادًا وجماعات ومجتمعات، فبصرف النظر عن عوامل الاضطراب والانحدار وتهشّم المفاهيم وسقوط القيم التي وقعت في مراحل تاريخية معينة في دار الإسلام إلاّ أنّ الإيمان بجدوى إنتاج الخطاب للتعبير عن الاعتراض على الفساد ورفض الظلم والإفصاح عن المواقف من التشوّهات والتغيّرات ظلّ قائمًا[1].

يذهب عبد الفتاح كيليطو في كتابه "المقامات" إلى أنّ المقامات تمثّلُ "مقاصد متحولة الأشكال التي تتفتح في ما لا يُحصى من الأدوار الثيماتية". ذلك أنّها تكشف عن تحوّلات الإنسان وخياراته الوجودية في عالم يمور بالحركة والفاعلية والتناقضات الكبرى. علاوة على ذلك، تجسّد المقامات أبعادًا مهمة لإنسان "دار الإسلام" غير السويّ الذي دفعته الظروف إلى انتهاج الاحتيال والتظاهر بالفاقة والعوز والإيقاع بالآخرين وسلب أموالهم. إنّه إنسانٌ خارجٌ على التعاليم التي نصّت عليها جغرافية الإسلام البشريّة التي دعت أفرادها المسلمين إلى استحضار روح الإسلام وتعاليمه في سلوكهم وممارساتهم. هكذا تصبحُ الكُديةُ ينبوعًا للعجائبيّة التي راحت تزدهر في حواضر مملكة الإسلام ومدنه، وهي عجائبيّة تكشفُ عن انحراف الأسس المعياريّة التي رسّخها الإسلام في نفوس أبنائهم، وتَهَشُّمِ القيمِ الجليلة التي عزّزها الإسلام وشدد عليها[2].

وسواء أكان هدف أبطال المقامات تشويشَ عدد من الأنساق الثقافيّة، كما يرى عبد الفتاح كيليطو[3]، أو أنهم يسعون، في كل مقامة، إلى طعن نسق ثابت من القيم والتعاليم بمنوال سردي يقوم على الاحتيال، كما يرى عبد الله إبراهيم[4]، فإنّ الكُدية مثّلت خيارًا ثقافيًّا مُطلقًا في الأدب العربي الكلاسيكيّ لا سيما بعد انهيار منزلة الشاعر، وتراجع موقعه، وغياب وظائفه المعرفية والاجتماعية التي حفظتها القبيلة، وأصبحت مهمة الشاعر الجديدة مع الدولة العباسيّة محاكاة بناء القصيدة القديم من جهة، والإشادة بالممدوح وتعظيمه، واستعطافه، وعتابه، واستنجازه للحصول على العطايا من جهة أخرى[5].

(1) Jones, Linda G., **The Power of Oratory in the Medieval Muslim World**, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, Page:19-20.

(2) **المقامات: السرد والأنساق الثقافيّة**، ص 40.

(3) نفسه، ص 42.

(4) إبراهيم، عبد الله، "تاج الغرباء: تطواف أبي الفتح الإسكندريّ وأبي زيد السّروجيّ في دار الإسلام"، **مجلة الآداب**، تصدر عن جامعة الملك سعود، الرياض، م25، ع1، 2013، ص 138.

(5) **المقامات: السرد والأنساق الثقافيّة**، ص 62 – 65.

إنّ ممارسات أبطال المقامات تكشف عن التشوّهات والتناقضات التي تحكم أنساق هذه القيم نفسها، وبعبارة أخرى فإنّ الأحوال والمحكيات التي تستبطنها المقامات تصوّر التصدّعات التي تحياها هذه الجغرافية التي مارست ادّعاء كبيرًا مُفاده؛ أنّ إنسانَ جغرافية دار الإسلام يحظى بأسباب القوة والمنعة والرخاء التي تحول دون انحرافه عن القيم والتقاليد المسنونة(1).

وفي سعيه لتهشيم النسق وبيان عواره لا يتورع بطل المقامات عن ولوج السبل المؤدية إلى فضح الزّيف الذي يعتور منظومة القيم والتقاليد. ولعل ما ورد على لسان عيسى بن هشام راوية مقامات الهمذاني، في المقامة الأسوديّة، ما يفصح عن ذلك، إذ أبدى عجبه من أبي الفتح الاسكندريّ فقال: "يَا سُبْحَانَ اللهِ! أَيَّ طَرِيقِ الكُدْيَةِ لَمْ تَسْلُكْهَا؟". وفي المقامة الصوريّة للحريري يحضر أبو زيد السروجيّ "أُستاذ الأستاذينَ. وقدوة الشّحاذينَ"، "الذي جالَ وجابَ. وشبّ في الكُدْيَةِ وشابَ!".

مسوّغات خطاب الوصيّة:

تمثّلُ الوصيةُ نوعًا من الخطابات الإشكالية التي تتنوع فيها الوظائف السردية؛ إذ إنها تشتبك فيها المقاصد والنيّات بالأهداف والغايات. فخطاب الوصية يصدر من منطلقين أساسيين: حرص الموصّي على الموصَّى، والرغبة في نقل التجربة والقيم والأعراف والتقاليد الراسخة المُلزمة وغير الملزمة. ذلك أنّ التجربة تمثّلُ خلاصة الخبرة الإنسانية الفردية والجماعيّة التي يُحْرَصُ على نقلها وتوريثها إلى الجيل اللاحق من السلالة للحفاظ على تقاليد الجماعة وأعرافها وقيمها، وحمايتها من الزوال والاندثار. غير أنّ هذه التجربة تنفتح موضوعيًّا وتتنوع غاية وقصدًا؛ إذ قد تكون الوصية شخصية، أو أخلاقيّة، أو اجتماعية، أو دينية، أو تعليمية، أو تربوية، أو سياسيّة، أو عسكرية، أو اقتصادية(2).

ويملك خطاب الوصية قوةً إلزاميةً؛ ذلك أنّ الموصّي يوجّه خطابه لمن يندرج في سياق سلطته الرمزية التي تتضمن استعلاءً، وقدرةً على استعمال الإذعان والإرضاخ لا سيما إذا كان الخطاب صادرًا من الأب لابنه. بعبارة أخرى، فإنّ خطاب الوصية لا يعتمد، بصورة مباشرة، على الكفاية التعبيرية واللغوية والتناصّية فحسب بل يشترط امتلاك خبرة مثالية منشودة في موضوع الوصية، علاوة على القدرة الفائقة على استعمال الوسائط التعبيرية مصحوبًا بفيض من إظهار قدرٍ رفيع من دفق المشاعر الصّادقة، وفهم لخارطة المُخاطب النفسية وعوالمه الإدراكيّة(3).

(1) ولعل في معنى الكُدية ودلالاتها ما يضيء هذا التصوّر؛ فقد ورد في المعاجم أنّ "الكُدية والكادية الشدّة من الدّهر"، وأنّ الفعل "أكدى" افتقر بعد غنى، أمّا المُكدي من الرجال فهو الذي لا يثوب له مال ولا ينمى. **لسان العرب**، مادة: (ك د و).

(2) النجار، محمد رجب، **النثر العربي القديم: من الشفاهيّة إلى الكتابية (فنونه – مدراسه – أعلامه)**، ط2، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، 2002، ص 53.

(3) نفسه، ص 53.

وخطابُ الوصية مُغَلَّفٌ بالغموض ومُحاطٌ بالتعقيد خلافًا لما يبدو عليه من وضوح وجلاء؛ فهو رجائيٌّ توسليٌّ وعظيٌّ ظاهريًّا، وإلزاميّ وإذعانيّ وإرضاخيٌّ باطنيًّا، وخطابُ حضورٍ وتجلٍّ وحياةٍ رمزيًّا، وخطاب أفولٍ وتلاشٍ وموت واقعيًّا. إنّ خطاب الوصية خطاب مُخاتلٌ من جهة الموقف الذي يصدر عنه الموصّي الذي يتيح له التمركزَ في مساحة دلالية وثقافيّة شاسعة، ويمنحُه فرصةَ التموقعِ الخطابيِّ والقدرةَ على إنتاج العلامات وتحويلها إلى سجل ووثيقة وأرشيف. على أنّ استراتيجة خطاب الوصية العميقة تتمثل في الوصاية التي يسعى الموصّي إلى إنجازها وهو يصادرُ الموصَّى، ويحدُّ من تطلعاته، ويُحجّمُ رغباتِه، ويراقبُ سلوكَه، ويُقَنِّنُ أفعاله، ويتحكمُ في مواقفه، ويحاكمُ نيّاته. "إنَّ الإيصاءَ تجربةٌ في الوجود يخوضها المرءُ آخر العمر، مُحَمَّلاً بآلامه، مُكَبَّلاً بأحواله، مُرْهَقًا بآماله، يُنشئه الموصّي في غروب العمر وأُفول شمس الحياة"[1].

وإذا كان لخطاب الوصية من أثر جليل فإنّ ذلك يتمثل في قدرة علاماته على البقاء والخلود خلافًا لفاعل الخطاب ومنتجه الذي ينُتج الخطاب وهو في حكم الامِّحاء والزوال؛ إنه خطاب أُحاديٌّ "لا يكون، في الغالب، إلاّ مرةً واحدةً وقلّما يتعدد. وهو جنسٌ كثيرًا ما يتحددُ بمقام نشأته – ومقامه الموت والإحساس بالتباعد والفراق –"، إنه "خطاب ينعقد بين متباعدين سنًّا، متفاوتين حظًّا من المعارف والتجارب والحكم: يجري في الغالب بين من تقدّم به العمر فاكتسب بطول البقاء حكمة وحنكة وتجربة، وهو في الحياة مبتدئٌ وعليها مُقبلٌ، يظلُ – في نظر الموصّي – صغيرًا يافعًا وإنْ أدركه الكبر، غرًّا غافلاً وإنْ أدّبته الأيام واستفاد من تجارب السابقين"[2].

يعمد سارد حديث خالد بن يزيد (خالويه المُكدّيّ) إلى إيراد إشارتين دالّتين على أنّ خطاب الوصية الذي أنتجه خالد بن يزيد كان يقترن، زمانًا، بالموت، ومكانًا بفراش الموت. وقد وردت الإشارة الأولى في مطلع النصّ، ونصّها: "وهو الذي قال لابنه عند موته". أمّا الإشارة الأخرى فجاءت في آخر النص بعد انتهاء الأب من خطاب الوصية، ونصّها: "ومات من ساعته، وكفّنه ابنه ببعض خُلقانه، وغسله بماء البئر، ودفنه من غير أنْ يَضْرَحَ له، أو يَلْحَدَ له. ورجع"[3].

وسوف يعقد أبو الفتح الإسكندريّ مجلسًا خاصًّا يوصّي فيه ابنه مُتّكئًا على خطاب وصية تنويريّ يهدف إلى تبصير ابنه في ما هو مُقدم عليه من الاشتغال بالتجارة. يقول السارد في المقامة الوصيّة "لمَّا جهَّز أبو الفتح الإسكندريُّ ولدَه للتجارة أَقْعَدَه يوصيه فقال بعد ما حمد الله وأثنى عليه وصلّى على

(1) **الوصايا الأدبيّة إلى القرن الرابع هجريًّا: مقاربةٌ أسلوبيّةٌ حجاجيّةٌ**، ص 13.
(2) **الوصايا الأدبيّة إلى القرن الرابع هجريًّا: مقاربةٌ أسلوبيّةٌ حجاجيّةٌ**، ص 14.
(3) **البخلاء**، ص 47، 51.

رسوله صلى الله عليه وسلّم: يا بُنيّ إني وإنْ وثقتُ بمتانة عَقْلِك. وطهارة أصلك فإني شفيقٌ والشّفيقُ سيئُ الظنّ ولست آمن عليك النفس وسُلطانها والشهوة وشيطانها"[1].

ويعاود الحريري استلهام باعث الوصية المركزيّ المتمثّل في الموت. إذ "حكى الحارث بنُ هَمَّام قال: بلغني أنّ أبا زيدٍ حين ناهزَ القَبْضَةَ، وابتزّه قيدُ الهَرَمِ النّهضةَ، أحضر ابنَه بعدما استجاش ذهنَه، وقال له: يا بُني إنه قد دنا ارتحالي من الفِناء، واكتحالي بِمرود الفَناء، وأنت بحمد الله وليُّ عهدي، وكبشُ الكتيبة الساسانيّة من بعدي، ومثلك لا تُقْرَعُ له العَصا، ولا يُنبّهُ بطرق الحصى، ولكن قد نُدب إلى الإذكار، وجُعل صيقلاً للأفكار"[2].

قتل الابن: احتيال النهار ومكابدة الليل:

إنّ خطاب الوصية الأبويّ لا يستهدف الحفاظ على التجربة والقيم والتقاليد والسنن الموروثة بقدر ما يهدف إلى تحقيق إحياء الأب وتعاليمه رمزيًّا؛ فإزاء غياب الأب ورحيله وموته يستهدف خطاب الوصية حضور الأب وعودته وبعثه. بمعنى أنّ الأب لا يسعى إلى إنتاج خطاب يوفر للابن رعاية، ويمنحه فهمًا وإدراكًا للحياة يمكنانه من التغلبِ على المحنّ التي تواجهه، والتصدي للمصاعب التي تعرض له، وتجاوزِ النوازل التي تلمُّ به، بل إنه يروم الحفاظ على ذكرى الأب وتمجيد حضوره، وتخليد أثره.

يَعمدُ خالد بن يزيد المكدّي إلى رمي ابنه بالجهل والسفه والغباء، كلّ ذلك في خطاب أخير كان الابن متلقيًّا وحيدًا. يقول السارد: "ولست أرضاك، وإنْ كُنتَ فوق البنين، ولا أثقُ بك وإنْ كنتَ لاحقًا بالآباء، لأني لم أبالغ في محنتك"[3]. إنّ خالد بن يزيد حريص على أنْ يثبت لابنه أنه كان من الشّطّار منذ يفاعته وهذا يرتبط بامتلاك الزمن الماضي، وأنه يمتهن الكدية منذ ثلاثين عامًا وهو ما يرتبط بالاستدامة، إضافة إلى بزّه كلَّ الأشرارِ المُحتملين وغير المُتصوّرين وزعماء العصابات الذين خضعوا له وبايعوه ودانوا له لاحقًا[4].

إنّ الخوف الذي يعتري خالد بن يزيد يتمثل في قيام ابنه بتبديد مال أبيه الذي حصّله بطرق غامضة. يقول خالد بن يزيد المكدّي مخاطبًا ابنه: "إنّ هذا المال لم أجمعه من القصص والتكدية، ومن احتيال النهار ومكابدة الليل. ولا يُجْمَعُ مثله أبدًا إلا من معاناة ركوب البحر، أو من عمل

(1) بديع الزمان الهمذانيّ، أبو الفضل أحمد بن الحسين (ت 395 هـ/1007م)، **المقامات**، ط1، شرح وتحقيق: محمد محمود الرافعي، مطبعة دار السعادة، القاهرة، د.ت، ص 156.

(2) **المقامات**، ص 433.

(3) **البخلاء**، ص 48.

(4) **Hadit Halid b. Yazıd: Une lecture du Livre des avares d'al-Gahiz 2**,p 416.

سلطان، أو من كيمياء الذهب والفضة، قد عرفت الرأس حقَّ معرفته، وفهمت كسر الإكسير على حقيقته"[1].

سوف يتحفّظ الأب على مصدر أمواله، وطرق جمعها، ووسائل كنزها. وعندما ينفي الأب أنّ مصدر ماله التكدية والقصص والاحتيال فإنه يُلمحُ إلى مصدر آخر ويثبته ضمنيًّا، ويتمثّل في ثلاث طرق؛ العمل مع القراصنة في البحر، والعمل من السلطان، والعمل في الكيمياء وتحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب. غير أنّ عدم الثقة بالابن تجعل الأب يُعمّي على ابنه المصدر الحقيقي لأمواله، يقول الأب مخاطبًا ابنه: "ولولا علمي بضيق صدرك، ولولا أنْ أكون سببًا لتلف نفسك، لعلّمتك السّاعةَ الشيءَ الذي بلغ به قارون وبه تبنكت خاتون. والله ما يتسع صدرُك عندي لسرٍّ صديق، فكيف ما لا يحتمله عزمٌ ولا يتسع له صدر. وخزنُ سرّ الحديث، وحبسُ كنوز الجواهر، أهونُ من خزنِ العلم. ولو كنت عندي مأمونًا على نفسك لأجريت الأرواح في الأجساد، وأنت تُبصر، إذ كنت لا تفهمه بالوصف ولا تحقُّه بالذكر"[2].

إنّ خطاب الأب يقيم بين التصريح والتلميح؛ فهو غير واثق بابنه، مرتابٌ منه، قلقٌ من مستقبله المبهم. لذلك فإنه لا يُصرّح لابنه بالأعمال التي قام بها ليحوز هذه الأموال، فهل كان الأب ساحرًا؟ وهل عمل في الشعوذة والشعبذة؟ وعندما يعمد الأب إلى إخفاء أعماله فلأنه يخشى أنْ يُعرّض ابنه للخطر والتهلكة إذا ما أجرى أمامه الأرواح في الأجساد، غير أنه يُقدّم له وعدًا بقوله: "ولكني سألقي عليك علم الإدراك، وسبك الرّخام، وصنعة الفسيفساء، وأسرار السيوف القَلعيّة، وعقاقير السُّيوف اليمانيّة، وعمل الفرعونيّ، وصنعة التلطيف على وجهه، إنْ أقامني الله من صرعتي هذه"[3]. لقد "احترف خالد بن يزيد الصناعات كلها والفنون بقضّها وقضيضها مما يبيحُ القول: إنّ هذه الوصية تُعدُّ ثقافة أو أنها تجمعُ تشظيات الهوامش والمتون للعالم المعروف. إنها ثقافةٌ قد ضمنت للمكديّ المعرفة التّامة بالناس واكتناه حقائقهم وجوهرهم"[4].

لقد ظل الأب يرجئ تعليم ابنه أسرار الصناعات، وتبصيره بالعلوم والمعارف التي يملكها تلك التي تمكّنه حيازة ميراث الآباء، ولعلّ ذلك الإرجاء ضرب من القتل؛ فقتل الابن لا ينحصر في إماتته بل يشمل تجهيله، وعدم تمكينه من تحصيل قوته، وكسب رزقه بالطرق الشرعيّة. كما يظهر الأب مُستأثرًا بأسرار الصناعات ويخشى إعلام ابنه بها لئلا يكون عرضة لمنافسته، وحتى لا يُفرّط بها، ويضيعها

(1) **البخلاء**، ص 48.

(2) نفسه، ص 48.

(3) نفسه، ص 48.

(4) **Hadit Halid b. Yazıd: Une lecture du Livre des avares d'al-Gahiz 2**, p 422.

بإعلام الآخرين بها. وربما كان الأب حريصًا على إبلاغ ابنه بهذه الأسرار والمعارف في سياق شبحيّ يقترن بالموت والرحيل والغياب ليظل مفعولها سحريًّا في النفس قائمًا في الذاكرة.

عندما يقوم الأب بالاعتراف بمصادر أمواله فإنه لا يراعي طرق الكسب المشروع بل إنه يُقرُّ بانتهاك جميع القيم والسنن في سبيل الحصول على المال. يقول خالد بن يزيد: "إني لابستُ السلاطينَ والمساكينَ، وخدمت الخلفاءَ والمُكدّين، وخالطت النُّسّاكَ والفُتّاكَ، وعمرتُ السُّجون كما عمرتُ مجالس الذّكر، وحلبتُ الدهر أشطُرَه، وصادفت دهرًا كثيرَ الأعاجيب فلولا أني دخلتُ من كلّ باب، وجريتُ مع كلّ ريح، وعرفتُ السرّاء والضرّاء، حتى مثّلت لي التّجاربُ عواقبَ الأمور، وقرّبتني من غوامض التدبير، لما أمكنني جمعُ ما أُخلّفه لك، ولا حفظُ ما حبستُه عليك، ولم أحمد نفسي على جمعه، كما حمدتها على حفظه، لأنّ بعض هذا المال لم أنله بالحزم والكْيس. قد حفظتُه عليكَ من فتنةِ البناء ومن فتنة النساء، ومن فتنة الثّناء، ومن فتنة الرّياء، ومن أيدي الوكلاء، فإنّهم الدّاء العياء"[1].

إنّ الأب جمع الأموال بعد أنْ تشبّع بملابسة الفئات الاجتماعية كلها، وقد مكنته مخالطة المُتناقضين طبقيًّا وملازمة المختلفين ثقافيًّا من امتلاك وسائلهم البرهانيّة، وذخائرهم السرديّة. وقد عاين الأب الأمكنة كلّها ووعى أسرارها، وما يجري في فضائها من أحداث. وقد مكّنته هذه التجارب النوعيّة أنْ يُغدوَ مهيبَ الجانب صلبَ العريكة قويَ العارضة شديد الشكيمة.

ويتضمن خطاب الوصيّة صيغة توبيخ تقرن الابن وأمه بالخبث، يقول خالد بن يزيد: "يا ابنَ الخبيثة إنك وإنْ كنت فوقَ أبناء هذا الزمان، فإنّ الكفايةَ قد مسختك، ومعرفتُك بكثرة ما أخلف قد أفسدتك. وزاد في ذلك أنك كُنت بِكري وعُجْزَةَ أُمّك"[2].

ويواصل خالد بن يزيد الاستخفاف بابنه بقوله: "وأنت غُلامٌ، لسانُك فوق عقلك، وذكاؤك فوقَ حزمك لم تعجُمك الضّرَّاء، ولم تزل في السّراء والمال واسعٌ، وذرعك ضيّق. وليس شيءٌ أخوفُ عليك عندي من حُسن الظنّ بالنّاس، فاتّهم شمالَك على يمينك، وسمعَك على بصرك، وخَفْ عباد الله على حسب ما ترجو الله"[3].

وسوف تتجلى هذه المعاني في المقامة الوصية لبديع الزمان الهمذاني؛ إذ يحضر الابن ضعيفَ الإرادة قابلا للاستهواء والاستمالة. يقول أبو الفتح الإسكندريّ مخاطبا ابنه: "يا بني إني وإنْ وثقت بمتانة عقلك وطهارةِ أصلك فإني شفيقٌ والشفيقُ سيئُ الظن ولستُ آمن عليك النفسَ وسلطانَها،

(1) **البخلاء**، ص 48.

(2) نفسه، ص 49.

(3) **البخلاء**، ص 50.

والشهوةَ وشيطانَها، فاستعن عليهما نهارَك بالصّوم، وليلك بالنّوم. إنه لَبُوسٌ ظِهارتُه الجوع، وبطانته الهُجوع، وما لبسهما أسدٌ إلا لانت سورته. أفهمتهما يا ابن الخبيثة"[1].

كما ينهى الأب ابنه عن التحلي بالكَرم؛ ذلك أنّ سلوك الكرم بدائيٌّ يقترن بالقبيلة والصحراء، وبالقدر الذي يخشى فيه الأب على ابنه من استهواء الكرم فإنه يمدّه بالأوامر والنواهي والقصص التي تحضّه على إمساك المال وخزنه. إنه أبٌ مرتابٌ خائفٌ من وقوع ابنه في دائرة الاستهواء، وتأثره بقيم الجاهلية[2]. فضلا عن ذلك يسعى الأب إلى تحصين ابنه من السلطان والشيطان؛ سلطان النفس وشيطان الشهوة لخشيته على ابنه منهما. وبالمقابل فإنه يخاف عليه من لصّين. يقول الأب: "وكما أخشى عليك ذاك فلا آمن عليك لصّين أحدُهما الكَرَم واسم الآخر القَرَم، فإيّاك وإيّاهما إنّ الكرَمَ أسرعُ في المال من السّوس، وإنّ القَرَمَ أشأمُ من البسوس"[3].

ولا يتورع أبو الفتح الإسكندري عن السّخرية من أعراف المجتمع واعتداد أبنائه بالكرم ونسبته لله. يقول أبو الفتح الإسكندري: "ودعني من قولهم إنّ الله كريمٌ إنها خُدْعةُ الصّبي عن اللبن، بلى إنّ الله لكريمٌ ولكنْ كرمُ الله يزيدنا ولا يُنقصه وينفعنا ولا يُضرّه ومن كانت هذه خصاله. فأمّا كرمٌ لا يزيدُك حتى يَنقصني، ولا يريشك حتى يبريني فخِذلانٌ لا أقولُ عبْقريٌّ ولكن بقريٌّ. أفهمتَهما يا ابن المشؤومة إنّما التجارة تنبطُ الماء من الحجارة، أفتتركه وهو مُعرضُ ثمّ تطلبه وهو مُعْوزٌ؟ أفهمتهما لا أمّ لك"[4].

وإذا كان الكرم يفتكُ بالمال وينخره كالسوس فلأنه يُنقص مال المرء، ويجلبُ الضررَ لصاحبه. ليس هذا فحسب بل إنّ الأب يسعى إلى تهشيم الكرم بوصفه متعاليًا ثقافيًّا تتواضع عليه الجماعة، وبعبارة أخرى فإنّ الأب يدعو ابنه إلى الانفصال عن الجماعة وعدم الالتزام بقيمها ونماذجها الثقافية. وفي المقابل فإنّ القَرَمَ أكثر شؤمًا من البسوس التي اندلعت حرب بين قبيلتي بكر وتغلب بسبب ناقة مدة أربعينَ سنة. إنها شهوة أكل اللحم ومعاشرة النساء التي تُحرّكُ في نفس الابن الأمّارة بالسّوء، وتوقظُ فيه فتنة الإنفاقِ وشهوة الطعام.

على أنّ أبا الفتح الإسكندريّ يراوح في استمالة ابنه بين التحبب والتودد والزجر والمنع، ففي بداية الوصية يقول: "يا بُنيّ إني وثقتُ بمتانة عقلك وطهارة أصلك"، ثمّ يزجره بقوله: "أفهمتهما يا ابن الخبيثة"، و"أفهمتهما يا ابن المشؤومة"، و"أفهمتهما لا أُمّ لك". ويختمها بتناص نبويّ يحيل إلى حُجّة

(1) **مقامات الهمذاني**، ص 156.

(2) كيليطو، عبد الفتاح، **الأدب والارتياب**، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007، ص 26 – 27.

(3) **مقامات الهمذاني**، ص 157.

(4) **نفسه**، ص 158.

الوداع، إذ يقول: "يا بُنيَّ قد أسمعتُ وأبلغتُ فإنْ قبلتَ فالله حسبُكَ، وإنْ أبيت فالله حسيبُك. وصلي اللهُ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين"(1).

ويمضي أبو زيد السروجي إلى تعظيم منزلته الأبويّة من خلال تشبيه نفسه بنبيين من أنبياء الله، يقول أبو زيد السّروجيّ مخاطبًا ابنه: "وأنت بحمدِ الله وليُّ عهدي، وكبشُ الكتيبة الساسانيّة من بعدي، ومثلك لا تُقرعُ له العصا، ولا يُنبَّه بطَرْقِ الحصى. وإني أوصيك بما لم يوصِ به شِيثٌ الأنباطَ، ولا يعقوبُ الأسباطَ، فاحفظْ وصيتي، وجانبْ معصيتي، واحذُ مثالي وافقه أمثالي. فإنّك إنْ استرشدتَ بنُصحي، واستصبحتَ بصُبحي أمرع خانُك، وارتفع دُخانك، وإنْ تناسيت سُورَتي، ونبذت مشورتي قلّ رمادُ أثافيك، وزَهِدَ أهلُكَ ورهطُك فيك"(2).

يمارس أبو زيد السروجيّ سياسة مزدوجة فهو يُعظّمُ شأن ابنه ويرفعُ من قدره، ويعترفُ بمنزلته وبكونه حامل لواء آل ساسان في الكُدية، ويُقرُّ بنباهته وفي المقابل يُعلّق أبو زيد السروجي نبوغ ابنه وعلو مكانته بامتثاله لأوامره وأمثاله ونواهيه. وبعبارة أخرى، فإنّ أبا زيد السروجيّ يعرض أمام ابنه ثنائية ضدية تتمثل في أُنس الطاعة ووحشة المعصية، ويضع أمامه نتائج كلٍّ منهما معتمدًا في ذلك على بنية المقابلة التي تجلي أثر كلٍّ من الطاعة والمعصية، وعلى أسلوب الشرط الذي يكشف الفعل وما يترتبُ عليه من نتائج. ليس هذا فحسب، فإنّ الأب يُلزم ابنه بحفظ وصيته، والالتزام بما ورد فيها، وأنْ يحذو حذوه في سلوكه ومواقفه، وأنْ يتبنى مواقفه، وألا يحيد عن نهجه.

وعندما يستحضر أبو زيد السروجيّ قرع العصا، والتنبيه بالحصى فإنه ينفي عن ابنه صفتي الخَرَف والغفلة، وهو نفي مُقترنٌ بامتثال الابن لأبيه وخضوعه لتعاليمه. إنه ينفي عن ابنه الخَرَفَ والغفلةَ ليُثبت له العقلَ واليقظةَ ورسوخ القدم غير أنّ ما يُثبتُ للابن يظل مُعلَّقًا بالخضوع والرضوخ، هكذا يظلُّ الابن مُقيمًا بين القدح والمدح أمام "أب يتملّصُ من الأبوّة"(3) المؤمنة بالابتكار والتجديد، وينتمي إلى أبوّة قائمة على التقليد والمُحاكاة تدعي امتلاكها إرث النبوة، وامتداداتها النبويّة. بيان ذلك أنّ أبا زيد السروجيّ يستحضر نبيين؛ شيثًا، ويعقوب عليهما السلام، وإذا كان النبي شيث من الأنبياء المتقدمين فإنّ النبي يعقوب يعد في وسط شجرة النبوّة. وبالجملة فإنّ أبا زيد السّروجي يسعى إلى أنْ يُماهيَ بين الأبوّة والنبوّة لإحكام سيطرته على الابن وتطويعه.

(1) **نفسه**، ص 158.

(2) الحريريّ، أبو محمد محمد بن القاسم بن علي بن محمد بن عثمان (ت 516 هـ/1112م)، **مقامات الحريري**، ط1، دار صـــادر، بيروت، 1980، ص 433.

(3) **الغائب: دراسة في مقامة للحريريّ**، ص 54.

ويقع في سياق النموذج الأبوي النبويّ ما يظهر من تناصات مركزيّة في وصية أبي زيد السروجي الذي لا يتورع عن خلط الاحتيال والكُدية بآيات قرانية. ومن ذلك قوله: "وعظّم وقعَ الحَقير، واشكر على النقير. ولا تقنط عند الرّد، ولا تستبعد رشْحَ الصّلد. ولا تيأس من رَوْح الله إنّه لا ييأس من رَوح الله إلا القومُ الكافرون"[1]. وهو خطاب يرتد في صوته إلى يعقوب – عليه السلام – في الآية السابعة والثمانين من سورة يوسف: "يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْأَسُوا مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ".

ويظهر التناصُّ في قول أبي زيد السرجي: "وقيّد الدرهمَ بالرّبط، وشُبِ البذلَ بالضبط، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسُطْها كل البسط"[2]، الذي يحيل إلى الآية التّاسعة والعشرين من سورة الإسراء: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا".

على أنّ التناص الساخر يحضر في خاتمة المقامة على لسان السارد الحارث بن همّام في قوله: "فأُخبرتُ أنّ بني ساسان حين سمعوا هذي الوصايا الحِسان فضّلوها على وصايا لُقمان وحفظوها كما تُحفظُ أمُّ القرآن حتى إنهم لَيَرَوْنَهَا إلى الآن أولى ما لقّنوه الصبيان، وأنفعَ لهم من نِحلةِ العِقيان"[3].

لقد أراد الحريري أنْ يبدع نصًّا يتجاوز فيها نصي بديع الزمان والجاحظ، وتكون وصيته أُمَّ الوصايا في الكدية، ويعمل على تحويل نصي البديع والجاحظ إلى هامشين على متن نصّه. فمقامة الحريري، تمثّلُ فاتحةَ المقامات؛ إذ لا عبرة في الريادة والتقدم الزمنيين اللذين تبوأهما الجاحظ والبديع.

الأب ساردًا:

يُقْدِمُ الآباء في النصوص المُنتخبة على تنصيص ذواتهم، والإعلان عن سردياتهم وهوياتهم، وما لحق بهم من هزائم، وما حققوه من انتصارات، وما حاق بهم مكايدات، وما عاينوه من فجائع، وما شاهدوه من أهوال تشيب لها نواصي الولدان. وعندما يستهل الآباء وصاياهم بهذه المداخل في مخاطبة أبنائهم فإنهم يسعون إلى التأثير في نفوسهم، وإحداث استجابات وجدانية تمكّنهم من استهوائهم والتلاعب بعواطفهم ومشاعرهم.

(1) **مقامات الحريري**، ص 438.

(2) **نفسه**، ص 439.

(3) **نفسه**، ص 441.

يُماهي بطل الجاحظ خالد بن يزيد (خالويه المكّدي) بين كونه مُكدّيًا ضليعًا في الكُدية ومعرفته فئات تنتمي إلى طبقات المحتالين والعيارين والشطّار والمكدين. يقول خالد بن يزيد: "وأنا كنت كاجارَ في حداثة سنّي. ثمّ لم يبق في الأرض مخطرانيٌّ ولا مستعرضٌ الأ فُقْتُهُ، ولا شحاذٌ ولا كاغانيٌّ ولا بانوان ولا قرسيٌّ ولا عوّاءٌ ولا مشعب ولا فلورٌ ولا مزيديٌّ ولا إسطيلٌ إلا وكان تحت يدي. ولقد أكلت الزكوريَّ ثلاثين سنة. ولم يبق في الأرض كعبيٌّ ولا مكدٌّ إلا وقد أخذت العرافةَ عليه حتى خضع لي إسحاقُ قتّالُ الحر، وبنجويه شعر الجمل، وعمرو القوقيل، وجعفر كرديّ كلك، ...، وحمَّويه عينُ الفيل، وشهرامُ حمارُ أيوب، ..."[1].

إنّ إشارة خالد بن يزيد إلى هذه الطبقات لا يتضمّن اعتدادًا بالنفس، ولا مؤشرًا على امتلاك الامتلاء النفسي والتشبّع بالتجربة، ولا تعبيرًا عن الاكتمال المعرفي حسب بل إنّها تتضمن دلالة على التدرّج في اكتساب التجربة، والتضلّع في امتلاك الخبرات التي نهلها من مواردها الأصليّة. فضلا عن ذلك، يُشيرُ هذا الاعترافُ الصريحُ والمُكاشفةُ المُعلنةُ إلى الإقرار بمخالطة طبقات وفئات خارجة على السّنن الاجتماعيّة من جهة وإلى تفوق الأب السارد عليهم، وإلى أنه بزّهم وعلا عليهم، وأخضعهم لسلطته.

كما يظهر خالد بن يزيد بوصفه جامعًا لسُلط مُتعددة منها تأسيس خطاب طامح إلى معالي الأمور ليصعد منها إلى المجد المؤثّل. لقد حرص خالد بن يزيد على تعداد أساتذته الذين يصعب تحديد هويّاتهم وهويات الشخوص الواردة أسماؤهم في الحديث. وهؤلاء الشخوص يمثّلون شخصيات معاصرة للجاحظ يحيلون إلى تاريخ شخصيّات مدينة البصرة وشخصيّات الإمبراطورية الإسلاميّة بصفة عامة. إنّ خالد بن يزيد لا يُقدّم نفسه بوصفه عارفًا بالشخصيات وعالمًا بخباياها حسب بل إنه يُجسّدُ العارف المطلق بمختلف أنواع المُكدّين[2].

إنّ استدعاء الماضي يسهم في تعظيم حضور السارد الذي يسعى إلى ترسيخ موقعه وتعزيز ادعائه بامتلاك أسباب البطولة، غير أنّ ما يستدعيه خالد بن يزيد يمثّلُ دليلا على أفول الروح الجماعية التي سعت مملكة دار الإسلام إلى تأسيسها وتعميق حضورها وأثرها في نفوس أبنائها من المسلمين

(1) **البخلاء**، ص 46. الكاجار هو الغجريّ المُتنقل، والمخطرانيّ من يرتدي زيّ النُّسّاك ويخدع الناس، والمُستعْرِض من يتظاهر بالحياء ويُكلّمُ الناس خفية ليحصل على حاجته، والكاغانيّ من يتظاهر بالجنون والصّرع، والبانوان من يقف بالباب ويُلْحِفُ في السؤال، والقرسيّ من يعصب ساقه وذراعه عصبًا شديدًا لتتورما ويختنق فيهما الدم "فلا يشكّ من رآه أنّ به الأُكلةَ أو بليّةً"، والعوّاء الذي يسأل بين المغرب والعِشاء، والمُشعّب الذي يحتال للصبي حين يولد، بأنْ يعميَه، أو يجعله أعسم أو أعضد ليسأل الناسَ به أهلُه، والإسطيل المُتعامي، والفلّور الذي يحتال لخصيته، ليريك أنه آدر، وربما أنّ بها سرطانًا أو خُرّجًا أو غَرَبًا، والزّكوري خُبزُ الصّدقة. يُنظر: **البخلاء**، ص 51 – 53، 304 – 311.

(2) **Hadit Halid b. Yazıd: Une lecture du Livre des avares d'al-Gahiz 2**, p: 416 – 417.

وغيرهم. وإذا كان خالد بن يزيد يستحضر تكوينه الثقافي العدمي بدءا بحداثة سنه فهذا يعني أنّ التجربة ظلت ممتدّة في الزمن عقودًا طويلة، وأنّ الحاجة إلى سلوك الكدية ظلّ قائمًا ومطلبًا ضروريًّا لمواجهة ضراوة الحياة. وحسب ثيودر أدورنو (Theodor Adorno) فإنّ التصدع القائم في الروح الجماعية ناجم عن التباعد بين المصالح الخاصة لبعض الأفراد والجماعات والمصلحة الكلية. بعبارة أخرى، يمثل خروج الأفراد والجماعات على المصالح الكلية العليا خيارًا وحيدًا عندما لا يمكنهم تحقيق حضورهم داخل منظومة القيم والرموز الشاملة، الأمر الذي يدفعهم إلى انتهاك قوانين اللسان وخرق القيم الكلية وتهشيم المنظومة الثقافية، واختيار الطرق والوسائل التي تُمكّنهم من التعبير عن أنفسهم وهوياتهم وصولا إلى صناعة ذاكرة جماعيّة تُجسّد الحنين إلى الفضائل العُليا، وتُصوّر الحرص على إقامة قيم التواصل بين أفرادها[1].

ولا يتوقّف صوت الأب عند الاعتداد بمن خالطهم وبزَّهم وعرفهم وتفوّق عليهم وأخضعهم لسلطانه بل يمضي إلى التصريح بمسالكه المكانيّة التي قُيّض له اجتياحها وبلوغها[2]. يقول خالد بن يزيد مُخاطبًا ابنه: "قد بلغت في البرّ منقطَعَ التُّراب، وفي البحر أقصى مبلغِ السفن. فلا عليك ألا ترى ذا القرنين. ودع عنك مذاهب ابن شَرْية، فإنه لا يعرفُ إلا ظاهرَ الخبر. ولو رآني تميمٌ الداريُّ لأخذ عني صفةَ الروم. ولأنا أهدى من القطا ومن دُعيميص ومن رافع المِخَش. إني قد بتُّ بالقفر مع الغُول وتزوجتُ السِّعلاة، وجاوبتُ الهاتفَ، ورغتُ عن الجنِّ إلى الحِنّ، واصطدت الشِّقَّ، وجاوبت النَّسْنَاسَ، وصحبني الرَّئيُّ. وعرفت خُدَعَ الكاهنِ وتدسيسَ العرّافَ، وإلام يذهب الخطّاطُ والعيَّاف، وما يقول أصحابُ الأكتاف. وعرفت التنجيمَ والزجرَ والطَّرْقَ والفكر"[3].

(1) بتلر، جوديث، **الذات تصف نفسها**، ترجمة: فلاح رحيم، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت والقاهرة وتونس، 2014، ص 41 – 43.

(2) يقول الأب، في كتاب معيار الاختيار للسان الدين بن الخطيب، مخاطبًا ابنه: "أي بُنيَّ مثلي من الأقطاب، يُخاطبُ هذا الخطاب، وأيم الله لقد عقدتُ الحَلق، ولبست من الدهر الجديد والخَلق، وفككتُ العلق وأبعدت في الصفوة الطّلق، وخضت المنون، وصدتُ الضبّ والنُّون، وحَذِقتُ الفنون، وقهرت بعد سليمان الجُنون... وركبت الهمالج، وتوسّدتُ الرّذائل والدّمالج... وجُبت البلاد، وحضرت الجِلاد، وأقمتُ الفِصح والميلاد، فعُدتُ من بلاد الهند والصين، بالعقل الرصين، وحذقْتُ بدار قُسنطين، علم اللطين، ودُستُ مدارس أصحاب الرّواق... وشريتُ حُلل اليمن ببُخس الثّمن، وحللتُ من عَدن حلول الرّاح من البدن... وأزمعت على العِراقين بسُرى العين، وشربت من ماء الرّافدين باليدين، وصلّيت بمحراب الدّملى ركعتين، وتركت الأثر للعين، ووقفت حيث وقف الحكمان، وتقابل التركمان، وأخذت بالقُدس، عن الحَبْر الندس، وركبت الولايا إلى بلاد العلايا، بعد أنْ طُفت بالبيت الشريف، وحصلت بطيبة على الخصب والريف في فصل الخريف، وقرأت بأخميم علم التّصريف". **ريحانة الكُتّاب ونُجعة المُنتاب**، المجلد الثاني، ص 281 – 282.

(3) **البخلاء**، ص 47.

إنّ خالد بن يزيد يعاظم من سطوته الأبويّة عندما يستحضر طائفة من المورّخين والرواة والأخباريين والنسّابين وأدلّة العرب الذين يعرفون خبايا الأرض والبلدان والقفار والجغرافيا من أمثال عُبيد بن شَرِيَّة (ت 100 هـ)، وتميم الداريّ (ت 40 هـ)، ودُعيميص السّعديّ التميمي، ورافع بن عمير الطائيّ[1]، فإنّه يسعى إلى بيان تفوقه عليهم في قياس يُظهر وجود الفارق. غير أنّ أبرز دلالة يستبطنها هذا الاستحضار يتمثّل في تسفيه خالد بن يزيد الذي يتضمن سخرية لاذعة واستهانة بمفاهيم التاريخ ورواياته وأخباره الرسميّة. فالمكدي يسعى إلى كتابة التاريخ من منظوره ووفق قناعاته وتجاربه وأحواله؛ إنه تاريخ التهميش والإقصاء الذي يُعلن حدادًا على تاريخ التبجّح الذي رعته المؤسسات المركزيّة التي حرصت على حضور الخلفاء والملوك والأمراء والقضاة والأدباء والكتّاب.

إنّ انتشار طبقات المكدين والعيارين والمحتالين والزطّ وطوائفهم المتنوعة في مملكة دار الإسلام قد يكون مؤشرًا كاشفًا غيابَ العدالة في أرجاء المملكة والانتهاكات الكبيرة التي وقعت فيها[2]، وانهيارَ بيت مال المسلمين الذي مثّل أحد ركائز مملكة دار الإسلام ودعائمها الأساسيّة. علاوة على ذلك، فإنّ المُكدّي يملك قدرة فائقة على استحضار تاريخ بلاغة الهجاء، واستدعاء النصوص المكوّنة لمفردات كنايات الشتائم، واستعارات الفُحْش، ومجازات البذاءة[3].

وإذا كان الأبُ، في المقامة الوصيّة، قد غيّب سيرته فلأنّ خطاب وصيته خطابٌ وقتيٌّ ظرفيٌّ يقترن بتجهيز ابنه للتجارة خلافا لحديث خالد بن يزيد المكدي وخطاب أبي زيد السروجي اللذين يقترنان بالموت؛ إنهما خطابان فجائعيان برزخيان يهدفان إلى إحداث حالة وجدانيّة يطابق فيها الابن أباه، ويسعيان إلى تمطيط الزمن الأبويّ، وإرغام الابن على انتهاج النهج الأبوي. غير أنّ وصية أبي الفتح الإسكندري أكثر صدقًا وواقعيّة؛ ذلك أنها تنطق بالأبوة الغرائزية، والسياق الموضوعي الذي استبطنته الوصية في حين أنّ وصية الجاحظ والحريري تبدوان مصنوعتين؛ فمن حيث زمن النص يبدو طويلا وممتدا وهو لا ينسجم مع سياق الاحتضار والموت حيث تحضر الحشرجة والوهن والخوف والاضطراب.

(1) انظر شروحات طه الحاجري وتحقيقاته، **البخلاء**، ص 313 – 314.

(2) **البخلاء**، ص 305.

(3) ابن رمضان، صالح، **أدبيّة النصّ النثريّ عند الجاحظ**، ط1، مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر، سوسة – تونس، 1990، ص14– 15.

ما بعد الوصية:

يحضر الأبناء في نصين؛ نص الجاحظ، ونصّ الحريري، ويغيب الابن في نص بديع الزمان الهمذاني. لقد اشتملت وصية خالد بن يزيد (خالويه المُكدي) على سلسلة من الأوامر والنواهي الداعية إلى إمساك المال، وعدم إنفاقه وتبديده مشفوعةً بالحجج المؤيّدة والبراهين المُعززة بالتناصات القرآنية، وآثار النبوة، والأمثال، والشعر، والحكم، وكلام العرب، واستعارات الشعراء، وكنايات العلماء، ومجازات الحكماء والمناطقة. وهذا يعني أنّ الآباء في تلك النصوص لم يدّخروا الأقوال في حماية الأموال؛ إذ إنّ أهدافهم المشتركة تمثّلت في تلقين أبنائهم قوانين الشحّ وأحكام البخل والموقف من الجماعة ومواقفها الثقافية. وبعبارة أخرى، فإنّ الآباء هدفوا إلى رعاية الأموال أكثر من رعاية الأبناء غير أنهم وجهوا خطاباتهم لأبنائهم؛ لأنهم ورثة الأموال.

إنّ وصية خالد بن يزيد توحي أنّ التربية التي أراد الأبُ أنْ يُلقّنها ابنه تحتوي كلَّ ما يتضمّنه العالم من خيال. وبدون مشاركة الابن وإرادته فإنّ الوصية تكون شيئا غير ذي بال، لينتج عن ذلك أنّ العادات المُتضمّنة في الوصية يُمكن اختصارها في كون الإنسان مُسيِّرًا لأمواله واعيًا كيفيّة الإنفاق والإمساك. وهذه التربيّة الصارمة رأس مال لا ينضب. إنها مثل كل الأشياء الثمينة والطيبة لخالد بن يزيد المُكدّي ما لم تُنقل أو تتوارث كما هي فإنها لا قيمة لها؛ إنها وصية حرفيّة تعتمد على التطبيق والتنفيذ التَّامَّين، وهي لا تقبل التأويل[1].

يصفُ السارد في حديث خالد بن يزيد مشهد الموت، ويورد الحوار الذي جرى بين ابنه وأهل بيته، قائلاً: "ومات من ساعته، وكفّنه ابنُه ببعض خُلقانه، وغسله بماء البئر، ودفنه من غير أنْ يَضْرَحَ له، أو يلحد له. ورجع.

فلمّا صار في المنزل نظر إلى جرّة خضراءَ معلَّقة. قال: أيُّ شيء في هذه الجرَّة؟ قالوا: ليس اليوم فيها شيء. قال: فأيُّ شيء فيها قبل اليوم. قالوا: سمن. قال: وما كان يصنع به؟ قالوا: كنّا في الشتاء نلقي له في البُرمة شيئاً من دقيقٍ نعمله له، فكان ربما برَّقه بشيء من سمن. قال: يقولون ولا يفعلون. السمن أخو العسل. وهل أفسد الناسُ أموالَهم إلا في السمن والعسل؟ والله إني لولا أن للجرة ثمناً لما كسرتها إلا على قبره. قالوا: فخرج فوق أبيه، وما كنّا نظن أنّ فوقه مزيداً".

(1) **Hadit Halid b. Yazıd: Une lecture du Livre des avares d'al-Gahiz 2**, p 425.

وإذا كانت الوصيّة – على لسان خالد بن يزيد – تكشف عجز الابن عن اتّباع طريق أبيه وعدم قدرته على الامتثال للمثال الذي اقترحه فإنّ الابن، في التصور الأبويّ – هو الوجه المقلوب للأب[1]. غير أنّ الجاحظ بعث الابن في هيئة تتجاوز تعاليم الأبوّة وتتفوق عليها. يتجلى ذلك في أنّ الابن نفّذ ما هو أبعد من وصية الأب تنفيذًا دقيقًا استهلّه بحادثة موت أبيه؛ إذ لم يُكفّنه بكفن بل كفّنه ببعض أثوابه البالية، كما أنه تعمّد الاقتصاد في الغسل خشية تبذير الماء؛ فغسله بماء مالح غير صالح للشرب، وبنى له قبرًا دون أنْ يلحد له، وأنْ يتكلّف في صناعة القبر.

أمّا المقامة الوصية فلا حضور للابن، وهذا الغياب عائد إلى كونها وصية تعليميّة توجيهيّة ترتبط بمناسبة معينة. وأمّا المقامة الساسانيّة فيحضر الابن في نهاية النص ليؤكّد امتثاله لأوامر أبيه والتزامه بنواهيه، وذلك من خلال الحوار الذي جرى بينهما، ونصّه: "ثمّ قال: يا بُنيّ قد أوْصيتُ. واستقْصَيْتُ. فإن اقتَدَيْتَ فوَاهاً لكَ. وإنِ اعتَدَيْتَ فآهاً منكَ! واللهُ خَليفَتي عليك. وأرْجو أنْ لا تُخْلِفَ ظنّي فيكَ. فقالَ لهُ ابنُهُ: يا أبَتِ لا وُضِعَ عرْشُكَ. ولا رُفِعَ نعْشُكَ. فلقَدْ قلتَ سَدَداً. وعلّمْتَ رشَداً. ونحَلْتَ ما لمْ ينْحَلْ والِدٌ ولَداً. ولَئِنْ أُمْهِلْتُ بعْدَكَ. لا ذُقْتُ فقْدَكَ. فلأتأدّبَنّ بآدابِكَ الصالِحةِ. ولأقْتَدِيَنّ بآثارِكَ الواضِحَةِ. حتى يُقال: ما أشْبَهَ الليلةَ بالبارِحَةِ. والغادِيةَ بالرّائِحَةِ. فاهْتزّ أبو زيْدٍ لجَوابِهِ وابتسَمَ. وقال: منْ أشبَهَ أباهُ فَما ظلَمَ. قالَ الحارثُ بنُ همّامٍ: فأُخبِرْتُ أنّ بَني ساسانَ. حينَ سَمِعوا هَذي الوَصايا الحِسانَ. فضّلوها على وَصايا لُقْمانَ. وحفِظوها كما تُحفَظُ أمّ القُرْآنِ. حتى إنّهُمْ لَيَروْنَها الى الآنَ. أوْلى ما لقّنوهُ الصّبيانَ. وأنفَعَ لهُمْ منْ نِحلَةِ العِقيانِ"[2].

إنّ علاقة الابن بأبيه في المقامة الساسانية تكشف عن حبّ واحترام متبادلين؛ فالأب لا يخاف على ابنه هَدْرَ الوصيّة وتجاهلَها، والابن لا يتمنى رحيل أبيه بل يرجو بقاءه ليبرهن له على أنّه يقتدي به، ويقفو أثره، ويتأدّبُ بآدابه.

(1) **Hadit Halid b. Yazıd: Une lecture du Livre des avares d'al-Gahiz 2**, p 425.

(2) **مقامات الحريري**، ص 440.

الخاتمة:

يظهر لنا أنّ نصوص الوصية الثلاثة تأسست على غرض وهدف سعى الموصّي إلى تحقيقه وإبلاغه عن طريق الموصِّين الذين يملكون استعدادًا إذعانيًّا نظرًا لكونهم يخضعون لعلاقة تراتبية تنازلية تقوم على رابطة الأبوة والبنوّة؛ إنه الهدف المتمثل في إمساك المال، والغاية المتجسدة في الاحتراس من الجماعة والحذر منها. على أنّ الآباء في النصوص الثلاثة لم يسوقوا سردياتهم لحفز أبنائهم على تصديق أقوالهم، واعتناق مبادئهم وقيمهم والالتزام بها بل إنهم يرغبون في ما هو أكثر من ذلك؛ إنهم يرغبون في تنفيذ محمول تلك الأقوال وتحويلها إلى أفعال مُنجزة وممارسات مستمرّة في الزمان تجسّد عبقرية النظام الأبوي ومحمولاته الثقافيّة. وقد قام الآباء باستثمار سلسلة من الحُجج العقلية والمنطقيّة والتأثيرات الوجدانيّة وممارسة الاستهواء والإغراء والإغواء والتّطويع.

ولم يكن الآباء في تلك الوصايا منفصلين عن مضامين الخطاب؛ ذلك أنّ الأوامر والنواهي التي تشيع في الخطاب ليست إلا دليلا على أنّ الآمر والناهي في الخطاب واقع في خطابي الأمر والنهي وليس مُنفصلاً عنهما ومتعاليًا على المأمور والمنهي. وبعبارة أخرى، فإنّ الأب لا يستعملُ سلطتي الأمر والنهي لتحقيق غايات قهرية تسلّطيّة استعلائيّة حسب بل لأنه يرى في محمول أوامره ونواهيه ما يحقق للأبناء حصانة وجودية ومعرفية تقيهم من مكايد المجتمع، وتحميهم من عثرات الزمن، وتحصّنهم من صروف الليالي والأيام، وتنجيهم من نوازل الدهر وعادياته.