الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر (2) أبو القاسم سعد الله

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها

أدب الكدية بين المشارقة والأندلسيين

ـ موازنة بين المقامات والزرزوريات ـ

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث LMD في اللغة العربية وآدابها

تخصّص : دراسات أدبية ونقدية تراثية

الـــــطالب: إشـــــراف الـــدكتور:

رابح بودية الطيب زريمش

لجنة المناقشة

الأستاذ الدّكتور مولود بغورة.	جامعة الجزائر 2.	رئيسًا.
الدّكتور الطّيب زريمش .	جامعة الجزائر 2 .	مشرفًا ومقرّرًا.
الأستاذة الدّكتورة حبيبة بوتمجت.	جامعة الجزائر2.	عضوًا مناقشًا.
الأستاذ الدّكتور محجوب المحجوب.	جامعة البليدة 2.	عضوًا مناقشًا.
الدّكتورة سهيلة عبريق.	جامعة الجزائر 2.	عضوا مناقشًا.
الدّكتورة نصيرة الونّاس .	جامعة البويرة.	عضوًا مناقشًا.

السنة الجامعية: 1440هـ / 1441هـ

2019م / 2020م

بسم الله الرحمن الرحيم

مـــــقدّمة

الأدب فنّ إنسانيّ، وسيلته الكلمة وقوامه الصّورة المستوحاة التي ينسجها الأديب، بداية من كيان المجتمع الذي ينتمي إليه، ومهما تباينت العصورُ، واختلفت المفاهيم، وتصادمت الأفكار، وتنوّعت الآراء والدّراسات لهذا الأدب؛ فإنّ الأديب يبقى ابن بيئته ومجتمعه، يصوّر ما يطرأ عليه من تغيّرات سياسيّة واجتماعيّة؛ بغية إيجاد الحلول المناسبة لمنع هذه التغيّرات، ولكن قد تكون الظّروف السّياسية والاجتماعيّة أحيانًا، أقوى من المبدع، ممّا تجعله ينسكب فيها ويتماشى معها، بقصدٍ أو دون قصدٍ.

ومن بين الظّواهر الاجتماعيّة، التي شهدها المجتمعان العبّاسي والأندلسي ظاهرة الكدية؛ التي كانت نتيجة لمجموعة من العوامل السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي مرّ بها المجتمعان، عبر فترة زمنيّة معيّنة، فأنتجت هذه الظّاهرة أدبًا خاصّا، التصق بها مصطلحًا ومفهومًا، فسمّي بأدب الكدية.

وعند قراءتي؛ لمضامين هذا الأدب؛ في البيئتين؛ المشرقيّة والأندلسيّة؛ وجدت أنّه أدبٌ؛ جديرٌ بالبحث والدّراسة. ولذلك اخترته أن يكون موضوعًا؛ لبحثٍ عنونته ب: **أدب الكدية بين المشارقة والأندلسيّين – موازنة بين المقامات والزّرزوريّات –**

ولعلّ الهدف من هذه الدّراسة، التي تبحث في حضور هذا الأدب في البيئتين المشرقيّة والأندلسيّة، كان إماطة اللّثام عن أحد أنواع أدب الهامش، الذي أغفلته أبرز الكتب الأدبيّة، باعتبارها صبّت نظرتها نحو أدب المركز، تأليفًا وجمعًا وضبطًا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى الكشف على ملامح التقارب، لأدب الكدية بين أدب العبّاسيّين والأندلسيّين، علمًا أنّ هذا الأدب في البيئة الأندلسيّة، يتميّز ببعض الخصائص الفنّية، التي تميّزه عن أدب المشرق.

وعلى الرّغم من أنّ هناك، بعض الدّراسات؛ التي سبقتني في التطرّق إلى أدب الكدية؛ إلاّ أنّ هذه الدّراسات والبحوث؛ تختلف عن البحث؛ الذي أنجزته. ومن الدّراسات؛ التي سبقتني في تناول أدب الكدية؛ ما يلي:

- **موسوعة أدب المحتالين ل: عبد الهادي حرب.** وهو كتابٌ ضخمٌ؛ تناول مفهوم هذا الأدب؛ في النّمط الفصيح والشّعبي. كما أبرز صورة أدب الكدية؛ في مقامات الهمذاني والحريري.

- **أدب الكدية في العصر العبّاسي. ل: أحمد حسين.** وقد ذكر الكاتب في هذا الكتاب؛ بعض أسماء شعراء هذا الأدب، وبعض قصائدهم. كما تطرّق إلى مصطلح الكدية؛ في مقدّمة كتابه، وأهمّ الآراء؛ التي قيلت فيه.

- **شعراء الكدية والصفّ الثّاني في الشّعر العربي. ل: صلاح الشّهاوي.** وهو كتاب صغير الحجم؛ ترجم فيه الكاتب؛ لبعض شعراء الكدية والتسوّل وغيرها.

إلاّ أنّ ما يُميّز هذه المؤلّفات؛ أنّها تناولت هذا الأدب عند المشارقة فقط. ولم يذكر أيّ كتابٍ منها؛ هذا الأدب عند الأندلسيّين.

وقد كان عدم وجود؛ مَن تناول " أدب الكدية " عند المغاربة والأندلسيّين؛ أهمّ سببٍ؛ دفعني إلى البحث في مضمون هذا الأدب؛ في هاتين البيئتين والمجتمعين وموازنته ومقاربته؛ بما جاء من هذا الأدب عند المشارقة. وذلك من خلال تقصّي مدوّنتين؛ تنتميان إلى كلا العصرين. هاتان المدوّنتان هما: الزّرزوريّات والمقامات.

وقد حاولت من خلال هذا البحث؛ أن أجيب على مجموعة من التّساؤلات أهمّها:

- **كيف كان حضور أدب الكدية في البيئتين؛ المشرقيّة والأندلسيّة؟**
- **ما المقصود بأدب الكدية؟**
- **وكيف تنوّعت مضامين هذا الأدب؛ عند المشارقة والمغاربة؟**
- **وهل تُعدّ الزّرزوريّات والمقامات – حقيقة- مدوّنتين نثريتين؛ عكَستا ملامح هذا الأدب؛ لمجتمعين مختلفين؟**
- **وماهي أوجه التّشابه والاختلاف والتّداخل؛ بين المدوّنتين؟**

وللإجابة عن هذه التّساؤلات؛ قُمت بتقسيم بحثي؛ إلى مقدّمة ومدخل وثلاثة فصولٍ وخاتمة.

عنونتُ المدخل ب: **مصطلح الكدية بين النّشأة والتطوّر**. وقسّمته إلى عنصرين اثنين؛ جاء العنصر الأوّل معنونًا ب: الكدية في المفهوم اللّغوي والاصطلاحي. حيث تكلّمت فيه عن مصطلح الكدية في المعاجم العربيّة؛ وبيّنت فيه؛ كيف ورد هذا المفهوم، وبماذا ارتبط؛ في المعاجم العربيّة. ثمّ تطرّقت إلى لفظة الكدية في الاصطلاح؛ فذكرتُ أهمّ التّعريفات؛ التي وُصفت بها هذه اللّفظة. كما تكلّمت عن الجدال القائم حول اللّفظة وأصلها؛ بين عربيّ وفارسيّ.

وأما العنصر الثّاني؛ فجاء معنونًا ب: الكدية في ظلّ العصور الأدبيّة. وقد قُسّم هذا العنصر إلى ثلاثة عناوين فرعيّة؛ جاءت كالآتي: – الكدية في العصر الجاهلي – الكدية في عصر صدر الإسلام– الكدية في عصر بني أميّة.

وانتقلت من المدخل مباشرةً؛ إلى **الفصل الأوّل**؛ الذي عنونته ب: **أدب الكدية في العصر العبّاسي**. وقمتُ بتقسيمه؛ إلى ثلاثة مباحث. تكلّمت في المبحث الأوّل عن **الحالة السّياسيّة**؛ التي سادت في العصر العبّاسي؛ من القرن الرّابع؛ إلى ما بعده. وقد ضمّ هذا المبحث عنصرين مهمّين؛ هما: حالة الحكم، والثّورات الدّاخليّة والخارجيّة؛ التي شهدها هذا العصر. وأمّا المبحث الثّاني؛ فعنونته ب: **الكدية والحياة الاجتماعيّة في العصر العبّاسي**. وضمّ المبحث؛ عنصرين أساسين هما: الوضع الاجتماعي؛ في العصر العبّاسي. والمجتمع العبّاسي وظاهرة الكدية.

وجاء المبحث الثّالث من الفصل الأوّل؛ معنونًا ب: **الكدية والأدب العبّاسي**. وقد قسّمته إلى ثلاثة عناصر؛ العنصر الأوّل بعنوان: الكدية والشّعر العبّاسي. حيث تطرّقت في هذا العنصر؛ إلى أهمّ الشّعراء؛ الذين مثّلوا هذا الأدب، على غرار؛ ابن سكرة الهاشمي، وأبي دلف الخزرجي، وغيرهم. وتكلّمت في العنصر الثّاني؛ عن بروز

ظاهرة الكدية في أدب الجاحظ. وأمّا العنصر الثّالث؛ فعنونته ب: الكدية في النّثر المشرقي. وقد ضمّ ثلاثة عناوين فرعيّة. جاءت كالآتي: – الكدية في الخطابة – الكدية في القصص والأخبار والنّوادر– ظاهرة الكدية وفنّ المقامات. وقد تحدّثت في هذا العنصر؛ عن مفهوم المقامات، وأهمّ المحطّات التّاريخيّة؛ التي مرّت بها، والصّراع القائم؛ حول منشئها ونسبها؛ ثمّ تكلّمت – بعد ذلك– عن أصناف المكديين في المقامات.

وأمّا **الفصل الثّاني**؛ فجاء معنونًا ب: **الكدية في المغرب والأندلس**. وقسّمته إلى ثلاثة مباحث؛ المبحث الأوّل بعنوان: **الحياة السّياسيّة في عهد المرابطين**. وتضمّن هذا المبحث؛ عنصرين أساسين؛ حيث تكلّمت في العنصر الأوّل؛ عن نشأة دولة المرابطين؛ انطلاقًا من معركة الزلاّقة، وما بعدها. ثمّ تحدّثت– في العنصر الثّاني– عن حالة الحكم؛ في دولة المرابطين.

وجاء المبحث الثّاني؛ بعنوان: **الحياة الاجتماعيّة**. وضمّ هذا المبحث؛ ثلاثة عناصر؛ حيث تحدّثت في العنصر الأوّل؛ عن التّمايز الطّبقي في المجتمع المرابطي. وتحدّثت في العنصر الثّاني؛ عن نفوذ المرأة المرابطيّة في هذا المجتمع. وخصّصت العنصر الثّالث؛ للطّبقيّة والتّفاوت بين الأثرياء والفقراء.

واخترت للمبحث الثالث؛ عنوانًا: **الحركة الأدبية في عهد المرابطين**. وقد تضمّن هذا المبحث؛ ثلاثة عناصر. تكلّمت في العنصر الأوّل؛ عن الكدية في الشّعر الأندلسي، وتكلّمت في العنصر الثّاني؛ عن الكدية في فنّ الزّجل. وخصّصت العنصر الثّالث؛ للحديث عن الكدية في النّثر الأندلسي. وضمّنت هذا العنصر؛ ثلاثة عناصر فرعيّة؛ جاءت معنونة كالآتي:– مفهوم الرّسائل الزّرزوريّة– موضوعات الرّسالة الزّرزوريّة– أهمّ الخصائص الفنّية؛ للرّسائل الزّرزوريّة.

وأمّا **الفصل الثالث**؛ فرأيتُ أن يكون فصلاً تطبيقيّا معنونًا ب: **موازنة بين الزّرزوريّات والمقامات**. وتضمّن هذا الفصل؛ ثلاثة مباحث. جاء المبحث الأوّل بعنوان: **أوجه التّشابه بين المقامات والزّرزوريّات**. وكان حديثي فيه؛ عن جملة من العناصر؛ المتشابهة بين المدوّنتين. حيث تطرّقت – في العنصر الأوّل– إلى النّمط العام (أنموذج المكدي في المقامات والزّرزوريّات). وجاء حديثي – في العنصر الثّاني– عن التّناص بأنواعه (الدّيني والأدبي). بينما خصّصت العنصر الثّالث للحديث عن استدعاء الشّخصيات التّراثيّة في المدوّنتين. واخترت أن يكون العنصر الرّابع؛ للّغة. والعنصر الخامس؛ للمفارقة التّركيبيّة بأنواعها. وجاء العنصر السّادس مخصّصًا؛ لمفارقة الموضوع وأنواعه المختلفة.

وأمّا المبحث الثّاني؛ من الفصل الثّالث؛ فعنونته ب: **أوجه الاختلاف بين المدوّنتين**. وقد كان حديثي فيه؛ عن أهمّ العناصر التي تختلف فيها المقامات عن الزّرزوريّات؛ من شخصيات وزمان ومكان وحوار.

وأمّا المبحث الثّالث؛ فجاء معنونًا ب: **أوجه التّداخل**. وتكلّمت فيه؛ عن أهمّ الملامح المتقاربة؛ بين المدوّنتين، مع إبراز خاصّية كلّ مدوّنة على حدة، وحضور ملامح البيئة في المدوّنتين.

وقد رأيت أنّ أهمّ منهج يمكن استعماله؛ لهذا البحث، وهذه الدّراسة؛ هو المنهج المقارن؛ ذلك أنّه هو الأنسب؛ لدراسة أوجه التّشابه والاختلاف بين المدوّنتين. كما ألزمتني هذه الدّراسة؛ استعمال بعض آليات المنهج الأسلوبي؛ من أجل الكشف عن الجماليّة الفنّية؛ للمدوّنتين. كما استعنت بالمنهج التّاريخي؛ في البحث عن جوانب نشأة هذا الأدب.

وقد اتّكأت في بحثي هذا؛ على مجموعة من المصادر والمراجع أهمّها: كتاب: المعجب في تلخيص أخبار المغرب. ل: عبد الواحد المرّاكشي. وكتاب: الذّخيرة في

محاسن أهل الجزيرة؛ لابن بسّام الشّنتريني. وكتاب: موسوعة أدب المحتالين ل: عبد الهادي حرب. وكتاب: أبو عبد الله الخصال. ل: فوزي عيسى. وغيرها من الكتب والمدوّنات مثل مقامات بديع الزّمان الهمذاني والزّرزوريّات.

وأنا أخوض – كذلك– غمار هذا البحث؛ صادفتني صعوبات، يمكن أن أجمل أهمّها فيما يلي:

- اختلاف المؤرّخين والكتّاب في سنة الولادة والوفاة؛ لبعض شعراء الكدية المغمورين.
- اختلاف الأدباء؛ في نسب بعض المقطوعات الشّعريّة لهؤلاء؛ من شاعرٍ إلى شاعرٍ آخر.
- عدم العثور على ترجمات وافيّة لمجموعة من الشّعراء.
- قلّة الدّراسات؛ حول أدب الكدية في المغرب والأندلس.

إلاّ أنّه بفضل الله؛ استطعتُ أن أتجاوز هذه الصّعوبات والعراقيل؛ لأصِل إلى إكمال هذا البحث. وأتمنّى أن يكون البحث؛ خالصًا لوجه الله عزّ وجلّ. كما أتقدّم بالشّكر الجزيل؛ للدّكتور **الطّيب زريمش**؛ على ما قدّمه لي، وأفادني به من نصائح وتوجيهات؛ في بحثي هذا. كما أشكر للّجنة؛ التي قرأت بحثي وصوّبت ما جاء فيه من أخطاء؛ جهدَها وعملها القيّم.

المدخل:

الكدية من المفهوم إلى النّشأة.

أوّلا: الكدية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي.

1/ لغة.

2/ اصطلاحا.

ثانيا: الكدية في ظلّ العصور الأدبية.

1/ الكدية في العصر الجاهلي.

2/ الكدية في العصر الإسلامي.

3/ الكدية في العصر الأموي.

أولا: الكدية بين المفهوم اللغوي و الاصطلاحي

يبقى أيّ مفهوم أدبي غير متداول في الخطاب الإنساني؛ خال من أيّ دلالة معينة حيث يترك في النفس الإنسانية حدًّا ونوعًا من الإبهام والغموض؛ تستكرهه القلوب، و تمجّه الآذان، ثمّ تأتي اللغة؛ بوصفها حيّزًا أوّليّا؛ يضبط ويحدّد المفاهيم والمعاني، والأطر الأولى لهذا المفهوم. وذلك من حيث إسقاطه على الواقع الحسّي الملموس، أو بتتبّع أصله وجذره اللغوي الاشتقاقي، ثّمّ يأتي المفهوم الاصطلاحي؛ بوصفه حيّزًا ثانيّا؛ يحدّد هذا المفهوم؛ وفق رؤية محدّدة؛ يستجيب لها ذهن المتلقي.

أ-**الكدية لغة:** ذهب ابن فارس في معجمه، إلى أنّ الكاف والدّال، والحرف المعتل أصلا صحيحًا؛ يدلّ على صلابة الشّيء، ثم يقاس عليه. قائلاً:« فالكدية صلابة تكون في الأرض يقال: حفر فأكدى إذا وصل إلى الكدية، ثم يقال للرّجل إذا أعطى يسيرا ثم قطع أكدى، شُبّه بالحافر يحفر فيمسك عن الحفر. وزعم الخليل أنه يقال أصابت روعهم كادئة وهو البرد وأصاب الزرع بردا وكدأه أي رده في الأرض. ويقال أكديتة، أكدية، إكداء؛ إذا رددته عن الشّيء، والقياس في جميع ما ذكرناه واحدٌ»[1].

يقول ابن منظور متتبّعا هذا المفهوم:« كدت الأرض نكد، وكدّوا وكُدُّوا؛ إذا أبطأ نباتها أولا وكدا الزرع وغيره من النبات ساء نبته، والكدية والكادية الشدّة من الدّهر، والكدية الأرض المرتفعة. وقيل: هي شيء "صلب" من الحجارة والطين. والكدية الأرض الغليظة، وقيل أصابهم كدية وكادية من البرد. والكدية كل ما جمع من طعام وشراب، وجعله كثبة وهي الكادية. فحفر فأكدى إذا بلغ الصلب وصادف كدية تسأله فأكدى»[2].

1- ابن فارس (ابن الحسين أحمد بن فارس)، **مقاييس اللغة**، دار المعارف القاهرة، مصر ط1، 1482، ص222،224.

2- ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم)، **لسان العرب**، (مادة كدا) دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1985، ج2، ص3838، 3939.

وجاء في القاموس المحيط قوله: أكديت الرجل عن الشيء؛ رددته عنه. ويقال للرجل عند قهر صاحبه أكديت، وأكدَى المطر قلّ، وتكدى الرجل يكدي، وأكدى قلّ عطاءه وقيل بخل. وجاء في التنزيل قوله تعالى « وَأعطى قليلا وأكدى » قيل: أي، وقطع القليل [1].

إنّ المتأمّل في بطون أمّهات المعاجم العربية؛ يلاحظ أنّ لفظة الكدية في جميع هذه المعاجم تعني الشدّة والصلابة، فمن صلابة الأرض وصلابة الحجر وإبطاء النبات والزرع وشدّة البرد والقحط، وصولا إلى القطع والإمساك والخيبة والافتقار، وما إلى ذلك من الألفاظ التي توحي بالشّدة والصّلابة. إضافة إلى ذلك أنّ هذه الكلمة؛ وردت في جلّ المعاجم مشدّدة الدال، وقد أوردت بعض المعاجم مصدرًا آخر لهذه اللفظة؛ وهو التكدية.

ب- الكدية اصطلاحا:

يعدّ المعنى الاصطلاحي؛ هو المحدّد لدلالة أيّ مفهوم أدبيّ؛ ولهذا فإنّ جميع التّعاريف تكاد تُجمع على أنّ لفظة الكدية؛ تعني التسوّل والاستجداء، وسؤال الناس؛ وهي: حرفة السّائل المُلحّ؛ و هي التسوّل و الاستجداء [2]. و الكدية تتجاوز الاستجداء وسؤال الناس " إلى اصطياد المال؛ بمختلف الطرق والوسائل إلى التذرّع بالقوة"[3]. وعليه « فالمكديون؛ هم تلك الطائفة؛ التي جعلت الاستجداء والتكسّب؛ المنسوب بالحيلة؛ معبرها للوصول إلى مال الآخرين»[4].

والتسوّل ظاهرة اجتماعية؛ تنشأ في المجتمعات التي لم توزّع فيها الثروات توزيعا عادلاً وحيثما وُجد الغنى الفاحش؛ وُجد الفقر المدقع، وحيثما وُجد قومٌ؛ يعيشون في ترف وثراء وُجد قومٌ يعيشون في العراء، ولهذا فإنّ التسوّل (الكدية)؛ هو نتيجة لمجموع الثّنائيات؛ التي تحكم نظام الكون عامة. وينتسب طائفة المكديون –عُموما– إلى ساسان الفارسي؛ عظيم

1- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ج2، ص381.

2- أحمد حسين، **أدب الكدية في العصر العباسي**، دار الحوار اللاذقية، ط1، 1995 ص33.

3- حسين عبد الغني إسماعيل، **ظاهرة الكدية في الأدب العربي، نشأتها وخصائصها الفنية**، مكتبة الزهراء، القاهرة، مصر، ط1، 1991، ص22.

4- المرجع نفسه، ص24.

الفرس، ورائدهم في الكدية. « ولم يكن مصطلح الكدية المصطلح الوحيد الذي أطلق على حرفة السائل؛ فقد ظهرت إلى ذلك مصطلح الشحاذة»[1].

ولهذا فإنّ المتتبّع لمسار هذه اللفظة؛ يلاحظ أنّ ظهور هذه اللفظة؛ كان موازيا للعصر العبّاسي، غير أنّ هنالك بعض الألفاظ المرادفة لهذه اللفظة؛ ظهرت في عصور سابقة لهذا العصر. من بينها مصطلح التكسّب وغيره. وعليه نجد الجاحظ؛ يورد هذه اللفظة؛ عند حديثه عن أحد بخلائه قائلاً: « وهذا خالد بن يزيد؛ وهو خالويه المكدّي؛ كان بلغ في البخل والتّكدية، لم يبلغها أحد»[2]. ويستطرد الجاحظ؛ فيذكر وصية خالد بن يزيد لابنه؛ التي جاء فيها: « إنّ هذا العمل؛ أجمعه من القصص، والتكدية»[3]. كما يضيف خالويه؛ مستطردا في حديثه: « أنا لو ذهب مالي لجلست قاصّا، أو طفقت في الآفاق؛ كما كنت مكديا»[4]. ولهذا نجد، أنّ هذه اللفظة؛ قد اقترنت بالمفهوم الجاحظي؛ ذلك أنّ الجاحظ يُعدّ من أوائل الدّارسين؛ الذين تنالوا أدب هذه الفئة المهمّشة؛ التي عاشت حالات الفقر والبؤس، في عصر يُعدّ من أرقى العصور الأدبية؛ حضاريّا و فكريّا.

وأنشد أبو دلف في قصيدته الساسانية:

ومن كدَى على كيسان في السرّ وفي الجهر[5].

كما أنّ المتتبّع لمسار هذه اللفظة؛ يلاحظ انفرادها بالعصر العبّاسي، دون غيره من العصور. ويبدو أنّ وجود المكْدين؛ يرجع إلى بدايات تأسيس الدّولة العباسية، مع تطوّر

1- أحمد حسين، **أدب الكدية في العصر العباسي**، ص33،34.

2- الجاحظ (أبو عثمان بن بحر) **البخلاء**، دار المعارف، القاهرة، مصر ط1 ،1967، ص46.

3 –المصدر نفسه ص46.

4- المصدر نفسه ص47.

5- الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد) **يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر**، دار الصاوي، القاهرة، مصر ط1983، ج1، ص117.

الحياة الاجتماعية، في تلك الفترة، وتعقّدها وتشابكها في مختلف النواحي»[1]. ولهذا فإنّ الشّائع في حياة المكدي؛ تنقّله من مكان إلى مكان آخر؛ فهو لا يعرف الاستقرار في مكان أو تجمّع واحد، ويغشى عادة الأسواق والتجمّعات السكّانية؛ من أجل الحصول على بعض الدريهمات؛ سواء بالتسوّل الصّريح، أو باستخدام حيل وطرق شتى؛ في اقتناص بعض الدريهمات من أصحابها.« وأصحاب الكدية يستخدمون طرقًا شتى؛ للوصول إلى أموالِ الآخرين»[2]. ولهذا فإنّ استعمال هذه اللفظة في التعبير الأدبي في العصر العباسي؛ قد وصل إلى درجة الاستسفاف والتباهي؛ في استعمال هذا المصطلح في بعض القصائد الشعرية العبّاسية، حيث نجد ابن الحجّاج في أحد أبياته؛ يتباهى في استعمال هذه اللفظة بقوله:

وقد تناهى أمري إلى أن بكرت من منزلي أكدّي[3].

كما أّن هذه اللفظة؛ قد أصبحت حرفة؛ يقوم بها الأديب، أو غيره من مجموع العامّة ليس من أجل كسب القوت اليومي، وإنّما من أجل جمع أكبر ما يمكن من الدنانير. وعليه فقد أصبحت مستساغة، إلى درجة أنّ الأولياء في ذلك الزّمان؛ اتّخذوها وصيّة لأبنائهم. ومن ذلك ما أوصى به السَرْوَجي ابنه قائلا: « ولم أر ما هو؛ بارد المَنعم، لذيذ المطعم، وافي المكْسب، صافي المشرْب، إلاّ الحرفة؛ التي وضع ساسان أساسها، ونوّع أجناسها، إذ كانت المتجر؛ الذي لا يبور، والمنهل الذي لا يغور»[4]. كما نجد الأحنف العكبري يعترف أنّ الكدية أصبحت مصدر رزقه، وأنّ الناس يشاركونه في هذه المهنة؛ قائلاً:

---

1 – نهى عبد الرزاق، **العامة في بغداد، في القرنين الثالث والرابع**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص221.

2– صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، دار الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات (د ط)،2013، ص25.

3– الثعالبي، **يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر**، ص77.

4– صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، ص10، 17.

قد كانت الكدية إقطاعي فاستعصم الناس بأطباعي

قنعت مضطرًا لضعف القوى عن نيل ما يدركه السّاعي[1].

وعليه لا بدّ من الإشارة؛ إلى أنّ مصطلح الكدية تبلور بشكل واضح، في العصر العبّاسي؛ حيث أصبح يشمل طائفة من الأدباء والشعراء؛ الذين يجوبون السّاحات العامّة والتجمّعات السكانية الضخمة، والمساجد. وقد استعملوا لذلك الخطب البليغة، والقصص المضحكة، والمواعظ والقصائد الشعرية؛ يستدرون بها عطف الناس نادبين بها حظوظهم وشاكين سوء أوضاعهم المزرية؛ التي أدّت بهم إلى اتّخاذ هذه الحرفة.

وإذا كانت لفظة الكدية؛ قد اقترن مسار وجودها بالعصر العباسي، وبالأخصّ طائفة الساسانيين الفرس دون غيرهم من الفئات؛ فإنّها قد فتحت باب نقاش، وجدلا واسعا بين انتماء اللفظ إلى أصول عربية من جهة؛ وذلك من خلال ما جاء في بطون أمات المعاجم العربية من جهة، وبين أصل اللفظ الذي نشأ في بيئة فارسية، و ارتبط بفئة معينة محدّدة من جهة أخرى. ولو عدنا نستشف في طيّات هذا اللفظ؛ لوجدنا أنّ أغلب المعاجم العربية قد أوردت هذه الكلمة مشدّدة الدّال، وقرنتها بالصّلابة في أغلب الأحيان. ولو أزحنا النّظر إلى الجهة الأخرى لهذه اللفظة؛ نجد أنّ أغلب الكتب في الأدب الفارسي؛ قد حملتها على فارسيتها، ومن ذلك ما أورده **فكتور ألكك**؛ حين قال:« إنّها لفظة فارسية الأصل معناها التسوّل؛ دخلت اللغة العربية وكثُر استعمالها في القرن التّاسع، فاشتقوا منها فعل كدى، واسم الفاعل مكدّي»[2]. وإن كان هذا الرأي لا نأخذ بفحواه؛ باعتبار أنّ لفظة الكدية قد ظهرت في العصر العباسي في القرن الرابع، إضافة إلى ذلك أنّ **فكتور ألكك**؛ عند حديثه عن هذه اللفظة؛ أوردها مشدّدة الدَال، وهو نفسه ما أوردته جلّ المعاجم العربية.

ولقد ذهب في ضحوى هذا الاتجاه –أيضا– **أدي شير**؛ حين أقرّ بفارسية هذه اللفظة قائلاً:« كدى الرجل؛ سأل، وتكدّى؛ تسوّل. والكدية والكادية؛ كلّ مأخوذ عن كدا ومعناها

1– الثعالبي، **يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر**، ص117، 118.

2– فكتور ألكك، **بديعيات الزمان**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د ط)، 1961، ص65.

التسوّل، والفقير المحتاج. ومنه المكدّي كدا؛ أي الفقير»[1]. ومن الملاحظ على هذا التّعريف الذي قدّمه **أدي شير**؛ حول مسار هذه اللفظة؛ أنّه قرن المتسوّل بالفقير، وهما لفظتان متضاربتان؛ تحملان تباعدا دلاليا واصطلاحيا مختلفا، إضافة إلى ذلك أنّ شخصية الأوّل وذاته؛ هي شخصية منحطّة؛ رضيت بالهوان واستجداء النّاس، أمّا شخصية الثاني و ذاته؛ فهي شخصية رصينة؛ رضيت بما أحصت لها دنياها. كما أنّ صفة الشخصية الأولى هي صفة ثابتة، بينما شخصية الصفة الثانية؛ متغيّرة، بحسب الواقع المادّي والمعيشي للفرد البشري. وما يُمكن إضافته –أيضا– أنّ الوصف الأوّل؛ يُنزل الذات الإنسانية إلى الحضيض، و يُقرّ بالصّفات الذميمة لها، بينما الوصف الثاني؛ هو وصف معيش؛ يوحي بمثاليتها؛ إذا اتّصفت بصفة العفاف، ومحاولة التغيير في نمط سيرورتها.

كما نجد الحريري؛ قد وقف وقفة مطوّلة عند هذا المصطلح، وأقرّ بأنّه مأخوذ من الجدوى والاستجداء؛ حيث يقول:« ولما بُدّل هذه اللفظة؛ في إبدال جيمها كافًا، قولهم لمن يُكثر السؤال مكدٍّ»[2]. والملاحظ على هذا التعريف؛ الذي قدّمه الحريري؛ أنّه يُقرّ– أيضا– بفارسية هذا اللفظ؛ لأنّ الفُرس هم الذين ينطقون الكاف جيما مفخّمة. وقد تتبع شهاب الدين الخفاجي، في تحقيقه لدرّة الغواص للحريري، هذا المصطلح، وذهب في ذلك بقوله:« وقد تتبّع في هذا ابن الأنباري؛ حيث قال في كتابه الزاهر: أكدى يكدي ليس بعربية؛ وإنما قال أجدى يجدي

وأنشد الشاعر قوله:

يا ظالمًا معتدي من الجداية يُجدي »[3].

1– أدي شير الكدافي الأشوري، **معجم الألفاظ الفارسية المعربة**، طبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، (د ط)،1908، ص27.

2– الحريري (علي بن القاسم) **درة الخواص في أوهام الخواص**، تح: واغلي علي القرني، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ، 1997م، ص94.

3– الخفاجي، **شرح الدرة**، طبعة الجوائب بإسطنبول، مكتبة التراب الإسلامي بإسطنبول، (د ط)، 1244هـ، ص.197

ولهذا نرى هذا الأخير ينفى عربية هذا المصطلح، ويُقرّ بانتمائه الفارسي؛ مستدلاّ بذلك على أنّ العرب- إذا كانت تريد التعبير عن التسوّل والاستجداء- تُخير التلفّظ بيُجدي بدل يكدّي.

كما ذهب الألوسي؛ المذهب نفسه الذي يذكره شهاب الدين، إلا أنه زاد عليه بقوله: « وعليه لا اعتراض على قولهم مكدّ أصلاً، وممّا تعجب منه؛ قول بعضهم أنّه مُعرب كدى كدٌ؛ وهو ناشئ من قلّة الاطلاع فليتفطن»[1]. وعليه فإنّ الألوسي؛ لا يرى أيّ مانع من قول العرب كدى؛ لأنّه هو الأصل في هذا المصطلح.

أمّا ثعلب؛ فقد اهتدى في كتابه شرح الفصيح؛ إلى مزاوجة حرفي الكاف أو الجيم في لفظة الكدية؛ حيثٌ أقرّ أنّه يمكن أن يقال للسائل: مُجدٍ أو مُكدٍ، وكلتاهما تدلاّن على معنى واحد. يقول في ذلك معقّبا: "والمجدي السائل من الجدوى، ولا يقال بالكاف ولا أمنع الكاف ويكون المكدّي من قولهم: حفر في كدا إذا بلغ الكدية وهي صلابة في الأرض؛ كأنّه يلاقي من شظف العيش؛ شبيها بما يلاقي في الحافر من الصلابة"[2].

وعليه؛ فإنّ مسار هذه اللفظة؛ قد بقي يتأرجح بين انتمائه إلى بيئة عربية خالصة، وهذا ما أقرّت به جلّ المعاجم العربية من جهة، وبين اقترانه وارتباطه ببيئة فارسية؛ وهي فئة الساسانيّين من جهة أخرى، ولذلك فإنّ هذا اللجب الزّاخم؛ الذي دار حول مسار هذه اللفظة يُقرّ باختلاف التّسميات؛ للمصطلح الواحد، وإن كنّا نرى؛ أنّ رأي ثعلب هو الأقرب إلى الصواب، ومهما كان الأمر عليه؛ فإنّ لفظتيْ "كدا أوجدا"؛ هما بمثابة وجهان لعملة واحدة هي حرفة التسوّل والاستجداء.

1- الألوسي (السيد محمد الألوسي)، **كشف الطّرة عن الغرة**، المطبعة الحضينية بدمشق، سوريا، (د ط)، 1301هـ، ص410، 411.

2- ثعلب (موفق الدين بن محمد)، **شرح الفصيح**، ترجمة: عبد المنعم خفاجي، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د ط)، 1959، ص 17.

ثانيا/ الكدية في ظل العصور الأدبية

إنّ الثّنائية الكونية الضدّية؛ الغنيّ في مقابل الفقير؛ هي ثنائية حتمية حاكمة لقانون البشريّة جمعاء، كونها لم ترتبط بعصر دون آخر، و لا بزمان دون آخر؛ فهي دائمة الوجود في الأعصر والأزمنة، وإذا كان الفقر حالة قد جُبل عليها الإنسان منذ الوهلة الأولى أو هي نتيجة حتمية لتغيّرات الحياة الطبيعية لقانون البشرية؛ فإنّ هيمنة هذه الحالة على الذّات الإنسانية؛ تؤدّي بها إلى استهانة ذواتها وطمس معالمها؛ حيث تجعلها تبسط يدها وتستجدي أكفاف البشر؛ من أجل كسب قوتها اليومي.

ولذلك، فإنّ المتأمّل الواعي، في مسار هذه اللفظة في مجموع العصور الأدبية الأولى يلاحظ من الوهلة الأولى؛ أنّ هذه الظاهرة كانت ضيّقة النّطاق، وإن وُجدت؛ فإنها تبقى مجرد تشذيرات طفيفة؛ توافقت معها في المنهج، واختلفت معها في الطريقة.

1- الكدية في العصر الجاهلي

لن نرى فحوى هذه الظاهرة، ولا صورة لأدبها في شعر الجاهليين أو نثرهم، ولهذا فإذا تأمّلنا مجموع القصائد الشعرية المشهورة؛ كالمعلّقات ونحوها؛ فإنّنا نراها تعالج مواضيع الفرد الجاهلي في تلك الفترة، كعبثيته و لهوه وإسرافه في شرب الخمر، ولم تتجه إلى إبراز الوضعية الاجتماعية؛ لحياة الفرد في تلك الفترة، من كونها حياة بسيطة تعتمد على تتبع الكلأ والزرع أينما حلّ.

لهذا يقول عبد الهادي حرب: « لن نرى صورة للتسوّل، ولا أثرا له في شعر الجاهلية كالمعلّقات ونحوها، ولا في ما وصل إلينا من خطب الجاهلية».[1]؛ لأنّ أدب الجاهلية كان تصويرا لنمط الحياة في تلك الفترة.

ولعلّنا يمكننا أن ندرس مضامين طابع أدب الكدية في العصر الجاهلي، في مفهوم أدب التكسّب، ذلك أنّ هذا المفهوم؛ انتشر في هذا العصر دون غيره، والذي حاول من خلاله معظم الشعراء؛ أن يكسبوا مبالغ مالية أو بعض الهبات والعطايا، وذلك من خلال قصائدهم

1- عبد الهادي حرب، **موسوعة أدب المحتالين**، ص 41.

المدحية لمختلف الحكّام والملوك، ولهذا يقول "**جلال الخياط**" : " والشعراء ينقسمون إلى فريق رفَض أن يمدح، وفريق صدر في أماديحه عن عاطفة صادقة، وكان المديح عنده نوعًا من الالتزام السياسي أو الديني، وهؤلاء لاعلاقة لهم بالشعراء المتكسّبين؛ الذين نافقوا وزيّفوا الوقائع، وبالغوا كثيرا ليحصلوا على المال، وأصبح المديح والرّثاء و الهجاء عندهم حرفة منها يتكسبون وعليها يتوكّلون في معيشتهم؛ فكانوا من بائعي المواهب و مشوّهي الحقائق»[1].

وعليه فإنّ "**جلال الخياط**"؛ رأى أنّ معظم الشعر الصادر عن مجموع الشعراء المتكسّبين هو شعر مزيف؛ صادر عن عاطفة كاذبة؛ هدفها الأوّل والأخير اقتناص الدريهمات من الملوك والحكّام. ولذلك فإنّ الاختلاف بين الشاعر المتكسّب، وأصحاب الكدية؛ هو أنّ نفسية الأوّل وشخصيته شخصية أبية، بينما شخصية المكدي شخصية دنيئة؛ رضيت بالصدقات التي تمنحها العامّة إليها.

كما أنّ هناك اختلافا جوهريّا؛ آخرا بين الشعراء المتكسبين وشعراء الكدية، والذي يكمن في أنّ جلّ قصائد الشعراء المتكسّبين؛ هي قصائد مدحية للملوك والأمراء، بينما معظم قصائد شعراء الكدية قصائد وصفية؛ يهدف من خلالها أصحاب هذا الاتجاه إلى إبراز أوصاف أوضاعهم الاجتماعية المزرية؛ التي دفعتهم إلى اتّخاذ هذه الظاهرة حرفة؛ عليها يتكسّبون.

كما تختلف قصائد أدب المكديّين عن قصائد الشعراء المتكسّبين، كون أنّ قصائد الشعراء المكديّين؛ تمتاز بالطّابع الشّعبي، على عكس قصائد الشعراء المتكسّبين؛ التي نُظمت على العربية الفصحى، والطّابع السليقي للفرد، والشّاعر الجاهلي، في تلك الفترة.

1- جلال الخياط، **التكسب بالشعر**، دار الآداب، بيروت، ط1، 1970، ص 9.

ويذهب "**جلال الخياط**" إلى أنّ النّابغة؛ هو أوّل شاعر عُرف عنه التكسب، ولهذا يقول: « النابغة * شريف بني ذبيان أوّل شاعر عُرف عنه التكسّب»[1]، ولذلك نجد أنّ هذا الشاعر من كثرة تكسبه للأمراء والملوك؛ أصبح يأكل في صفائح الذّهب، ولهذا يقول "**صلاح الشهاوي**" واصفا تكسّب النابغة لبعض الملوك والأمراء: « حتى تكسّب الأعشى** والنابغة بالشعر، فقصد الملوك وأخذ عطاياهم (...) وهكذا طلب الأعشى والنابغة المال، وفقد المنزلة، وهكذا تحوّل الشعر عندهم من وجدان إلى مهنة»[2]. إذن فالتكسب يُعد بمثابة حيلة مارسها الشاعر الجاهلي؛ من أجل أن يجد لنفسه وذاته طابعا معيشيا لائقا.

ولذلك؛ فمهما كان من اختلاف بين الشعراء المتكسبين والشعراء المكديّين؛ فإنّهما يعيشان ويتنفسان في بوتقة واحدة؛ و هي جلب الأموال، ودحض الفقر بكلّ وسيلة. ولعلّ المتأمّل الواعي؛ في مسار الخطاب الشعري؛ يلاحظ وجود فئة شعرية تقترب مع فئة الشعراء المكديّين؛ هذه الفئة؛ تسمّى فئة الشعراء الصعاليك؛ التي سكنت الفيافي والقفار وخرجت عن نظام وبوتقة القبيلة، واتّخذت من السّلب والنهب غايتها.

وإذا كان الصعلوك في الاصطلاح "هو ذلك الفقير الذي يتّخذ من اللصوصية وقطع الطريق؛ وسيلة الكسب بعد أن خلعته قبيلته أو بعد أن خرج على عرف الجماعة"[3] فإنّ الصعلوك؛ هو ذلك الإنسان الكادح؛ الذي ألقت به ظروف قبيلته؛ إلى الطبقة الدنيا، فحمل لواء الحرب والسيف؛ ضدّ الأثرياء؛ حيث كان يظنّ أنهم يكسبون مالهم، عن غيرهم من البشر.

---

* هو زيد بن معاوية من قبيلة ذبيان لقب بالنابغة لأنه قال الشعر وهو كبير، و قيل إنه لقب بهذا اللقب ببيت وردت فيه هذه اللفظة، توفي عام (604م). ينظر: صالح مفقودة، **دراسات في مقياس الأدب الجاهلي والأموي**، ص 27.

1- جلال الخياط، **التكسب بالشعر**، ص 32.

** هو ميمون بن قيس من بني ضبيعة البكريين، كنيته أبو بصير ولقبه الأعشى؛ ولقب بذلك لضعف بصره. ينظر: عبد العزيز نبوي، **دراسات في الأدب الجاهلي**، ص 191.

2- صلاح الشّهاوي، **شعراء الكدية و الصف الثاني في الشعر العربي**، ص23.

3- يوسف خلف، **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت)، ص2.

وإذا كان الصعلوك ذلك الفرد ذي النفس الأبية التي رفضت الفقر، و دحضته بعزّة نفس فإنّنا نجد عروة بن الورد*؛ يرسم مذهب وصورة الصعلوك الذميم الخامل؛ الذي رضي بالهوان والفقر وقنع بأيسر الرزق، حيث يقول:

لَحَى اللهُ صعلوكًا إذا جنّ ليلُه مصافي المشَاش آلفًا كلّ مَجْزر

يَعدُّ الغنى من يومه كلّ ليلة أصاب قُراها من صديق ميسّر

ينام عِشاء ثم يصبح قاعدا يحثّ الحصى عن جنبه المتعفَّر

يُعين نساء الحيّ ما تستعينُه فيضحى طَليحًا كالبعير المُحسَّر[1].

فهذه هي الصّورة؛ التي رسّمها **عروة بن الورد** لذلك الصعلوك الخامل؛ الذي رضي بالهوان والسخرية، فهو مثل التّابع الخادم؛ الذي رضي لنفسه أن يقتات من نفقات الميسرين حيث أَلِف الدّعة والخمول، فأصبح كالبعير المحسّر؛ الذي لا يقدر على الحركة، وفي المقابل نجد الشّاعر نفسه؛ يدعو أصنافه من الشعراء؛ إلى السّعي في جمع المال، وعدم الرضى بالفقر، أو سؤال الناس واستجدائهم؛ لهذا نجده في هذا المقطع الذي يخاطب فيه زوجته، يحدّد الصفات التي يجب أن تكون في الشاعر الصعلوك، يقول مخاطبا زوجته:

ذَرينِي أطوفُ البلاد لعلّني أُخلّيك وأُغنيك عن سوء مُحضَّر

فإنْ فاز سَهم للمنية لم أكن جَزوعا وهل عن ذاك من مُتأخَّر

وإن فاز سهمي كفاكم عن مقاعد لـــكم خلف أدبــار الـــيُسَّر[2]

إذن فعروة بن الورد؛ قد رسم طريق ومذهب الصعلوك في الحياة؛ الذي يخاطر بنفسه ويرتقي مواطن الهلاك؛ من أجل كسب المال؛ الذي يعتبره عروة بن الورد؛ الغاية الأولى والأخيرة في المذهب الصعلوكي.

---

* هو عروة بن الورد بن زيد شاعر من شعراء عبس صعلوك من صعاليكها، توفي 15 هـ/ 607م.ينظر: أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، م2، القسم الرابع، ص358.

1- يوسف خلف، **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، ص 327.

2- عبد العزيز نبوي، **دراسات في الأدب الجاهلي**، ص 164.

وعليه فإنّ الصورة المزدوجة؛ التي رسمها **عروة بن الورد**؛ في إبراز طبيعة الصعلوك ومذهبه في الحياة؛ تقر بالفرق الواضح بين الشاعر الصعلوكي، والشاعر المكدي.

ولهذا يقول "**صلاح الشهاوي**" موضّحا الفرق بين الصعلوك والمكدي قائلا: " والفرق بين شعراء الصّعاليك و الشعراء المكديّين؛ أنّ الشّعراء الصعاليك؛ يبسطون يدهم قوية عزيزة بينما الشعراء المكديين فيبسطونها ذليلة خاضعة" [1]. وهذا دليل واضح على الاختلاف الحاصل بين الفئتين؛ لأنّ المعروف عن شعراء العرب في الجاهلية –وخاصة الشعراء الصعاليك– أنهم يُفضّلون الغزو والنّهب، على أن يمدّوا يدهم لسؤال الناس، بل إنّهم يُفضلون الموت على إتباع هذه الحرفة الذميمة، و في لامية الشنفرة*، يظهر هذا التوجه في أصدق تعبير، حيث ريقول:

وأسُفُّ تُراب الأرض كيلا يُرى له عليَّ من الطول امرؤٌ مُتطوِّل.

ولولا اجتناب الذامِ لم يَلِفْ مشربًا يُعاش به إلا لديّ ومأكل.

ولكنّ نفسًا حرّة لا تُقيم بي على الضّيم إلاّ ريثما اتحوّل[2].

فهذه صورة واضحة؛ رسمها الشنفرة في وصف صورة الشعراء الصعاليك؛ الذين يفضلون سفّ تراب الأرض على أن يسألوا الملوك والحكّام، وفي البيت الثالث يظهر الفرق الحاصل بين مجموع النّفوس؛ فالشاعر الصّعلوك؛ هو الذي يتمتّع بعزة نفس وقوّة الذات.

إذن فهذا الاختلاف؛ الموجود بين الشعراء المكديين والشعراء الصعاليك؛ واضح للعيان ويظهر في عدّة عناصر؛ كما لا يمكن أن نُنكر؛ أنّ هنالك بعض من مظاهر الاتفاق والجمع بين هاتين الطائفتين، و لعلّ أوّل عنصر يجمع بين هاتين الفئتين؛ هو أنّ كلتيهما يُعدّ شاذّا خارجا عن بوتقة المجتمع، ومجموع القوانين الاجتماعية والاقتصادية؛ التي يسير

1– صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية، والصف الثاني في الشعر العربي**، ص 21.

* هو عمرو بن مالك من الأزد أحد شعراء الصعاليك المشهورين . يُنظر: عبد العزيز نبوي، **دراسات في الأدب الجاهلي**، ص 435.

2– يوسف خلف، **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، ص 327.

عليها المجتمع عامّة. فقد جمعت الصعلكة بين الفقراء، وقطّاع الطرق وأصحاب الجرائم والخلعاء وغيرهم. ومنحتهم جنسية واحدة هي الصعلكة. أمّا الكدية فقد جمعت مجموع الفئات الشاذّة على اختلاف جنسياتهم ومذاهبهم وعقائدهم، وبالتالي فإنّ هذا الجمع الموجود في فئة أصحاب الكدية؛ هو نفسه الجاري في منظّمة الصعلكة؛ حيث ضمّ المكديون إلى أصنافهم اللصوصَ وقطاع الطرق، وأخذوا بيدهم إلى تعليم هذه الحرفة، كما عبّر عنها الأحنف العكبري* أحد الشعراء المكدين المشهورين بقوله:

إذا ما أعوز الطُرْقُ على الطُرْقِ والجند

قطعنا ذلك النّهج بلا سيفٍ ولا غمد

ومن أخاف أعاديه بنا في الرّوع يستعدي [1].

إذًا فالأحنف العكبري في هذا المنظور الشعري؛ يوضّح طريقة وسهولة احتراف هذه المهنة الخسيسة.

ولعلّ الجمع الحاصل بين هاتين الفئتين؛ هو خساسة تلك الحرفة؛ التي ينبذها المجتمع بصفة عامّة، وهذا ما عبّر عنه **الإمام الغزالي** –رحمة الله عليه– بقوله: " فيبقى عاجزا عن الاكتساب لعجزه عن الحرف، فيحتاج إلى أن يأكل مما سعى فيه غيره، فيحدث منه حرفتان خسيستان؛ اللصوصية، و الكدية؛ إذ يجمعهما أنّهما يأكلان من سعي غيرهما "[2]. إذن فالإمام الغزالي؛ اعتبر أنّ حرفة ومهنة الصعلكة؛ مهنة مشابهة للكدية؛ في أنّ كليهما يقتاتان من أيادي غيرهم، ولعلّ القارئ لشعر هاتين الفئتين يظهر له من الوهلة الأولى وجه من التقارب في أنّ أدب هذه الفئة؛ يعبّر عن تلك الطبقة الكادحة التي تعاني شظف العيش وظنك المعيشة، وهموم الطبقة المنحطة. لهذا يقول "**أحمد حسين**":" بين الصعلوك والمكدي

---

* هو عقيل بن محمد و نسبه إلى عكبرا، شاعر المكديّين وظريفهم. ينظر: أبو منصور الثعالبي، **يتيمة الدهر في شعراء العصر**، ص 122، 123.

1– أبو منصور الثعالبي، **يتيمة الدهر في شعراء العصر**، ص 122– 123.

2– الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، المكتبة التجارية، القاهرة ، مصر، ط1، (د ت)، ص 228.

اتّفاق في أشياء واختلاف في أخرى؛ فهما يتّفقان من حيث تعبيرها عن هموم الطبقة التي يمثّلانها"[1].

وهذا الاتّفاق؛ الذي عبّر عنه **أحمد حسين**؛ لا مناص منه من أنّ كليهما يعيشان في فقر وهموم وحسرة دائمة، كما يلتقي الصعلوك مع المكدي؛ في بغض كليهما لأصحاب الثروة والمال ووصفهم باللؤم والاحتكار؛ لأنّهم يرون أن أصحاب الثروة؛ هم المسؤولون عن هذه الحياة الكريهة؛ التي يعيشونها. وممّا يزيد من مظاهر الاتفاق بين الصعاليك والمكديين؛ أنّ نقطة البدء واحدة؛ هي الفقر والحاجة، وأنّ الغاية واحدة؛ هي الاغتناء ودحض الفقر، ولهذا نجدهم قد عبّروا عن الفقر في مضامين شعرهم، واعتبروه آفة اجتماعية؛ يجب محاربتها بكلّ الوسائل والطرق. وهذا ما عبّر عنه أصحاب الكدية –أيضا– في مختلف قصائدهم الشعرية. ولعلّ القارئ الواعي؛ في هذا المقطع الشعري الذي رسمه "**عروة بن الورد**" في تبيان مسلكه في الحياة وطلبه للغنى مخاطبا زوجته:

ذَرِينِي للغِنَى أَسْعَى فَإِنِّـي ... رَأَيْـــتُ الــنَّاسَ شَرُّهُمْ الفَقِيرُ

وَأَدْنَـــاهُــمْ وَأَهْوَنَهُمْ عَلَيْهِ ... وَإِنْ أَمْسَى لَهُ حَسْبٌ وَ خَبِيرُ

يُــبَاعِدُهُ القَرِيبُ وَ تَزْدَرِيهِ ... خَــلِيلَتَهُ وَ يَـــقْهَرُهُ الصَغِيرُ

وَيَلْقَى ذُو الغِنَى وَلَهُ جَلاَلٌ ... يَـــكَادُ فُـــــؤَادُ لاقِيهِ يَطِيرُ

قَـــلِيلٌ ذَنْبُهُ والذَنْبُ جَمٌّ ... وَلَـــكِنَّ للغِنَى رَبٌّ غَفُـــورٌ[2]

1– حسن اسماعيل، **ظاهرة الكدية في الادب العربي، نشأتها وخصائصها الفنية**، ص 28.

2 - يوسف خلف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص327 – 328.

نلاحظ أنّ المعنى العام لهذا المقطع يقترب مع قول "**ابن سكرة الهاشمي**"*:

جُمْلَةُ أَمْرِي أَنَّنِّي مُفْلِسٌ وَلَيْسَ لِمُفْلِـــسٍ إِخْوَانُ

وَكُلُّ ذِي عَيْشٍ بِلاَ دِرْهَمٍ فَعَيْشُهُ ظُلْـــمٌ وَعِـدْوَانُ[1]

فقد عبّر كلّ من "**عروة بن الورد**" و"**ابن سكرة الهاشمي**" عن الوضعية المزرية التي يعيش فيها، فقرّر محاربة الفقر، ودحضه بكلّ الطرق والوسائل، حتىّ وإن كان على حساب موته.

وخلاصة القول؛ إنّ هناك علاقة قويّة متينة؛ بين أدب الصّعاليك وأدب شعراء الكدية؛ من كونهم يتنفّسون ويعيشون في بوتقة وحيّز واحد؛ وهو دحض الفقر، وطلب الغني بكلّ الوسائل فكان الصّعلوك يرى في النّهب والإغارة المخرج الوحيد لديه، أمّا المكدي؛ فكان يرى الخديعة والتحايل بالعجز؛ هو المخرج الوحيد لديه من هذه الظروف.

2/الكدية في عصر صدر الإسلام:

لمّا بزغ فجر الدّولة الإسلامية، وأقبلت البشرية على الدخول في دين الله أفواجا أفواجا ودعا القرآن الكريم إلى بطلان عبادة الأصنام والأوثان، ودعا إلى عبادة ربّ الرّحمن، الذي خلق الانسان وصوّره في أحسن بيان؛ عمل الدين الإسلامي على إعلاء كلمة التوحيد؛ لله خالصة من جهة، وعمل على تنظيم مسالك المجتمع وتركيبته البشرية، حيث ألغى الحقد والغلّ وأعلن المساواة بين جميع البشر، وجعل المفاضلة بين البشرية على أساس التّقوى والعمل الصالح.

* ابن سكرة الهاشمي: اسمه محمد بن عبد الله وكنيته أبو الحسين. أبرز شعراء الكدية (ت 385 هـ). ينظر: الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 27.

[1] - - المصدر نفسه، ص27.

ولهذا جاء الخطاب القرآني واضحا في هذه المسألة يقول الله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَر وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِير﴾[1].

وقد عمد الدّين الإسلامي؛ إلى محاربة الفقر بكلّ الوسائل والطّرق، وقد نهى عن استغلال الأغنياء للفقراء؛ سواء عن طريق الغشّ والخديعة أو عن طريق التّعامل الرّبوي. ولهذا فقد حرّم النصُّ القرآني الربا في أكثر من موضع، وأذِن لأصحاب الربا بحرب من الله ورسوله؛ بقوله عز وجلّ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ٢٧٨ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرب مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُون٢٧٩﴾[2]، كما دعا البشرية جمعاء إلى التّعاون والتكافل الاجتماعي، فيما بينها من أجل بناء مجتمع إسلامي متكامل. يقول الله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ وَلَا ٱلۡهَدۡيَ وَلَا ٱلۡقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّهِمۡ وَرِضۡوَٰنٗا وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ أَن صَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ أَن تَعۡتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَاب ﴾.[3]

وفي هذا يقول **ابن قيم الجوزية*** في شرحه لهذه الآية " والعدوان ما كان محرم القدر والزيادة، إمّا بأن يعتدي على ماله أو بدنه أو عرضه"، ولهذا فإنّ القرآن الكريم قد أعلن في أغلب نصوصه القرآنية؛ سواء الظاهرة منها أو الباطنة بالتّعاون والمحبة من جهة، ونفي العدوان والبغي، والاعتداء من جهة أخرى.

كما اعتنى القرآن الكريم والدين الإسلامي بالفقير والفقراء، وحدّد لهم السُبل والطرق التي من خلالها يغيّرون واقعهم إلى أحسن، لهذا يقول عزّ وجل ﴿ لِلۡفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحۡصِرُواْ فِي

1- الحجرات، الآية 13.

2- البقرة، الآية [279].

3- سورة المائدة، الآية 2.

* ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبي عبد الله محمد)، التفسير القيم، جمع وإعداد: محمد أوين الندوي، تح: رضوان جامع رضوان، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر، ط1، 2005م، 1426هـ، ص 227.

سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَستَطِيعُونَ ضَربا فِي ٱلأَرضِ يَحسَبُهُمُ ٱلجَاهِلُ أَغنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعرِفُهُم بِسِيمَٰهُم لَا يَسألون ٱلنَّاسَ إِلحَافًا وَمَا تُنفِقُواْ مِن خَير فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيم﴾ [1].

لهذا فقد جاء القرآن الكريم في هذا النصّ؛ مادحا الفقير المحتاج الذي امتنع عن سؤال الخلق ووجّه سؤاله إلى ربّ الخلق، ومناجاته في اللّيالي الظلمة العزلاء. يقول ابن قيم الجوزية في شرحه لهذه الآية " ولهم صفات ستة إحداها الفقر، والثانية حسبهم أنفسهم في سبيله تعالى والثالثة عجزهم عن الأسفار للتكسّب، والرابعة شدة تعففهم والخامسة أنّهم يُعرفون بسيماهم والسادسة تركهم مسألة النّاس [...] على أنّ المذموم من السؤال هو سؤال الإلحاف"[2].

فهذه صورة واضحة رسمها الدين الإسلامي، والقرآن الكريم لصفة الفقراء، وبيّن لهم مجموع الطرق والمناهج السمحة؛ التي من خلالها يستطيعون تكوين أسر سليمة، وبناء مجتمع أساسه الدين والأخلاق وصفاته العزة الخالصة.

ومن أجل تكوين مجتمع متكامل والحفاظ على سيرورته واستمراريته، فقد اعتنى القرآن الكريم بالفقير والمسكين و البائس، وعالجه معالجة روحية و مادية.

أمّا من حيث معالجته الروحية، فقد ألغى تلك الطبقية؛ التي كانت موجودة في الجاهلية ودعا إلى المساواة في الحقوق والواجبات، بين مجموع أفراد البشرية، وجعل التقوى أساس المفاضلة بينهم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" لا فرق بين عربي ولا أعجمي ولا أبيض ولا أسود إلاّ بالتقوى" [3]. كما أمره من جهة أخرى أن يقنع ويصبر عن ذلك الفقر؛ لأنّ الغنى غنى النفس والذات لا غنى الجسد، أمّا المعالجة المادّية فقد اعتنى بها الإسلام أشدّ اعتناء، وحثّ عليها الفقير وتتمثل هذه المعالجة في الدعوى إلى العمل والكسب، وعدم سؤال النّاس، فجاءت أكثر الآيات القرآنية موجّهة لهذا العمل موضحة له، يقول الله عز وجلّ ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلأَرضِ وَٱبتَغُواْ مِن فَضلِ ٱللَّهِ وَٱذكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرا لَّعَلَّكُم

1- البقرة، الآية [273].

2- ابن قيم الجوزية، التفسير القيم، ص 177، 178.

3- النووي (أبو زكرياء يحيى بن شريف)، **منهل الواردين بشرح رياض الصالحين**، ضبط الدكتور فتحي صالح، دار العالم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ج1، 234.

تُفلِحُونَ١٠﴾[1].إذن فالخطاب في هذه الآية يتمثل في الحث على العمل والكسب الحلال ومواجهة الفقر ودحضه.

كما دعا الإسلام إلى عدم اكتناز الذهب والفضة والأموال، وحثّ على إنفاقها في سبيل الله. لهذا يقول الله عز وجلّ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرا مِّنَ ٱلأَحبَارِ وَٱلرُّهبَانِ لَيَأكُلُونَ أَموَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ يَكنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرهُم بِعَذَابٍ أَلِيم ﴾[2].

إذن، ففي هذه الآية دعوة عامة إلى أصحاب المال والجاه؛ إلى التصدّق بالأموال في ما يرضي الله عزّ وجل. كما قد دعا الإسلام أصحاب الأموال؛ إلى عدم اتّباع الأذى في صدقاتهم لكي لا يشعر الفقير في نفسه بشيء من الضّعف. يقول الله عز وجل ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَموَٰلَهُم فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنّا وَلَآ أَذى لَّهُم أَجرُهُم عِندَ رَبِّهِم وَلَا خَوفٌ عَلَيهِم وَلَا هُم يَحزَنُونَ ﴾[3].

يقول ابن قيم الجوزية في تفسيره لهذه الآية «وهذا بيان للقرض الحسن (...) وأن لا يُتبع صدقته بمنٍّ ولا أذى»[4]. كما بشّر الله سبحانه وتعالى؛ الذين ينفقون أموالهم بالأجر الواسع في الدنيا والآخرة، لهذا يقول الله عز وجل ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَموَٰلَهُم بِٱلَّيلِ وَٱلنَّهَارِ سِرّا وَعَلَانِيَة فَلَهُم أَجرُهُم عِندَ رَبِّهِم وَلَا خَوفٌ عَلَيهِم وَلَا هُم يَحزَنُون ﴾[5].

إذن فالنّاظر و القارئ الواعي للخطاب القرآني؛ يلاحظ أنّ القرآن الكريم؛ قد عمل على محاربة الفقر بكلّ الوسائل، التي تحقّق سعادة الدنيا والآخرة للفرد البشري.

1- الجمعة، الآية 10.

2- التوبة، الآية [34].

3- البقرة، الآية [262].

4- ابن القيم الجوزرية، التفسير القيم، ص 162.

5- البقرة، الآية [274].

كما حارب الإسلام الشحّ، و نعى عن الذين يبخلون على غيرهم من البشر؛ وفي هذا الطرح يقول الله عز وجل ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱستَطَعتُم وَٱسمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيرا لِّأَنفُسِكُم وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلمُفلِحُون ﴾[1].

كما نجد الخطاب نفسه في قوله تعالى في سورة الحشر ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلإِيمَٰنَ مِن قَبلِهِم يُحِبُّونَ مَن هَاجَرَ إِلَيهِم وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِم حَاجَة مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم وَلَو كَانَ بِهِم خَصَاصَة وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلمُفلِحُونَ٩﴾[2].

كما فرض الله عزّ وجل الزكاة على عباده، لأنّ فيها طهرا لأموال البشرية، وتنظيم لمسالك الحياة البشرية جمعاء. فقد جاءت الزّكاة ثالث ركن في مصافي الدّين الاسلامي. وقد حثّ القرآن بنصوصه المتنوعة على إخراج الزكاة، و إعطائها إلى أهلها من أجل القضاء على الطبقية وإعلان روح المساواة في هذا الدين. لهذا يقول الله عز وجلّ ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلأَشهُرُ ٱلحُرُمُ فَٱقتُلُواْ ٱلمُشرِكِينَ حَيثُ وَجَدتُّمُوهُم وَخُذُوهُم وَٱحصُرُوهُم وَٱقعُدُواْ لَهُم كُلَّ مَرصَد فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُم إِنَّ ٱللَّهَ غَفُور رَّحِيم ﴾[3].

إذن فالخطاب القرآني يدعو إلى محاربة مانعي الزكاة، ويدعو جميع البشر إلى إخراجها لهذا فقد قُرنت الزكاة بالصلاة في آيات قرآنية شتّى، وهذا من أجل بيان قيمة الزكاة، يقول الله عز وجل ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱركَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِين ﴾[4].

كما حثّ القرآن الكريم من جهة أخرى على إعطاء الصّدقات وإخراجها، ولهذا فقد جاءت العديد من الآيات القرآنية تمدح المتصدّقين والمتصدّقات، لأنّ الإسلام رأى في الصدقة طهرًا للمتصِّدق والمتصَّدق عليه.

1- التغابن، الآية [16].

2- الحشر، الآية [9].

3- التوبة، الآية [5].

4- البقرة، الآية [43].

ومن بين مجموع الآيات القرآنية التي جاء فيها الخطاب القرآني موضّحا قيمة الصدقة، قول الله عز وجلّ ﴿إِن تُبدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخفُوهَا وَتُؤتُوهَا ٱلفُقَرَآءَ فَهُوَ خَير لَّكُم وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّاتِكُم وَٱللَّهُ بِمَا تَعمَلُونَ خَبِير ﴾[1].

إذن فالصّدقات –كما رسمها الخطاب القرآني– متعدّدة المنافع؛ فهي تدفع البلاء وتُكفّر الخطايا والذنوب عن صاحب الصدقة، كما تضفي على المتصدّق عليه البشاشة والفرح في الدنيا؛ لهذا فهي بمثابة الطريق الأنجع؛ لدحض الفقر وإعلان كلمة المساواة. كما نجد أنّ الدين الإسلامي هو الدين الأوحد الذي رسم الطريق الصحيح والمسلك الواضح في سيرورة هذه الحياة، و مساراتها المختلفة، حيث فرّق بين المنفق والمانع، وجعل درجة المنفق أعلى الدرجات، وأرفعها. بينما صَوّر المانع؛ الذي يبخل بماله على الفقراء؛ وطريقة حسابه وكيف يعذب في نار جهنم؛ مع تلك الأموال وهو محاط بها. يقول الله عز وجل في إبراز صفة المنفق القادر ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَموٰلَهُم فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَت سَبعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَة مِّاْئَةُ حَبَّة وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيم ﴾[2] ، لهذا يقول ابن قيم الجوزية رحمة الله عليه " وهذه الآية كتفسير مقدار الأضعاف التي يضاعفها للمقرض (...) فيقوى إيمان المنفق وتسخوا نفسه بالإنفاق (...) وفوق ذلك لا يقتصر على السبعمائة بل يجاوز في المضاعفة»[3].

أمّا صورة المانع؛ فقد رسمها الله سبحانه وتعالى في قوله الكريم: ﴿ٱلَّذِينَ هُم يُرَآءُونَ٦ وَيَمنَعُونَ ٱلمَاعُونَ٧﴾[4].

ولهذا فقد عمل الدّين الاسلامي على تقوية الرباط بين جميع البشر ودعا البشرية إلى أن تتخلق بأخلاق هذا الدين، و نهى البشرية على نهر السائل في أكثر من موضع.

1– البقرة، الآية 271].

2– البقرة، الآية 261.

3– ابن قيم الجوزية، التفسير القيم، ص 153، 154.

4– سورة الماعون، الآية 7/6.

يقول الله عز وجل في هذا الصّدد ﴿فَأَمَّا ٱلۡيَتِيمَ فَلَا تَقۡهَرۡ ٩ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنۡهَرۡ ١٠﴾[1].

وقد جاءت معظم الأحاديث النبوية الشريفة؛ مخاطبة الأغنياء وأصحاب المال؛ على إغاثة وإعانة السائل. كما أنّ الدين الإسلامي؛ قام بتوجيه هذا السّائل نحو العمل؛ ليغنتي به عن سؤال الناس. و لهذا جاء في الحديث الشريف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " مازال الرجل يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة وليس في وجهه مزغة لحم" [2].

كما وُجد المعنى نفسه في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " من سأل الناس أموالهم تُكثر فإنّما يسأل جمرا فليستقلل أو ليستكثر"[3]. ولهذا فقد فضّل النبي صلى الله عليه وسلم الرجل المحتطب عن الرجل المكدّي (السائل)، ومن أجل تكوين مجتمع إسلامي متفانٍ في العمل، فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الكدية حين عرّف المسكين والفقير بقوله " ليس المسكين بهذا الطّواف الذي يطوف على الناس فترده اللقمة واللقمتان و التمرة و التمرتان: فقالوا: فما المسكين يا رسول الله. قال الذي لا يجد غنى يغنيه، ولا بطن فيتصدق عليه ولا يسأل الناس شيئا"[4]، إذن فالمسكين هو ذلك الرجل العفيف؛ الذي يرضى بهذه الحالة التي يعيش عليها، ولا يسأل الناس إلحافا، لهذا فإنّ هذا الحديث قد نهى عن الكدية في كل حالة من الحالات.

ومن أجل كلّ ما عُرض سابقا؛ لا يمكن أن نجد صدى لموضوع أدب الكدية في العصر الإسلامي لأنّه العصر الأوحد؛ الذي أعلى من قيمة النفس الإنسانية، وساوى بين جميع أفراد البشرية من دون استثناء، وأقرّ بنزع المغالاة بين جميع البشر، وعليه فإنّ مسار الحياة الاجتماعية في هذا العصر؛ قد سارت وفق نمطية الدّين الإسلامي من كون أنّ الحياة الأدبية هي صورة لطبيعة الحياة الاجتماعية؛ في أيّ عصر من العصور، و كون أنّ الشاعر ابن بيئته ومجتمعه. ولنا في عصر الخلفاء الراشدين؛ بعض صور هذا الأدب، ومن

1- سورة الضحى، الآية 9-10.

2- البخاري، **كتاب الزكاة، باب من سأل الناس**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (دت)، رقم الحديث 1474، ص 322.

3- مسلم، **صحيح مسلم ، باب النهي عن المسألة**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (دت)، ج2، ص 130، 131.

4- المصدر نفسه، ص 131.

ذلك ما رُوي عن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– عندما سمع سائلا يسأل بعد المغرب فقال لواحد من قومه" عشِّ الرجل عشاة، ثم سمعه ثانية يسأل، فقال: ألم أقل لك عش الرجل قال: قد عشّيته فنظر عمر، فإذا تحت يديه مخلاة مملوءة خبزا، فقال لست سائلا ولكنك تاجر، ثم أخذ المخلاة ونثرها بين يدي إبل الصدقة، وضربه بالدرة، وقال لا تعد"[1]، فكان هذا العمل من الخليفة عمر بن الخطاب؛ ردعا و تأديبا لهذا العمل و الحفاظ على مجموع الأخلاق؛ التي جاء بها الدين الاسلامي، وأقرّ بها النبي صلى الله عليه وسلم.

وينقل لنا القرطبي صورة أخرى عن الكدية في عصر الخلفاء الراشدين؛ حيث نجد في أخبار عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما له علاقة ومساس بأدب الكدية، ومن ذلك أنّ أعرابيا جاء إلى عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– فقال:

يَا عُمَرَ الخَيْرَ جَزَيْتَ الجَنَّةَ اِكْسِ بُنَيَاتِي وَ أُمَهُنَّه

وَكُـــنْ لَنَا مِنَ الزَمَّانِ جَنَّةً أَقْـــسِمْ بالله لَـــتَفْعَلَنَّه.

فقال عمر إن لم أفعل يكون ماذا؟

فقال: إذن أبا حفص لأذهبنّه

فقال عمر: إذا ذهبت يكون ماذا ؟

قال:

يَكُونُ عَنْ حَالِي لَتُسْأَلَنَّه يَوْمَ تَكُونُ الأُعْطَيَاتُ هَنَّهْ

وَمَوْقِفُ المُتَسَوِلِ بَينَهُنَّه إِمَّـــا إِلَى نَـــارٍ وَإِمَّـــا جَنّه

فبكى عمر بن الخطاب حتى اخضلّت لحيته، ثم قال: يا غلام أعطه قميصي هذا، لذلك اليوم لا لشعره والله لا أملك غيره" [2]، إذن فهذه القصة؛ توحي بعدل عمر بن الخطاب رضي

1– الغزالي، (أبو حامد محمد بن محمد)، إحياء علوم الدين، ص 211.

2– القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر)، **الجامع في أحكام التنزيل**، دار الشعب، لبنان، بيروت، ط1، 1987، ص 115، 116.

الله عنه، و ذلك بالحفاظ على استمرارية جموع الفضائل والأخلاق؛ التي أقرّ بها الدين الإسلامي والقرآن الكريم. كما أنّ التسوّل في هذه القصّة، ليس فيه تذلل ولا خديعة ولا مكر، وإنمّا هو حقّ من الحقوق؛ التي عبّرت عنها مجموعة الأبيات الشعرية؛ التي أوردها السّائل من جهة، وإجابة عمر بن الخطاب للسّائل من جهة أخرى.

3/الكدية في العصر الأموي:

لعلّ القارئ الواعي في مسار الحركة الأدبية في عهد الدّولة الأموية، يلاحظ أنّ هذه الحركة قد أخذت مدًّا وجزرًا؛ فقد عمد الأمويون إلى بعث الحمية الجاهلية من مرقدها، وشجّعوا التفاخر والتنافر بين مختلف أنماط البشرية، كما حوّلوا الخلافة إلى صراع، فأصبحت كالكرة التي يتقاذفها اللاعبون في كل جهة ومضرب؛ لهذا نجد المسعودي؛ يصف سياسة خلفاء بني أمية بقوله: " فقد توارثوا الخلافة فكانت بين أيديهم كالكرة يتلقاها اللاعبون كما عمد رجالهم كذلك؛ عميد أسرتهم أبي سفيان من قبل"[1]

وكانت سياستهم تعتمد على الحكم بالقوّة والسيف، ولهذا يقول الجاحظ واصفا سياسة بني أمية " أمير المؤمنين هذا، وأشار بيده إلى معاوية –فإن مات فهذا– وأشار بيده إلى يزيد فمن أبى فهذا، وأشار بيده إلى سيفه»[2]، إذن فالنصّ؛ الذي أورده الجاحظ يوضّح أنّ خلافة بني أمية؛ كانت خلافة وراثية وليس للشّعب الحرّية في اختيار الخليفة، ولهذا نجد في عهد بني أمية نظام الأحزاب والموالاة، وهذا ما ظهر في ذلك الفيض الأدبي؛ الذي يسمّى بشعر النقائض؛ الذي صوّر الميول السياسي والحزبي في عهد هذه الدّولة.

أمّا حالة الشّعر في هذا العصر فقد انقسمت بحسب البيئات والأماكن، ولهذا فقد انحاز بعض من ثنايا هذا الشعر؛ لتصوير مناط الحياة الاجتماعية، إذ كانت حالة الشعر في بيئة الحجاز حالة غنائية؛ لأنّ الفرد كان يعيش في ترف و نعيم كبيرين، فحالته في الكوفة تختلف عن الموجودة في الحجاز، من كون أنّ الشعر والشاعر اتّجها نحو تصوير ذلك

1– المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تح: محي الدين عبد الحميد، دار الرجاء، مصر، 1357هـ/1938م، ج2، ص 230.

2– الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج1، ص 300.

التنافر والتباعد الذي كان موجودا، لهذا فقد انقسمت التركيبة البشرية إلى صنفين كبيرين، الصنف الأول؛ يمثله أصحاب الأموال، والحكّام، الأمراء، أمّا الصنف الثاني فتمثله تلك الطبقة الكادحة التي تكاد لم تجد قوتها اليومي، ولعلّنا إذا جئنا نبحث عن أدب هذه الفئات، فإنّنا نجده في أدب بعض شعر صعاليك هذا العصر؛ حين اقترن أدب هذه الفئة بشعر هؤلاء الطبقة، لهذا نجد الشاعر ابن عبدل الكوفي يطرح في بعض شعره أدب هذه الفئة، ولهذا يقول في استجداء بعض الملوك والحكام:

يَا أَبَا طَلْحَةَ الجَوَادِي اَغِـثْنِي بِسِجَالٍ مِنْ سَبِيكَ الــمَقْسُومِ
أَحْيِي نَفْسِي فَدَتْكَ نَفْسِي فَإِنَّنِي مُفْلِسٌ قَدْ عَلِمْتَ ذَاكَ عَدِيمٌ
لَيْسَ لِي غَيْرُ جُرَّةٍ وَأَصِيــصُ وَكِتَابٌ مُنَمْنَمٌ كَـــالْوَشُومِ
وَإِكَـــافٌ أَعَارَنِيهِ نَـــشِيطٌ هُوَ لِحَافٌ لِكُلِّ ضَيْفٌ كَرِيمِ [1].

إذن هذه صورة رسمها ابن عبدل الكوفي؛ أنموذجًا لتلك الطبقة الكالحة؛ التي عاشت بين طيات المجتمع الأموي.

ولعلّ بروز الطّبقية بوصفها مظهرًا اجتماعيّا في الدولة الأموية؛ قد دعا أغلب الشعراء إلى تصوير هذا الفارق الحاصل بين أفراد المجتمع لذلك نجد الشاعر " الكميت" يطرح هذه القضية في بعض شعره، ويعاتب ملوك بني أمية على إيجادهم لهذه الطبقة؛ التي أحدثت بوْنا شاسعا؛ بين أفراد البشرية الواحدة يقول الكميت مخاطبا بني أمية:

فَقُل لِبَنِي أُمَيَّةَ حَيْثُ حَلُّوا وَإِنْ خِفْتَ المُهَنَّدَ والقَطِيعَا
أَجَـــاعَ الله مَنْ أَشْبَعْتُمُوهُ وَأَشْبَعَ مَنْ بِحَوْزَتِكُمْ أَجِيعَا [2].

1- حسين عطوان، **الشعراء الصعاليك في العصر الأموي**، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د ط)، 1980، ص 25.

2- الكميت بن زيد الأسدي، **شرح الهاشميات**، تح: محمد محمود الرافعي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1339هـ، ص 82 .

إذن هذا التقسيم غير العقلاني؛ أدّى بالشعراء إلى الصراخ بكل ما أوتوا من قوة وملكة شعرية من أجل بطلانه ودحضه، وإن كانت الطبقية قد أقرت بوجودها، لهذا يقول عبد الهادي حرب." كانت هنالك طبقتان أخرى تمثل الثراء الفاحش، وأخرى تمثل الفقر المدقع، والأولى هي طبقة الحكام، والأخرى تمثل سواد الشعب»[1]، ولمنافرة هذا التقسيم فقد وقف الشعراء عدة مواقف وحاربوه بكل ما أوتوا من قوّة؛ لأنّ أغلبهم كانوا يعيشون ضمن الطبقة الكادحة.

وإذا كان التقسيم الطبقي من جهة واضحا للعيان في عهد الدولة الأموية، فإنّ التقسيم النسبي و العرقي كان يلوج أعماق هذه الدولة؛ حيث كان الصراع دائما يحتدم بين الأعراب من جهة، وبين طبقة الموالي؛ التي دخلت في أكناف الدين الإسلامي، ومنهم من بقي على ديانته، ولعلّ هذا الصراع الموجود بين هؤلاء الفِرق قد دفع الأعراب إلى الهجرة من أجل كسب قوتهم اليومي، و لعلّ هذا الكسب كان يتمّ بطرق عدّة، ومن بين هذه الطرق التي انتهجها العرب التسوّل بطرق مختلفة، ولنا في الأدب مظاهر تسول العرب في المساجد، من ذلك ما أورده صاحب كتاب الأغاني، وصاحب كتاب الأمالي وغيره؛ من مجموع المؤلّفات الأدبية؛ التي اعتنت بهذه الظاهرة عند العرب بخاصّة، ومن مظاهر تسول العرب أنّ رجلا أعرابيا دخل على هشام بن عبد الملك، فقال له: «أتت علينا سنون ثلاث، فأمّا الأولى فأذابت الشحم، وأما الثانية فأدحضت اللحم، وأما الثالثة فهاضت العظم، وعندك أموال، فإن كانت لله عز وجل فاقتنيها في عباد الله ، وإن كانت لهم ففيم تحبسها عنهم، وإن كانت لك فتصدق علينا إنّ الله يجزي المتصدقين »[2].

فهذه صورة رسمها الأعرابي لهشام بن عبد الملك؛ يوضّح له فيها مدى معاناته من شظف العيش وقحط البادية، وقسوة عمّال الخراج؛ حيث عمد إلى التجانس في الألفاظ واستعمال البديع وترتيل الجمل من أجل الإقناع، فبدأ بذكر الأسباب؛ التي جعلته يستجدي وأنهى كلامه و كأنّه وصف لنمطية حق من الحقوق.

1- عبد الهادي حرب، **موسوعة أدب المحتالين**، ص 58.

2- البيهقي (إبراهيم بن محمد)، **المحاسن والمساوئ**، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1380هـ/1960م، ص 587.

كما أتى سائل إلى بني عبد العزيز يستجديهم في بعض المال فقال:" أتت علينا سنون لم تُبق زرعا حصيدا، ولا مالا بليدا إلاّ اجتاحته بزوبرة' وأنتم أئمة أملي و قصد ثقتي. فلم يعطوه شيئا

فأنشد قوله:

بَنُو عَبْدِ العَزِيزِ إِذَا أَرَادُوا سِمَاحًا لَمْ يَلْقَ بِهِمْ السَمَاحُ

لَهُمْ عَنْ كُلِّ مَكْرَمَةٍ حِجَاب فَقَدْ تَرَكُوا المَكَارِمَ وَاسْتَرَاحُوا [1].

لهذا فقد اعتمد الأعرابي على التجانس والتقابل بين الألفاظ، فجعل كل لفظتين متقابلتين من أجل أن يترك صدى في نفوس بني عبد العزيز، حيث استعمل لفظة (حصيدا) وجاء بلفظة (بليدا) من أجل مقابلته وبيان حالته المزرية، أمّا بخصوص البيتين؛ اللذين أنشدهما هذا الأعرابي؛ فيمكن أن ندرجهما ضمن الأغراض الشعرية؛ التي يستعملها أغلب الشعراء المكديين- كما سيأتي ذكرهم- كما نجد أعرابيا آخر وقف على مجلس من مجالس الحسن البصري، وقال مخاطبا: "رحم الله عبدا أعطاني من سعته أو واساني من كفاف أو آثر من قلة، فقال الحسن البصري ما ترك لأحد من عذر".[2]

فهذه صورة ثانية رسمها هذه الأعرابي لكدية الأعراب و قد بدأ سؤاله بالدّعاء و الرحمة لمجامع القوم، وهذا من أجل استمالة قلوب الحاضرين و دفعها نحوه و هذا يعد من بين الطرق التي استعملتها العرب في تكسبها و سؤالها.

وبهذا فإنّ أدب الكدية في العصر الأموي كان نتيجة حاصلة لتلك الطبقية التي كانت موجودة بين الأمراء والخلفاء من جهة، وبين عامّة الناس من جهة أخرى، وبين مجموع الطبقات والمذاهب، وذلك ما جسّده ذلك الصراع الموجود بين العرب والموالي.

1- البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ص 585.

2- المصدر نفسه، ص 585.

وإذا تصفّحنا مجموع الكتب التي اعتنت بهذا النمط من الأدب، وقد دوّنته تحت ما يُعرف بالصعلكة، وهذا ما أكدّه وذكره حسين عطوان في كتابه الشعراء الصعاليك في العصر الأموي، كما يمكن أن نجد هنالك بعض الإرهاصات والشذرات لكدية الأعراب التي كان سببها قحط البادية وقسوة عمال الخراج من جهة، وإتساع فجوة الصراع بين الموالي و العرب من جهة أخرى ، لهذا يذهب "عبد الهادي حرب" بقوله: " إنّ العصر الأموي ساعد على انتشار الكدية، لكنها كانت معتبرة وغير منظمة في أخبارها"[1].

ولهذا نستخلص ممّا ذُكر سابقا أنّ أدب الكدية عاش في تقلبّات مختلفة بين مجموع العصور؛ حيث عاش في العصر الجاهلي بين أدب التكسّب وأدب الصعلكة اللذين يعدّان المنهل الأوّل لهذا الأدب. أمّا في العصر الإسلامي فإنّنا لم نحصل على أدب هذه الفئة من كون أن الدّين الإسلامي والقرآن الكريم؛ قد نهى عن هذه الظاهرة وحاربها محاربة تستقيم مع تعاليم الدين الاسلامي، وعقيدته السمحة الطاهرة التي رسمها القرآن الكريم من جهة، ومجموع الأحاديث النبوية الشريفة من جهة أخرى.

ولعلّنا إذا جئنا لمقارنة حضور أدب هذه الفئة بين مجموع العصور الأدبية والعصر العباسي؛ فإنّنا نلاحظ ظهور هذا الأدب وولوجه في العصر العبّاسي، أكثر من بقيّة العصور بدلالة انفتاح هذا العصر على حضارات عديدة و مظاهر جديدة، فكان له بالحقّ أن يسمّى العصر الذهبي؛ كونه ضمّ مجموع التغيرات، و الميكانيزمات؛ التي لم تظهر في العصور التي سبقته.

1- عبد الهادي حرب، **موسوعة أدب المحتالين** ، ص62.

الفصل الأوّل

الكدية في العصر العبّاسي

أوّلا: الكدية والحياة السياسية في العصر العبّاسي

1- حالة الخلافة.

2- الثورات والحروب:

أ/ ثورة الزنج.

ب/ ثورة القرامطة.

ثانيا: الكدية والحياة الاجتماعية في العصر العبّاسي

1- الوضع الاجتماعي.

2- المجتمع العبّاسي وظاهرة الكدية.

ثالثا: الكدية والأدب العبّاسي

1- الكدية والشعر العبّاسي.

2- الكدية وأدب الجاحظ.

3- الكدية في النّثر المشرقي.

1. الفصل الأوّل: الكدية في العصر العباسي

إذا كانت الكدية في مجموع العصور الأولى، قد عاشت في رحاب الصّعلكة وامتزجت أحيانا أخرى بشذرات من التكسّب، فإنّها ببزوغ فجر الدّولة العباسية، وشيوع نورها انتقلت الكدية انتقالا جوهريا متعدّدا؛ حيث تجسّدت في أنماط عديدة، وتغيّرات جديدة مختلفة، وأطر مغايرة. ولهذا فإنّ ظهور هذه الظاهرة الاجتماعية، في النّمط الفكري والاجتماعي للفرد العبّاسي في تلك الفترة؛ كان –عموما– نتيجة حتمية؛ للأوضاع الاجتماعية، والسّياسية المتردّية آنذاك، لتشهد ظهور هذه الأخيرة في القرن الرابع؛ باعتباره من أصعب الفترات والحقب الزّمنية؛ التي عاشتها هذه الدّولة. وكون أن هذه المهنة قد شاعت بين طيّات المجتمع العبّاسي؛ بمختلف أشكالها وأنماطها، فإنّها في مضمونه الفكري والأدبي؛ كان لها حضور واسع؛ كون أنّ الأديب يبقى ابن بيئته ومجتمعه؛ يصوّر ما يطرأ عليه من تغيّرات في نمط حياته عامّة.

أوّلا: الكدية والحياة السياسية في العصر العباسي

1- حـــالة الـــخلافة:

لقد شهد العصر العبّاسي تطوّرات سياسية متسارعة، أثقلت كاهل هذه الدولة وأضعفتها وإذا جئنا نتأمّل مجموع هذه العصور، نرى أنّ القرنين؛ الثالث والرابع؛ كانا من أصعب الفترات السياسية التي شهدتها هذه الدّولة؛ حيث عمّت الحروب والفتن داخل البيت العبّاسي وظهرت عدّة دول، وإمارات؛ تحاول الانفصال عن عضد هذه الدّولة، ولهذا فإنّ المتأمّل في حالة هذه الدّولة؛ يلاحظ انتشارًا كثيرا؛ للفوضى والتقهقر والعجز. كما كان الصّراع على السلطة يحتدم، بعدما قرّر السّلاجقة استخلاف البويهيين على السّلطة، لهذا نجد **ابن الأثير** يصف هذا الوضع السّياسي، قائلاً: « في خلافة المطيع؛ شغَبَ الجُند عن معزّ الدولة وأزعجوه، واضطر إلى خبط النّاس، وأخذ الأموال من غير وجوهها، وأقطع قوّاده وأصحابه وكانت البلاد؛ قد خرّبت من الغلاء والنهب ».[1] وإذا عدنا نتتبّع مسار هذه الفتن والحروب نجد أنّها قد ابتدأت؛ منذ أن ولّى الأتراك حكمهم على مفاتيح الخلافة.

1 – ابن الأثير (ضياء الدين ابن الاثير)، **الكامل**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت)، ج6، ص 217.

وإذا جئنا نستشفّ حالة الوضع السّياسي في عهد الأتراك؛ نجد أكثر الناس؛ لم يولوا الطّاعة الكامنة لهذا التيار؛ ولهذا فقد زاد عدد الخارجين على السلطة، ودخلت في مشكل الحروب والفتن الداخلية. ولعلّ التّغيير الذي أحدثه المعتصم في جيش الخلافة – باعتماده كلّيّا على الفئة التركية، وإقصاء الفئات الأخرى– كان بمثابة الشّرارة الأولى، التي أعلنت زوال هذه الدولة. لهذا يقول **شوقي ضيف**؛ واصفا هذه المرحلة :« لقد أخذ المعتصم تغييرا في جيش الخلافة؛ باعتماده على التُّرك، ثم تمكينهم بالإمساك بزمام الشؤون الإدارية بجانب ما أمسكوا به من زمام الشؤون العسكرية »[1]. وقد زاد هذا الوضع سوءا وتقهقرا عندما تولّى ابنه الواثق الحكم، بعد وفاة أبيه المعتصم، « ثم خلفه ابنُه الواثق؛ الذي زاد الأمور تقهقرا بتولّيه أجناس التركي، من بغداد إلى آخر أعمال المغرب» [2].

وممّا زاد في توتّر الوضع السياسي؛ أنّ الأتراك لم تكن لهم الخبرة في التحكّم في مقاليد الحكم؛ لهذا يصفهم شوقي ضيف بقوله: « أمّا الترك فلم يكونوا أصحاب ثقافة ولا مدينة ولا حضارة، ولا فنون، ولا آداب، ولا قواعد الملك، والسياسة» [3]. وهذا ممّا يدلّ؛ على أنّ السياسة؛ التي نهجها الأتراك قد كانت تتخبّط خبط عشواء، وتعتمد على اضطهاد الشعب بكلّ وسيلة، وهذا ممّا جعل الهوة كبيرة، بين الحكّام، وعامّة الشعب.

ويذهب **الجاحظ** – الذي يعدّ أعلم أهل زمانه في العصر العبّاسي – المذهب نفسه إزاء الحكم التّركي؛ فهم أصحاب بدو؛ نشأوا في الخيام، لم يكن لهم شأن بين أصناف الأقوام الأخرى. يقول **الجاحظ:** «التّرك أصحاب عمد (الخيام)، وسكان فيافٍ وأرباب مواشٍ، وهم أعراب العجم(...) لم تشغلهم الصناعات والتجارب (...) ولم يكن همّهم غير الغزو، والغارة والصيد»[4].

فهذا الوصف؛ الذي أطلقه **الجاحظ** على الأتراك؛ يدلّ على أنّ البيت العباسي؛ قد خُرّب منذ أن تولّى هؤلاء الحكّام مفاتيح السّلطة فيه؛ من كون افتقار أغلب حكامهم إلى الحنكة السياسية؛ حيث كانوا يخلعون الحكّام، ويسفكون دماءهم واحدا تلوى الآخر. لهذا نجد **ابن**

1– شوقي ضيف، **تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني**، ص10.

2– المرجع نفسه، ص 11.

3– المرجع نفسه، ص 12.

4– الجاحظ، **الرسائل الجاحظية**، نقلا عن: شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، ص 11.

الطقطقي؛ يصف سياستهم الشنيعة بقوله: «استولى الأتراك منذ قتل المتوكّل على المملكة واستضعفوا الخلفاء، فكان الخليفة في يدهم؛ كالأسير؛ إذا شاءوا أبقوه، وإن شاءوا خلعوه وإن شاءوا قتلوه»[1]. إذن فهذه البهرجة السياسية والتلاعب بأمور السّلطة، أدخل الدولة العبّاسية في متاهة كبيرة، لم تستطع الخروج منها إلاّ بعد ثورات عديدة. وإذا جئنا نستميل سياسة الأتراك عموما؛ نجدها في أغلب طيّاتها سياسة فاشلة، دنيئة غير مضبوطة، لهذا يقول **إبراهيم أيوب** في وصف هذا التحلّل السّياسي للحكم التركي: «وعاثوا فيها فسادا بمصادرة أموال الناس، وإشاعة الفوضى بينهم»[2]. كما أنّ الأتراك قد أسرفوا في اللّهو وشرب الخمر والإكثار من الجواري، مما دعا إلى الإسراف في أموال الخزينة العبّاسية، ونهبها بطريقة بشعة. « لم يسلم المجتمع العباسي في العصر الثاني؛ من أثر العنصر التركي الأنثوي، إذ ازداد عدد الجواري التركيات؛ اللاّتي امتلأت بهن قصور الخلفاء والأمراء ورجال الدّولة»[3].

وظلّ الوضع السياسي يزداد سوءً في البيت العبّاسي، وبخاصّة؛ بعد تلك الحروب التي شهدتها هذه الدولة على طوال فترات متباينة، وقد كان من أمراء هؤلاء الأتراك؛ من قتل بعضهم بعضا وسفك دماءهم، وأهمل الرّعيّة، في أغلب فترات حكمهم المستبدّ.

كما عمل الأتراك؛ على إقصاء العنصر العربي من كل الجوانب السياسية والفكرية حيث نكّلوا بشخصية العربي المسلم، في كل أصقاع وبقاع هذه الدولة. يقول **أحمد أمين** في تبيان شناعة الأتراك، في الحكم على الشخصية العربية : «ومُني المسلمون منهم بالعسف والقسوة والجور والاستبداد، ولم يكن لهم شأن يذكر في النّاحية الفكرية إلاّ ما ندر»[4]. ولعلّ هذا الإقصاء لشخصية الفرد العربي، بين أرجاء هذه الدولة ؛ فُقِد. ومع هذا التدهور المستمرّ الذي هزّ وجدان هذه الدولة ظهرت مجموعة من الثورات؛ التي جاءت نتيجة حتمية لهذا الوضع، ولعل ثورة القرامطة وثورة الزنج، وغيرها من الثورات؛ قد أعلنت في رحابها زوال الدولة العبّاسية.

---

1 – ابن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية**، المطبعة الرحمانية، مصر، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص181.

2 – إبراهيم أيوب، **التاريخ العباسي**، دار المعارف، القاهرة، مصر. ط1، (د ت)، ص249.

3 – المرجع نفسه، ص249.

4 – أحمد أمين، **يوم الإسلام**، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1429 هـ/ 2008م، ص99.

2-الـثّورات والـحروب:

1.2- ثورة الـزّنـج

يقول **شوقي ضيف**؛ في تبيان كيف أهلكت ثورة الزنج أعناق الدولة العباسية « شغلت هذه الثورة الدّولة أربعة سنة ونحو أربعة أشهر، لم تضع فيها الحرب أوزارها»[1].

ولعلّ هذا المدّ التاريخي الطويل، لكيان هذه الحرب؛ لم يجنِ عن الدولة العباسية؛ إلاّ الدّمار والخراب؛ لأنّه كما هو معروف؛ أنّ الحرب هي كيان سلبي لا تجني منه الدّول إلاّ الدّمار والسّقوط.

وإذا جئنا نستميل طيّات هذه الحرب؛ نجدها أنها قد كانت بمثابة البركان الذي لاحت شرارته على دولة من الدول، لهذا يقول **أحمد أمين**: « لقد تمزّقت الدّولة الاسلامية إلى دول صغيرة، كذلك مزّقتها الثورات الداخلية؛ لِما شاع في الدّولة من ظلم وفساد (...) مثل ثورة الزنج في العراق»[2].

ولعلّ هذه الثورات جاءت؛ ردّة فعل؛ للوضع الاجتماعي؛ الذي كانت تعيش فيه هذه العناصر التركية؛ وإذا نظرنا إلى فحوى هذه الحرب، نجد أن أغلب منظمّيها من العصابات والشطّار واللّصوص؛ الذين خرجوا عن لواء حكم الدّولة العبّاسية. يقول **أحمد أمين**: « ذلك أنّ جماعة من الشطار العبيد الهاربين من سادتهم؛ الذين أصلهم من إفريقيا الشرقية كانوا يعملون متعهّدين لبعض البصريين قرب البصرة»[3]. ولعلّ هذا الظلم والاستبداد؛ الذي عاشت فيه مختلف هذه الأجناس؛ هو الذي دفعها إلى القيام بهذه الثورات، كما يمكن إضافة عنصر آخر يعدّ سببا من بين الأسباب؛ التي أشعلت نيران هذه الحرب، وهو ذلك الصراع العقائدي بين مختلف الأجناس والعقائد والمذاهب الدينية المختلفة، التي كانت تحظى بها الدولة العبّاسية: « والواضح أنّ هذا التناقض في عقيدة الحركة؛ ينزعها من صبغة عقائدية ويجعلها

---

1 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص 26 – 27.

2 – أحمد أمين، **يوم الإسلام**، ص102 – 103.

3 – المرجع نفسه، ص103.

حركة مسلحة ضدّ النظام»[1].إذن؛ فالتّطاحن العقائدي، والتكالب السياسي يعدّ بمثابة السببين الرئيسين؛ اللّذين أشعلا هذه الحرب.

أما مسار هذه الثورة؛ فلم يزدد إلا سوءً؛ حيث عمد هؤلاء الزنج إلى نهب الأموال بكل شناعة يقول **شوقي ضيف:** «وبثّ الزنج والسود؛ يُغير بهم على القُرى، وينهب الأموال والدّواب»[2].

ولعلّ هؤلاء الزنج كانوا – من خلال هذه الفتن والحروب التي يقومون بها– يطمحون إلى استيلاء مقاليد الحكم في عضد هذه الدولة، وهذا الهدف الذي استطاع هؤلاء الأفراد تحقيق جزء منه. « ثم تحوّل إلى الجانب الغربي من مدينة نهر أبي الخصيب، واتخذ عليه مدينة سماها المختارة»[3].

ولكن حكم هؤلاء الطائفة لم يستمر إلاّ بعض الوقت؛ فقد نازلهم المعتمد في حروب عديدة: « وتولّى المعتمد الخلافة (...) فأرسل إليه جيشا كثيفا انتصر على بعض كتائبه»[4]. ولعلّ هذه الثورة؛ التي انطلقت من بغداد التي كانت حاضرة الدولة العباسية، والتي قادها مجموع الأجناس الذين ينتمون إلى الطبقة العامّة من لصوص، وقطّاع طرق وغيرهم من مجموع الفئات الشاذّة، قد تقلّبت عدّة تقلّبات، ومن ذلك أنّ المنصور والمعتمد نازلاهما في عدة حروب كانت معظمها خاسرة.

ولعلّ تلك الحنكة السياسية والعسكرية التي كان يمتاز بها هؤلاء الزنج؛ قد مكّنتهم من الانتصار في بعض تلك الثورات التي قادوها مع أغلب الحكّام العبّاسيين. ولهذا يقول **المسعودي؛** واصفا ذلك الذعر؛ الذي أدخله هؤلاء الزنج في نفوس البشر من صبيان وكهول: « واختفى الناس ذعرا في الدُّور والآبار، وكانوا يظهرون باللّيل فيأخذون الكلاب فيذبحونها ويأكلونها»[5].

---

1 – أحمد طقوش، **تاريخ الدولة العباسية**، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت)، ص172، 175.

2 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص29.

3 – المرجع نفسه، ص29.

4 – المرجع نفسه، ص29.

5 – المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج4، ص119.

كما عمد هؤلاء الزنج إلى إشاعة الفوضى في رحاب هذه الدولة، ونشر الرعب والخوف في كلّ مكان. « وظهر الشطّار والعيارون؛ من طبقة العامة؛ الذين تمرّدوا بحركة ثورية ضدّ النّظام والحكام، فكانوا مصدر فساد واضطراب في المجتمع»[1].

ولعلّ انشغال الحكام بمجال الرعايا؛ يعدّ بمثابة نقطة الضعف التي استغلها هؤلاء الزنج، لهذا يقول **شوقي ضيف** في تبيان وتيرة هذه الحرب: «وظل الموفّق مشغولا (...) وفي هذه الأثناء وجد صاحب الزنج الفرصة سانحة له، فكان يغير على بعض المدن، يفتك بأهلها وينهبها مثل الأهواز وواسط»[2].

ولعلّ تلك الضربات الموجعة؛ التي تلقاها حكّام الدّولة العبّاسية من قبل هؤلاء الشرذمة دفَع الموفق؛ إلى اتّخاذ قرار بمنازلة هؤلاء الزنج، واسترداد بعض المدن والممالك الضائعة. ولعلّ تصميم **الموفّق** للقضاء على هذا الصراع في رحاب هذه الدولة؛ الذي امتدّ لسنوات عديدة؛ مكّنه من اختيار القائد الأنجع؛ للقضاء على هؤلاء الطائفة يقول **شوقي ضيف** في وصف تصميم **الموفّق** للقضاء على هؤلاء الزنج : «وجهّز لحربه جيشا جرارا (...) وأسند قيادته إلى ابنه أبي العباس (...) وكان شجاعا حازما؛ من أهل الرأي الصّائب مثل أبيه»[3].

ولعلّ تلك الحنكة؛ التي كان يمتاز بها **أبو العباس**؛ مكّنت الزنج من التخلّي عن بعض المماليك، والمدن التي احتلّوها سابقا « ودخل مدينة واسط وردّها على أهلها، وعسكر بجيشه في جوارها، وأخذ يقف بنفسه على القرى والمسالك المؤدّية إلى صاحب الزنج»[4]. وطفح **أبو العباس** ينازل هؤلاء الزنج في معارك عديدة، ويرجع بعض المدن والممالك، وأخذت الهزائم تتلاحق بهؤلاء الفئة، ولعلّ إطاحة **الموفّق** بأحد القادة المشهورين الذي يُسمّى: **الشّعراني** كان بمثابة الضربة الموجِعة؛ لهذه الفئة.

ولعلّ مسيرة **ابن العباس** وأبيه **الموفّق** إلى الأهواز وبعض القرى؛ التي أخذها الزنج في الوهلة الأولى، وتخليص غالب السّكان من هذا الحكم، وفرار مؤسّسي الزنج؛ المُهلّبي، ويهوذ

---

1 – محمد حسين العيدروس، **تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في العصر العباسي**، دار الكتاب الحديث، الجزائر، (د ط)، 1431هـ، 2010م، ص51.

2 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص31.

3 – المرجع نفسه، ص31.

4 – المرجع نفسه، ص31.

يعدّ بمثابة النقطة؛ التي أعلنت زوال هؤلاء الطائفة. ولذا فإنّ خطاب **الموفّق** لأغلب الشّخصيات الزنجية – بعد حصار طويل– يُعدّ الرّكيزة الأساسية؛ التي نهجها **الموفّق** من أجل استمالة هؤلاء الزنج. يقول **شوقي ضيف** في وصف صورة الموفّق– وهو يحاور هؤلاء الزنج في مدينة المختارة– : « وتقدم الموفّق إلى المدينة المختارة؛ حاصر صاحب الزنج آخر معاقله (...) وشدّ في حصار المختارة؛ حيث غدت كأنّها سجن كبير (...) واستسلمت له من الزنج جموع كثيرة »[1]. وبهذا انتهت هذه الثورة التي رسمت صورة حزينة وكئيبة، وأظهرت طبّة من مطبّات الحكم العباسي، وإن كان هذا المدّ التاريخي؛ لهذه الحرب لم يجنِ على الدولة العباسية؛ إلاّ الإطاحة والتقسيم والزوال. ولهذا يقول **شوقي ضيف:** « وبذلك انتهت ثورة الزنج وذهب ضحيتها نحو مليون ونصف»[2]. وممّا عليه؛ فإنّ ثورة الزنج لم تجنِ على الدّولة العباسية سواء في بدايتها أم في نهايتها؛ إلا التّفريق والألم والفشل والفوضى، وإن كانت في بدايتها؛ قد قَسّمت الدّولة العبّاسية إلى أطراف متضاربة وعقائد مختلفة، فإنّها في نهايتها قد أعلنت بدء ثورة أخرى من رحاب هذه الدولة؛ وهي ما يعرف بثورة القرامطة. « لذلك كان من الطبيعي؛ أن تُعدّ هذه الحركة (الزنج) طابعها الإنساني والثوري، مما دفعها إلى نهايتها المحتومة، لكن قاعدتها الثورية التي نشأت؛ استطاعت أن تكون إحدى الدّعائم الأساسية؛ التي دفعت الحركة القرمطية إلى الظهور فيما بعد»[3].

2.2– ثورة القرامطة:

إذا كانت ثورة الزّنج؛ بكل ما حملته من ألم وضعف وتقهقر، وخراب في رحاب الدولة العباسية– ولم تستطع هذه الأخيرة الخروج منها والقضاء عليها إلا بشق الأنفس– فإنّ ثورة القرامطة؛ قد سارت على الوتيرة نفسها؛ التي سارت عليها ثورة الزنج، حيث لم تختلف عنها إلا اختلافا بسيطا؛ ولهذا حُقّ لنا أن نسمّيها البنت البكر لثورة الزنج، ونجد الكاتب **أحمد أمين** يحدّثنا عن بداية هذه الثورة حيث يقول: « كذلك كان من أكبر الثورات؛ ثورة القرامطة (...) فسبّبوا هزة جديدة للعالم الإسلامي، وكان زعيم هذه الحركة يدعى حمدان قرمط»[4].

---

1 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص33.

2 – المرجع نفسه، ص33.

3 – أحمد طقوس، **تاريخ الدولة العباسية**، ص179.

4 – أحمد أمين، **يوم الإسلام**، ص103.

ولعلّ الاختلاف المذهبي أوّلا، والطّبقي ثانيا؛ كان المصدر الأساس لهذه الثورة؛ فقد انقسمت الشيعة –مثلا– إلى فرق عديدة، إضافة إلى فرق أخرى كانت موجودة سابقا، ولعلّ إيمان الشيعة بحقّهم في الخلافة؛ دعاهم إلى تأسيس هذه الحركة الرّافضة لنظام الحكم في تلك الفترة، يقول **شوقي ضيف** في تبيان كيف تأسّست هذه الفرقة: « وما لبث عبد الله بن ميمون، وقيل بل ابنه أحمد؛ أن يرسل الحسين الأهوازي إلى الكوفة (...) فالتقى في السواد بنبطي؛ يحمل بعض الغلات، اسمه حمدان فاستجاب له بحماسة بالغة، وعهد إليه برياسة الدعوة، وجدّ فيها حتّى أصبحت له؛ فرق كبيرة؛ دُعيت جميعها باسم القرامطة»[1].

ولذلك فإنّ دخول أغلب الطبقات الدّنيا، في المجتمع العبّاسي ضمن هذه الثورة من أجل تغيير واقعهم المعيشي، إلى أحسن، مكّن حمدان قرمط من الاستمرارية ورسم أهداف جديدة؛ كان هدفها الأوّل الإطاحة بالنّظام السياسي العبّاسي. لهذا يقول **شوقي ضيف** واصفا ذلك الدّعم؛ الذي لقيه حمدان قرمط وأبناءه من قبل أصحاب الفئات المعدمة: « وأقبل على الانضمام إلى الدعوة؛ كثير من الفلاحين في واد البصرة والكوفة، لما وعدتهم به من تغيير ظروفهم الاقتصادية السيّئة»[2].

وعليه فإنّ أصحاب هذه الثورة؛ قد حملوا على عاتقهم تغيير واقعهم المعيشي (لكنّهم قد غيّروا في مضامين الدّين الحنيف وعقيدته السمحة؛ ممّا يحملنا بالحزم؛ أنّ هؤلاء الفئات كانوا على مذهب الشيعة. لهذا نجد أنّ حمدان قرمط؛ قد أحلّ لأتباعه ترك الفرائض الدينية ولهذا؛ فقد أفسد على عامّة الناس عقيدتهم، ومذهبهم. يقول **شوقي ضيف** واصفا هذا التغير الذي قام به **حمدان قرمط:** «ولما اطمئنّ إلى نجاح دعوته؛ أخذ يُحل لأتباعه ترك الفرائض الدينية، وأن يتّخذوا بيت المقدس قبلتهم ويحجوا إليه، وزعم أنّ الصّوم يومان في السنة»[3]. وهذا ممّا يدلّ على أنّ هذه الحركة؛ قد قامت على نمط اقتصادي؛ يحمل بين طيّاته نظامًا عقائديًّا خفيّا؛ هو النّظام الشيعي. « نشأت الحركة في سواد العراق، في عهد الخليفة المعتمد ثم انتقلت إلى بلاد الشام والبحرين واليمن؛ وذلك لظروف سياسية واقتصادية. والرّاجح أنّ

1 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص34.

2 – المرجع نفسه، ص33.

3 – المرجع نفسه، ص33.

الاتّجاه الاجتماعي والاقتصادي؛ قد غلب على اتّجاهها الدّيني بالرغم من أنّ دعاتها؛ كانوا متطرّفين في آرائهم الدينية؛ المتعلّقة بالشريعة الإسلامية»[1].

ولعلّ التطرّف الديني والعقائدي؛ قد بقي لصيقا بهذه الحركة، حتى نهايتها. لهذا يقول **أحمد أمين** في وصف بعض العادات والولائم؛ التي كانوا يقيمونها هؤلاء الشرذمة. « وكان من دعوته الشِّركة في الأموال؛ فكان المريدون يقيمون ولائم يسمّونها ولائم المحبّة يشتركون فيها»[2]. أمّا **شوقي ضيف**؛ فيذهب إلى أنّ تطرّفهم هذا أوصلهم –في أغلب الأحيان– إلى الشّرك. إذ يقول: «إذا مضوا يدعون إلى التحلل من الدّين الحنيف (...) أنهم أنكروا البعث والحساب والجنة والنار»[3].

وإذا جئنا نستميل سياسة القرامطة؛ نجدها أنّ أغلبها؛ قد اعتمدت على سياسة الكرّ والفرّ في أغلب الفترات؛ التي ظهرت فيها، إضافة إلى نشر هذه العقيدة الباطلة بين فئات الشّعب، في مختلف بقاع هذه الدولة. لهذا يقول **شوقي ضيف:** «وقد أرسل مبكّرا دعاةً الى اليمن؛ جاهروا فيه بدعوته وأحدثوا شغبا كثيرا»[4]. وقد أخذ مجال هذه الحركة يتّسع؛ فقدْ شمل جنوبي إيران وفارس، والشّام و مصر وغيرهما؛ من بقاع هذه الدولة. ولعلّ تنبّه الحكّام العبّاسيين؛ للانتشار الكبير لهذه الحركة في جنوبي إيران؛ أحسّهم بالخطر لهذا؛ فقد عملوا على القضاء على هذه الحركة في جنوب إيران. « غير أنّ ولاة العبّاسيين تنبّهوا للحركة هناك، وصادروا ما جُمع من أموال»[5].

وإذا كانت حركة القرامطة؛ قد أُخمدت في العديد من المناطق؛ فإنّها في بعض المناطق الأخرى؛ قد اشتعل فتيلها وولج بريقها؛ عندما قرّر **بن بهرام الجتابي**؛ أن يؤسّس دولة؛ بين أسفاح الدّولة العباسية؛ استطاعت الخلود لأكثر من نصف قرن. لهذا يقول **شوقي ضيف:** «إذا كانت ثورة القرامطة، قد باءت في هاتين المنطقتين بإخفاق ذريع، فإنّها نجحت

---

1 – أحمد طقوس، **تاريخ الدولة العباسية**، ص179.

2 – أحمد أمين، **يوم الإسلام**، ص 103، 104.

3 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص36.

4 – المرجع نفسه، ص36.

5 – المرجع نفسه، ص36.

إلى حدّ بعيد، في منطقة الاحتساء والبحرين، على يد أبي سعد الحبشي بن بهرام الجتابي (...) واستطاع أن يؤسّس دولة؛ ظلت إلى نحو منتصف القرن الرابع»[1].

وبالرّغم من مقتل المؤسّس الأوّل لهذه الحركة؛ **حمدان قرمط** وخليفته الثاني؛ أبي سعيد الحسن بن بهرام الجتابي؛ فإنّ نيران هذه الحركة ظلّت مستمرّة؛ حيث قرّر ابن أبي سعيد الحسن بن بهرام الجتابي؛ أخذ الشعلة والسّير بها قدما. ولقد كان أشدّ سقما من أبيه؛ حيث طالت شناعته إلى أن نكّل بالحُجّاج، وغيّر مقرّ الحجر الأسود، ولهذا يقول **شوقي ضيف:** « وفي السّنة الثانية؛ رصد الحاج في مَقدمهم من مكة بشهر محرم، وأخذ يوقع بقوافلهم ونهب الأموال، ويأسر ويقتل وجاء الخبر إلى بغداد فوقع النوح والبكاء»[2]. ولم يتوقّف عند هذا، بل قام بإحراق المساجد، وبعض المرابط من مجامع البصرة، وقتل فيها ما قتل ونهب خيراتها.

ولعلّ هذا الظّلم والاستبداد المتواصل؛ من طرف هذه الفئة؛ أدخل الدّولة العباسية في كثير من المتاهات؛ فقد نازله الخلفاء العباسيّون في كثير من الحروب؛ كانت أغلبها فاشلة. ولعلّ أهمّ الحروب؛ التي دارت بين خلفاء الدّولة العباسية، وهؤلاء الشّرذمة؛ تلك التي أُسر فيها أبو السّاج؛ الذي رأَسه المقتدر؛ لقتال أصحاب هذه الحركة. لهذا يقول **شوقي ضيف:** « وعلم المقتدر؛ فجهّز لحربه؛ يوسف بن أبي السّاج، في عشرين ألفا. وتقاتلا على أبواب الكوفة، ودارت الدوائر على بن الساج وأُسر جريحا»[3]. ولعلّ هذا الفشل؛ الذي مُني به أغلب الحكّام في حروبهم، ضدّ هؤلاء الشرذمة؛ جعل **المقتدر** يُقرّر منازلتهم من جديد لكن معظم هذه الحروب قد باءت بالفشل. ولعلّ الحدث الفظيع الذي أحدثه هذا الرجل؛ هو اقتلاعه لباب البيت الحرمي، وتعريته من كسوته، وقلع أحجاره وتغيير مكانه. ويعدّ هذا بمثابة القاطعة الكبرى. لهذا نجد **شوقي ضيف** يسميها الطامّة الكبرى في قوله : «حدثت الطّامة الكبرى؛ يوم توفي أبو طاهر الحاج يوم التّروية (...) وقُتل الحجّاج قتلا ذريعا في فجاج مكّة

---

1 – المرجع نفسه، ص41.

2 – المرجع نفسه، ص41.

3 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص42.

(...) ويقال إنّه قتل منهم نحو عشرة آلاف، طرح الكثير منهم في بئر زمزم، وعرّى البيت من كسوته، وقلع بابه واقتلع الحجر الأسود، وأخذه معه إلى الهجير»[1].

وقد استمرّ هذا الوضع الهجين فترات عديدة وأزمنة مديدة، حتىّ انتهى حكمه بعد أن تقطّعت به جميع السّبل والطرق، وكانت الخلافة العبّاسية قد دخلت حكم دولة بني بويه فاضطرّ القرامطة؛ إلى التخلّي عن عقيدتهم، والدّخول في حكم هذا التيّار، ولكنّ الوضع العبّاسي في دولة بني بويه؛ لم يختلف كثيرا عن سابقيه؛ فقد شهدت هذه الدّولة؛ الكثير من الفتن، والحروب الدّاخلية والخارجية. ولعلّ ظهور حركة الشطّار والعيّارون؛ التي كانت تعاني الفقر والجوع؛ أدّى بها إلى الثّورة ضدّ الحاكم التّغلبيّ البويهي. « نهبوا بغداد (...) الذين ثاروا ضدّ التّغلب البويهي؛ وهي حركة أطلق عليها اسم فئة العامة»[2]. ذلك التمايز الطبقي الذي كان موجودا في هذه الدولة؛ هو الذي دعا هذه الفئة المتمرّدة إلى الثّورة ضدّ هذا الحكم « ولئن اختلفت التّسميات المتعلّقة بهؤلاء المتمرّدين (...) فالشطّار والعيّارون واللّصوص، والسّفلة، والدّعار والسوقة؛ ماهي سوى تسميات متعدّدة؛ لجماعات ودّت بينها الحالة الاجتماعية المتردّية؛ فالتجأت إلى العنف والحيلة لتأمين حاجاتها»[3].

وإذا كان العنف والحيلة من أهمّ المصادر التي انتهجتها هذه الحركات؛ فإنّ الحيلة تبقى المصدر الأساس؛ الذي احترفه المكديون؛ من أجل كسب قوتهم اليومي. وظلّت الدولة العبّاسية وطيئة نزاعات داخلية؛ أثقلت كاهلها وأثبتت سقوطها، بعد فترات غير بعيدة من هذه الأزمات على يد المغول.

---

1 – شوقي ضيف، العصر العبّاسي الثّاني، ص42.

2 – محمد حسن العيدروس، **تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية في العصر العباسي**، دار الكتاب الحديثة، الجزائر، (د ط)، 1431هـ/2010م، ص262.

3 – محمد حسن العيدروس، **تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية في العصر العباسي**، ص262.

ثانيا: الكدية والحياة الاجتماعية في العصر العباسي

1- الـوضع الاجتماعي:

لم يختلف الوضع الاجتماعي في عهد الدّولة العباسية؛ عن الوضع السّياسي الذي عاشته هذه الأخيرة، بل إنّنا يمكن أن نقول إنّ تردّي الأوضاع الاجتماعية، وظهور الطبقية في المجتمع العباسي؛ يعتبر نتيجة حتمية؛ لما مرّت به هذه الدولة من صراع وتكالب على نظام الحكم. باعتبار أنّ أغلب الحكّام الذين تعاقبوا على حكم دولة بني العبّاس قد أهملوا الرعيّة في أغلب فترات حكمهم. ولهذا يُطالعنا **شوقي ضيف** في بداية حديثه عن الحالة الاجتماعية للعصر العباسي؛ ببروز الطبقية؛ كعنصر واضح ميّز هذه الحياة. لهذا فإنّ الدّارس في التركيب البشري للمجتمع العباسي؛ يلاحظ اختلاف وتضارب عناصره البشرية من حيث ذلك التباين في الوضعية الاجتماعية؛ التي كان يعيش فيها هذا المجتمع. لهذا يقول شوقي ضيف؛ واصفا ذلك التنوع والتوزع؛ الذي ظلّ موجودا في العصر العباسي طيلة حقبات كثيرة من مسار هذه الأمّة: «كان يتوزع مجتمع العصر العباسي الثاني ثلاث طبقات؛ طبقة عليا تشتمل على الخلفاء والوزراء (...) وطبقة وسطى تشتمل على رجال الجيش (...) ثم طبقات دنيا تشتمل على العامة»[1].

ولعلّ هذا التباين الواضح في رحاب أفراد المجتمع الواحد؛ أدّى بأصحاب الطبقة الدنيا إلى استعمال وانتهاج بعض الصفات الذميمة؛ كالصّعلكة والكدية والتنجيم؛ من أجل كسب قوتهم اليومي، وتحسين وضعهم المعيشي. وقد كانت أغلب الطبقة العامّة تعيش في فقر وحسرة دائمين؛ فقد كانت تعاني ويلات الفقر من جهة، والاضطهاد من جهة أخرى. « تعتبر الطبقة العامة من الطبقة الفقيرة المستغلّة (...) وتتميز حياتها بالفقر والجهل»[2]. كما أنّ أغلب المنتمين لهذه الطبقة؛ يعملون الأعمال الشاقّة والمتعبة، في حين كان الحكّام والوزراء؛ يعيشون في ترف ونعيم دائمين، غير مبالين بما تلاقيه هذه الفئة في مضامين هذه الحياة.

---

1 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص53.

2 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الاول**، ص45.

«وكأنّما كُتب على الشعب؛ أن يكدح ليملأ حياة هؤلاء جميعا بأساليب النعيم، أمّا هو فعليه أن يتجرّع غضض البؤس والشقاء، وأن يتحمل من الأعباء ما يطاق وما لا يطاق»[1]. ولهذا؛ فقد تجرّع عامّة الشعب حياة الذل والهوان؛ مما جعله يتّبع عاداتٍ ذميمة وأخلاقًا غير سويّة؛ لم ينشأ عليها الفرد العبّاسي في الوهلة الأولى.

وقد مزجت الطبقة العامّة محصولها المعيشي؛ بتتبع هذه الأخلاق الذميمة غير السّوية لهذا نجد العديد؛ من أصحاب هذه الطبقة اتّجه نحو التنجيم، ومنهم من اتّجه نحو إضحاك الطبقة العليا من الحكّام والوزراء وغيرها؛ من مجموع الأخلاق والمهن الذّميمة؛ التي كانت حرفة الكدية في طليعتها. « وأدّى بؤس هذه الطبقة العامة؛ إلى أن نشأ فيها كثير من الغرادين (...) الطوافين والحواثين (...) ونشأت طبقة من الأدباء المتسوّلين المسمّون بالمكدين، وكانوا حينئذ خليطا من هؤلاء الأدباء ومن المتظاهرين، بالنّسك. مستعملين كلّ حيلة من شعر أو تُقى أو رُقْية، فهم يطلبون المال من كل طريق»[2]. ولهذا يُعد تحصيل المال؛ الغاية الاولى والأخيرة؛ التي كان يطلبها أصحاب الطبقة العامة، ولا يهمّ من أين يأتي هذا المال. إضافة إلى ذلك أنّ النّصارى واليهود، وأصحاب الدّيانات المتطرّفة، كانوا يرون في الكدية مصدرا لرزقهم. لهذا نجد الجاحظ يقول –واصفا تكسّب أصحاب هؤلاء الديانات–: « حدّثني شعيب القلاّل؛ وهو صهري قال: رهبان الزّنادقة سيّاحون قال ويسيحون على أربع خصال؛ على القدس والطّهر والصّدق والمسكنة. فأمّا المسكنة فأن يأكل على المسألة، وممّا طاب به أنفس النّاس؛ حتى لا يأكل إلاّ من كسب غيره الذي غلبه عِرّته ومأتمه»[3].

ولعلّ هذا الوصف؛ الذي قدّمه الجاحظ؛ يدلّ على اتّساع حرفة الكدية بين أفراد المجتمع العبّاسي. إذ لم ينتهج هذه الصفة الذميمة العرب فقط، وإنّما انتهجها العديد من أصحاب أهل الذمّة والدّيانات الأخرى؛ التي كان يضمّها المجتمع العبّاسي.

---

1 – محمد حسين العيدروس، **تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية في العصر العباسي**، ص52.

2 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص64.

3 – الجاحظ، **الحيوان**، شرح عبد السلام هارون، مطبعة الليالي، القاهرة، مصر، (د ط)، 1945، ج4، ص457.

2- المجتمع العباسي وظاهرة الكدية:

وإذا كان المكديون هم أكثر الفئات المعدومة؛ التي انتشرت بين أركان المجتمع العبّاسي؛ فإنّهم كانوا على وتيرة وعلاقة لصيقة ببعض الفئات المهمّشة؛ التي انتهجت سبلا وطرقًا أخرى؛ من أجل تحصيل رزقها المعيشي؛ باللّصوصية والسرقة والتّنجيم وغيرها. « ولقد كانت حرفة الشحاذ؛ تجعله أكثر حاجة إلى الناس والتصاقا بهم؛ فهو يعيش على ما تجود به الأيدي وتطيب عنه النفوس، ولكنّ الحرمان؛ الذي كان يتعرّض له؛ جعله يُنشئ علاقة تعاون وثيقة، بينه وبين بعض الفئات الاجتماعية»[1]. ولعلّ هذا التعاون الذي كان موجودا بين هؤلاء الفئات الاجتماعية، كان هدفه الأوّل تغيير تلك الظروف الاجتماعية ولهذا نجد أغلب الكتّاب؛ الذين تكلّموا عن هذه الفئة المهمّشة؛ قد ربطوها مع غيرها من مجموع الفئات المعدمة الأخرى؛ من كونهم يعيشون تحت بوتقة واحدة؛ هي الفقر والجوع والاضطهاد. ولهذا يمكننا أن نجد بعض أفراد العامّة؛ اضطرّوا إلى السّفر؛ من أجل كسب رغيف خبز أو ما يسدُّ به رمقه.

ولهذا نجد أغلب أصحاب الطبقة العامة؛ يلجؤون إلى السّفر والضرب في بقاع الأرض من أجل أن يحصلوا على رغيف خبز يأكلوه، ومن ذلك ما نقله صاحب كتاب الامتاع والمؤانسة؛ وهو يصف تجوال رجل متسوّل من بلد إلى بلد أخر، يسأل الناس رغيفا وكأنّه ضاقت عليه الأرض بما رحبت قائلاً: «كان رجل أعمى يطوف ويسأل؛ فأعطاه مرّة إنسان رغيفا، قد عاله فقال: أحسن الله إليك، وبارك عليك وجزاك خيرا، وردّ غربتك. فقال له الرّجل: ولم ذكرت الغربة في دعائك، وما علمك بالغربة، فقال: الآن لي هاهنا عشرون سنة ما ناولني أحدٌ رغيفا صحيحا»[2]. وعليه فإنّ هذه القصّة؛ التي أوردها **أبو حيان التوحيدي** تُوحي بمدى اتساع هوّة الفقر بين أرجاء المجتمع العبّاسي، وبخاصّة بين أصحاب الطبقة العامّة، حتّى وصل الأمر إلى أنّنا نجد بعض العلماء والكتّاب المشهورين؛ يسألون النّاس لقمة يوم؛ يسدّون بها جوعهم اليومي المتكرّر.

---

1 – صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، ص19.

2 – أبو حيان التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، شرح أحمد امين، وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت)، ص28.

يقول التوحيدي سائلا الحكّام العباسيّين « خلِّصني أيّها الرجل من التكفّف، أنقذني من لبس الفقر، أطلقني من قيد الفقر، استعمل لساني بفنون المدح، يكفيني مؤونة الغداء والعشاء إلى متى الكسرة اليابسة، والقميص المرقّع إلى متى التأدّم بالخبز والزيتون، قد والله بحّ الحلق وتغيّر الخلق، الله الله في أمري، أجيرني فإنّي مكسور اسقني ماءً فإنّي صدٌّ قد أذلّني السفر من بلد إلى بلد، وذلّني الوقوف على باب وباب، وأنكرني العارف بي وتباعد عنّي القريب»[1]. فهذه صورة واضحة رسمها **أبو حيان التوحيدي**؛ دلّت على اتّساع هوة الفقر بين أصحاب المجتمع العبّاسي، إلى أن وصل هذا الفقر إلى أن مسّ العلماء والطبقة المثقّفة؛ ممّا جعلهم في أغلب كتبهم يصرخون من جرّاء هذا الوضع، ويستجدون الحكّام والوزراء؛ من أجل النّظر ولو بعين الشّفقة، إلى أوضاع هذه الطبقة.

ولهذا نجد أغلب الفئات من الطبقة العامّة؛ قد التجأت إلى احتراف هذه المهنة (الكدية) باعتبارها مهنة مرتاحة لا تعب فيها ولا جهد، وإنّما تحتاج من صاحبها إلا أن يكون ذا فصاحة في الكلام، وبلاغة في الوصف، يستهوي بها جميع قلوب الحاضرين؛ الذين يؤدّى بهم هذا المقام إلى الإشفاق على وضعه وولاء الاهتمام لهُ، ومن درجة اتّساع هذه الظّاهرة وتنوّع صورها؛ نجدها قد سادت في الدّولة العباسية من مطلع القرن الرّابع إلى أواخر عهد الدّولتين؛ السلجوقية وبني بويه.

حيث احترفها العديد من الأشخاص؛ ذوي التركيبات البشرية العديدة، سواءً من العرب أو من غيرهم « ويكون مقصد المكديين والمحتاجين، وقد يساهمون في تصعيدها وتشجيعها كما فعل أحد ملوك بني بويه مع وزيره؛ إذ اقترح عليه أن يكتب عهدا بالكدية»[2]. ولهذا نجد أنّ هذه الظّاهرة؛ قد أصبحت وصيّة يرثها الابن عن أبيه، ومن ذلك الوصية التي أوْرثها السروجي إلى ابنه؛ والتي ذكرناها سابقا.

ولعل اتّساع هذه الحرفة بين أوساط المجتمع العبّاسي، وولوجها بين أضلعه؛ دعا إلى احترافها من أعلى طبقات المجتمع، ولهذا نجد أنّ الشّيوخ؛ قد احترفوا هذه المهنة الذميمة على غرار الصّبيان، ومن ذلك ما أورده البيهقي قال :« سمعت شيخا من المكديين، وقد

---

1 – أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ص616.

2 – فريحة رياض، **الفكاهة والضحك في التراث العربي المشرقي**، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص228.

التقى مع شباب قريب العهد بالصّناعة، فسأله الشّيخ عن حاله فقال: لعن الله الكدية ولعن أصحابها من صناعة ما أخصّها وأقلّها، إنّها ما علمت تخلق الوجه، وتضع من الرجال، وهل رأيت مكدّيا أفلح قال: فرأيت الشّيخ قد غضب، والتفت إليه فقال: يا هذا أقلل من الكلام؛ فقدْ أكثرت ، وإنّ للكدية رجالا، فمالك ولهذا الكلام، علمت أنّ الكدية صناعة شريفة، وهي محبّبة لذيذة؛ صاحبها في منعم لا ينفذ فهو على بريد الدّنيا، ومساحة الأرض، وخليفة ذي القرنين»[1].

تدلّ هذه القصّة التي أوردها البيهقي؛ على اتّساع رقعة هذه المهنة الخسيسة بين أفراد الشعب العبّاسي، وأنّ بعضهم يراها صناعة شريفة، مجدية وسهلة؛ وهي ترفع صاحبها ويظهر هذا السموّ والرفعة في جواب الشيخ بقوله: إنّها مساحة الأرض وخليفة ذي القرنين.

ولهذا ؛ فقد أصبحت مهنة الكدية تلقى رواجا كبيرًا، ؛ فقد وجّه أغلب المنظمين تحت لواء الطّبقة العامّة؛ وجهتهم إلى هذه الحرفة؛ ولهذا نجد أنّ الفرد الواحد؛ لم يكتف بالسّؤال في مدينة واحدة، أو في تجمّع سكانيٍّ واحد، وإنّما قد عمّ التسوّل في جميع أنحاء البلاد؛ ومن ذلك ما أورده **الجوبيريّ**؛ وهو يحاور أحد المكديين ويدعوه إلى نبذ هذه المهنة قائلاً « فقلت له لو فتحتُ لك دكّانا كان خيرًا من هذه الحرفة فقال: إذا كان تاجرًا أو سفّارًا ويكون رأس ماله؛ خمسة آلاف دينار، كم يقع في مكسبه، كلّ يوم بطّال احتمالا. فقلت نقل: يكسب نصف دينار، فقال أن يقع لي في كل يوم عمل بطّال، خمسة أو عشرة أو أكثر، وأيّ شيء أعمل أنا بالدّكان، مع أنّ التاجر لا يخلو من الخسارة في بعض الأوقات ويكون عليه، فصنعتي ربح بلا خسارة»[2].

هذه الاستفاضة ؛ التي قدّمها المكدي في حواره مع ابن الجوبري؛ توحي بأنّ أغلب طبقات المجتمع العبّاسي؛ قد انساقت وراء هذه المهنة الخسيسة؛ ضاربة بالقوانين والعرف الاجتماعي والأخلاقي عرض الحائط؛ موجّهين نظرهم إلى تحصيل المال فقط. ولهذا فإنّ المجتمع العبّاسي قد عمد إلى تغيير عاداته السويّة، وتتبّع بعض الأخلاق الذميمة السمجة؛ من أجل تغيير واقعه الاجتماعي؛ الذي كان يؤرّقه ولا يجد له مخرجًا يذكر قطّ.

---

1 – البيهقي (إبراهيم بن محمد)، **المحاسن والمساوئ**، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ط)، 1960، ص221.

2 – الجوبري (عبد الرحمان بن عمر بن زين الدين)، **المختار في كشف الأسرار**، دار التراث، بيروت، لبنان، ط3، 1302هـ، ص49.

ولهذا يمكن القول: إنّ المجتمع العباسي؛ قد ذاق ويلات الفقر والحرمان في أغلب فتراته، ممّا أدّى إلى نشوء ظاهرة الكدية؛ وهي ظاهرة اجتماعية؛ عاكسة للوضع السّياسي المزرى آنذاك.

ثالثا: الكدية في الأدب العباسي

1- الكدية في الشعر العباسي:

إنّ الدّارس في بيئة الشعر المشرقي عامّة، و العبّاسي بخاصة؛ يلاحظ أنّ هذا الأخير قد سار وفق متقلبّات؛ تنسجم مع مظان البيئة العبّاسية في تلك الفترة. فإذا أزحنا النّظر إلى صيغة القصائد العبّاسية؛ نجد أنّ الشّعراء في بادئ الأمر؛ قد ولعوا بالأغراض التقليدية القديمة، و راحوا ينسجون مجمل قصائدهم تحت هذا الباب. « ظلّ العبّاسيون ينظمون في الموضوعات القديمة من المديح و غير المديح؛ ممّا كان ينظم فيه الجاهليّون و الإسلاميّون و بذلك أبقوا للشعر العربي على شخصيته الموروثة»[1]، و لكن مع اتّساع رقعة هذه الدولة ممّا ضمته من أصناف جنسية مختلفة؛ اتّسعت معها رقعة الشّعر، و تعدّدت أغراضه. واستحدث العبّاسيون أغراضا جديدة لها دور، وربّما كان من بين الأغراض المستحدثة عندهم والتي كان لها أثر في الحياة الفكرية والاجتماعية على حدّ سواء ، شعر الكدية (التسول) الذي يغلب عليه طابع الوصف؛ ذلك أنّ الشاعر كان يعيش حالة من الفقر والبؤس؛ أدّت به إلى سؤال النّاس. ولهذا ؛ فقد وصف الشعراء تكسّبهم اليومي من أجل كسب لقمة العيش « و كان طبيعيّا أن ينمو في العصر العبّاسي الشعر الذي يصور حياة الشعب، و ما كان يجري فيها من بؤس وإقلال ومستغبنة، ومن خير الشعراء الذين يصوّرون هذا الجانب **جحظة البرمكي** (...) و كان يذهب مذهبه في الكدية؛ و احتراف التصعلك والشحاذة الأدبية (...) و لكنّها اتّسعت مع هذا العصر، و أصبح هنالك كثيرون يتخذون الكدية حرفة لهم يبتزّون بها أموال الناس»[2]، و بهذا كان شعر الكدية من بين الأغراض الشعرية الأكثر شيوعا في رحاب الدولة العباسية.

---

1 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الأوّل**، ص159.

2 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص245.

ولهذا نجد أنّ الشعراء قد استعملوا لفظة الكدية استعمالا مباشرا وغير مباشر، في خطابهم الشّعري الخاص والعام، أمّا الاستعمال الأوّل، فيصف الشاعر تكسبه، وتكدّيه وفقره ويذكره دون إلفاف ومن ذلك قول ابن الحجاج(*) يصف تكديه:

وَقَدْ تَنَاهَى أَمْرِي إِلَى أَنْ بَكَّرْتُ مِنْ مَنْزِلِي أُكَدِي[1]

وعبد الأحنف العكبري على أنّ الكدية تمثل له مصدر رزق في قوله:

قَدْ كَانَتْ الــكِدْيَةُ إِقْطَاعِي فَاسْتَعْصَمَ النَّاسُ بِأَطْبَاعِي

قَنَعْتُ مُضْطَرًا لِضُعْفِ القِوَى عَنْ نَــيلِ مَا يُدْرِكُهُ السَّاعِي[2]

ونجد الشاعر **ابن سكرة الهاشمي** يجد في الكدية؛ شرفه ونسبه فيعلي منها مفتخرا، حتى اضطرّ أن يترك دينه؛ من أجل رغيف خبز يسدّ به رمقه بقوله:

رِسَــالَةٌ مِنْ مُكِدٍ وَشَــاعِرٍ وَشَرِيفٍ

إِلَــى فَتَى مُسْتَبِدٍّ بِــكُلِّ فِعْلٍ طَــرِيفٍ

إِلَيك يَـحْيَ اتِّكَائِي صَحْوَى بِيَومٍ ظَرِيفٍ

وَلَــوْ أُسَامُ بِدِينِي لَــبِعْتُهُ بِــــرَغِيفٍ[3]

ورفض الأحنف العكبري لوم الآخرين له في انخراطه في عالم المكديين والمتسوّلين يقول:

لاَئِمٌ لامَــــنِي أَطَالَ التَعَدِي لَوْ رُدَّ بالْمَلاَمِ إِذْ لاَمَ رُشْدِي

قَالَ لِي أَنْتَ فَيْلَسُوفٌ حَيُولٌ عَــــالِمُ كيس بُخلٍ وعَــــقْدِ

هَاتَ قُلْ لِي وَلاَ تَقُلْ قَوْلَ زُورٍ لِمَ تكدي؟ فَقُلْتُ مِنْ ضُعْفٍ جدي[4]

(*) هو **الحسن أحمد بن الحجاج** وكنيته **أبو عبد الله** من أبرز شعراء الكدية اواخر القرن 4 هـ، ينظر: محمد عبد الهادي، **آداب من الحضارة الإسلامية في القرن الرابع**، ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د ط)، 1971، ص5000، ينظر الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص89.

1 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص77.

2 – المصدر نفسه، ص117 – 118.

3 – المصدر نفسه، ص17.

4 – المصدر نفسه، ص142 – 143.

وبهذا أورد لنا مجتمع شعراءِ الكدية؛ العديد من المقطوعات الشّعرية؛ التي عبّروا فيها عن الأسباب؛ التي جعلتهم يذهبون هذا التوجّه والانحراف الذميم.

وإذا كان هؤلاء الشعراء قد أظهروا تكديهم مباشرة، فإن هنالك بعضهم استحى أن يذكرها بلفظ وإنّما عبّر عنها بعبارات أخرى، كوصف جوع عياله أو بيته المكفهر الذي يخلوا من ضرورات الحياة البسيطة، ورائدهم في هذا الاتجاه الشاعر **أبو فرعون الساسي**(*) الذي كثر عنده هذا اللون في شعره ومن ذلك قوله يصف عرى أبنائه، وسواد وجوههم حتى لدرجة كنى نفسه بأنّه أبو الفقر وأمه يقول:

وَصِبْيَةٌ مِثْلَ فِرَاخِ الدُّرِ سُـــودُ الوُجُوهِ كَسَوَادِ القِدْرِ
جَاءَ الشِّتَاءُ وَهُمْ بَشَرٌ بِـــغَيْرِ قَمِيصٍ وَبِغَيْرِ أُزْرِ
تَرَاهُمْ بَعْدَ صَلاَةِ العَصْرِ كَأَنَّهُمْ خَنَافِيسٌ فِي جُحْـرِ
حَتَى إِذَا لاَحَ عَمُودُ الفَجْرِ وَجَاءَنِي الصُبْحِ غدوت أَسْرِي
وَبَعْضَهُمْ مُنْحجرٌ بِحِجْرِي أَسْـــبَقُهمْ إِلَى أَصــولِ الْـــخذْرِ
كَـــنَيْتُ نَفْسِي كنية في شِعْرِي أَنَـــا أَبُو الفُقْرِ وأُمُّ الـــفُقْرِ[1]

ونجده يصف أيضا بيته الذي لا يصلح للسكن؛ من كونه يخلو من الأشياء البسيطة لهذا فهو دائما يغلقه ويستره عن أعين الناس بقوله:

لَيْسَ إِغْلاَقِي لِبَابِي أَنَّ لِي فِيهِ مَا أَخْشَى عَلَيْهِ الْسرِقَا
إِنِّي أُغْلِقُهُ كَيْ لَا يـرَى سُوءَ حَالِي مَنْ يَجُوبُ الطُرُقَا
مَـــنْزِلٌ أوطَنَهُ الفُقْرُ فَلَوْ دَخَـــلَ الـــسَّارِقُ فِيهِ سُرِقَا[2]

ولهذا نجد أغلب شعر هذا الأخير يدور حول وصف جوع عياله وصراخهم المتواصل، فيحاول إسكات هذا الصراخ؛ بتلك المقطوعات الشعرية في وصف عرى أبنائه وتكديه

(*) اسمه شويس وكنيته أبو فرعون، من أبرز الشعراء الذين لا يصبرون عن السؤال والكدية، ينظر: ابن المعتز، **طبقات الشعراء**، تحقيق أحمد عبد الستار، أحمد فراح، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1976، ص375.

1 – صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، ص138.

2 – المرجع نفسه، ص139.

المتواصل، ولهذا فإنّ شعره لم يخرج عن وصف ذاته وأحواله، أي أنّه يصف الكدية بوجه عام « والسّاسي يدور في شعره حوله ذاته، لذلك ارتبطت أغراضه الشعرية بها، ففي شعره يبرز تيار استحدائي؛ يصف فيه حالة خروجه المكر وفقره وما يحصل عليه من هبات وصدقات»[1]

ويظهر هذا التوجه في المقطع الشعري الذي يبرز فيه توجهه الشعري يقول:

أَنَا أَبُو فِرْعَوْنَ فَاعْرِفُ كِنْيَتِي حَلَّ أَبو عَمْرَةَ وَسَطَ حُجْرَتِي

وَحَلَّ نسْيج العَنْكَبُوتِ بِرِمَتِي أَعْتب تَثُّوري وقنّت حنطتي

وحَالَفَ القملُ زَمَاناً لحيتي وطار ثيابي كِفَافُ حصّتي

وبهذا يغلب على شعر أبي فرعون الساسي طابع الفصيح؛ إذ أنّ شعر هذا الأخير يكاد يخلوا من العامية مقارنة مع بعض شعراء هذا التوجه. حتى «كان من أفصح الناس وأجودهم شعرا»[2]. ولهذا فانّ بُعده عن التصنّع والتكلّف في الخطاب الشعري، يوحي بمدى عفوية وصدق تجربته الشّعرية.

وغير بعيد عن العصر؛ الذي عاش فيه أبو فرعون الساسي؛ نجد شاعرًا يقترب منه في احتراف مهنة الكدية من أجل كسب قوت يومه، وهو **أبو المُخفْخفْ**(*) الذي تدور أغلب مقطوعاته الشعرية حول وصف رغيف الخبز عادة أو حبّات الزّيتون أو ما يسدّ به أوجاع بطنه المتواصلة. ويمتاز شعر هذا الأخير بالطرفة ودقة الوصف المقرون بالحمق والكدية في الوقت نفسه، ومن مقطوعاته المشهورة له في الكدية والتسوّل بالحمق قوله:

جَانيت وصْلَ الغَانِيَاتِ وصَحَوْتُ عَنْ وَصْلِ اللَّواتي

نَعَمَتْ بِهِنَّ عُيونٌ مَنْ واصَلْتَه حَتَّى الـــمَمَاتِ

ودَعِ الــمَديحَ لأمْرَدِ ولـخَادِمٍ ولـــــغَانِيَاتِ

---

1 – أحمد الحسين، **أدب الكدية في العصر العباسي، دراسة في أدب الشحاذين**، ص90.

2 – عبد الهادي حرب، **موسوعة أدب المحتالين**، ص172.

(*) هو أبو المخفْخفْ عاذر بن شاكر، من معاصري أبي فرعون الساسي، كان أيّام المأمون؛ يدور في بغداد يسأل الناس رغيفا أو كسرة خبز/ ينظر: صلاح الشهاوي، **شعراء الكدّية والصف الثاني في الشعر العربي**، ص137.

وامْــدَحْ رَغيفًا زَانَهُ حُـرَفٌ بَجْلٌ عَنِ الصِّفَاتِ

يَدَعُ الحَليمَ مُدَلَّهًا حَيْرَانَ يَغْلِطُ فِي الصَّلاَةِ

مَنْعُ الرَّغيفِ سَفَاهَةً تَرْكُ الرَّغيفِ مِنَ الهِبَاتِ[1]

وتفرد شعر هذا الأخير – الذي ضاع أكثره –بوضوح العبارات وفصاحة الألفاظ، وبعده عن التصنع والتكلّف الزائد، وكان هذا نتيجة بحثه المتواصل عن رغيف خبز؛ الذي أصبح مصدر تجربته الشعرية بوجه عام.

و نجد الشاعر المكنى **بأبي الشمقمق**(*) ينحو المنحى نفسه؛ الذي نهجه كل من **أبي فرعون الساسي** و **أبي المخفخف**، غير أنّ أبا الشمقمق أقرب إلى أبي فرعون الساسي من أبي المخفخف، كون أنّ أغلب المقطوعات الشعرية لهذا الأخير في وصف بيته المظلم الموحش المكفهر الذي لا يصلح، أو في وصف جوعه المتكرر الذي لا يجد مخرجا منه، إلاّ تلك المقطوعات الشعرية التي تنسب إليه، وجعلها في وصف الألم و الجوع و مرارة العيش و يُعدّ أبو الشمقمق من بين الشعراء الذين ينتسبون إلى طائفة المكديين، ولكنه أقرب إلى طائفة الشّعراء البائسين أكثر، لهذا يقول فيه **عبد الهادي حرب** :« شاعر جمع البؤس ظاهرا وباطنا وشكلا وموضوعا وحسّا وبسّا»[2]. وذلك من كون أنّ التجربة الشعرية لهذا الأخير؛ اعتمدت على المدح التكسّبي؛ الذي نسجه هذا من هجاء الناس عامة، هذا من جهة ومن جهة أخرى؛ من كونه يسقط بؤسه كلّ على الدهر، ويرى أنّ الحياة ظالمة له.

ولهذا نجده في هذا المقطع الشعري؛ يصوّر حياته البائسة الذميمة بقوله:

بَرَزْتُ مِنَ المَنَازِلِ والعُبَابِ فَلَمْ يَعْسُر عَلَى أحد حِجَابِي

فَمَنْزِلي الفَضَاءُ وسَقْفُ بَيْتِي سَمَاءُ الله أو قِطَعُ السَحَابِ

---

1 – أحمد الحسين، **أدب الكدية في العصر العباسي – دراسة في أدب الشحاذين –**، ص92.

(*) اسمه مروان بن محمد من موالي سمية مروان بن محمد، لقب بالشمقمق لطوله/ ينظر: ياقوت الحموي، **معجم الشعراء**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت)، ص319.

يقول عنه صلاح الشهاوي شاعر مغمور له في الجد والهزل. توفي في حدود الثمانين ((ينظر: صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، ص107)).

2 – عبد الهادي حرب، **موسوعة ادب المحتالين**، ص158.

فَأَنْتَ إِذَا أَرَدْتَ دَخَلْتَ بَيْتِي عَلَيَّ مَسَلِّمًا مِنْ غَيْرِ بَابِ

لأَنّني لَمْ أَجِدْ مِصْرَاع بَابِ يَكُونُ مِنَ السَّحَابِ إِلَى التُّرَابِ[1]

ولعلّ القارئ الواعي في التجربة الشعرية لهذا الشاعر، يوحي بمدى عبثيها؛ والتي عكسها هذا المقطع الشعري، من كون أنّ هذا الشاعر وصل إلى درجة أنّه لم يجد ما يغلق به سرية بابه، بل يذهب إلى أكبر من ذلك؛ حين يجعل السماء هي سقف بيته والفضاء بيته.

وإذا نظرنا بوجه عام إلى تجلّى ظاهرة الكدية في الشعر المشرقي، نجد أنّ الشعراء قد انقسموا إلى صفين بارزين؛ فمنهم من عدّها حرفة فاتّكأ عليها في كسب معيشه اليومي ومنهم من أدخله شضف العيش و قسوة الحياة تحت بابها. وأمّا من ناحية الأسلوب فإنّ الشعراء قد مزجوا بين الأسلوب الفصيح و الأسلوب الشعبي؛ الذي يصل إلى درجة اللغة العامية المستعملة في الخطاب اليومي.

لهذا نجد بعض الشعراء لم يُذْكَرُوا –مناصفة– مع تلك المجموعة؛ التي اشتهرت من هذه الفئة وذلك من كونهم من أبناء الشعب عامّة، و لهذا نجد أنّ أمات الكتب الأدبية لم تورد إلا القليل من المقطوعات الشّعرية؛ التي كتبت باللغة الشعبية، من كون أن ما نظمه هؤلاء ضاع وذلك لسبب أنّ الشاعر؛ لم يكن يسجّل ما نظمه من أبيات؛ من كونها لم يكن يرى فيها أيّ نفع، حيث كان همّه الأكبر تحصيل قوت يومه فقط « ومن المؤكّد أنّ جلّ ما نظموه ضاع، لأنّهم من أبناء الشعب، و هم عادة لا يهمهم تسجيل ما ينظموه بل هم آخر من يَهِمُ بهم هذا الشرف»[2] و من بين الشعراء الذين احترفوا الكدية في نمطها الشعبي الشاعر أبو العبر(*) الذي كان يضرب فيه المثل في الحمق و الكدية.

ومما يدلّ على عامية و أسلوب هذا الأخير قول **شوقي ضيف**؛ يصف كلامه وشعره وكيفية تركيبه: «وسئل عن لغته؛ التي يتكلم بها وما فيها من استحالات؛ أيّ شيء أصلها فقال: إنني أبكر فأجلس على الجسر، ومعي دواة وقرطاس فأكتب كلّ شيء أسمعه من كلام

---

[1] - عبد الهادي حرب، **موسوعة ادب المحتالين**، ص158.

2 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص500.

(*) أبو العبر هو أحمد بن محمد بن العباس أحد أبرز شعراء الكدية في العصر العباسي عاش في خلافة المتوكل كان يضرب به المثل في الحمق/ ينظر: ابن المعتز، **طبقات الشعراء**، ص342.

الذاهب والجاني (...) ثم أقطّعه عرضا وألصقه مخالفا؛ فيجيء كلام ليس في الدنيا أحمق منه» [1] ولهذا ؛ فقد اتُّخذ إماما للمكدين اكتسبوا منه حرفة التحامق، وعدوها مهنة يتّكلون عليها « وكان هذا وأسبابه يروّج بضاعته عند المكديين» [2]. و مما يدلّ على لغته العامية هو عدم تطابق الألفاظ وتراصها في عالمية شعره، و بروز التكرار؛ الذي لا فائدة منه ومن ذلك قوله؛ يصف حمقه وهزله السخيف:

أَنَا أَنَا أَنْتَ أَنَا أَنَا أَبُو العَبْرَنَه

أَنَا الفتى الحموققو أَنَا أَبُو المِحْنَة

أَنَا أُحَرِّرُ شِعْرِي وَ قَدْ يجِيء بُرْدَنَه[3]

وينتسب هذا الأخير إلى طائفة المكدين؛ كونه مزج الكدية بالتّحامق، الذي يؤدّي إلى إضحاك العامة في غالب الناس، ومن بين الشعراء الذين ساروا وفق هذا المنهج **الشاعر أبو العجل**(*) الذي اتخذ من التّحامق أو الكدية؛ مصدرين أساسيين لكسب قوته اليومي.

ويختلف شعر أبي العجل عن شعر **أبي العبر**؛ من كون أن شعر الأوّل أقرب إلى الفصاحة من شعر الثاني، و أكثره سبكا وانتظاما وبعدا عن التّكرار الزائد؛ الذي لا فائدة منه و لكن لا يمكننا أن ننسى بعض الألفاظ العامّة؛ التي تغلب على شعره في كثير من الأشعار التي أوردتها له كتب الأدب و التراجم، ويظهر في تجربته الشعرية ظاهرة السخرية والتهكم من الذين يذمّونه عند اتخاذ حرفة الكدية والحمق مصدرا للرزق، ومن بين المقطوعات الشعرية التي توحي بكثرة تسوّله؛ في بقاع الأرض وأصقاعها؛ من أجل طلب مؤونة العيش بكثير من الحمق؛ قوله:

أَعَلَى الحَمَاقَةِ لُمْتَنِي قَدْ كُنْتُ مِثْلَكَ أوّلاَ

فَدَخَلْتُ مِصْرَ وَأَرْضَهَا وَالشَّامَ ثُمَّ المَوْصِلاَ

---

1 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص502.

2 – المرجع نفسه، ص502.

3 – المرجع نفسه، ص 502.

(*) هو أبو العجل، من أبرز الشعراء الذين برزو في الحمق والكدية، ينظر: شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص502.

وَقُرَى الجَزِيرَةِ لَمْ أَدَعْ فِيهَا لِحَيٍّ مَنْزِلا

إِلاَّ حَلَلْتُ فَنَاءَهُ بِالعَقْلِ كَيْ أَتَمَوّلا[1]

وفي هذا المقطع ارتحل إلى مصر والشام، والموصل، من أجل التكدّي، بل بلغ به الأمر إلى أنّه لم يترك أيّ منزل في جزيرة العرب لم يطرق بابه؛ طالبا للسؤال والتسوّل.

ويدخل تحت تيار شعراء الكدية الشعبيّين –أيضا– **جحظة البرمكي**(*) الذي تقترب تجربته الشعرية كثيرا من تجربة الشاعر **أبي فرعون الساسي**؛ فهو لم يصف الكدية على وجه عام، وإنّما غالبية شعره في وصف بؤسه؛ الذي لا يجد حيلة للخروج منه، إلا تكدّيه وهو أقرب من المدح التكسّبي منه إلى الكدية، وممّا يروى من شعر في تكسّبه قوله وهو يصف فقره و جوعه الدائم:

الحَمْدُ لله لَيْسَ لي كَاتِبٌ ولاَ عَلَى بَابِ مَنْزِلي حَاجِبٌ

ولا حِمَارٌ إذا عَزَمْتُ عَلَى رُكُوبِهِ قِيلَ جَحْظَة راكِبٌ

ولاَ قَمِيصٌ يَكُونُ لِي بَدَلاً مَخَافَة مِنْ قَميصِ الذَاهِبِ

وأجْرةُ البيتِ فَهِي مُقْتَرَحَةٌ أَجْفَانَ عَيْنِي بالوَابِلِ الساكبِ[2]

ويغلب على شعر جحطة –عموما– الأسلوب الشعبي، الذي يتراوح بين العامية أحيانا والفصحى أحيانا أخرى.

ويدخل ضمن هذه الدائرة أيضا الشاعر **أبو الرقعمق**(**) الذي اتخذ من الكدية والسخف والحمق أحد مصادر رزقه، ويغلب على شعره الطابع الشعبي أيضا، ومن ذلك قوله في وصف معاناته وتكدّيه :

---

1 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص503.

(*) هو أحمد بن جعفر من نسل البرامكة، كان شاعرًا حسن الشعر/ ينظر: المرجع نفسه، ص504.

2 – المرجع نفسه، ص504.

(**) هو أبو الحسن محمد بن عبد الواحد العطار، أحد الشّعراء الذين يتسوّلون بالحمق/ ينظر صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، ص118/ وينظر: الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص50.

لِمَنْ أمْدَحُ بالشِّعْرِ ومَنْ أقْصُدُ لاَ اَدْرِي

كَأنِّي لَستُ مَخْلُوقًا لغير الجُهْدِ والضُرِّ

ومذ كُنْتُ فَمَدْفُوعًا إلى الفَاقَةِ والفَقْرِ[1]

ويظهر خطابه السخيف وحمقه واضحا جليّا في قوله:

واحْكي العَصَافِيرَ صي صي صي صَصي صصي إذَا تجاوبنا فِي الصُبْحِ العَصَافِيرُ

فَـــــقِفِي مِا شِـــئْتِ مِـــنْ حُمْقٍ وَمِنْ هَوَسِ قَـــليلةٌ لِـــكَنْزِ الحُمْقِ اكْسِـيرُ

لأَشْـــــكُرَنَ حَـــمَاقتي لأَنَّ بِـــــهَا لِـوَاءَ حُـمْقِي فِـي الآفَاقِ مَـــنْشُورُ[2]

ولم تقتصر الكدية في الأدب الشعبي على هؤلاء الشعراء فقط، بل تعدّتهم إلى شعراء كثر، وإذا نظرنا إلى بروز الكدية في الأدب الفصيح؛ نجد أنّ بعض الشّعراء؛ قد قرنوا الكدية بين الأدب الفصيح الممزوج ببعض الألفاظ الشعبية أو العامية، وهذا مما يدل على تأثرهم بالنزعة الشعبية عموما، وعليه فإننا نجد مقطوعات شعرية **لابن الحجاج البغدادي**، أو **ابن سكرة الهاشمي**، أو الأحنف العكبري، وغيرهم من الشعراء يغلب عليها النمط الشعبي ومن ذلك قول **أبي الشمقمق**؛ يكدّى على الطريقة الشعبية:

مَا جَمَعَ النَّاسُ لِدُنْيَاهُمْ اَنْفَعُ فِي البَيْتِ من الخُبْزِ

وَقَدْ دَنَا الفِطْرُ وصِبْيَتُنَا ليسوا بِذي تَمْرٍ وَلاَ اُرْزِ

ذَلِكَ أَنَّ الدَّهْرَ عَادَاهُمْ عَدَاوةَ السَاهينَ لِلَوْزِ

فَلَوْ رَأوا خُبْزًا عَلَى شَاهِقٍ لأَسْرَعُوا لِلْخُبْزِ بالجَمْرِ[3]

ومن ذلك قوله أيضا:

لَقَدْ قُلْتُ حينَ أَحْجَرَني البَرْدُ كَمَا تَحْجُرْ الكلَابُ ثُعَالَه(*)

---

[1] – عبد الهادي حرب، **موسوعة أحد المحتالين**، ص 174.

[2] – المرجع نفسه، ص 174.

3 – المرجع نفسه، ص 174.

(*) ثعالة الثعلب، العطارة، الطين.

في بَيتٍ مِنَ الغُضَارَةِ فَقْرٌ لَيسَ فِيهِ إلاَّ النَّوَى وَالنُّخَالَة

عَطَلَتْهُ الجُرْذَانُ مِنْ قِلَّةِ الخُبْزِ وَطَارَ الذُّبَابُ نَحْوَ زُبَالَه[1]

وممّا أُورد عن ابن الحجاج؛ في تكدّيه بأسلوبه الشعبي قوله:

فَلَحْمي ليس تَطْبُخُهُ قُدُورِي وَحوتي لَيسَ تَقْليهِ المَقَالي

ومَائي قَدْ خَلَتْ مِنْهُ جِبَابي وَخُبْزِي قَدْ خَلَتْ مِنْهُ سِلاَلِي

وَكِيسِي الفَارِغُ المَطْرُوحُ خَلْفِي بَعِيدُ العَهْدِ بالقِطَعِ الحِلاَلِ[2]

وعليه فإنّ لفظة الكدية؛ استُعملت في الأدب الفصيح والعامّي على حدّ سواء، حتى أصبحت وكأنّها موضة؛ يتداولها كلّ شاعر في مقطوعاته الشعرية إمّا تصريحا أو إخفاءً.

وعلى صعيد عام فإنّ ظاهرة الكدية في الشعر العبّاسي قد زاد ظهورها وولوجها مع مرور الزمن في تلك الفترة؛ حيث احترفها العديد من الشعراء كأمثال **محمد بن عبد العزيز السويسي**(*) و **أحمد بن محمد الهيني**(**) و **أبو المكارم المطهر بن محمد البصري**(***) و**أبو الغناء**(****) و **الزبني كتاكيت**(*****) وغيرهم من الشّعراء الذين ذهبوا في هذا الاتجاه، وذلك من منطلق أنّهم يرون في الكدية مهنة مربحة نافعة لا تحتاج إلى تعب أو جهد.

---

1 – عبد الهادي حرب، **موسوعة أحد المحتالين**، ص 168.

2 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص39.

(*) هو أبو عبد الله السوسي، شاعر ماجن مارس مهنة الكدية بعد أن أصابه الفقر من خلال تبذير مال أبيه الذي ورثه/ ينظر: الصفدي (صلاح الدين خليل ابن أبيك)، **الوافي بالوفيات**، ت ح: محمد بن إبراهيم، دار ستانيز، (د ط)، 1984، ج3، ص261.

(**) هو أحمد بن محمد الهنّي، أحد المعارضين للشاعر أبو عبد الله السويسي/ المصدر نفسه، ص261.

(***) هو أحد الشعراء الذي مارس الشحاذة (الكدية) شعره يمزج بين الجد والهزل والنوادر/ ينظر: الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص176.

(****) هو محمد بن القاسم أبو عبد الله ولد بالأهواز سنة 131 هـ، شاعر بصري طريف كان أحول ثم عمي بعد سن الأربعين/ ينظر: صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، ص80.

(*****) هو أحمد بن محمد بن أحمد الأندلسي الإشبيلي توفي 684 أحد المغمورين في مملكة الشعر، ومن الذين انقطعت بهم سبل العيش فاسترزق بشعره بياعا وإكداءً/ ينظر: المرجع نفسه، ص115.

و لهذا فإنّ القارئ أصبح يجد مقطوعات شعرية كلّها؛ إمّا في طلب رغيف خبز، أو وصف خروج المُكدّي باكرا من أجل التسوّل، أو وصف مجتمع المكديين و حيلهم العديدة

ولعلّ المقطوعة الشعرية للشاعر **عاذر بن شاكر**؛ خير دليل على تفشّي ظاهرة الكدية بين ضلوع المجتمع العباسي؛ حيث يقول:

دَفْتَرٌ فِيهِ أَسَامِي كُلُّ قَرْمٍ وَهَمَامِ
وَكَرِيمٌ يُظْهِرُ البِّشْرَ لنا عن السّلَامِ
يُوجَدُ الصَّفُ عَلَيْهِ خَاتَمًا فِي كُلِّ عَامِ
أو فُلُوسًا كُلَّ شَهْرٍ للثَلاَثِينَ تَمَامِ[1]

وقول شاعر آخر في المنحى نفسه:

لَقَدْ غَدَوْتُ خَلْقَ الثِيَابِ مُعَلَّقَ الزَّنْبِيلِ والحَرَابِ
طَبَّا يَدُقُّ خَلْفَ الأَبْوَابِ أسْمَعُ ذَاتَ الخِذْرِ والحِجَابِ[2]

فهاتان المقطوعتان توحيان بمدى الانتشار الرّهيب لهذه الظاهرة الخسيسة في تلك الفترة.

وممّا يدلّ على اشتهار الكدية في مصادر الشعر العباسي، تلك القصيدة للشاعر **الأحنف العكبري** أحد أشهر الشّعراء المكديين، عموما؛ والتي ضمّنها أغلب مصطلحات هذه الفئة، لكنّ هذه القصيدة ضاع أغلب نصفها، ولم يبق إلا مقطوعات شعرية أوردها **الثعالبي** في يتيمته، ويبدأ الشاعر قصيدته هذه بالثناء و الحمد على الشكر لانتسابه إلى هذه الطائفة وما عادت عليه من فخر، ثم يذكر تجوالهم في بقاع الأرض قائلاً:

عَلَى أَنِّي بِحَمْدِ الله في بَيْتٍ مِنَ المجْدِ
بِإِخْواني بَنِي ساسانِ أَهْلُ الجِدِّ والحَدِّ
لَهُمْ أَرْضُ خَرَسَانَ فَقَاشَانَ إلى الهِنْدِ

1 – صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، ص20.
2 – المرجع نفسه، ص20.

إلى الرُّومِ إلى الزِّنْجِ إلى البِّلْغَارِ والسَّنْدِ[1]

ثمّ يوضّح سهولة اتّباعه لهذه المهنة؛ التي اشتهر فيها، ويعطي لها تسميات، تحت قطّاع الطرق، ثمّ يذهب على أنّه مكدٍّ ينال فلسه بلا تعب فيقول:

قَطَعْنَا ذَلِكَ النَّهْجِ بِلاَ سَيْفٍ وَلاَ غِمْدٍ

وَمَنْ خَافَ أَعَادِيهِ بَنَّا فِي الرَوْعِ يَسْتَعْدِي[2]

ثم يذكر أصناف المكدين، وحيلهم العديدة؛ كالتّظاهر بالعمى أو غيرها من الأمراض، قائلاً:

وَمِنَّا كُلُّ إِسْطِيلٍ(*) مِنَ البرْمَكةِ النُّكْدِ

وَمِناَ مُسْتَعْرِضَ(**) النَّاسِ وَمَنْ شحّذَ(***) بِالقَصْدِ

ثم يتابع الشاعر في ذكر حيل المكدّين العديدة، التي يخادعون بها الناس كالتنجيم وادّعاء الرقية، وغيرها من العادات؛ التي كان المجتمع العباسي يحبذوها، فيقول:

ومن ينْقُذْ سِرْمَاطًا وَمَنْ يَرْزق بالكَدِّ

وَمَنْ يَعْبَث بالمَهَا ليجِ في العَضْلَينِ والعَضْدِ

وصوفى لَهُ سَميتُ لهذا القول في الزُّهْدِ

فَلَوْ أَبْصَرْنَا الحُسْنَى كَالأَطَايِمِ فِي الخُلْدِ

بَهَاليلٌ بني الغُرْبَةِ فِي الأعشاش كالأُسْدِ[3]

ويذهب **أحمد حسين** إلى أنّ هذا المقطع الشعري الذي أورده الأحنف العكبري في وصف تجوال المكديين؛ ما هو إلاّ مقطع شعري؛ حاول من خلاله معارضة رائية **أبي دلف**

---

1 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص118.

2 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 118 – 119.

(*) الإسطيل هو الأعمى المكذب، وهذا صنف من الأصناف التي ذكرها الجاحظ.

(**) المستعرض صنف من المكديين الذي ذكره الجاحظ.

(***) المشحذ صنف من المكديين الذي يعتمد على تلاعب بالألفاظ.

3 – المصدر نفسه، ص119.

الخزرجي(****) التي حملت الوثيقة الرسمية لهذه الفئة، وهذا معناه أن نصّ أبي دلف الخزرجي؛ الذي ضاع أكثره؛ غير صحيح، إلاّ أنّ الثّعالبي أورد هذه القصيدة وأقرّ بها إلى الأحنف العكبري، أراد من خلالها معارضة رائية أبي دلف الخزرجي، من كون أنّ الأوّل كان مرادفا للثّاني في تجربته الشعرية.

يقول **أحمد حسين:** « إنّ الاعتقاد الذي ساد طويلا حول ضياع ساسانية الأحنف أدّى إلى إطلاق مثل هذه الآراء بعد تحقيق ديوان العكبري ونشره (...) على غرار ما يجده في داليته التي عارضها أبو دلف الخزرجي »[1]. وهذا معناه أنّ الثعالبي؛ يقرّ ويورد أيّ قول على نقصان هذه القصيدة.

وتعدّ قصيدة أبي دلف الخزرجي في ذكر أوصاف المكديين وأحوالهم؛ هي المتن الكامل الذي ذكر أوصاف هذه الفئة، حيث اعتنى أبو دلف الخزرجي في ذكر حيلهم بالشرح والتّفصيل، ثم إنّه ذكر أصنافًا أخرى لهم لم يذكرها الجاحظ .و يرجع الفضل في تدوين هذه القصيدة إلى الثعالبي؛ الذي أثبتها في كتابه اليتيمة، وشرح بعض مصطلحاتها ولو أنّ كتاب اليتيمة ضاع لضاعت هذه القصيدة، التي ضمّت اشتقاقات و أنواعا حاصلة في هذا الميدان، وبهذا؛ فقد أصبحت هذه القصيدة عند هذه الطائفة نصّا مقدّسًا، أو كما يسمّيها عبد الهادي حرب «**معلقة المكدين**». وأطلق عليها الباحث **جولد أيهر** لفظة الوثيقة الاجتماعية لطائفة المكديين، وقد ضمّت القصيدة الساسنية لهذا الشاعر ألفاظا غريبة، كانت متواردة في ذلك العهد. إضافة إلى مصطلحات اشتقاقات في أنواع الكدّية والاحتيال والتسوّل و الخداع بجميع مظاهره وفنونه.

كما نجد في القصيدة ألفاظا موحشة ساقطة نابية؛ تدلّ على عبث هذه الفئة من البشر التي اتّخذت مُثلا جديدة لها، و قيما غريبة عن المجتمع العبّاسي؛ ضاربة عرض الحائط لمفاهيم الدين والأخلاق و الأعراف المتواردة بين الناس.

وقد جرى الشاعر في هذه القصيدة على الأسلوب نفسه؛ الذي جرى فيه أبو دلف الخزرجي، إذ توافق كلّ منها في البحر والموسيقى؛ ذلك باختيارهما بحر الهزج، وضمّها

(****) هو أبو دلف الخزرجي والراجح أنّ اسمه مسعر بن المهلهل، وكنيته أبو دلف، وهو شاعر لم يلق عناية من كثير الباحثين؛ حتى أهمله أغلبهم ويقال أنّه قارب التسعين من حياته.

1 – ينظر: عبد الهادي حرب، **موسوعة أدب المحتالين**، ص215/ وينظر: الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص101.

مصطلحات عديدة لهذه الفئة، لكن قصيدة الخزرجي أكثر مدلولا وذكرا لأصناف المكديين من قصيدة الأحنف العكبري. ويبدأ الشاعر قصيدته هذه بقوله:

جُفُونٌ دَمْعُها يَجْري لِطُولِ الصَدِّ والهجرِ

وقَلْبٌ تَرَكَ الوَّجْدُ بِهِ جَمْرًا على جَمْرِ

لَقَدْ ذُقْتُ الهَوَى طَعْمَين من حلو ومن مُرِّ[1]

فقد صاغ الخزرجي مقطع قصيدته اتّباعا لنمط القوافي في نمطه الشعري، من كونه ابتدأ قصيدته هذه بالبكاء على تلك الدّيار؛ التي كان هؤلاء الطائفة يجتمعون فيها، ثم يذكر مرارة الأمر الذي لاقه من هذه الدنيا، وهو ينتقل بين ربوع البلاد ومشارقها ومغاربها.

هذا من ناحية المضمون، أمّا من ناحية الشّكل؛ فتظهر في التقليد المتمثّل في التصريع في البيت الأوّل والنّظم على الرويّ الواحد والبحر الواحد.

وبعد هذه المقدّمة انتقل الشاعر؛ ليصوّر لنا تنقّل قومه الدائم؛ بين بقاع الأرض في شتّى القرى والمدن، وما لاقاه من تعسّف وجور وظلم، واضطهاد من عامة الشعب.

حيث يقول:

تَعَرَّيْتُ كَغُصْنِ البَانِ بَينَ الوَرَقِ الخُضْرِ

وشَاهَدْتُ أعاجيبًا وَأَلْوَانًا مِنَ الدَّهْرِ

فَطَابَتْ بالنَّوَى نَفْسِي عَلَى الإِمْسَاكِ وَالفِطْرِ

عَلَى أَنِّي مِنَ القَوْمِ البَهَالِيلِ بَنِي العزِّ

فَنَحْنُ النَّاسُ كُلُّ النَّا سِ فِي البِرِّ والبَحْرِ

فَظَلَ البَيْنُ يَرْمِينَا نَوى بَطْنًا إِلَى ظَهْرِ

أَخَذْنَا جِزْيَةَ الخَلْقِ مِنَ الصين إِلَى مِصْرِ

1 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص357.

إذَا ضاقَ بِنَا قُطْرُ نَزَلْنَا عَنْهُ قُطْرِ

لَنَا الدُّنْيَا بما فِيهَا مِنَ الإِسْلاَمِ والكُفْرِ[1]

ثم ينتقل الشاعر في المقطع الثاني إلى ذكر أصناف المكدّين وأحوالهم، و هو المقطع الأكبر في هذه القصيدة من كونه يقارب 150 بيتا أو يزيد، وهذا ممّا يدلّ على أنّ الشّاعر قد احترف هذه المهنة، و تلاقت في شعره أصنافٌ عديدة؛ من هذه الفئة الخسيسة

فيقول:

فَنَحْنُ المَيْزَقَانِيُونَ * لاَ نَدْفَعُ عَنْ كِبْرِ

هُمُ شَتَّى فَسَلْنِي عَنْ هُمُ يُنْبِئُكَ ذُو خَبْرِ

فَمِنَا كُلُّ كَمادِ ال لَبُوسَاتِ* مَعَ الهَمْرِ

وَمِنَّا الكَّاغُ و الكّاغَاةُ وَالشَيْشَقُ فِي النَّحْرِ

وأشْكَالٌ و أغْلاَلٌ من الجِّلد أو الضُّفْرِ

وَمَنْ ذَرْوذَ أو حرّ زَ أو كَوّزَ بالذُعرِ

ومن ذَرَذَعَ * أوقَشَّعَ * أو دَمَّعَ* فِي القَبْرِ

ومن رَعَّشَ* أوكَبَّسَ أو غَلَّسَ فِي الفَجْرِ

وَحَاجُورًا* وكاَدِّيَات* أهل الأوجه الصُّفْرِ

---

1 – الثّعالبي، **يتيمة الدّهر**، ص357.

* الميزقانيون جمع ميزق وهو المكدي بالطريقة البسيطة السهلة العادية أي مدّ اليد وبسطها.

* اللبوسات جمع لبوس وهو عضو المرأة وهي عادة ذميممه في التكدي.

* ذرع: مأخوذ من الذراع؛ وهو الذي يبسط يده طول النهار ويسأل الناس بها الصدقات.

* قشع: فسّرها الثّعالبي بقوله إنه أحد أصناف المكدّين الذي يسير وعيناه إلى الأرض.

* دمّع: بمعنى بكى وسأل الناس لكثرة بكائه وما يعانيه.

* رعش: الذي به رعشة وافتلاج.

* حاجورًا: وهو الذي يبعث البيضة ويجعلها في حجره حتى يسيل منها ما تحمله.

*كادّيات: عندما يصل إلى قوله وكادّيات أهل الاوجه الصفر؛ يعترف الشاعر أنّ الحرفة التي يستعملونها في تكدّيهم؛ بمثابة عناصر خداع يهيمون بها النّاس حتى يشفقوا عليهم.

ومَنْ شَطَّبَ* أو رَكَّبَ* للضاربات والعُفْرِ

وَمَنْ مَيْسَرَا أو مَخْطَ رَ* واستنفر للثَّغْرِ[1]

والملاحظ على هذا المقطع الشعري؛ أنّ أبا دلف قد أورد بعضا من أسماء نسب هذه الفئة ليست بعربية، و إنّما هي فارسية من كون أنّ هذه الطائفة؛ كانت تضمّ أجناسا مختلفة سواء من العرب أو غيرها.

فالكاغ والكاغاة: أحد أصناف المكدّين الفرس؛ الذين يدّعون الجنون وغير ذلك من الأمراض، أمّا الشيشق: فتلك التعاويذ والكلام غير المفهوم؛ الذي يلقيه المكدي على نفسه ليدهش به السّامعين من الناس. وأما ذَرْوَذَ: فهي مأخوذة من اللغة الفارسية ذرويه بمعنى المتسوّل. وحَرَّز مأخوذة من الحرز وهي لفظة متداولة في لغتنا اليوم، وهي مجموعة من التعاويذ يكتبها هؤلاء العامة من النّاس؛ من كونهم أنّ هذا الحرز؛ هو شفاء لما تعاني فيه النّاس من مصائب و هموم. وكَوَّز: مأخوذة من الكوز؛ وهو صنف من المكديين؛ يكدي عن طريق إيراد الأخبار والقصص، ويكدّي بها، ويشابه في أصناف الجاحظ؛ الكان.[2]

ومَنْ نَاكَدَّ في القَبْنُونِ مِنْ جَوفِي أبِي شَمْرِ

ومَنْ رَشَّ وَذُو المُكَوى ومَـنْ دَرَمَكَ بالعطرِ

ومـــن دَكَّكَ أو فَكَّكَ أو بَـــلَغَكَ بالـــحَّرِ

ومـن قَصَّ لإسرائيلَ أو سَـــيْرًا على شِبْرِ

ومـــن بَشّرَكَ أو ذوّدكَ أو سَـــرّكَ بالـــهِبرِ

ومن قَدَّسَ أو نَمَوسَ أو شَرْشر بالشعرِ

ومـــنّا الـــــعيتريُّونَ بنو الحَمْلَة و الكَرِّ

---

* شطب: مأخوذة من الشطب وهو الذي يجرح جزءًا من جسمه ويدعي أنّه قد طعن.

* ركب: وهو الذي يدهن جلده بشيء من الشوارد يدعي أنّ الحب هو الذي فعل ذلك.

* أمّا الميسر والمخرطاني ؛ فقد ذكرهم الجاحظ في حديثه عن أصناف هذه الفئة. (يُنظر: الثّعالبي، يتيمة الدّهر، ص 358.).

1 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص358.

2 - يُنظر: المصدر نفسه، ص 503.

و منا المِصْطَبَانِيُونَ مــن ميزق بالأسْرِ

و من كل زُمَكْدَانِ غداةَ محدودب الظَهْرِ[1] .

والملاحظ عن قصيدة أبي دلف أنّه سمي كلّ صف من أصناف هذه الطائفة؛ بحسب الحيلة؛ التي يمارسها في تكديه. عموما فالمكدي هو الذي يكدّي عن طريق الغزو والسلب والنهب، و **أبو شمر** هو أوّل شخص تنسب إليه هذه الطريقة في الكدية، أمّا الشرشي؛ فهو الذي يكدّي باستعمال العطر أو الماء؛ الذي يصّبه على الناس، وذو المكوى؛ الذي يستعمل البخور للنّاس. أمّا المدكّك؛ فهو الذي يحتال لما به وجع من الناس، ويدّعي أنّه أسكت هذا الألم، أما فكّك؛ فهو صنف من المكديين؛ الذي يفكّك ويفرّق السلاسل بعضها عن بعض في الطريق.

ومن قص؛ هو نوع من المكدين يروي الأحاديث والقصص والحكاية الدينية وغيرها. ومن سرك يقصد به الذي يلبس ويتزين بزي الرّهبان، و ذونك معنى أوهمك بأنّه من الحجاج؛ الذين انقطعت بهم السبل وضاع في الأرض تيها؛ فلم يجد أيّ شيء يعينه على هذا الضياع فتكدّى.

وقوله: من قدّس؛ الذي يخبرك بأنّه راهب، ونوّس أي خادعك بمظهره، وتوسوس؛ وهم طائفة من الزهّاد يكدّون وعليهم لباس كثيف فيه الشعر. أمّا العيتريون؛ فهم الذين يركبون الدوابّ يكدّون عليها. أمّا المصطبانيون؛ فهم قوم يكدون بالخداع والقول، ويزعمون الناس أنهم كانوا أسرى عند الروم، وتركوا أهاليهم رهائن عندهم، وخرجوا يكدوا ليفكوا أسرى رهائنهم، والزمكداب؛ الذي يُكدّي ويزعم أنّ فيه ألم في الظّهر ولا يستطيع الوقوف[2] .

ولعلّ تعدّد أصناف هذه الفئة؛ يوحي بمدى كثرة انتشارها واشتهارها في ذلك العصر، كما يوحي من جهة أخرى بتعلّق الشاعر بهذه الفئة وانتسابه لهم حيث يقول:

ومنّا كل مِـــــطْراشٍ مِنَ الــــملكوذَة البُتْرِ

وفي المُدَّرَجَةِ الـعبراءِ مِـــنَا شَادة الـــغُبْرِ

1- الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 504.

2- يُنظر: الثّعالبي، **يتيمة الدّهر**، ص 358.

ومـــــنّا كـــلّ قـــــنّاءٍ عـــلى الإنجيل والنّكْرِ

ومَـــــــنْ سَاقَ الولاء كالماء أو قـــــوّسَ أبي جُحْرِ

ومـــــن طَـــــــــفْشَلَ أو زَنْكَلَ أو سطَّلَ فِي السير

ومن رقى الشَّائِعَاتِ عداءات وبالعَصْرِ[1]

والمطراش كما أورده الثعالبي؛ هو الذي يأخذ معه يده المقطوعة و يكدّ بها، وأما المدرجة والعبراء؛ فهم قوم ينامون على الأرض التي بها غبار من أجل أن يشفق على حالهم فيعطوا بعض الدريهمات، أما القنّاء؛ فهو الذي يقرأ الإنجيل والتوراة، ويوهم النّاس أنّه كان نصرانيا أو مجوسيا، ثم أنكر وأسلم. ومنهم من يكدّون بذكر ولائهم وشرفهم القديم، ويذكر عما فعل به الدهر و كيف ذهب هذا الشرف، و ذلك عن طريق منع العامّة الماء، ونُسب هذا الفعل إلى **أبي حجر**؛ الذي صار رمزا لهم أما، الطفشل؛ فهو الذي يكدي من أصل فارسي و يحاول تقليد لغة الأعراب بتعليق لسانه.

و أمّا الزنكل فهو المتكدّي البارع في اقتناص الدريهمات من أصحابها، و أما السّطل فهو الذي يوهم العامة أنّه أعمى لا يبصر، وهو غير ذلك، و هو يرادف الإسطيل؛ الذي تكلم عنه الجاحظ، أمّا راقى الشائعات فهو الذي يسأل بالصباح بالعويل في المساجد وبخاصّة من طلوع الشمس إلى صلاة العصر[2].

ويواصل أبو دلف الخزرجي ذكر أصناف و حيل هذه الطائفة الخسيسة في قوله:

وَمَنْ دَشَّسَ أو رَشَّشَ أو قَشَّشَ سِنْدَرِي

وَمَنْ يَزْقَن أو يُخَنُّقَ أو يزلقُ بالدُبْرِ

وَمَنْ شَدَّ فِي القَوْلِ ومَنْ زَمَّدَ فِي القَصْرِ

ومَنْ يَزْرَعُ فِي القَاذُورِ تَكْسيحًا مِنَ النُذْرِ

إلى أنْ يَقَعَ النبيل في مَحْصَدَةِ الحَزْرِ

---

[1] – الثعالبي، **يتيمة الدهر** ، ص ، 358.

2 – يُنظر: المصدر نفسه، ص 353– 159.

ومن قَنْوَنَ أو بَيْو ن أو طَمَّسَ بالشِّعْرِ

ومنَّا مُنْقِذُ الطَّمْنِ وأصحاب اللحى الحُمْرِ

ومن سَفَّفَ بالماء ومن سفّق بالجَمْرِ[1]

وقوله دشّشك الذي يتخذ الحساء (الدشيشة) طعاما له؛ ليوحى أنّه لا يوجد ما يأكله غير هذا الحساء. وقشّش هو الذي يأخذ خبز الصدقة، أمّا يزقن؛ فهو الذي يثقب يديه حتى تحمر شيء منه، ثم يربط جزءا منه حتى يحمر، وينتفخ رأسه ووجهه؛ من أجل أن يوحي بأنّ به مرضًا أو عاهة مستديمة. أمّا المستغا؛ فهو الذي يطلب العشاء من أيّ فرد كان أو يطرق الأبواب من أجل رغيف خبز، أو كسرة، وهو ما يسميه الجاحظ العواء. و قوله: من شدَّ في القول؛ و هم قوم له أوراق؛ يذكرون فيها أحاديثا و يروونها للنّاس؛ من أجل التظليل.

وقوله ذرذع في الهاذ، وهم قوم من هذه الفئة يجمعون في فرق و يدرون أنّهم يعرفون دلالات النجوم ويُفئّلون بها الناس؛ حتى ينقوا عليهم بعض الدريهمات. والتسكع هو الزعيم الذي يترأّس هذه الحلقة، و يتظاهر بمنع الناس من كلام هذه الفئة حتى لا يقع في الشّرك.

أمّا النبل فهو ذلك المكدي الأبله؛ الذي يرد المنجم؛ فيخرج دارهمه طامعا في ردّها عليه، فيسلبها إيّاه ساحر . أمّا البانوان ؛ فقد ذكره الجاحظ في أصناف لهذه الفئة و معناه الذي يكدّي بقوله بانوا و معناه يا مولاي، أمّا المنفّذ فهو الصّبيّ؛ الذي يحتال و يكدي بتتبع تلك التعاويذ وهناك من يصل به الأمر منهم إلى أن يدهن لحيته بالحنّاء و يدّعى أنّه من الشيعة؛ يحملون الألواح و الطّين، ويزعم أنّها عن قبر الحسين بن علي رضي الله عنهما.

أمّا قوله شقف بالماء؛ فالمقصود أنّه كتب تلك التعاويذ في الألواح، ثم يلقي عليها بعضا من الماء الأسود، و يوهم المارّة بتغير لون تلك التعاويذ؛ عندما يلقيها في هذا الماء الأسود.[2]

ويتابع أبو دلف وصفه لهذه الطائفة؛ التي سلكت حتى بعض الطرق الذميمة الباطنة وغيرها ومن ذلك قوله:

---

1 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 358.

[2] - المصدر نفسه، ص ، 358.

وَمَنْ كَدَّى عَلَى كَيْسَانَ فِي السِّرِ وَفِي الجَهْرِ

وَمِنَّا النَائِحُ المُبْكى وَمِنَّا المُنْشِدُ المَطْرِي

وَمَنْ ضَرَّبَ في حُبِّ عَلِيٍّ و أبي بكر

وَمَنْ يَرْوِي الأسَانيدَ غَدَا عَيْظَ بَنِي النُظْرِ

وَمَنْ يَكْحَلُّ مِنْ مُسْتَعْرضٍ ودمعه يَجْرِي

وَفِي المَوْقِفِ مِنَّا كُلُّ شَمَّةٍ الحُسْنى فِي خَصْرِ

وَمِنَّا بُحْفٌ يَقِلُّ بَشِيًا لَديه دُبّة البَزرِ

وقُراعُ أبي موسى مَا يُلْطَبُ بِالقَشْرِ

وَلاَ يُنْطَشُ أو يُلْحَ نُ مَا يُطْلَبُ بالعُسْرِ

وَحِيرَارٌ عَاليات عَلَيْهُمْ أَثَرُ الضُرِّ[1]

وفي هذا المقطع الشعري ذكر أبو دلف أصحاب هذه الفئة المختلفة؛ الذين يدعون أنهم ينتسبون إلى الدّين، أو أنّ لهم علاقة بأبي بكر رضي الله عنه، أو علي رضي الله عنه، و قوله كدا على كيسان أي تسوّل بأشعار يرثي فيها الإمام عليّ رضي الله عنه و قوله ضرب في حبّ على وأبي بكر؛ وهم قوم يحضرون أسواق بغداد و العراق يروي الأوّل فضائل أبي بكر رضي الله عنه، ويروي الثاني؛ فضائل علي رضي الله عنه و يجمعون بعض الدريهمات؛ ممن سمع لهم هذا الكلام.

وقوله يروي الأسانيد، و بعض الكتب على حافة كلّ طريق، ومنه قوله غدا غيطة بني النظر، وهم جماعة يلبسون ثيابا غير شتوية ويوهمون النّاس أنهم ملهمون، و يركزون في ذكر الشيعة من أجل اقتناص بعض الدريهمات منهم، أما المستعرض فهذا صنف قد ذكره الجاحظ عند حديثه عن هذه الفئة.

وهناك من يقف وهو في زي رثّ ويطيل الوقوف بين الناس حتى يسألونه، و قوله قراعي أبي موسى أنّ هنالك فئة من هذه الطائفة؛ تحلق شعر رؤوسهم فتجعله أقرعًا، ودُبّة البزري

1 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 358 – 359.

هو زيت يدهنون به رؤوسهم بعد حلقها وأوّل من صنّف هذا الفعل؛ هو أبو موسى الذي صار مثالا لهم، وهناك من يكدّي انطلاقا من إيهام النّاس بعلمه الواسع، و يظهر ذلك في قوله يفطس أو يلحف.[1]

وهنالك من يجمع صبية و نساء و يوهمك أنهم عياله يتضاورون من الجوع، و ليس لديهم أيّ شيء، و هو يكدي من أجلهم. و هذا ما ذكره أبو دلف الخرجي في آخر بيت من هذا المقطع.[2]

وتختلف أسماء هذه الطائفة باختلاف السبل؛ التي يمارسونها من تكديهم. يقول أبو دلف الخزرجي مبينا لها:

وَمَنْ يَنْفُذْ سُبْحَاتٍ وَحَلْوَى أبَا شُكْرٍ
وَمِنَّا حَافِرُ الطَّرْسِ بِلاَ خَرْطٍ وَ لاَ جَهْرِ
وَبَرْكُوشٌ وُ بَرْكَكَ وَمُعْصِي هَالِكُ الجَزْرِ
وَمَنْ قَرْمَطَ أو شَرْمَطَ أو حَطَّطَ فِي سَفْرِ
وَمَنَ زَكَّرَ وَالقَوْمُ الزِّ كْرِيونَ فِي الصَّدْرِ
وَمَنْ دَهْشَمَ بِالكرْشِ وَيَسْتَبْرِدُ فِي النَّهْرِ
وَمَنْ يُعْطِي الضَمَّانَاتِ مِنَ الزَّنْكَلِيَةِ الغَفْرِ
وَيَشْتَرِي عَيْشَ رِضْوانٍ يُنْذِرُ الثَّمْنَ البَزْرِ
وَمَنْ حَنَّن كَفَيْهِ وَحَقَّ الطَشْتَ كالحُرِّ[3]

و قوله ينفذ سبحات هو الذي يبيع سبحات وأراجيزا وأحرازا على الطريق، و معها بعض الحلوة و الملح لأنّ الملح كان يكدي به، أمّا شكر؛ فإن لم يتبع له يكدي بها طوال اليوم. أمّا قوله حافر الطرس؛ فهو الذي يقوم بحفر الألواح؛ التي يكتب عليها هذه الفئة تعاويذهم، ويوم الاجتماع يوهم العامة بأنّ هذه الألواح مباركة.

---

[1] - يُنظر؛ الثّعالبي **يتيمة الدّهر**، ص 358- 359.
[2] - يُنظر: المصدر نفسنه، ص 358- 359.
3 – المصدر نفسه ، ص 358 – 359.

أما قوله بركوس؛ فهو الذي يدّعى بأنّه يملك مفاتيح الغيب، انطلاقا من ذلك الخاتم الذي يلبسه في أصبعه فيوهم الناس به.

أما البركك فهو الذي يكدي عن طريق قلع الأضراس، أمّا القرمط فهو الذي يكدي بكتابة التعاويذ المختلفة، والسرمط هو الذي يكدي ببيع هذه التعاويذ. وهنالك من يحمل مرآة معه أو جمراً ويدّعي أنّه يداوي بها المريض ويبرأ. أمّا البزاق فهو الذي يكدي عن طريق بزاقه (مايخرج من فمه من سائل)، ويدّعي أنّ هذا البزاق يشفي المريض وما به من عاهة. و قوله زكر الزكريون؛ هم طائفة من المكديين تكدّي عن طريق دقّ الأبواب و سؤال أيّ شيء من النّاس. وقوله: دهشم وهو نوع من المكديين الذي يوهمك بأنّه لم يجد شيئا يأكله أو يفطر عليه، وهنالك من يكدى في الحجّ من كونه يوهم الحجيج بمعرفته مسالك الجنة و أبوابها و هو الذي يظهر في قوله الزنكلة الغفر، و أمّا قوله ومن حنّى كفيه، فهو الذي يكدي عندما يخضب يديه بالحناء و يخفف ساريتهما، و يوهم الناس بأنّه من العلماء و الزهّاد من أجل أن يتنبوّأ به.[1]

ويتابع أبو دلف تتبعه لهذه الطائفة المختلفة في حيلها وانتسابها لأسماء عربية أو فارسية يقول:

وَمِنَّا الشَّيْخُ هَفْضَوَيْهِ وَيَحْيَ وَأَبُو زِكْرِ
وَمَنْ كَانَ عَلَى رَأي ابْنِ سيرينَ مِنَ العِبْرِ
وَشَكَّاكٌ وَحَكَّاكٌ وَمُعْطِي بَلَحَ الأَجْرِ
وَسمقونٌ عَلَيْهِ السّرْ مِلُّ الكاحِلُ وَذو العُزْرِ
وَمَنْ رَبَّى وَمَنْ قنّى وَأَجْرَى عَقْدَ الزُّرِّ
وَمِنَّا فَاقَةُ الرِّزْقِ وَأَهْلُ الفَأْلِ وَالزَّجْرِ
وَمَنْ يَعْمَلْ بِالزِّيجينِ وَبِالتَنورِ وَالجَفْرِ
وَمِنَّا البِشْتِدَاريُّونَ تَحْتَ الرِّجْلِ كَالجَمْرِ

[1] - يُنظر: الثّعالبي، يتيمة الدّهر، ص 359.

وَمَنْ مَرَّقَ فِي مِصْطبِ ـهِ الفتيان فِي قِدْرِ[1]

و لعلّ البيت الأوّل يوحي بأنّ الكدية في العصر العبّاسي؛ لم يحترفها العرب فقط، بل احترفها العديد من الأعاجم كالفرس وغيرهم، و لهذا فهفضويه، و أبو زكر؛ أسماء لأشخاص فارسية يكدون و لا ينطقون العربية، و هنالك من يتّخذ منهج ابن سيرين في التكدّي؛ أي منهج تفسير الأحلام و الرّؤيا وغير ذلك، أمّا الشكّاك فهو الذي يُكدّي ببيع دواء الفأر، الذي يجلبه من عدّة دول، كخرسان وغيرها، و الحكاك هو الذي يحك النقود على الحجر الكبير الضخم. أما المقصود ببلح الأجر، فهو الذي يكدّي بالسّبح، ويوهمك أنّ أصلها يرجع؛ إلى داوود عليه السلام و نبيّنا محمد عليه أفضل الصلاة و السلام.

وهنالك من يكدي بأنّه أعمى ضرير، أو يأخذ معه ضريرًا إلى الاسواق، ويوهم الناس أنه أبوه. ويلبس ثيابا رثة من أجل أن يشفق النّاس عليه، و هنالك من يكدّي بالتنجيم والتكهن وهم الذين يسمون تاهة الرزق، و هنالك من يكدي و بيديه حديدة يوهم بها الناس أنه يدرك سيرورة الأقمار والنّجوم، و هم الذين سماهم أبو دلف الخزرجي الزنج، أما البشتداريون، فهم قوم يكدون ببيع الصوف والعديد من الأشياء، و هنالك من يطبخون المرق أو الماء و يبيعونها للضّعفاء والمرضى بدليل أنّ فيها شفاء.[2]

ويواصل أبو دلف ذكر أصناف هذه الفئة قائلا:

وَمِنَّا كُلُّ مَرَاسٍ جُسورٌ جَاهِلٌ هِزْرِ

يَرَى الخُسَّ فَيَأْتِيهِ بِلاَ خَوْفٍ وَلاَ ذُعْرِ

فَيَسْأَلُ الذِّي يَخْشا هُ مِن شَطْوِيَةَ الجزْرِ

وَيَبْقى مِنْهُ مَا يَصْلُ حُ للمِحْنَةِ وَالسِتْرِ

فقد أَنْزَلَ فِيهِ مَلِكُ المَوْتِ عَلَى قَبْرِ

فَهَذَا هَالِكُ لَسْعًا وَهَذَا كَفُهُ يَبْرِي

وَقَدْ يَلْتَمِسُ الخُبْزَ بِمْكُرُوهِ مِنَ الأَمْرِ

---

1 – الثّعالبي: **يتيمة الدّهر**، ص 359.

[2] - يُنظر: الثّعالبي، يتيمة الدّهر، ص 359.

وَمِنَّا كُلُّ بَطَاسٍ عَلَى البَزرَكِ مُسْتَجْرِ[1]

وهنالك من هذه الفئة من يكدي بمجموعة من السلاسل و فيه بعض من الحيّات وهنالك منهم من يكدي بقلع الأنياب؛ و هو الذي يطلق عليه شصوصه الجزر، و هنالك من يداوي بالفحم و الرمد؛ وذلك بغرس الكلابيب في هذا الرمد أو الفحم؛ وهو الذي يطلق عليه النطاس، ثم يقول:

وَمِنَّا كُلُّ مَنْ شَرْشَرَ بِالهُلاَبِ وَالكَسْرِ

إِذَا خَافَ عَلَيْهِ بَخَ ثْهُ سَقَفٌ بالنَحْرِ

وَمِنَّا كُلُّ اِسْطِيلٍ نَقي الذِهْنِ وَالفِكْرِ

وَمِنَّا كُلُّ سَبَاعٍ عَظِيمُ البَيْتِ وَالبِيرِ

وَمَنْ قَرَّدَ أو دَبَّ بَ مَنْ كلِّ فَتَى غُمْرِ

وَسَمَانٌ و سنانٌ وَمَنْ قَنق كَالبِكْرِ[2]

وهنالك من يصل به إلى أن يكدي بالقمار، و هم الذين يطلق عليهم الشرشرة، وهنالك من تكدي و هو على كثير، ويلبس ثيابا غير لائقة، و هنالك من يكدي و هو أعمى، و هو الذي يطلق عليه الإسطيل، و هنالك من يكدى عن طريق نهور السباع وترويضها، و هنالك من يكدى ببيع السمن أو بيع دواء الأسنان، وغيرها من الأدوية و هو الذي يطلق عليه السمّان و السان.[3]

ثمّ يضيف قائلاً؛ في تتبّع صفات هذه الفئة :

وَدَكَاكُ السَقُوقَاتِ لرِيحِ الخوفِ والخَصْرِ

وَمِنَّا ذُو الوَفَاءِ الحُرِّ وَالمُدْلَجِ ذو الكَرِّ

وَمَنّا شُعَرَاءِ الأَرْضِ أَهْلُ البدوي وَالحَضْرِ

---

1 – الثّعالبي **يتيمة الدّهر**، ص 359.

2 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 359.

3 - يُنظر: المصدر نفسه، ص 359.

وَمِنَا سَائِرُ الأَنْصَارِ وَالأَشْرَافِ مِنْ فِهْرِ

وَمِنَا قَتَّمَ الدينَ الـ مُطيعَ الشَائِعَ الذِكْرِ

يُكَدِي مِنْ مُعِزِ الدَّوْلَةِ الخُبْزَ عَلَى قِدْرِ

وَمَنّا ما تَطْحَنُ مَا تُطْحَنُ بالشِّدَةِ والكَسْرِ

وَمَطْلِي دَمُّ الأَخِ مَعَ المَصْمُوغِ كَالبِتْرِ

وَمِنَّا كُلِّ مِسْقَاعٍ مِنَ الفتيان كاللُّغْزِ

يَكدُّ الشَوْرَزِ الوَحْدا ن بالحُبِّ وَبِالمَكْرِ[1]

وهنالك من يكدى بالرقية في الصوف و يكون معه حبّ مصنوع فيحتال به على العامّة، ويقول أنّ الحبّ أو هذه الرقية؛ هي التي تحمي العامة من الأمراض والوساويس و هو الذي يطلق عليه دكاك السقوقات، و هنالك من يتبع السرقة من أن يأخذ ما يحتاج إليه من نعال وثمار و دراهم و يهرب بها؛ و هو الذي يطلق عليه المدّلج. وهنالك من يكدي بانتسابه إلى الأنصار، و هنالك من يكدّي ويقف على أبواب الملوك و الحكام، ومعزّ الدولة الذي يطلق عليه في تلك الفترة لقب علي بن بويه((وهو أحد ملوك بني بويه)) وهنالك من يكدي بطحن النوى و الحديد و غيرهما. والمقصود مطلي دم الأخ و هم الفئة الذين يضربون دم الأخوين حتى يسيل الدم، ثم يعسدون هذا الدم؛ حتى يخرج منه علامات يكدون بها، ويضعونها في أجسامهم، وهنالك من يكدي بلبس الثياب البيض وهم الذين يطلق عليه المستقاع، وأما الشوزرا فهم الذين يدور به المكديون، وينتسبون إليهم ويكونون بدون لحى (أمرد).[2]

إلى أَنْ يَأْكُل الخَشُّو بَ كِراسًا آكِلَ مُضْطَرِ

وَمَا فِي البَيْتِ غَيْرَ البَيْ تِ أو دارِيَة القَفْرِ

وَمَا لِلْشَوْزَرِ السُوءِ سِوَى العِيلَةِ والغَدْرِ

وَأَنْ يُصيبَهُ حَتَّى تَرَاهُ طَافِحَ السُكْرِ

1 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص360.

2 - يُنظر الثّعالبي، المصدر نفسه، ص 360.

فَتَجْرِي فِيهِ كَيْدَاتُ البَهَالِيلِ وَلاَ يَدْرِي

وَمِنَّا سَفْعة الرّيحِ لِضَرْبِ الكَلْبِ وَالهِرِّ

وَذو القَصْعَة وَالمِسْرادِ وَالمَكانيسِ العَشْرِ

وَفِي الأسْوَاقِ والأنْهَارِ والبعيد والقَصْرِ

وَمَنْ يَقْرَأُ بِالسَّبْعِ وَإِدْغَامِ أَبي عَمْرو

وَأصْحَابُ المَقَالاَتِ مِنَ الهَاجِرِ والبَرْكِ

وَمِنْ علاَقَةٍ رَكَّبَتْ الباز مَعَ الصُفْرِ

وَمِنّا الكَبْلاَتيونَ وَمَنْ يَلْعَبْ بالجَرِّ

وَمَنْ يَمْشي عَلَى الحَبْلِ وَمَنْ يَصْعَدْ بِالبَكْرِ

وَمِنَّا الزَّنْجُ وَالزَّطُ سوى الكباحةِ السُمْرِ[1]

وهنالك من يكدون بصراخ؛ كالجوع حتى يطلبون الانضمام إلى القدر التي يأكل فيها الناس من أجل أن يأكلوا معهم ويحتالوا عليهم في طعامهم. و أما الكاديات والبهاليل فهم رؤوس المكدين و زعمائهم، و أما سفعه الربح؛ فمنهم قوم يكدون انطلاقا من الأصوات التي ينطقون بها ظنّا منهم؛ أنهم قتلوا هرّا أو كلبا لطمته الجنّ؛ فأصبح على هذه الهيئة وما عليه سوى بسط يده؛ من أجل أن يجد ما يسدّ به رمقه. وهنالك من يكدي بجمع ما بقي من السيل ويجمعونه في القصاع ويقولون هذا قوت يومي.

وهنالك من تكدي بانتسابهم إلى أحد القراء السبع المعروفين، ويهمك أنّه ينتسب إلى القارئ أبي عمر. وهنالك من يكدي بالمقالات والقصص التي فيها الوعظ. وهنالك من يتزوج امرأة ويدعى أنّ أصابعها مقطوعة لأجل أن يكدّى بها ويشفق النّاس عليه، وهذا ما عبر عنه أبو دلف الخزرجي: بقوله علاقة الباز و الصّفر، وهو أن ينادي زوجته في السوق و يقول إنّها عوراء.[2]

1- الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 360.

[2] - المصدر نفسه، ص 360.

أمّا الكابل فهو الصغير الأقزم الذي يكدي. ويوجد من يكدي على خشبة بوضع جميع الحيوانات كالضباع وغيرها، ويوهمك أنّه على دراية بهذه الحيوانات؛ حتى يأخذ بعض الدريهمات.

و أما الزنج و الزطّ فهما؛ طائفتان من طوائف المكديين، تشتهر بسواد جلودهم وهم يأتون غالبا من السودان أو الهند؛ حيث يقول أبو دلف:

وَمِنَّا مَنْ صَمَى يَوْمًا فقد هَرَّبَ فِي المَهْرِ
وَمِنَّا كُلُّ ذي سَمْتٍ خَشُوعِ الفَقِّ كَالحُبْرِ
يُرْقِي وَ تَرَاهُ بَاكِيًا دَمْعَتُهُ تَجْرِي
فَإِنْ كَنّنَ في السِرِّ فَبِالمِذْقَانِ يَسْتَدْرِي
وَإِنْ كَرَّسَ لاَ وَالله لاَ ثَمَ إلى الطّهْرِ
وَمَنْ صَاحَ بِآمِين مِنَ المَزْلِقِ وَالذُعْرِ
سُخَامُ القَّسِ فنندق عنهم مِثْلَ بَنِي النِّمْرِ
فذَا بَقَا لنَا نَظِلٌّ وَذَا أَشْتَاتتَا حَرِي
وَذا قَصَابُنَا عُسَمٌ وذا البَزَّار لاَ يَثْرِي
وَمَنْ رَدَّهُمْ غَلَقٌ مِنْ عَالِيَةِ الحِجْرِ
وَمِنَّا كُلُّ مَنْ يَمْرَحُ فِي الاسْطيلِ كالمُهْرِ[1]

وهنالك من هؤلاء من يوهمك أنّه من أهل الخير والصلاح، وهو ما يطلق عليه السمت وهنالك من يدخل المسجد و يوهمك أنّ لديه ورعًا و حياءً، فإذا فرغ المسجد؛ ذهب في حيائه هذا واستهان بالمقدّسات، و هنالك من يصيح بلفظه آمين؛ يكدي بها في الأسواق، وهنالك

1 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 360.

من هؤلاء من يطلى بعض وجهه ببقعة سوداء؛ و هو الذي يطلق عليه سحام القشّ، وهنالك من يكدى ببعض الدعاوي؛ التي يطلقها على بائعي اللحوم؛ و هو الذي يظهر في قوله:

ذا قصابنا عسم، ومنهم من يسأل الناس الدراهم فإذا زادهم رسوا عليه تولهم، وهنالك من يكدى بإضحاك الناس و إظهار المرح لهم.

و يواصل أبو دلف الخزرجي وصف هذه الفئة، و يذكر من أصناف المكديين النساء ومن ذلك أنّ الكدية لم تكن حكرا على الرجال فقط، فيقول:

وَمَنْ كَدَّةَ بَهْلُولِ تَخَطَى ثُمَّ كَالحِجْرِ

وَمَنْ يَخْرُجُ بِالبَابَ يْنِ يَومَ الفِطْرِ وَالنَحْرِ

وَمِنَّا مَنْ تَمَشَّى يَمْ سَحُ البُلْدَانَ كَالنِّسْرِ

وَمَنْ يَاوي المَصَاطيبَ مَعَ المِذْلَقَةِ الضُمْرِ

وَمَنْ يَاوي الشَعَّانَات مَعَ العِفّةِ فِي السّتْرِ

وَأَصْحَابُ التَجَافِيفِ مِنَ الثَّامُولَةِ الصُبْرِ

وَاَصْحَابُ الشَفَاعَاتِ مِنَ المَشَاطِحِ العُكْرِ[1]

أما كدة بهلول، فهي زوجة المكدي؛ التي تسأل الناس مع زوجها في المسجد، وهنالك من تخرج وتذهب يوم الفطر إلى المسجد؛ عراة يكدون، وهناك من سجّ في الأرض، ويكدّي بذكر أصوات لا تفهم ألفاظها، ومعه فئة ضعيف من النّساء والرجال.

وهنالك من يضع مصطبة ويظهر فيها بزيّ رثّ من فوقها، ومعه فئة ضعيفة من النّساء والرّجال، وهنالك من يضع فوق رؤوسهم بعض الألبسة الرثّة، و يذهبون إلى المسجد يكدون بها، و يقولون هذه ثامولة أي؛ أتألّم لم نستطع الصبر على هذه الحال، و هنالك من يأخذ رداء متعدد الألوان ويغيّره، ويعتبره غطاءً يصلّي عليه في المسجد، وإذا انتهت الصلاة تكدّى بعد ذلك فيه .[2]

1– الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 361.

[2] - المصدر نفسه، ص 361.

بَنُو النَّظْرِيْ و النَدْرَيْ ن وَالتَقْتتين والأُطْرِ

وَمَنْ دَمَّجَ فِي الثَّلْجِ وَفِي الوَحْلِ بِلاَ طَمْرِ

وَلَا يَنْظُرُ إِلاَّ كَالِحًا ذَا نَظْرِ شَزْرِ

فَلَا يَبْرَحُ أو يَأْخُذُ مَا يَأَخُذُ بِالصِّفْرِ

وَفِي العُمَيْرِ مَنَاقَثُ بَهُ مَنْ رَعَّلَ قَدْرِ

هُوَ بَيْتُ المَشَامِيلِ مَعَ القَنَابِرِ الحُفْرِ

غَدَوْا مِثْلَ الشَّيَاطِينِ عَلَيْهُمْ أَثَرُ الفَقْرِ

فَيَأْتُونَ بِنَبْزَرِي رَ كَالقِفْيَا مِنَ المَجْري[1]

وهنالك من يكدي ممّا ينجزه الخياط من تضريب الثوب والقماش، و هنالك من يكدى بأن يبقى في البرد والوحل، و يريك أنه لا يملك ثوبا يقيه هذا البرد، و هنالك من يكدّى على وجه عبوس و غضب من هذه الحياة، أمّا العمير فهو الذي يكدى و يسأل الكسرة من الخبز دون سواها، و هنالك من يسأل خبز السبيل الذي تجعله العامة للضعفاء من الناس، فيجعلون أنفسهم من هؤلاء الضعفاء، أما القفيان؛ فهو خبز السوق الذي يكدّي من أجله هؤلاء.

ويعدّ هذا المقطع؛ هو آخر مقطع في صفات المكديين، وإظهار حيلهم في اقتناص الدراهم.

وَعَبوةُ أَنَابِيرَ مِنَ الزُغْبُلِ وَالبُرِّ

كَمَا يَقْتَسِمُ البَيْدَرُ بِالقَفْزَانِ وَالكِرِّ

وَظَلُّوا يَنْقَنُونَ عَلَى مَالِكٍ بِالعُسْرِ

وَخَصْوَةٌ بِحَوْزَاتٍ وَنِصْفُ دَجْلَةٍ تُمْرِي

سَقَى الله بَني سَاسَا نَ عَبَثًا دَائِمَ الفِطْرِ

1- الثّعالبي: **يتيمة الدّهر**، ص 361.

تَرَى العِرْيَانَ مِنْهُمْ ظَاهِرَ السُمْرَة وَالخَطْرِ

رِجَالٌ فَطَنُوا لِلْنَقْلِ وَالأَغْلاَلِ وَالأَصْرِ

خَلْجَنِيُونَ مَا خَاضَوا وَلاَ بَانُوا عَلَى طُهْرِ

رَاهوا مِنْ حِكْمَةِ حَزْطِ الفُلاَذَاتِ مَعَ الغَذْرِ

يَقُولُونَ لِمَنْ رَقَى فَحَوّلَ مَيِّتًا نَزْرِي

وَرَاحُوا خَارِجَ الدَّارِ بَوَابيةِ مَعَ الحصْرِ

وَحِينَمَا قَالُوا أَكْثَرُوا مِنَ الحُسْنَى لاَ تَكْرِي

إِذَا مَا سَمَّرُوا القُشْقَاشَ ذَا العَتْتُونِ وَالزَّجْرِ[1]

أما المقصود أنابير فمعناه؛ إذا يكدون بجمع الخبز، فيتقاسمونه قطعا متخالفة، و هذه القطع يسمونها الزغبيل؛ و هي لفظة فارسية، أما البيدر فهو القمح الذي تسأله هؤلاء الفئة من الناس، وهنالك من يكدى بجمع ما بقي من طعام الاحتفالات، وغيرها من الثّمار التي خلّفها هذا الاحتفال، وهم الذين سماهم أبو دلف الخزرجي الحوزة، و هنالك من يكدّى بوضع الأغلال و الأثقال في يده و جسمه، و أما الخلنجي فهو الذي لا يتطهّر، و لا يستنجى من بوله، وهنالك منهم من يوهمك و يكدى على أنّه صانع قلاذات و نحو ذلك، وهنالك من يكدى انطلاقا من إيهام الناس على أنّه راق، وذلك انطلاقا من الحيل التي يوهم بها العامة. و هناك من يكدى بالوقوف أمام الباب، ومعه حصيره يجلس عليها إذا تعب. وهنالك من يكدي بأن يوهم الناس بالزجر عن المعاصي، حيث يظهرون على هيئة شيخ طويل ذو لحية، يزجر النّاس عن المعاصي و المحرّمات.[2]

وبعد الانتهاء من ذكر أصناف المكديين و أحوالهم و أخبارهم، نجد أبا دلف؛ يثني عليهم و يمدحهم؛ حيث يجعلهم سادة أطهارا شرفاء، حيث تعدى به الأمر إلى أن جعلهم، من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن أسوته الطّاهرة الشريفة، وهذا ممّا يدلّ على أنّ الشاعر يعد من بين بهاليل هذه الطائفة، إن لم نقل قائدهم في هذه الحرفة، يقول في الثناء عليهم:

1- الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 361.

2 -يُنظر: المصدر نفسه، ص 361.

أَمَالِي أُسْوَةٌ فِي غُرْبَتِي بِالسَّادَةِ الطُّهْرِ

هُمُ آل لَــحَوَامِيهمَ هُمُ المُوفُونَ بالنَذْرِ

هُمُ آل رَسُولِ الله أَهْلُ الفَضْلِ وَالفَخْرِ[1]

وتعدّ قصيدة أبي دلف الخزرجي وثيقة جغرافية من ناحية أخرى، من كونه؛ قد أورد وتحدّث فيها عن بعض المناطق الجغرافية؛ التي جمعته مع هذه الفئة، من كون أنّ هذه المناطق لم تكن معلومة في ذلك العصر، وذلك ممّا يوحي أنّ أبا دلف قد جمع بين الشعر والرحلة في نمط واحد؛ فهو رحّالة و مكتشف من جهة، و شاعر من جهة أخرى، لهذا يقول عليه أحمد حسين: ((و الواقع أنّ أبا دلف لم يكن شاعرا فحسب، بل كان جغرافيا ذا واقع بالأسفار)) [2] إذ؛ نجد في هذه القصيدة أسماء أماكن للبلدان و أخرى لمناطق جغرافية، كبغداد و سمراء، وغيرها من الأقاليم و المدن؛ التي ذكرها الشاعر في قصيدته هذه.

وإذا كانت قصيدة أبي دلف الخزرجي من النّاحية الفنية والأدبية؛ هي معلقة المكدّيين ووثيقتهم الشعرية، فإنّ تسميتها بالقصيدة الساسانية، جاء نسبة إلى مصطلح الساسانية الذي أصبح مرادفا لمصطلح الكدية في العصر العبّاسي، و ذلك نظرا لشيوع هذا المصطلح عن الفرد الفارسي، أكثر من الفرد العربي؛ غير أنّ هنالك قصيدة أخرى تسمّى القصيدة الساسانية للشاعر، **صــــفي الــــدين الــــحلّي**(*)، وهي – وإن اشتركت مع قصيدة أبي دلف الخزرجي في الاسم– فإنها تشترك معها بتبيان أسماء هذه الطائفة، بخاصة تلك الطوائف المكدية من الفرس وهي مشبّعة بالمصطلحات الفارسية؛ التي شاعت في ذلك العصر، غير أنّ الفرق الحاصل بين هاتين القصيدتين يكمن في؛ أنَّ قصيدة أبي دلف الخزرجي أشمل و أوسع من قصيدة صفي الدّين الحلّي؛ إضافة إلى ذلك، أنّ صفي الدين الحلّي؛ قد حمل لواء التهكّم و السخرية من هذه الطائفة؛ على عكس أبي دلف الخزرجي؛ الذي افتخر بنسبه إليهم و قصيدة صفي الدين الحلّي؛ تقارب خمسة وسبعون بيتا، وهي مثبتة في ديوان صفي الدين

---

1 – المصدر نفسه، ص361.

2– أحمد الحسين، **أدب الكدية في العصر العباسي**، ص 115.

(*) **صفي الدين الحلي:** هو عبد العزيز بن سرايا ابن علي، ابن أبي القاسم الطائي، ولد سنة 675هـ / توفي 750هـ، ينظر: **عبد عون رمضان**، موسوعة شعراء العصر العباسي، ص25.

الحلّي، كما أوردها الباحث **حسين عبد الغني** في أواخر كتابه المعنون ب: **ظاهرة الكدية في الأدب العربي – نشأتها وخصائصها الفنية**– واستهلّ صفي الدين الحلّي قصيدته هذه بقوله:

بِتَبْرِيجِ أَقْصَائِي وَتَرْبِيخِ مِشْنَاتِي غَدَوْتُ سَائِرَ الأَخشَانِ وَالفُرْسُ تَخْشَانِي[1]

ويمكن القول إنّ الكدية في الشّعر المشرقي عامة، و الشعر العباسي خاصة، تعد من الأغراض المستحدثة؛ التي لقيت رواجا كبيرًا في ميدان الخطاب الشعري في تلك الفترة، حيث انتسب العديد من الشعراء لهذه الطائفة، و ربّما انتسابهم هذا كان على محمل الجدّ، من كونهم أنّهم لم يجدوا في تلك الفترة ما يسدّون به قوت يومهم، و لهذا فإنّنا نجد هذه الأخيرة في الخطاب الشعري؛ جاءت على نمطين هما؛ التصريح والتلميح، فإذا كان التصريح واضحا للعيان، فإنّ التّلميح هو؛ لأن ينظم الشاعر قصائده في ذكر بيته المكفهرّ، أو وصف رغيف خبز، أو ذكر صياح أبنائه المتعال من شدّة الجوع، وغيرها من أنواع التلميح التي تدخل تحت باب واحد؛ سُمّي باب الكدية.

2- الـكدية في أدب الجاحظ:

يعدّ الجاحظ أوّل الدارسين؛ الذين تطرقوا لأدب هذه الفئة، حيث اعتنى بأصنافهم، وذكر حيلهم وطرائقهم في هذه المهنة الخسيسة، ويذهب أغلب الكُتّاب إلى أنّ الجاحظ؛ هو الأوّل على غرار الباحثين؛ الذين تطرقوا لهذه الفئة، وقد ألّف الجاحظ في هذا المضمار كتابا سمّاه **جيل المكدّيين**، ولكن هذا الكتاب ضاع ولم يصلنا، ولو وصلنا لعرفنا الكثير عن أدب هذه الفئة، وذلك من كون أنّ الجاحظ قد عاشر ظهور هذه الفئة؛ باعتبار أنّه وُجد في نفس الحقبة الزمنية؛ التي وجدت فيها هذه الفئة وفي هذا الصدد؛ يقول عبد الهادي حرب: « ومن ذلك اهتمامه بأهل الكدية؛ حتى أنّه قد صنّف كتابا تعرّض فيه لهذه الفئة وسمّاه جيل المكديين، وهذا الكتاب من الكتب التي لم تصلنا من أدب الجاحظ»[2]. وقد سار أغلب الباحثين الذين تناولوا أدب هذه الفئة؛ مقرّين بأسبقيّة الجاحظ؛ من كون أنّ أيّ باحث لم ينكر

1 – صفي الدين الحلي، **الديوان**، دار الكتب، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت)، ص50.

2 – عبد الهادي حرب، **موسوعة أدب المحتالين**، ص104.

أسبقية الجاحظ في هذا الموضوع ولهذا يقول **صلاح الشهاوي:** «ومما يجدر ذكره إنّ الجاحظ أوّل من صنّفهم – أعني الشحاذين والمكديين– وذكر بعض حيلهم »[1].

ولقد ذهب في فحوى هذا الاتجاه كلّ من شوقي ضيف، والباحث أحمد الحسين؛ مقرّين بأسبقية الجاحظ في هذا الموضوع يقول شوقي ضيف: «وقد هيّأ هذا البؤس لظهور طائفة بين الناس تعرف بالمكدّيين، وأوّل من تحدّث عنهم الجاحظ في مطالع كتابه البخلاء، وهو يورد فيه أسماءهم وحيلهم في اقتناص الدّراهم من النّاس»[2].

ويقول أحمد الحسين؛ مدعّما هذا الرأي: « يعدّ الجاحظ أوّل من ذكر أصناف المكديين، وتطرّق الى حيلهم وأساليب كديتهم»[3].

وقد تطرق الجاحظ إلى أصناف هؤلاء المكديين، أثناء سرده لشخصية ابن خالوية الذي كان يروي للجاحظ حياة المتطفّلين والمكدّيين وغيرها؛ من حالات الفئات الشاذّة، وقد أثبت الجاحظ لهذه الفئة الخارجة عن عرف المجتمع وقوانينه؛ أكثر من خمسة عشرا صنفا. وتختلف هذه الأصناف في طريقة تكدّيها، ولكنّها تتشابه في أنّ أغلبها اتّخذ من الكدية حرفة ومهنة تصف المعيشة، وهذه الأصناف كما أوردها الجاحظ هي «الكاغاني، القريسي المشعَّب، الفِلَّور، الكاخاَن، العَوّاء، الاسطيل، المستعرض، المخطراني، البَانوان، المقديسي، المكدّي، المكمي، الكعبي، الزكوري، المزبدي»[4]. وغيرها من أصناف المكديين الذين كانت أسواق بغداد في ذلك العصر مُزجّة بهم.

وهذه الأصناف التي ذكرها الجاحظ جعل أغلبها تكدّي بالحيلة؛ فمنهم من يورد بعض العاهات في جسده من أجل أن يجعل العامّة تشفق عليه، ومنهم من يسوق بعض الصبية ويدّعي أنهم أولاده وأنهم يتضوّرون من الجوع، وغيرها من تلك الحيل التي مارسها أغلب المنتمين لهذه الفئة الشاذّة، أما الكاغاني فيقول فيه الجاحظ : «هو الذي يتجنّن أو يتفالج فالج الرّعدة والارتعاش؛ فإنّه بحكمه من الصرع؛ بما لا يخبئ من طباع المجنون»[5].

---

1 – صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، ص18.

2 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص501.

3 – أحمد الحسين، **أدب الكدية في العصر العباسي**، ص47.

4 – الجاحظ، **البخلاء**، ص133، 138.

5 – ينظر: الجاحظ، **الحيوان**، شرح عبد السلام هارون، مطبعة الباقي، القاهرة، مصر، (د ط)، 1945، ج6، ص465.

ولعلّ هذا التخبّط والفلوج المتكرر أمام أعين الناس؛ يدعوا العامة إلى الإشفاق عليه وعلى وضعيته التي لم يعلموا أنّها غير طبيعية وإنما ألصقها الكاغاني صفة الاحتيال من أجل الكسب.

أما القرسي: فهو «الذي يعصب ساقه وذراعه عصبا شديدا ويبيت على ذلك ليلة فإذا تورّم واحتقن الدّم مسحه بشيء يزيل عنه هذا التورّم»[1]. وعليه فإنّ صورة القرسي توضح مدى خبث هذه الفئة وحيلها العديدة؛ ولهذا من أجل الكسب فهو يذهب الى فعل عاهات جسدية في جسمه، دون مبالاة لخطرها عليه.

وهنالك بعض الفئات؛ التي تسلب أحد الصبية من عند أهله، ويجعل فيه عاهة من العاهات الجسدية مثل أن تكسر ذراعه فيجعله أعرج وذلك من أجل التكدّي به؛ وهذا ما يطلق عليه المُشعّب: وهو الذي « يحتال للصّبي حين يولد بأن يعميه أو يجعله أعسم أو أعضد؛ ليسأل النّاس به أهله، وربّما جاء بهما أبوه ليتولّى ذلك منه بالغرم الثقيل؛ لأنه يصير حينئذ عقدة أو غلّة»[2]. وبذلك يدّعي بأنه ابنه؛ ولد بهذه الحالة وهو لا يملك أيّ شيء يعينه على تربيته وهنالك من هذه الفئة من يكدّى دون أن يجعل؛ أيّ عاهة في جسده أو في جسد غيره، وإنما يكتفي بالسّؤال مباشرة وهو ما يطلق عليه الكاخان وهو « الغلام المكدّي إذا واجز، وكان عليه مسحة من جمال»[3].

وهنالك من يعتمد على الاحتيال بأن يدّعي أنّه مريض بأمراض خطيرة؛ كالسرطان وغيرها وهذه الأوصاف تشترك فيها المرأة والرجل؛ وهو ما يسمّى الفلور: يريك عادات ذميمة في جسده؛ توصلك الى درجة الاستغراب والشفقة عليه من جهة أخرى، وهو « الذي يحتال لخصّته؛ حتى يريك أنّه آذر وربما أراك أن لهما سرطانا»[4].

وهنالك من أصحاب هذه الفئة من يعتمد على خداع الناس انطلاقا من تصويره لك مأساته ومعاناته في صوت شجيّ؛ تطرب له أذان الحاضرين ويهتف له أسماعهم وقلوبهم. ولهذا فالعواء هو «الذي يسأل النّاس بين المغرب والعشاء، وربما طُرب إذا كان له صوت

---

1 – ينظر، صلاح الدين المنجد، **الطرفاء والشحاذون**، مطبعة السعادة، مصر، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص91 –92.

2 – الجاحظ، **البخلاء**، ص134.

3 – المصدر نفسه، ص134.

4 – عبد الهادي حرب، **موسوعة أدب المحتالين**، ص12.

حسن وحلق شجي»[1]. وفي وصفه يقول عبد الهادي حرب « ومن المكديين من يعتمد على خداع الأذن بالصوت المنفِّر أو الشجيّ المطرب»[2]. وهنالك من يعتمد حيلة الخداع عن طريق البصر؛ حين يريك أنه لا يبصر الأشياء ولا يقدر على رؤيتها بسبب مرض أصاب عينيه؛ وهو الذي يطلق عليه الاسطيل: «وعليه المتعامي إن شاء أراك أنّه منحفس العينين وإذ شاء أراك أن بهما ماء، وان شاء أراك أنّه لا يبصر للخسف ولريح السُبل»[3]، وهناك من يعتمد على أن ينفرد بشخص واحد ويكلّمه بكلام خفيّ؛ دون أن يسمعه باقي الناس وهذا من أجل التأثير عليه؛ وهو ما يطلق عليه المستعرض: « وهو الذي يعارضك وهو ذو هيئة وفي ثياب صالحة؛ وكأنّه قد مات من الحياء ويخاف أن يراه معرفة ثم يعترضك اعتراضا ويكلمك خفيا»[4]. وربما هذا النوع الوحيد؛ هو الذي فيه صفة من العفاف والحياء على غرار باقي الأصناف الأخرى.

وهنالك من أصحاب هذه الفئة من يدّعي أنه لا يستطيع الكلام، بسبب العاهة التي لحقت لسانه، ولهذا فهو يختار أن يكتب قصّته على لوحة، أو يأخذ معه أحد من أجل التكلّم عنه. ولهذا فالمخطراني هو « الذي يأتيك في زي ناسك ويريك بابك قد قلور لسانه من أصله؛ لأنّه كان مؤذّنا هناك، ثم يفتح فاه فلا ترى له لسانا البتة (...) ولا بدّ للمخطراني أن يكون معه أحد يعبّر عنه أو لوح أو قرطاس؛ فيكتب فيه شأنه وقصّته»[5]. وهنالك بعض هؤلاء الفتية تعلّموا اللغة الفارسية ويسألون بها، ومن هؤلاء الفتية ما يسمّى البانوان وهو «المكدّي الذي يقف على الباب، ويسيل الحلق ويقول بانوا وتفسير ذلك بالعربية يا مولاي»[6].

وهناك من تعدّى بهم الأمر؛ إلى أن يقفوا على كفن الميت فيسألوا أهله أو يسألوا الغادي والراح، وقد يقف هؤلاء على حمار ميّت أو بعير ميّت ويدّعي أنّه؛ فقد هذا الحمار الذي كان بمثابة موصلة له ولهذا فالمقدسي هو « المكدّي الذي يقف على الميّت؛ يسأل في

---

1 – الجاحظ، **البخلاء**، ص135.

2 – عبد الهادي حرب، **موسوعة أدب المحتالين**، ص46.

3 – أحمد الحسين، **أدب الكدية في العصر العباسي**، ص50.

4 – المرجع نفسه، ص50.

5 – أحمد الحسين، **أدب الكدية في العصر العباسي**، ص51.

6 – الجاحظ، **البخلاء**، ص136.

كفيه ويقف في طريق مكة على الحمار الميت والبعير الميت ويدعي أنّه كان له»[1]. وربما هذه الوضعية؛ التي اختارها هذا النوع من فئات المكدّيين؛ تجلب له أكبر ما يمكن من المال.

وإذا كانت هذه الفئة تتّخذ من التجمّعات السكانية الضخمة مركزا للسؤال فيه، واقتناص الدراهم من أصحابها، وعليه يعدّ المسجد من أكبر المراكز؛ التي أسقطت هذه الفئة من كونها ترى في المسجد أكبر مكان مناسب يضم أكبر عدد من الناس، ولهذا فإنّ هذه الفئة ترى فيه المكان المناسب لها؛ من أجل وصف حالها لعموم المصلّين بعد أداء الصلاة.

وهنالك نوع من هذه الفئة؛ من يبقى لصيقا بالمسجد وهو ما يسمّى بالمكّي: وعليه فهو « الذي يقول وهو في المسجد؛ أنا من مدينة مصر ابن فلان وجهته أمي إلى مرو في التجارة ومعي متاع بعشرة آلاف درهم فقطع عليّ الطريق، وتركته على هذه الحال ولست أحسن صناعة ولا معي بضاعة، وأنا بأنّ نعمة وقد بقيت ابن حاجة»[2]. ولعلّ هذا النوع ما زال موجودا في بيئتنا العربية إلى يومنا هذا، وإن اختلفت الطريقة والزّمان، وهنالك من يكدي مباشرة دون حيلة تذكر؛ وهو ما يطلق عليه الجاحظ المكدّي؛ والذي يقول فيه «هو صاحب الكداء»[3].

وهناك فئة ظهرت بعد الأنواع؛ التي أوردها **ابن خالويه** وهو يسمّى الكعبي؛ وهو الذي يقول عليه الجاحظ «أضيف إلى ابن بن كعب الموصلي وكان عريفهم بعد خالويه». وهنالك نوع من هذه الفئات يسأل رغيف خبز وهو الذي يسميه الجاحظ الزّكوري « وهو خبز الصدقة على سجين أو على سائل»[4].

فهنالك نوع من هذه الفئة لا يكتفي بالدرهم الواحد الذي معه؛ بل يطالب الزيادة عليه وربّما سأل بقية العامّة وهو ما أسماه: الزبيدي، ويقول فيه الجاحظ « هو الذي يدور معه الدرهمان ويقول هذه دراهم قد جمعت لي في ثمن قطيفة ، فزيدوني فيها يرحمكم الله

---

1 – المرجع نفسه، ص52.

2 – أحمد الحسين، **أدب الكدية في العصر العباسي**، ص50.

3 – الجاحظ، **البخلاء**، ص137.

4 – المصدر نفسه، ص137.

وربّما احتمل صبيا على أنّه لقيط »[1]. وهذه مجمل أصناف المكديين؛ التي عاشرها الجاحظ في تلك الحقبة الزمنية.

3- الكدية في النثر المشرقي:

إذا كانت ظاهرة الكدية في الشعر المشرقي؛ قد ولجت وشاعت في ميدان هذا الأخير وذلك من خلال تلك المقطوعات الشعرية؛ التي ردّدها العديد من الشّعراء الذين انتسبوا لهذه الفئة إمّا بشكل عام أو خاص، وعليه فإنّ ظهورها في النثر المشرقي؛ كان أكثر شهرة ورواجا من ظهورها في الشعر، حيث إنّنا نجد فنًّا أدبيا قائما بذاته يعالج هذه الظاهرة، وهو ما يسمّى بالمقامات، التي جاءت بوصفها صبغة جديدة في ميدان النثر والشعر عموما ولعلّنا إذا تصفّحنا النثر العربي المشرقي؛ نجد هذه الظاهرة لم تستعمل في المقامات فقط وإنما كان لها بعض الإرهاصات؛ في أنواع الفنون النثرية الأخرى المحمودة في تلك الحقبة الزمنية؛ كالخطابة والقصص والسير وغيرها من أنواع الفنون النثرية، وهذا ممّا يدلّ على أنّ هذه الظاهرة؛ قد شاعت بين أضلع المجتمع العبّاسي في تلك الفترة عموما؛ لتأتي المقامات وتجعلها الحجر الأساس لها.

1.3- الكدية في الخطابة:

تعدّ الخطابة أكثر الأجناس الأدبية رواجا في الساحة النثرية؛ مقارنة مع نظيرتها من الأجناس الأخرى، وذلك انطلاقا من كون أنّ الخطابة ضاربة في أصول النثر العربي منذ الأزل؛ فقد مارسها الفرد الجاهلي واعتنى بها حتى كادت أن تكون رديفة الشّعر في ذاك الوقت، وقد زادت شهرتها مع مرور الأزمنة والعصور؛ انطلاقا من عصر صدر الإسلام وصولا إلى يومنا الحالي، والخطابة باختصار فنّ الإقناع واستمالة القلوب والتأثير في المتلقّي في جوانب عديدة، ولعلّ المكدّيين قد استعملوا هذا الجنس الأدبي من أجل اقتناص الدريهمات، أو بعض الألبسة والأطعمة أو غيرها من المادّيات؛ التي كانت هذه الفئة تطلبها ولهذا فإنّنا نجد خطبًا كثيرة أوردتها مضان الكتب؛ حول هذه الفئة ككتاب الآمالي لأبي علي القالي، وكتاب زهر الآداب للحصري، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وغيرها من الكتب التي اعتنت بأدب هذه الفئة عموما، وتعتمد خطب هذه الفئة على التصنّع في الألفاظ واستعمال

1 - المصدر السّابق، ص138.

غريبها؛ ممّا يجعل المتلقي في دهشة وحيرة من هذه الألفاظ الأخّاذة، وبخّاصة علماء اللغة في تلك الحقبة؛ الذين عدوها زادا معرفيًّا لهم؛ حيث كانوا يشترون خطب هؤلاء المكديين.

ومن ذلك ما رواه المبرّد في كتابه الكامل قوله : « أنّ أحدا من المكديين؛ وقف على حلقة يونس النحوي مستجديا، بأحد الخطب الرنّانة؛ التي كثر فيها سوء حاله فلم يبرح مكانه حتى نال ستين دينارا »[1].

وهذا مثال يوضح أنّ علماء اللغة والنحاة في ذلك العصر؛ قد اتّخذوا من خطب هؤلاء الفئة؛ مصدرا للغتهم فلم يكن يغني النحوي عمل هؤلاء الفئة الحسن، بقدر ما كان يعنيه أخذ اللغة، وتدوينها من أفواههم.

ولعلّ صعوبة ألفاظ خطب هذه الفئة، وغريب أكثرها، جعل علماء اللغة يدوّنونها في صدور كتبهم ومن ذلك ما أورده القالي عن كدية هذه الفئة قائلا: ((فيما أنا في المسجد الحرام إذ وقف علينا أعرابيٌّ فقال: «يا مسلمون إنّ الحمد لله والصّلاة على نبيّه؟، وإنّي امرؤ من أهل الملطاط[2] الشرقي والمواصي[3] أسياق تهامة[4]، عكفت على سنون نحس[5]، فاجتنبت الذُّرى[6]وهشت العرّى[7] وجمّست النّجم[8]، وأعجّت البهم[9]، وهمّت الشحم[10]، والتحبت اللحم[11]، وأحجنت العظم[12]، وغادرت التراب موْرًا[13]، والماء غورًا[14]،

1- ينظر: المبرد (محمد بن يزيد)، **الكامل في اللغة والأدب** ، مكتبة المصاريف، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت)، ج1، ص206.

2- الملطاط: حافة الوادي او المكان المنخفض.

3- المواصي: بلاد الموصل

4- أسياق: بمعنى ساحل البحر.

5- سنون محس: سنون تحرق الكلأ.

6- الذرى: أعلى الشيء او قمته.

7- هشت العري: هسّت: أكسرت، العرى: القمة من الشجر.

8- خمست النجم: خمست: احتلقت، النجم : ما ليس له ساق من النبات.

9- عجت البهم : ساء غذاؤها.

10- همت الشحم: أذابت.

11- التحيت اللحم: عرفنه من العظام وما فيه من البقايا.

12- أجحنت العظم: صار بها اعوجاجا.

13- مورا: الذي يذهب ويجيء.

14- غورا: الغائر غير صافي.

والناس أوزاعاَ[1]، والتيط فُعَاعَا[2]، والضهل جُزاعَا[3]، (...) وخرجتُ لا أتلفّعُ بوصيدة[4]، ولا اتفوَّتُ هبيدة[5]، فالبخصاتُ وِقعة والركبات زلقةٌ[6]، والأطراف قفقعَةٌ[7] (...) فهل من آمر يؤتمر[8] أو داع بخير، وقاكم الله سطوة القادر (...) قال فأعطيته دينارًا وكتبت كلامه واستفسرت منه ما لم أعرفهُ »[9]، والناظر في هذه الخطبة؛ يرى كيف أنّ هذا الأخير؛ قد بدأ خطبته بالصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم التزم فيها الألفاظ المبهمة بنمط السجع من أجل أن يجلب انتباه المتلّقين له وبخاصّة غرابة كلّ لفظ من هذه الألفاظ؛ يجعل المتلقي في حيرة من أمره من كونه لم تطرق هذه الألفاظ بابه سابقا.

ويلجأ المكديون عموما إلى المساجد، أو إلى حلقات النّحويين واللغويين؛ من أجل أن يسمعوهم تلك الخطب التي يقف علماء اللغة أمامها بشيء من الدّهشة والحيرة، وما يكون عليهم إلى أن يعطوا صاحب هذه الخطبة دينارا أو دينارين، ويكتب ما لم يفهم من كلامه وبهذا نجد أن خطب هؤلاء الفئة غالبا متخمة بالألفاظ الصعبة غير المعهودة، ومن ذلك ما نقله صاحب كتاب المزهر عن الأصمعي قوله : قال : وقف أعرابي علينا في جامع البصرة ومعه أبٌ له شيخ فقال : « أيّها الناس أتى الأزلم الجذع[10]على شيخي فأخنى عليه فأطرق قناه[11] ، وخصَّ شواته[12] واختلج كفاته[13] ، فغادره في متيهة أبوال البغال، وقفافٌ لامعة[14] فأزعجه الضماد[15] عن بلده وسلبه فيض عدده، وفنَّ في أيدي عضده على فقر

1- الأوزاع: الفرق المتشتتة.

2- البيط قعاعا: البيط: الماء الذي يستخرج من البئر من أوّل الحفر، القعقاع: الماء الملح.

3- الضهل جزاعا: الضهل : الماء القليل، الجزاع: الماء الذي به مرارة شديدة.

4- التلفع بوصيدة: التلفع: الاشتمال، الوصيدة: النسيجة.

5- الهبتد: حبّ الحنضل يترك حتى يطيب ثم يعالج فيصبّر.

6- زلفة: منتفعة.

7- فقعة: مقتبضة يابسة.

8- المير: العطية أو الهبة.

9- القالي (أبو علي إسماعيل بن القاسم)، **الأمالي**، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1927، ص 113-117.

10- الأزلم الجذع الدهر

11- أطر فناتهُ: أضعف قامته.

12- حص شواته: أذهب شعر رأسه.

13- احتلج كفأته: احتلج /انتزع/ الكفاة: من الفونة الؤال .

14- قفاف لامعة: هي الحجارة التي تعلق بعضها ببعض وغاص بعضها.

15- الضماد: مصادقة المرأة لأكثر من رجل من أجل سد الجوع.

حاضر، وضعف ظاهر، فنستجد الله ثم إيّاكم للطريك النزيكِ[1] (...) ولا تكْزة أرقمْ[2] ولا عدوة ملهم[3] فأقرضونا على من فسح لكم المشارب، وأنبط كلّكم المشارب»[4]. وهذا النص على غيره من نصوص المكدّيين؛ أظهر فيه الأعرابي كيف أنّه كان يعيش في كنف الحياة مع أبيه، ثم لعبت الحياة بهما؛ فأصبحا لا يجدان مخرجا فخرجا للتسوّل، وقد اعتمد الأعرابي من أجل السيطرة على قلوب وأسماع الحاضرين تلك الألفاظ المدويّة، ولكنّ هذا النصّ يختلف عن الأوّل من كونهم شخصين؛ الأوّل شيخ هرم لا حول ولا قوة له والثّاني، ابن لم يجد ما يسدّ به رمق وجوع هذا الأب، ويلعب المكان دورا كبيرا؛ كونهما قد اختار المسجد وهو المكان؛ الذي يكون فيه الفرد أكثر تذكرا للآخرة على غيره من الأماكن الأخرى.

وقد تتنوع خطب المكديين وتختلف فيما بينها، فهنالك من يعتمد فيها المكدي على الإطالة والإلفاف في الكلام ولا يصرح بتسوّله إلا في آخر خطبته، وهذا النمط الغالب على خطب هؤلاء، وهنالك من الخطب من يعتمد فيه المكدي الأسلوب المباشر الصريح والجمل القصيرة المسبوكة، ومن هذه الخطب ومن ذلك ما رواه الجاحظ عن تكدّي أحد الأعراب قائلا: وقف أعرابي سائلا يقول: « أين الوجوه الصِّباح ، والعقول الصِّحاح والألسن الفصاح، والأنساب الصراح، والمكارمُ الرباح، والصدور الفساح، يُعيذني من مقامي هذا »[5]. وهذا النصّ عبارة عن قطعة موجزة؛ استهلّها المكدي بالسّؤال الذي لا يريد به جوابًا، ولكن يرد به استمالة قلوب الحاضرين من حوله، وجلب اهتمامهم؛ حيث عدّد خصالهم من رجاحة العقل ورزانته، وضياء الوجه، وشرف النسب، وسعة المكرم، وغيرها من الصفات الحميدة، التي كانت تنسب للعرب، وهذه التقديمات التي أوردها المكدي متتابعة؛ كانت من أجل بعث النخوة والرجولة في شخصية العربي المسلم آنذاك؛ حيث ذكّره بما كان عليه من صفات من أجل أن يهزّ كيانه، ثم يكدّى في آخر هذه الطّلعة.

1- الضريك النزيك: الفقير البائس الهالك.

2- الاقم: الحيات الخبيثة.

3- الملهم: الأكول.

4- السيوطي (أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر)، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، مصر، (د ط)، 1957، ص 520.

5- الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج4، ص94.

وقد عُدّت حاضرتا الكوفة والبصرة؛ من أهمّ الحواضر التي يجتمع فيها المكديون كون أنّ أرباب النحو واللغة؛ كانوا لا يخرجون عن هاتين الحاضرتين ، وكان المكدي يقف على هذه الطرق الموجودة في البصرة، أو في الكوفة فيسمعها خطبا أخّاذة، تجعل النحوي يقف مدهوشا أمام تلك الألفاظ، ومن ذلك ما رواه القالي عن أبي بكر عن أبي حاتم عن أبي عبيدة عن يونس قال : «وقف أعرابي في المسجد الجامع بالبصرة فقال: قلَّ النيلُ[1] وعجفت الخيل[2] والله ما أصبحنا ننفخُ في وضح[3] ومالنا في الديوان من وشمة[4] وإنّا لعيال جريّة[5] فهل من معين أعانه الله يعين ابن السبيل، ونصُوَ طريق، وقلّ سنةٍ، فلا قليلٌ من الأجر، ولا غني عن الله، ولا عمل بعد الموت»[6].

والملاحظ في هذا النصّ أن الأعرابي قد بدأ هذه الخطبة القصيرة بوصف حاله، وحال عياله وما حلّ بهم من نقص في المؤونة، والشراب ثم بعد هذا التصوير لجأ إلى تذكير النّاس بأحوال هذه الدنيا، وأن لا أحد يثبت على ما هو عليه، ثم أكّد أنه يجوز فيه الصدقة من كونه ابن السبيل، وهذا ما نصّ عليه القرآن الكريم، ثم اختصر هذه الدنيا في الجملة الأخيرة التي أوردها، والتي أوحى فيها بأنّ الغني مؤمن؛ عمل للآخرة واستعداد للموت، وليس لكسب المال والهبات والعطايا والشحّ بها؛ إذا فالغنيّ غنيُّ الرُّوح لا غنيّ الجسد.

ولعلّ قحط البادية أحيانا، وغياب الماء، والزرع والكلأ، كان من بين الأسباب، التي تحمل وتدفع العربي إلى التسوّل، ولهذا فإنّنا نجد أنّ خطب هذه الطائفة في الغالب؛ تنحو هذا المنحى، إذ يبدأ فيها الخطيب بإظهار ذلك التغير الذي أصاب باديته سواء كان هذا القحط الذي حصل في البادية حقيقي أو مصطنع. ومن ذلك ما رواه **السيوطي** في كتابه **المزهر** عن ثعلب قوله وقف أعرابي على قوم عن الحاج.

1- النيل: العطاء.

2- عجفت الخيل: هزُلت ورقّت.

3- الوضح: البنُ.

4- وسمة: الخط.

5- الجرية: الأفراد او المجموعة من العيال الذين يأكلون ولا يشبعون.

6- القالي، **الأمالي**، ج2، ص 194.

فقال :« بُدء شأني والذي ألجأني إلى مسألتكم أنّ الغيث كان قد قوي[1] ثم تكرفأ السّحابُ[2] وسعا الرَّباب[3] وادلهمّ سيقُه[4] ، وارتجس ريقهُ[5]، وقُلنا: هذا عام باكر السيمي[6] محمود الشمي[7]، ثم هبّت الشمال فاحزألت[8] طخاريره[9] وتقرّع كرفئه[10]، متباسرات ثم تتبّع لمعان البرق حيث تسمعه الأبصار[11] وتحدّه النظار، ومرت الحنوت ماءهُ[12] فقوّضَ الحيّ من لمتين[13] نحوه (...) فأساق المال[14]، وأضاف الحال[15]، فبقينا لا تشير لنا حلوبة[16] ولا تسل لنا قتوبة[17]، وفي ذلك يقول الشاعر:

وَمَنْ يَرْعَ بَقْلًا مِنْ سُوَيقَهْ تَغْتَبِطْ فَوَاحًا وَيَسْمَعْ قَوْلَ كُلِّ صَدِيقٍ»[18].

والنّاظر في هذا النصّ؛ يرى أنّ الأعرابي لم يخرج فيه عن وصف قحط باديته وذهاب الزرع فيها ونقص الغذاء، وذلك من أجل أن يستميل قلوب السّامعين له، ويدرك من جيوبهم بعض الدريهمات، ولعلّ هذا التصوّر الحسّي؛ الذي أظهره الأعرابي في هذه الخطب كان

1- قوي العيت: حبس ونقص.

2- تكرفأ: تراجع وتراكم.

3- سقا الربابُ: سقا: ارتفع/ الربابُ: السحاب الأبيض الرقيق.

4- ادلهم: أظلم/ السّيق: ما طردته الريح من السحاب.

5- ارتجس ريقه: ارتجس رعد، ريقه: أوّل الشيء.

6- الوسمي: مطر الربيع.

7- السيمي: السحاب.

8- احزألت: ارتفعت

9- طخاريره: قطع مستديرة رقيقة.

10- تقرّع: تقلّب، تكرفأ: السحاب المتراكم.

11- شام: تبع وجهته.

12- الجنوب: ريح تهب من ناحيته.

13- مزلئمين: مسرعين.

14- أساف المال: اهلك وبذر.

15- أصاف الحال: مال الحال.

16- بيسر الحلوبة: تكثر لبنها.

17- العتوبة: الإبل التي عليها عدد من الرجال. (يُنظر السّيوطي؛ المزهر في علوم اللّغة وأنواعها. ص 511،516. التّهميش من 1 إلى 15).

18- المصدر نفسه، ص 511، 512.

مبنيّا على السّجع في المقاطع والتناغم في الأصوات؛ لكي يكسب الألفاظ رونقا خاصّا يستطيب له ذهن المتلقّي.

وهكذا عدّت الخطابة من بين أحد الأجناس الأدبية؛ التي اتّكأت عليها شخصية المكدي والتي استطاع بها قرع قلوب الحاضرين في أكثر من مناسبة، في تلك الفترة؛ التي عجّت بالعديد من هؤلاء الفئات الخسيسة.

2.3- الكدية في القصص والأخبار والنّوادر:

تعدّ النوادر والقصص ثانيَ متّكئ؛ استندت عليها هذه الطائفة في تحصيل رزقها وكسب بعض الدريهمات أو غيرها، مما يعينها على هذه الحياة، ومن بين القصص التي تدور في هذا المسلك، ما أورده الجاحظ عن أحد الشيوخ، وهو يحاور أحد الصبية، قائلاً: « سمعت شيخا من المكديين وقد التقى مع شاب قريب العهد بالصّناعة، فسأله الشيخ عن حاله فقال: « لعن الله الكدية ولعن أصحابها من صناعة ما أخسّها وأقلّها، إنّها ما عملت تخلق الوجه وتضع من الرجال، وهل رأيت مكديا أفلح. فقال: فرأيت الشيخ قد غضب والتفت إليه فقال: يا هذا أقلل من الكلام ؛ فقد أكثرت، وإنّ للكدية رجالا فمالك ولهذا الكلام، علمت أنّ الكدية صناعة شريفة، وهي محبّبة لذيذة، صاحبها في منعم لا ينفذ. فهو على بريد الدنيا ومساحة الأرض، وخليفة ذي القرنين »[1].

توحي هذه القصة التي دارت بين الشيخ والصبيّ إلى مدى الانتشار الواسع لهذه المهنة الخسيسة في تلك الفترة الزمنية، ولهذا نجد أنّ الفتى قد استشاط غضبا ممّن يمارسون مهنة التسوّل، من كونها مهنة تحط من قيم الرجل وتذهب النور من وجهه وتجعله دائما وضيعا بين قومه، إلا أنّ ردّ الشيخ على هذا الوصف الذي ألحقه هذا الصبيّ؛ يوحي بأنّ العامة أصبحت تتلذّذ بهذه المهنة، وتتّجه نحوها، حتّى أصبح المكدي يعرف في مشارق الأرض ومغاربها، وكأنّه خليفة ذي القرنين على حدّ تعبير الشيخ.

وكانت أغلب قصص هؤلاء المكديين إمّا مدحًا للتسوّل والسؤال بصفة عامة، أو إظهارًا للبغض والكراهية لمن يدمن هذه المهنة، ومن ذلك ما رواه الجاحظ؛ من أنّ أعرابيا سأل

1- البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ط)، 1960، ص222.

صبيّا من جوف الدار، فردّ الصبيّ على السائل بورك فيك ، فقال قبّح الله هذا الغلام تعوّد الشر صغيرا ثم أنشد يقول:

رُبَّ عَجُوزٍ عِرْمَسٍ زَبُونِ سَرِيعَةُ الرَدِّ عَلَى المِسْكِينِ

تَحْسِبُ أنَّ بُورِكًا تَكْفِينِي إِذَا غَدَوْتُ بَاسِطًا يَمِينِي[1]

فهذه القصّة توحي أنّ هذه الفئة؛ كلّ ما يهمها هو كسب قوتها فقط، وذلك حتى لو كان على حساب خبائها، وأنّ حتى العامّة من النّاس لم تسلم من هذه الفئة، ويذهب بعضٌ آخر من هذه الطائفة؛ إلى الافتخار بهذه المهنة وإشاعتها بين زوايا المجتمع ؛ فقد روى الأصمعي عن أحد الأعراب قوله: « وقف سائل يقول : قد رهنت القضاع من شهوة الخبز، فمن لي يفك القضاعا. فقال الأعرابي: أنشدني بيتا في الكدية ، فقال الأصمعي:

شَارَهْتُ القُضَاعَ يَاقَوْمُ حَتَّى خِفْتُ والله أَنْ أَمُوتَ ضِيَاعَا

فقال الأعرابي للأصمعي: والله أنت أحوج إلى المسألة والكدية وأحق بها منّي »[2].

وتوحي هذه القصة التي دارت بين الأصمعي والأعرابي؛ أنّ أصحاب هذه الفئة يلجؤون إلى تحبيب هذه المهنة وتعليم طرق ممارستها، ولهذا تعتبر النّتُف الشّعرية من بين الوسائل المتعمدة في تكديهم، وبخاصّة تلك المبنية في وصف جوعهم وعراهم.

وقد اتّخذ بعض؛ ممن ينضمّون تحت هؤلاء الفئة؛ سرد قصص الجاهلين وذكر أخبارهم حيث كانوا يقيمون الحلقات المتصوفة في المساجد الكبرى، ويحدّثون العامة بما كان يقوم به هؤلاء الجاهليون في تكدّيهم وطوافهم ، ومن ذلك ما جرى بين سليمان بن مهران الأعمش وأحد القصّاصين؛ الذين ينتسبون إلى هذه الفئة، « حيث دخل الأعمش إلى البصرة فنظر إلى قاصٍّ يغضّ في المسجد؛ فقال حدّثنا الأعمش عن أبي إسحاق عن أبي وائل، فتوسّط الأعمش الحلقة، فإذا بالقاصّ يذكر كيف كان الجاهليون يكدّون، فإذا بالأعمش ينتف شعر إبطيه، فقال له القاصّ: يا شيخ ألا تستحي؟ نحن في علم وأنت تفعل مثل هذا، فقال الأعمش: الذي أنا فيه خير من الذي أنت فيه. فقال: كيف؟ فقال: لأني في سنة وأنت في

1- الجاحظ، **البيان والتبيين**، ص270.

2- البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ص 225.

كذب، أنا الأعمش وما حدثتك ممّا تقول شيئا»[1]. وبحسب هذا المقطع من هذه القصة التي دارت بين الأعمش والقاصّ؛ أنّ هذه الفئة تلجأ إلى الكذب ورواية الأباطيل واختراع ونسج شخصيات من محض الخيال؛ من أجل تشجيع العامة على هذه المهنة.

ولهذا فإنّنا نجد أنّ هذه الفئة؛ لم تورِ حرمة المكان ولا زمانه؛ حيث نجدهم يكدون في موسم الحج ويتعلقون بصدور الناس، وإن لم يعطوا تعلقوا بأستار الكعبة.

ومن ذلك ما رواه الأصمعي عن أحد الأعراب من بني تميم يعلّق بأستار الكعبة وهو يقول:

أَيَا رَبَّ رَبَّ النَّاسِ وَالمَنِّ وَالهُدَى أَمَا لِي فَي هَذَا الأَيَّامِ قَسِيمُ

أَمَا تَسْتَحْيِي مِنِّي وَقَدْ قُمْتُ عَارِيًا أُنَاجِيكَ يَا رَبِّي وَأَنْتَ كَرِيمُ

أَتَرْزُقُ أَبْنَاءَ العُلُوجِ وَقَدْ عَصُوا وَتَتْرُكُ قَوْمًا مِنْ قُرُومِ تَمِيمِ[2]

وإن كانت هذه الفئة لم تحترم لا قدسية المكان ولا الزّمان، فهي لم تحترم حتى طريقة السّؤال، وهذا ما وضّحته هذه الأبيات التي ردّدها الأعرابي؛ إذ غاب فيها الورع والتأدب مع الله عز وجل.

3.3- ظاهرة الكدية وفنّ المقامات:

أ- المقامة لغة:

إنّ الناظر في بطون أمهات المعاجم العربية؛ يلاحظ أنّ المقامة تعني بوجه عام المجلس أو المنتدى أو مكان اجتماع القوم، ولهذا جاء في محكم التنزيل قوله تعالى:﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُنَا بَيِّنَـٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ **أَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا**﴿٧٣﴾﴾[3].

1- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر)، **تحذير الخواص من أكاذيب القصاص**، مطبعة المعاهد، مصر، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص 49.

2- البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ص 575.

3- سورة مريم، الآية 73.

وأنشد زهير بن أبي سلمى(*) مفتخرا بأحد الأقوام:

وَفِيهِمْ مَقَامَاتٌ حِسَانٌ وُجُوهُهَا وَأَنْدِيَةٌ يُثْرَا بِهَا القَوْلُ وَالفِعْلِ

وَإِنْ جِئْتُهُمْ أَلْفَيْتَ حَوْلَ بُيُوتِهِمْ مَجَالِسٌ قَدْ سَقَى بِأَحْلاَمِهَا الجُهَّالُ[1].

ولهذا فالمقامات في هذا البيت تعني مكان تسامر القوم، لهذا نجد أنّ زهير بن أبي سلمى قد بدأ قوله الشعري: « بكلمة مقامات، ثم أردف في عجز البيت مجالس وهذا من باب الترادف والترابط، وقد ذهب تغلب في شرحه لهذين البيتين: أنّ المقامات تعني المجلس أو المنتدى على وجه الخصوص»[2]. ومن هذا فالمقامة مكان اجتماع القوم وتسامرهم وتبادلهم القصص والنّوادر.

ب- المقامة اصطلاحا:

أمّا من حيث النّاحية الاصطلاحية؛ فالمقامة صيغة نثرية جديدة يكتنفها طابع القصص، ويتخلّلها السرد، تحكي وتعالج ظاهرة من مظاهر غير سوية في المجتمع العبّاسي؛ آنذاك وهي الكدية، ولهذا فالمقامة: «قصّة قصيرة تروي خبرا ناميا في ذاته عن بطل محتال في لحظة من لحظات حياته» [3]. ولهذا ؛ فقد ذهب أغلب الكتاب أنّ المقامة تعدّ المهد الأوّل للقصة ومن ذلك قول مصطفى الشكعة متحدثا عن بديع الزمان الهمذاني(*) مسؤول المقامات قائلا: «وابتكر فنّا رفيعا هو فن القصة» [4].

وقد سار وفق هذا الاتجاه العديد من الباحثين مُسايرين النّمط القصصي لها، وإن كان قربها للمسرحية أكثر من قربها للقصّة؛ من كون أنّ المسرحية تحكي قصة إمّا بطابع

(*) هو زهير بن أبي سلمى أبوه ربيعة بن رباح بن قرة بن الحارث من مصر، أحد الشعراء الجاهليين، أصحاب المعلقات، السبع المشهورة، ينظر: أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، جزء9، ص294.

1- زهير ابن أبي سلمى، الديوان، **شرح تغلب**، دار صادر، بيروت، ط1، 1956، ص113.

2- المرجع نفسه، ص113.

3- محمد رشدي حسن، **أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، (دط)، 1974، ص14.

(*) - هو بديع الزمان الهمذاني مُنشأ المقامات وإليه تنسب، واسمه أحمد بن الحسين بن يحي بن سعيد ولد بمراة سنة 356هـ/969م، كان من الأذكياء الموهوبين المتميزين بقدرة فائقة على الحفظ، ت سنة 398 هـ /1010م، ينظر: عبد عون الروضان، **موسوعة شعراء العصر العباسي الثاني**، ص 98-100.

4- مصطفى الشكعة، **بديع الزمان الهمذاني، رائد القصة العربية**، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت)، ص9.

مأساوي أو بطابع هزلي سخري؛ أي ما يعرف بالكوميديا التي تحكي ظاهرة اجتماعية بارزة بنمط فكاهي يحمل من خلاله أبعادا دلالية أخرى، وهذا ما نجده في المقامات بصفة عامّة.

أمّا شوقي ضيف فلم ينحُ التوجه نفسه؛ الذي توجّهه أغلب الباحثين؛ حيث نفى طابع القصصية في المقامات إلاّ ما ندر منها، ولهذا يقول : «حديث بليغ وهي أدنى إلى الحيلة منها، إلى القصة فليس من القصة إلا الظاهر فقط، أمّا في حقيقتها فحيلة يطرفنا بها بديع الزّمان الهمذاني وغيره ليطلع عن جهة على حادثة معينة ومن جهة ثانية على أساليب نقية ممتازة»[1]. وبصريح العبارة يبقى طابع السرد القصصي؛ أحد مضامين هذا الفنّ سواء في شكله الخارجي أم في شكله الداخلي.

وإذا كانت المقامة مسرحا ساخرا؛ تمثل تمرد طائفة من المكديين يحتالون بصيغ عديدة يجتمع فيها الشعر والنثر بأسلوب أدبي نقدي تهكمي في أغلب الأوقات، «فهي شكل من أشكال القصة العربية؛ يرويها راوية واحد يتحدث فيها عن مغامرات بطل واحد رئيسي في الكدية والاستجداء والسّعي إلى الرزق؛ متسلّحا بفصاحة لسانه وسعة ثقافته واستلابه لعقول شامية عن طريق ما يجود به عليهم من سحر الكلمة شعرا ونثرا» [2]. وهذا ما يدلّ على أنّ موضوع المقامات؛ الكدية بصفة عامة، إلاّ أنّنا لا يمكن أن نقصي جانبها التعليمي من جهة أخرى. ولعلّ اختيار الهمذاني لهذه الظاهرة في أدبه؛ يوحي بمدى اتّساعها بين أضلع المجتمع العبّاسي لدرجة كبيرة. ولهذا ذهب الثّعالبي إلى أنّ جلّ مقامات بديع الزمان الهمذاني كانت في الكدية قائلاً: « إنّ المقامات التي أنشاها بديع الزمان الهمذاني؛ لا تخرج عن مضمون الكدية» [3].

ويذهب المذهب نفسه الذي ذهبه الثعالبي؛ الباحث **عبد الملك مرتاض** الذي أقرّ أنّ المقامات لم تخرج عن موضوع الكدية على وجه العموم، وعليه يقول: «إذ نجد أنّ معظم المقامات تعتمد أساسا على حيل المكديين وأخبارهم ومغامراتهم، وكانت هذه الحيل تبلغ أحيانا مبلغا عنيفا»[4]، ولكن مع هذا التقديم؛ الذي ذهب إليه عبد الملك مرتاض وغيره من

1- شوقي ضيف، **المقامة**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، (د ت)، ص9.

2- داود عطاشة الشوابكة، مصطفى محمد الفار، **دراسات أدبية في الفنون النثرية**، دار الفكر، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص 60.

3- ينظر: الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص 257.

4- عبد الملك مرتاض، **فن المقامات في الوطن العربي**، دار هومة للنشر والتوزيع، ط1، (د ت)، ص313.

الباحثين، أنّنا لا يمكننا أن ننسى بعض المواضيع والأبعاد؛ التي تناولتها المقامة كالبعد التّعليمي والندر والطرائف الهزلية.

ج- المقامات بين النشأة والانتساب:

إنّ الناظر في نشأة المقامات قد يكتنفه الغموض بوجه عام حول نشأة هذا الفن، وصاحب هذه النشأة؛ فقد تعدّدت أراء العلماء والدّراسين لهذا الفن، واختلفت خاصة حول صاحبه، وزمان نشأنه وإنّ بديع الزمان الهمذاني استظهره؛ من خلال الاطّلاع على أنّ أدباء القرن الثالث هجري؛ كانوا يعرفون هذا الفن، وذلك انطلاقا من تلك المحاورات والمساجلات الشعرية والنثرية؛ التي كانت تدور في حلقاتهم .

ويقول بعض الباحثين: «إنّ أهل القرن الثالث الهجري كانوا على ما يظهر يعرفون نوعا من المحاورات الأدبية بين المقامات»[1].

وقد ذهب فريق آخر من الدارسين؛ إلى أنّ الهمذاني قد استوحى مقاماته من أحاديث ابن دريد؛ التي أوردها القالي في كتابه، ومن ذلك ما ذهب إليه الحصري في قوله: «وهذا اسم يوافق مسمّاه؛ لفظ طابق معناه وكلام عض المكاسير، أنيق الجوهر، (...) ولما رأى أبا بكر محمد بن الحسين بن دريد الأزدي أغرب بأربعين حديثا، وذكر أنّه استنبطها من ينابيع صدره، واستشفّها من معادن فكره، عارضها بأربعمائة مقامة في الكدية تذوب ظرفا وتقطر حِسًّا»[2].

وفحوى كلام الحصري يخبرنا أنّ بديع الزمان الهمذاني ليس المُنشئ الأوّل لهذا الفن وإنّما استوحى الفكرة من **ابن دريد**، وحاول معارضة أحاديثه، ولكن إذا نظرنا من باب العموم لا الخصوص، لا نكاد نجد أيّ شبه بين أحاديث ابن دريد ومقامات بديع الزمان، إذ إنّ مقامات الثاني؛ تتناول موضوعا محدّدا وهو الكدية تتلون بها تلك الشّخصية التي وظفها بديع الزمان الهمذاني، وعليه فإنّ هدف بديع الزمان الهمذاني؛ كان إصلاحيا وذلك عن طريق تبنّي السخرية والتهكّم في أغلب مقاماته، وهذه الخصائص كلّها تغيب في أحاديث ابن دريد؛ التي كان بعضها لغويًّا قويًّا، وبعضها حسّيا متداولا في تلك الفترة.

1- زكي مبارك، **النثر الفني في القرن الرابع**، دار الجيل، بيروت، (د ط)، 1985م، ص14.

2- الحصري، **زهر الآداب، وثمر الألباب**، ص235.

أمّا الثعالبي ؛ فقد فنّد في كتابه يتيمة الدّهر؛ ما ذهب إليه بعض المشكّكين حول نشأة المقامات، وعدم انتسابها إلى بديع الزمان الهمذاني، ولهذا يقول عند تكلّمه عن بديع الزمان الهمذاني « حين وفد إلى نيسابور سنة اثنين وثمانين وثلاثمائة؛ أملى أربعمائة مقامة، رجلُها أبو الفتح الإسكندري في الكدية وغيرها»[1].

ولعلّ ذهاب بعض المؤرخين لهذا الفن؛ أنّ أبا الحسين بن فارس هو منشئ المقامات وليس بديع الزمان الهمذاني، ليس له ما يقوّيه من النّصوص إلاّ بعض الإشارات التي ذكرها الباحث **جورجي زيدان** في كتابه آداب اللغة العربية، ولكن هذا الرأي لا يمكن الأخذ بفحواه لأنّ أمهات الكتب القديمة؛ لم تذكر ولو مقامة واحدة لهذا الأديب، وإن كنّا نقر بأستاذية أبي الحسن ابن فارس لبديع الزّمان الهمذاني وتتلمذه على يده في العديد من مصاف العلوم كالبلاغة والنحو وغيرها.

غير أنّ الحريري[2] الذي يعد ثان مُنشئ لفن المقامات بعد بديع الزمان الهمذاني، قد قطع الشكّ باليقين حول هذه المسألة وأقرّ نسبة فن المقامات لصاحبه بديع الزمان الهمذاني يقول: «جرى بعض أندية الأدب الذي ركدت هذا العصر ريحه، وخبت مصابيحه ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزمان وعلامة همذان»[3]. ولقد سار في هذا الاتّجاه أيضا الأديب القلقشندي قائلا: «إنّ أوّل من فتح باب عمل المقامات علاّمة الدّهر إمام الأدب البديع الهمذاني؛ فعمل مقاماته المشهورة المنسوبة إليه»[4]؛ إذا فالخلاف الذي نشأ حول نشأة المقامات لا طائلة منه من كون أنّ جل الأدباء؛ الذين اعترفوا لأسبقية بديع الزمان الهمذاني قد عاشوا ووجُدوا في الحقبة نفسها؛ التي وجد فيها بديع الزمان الهمذاني تقريبا.

1- الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج4، ص 168.

2- هو **القاسم بن علي بن عثمان ابن الحريري**، صاحب المقامات المشهورة بمقامات الحريري، ينظر: **شعراء العصر العباسي الثاني**، عبود عون رمضان، ص 30.

3- الحريري، **مقامات الحريري**، المطبعة الأدبية، دار الهلال، بيروت لبنان، ط2، 1903، ص20.

4- القلقشندي، **صبح الأعشى في معرفة الإنشا**، مطبعة الأمير ، القاهرة، مصر، (دط)، 1963، ص110.

4.3- صورة الكدية وأنماط المكدّيين في المقامات:

تختلف صورة المكديين وطرائق حيلهم في التسوّل؛ من مقامات إلى أخرى؛ حيث نجد أنّ بديع الزمان الهمذاني، قد لوّن وأصبغ أبا الفتح الإسكندري بعدّة صبغ، أظهر من خلالها ذلك التلوّن الذي كانت تتخذه هذه الفئة من حيلة يكسب بها عقول الناس ويستميل بها قلوبهم، وقد سار في هذا الاتّجاه أيضا الحريري، الذي دفع بطله أبا زيد السروجي؛ بعدّة أصناف توحي بمدى عبث هذه الفئة، بعقول النّاس، في تلك الفترة الزمنية، ولهذا فإنّنا لا نكاد نجد مقامة -خاصة لبديع الزمان- تخلو من موضوع التسوّل والكدية « يدور أغلب مقامات بديع الزمان الهمذاني على التسوّل؛ وهو من الطّباع السيّئة؛ التي يحاربها المجتمع ويسخر ضاحكا منها، ولقد كان المتسوّل في مقامات الهمذاني يلجأ إلى كل الطرائق لينال عطف الناس وينزع من جيوبهم الدراهم والدنانير »[1].

وبهذا فإنّنا نجد أنّ بديع الزمان الهمذاني؛ قد صنّف هذه الحيل على حساب، ما يقوم أبو الفتح الإسكندري من نصب واحتيال، وتلاعب بعقول النّاس، في كل مقامة، أو مشهد من مشاهد هذا الأخير؛ التي صوّرها في ترحاله.

وقد تعدّدت أنواع المقامات التي صورت تلك الحيل، التي مارسها أبو الفتح الإسكندري في تسوّله من خديعة، ولعب بعقول الناس، والضحك عليهم، ومن بين المقامات التي جرت في هذه الصيغة المقامة الساسانية، حيث جسّد أبو الفتح الإسكندري شخصيةً على شكل إنسان يرأس جماعة من الساسانيّين (المتسولين) يطلبون إلى الناس الإحسان بالشعر

« إذ طلع عليَّ من بني ساسان؛ كتيبة قد تنوا رؤوسهم، وطلبوا بالمعزة لبؤسهم، وتأبّط كلّ واحد، منهم حجرًا؛ يدقّ به صدره، وفيهم زعيم لهم يقول وهم يراسلونه»[2].

ولعلّ هذا التلوّن الذي لوّن به؛ أبو الفتح الإسكندري كان قد أوهم العامة به، ولهذا نجده يستميل قلوب الحاضرين عندما يردد شعرا في الكدية قائلاً:

1- باسم ناظم سليمان، **الفكاهة في مقامات بديع الزمان الهمذاني**، دار الكتب والوثائق العلمية، بيروت، ل بنان، (د ط)، 2012، ص 34.

2- مصطفى محمد محي الدين عبد الحميد، **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، مكتبة الأزهر، القاهرة، مصر، ط2، (د ت) ص20.

أُرِيدُ مِنْكَ رَغِيفًا يَعْلُو خِوَانًا لـطِيفًا

أُرِيدُ جَدْيًا رَضِيعًا أُرِيدُ سَخْلاً خروفًا

أُرِيدُ مِنْكَ قَمِيصًا وَجُبَّةً وَنَـــصِيفًا

واستمرّ أبو الفتح الإسكندري في ترديد هذه الأبيات، حتى ينال مكسبه من الدنانير وغيرها من المادّيات، ثم يُظهر شخصيته الحقيقية التي أوهم الناس بها، وهذه الحيلة تعتبر من بين الحيل الساذجة التي تنطوي في الغالب؛ على الشّخص من كونه يرقّ لحال المتسوّل دائما.

ونجد الهمذاني قد أعطى أبا الفتح الإسكندري عدّة شخصيات؛ فهو في المقامة المكفوفية يقترب من شخصية الأسطيل التي ذكرها الجاحظ، من كون أنّ أبا الفتح الإسكندري قد جعله الهمذاني في شخصية رجل أعمى؛ يسأل الناس ويجيب أنّ عماه هذا هو الذي منعه من العمل، وجعل الكدّية مصدر رزقه، ولهذا نجد هذا الأعمى يردّد شعرا حيث يحتمل عليه الهون «وفي المقامة المكفوفية ينظر ابن هشام في الأهواز إلى متسوّل أعمى مكفوف في شملة صوف»[1].

وأمّا في المقامة الأسدية نجد أبا الفتح الإسكندري، رجلا قائما في أحد أسواق حمص ومعه أبيه وابنه، وعندما يسأل عن حاله سيدٌ، يصوّر احتياجه، وتوسّله بالدعاء، لمن أدخل يده في جيبه ولم يبخل عليه من حصاد ماله فيقول :

رَحِمَ الله مَنْ حَشَا فِي جِرَابِي مَكَارِمَهُ

رَسَمَ الله مَنْ رَبَّى سَـــــعيدٌ وَفَـــاطِمَة

أَنَّـــــهُ خَادِمٌ لَكُمْ وَمَـنْ لاَ شَـكَّ خَادِمُهُ[2]

وهذا النّوع من الاحتيال الذي مارسه أبو الفتح الإسكندري يقترب من شخصية المشعّب غير أن الاختلاف بين المشعّب مع شخصية أبي الفتح الإسكندري في هذه المقامة؛ تكمن

1- باسم ناظم سليمان، **الفكاهة في مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص34.

2- بديع الزمان الهمذاني، **مقامات البديع**، ص34.

في أنّ المشعب يجعل من الصبيّ أو الولد الذي يصحبه معه في التسوّل مشوّهًا؛ إمّا أعمى أو أعضد. أمّا أبا الفتح الإسكندري؛ فيترك الصبيّ أو الولد على الحالة التي خُلِق عليها.

ونجد أبا الفتح الإسكندري في المقامة الأراذية؛ يقترب من شخصية المشعّب أيضا حيث ضم إليه مجموعة من الصبية؛ يوهم الناس أنهم أبناؤه يتضوّرون من الجوع، ولم يجد ما يسدّ به فقرهم وجوعهم، ورأى في الكدية الحلّ الوحيد له من هذه الحالة « وبسط يده واحتضّ عياله وتأبّط أطفاله»[1].

وبهذا يوقع بالعديد من أصحاب الأموال والثروة، ثم يظهر على وجهه الحقيقي، ولعلّ توطئة الهمذاني لهذه الحيلة وإلصاقها بأبي الفتح الإسكندري؛ قد أوحى من خلالها على سذاجة عقول أصحاب الثروة والمال، وأنه لم يكن همّه إلاّ جمع الأموال، كما يوحي من جهة أخرى إلى فساد الطبيعة الخلقية للفرد العباسي عموما، وإن كان هذا الفساد قد ذكره الهمذاني في غالب مقاماته.

ونجد أنّ الهمذاني في بعض مقاماته قد جعل الحيلة مشتركة في المقامات؛ بين البطل أبي الفتح الإسكندري والرّاوي عيسى بن هشام ،في آن واحد، ومن ذلك ما عبّرت عنه المقامة البلخية؛ حيث يدخل أبو الفتح الإسكندري على عيسى ابن هشام في زيّ ناسك أشعث أغبر؛ يسأله بعض الدريهمات «شاب في زيّ ملء العينين، ولحيته شوك الأحد عين»[2].

فيسمع كلاما سجالا يمتزج فيه الشعر والنثر؛ أثناء المحاورة في « مَكى له بُعده عن أهله، وفقره في هذا البلد فأين تريد؟ قلت: الوطن، فقال: بلغت الوطن وقضيت الوطر (...) فأين أنت من الكريم، فقلت: بحيث أردت، فقال: أرجعك الله سالما من هذا الطريق »[3].

فيضطر عيسى ابن هشام لمنح أبا الفتح الإسكندري، الذي ظهر في زي مسافر شاقه السفر وأثقله الدين، فلم يجد إلاّ الاحتيال على هذه الطريقة البسيطة؛ حيث دعى له بالفرج، ثم بعد أن نال مبتغاه من المال؛ يظهر أبو الفتح الإسكندري على حقيقته.

1- المصدر نفسه، ص 19.

2- المصدر نفسه، ص21.

3- بديع الزمان الهمذاني، **مقامات البديع**، ص21-22.

وبهذا نجد أنّ بطل المقامات؛ لم يستقر في مكان أو مجلس واحد، وإنّما ينصب حيله في العديد من الأماكن، التي يعمرها العامة في الحلقات والمساجد وغيرها، ولعلّ هذا التنوّع في اختيار الأماكن؛ قد أكسب أبا الفتح الإسكندري سرعة البديهة، والتخلّص من الحوادث الحرجة، بمجموعة من الحيل؛ التي يستخدمها. وهذا ما عبّرت عنه بعض المقامات. « والبطل في معظم المقامات يمتاز بسرعة بديهته، وسعة علمه، ويشبه الزئبق في عدم استقراره في مكان واحد، وعليه تقوم حوادث المقامة»[1].

لم يلتزم بديع الزمان الهمذاني بوقت محدّد ولا زمان محدّد، حيث نجد تنوّعا للزمن والمكان، ومن ذلك نجد أنّ أبا الفتح الإسكندري يكدّى من عيسى بن هشام في آخر الليل، ويخبره أنه ابن سبيل لم يجد مأوًا ولا قوتًا في هذا البلد، وأنّه أنهكه الألم والتّعب، من كثرة التجوال والتكدي في هذه المدينة. « غريب نَصْوُه[2] طليح، [3]وعيشه تبريح[4]»[5]. فيشفق عيسى ابن هشام عليه، فيدفع له بعض الدريهمات، ثم يكشف على حقيقته. ولعلّ صورة أبي الفتح الإسكندري –وهو يدق باب عيسى بن هشام في المقامة البلخية– يشبه إلى حد بعيد شخصية العواء؛ التي ذكرها الجاحظ عند حديثه عن أصناف هذه الفئة، وإن كان العواء يعتمد على صوته الشّجيّ؛ الذي يطرب إليه آذان السامعين، فالإسكندري يعتمد على فصاحة ألفاظه ودقّة وصفه لحاله.

ولعلّ تأثر الهمذاني بالجاحظ واضح وجلي في أغلب مقاماته، إذ نجد الشخصية التي يتقمصّها أبو الفتح الإسكندري، في كلّ مرة تشبه إلى حدّ بعيد، صنفا من الأصناف التي ذكرها الجاحظ لهذه الفئة، ففي المقامة الجرجانية يقف عيسى بن هشام حول أطفال يتضوّرون من شدّة الجوع ، ويلبسون ثيابا رثّة لا تكاد تسترهم، وحولهم أب لهم يصرخ من شدّة الفقر، وذهاب الحياء، لعلّه ينال شفقة قلوب الحاضرين،. « فرّقت والله له القلوب واغرورقت للطيف كلامه العيون »[6]. ويظلّ على هذه الحالة حتى يكسب قلوب الحاضرين

1- محمد رشدي حسن، **أثر المقامة في نشأة القصة العربية الحديثة**، ص 19.

2- النصو: البعير المهزول الذي لا يقدر على الحراك.

3- الطليح: الذي أرهقه التعب.

4- التبريح: الشدة والألم.

5- بديع الزمان الهمذاني، **مقامات البديع**، ص 285.

6- بديع الزمان الهمذاني، **مقامات البديع**، ص60.

فيثنون عليه ببعض المال أو الهبات والعطايا، ثم ينزع قناعه الذي لون به ويظهر شخصيته التي كان عليها أوّل مرة، وهو يقترب من صنف المشعّب، غير أنّ أبا الفتح الإسكندري يترك الصبية على ما هم عليه؛ حيث لا يكسب أجسادهم أمراضا تشويهيّة.

ونجد أبا الفتح الإسكندري في المقامة السّارية شاعرا عالمًا بفنون الشّعر وخصاله، وإذا سئل عن شعره أجاب أنه في مدح الأمير خلف بن أحمد، ونجد أنّه ينتهي من إسناد شعره يتحسّر على فراق صاحبه (عيسى بن هشام) الذي كان يرافقه في تسوّله، فيصف حاله وكيف بات يتقلب ليلا من شدة جوعه وظمئه، وأنّه لم يظفر بولائم الولاة ولا صدقاتهم فيقول :

يَالَيْتَ شِعْرِي عَنْ أَخٍ ضَاقَتْ يَدَاهُ وَطَالَ صِيتُهُ

قَـدْ بَاتَ بَارِحَةً لَدَيّ فَـــأَيْنَ لَـــيْلَتُنَا مَبِيتُهُ؟

لاَ در در القهرِ فَهُوَ طـــــريدهُ وبـــــه زريته[1].

وبذلك تنطوي حيلته على العامة؛ فيرقون لحاله وضعفه.

وقد نجد في بعض المقامات، أنّ بديع الزمان الهمذاني، قد قرن التسوّل بالعديد من الظواهر الإنسانية الأخرى؛ كالحمق والبخل وغيرها؛ والتي تظفي نوعا من السخرية لدى عامّة الناس، حيث نجد في المقامة الوصية أبا الفتح الإسكندري؛ يوصي ابنه الذاهب إلى التجارة أن لا يبذّر المال، ويحرص عليه كلّ الحرص، وأَن لا يعطي ولو دينارا واحد لأيّ سائل مهما كانت الحالة التي عليها هذا السائل؛ لأنّ الدنيا لا تُنسب على حال واحدة وتتغير بتغيرات عديدة مع مرور الزمن « أفتتركه وهو معرض وتطلبه وهو معوز »[2].

ويستمر أبو الفتح الإسكندري في نصيحة ابنه؛ حيث يصل به الأمر؛ إلى أن يأمرهُ بأن يبخل على نفسه في توزيع هذا المال، ويحرّضه على أن يجعل قوته اليومي من الخبز والماء أو الملح ويدّخره؛ قائلاً له « عليك بالخبز والملح، ولك في الحط والبصل رخصة»[3]. وهذه النّصيحة التي ألصقها الهمذاني بشخصية الإسكندري؛ توحي بأنّ البخل يكسب صاحبه

1- المصدر نفسه، ص 295.

2- بديع الزمان الهمذاني، **مقامات البديع**، ص324.

3- المصدر نفسه، ص 331.

المال والجاه، فإذا كان هو دائم الحضور في الولائم والمآدب، حيث يجعله حضوره هذا لا ينفق ولو فلسا واحدا، وبذلك يربّي ثروة مالية واسعة.

ومن جهة أخرى فإنّ العامّة دائما ترأف لحال هذا البخيل؛ أن جهلت مصدر رزقه وثروته وذلك انطلاقا من حضوره الدّائم في الولائم؛ الذي يجعله في أصناف الفقراء والمعوزّين. فالوصية التي سنّها أبو الفتح الإسكندري لابنه وهو يخوض غمار التجارة، توحي بأنّ بديع الزمان الهمذاني كان يهدف من خلال هذه الوصية، إلى إظهار طابع التهكّم والسّخرية. من جهة، ومن جهة أخرى؛ ما وصل إليه الشعب في العصر العباسي من عادات غير سويّة.

وبالرغم من أنّ شخصية البخيل شخصية هزلية فكاهية تثير الضحك بين ربوع الناس كما هو معروف غالبا، لكنّ هذه الشخصية الفكاهية؛ تحمل غالبا تهكّما من كون أن نظرة العامة لشخصية البخيل نظرة تهكمية في طابع هزلي فكاهي.

ولهذا نجد المقامات قريبة من المسرحية الكوميدية في غالب الأحيان. « إنّ الناس تضحك من كلّ طبع أو تصرّف غير اجتماعي، ومنه البخل وشدّة الحرص على المال، كطبع الإسكندري الذي أوصى ابنه بأكل البصل أو الملح. والبصل معروف برائحته الكريهة المزعجة، ومع ذلك يشترط على ابنه أن يكتفي بنوع واحد دون جمعٍ بين صنفين من الطعام»[1].

وهذا ما يدلّ على أنّ البخل صفة مذمومة؛ انتهجها غالب المتسوّلين أو جعلوها بمثابة حيلة ثانية في تكدّيهم اليومي.

ومن المقامات؛ التي مزج فيها بديع الزمان الهمذاني التسوّل مع غيره من العادات الذميمة الأخرى، المقامة النُّهيدية؛ حيث جعل الهمذاني عيسى ابن هشام على مجموعة من القوم يرحلون إلى منطقة فيها الخبز وأنواع الطعام الأخرى، يتسوّلون بغرض سدّ جوعهم المتواصل، فيخرج إليهم أحد صبية هذه المنطقة يسألهم عن أنواع الطعام؛ التي يشتهونها فيبدأ بسؤالهم عن الزّبدة فيجيبونه أنها أحب الأطعمة إليهم، فيبدأ الفتى في وصف هذه الزّبدة

1- باسم ناظم سليمان، **الفكاهة في مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص42.

«فما رأيكم بهتان في بُهيدة فِرَق كمامة[1] الأصلع (...) يغيب فيها الضرس كان نواها السنّ الطير»[2].

ثم يبدأ في المحاورة في الكلام معهم، والتّلاعب بألفاظ في وصف الأطعمة التي تشتهيها قلوبهم، وتحنّ إليها أذواقهم؛ حيث يجعل نفسه أحدا منهم كون أنّه يحب أكل نفس الأطعمة التي يميلون إليها « أتشتهونها يا فتيان؟ فقلنا إي والله نشتهيها، فتنهّد الشيخ وقال وعمكم أيضا يشتهيها»[3].

ثم يُعِدّ عيسى ابن هشام أسئلة حول الأطعمة نفسها؛ التي تشتهيها نفوس هذه الفئة فيغالون بالصّراخ من شدّة حبّهم لهذه الأطعمة اللذيذة، ونجد عيسى بن هشام في آخر هذه المقامة أنّه لم يقدم ولو طعاما واحدا، وهذه الصّورة التي حملها عيسى ابن هشام؛ توحي بأنّ بديع الزمان الهمذاني، حاول رصد بعض العادات والأخلاق الذّميمة؛ التي انجرّت عنها ظاهرة التسوّل، والتي كانت في المقامة النهيدية ظاهرة البخل التي تعتبر أحد الظواهر الاجتماعية الأكثر التصاقا بظاهرة الكدية.

1- فرق كمامة: القطيع من الغنم ومن البقر.

2- بديع الزمان الهمذاني، **مقامات البديع**، ص 236.

3- المصدر نفسه، ص 236.

الفصل الثاني

الكدية في الأندلس والمغرب

أوّلا: الحياة السياسية في عهد المرابطين

1- نشأة الدولة المرابطية.

2- حالة الحكم.

ثانيا: الحياة الاجتماعية

1- التّمايز الطبقي.

2- نفوذ المرأة في المجتمع المرابطي.

3- الطبقية والتفاوت بين الثراء والفقر.

ثالثا: الحركة الأدبية في عهد المرابطين

1- الكدية في الشعر الأندلسي.

2- الكدية في الزجل.

3- الكدية في النثر الأندلسي.

الفصل الثاني: الكدية في الأندلس.

لعلّ المتطلّع إلى تاريخ بلاد المغرب العربي بصفة خاصة، والأندلس بصفة عامة، يجد أنّ هذه الحقبة الزمنية؛ التي دامت لأكثر من ثمانية قرون قد مرّت على مراحل تاريخية مختلفة. بداية من مرحلة الإمارة، وصولا إلى مرحلة الخلافة انتقالاً إلى مرحلة ملوك الطوائف، التي كشفت عن مطية في حكم الدولة العامرية. إلى أن جاءت دول حاولت توحيد بلاد الأندلس تحت راية واحدة، ولاشكّ أنّ هذه المراحل؛ التي سبقت حكم نظام الدولة المغربية (المرابطية والموحدية في الأندلس)؛ قد سارت وفق متقلبّات سياسية وأخرى اجتماعية، أنتجت أدبًا؛ عَكَس جوانب هذه المرحلة، وإذا كانت كل مرحلة لها طابعها الخاص، فإنّ مرحلة الحكم في الدولة الأندلسية في عهد المرابطين؛ اتّسم بسمات أخرى غير التي اتّسم بها سابقا في العهود التي سبقته، وذلك نظرًا لتشبّع الأندلسيين من نظرائهم المشارقة في كلّ الجوانب، إلاّ أن وصل هذا التشبّع إلى محاولة التجديد في مضامين الحياة بصفة عامة، والأدب بصفة خاصة. **فماهي المظاهر السياسية والاجتماعية والفكرية التي ميزت حكم الأندلس في عهد المرابطين؟**

أوّلا: الحياة السياسية في عهد المرابطين

1- نشأة الدولة المرابطية:

تعدّ معركة الزلاّقة(*) بمثابة الحجر الأساس لنشأة دولة المرابطين؛ كونها قد حميت بلاد الأندلس من الضياع والسقوط في يد الروم؛ التي كانت تراها مطمعًا اقتصاديًا بالدّرجة الأولى، وخاصة بيد قائدها المسيحي في ذلك الزمان الأدفونش(**) ثم إنّها من جهة أخرى، ضمّت بلاد الأندلس تحت راية بلاد المغرب العربي الإسلامي.

ويمكننا القول إنّ المعتمد بن عباد؛ قد شغف هو نفسه بحب هذا الرجل الصالح (يوسف بن تاشفين) وما يقوم به من إصلاح بين المعتمد بن عبّاد وخصومه، لهذا نجد أنّ المعتمد

(*) معركة الزلاّقة إقليم من أقاليم بطليوس، دارت فيها المعركة بين جيوش يوسف بن تاشفين؛ الذي استصرخه المعتمد عن عباد؛ للدّفاع عن بلاد الأندلس من حكم الروم، ويذهب أكثر المؤرّخين إلى أنّ تاريخ هذه المعركة؛ كان في أول رجب أو في أوائل رمضان سنة 479هـ أو 480هـ.

(**) الأدفونش هو أحد ملوك الروم، الذي استولى على طليطلة من بن ذي النون سنة 478هـ، وكان يطمح في الاستلاء على مدينة إشبيلية وقرطبة، كما كان محاصِرًا لأحد الحصون التي كان يقطنها المسلمون في الأندلس، والذي سمي حصن اللّيط. (ينظر: محمد رضوان الداية، **في الأدب الأندلسي**، دار المجد، ط2، 1997، ص05).

بن عباد لم يعارض يوسف بن تاشفين من الصلح الذي أداره بينه وبين واحد من الرّجال؛ الذين كانوا يملكون مرسيه والمسمى ابن رشيق(*). حيث طلب يوسف بن تاشفين من المعتمد بن عبّاد أن يمنح المعتمد هذا الأخير؛ مالاً ويتنازل له عن مرسيه مقابل هذا المال ثمّ يولّيه المعتمد بعد معركة الزلاقة وجهة أخرى. ((وتوجّه يوسف بن تاشفين إلى شرقي الأندلس ... لإصلاح الأندلس بين المعتمد بن عباد وبين رجل؛ كان تغلّب على مرسيه يقال له ابن رشيق، فأصلح بينهما يوسف بن تاشفين أمير المسلمين، على أن يخرج له ابن رشيق عن مرسيه ويعوضه المعتمد عن ذلك مالا، ويوليه في جهة إشبيلية فأجابه المعتمد))[1]. ثمّ إنّ يوسف بن تاشفين قد عمل على فضّ مجموع الخصومات، التي كانت واقعة بين المعتمد بن عبّاد وغيره من ملوك الطوائف على المدن الأندلسية. ((ولقي يوسف أمير المسلمين ملوك الأندلس الذين كان عليهم كصاحب غرناطة والمعتصم بن صمادح وابن عبد العزيز))[2] هذا ممّا جعل ملوك الطوائف؛ يلتفّون نحوه مؤيّدين له في كلّ المواقف.

ولعلّ البلاء العظيم الذي قدّمه يوسف بن تاشفين وأصحابه؛ في جهاد العدو قد جعل المعتمد بن عباد يعلي من عزيمة أصحاب يوسف بن تاشفين؛ الذين مازالوا يذكرون خير المعتمد بن عبّاد؛ الذي أحسن ضيافتهم، وأمدّهم بالهدايا والمجوهرات والحلي؛ قبل المعركة ((وتلقّاه المعتمد في وجوه أهل دولته، وأظهر من برّه وإكرامه فوق ما كان يظنه أمير المسلمين، وقدّم إليه الهدايا والتّحف والذخائر الملوكية؛ ما لم يظنّه يوسف عند ملك))[3]. ثمّ إنّ يوسف بن تاشفين بعد النصر على الروم في هذه المعركة؛ قد قابله بالمثل؛ حيث أثنى على عزيمة المعتمد بن عبّاد أيضا وجنوده. ولهذا جعل يعلي من قيمة المعتمد بن عباد أمام عامّة بلاد الأندلس، ويوحي بقيمة هذا الرجل ومكانته وأنّه جاء فاتحًا لهذه الدولة ملبّيا لنداء هذا الرجل؛ الذي استصرخه لنصره ((ثمّ إنّه أحبّ أن يقوم بجولة في الأندلس على طريق التفرّج والتنزّه (...) يظهر إعظام المعتمد وإجلاله. يقول مصرّحًا إنّما نحن في ضيافة هذا

(*) ابن رشيق أحد حكماء الذين حكموا مرسية وكان على خصام دائم مع المعتمد بن عباد. ينظر: عبد الله كنون، النبوغ المغربي، دار الهدى، المغرب، (د ط)، (د س)، ج1، ص60.

1 – المراكشي، **المعجب**، ص196.

2 – المصدر نفسه، ص196.

3 – المصدر نفسه، ص194.

الرجل وتحت أمره واقفون)).[1] وإن كان كلام يوسف بن تاشفين غالبيته كلام مبطّن أراد من خلاله تفشّي الأوضاع لأكثر.

ولو ولينا وجوهنا نحو تصفّح حكم الأندلس، تحت ظلّ بلاط المرابطين، نجد أنّهم قد بذلوا كلّ ما في وسعهم؛ من أجل أن تكون الأندلس إمارة مغربية ((والحقّ أنّ المرابطين بذلوا جهودًا مضنية في دفع حركة الجهاد بالأندلس، والذود عنه ومحاربة نصارى الشمال)).[2]

ولهذا نجد المراكشي يضفي على عزيمة أصحاب يوسف بن تاشفين في الدفاع عن هذه البلاد؛ التي نزلوها فاتحين يقول ((فلم يزل أصحاب يوسف بن تاشفين يطوون تلك المماليك مملكة مملكة؛ إلى أن دانت لهم الجزيرة بأجمعها (...) والدّفاع عن المسلمين وحماية الثغور ما صدّق بهم الظنون وأثلج الصدّور وأقرّ العيون))[3].

وبهذا زاد حبّ أهل الأندلس للمرابطين وبخاصة لقائدهم يوسف بن تاشفين؛ نظرًا لما قدمه لهذه البلاد ((وقد كانت قلوب أهل الأندلس كما ذكرنا قد أشرفت حبًا بيوسف وأصحابه وتعلق قلب النّاس به، وذاع صيته في البلاد، وتوجهت إليه أنظار النّاس)).[4]

وربما كان لقضية الإصلاح التي قام بها يوسف بن تاشفين بين المعتمد بن عباد والمعتصم بن صمادح(*) الذي كان دائما في خصومة – إن صح التعبير – قد زادت في حبّ أهل الأندلس لهذا الرجل وتعظيما له عندهم.

وبهذا وجب علينا القول –مع صاحب كتاب المعجب– إنّ يوسف بن تاشفين، قد تعلق قلبه بهذه الجزيرة، وإن كان هذا الحبّ يظهر دائما على العكس، كونه كان دائمًا يوحي بصغر مدينة الأندلس في قلبه؛ مقارنة مع مرّاكش مهده الأول، وهو في ذلك يسير حسوا في

---

1 – المراكشي، **المعجب**، ص198.

2 – فوزي سعد عيسى، أبو عبد الله بن أبي الخصال، **رئيس كتاب الأندلس**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د ط، 2010، ص13.

3 – عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص207.

4 – عبد الله كنون، **النبوغ المغربي**، ص60.

(*) هو أبو يحي محمد بن معن بن قادح؛ كان واليا على مدينة المريّه وكان على خلاف مع المعتمد بن عبّاد كان قد اقتحم عساكر المرابطين بلاده سنة 484 وكان في حالة الاحتضار (ينظر: : عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص201)

ارتغاء(**) كما وصفه المراكشي بقوله ((ويشتاق إلى مراكش ويصغر قدر الأندلس، ويقول في أكثر أوقاته كان أمر هذه الجزيرة عندنا عظيما قبل أن نراها، فلمّا رأيناها وقعت دون الوصف، وهو في ذلك كلّه يسير حسوا في ارتغاء)).[1]

وربّما كان وصف المراكشي لما كان يديره يوسف بن تاشفين في نفسه إزاء هذه الجزيرة، وإزاء قائدها المعتمد بن عبّاد حقيقة لا افتراء من المراكشي، على يوسف بن تاشفين، وهذا ما أكّدته تلك الثورة – الغدر – التي قام بها المرابطون دون سابق إنذار فيما بعد.

إضافة إلى ذلك أنّ يوسف؛ أمر أحد القادة بالنزول عند المعتمد بن عباد وأسرّ له كلاما يقضي بموجبه؛ أخذ جزيرة طريف؛ التي كانت بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس. ويثبت حقيقة ما كان يخفيه يوسف بن تاشفين في نفسه إزاء الظفر بالأندلس ((فجهّز يوسف من خيّار أصحابه رجالا انتخبهم وأمر عليهم رجلا من قرابته يسمى بلجين وأسرّ إليه ما أراده وحاز بلجين المذكور (...) إلى أن ثارت الفتنة على المعتمد؛ بأخذ جزيرة طريف دون مقدّمه ظاهرة))[2] وبعد فترة وجيزة أصبحت المدن الأندلسية الواحدة تلوى الأخرى تدنوا من بطان المرابطين، إلى أن أصبحت لهم الجزيرة بأكملها.

2- حـــالة الـحكم

إنّ الحكم في عهد الحسن بن يوسف بن تاشفين في بدايته؛ قد سار على الوتيرة نفسها؛ التي كان عليها في عهد أبيه؛ حيث كان يغلب عليه طابع الغزو والجهاد هذا من جهة. ((قامت السلطة في عهد الحسن بن يوسف بن تاشفين على الجهاد والحرب))[3].

ومن جهة أخرى أنّ الحسن بن يوسف قد قرّب الفقهاء إليه، وأصبحوا يشاركونه في الأمور؛ حيث أصبح أيّ عمل يحدث في هرم السلطة، لا يقدّم إلاّ إذا وافق عليها أربعة فقهاء، على الحدّ الأدنى ((وقام بأمره – من بعده – علي ابن يوسف بن تاشفين وتلقب بلقب

(**) مثل تداولته العرب قديما، ويطلق على الرجل الذي يطلب الشيء، ويوهمك بغيره، ينظر: المراكشي، المعجب، ص207.

1 – المراكشي، **المعجب**، ص197.

2 – عبد اللّه عنان، **عصر المرابطين والموحدين في الأندلس**، القاهرة، مصر، ط1، 1313هـ – 1964م، ص115.

3 – عصمت عبد اللطيف دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين**، عصر الطوائف الثاني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ/ 1988م، ص05.

أبيه أمير المسلمين (...) وكان لا يقطع أمرًا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء (...) إلاّ يقطع أمرًا يبت حكومة في صغير من الأمور ولا كبير؛ إلاّ بمحضر أربعة من الفقهاء)).[1] وبهذا فإنّ الحسن بن علي بن يوسف بن تاشفين؛ لم يغيّر في طبيعة النّظام السياسي في دولة المرابطين، آنذلك، ولم يبعد في أيّ جانب من جوانب هذا النظام، بل اكتفى بتطبيق نفس سيرة أبيه، في حكمه. ممّا جعل العامّة بعد فترة وجيزة يضيقون ذرعًا لهذا الحكم الذي يعمل على إقصائهم في أغلب الأوقات والفترات، مما عجّل بسقوط العديد من الدّول الأندلسية.

ولعل سقوط إشبيلية آخر حصن لملوك الطوائف، يوحي بانتهاء عهدتهم في الأندلس وبالأخص عهدة زعيمهم المعتمد بن عباد، الذي أبلى بلاء عظيما ضدّ المرابطين، كما وصفه المراكشي في كتابه المعجب، وعليه فإنّ المرابطين عندما تولّوا الحكم في بلاد الأندلس؛ كانوا دائما يسعون إلى استمالة أغلبية العامّة إليهم. وذلك من خلال تلك الرسائل التي كان يكتبها يوسف بن تاشفين، أو ابنه إلى الرعيّة، من حين إلى آخر، إلى أن توفي يوسف بن تاشفين، وترك زمام الحكم إلى ابنه أبي الحسين علي بن يوسف بن تاشفين، الذي تقلّد حكم المرابطين، ومن ذلك أنه قرّب إليه الفقهاء أكثر مقارنة بأبيه، وجعلهم يشاركونه في تسيير شؤون البلاد، بل تعدّى الأمر إلى أن أصبح الحكم غالبا يسير من طرف الفقهاء، وزيادة على ذلك أصبحت النّساء أكثر تميّعًا من ذي قبل، حيث وجدن الحرية الكبيرة، حتى أصبحن يشاركن في أمور السّياسة، ضف إلى ذلك كثرة اللّهو والترف؛ التي كانت في مجالس المرابطين، والفروق الفردية التي كانت موجودة بين الرعية المرابطي والأندلسي ((والحقيقة أنّ الذي عجّل بسقوط المرابطين، وأفاد منه الموحّدون هو: اضطراب الأمور في الأندلس، خاصة بعد تولي الحسن بن علي بن يوسف بن تاشفين الحكم، حيث لم تكن هنالك قيادة موحدة تأمل على بعث العمل وإصدار الأوامر، وسبب آخر هو الخلاف الذي حدث بين قبائل المرابطي، إذ إنّ دولتهم تقوم على ثلاث قبائل كبيرة هي أصل أعيانهم، جدال ومسوفة ولمتونة))[2]. هذه الأسباب كلها جعلت أهل الأندلس يضيقون ذرعا لهذه السياسة الهجينة التي نهجها المرابطون ((إلاّ أنّ الأندلس لم يلبثوا أن ضاقوا ذرعا لحكمهم وذلك

1 – المراكشي، **المعجب**، ص236.

2 – عصمت عبد اللطيف دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين**، عصر الطوائف الثاني، ص37.

لأسباب منها رغبتهم في الاستقلال، وسخطهم على سياسة الولاة؛ التي اتّسمت في كثير من الأحيان بالعنف)).[1]

((وازداد سخط الأندلسيين بمرور الوقت لا سيما بعد أن اختلت أحوال المرابطين، وظهرت في أواخر عهدهم مناكر كبيرة؛ كإكثار الدّعة وتسلط الفقهاء واستيلاء النساء على الأحوال)).[2]

وبعد فترة وجيزة ظهرت الثورات في العديد من المدن الأندلسية مثل قرطبة وغرناطة وإشبيلية، وبلنسية؛ التي سادها الخراب والفوضى، وظهر فيها الخوف ((وترتب على ذلك أن اضطرمت الأندلس كلّها بالثورة، فثار ابن قسي في غرب الأندلس سنة 539 هـ، وانتزى ابن أضحى في غرناطة وكانت شرق الأندلس أكثر المناطق اضطراماً بالثورة، فقد ثار القاضي ابن عبد العزيز في بلنسية ومرسيه، وتبعه ابن عياض فتغلّب عليه، إلى أنّ قتل في معركة بينه وبين القشتاليين، وبذلك انهار حكم المرابطين في الأندلس))[3].

ولعل قرطبة التي كانت دار العلم للأندلسيين، فإن هي الأخرى؛ لم تَخْلُ من عدّة ثورات كانت حاصلة في ذلك الوقت ((أمّا قرطبة فقد ثار بها القاضي أبو جعفر بن حمدبن (...) ولكن سيف دولة بني هود غَلَبَهُ عليها لأيام قلائل، ثمّ عاد إليها ابن حمدين حتى ثار ابن غانية فانتزعها منه))[4].

وبهذا الصراع الذي كان يحدث في مضارب السلطة، كانت الأندلس تضيع وتصبح لقمة سائغة في يد النصارى؛ الذين كانوا يتربّصون بها –دائمًا– لولا تدخّل الموحّدين؛ الذين استخلفوا المرابطين على حكم هذه الجزيرة، وأعادوا إليها الاستقرار تدريجيا. وحاولوا التغيير في نمطية السياسية، وذلك لمخالفة المراطبين في تسيير شؤون البلاد من جهة، ومن جهة أخرى نقل عقيدة التشيّع إلى بلاد الأندلس، حيث لم يكن يُذكر لرجال الدين موقف في حكم الموحدين، مما يعطينا أنّ تسلّط الفقهاء؛ كان بمثابة نقطة ضعف استغلّها الموحدون لخلافة المرابطين في الأندلس.

---

1 – حسين مؤنس، **فجر الأندلس**، دار الهدى، صادر، بيروت، ط1، د ت، ص20.

2 – عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ، ص239.

3 – فوزي سعد عيسى، أبو عبد الله بن أبي الخصال، **رئيس كتاب الأندلس**، ص16.

4 – المرجع نفسه، ص16.

ثــانيا: الــحياة الاجــتماعية

لعل البحث في الجانب الاجتماعي في عهد المرابطين، وتقصّي أهم حقائقه يعدّ أمراً صعبا على أيّ باحث، نظرا لصعوبة الإلمام بمختلف الجوانب الاجتماعية في هذا العهد، إضافة إلى ذلك ابتعاد جلّ الكتب الأندلسية عن التطرّق إلى هذا الجانب، وذلك لعدم إرضاء طرف عن آخر، وخير مثال على ذلك؛ صاحب كتاب: المعجب؛ الذي مال إلى الموحدين أكثر، ولهذا فإنّنا في هذا المبحث؛ سنقوم بذكر أهمّ المميّزات؛ التي ميّزت المجتمع الأندلسي المرابطي في ذلك الوقت بصفة عامة.

1- الــتّمايز الطبقي:

لا يعدّ التمايز الطبقي وليد عصر المرابطين، وإنّما ظهرت بوادره في العهود الأولى في هذه البلاد (الأندلس)، وذلك عندما كانت قبائل القُوط تحكم هذه المنطقة، ولكن هذا التمايز اضمحلّ شيئا فشيئا في المراحل؛ التي جاءت بعد حكم القوط، ليعود إلى الظهور في عهد المرابطين، نظرًا لأنّ الحكم المرابطي كان يفرّق ويميّز بين ما هو مرابطي الأصل وغيره من الأفراد، فكانت كلّ الأعباء والضرائب الباهظة معلقة في عنق الأندلسي، بينما كان المرابطي يعيش في بحبوحة وغدق من العيش ((إنّ الرئيس الأندلسي يستحي أن يحاسب في عمله مرابطيا وينكر عليه شيئًا مما قد فشا له عنه)).[1]

وقد تفشّى هذا التمايز الطبقي أيضا في هرم السّلطة، وذلك نظرًا لتلك المكانة التي منحها أصحاب يوسف بن تاشفين وابنه إلى العديد من الفقهاء؛ الذين أصبحوا فيما بعد يدبرون شؤون البلاد، حتى أنّ بعضهم راح يتسلّط على الرّعية كونه كان أثقل كاهلها بعديد من الضرائب، بينما هو كان يعيش في رفاهية، ناهيك عن سوء المعاملة التي كان يتلقّاها الشعب المغربي الأندلسي من هؤلاء الفقهاء، بالرّغم من الوازع الديني؛ الذي كان لديهم ((وذلك في أنّ السّبب في ثورة الصامدة هو الضرائب الكثيرة التي فرضها المرابطون في آخر أيامهم، وكانت مجحفة حقّة الإجحاف)).[2]

---

1 – فوزي سعد عيسى، أبو عبد الله بن أبي الخصال، **رئيس كتاب الأندلس**، ص18 / ينظر: عبد الله كنون، **النبوغ المغربي**، ص12.

2 – عصمت عبد اللطيف دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين**، عصر الطوائف الثاني، ص37.

لهذا فقد عان الفرد الأندلسي من كثرة الضرائب؛ التي لم يجد لها مخرجًا يُذكر.

((وكان ازدياد نفوذ طبقة الفقهاء في عصر المرابطين مظهرا من مظاهر هذا التمايز الطبقي، فقد منحهم المرابطون صلاحيات وتفويضات واسعة؛ دفعت ببعضهم إلى التسلّط عن العامة والخاصّة))[1].

ونظرًا لهذا الوضع الهجين زادت نسبة الطبقية بين المرابطين والأندلسيين من جهة، ومن جهة أخرى بين الحكم والرعيّة، وكانت هذه النقطة التي دعت بالشعب الأندلسي إلى الثورة ضدّ هذا النظام، وهذا ما جسّدته مختلف الثورات؛ التي حدثت في أنحاء المعمورة.

وعليه فإنّنا نجد بعض الشّعراء قد لمّحوا لهذه القضية، وهذا ما ذهب إليه الشاعر أحمد بن محمد البنى(*) بالغمز والهجاء في الفقهاء، وما عملوه من إهمال للرّعية وسلطتهم عليهم، يقول:

أَهْلُ الرِيَّاءِ لَبَسْتُمْ نَامُوسَكُمْ كَالذِئْبِ أَدْلَجَ فِي الظَّلاَمِ العَاتِمِ

فَمَلَكْتُمْ الدُّنْيَا بِمَذْهَبِ مَالِكٍ وَقَسَمْتُم الأَمْوَالَ بابنِ القَاسِمِ

وَرَكَبْتُمْ شُهُبَ الدَّوَابِ بِأَشْهَبَ وَبَأَصْبَغَ صَبَغْتُ لَكُمْ فِي العَالَمِ[2]

وهذه الأبيات توحي بمدى ذلك الإهمال؛ الذي كان يلقاه الفرد الأندلسي من هؤلاء الفقهاء، الذين كانوا يتقاسمون خيرات هذه البلاد؛ ملقين بكلّ الأعباء على الرعيّة أمام سكوت ابن تاشفين؛ الذي كان قد تفرّغ للعبادة بشكل لافت للانتباه، وتناسى أمور الرعية وما حلّ بها ((وفي ذلك يزيد تثاقله ويقوي ضعفه ويقنع باسم إمرة المسلمين (...) وعكف على العبادة والتبتّل (...) وأهمل أمور الرعيّة غاية الإهمال فاختل لذلك كثير من بلاد الأندلس)).[3]

---

1 – فوزي سعد عيسى، أبو عبد الله بن أبي الخصال، **رئيس كتاب الأندلس**، ص18.

(*) هو الشاعر أبو جعفر أحمدين؛ المعروف بابن البنى من أهل مدينة جيان، ينظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، د ت، ج2، ص203.

2 – عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ، ص236.

3 – عبد الله عنان، **عصر المرابطين والموحدين**، دار الفجر، بيروت – لبنان، ط1، د ت، ص10.

2- نــفوذ المرأة في المجتمع المرابطي

لقد تمتّعت المرأة في المجتمع المرابطي بنصيب وافر، لم يتمتّع به في العهود التي سبقته، حيث أصبحت تشارك في أمور السّياسة، واتّخاذ القرارات، كما كانت بعض النّساء تعمل على اقتناء الثروات والميل إلى اللهو والإسراف والتبذير. ((حظيت المرأة المرابطية بمكانة كبيرة في المجتمع المرابطي، وتمتّعت بحرية واسعة، وكان لها نفوذ كثير هيّأ لها المشاركة في السلطة)).[1]

حيث كانت لها مكانة في بعض الأحيان تعلو مكانة الرجل، وهذا ما وقف عليه ابن بطوطة في تفقّده لأحوال هذا المجتمع ((وهنّ أعظم شأنا من الرجال))[2]. وبهذا تخلّى المرابطون عن الأسس؛ التي قامت عليها دولتهم؛ وهي الزهد والعفاف والكفاف، وخاصة بعد وفاة يوسف بن تاشفين.

ومما ذهب إليه المستشرق **ليفي بروفسنال** -عندما تكلم عن تلك الحرية التي كانت المرأة تتمتع بها- أنّ ((للنّساء في مجتمع لمتونة الصحراوي منزلة خاصة، حرصن أن تحتفظن بها في بلاط المرابطين، وأتاحت لهن حرية الحياة السياسية (...) التدخّل بشغف في شؤون الدّولة، والتّمتع بالسّلطة؛ التي استطعن الاحتفاظ بها)).[3]

مما جعل بعض الشعراء؛ من أمثال ابن حمديس والأعمى التطيلي، يتّخذون منهنّ وسيلة للتقرب للحاكم، أو لطلب الشفاعة أو جلب الهبات والعطايا؛ التي تمنح للمرأة من طرف الحكام بشيء لافت للانتباه ((واتّجه الشعراء إلى أميرات البيت اللمتوني؛ يمدحوهن ويشفعن بهن على نحو ما فعل ابن خفاجة؛ حين مدح الأميرة مريم بنت إبراهيم في إحدى قصائده، ونفس المنحى الذي ذهب إليه الأعمى التطيلي)).[4] وإن كانا كلاهما يطلبان المنصب والجاه والمال. ومن ذلك قول التطيلي على لسان امرأة اسمها زهر؛ كانت تحثّه على طلب الرزق ثمّ أشارت إليه؛ بأن يتّجه إلى مدح الأميرة؛ عسى أن ينال بعض المال، يقول في قصيدته:

1- فوزي سعد عيسى، أبو عبد الله بن أبي الخصال، **رئيس كتاب الأندلس**، ص19.

2 - ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ط)، 1960، ص677.

3 - ليفي بروفنشال، **الإسلام في المغرب والأندلس**، منقول حسين مؤنس، **فجر الأندلس**، ص80.

4 - إحسان عباس، **عصر الطوائف والمرابطين**، ص10.

قَـــالَتْ قَـــعَدْتُ وَقَامَ النَّاسُ كُلُّهُمُ أَلا يُعَلِّلُكَ الأَثْـــرَاءُ والـرُتَبُ

أَمَا رَأَيْتَ نَدَا حَواءَ كَيْفَ دَنَى بِالغَيْثِ إِذْ كَـادَ يَأْتِي دُونَهُ الـــعَطَبُ

زِدْ غَـــمْرَةً تَـــرْتَمِي مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ عُبَابُهَا الفِضَّةُ البَيْضَاءُ والذَّهَبُ

أَهْـلَلْتُ بالـــحُرَّةِ العُلْيَا إِلَـــى أَمَـلٍ لِمِثْلِهِ كَـانَتْ الأَشْـعَارُ تُنْتَخَبُ

إِلَـــيْكِي أَهْـــدَيْتُ مِمَا حَاكَهُ خَلَدِي فَـــخْرًا يَجِدُّ وَتُبْلَى هَذِهِ الحِقَبُ[1]

وعلى نحو المنحى؛ سار ابن خفاجة في مدح الأميرة مريم بنت إبراهيم قائلا:

تَـــــوَلَّى عَـــنْ يَـــدٍ نَـزَلَ النَّدَى مِنْهَا بِمَنْزِلَةِ المُحِّبِ المُكْرَمِ

مِنْ كُلِّ عَارِفَةٍ كَمَا انْسَجَمَ الحَيَا وَاقْـــتَرَّ بَـارِقٌ مُزْنَةٌ عَنْ مُبْسَمِ

يَـمَمْتُ مِـنْ عَلْيَاكِ خَيْرَ مُيَمَّمٍ وَحَـلَلْتُ مِـــنْ مُغْنَاكِ دَارَ مُخَيَّمِ

فَخَلَعْتُ عَنْ عُنُقِي جَمِيلَةَ صَارِمٍ وَأَرَحْـتُ نَـفْسِي مِنْ حُمَالَةِ مُغْرَمِ

مِنْ بَيْتِ عِزٍّ مِنْ نِبَالٍ حَيْثُ لاُ تَـلْقَى بِـغَيْرِ مَـــسُودٍ وُمُعْظَمِ.[2]

وقد زاد هذا الأمر؛ مع مرور الوقت؛ نظرًا لحاجة الشاعر من جهة، ومن جهة أخرى أنّ نفوس بعض الشّعراء كانت تطمح لاعتلاء هرم السلطة، في ذلك الوقت الذي غاب فيه رجال هذه الأخيرة عن أداء مهامهم، فتركن الباب مفتوحًا على مصراعيه لكلّ من له حاجة ما عليه سوى التغزّل بإحدى النّساء في إحدى قصائده أو وصفها بصفات عالية.

((وكان أصحاب الحاجات يطرقن أبوابهن ويشفعن بهنّ لقضاء حاجاتهم))[3].

وشيئا فشيئا أصبحت أكثر نساء البيت المرابطي؛ يملن إلى الإسراف والتبذير واللهو والطيش، ذلك انطلاقا من جانبها العاطفي، فكثر الفساد في هذا المجتمع، حيث شاع وطغى على الأغلبية في هذا المجتمع، ناهيك أنّ أكابر البيت اللمتوني أصبحن يقرّبن كلّ شخص

---

1 – الأعمى التطيلي، **الديوان**، جمع وتحقيق وشرح: محي الديب، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط1، 2014، ص15 – 16.

2 – ابن خفاجة، **الديوان**، تحقيق: عبد الفاروق الطباع، المكتبة الوقفية، ط1، 2011، ص36.

3 – فوزي سعد عيسى، أبو عبد الله بن أبي الخصال، **رئيس كتاب الأندلس**، ص20.

مشتمل على مفسدة إليهن، ويحظى عندهن بالمراتب العليا، غير مبالين بالرعية ((استولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور وصارت كلّ امرأة من أكابر لمتونة ومسفوفة مشتملة على كلّ مفسد وشرير، وقاطع سبيل، وصاحب خمر ومخمور))[1]

وذلك انطلاقا من غياب أصحاب السلطة؛ الذين تخلوا عن مهامهم بشكل لافت للانتباه، وأبرزهم أبو الحسين بن يوسف بن تاشفين، الذي لم يحرّك ساكنا أمام هذا الوضع، بل اتّجه إلى العبادة المفرطة مما جعل الأندلس تختل اختلالا مفرطًا في جوانب عدّة، ممّا عجّل بنهاية حكم المرابطين في هذه الجزيرة.

3- الـطبقية والـتفاوت بـين الـثراء والـفقر

إنّ الدّارس لتركيبة المجتمع الأندلسي بصفة عامة؛ يجد أنّه كان هناك تفاوت في درجات المعيشة بين أبناء المجتمع الواحد، حين كان أغلبية العامّة؛ يعيشون في شظف من العيش ويوطأون تحت وطأة الفقر، بينما كان الأغنياء، يمتلكون القصور والأموال الباهظة والحلي والذهب، وغيرها من الجوانب المادية الأخرى.

وعندما وفد عليهم المرابطون؛ لم يتعدّ هذا الوضع، وإنّما بدأ يظهر ويتجلّى بكثرة في هذا المجتمع؛ الذي أصبح منقسمًا إلى قسمين اثنين؛ قسم أندلسي وقسم مرابطي مغربي، هذا الأخير الذي ظلّ يعيش في بحبوحة وغدق من العيش والرفاهية ((كان هناك تفاوت واضح في المجتمع الأندلسي بين طبقتي الأغنياء والفقراء، فكان الأغنياء وهم قلة يمتلكون القصور والدور والرياس الفاخرة، بينما كان الفقراء وهم الأغلبية يعانون شظف العيش ويرزخون تحت وطأة أعباء الحياة، وحين وفد عليهم المرابطون؛ لم تتغير أحوالهم الاجتماعية كثيرًا وأغلب الظن أنّها ازدادت سوءا)).[2]

وعليه ظلّ الفرد الأندلسي يعاني حياة الفقر والبؤس. والإقصاء إضافة إلى ذلك أنّه كان غير قادر، أن يوفر قوت يومه في كثير من الأحيان، بل تعدى الأمر إلى أكبر من ذلك حين أصبح الفقهاء؛ يعطّلون مصالح الرعية، ويثقلون كاهلهم بالضرائب العديدة، أين لم يكن للفرد الأندلسي القدرة على التخلّص منها في أغلب فترات حياته، زيادة على ذلك أنّهم مالو

---

1 – عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص242.

2 – الراغب السرجاني، **قصة الأندلس**، دار صادر، بيروت – لبنان، ط1، 2000، ص20.

إلى الإسراف والبذخ من أموال الشعب، ولم يسيرو سير أبي الحسن بن يوسف بن تاشفين الذي كان يميل إلى التعفّف، لهذا اضطر الفرد الأندلسي؛ إلى التسوّل لأنّه أصبح لم يجد مأوى له يقيه من قسوة الدهر.

كما أنّ الطبقة الوسطى في المجتمع الأندلسي المرابطي لم تحسّ بزيادة في مستوى دخلها اليومي؛ بل تناقص أكثر بدخول المرابطين عليهم ((أضف إلى ذلك أنّ أمراء المرابطين بالأندلس لم يكونوا مثل أمير المسلمين في تعفّفهم عن أموال الناس، بل إنّهم انقسموا بعد فترة وجيزة في التزوّد من الثروة والمكاسب (...) فإنّ الرجل العادي في المدن والقرى الأندلسية؛ لم يحسّ بتحسن يذكر في مستوى دخله أيام المرابطين)).[1]

وهذا ممّا زاد الوضع سوءًا وتقهقرًا؛ حيث ازداد الخارجون عن السّلطة، يوما بعد يوم كما أنّ التنافس والتكالب الشديد على الوظائف اليومية وغيرها، جعل بعض الحكّام في هرم السلطة؛ يقصون فئة على حساب الأخرى، وكانت الفئة المقصية أكثر هي فئة الأندلسيين.

ومع مرور الوقت أصبح الوضع أكثر سوءًا من ذي قبل، وأصبح النّاس يلتمسون لقمة العيش من أيّ جهة كانت، أو من أيّ فعل كان، وصل بالبعض إلى أن طلب من أعيان البلاغة والشعر؛ أن يكتبوا فيهم أبياتًا شعرية أو رسائل مطوّلة؛ يشكون فيها فقرهم وحاجتهم الشديدة.

وبهذا نجد الفرد الأندلسي أصبح يبحث عن الذي يقتات به من يد غيره؛ حيث أصبح لا يهمّه من أين يقتني هذا المال، ولهذا كثرت الرسائل التي تطلب فيها النّاس التخفيف من الضرائب والديون؛ لأنّه لم يعد قادرًا على سداد هذه الضرائب ((وانعكست هذه الأحوال الاجتماعية المتردية فيما كتبه ابن أبي الخصال، وابن القنطرة، وأبو مروان بن الجد، وابن السراج، والبطليوسي وغيرهم، من رسائل في موضوع الوصايا والتشفّع والتماس الرعية المعوزين والفقراء (...) ونجد رسائل أخرى كتبها لمن يتولّون الجباية وفرض المكوس والضرائب؛ يلتمس فيها التخفيف عن بعض الأشخاص)).[2] ولقد اتّسع هذا الالتماس حتى أصبح مشاعًا لبيئة المجتمع الأندلسي بكامله؛ الذي لم يعد في مقدوره تحمل مثل هذه

1 – فوزي سعد عيسى، أبو عبد الله بن أبي الخصال، **رئيس كتاب الأندلس**، ص18.

2 – المرجع نفسه، ص19.

الضرائب؛ ممّا زاد من الأوضاع الاجتماعية المتردّية ((وازداد حجم الضرائب في نهاية المرابطين على كاهل الفرد الأندلسي))[1].

ولعل من بين أهم الأسباب التي زادت في بؤس وضنك حياة الفرد الأندلسي في عهد المرابطين؛ هو نقص الثمرات والزرع في أغلب فترات جنيها، حيث أصبحت الأرض شحيحة في كثير من الأوقات، وهذا ما جعل عزيمة الفرد الأندلسي تنخر، وتضعف في خدمة هذه الأرض التي صرفت وجهها عنه، فهي لم تكن من قبل بهذه الهيئة؛ التي لم يتعوّد عليها الفرد الأندلسي، لهذا كثرت الشكاوي والتذمّر، وأصبح الفرد الأندلسي غير قادر على أن يطعم أهله وذويه من جهة؛ نظرا لحالة القحط والجدب من جهة، ومن جهة أخرى أصبح غير قادر على دفع ضرائب هذا العمل؛ الذي أصبح يجلب له إلاّ الخسارة. مما دفعه في أغلب الفترات إلى أن يسأل الحكّام؛ أن يُخفّفوا عنه هذه المكوس والضرائب المتعلقة بهذا العمل؛ لأنه أصبح غير قادر على دفعها ((كما نجده في إحدى رسائله يتوسّط لرجل اكترى أرضا ويلتمس إبراء ذمته من الكراء؛ نظرًا لحال الجذب ونقص الثمرات، ونجد إشارات أخرى في مواسم كثيرة)).[2]

وعليه أصبح الفرد الأندلسي يبحث عن مخرج من هذا الوضع السيّء؛ الذي يعيشه والذي دفع به إلى التسوّل؛ من أجل كسب لقمة العيش.

ثـــالثا: الحركة الأدبية فـــي عـــهد الـــمرابطين

إنّ الناظر في خلفيات الحياة السياسية والاجتماعية في عهد دولة المرابطين؛ يطرأ في ذهنه من الوهلة الأولى؛ أنّ الحركة الأدبية والفكرية؛ كانت تتأرجح بين الضعف والاضمحلال نظرًا لطبيعة الصّراع السياسي في هذه الدولة، وما أنتجه من ثورات داخلية وخارجية أنتجت حياة اجتماعية، في أغلب أوقاتها كانت مزرية قاسية، ولكنّ العكس تمامًا كان يظهر في الحركة الأدبية والفكرية التي شهدت نشاطا واسعًا، سواء في ميدان الشعر أم النثر؛ فمن جهة الشعر؛ فقد حاول الشاعر الأندلسي المغربي؛ أن يتفوّق على نظيره المشرقي في العديد من الموضوعات الشعرية القديمة، كالمديح والهجاء، وغيرها وهذا ما حقّقه في غرض الوصف، وبخاصّة وصف الطبيعة؛ التي أصبحت الموضوع الرئيس

1 – عصمت عبد اللطيف دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين**، عصر الطوائف الثاني، ص38.

2 – فوزي سعد عيسى، أبو عبد الله بن أبي الخصال، **رئيس كتاب الأندلس**، ص19.

الذي لا يستطيع الشاعر أن يحيد عنه، وذلك كون أنّ سحر طبيعة الأندلس الخلاب، شغل قرائح الشعراء في نظم العديد من القصائد الشعرية. هذا من ناحية الشعر، أمّا من ناحية النثر فقد برزت الرسائل بأنواعها المختلفة في عهد ابن تاشفين وابنه؛ من كونهما قد قربا إليهما أعيان البلاغة وأشهر كتابها ((ولم يزل أمير المسلمين من أول إمارته يستدعي أعيان الكتاب من جزيرة الأندلس، كابن القنطرة وأبو عبد الله بن أبي الخصال، وأبو مروان بن أبي الخصال، وغيرهم، وصرف عنايته إلى ذلك حتى اجتمع له ما لم يجتمع لملك)).[1]

وبهذا فإنّ المبدع يبقى ابن بيئته ولسان أهله، لهذا فإن تأثره بمضامين الحياة السياسية والاجتماعية يبقى طاغيا على نزعته الأدبية، ولذلك وُجد بعض الشعراء الأندلسيين قد نظموا في عرض الكدية (التسول) في بعض المقطوعات الشعرية؛ التي يصفون فيها أحوالهم وقسوة الدهر معهم وتقلبه عليهم.

1- الـكدية في الشعر الأندلسي

إنّ الحياة الاجتماعية التي لقيها الفرد المغربي الأندلسي في بداية نشأة دولة المرابطين ونهايتها، قد جعله ينظم قصائد يصف فيها فقره وجوعه؛ الذي بلغ به إلى مدّ يده في بعض الأحيان، من أجل طلب رغيف خبز، أو بعض المال من الحكام، أو الطبقة المقربة إليهم، وإن كنّا نرى أنّ الكدية لم تظهر بالشكل؛ الذي ظهر به شعر الطبيعة وغيره من الموضوعات، ولو ولينا وجوهنا نحو تتبع هذه الظاهرة في الشعر الأندلسي في ذلك العهد، نجدها قد بدأت عند الشاعر الحصري(*) الذي لقيه المعتمد بن عباد في منفاه الأول مدينة طنجة، حيث مدحه في أشعار بها طابع التسوّل في الغالب، على حدّ قول المراكشي ((فأقام بها أياما ولقيه بها الحصري الشاعر، فجرى معه على سوء عادته من قبح الكدية وإفراط الالحاف فرفع إليه أشعارا قديمة كان قد مدحه بها، وأضاف إلى تلك قصيدة استجدّها عند وصوله إليه)).[2]

---

1 – ينظر: المراكشي، **المعجب**، ص338.

(*) هو أبو الحسن علي بن عبد العزيز الضرير لقي المعتمد بن عباد في منفاه وتسول منه. ينظر: المراكشي، **المعجب**، ص209.

2 – المصدر نفسه، ص209.

وهذا مما يدلّ أنّ شعر الكدية كان موجودا قبل دولة المرابطين، لأنّ من عادة الشعراء التقرّب إلى الحكام والتسوّل منهم لنيل العطايا، وإن كان الحكام قد تركوا أو خسروا الحكم كما فعل الشاعر الحصري مع المعتمد في منفاه.

ومع العلم أنّ المعتمد بن عباد قد فقد مكانته كحاكم لهذا البلد، وأصبح يعيش في المنفى بعد استئصال جميع أو بعض أملاكه، إلاّ أنّ الشعراء لم يستغنوا عن التسوّل لديه وإن كان في منفاه. لهذا فإنّ المعتمد قبل أن تأخذه الوجهة إلى منفاه الأخير في آغمات(**) قد اتّصل مع مجموعة من الشعراء؛ الذين كانوا في منفاه الأوّل، فظل هؤلاء الشعراء يسألون المعتمد بن عباد، ويُلحوّن عليه في طلب السؤال حتى أصبحت هذه الفئة السائلة تأتي من كل فجّ عميق، سائلة إيّاه بعض الأطعمة، أو بعض الهيبات وغيرها من الأمور المادية ((ولمّا اتّصل زعامة الشعراء وملحق أهل الكدية ما صنع المعتمد بن عباد رحمة الله عليه مع الحصري، تعرضوا له بكل الطرق وقصدوه من كلّ فج عميق)).[1]

ولهذا نجده ينظم أبياتا يصف فيها هذه الفئة من الشعراء؛ التي سألته وهو في حالة عسر وأسير، فما بالك إن كان غير ذلك، لهذا نجده ينشد أبياتا في كثرة المتسوّلين الذين وجدهم في منفاه؛ حيث يقول:

شُعَرَاءُ طَنْجَةَ كُلُّهُمْ وَالمَغْرِب ذَهَبُوا مِنَ الإِغْرَاء أَبْعَدَ مَذْهَبِ

سَأَلُوا العَسيرَ مِنَ الأَسيرِ وَإِنَّهُ بِسُؤَالِهِمْ لاَحِقٌ فَأَعْجَبٌ وأَعْجَبِ

ثم يضيف لولا الحياء وقدره المتعالي، لأصبح متسولا وواحدا منهم، وذلك في قوله:

لَــولاَ الــــحَيَاءُ وَعِــزَّةٌ لِــخَيْمَةٍ طَـيى الحَسَاسَا وَاهِمٌ فِي المَطْلَبِ

قَدْ كَانَ إِنْ سُئِلَ النَدَى يَجْزَلْ وَإِنْ نَادَى الصَرِيخُ بِبَابِهْ اِرْكَبْ يَرْكَبِ [2]

(**) مدينة تقع في المغرب العربي نفي إليها المعتمد بن عباد وتوفي فيها. ينظر: راغب السرجاني، **قصة الأندلس**، ص20.

1 – المراكشي، **المعجب**، ص210.

2 – المصدر نفسه، ص210.

كما نجد له مقطوعات شعرية؛ ينصح فيها هؤلاء الفئة المتسوّلين، الذين عاشرهم في منفاه، والذين أبوا أن يسألوا منه بعض الجوانب المادية. لهذا نجده في هذا المقطع الشعري يقف موقفا متعجّبًا من هؤلاء الفئة؛ التي اتّبعت هذه المهنة الخسيسة التي تُذهب الحياء من وجه صاحبها يقول:

قَـــبَّحَ الدَّهْرُ فَمَاذَا صَنَعَا كُـــلَّمَا أَعْطَى تَعْقِيدًا نَزَعَا
قَــدْ هَوَى ظُلْمًا بِمَنْ عَادَتِهِ أَنْ يُنَادِي كُلَّ مَنْ يَهْوَى لَعِبَا
مَنْ إِذَا الغَيْثُ هَمَى مُنْهَمِرًا أَخْـــجَلَتْهُ كَـــفُّهُ فَانْـــقَطَعَا
مِنْ غِمَامِ الجُودِ مِنْ رَاحِتِهِ كَضُعْفِ رِيحٍ بِهِ فَانْتقشعا
قُـــلْ لِمَنْ يَطْمَعُ فِي نَائِلِهِ قَدْ أَزَالَ اليَأْسُ ذَاكَ الطَمَعَا
رَاحَ لاَ يَـــمْلِكُ إِلاَّ دَعْوَة جَــبَرَ الله العُفَاةَ الضُيَّـــعَا[1]

ففي هذا المقطع الشعري يقف المعتمد بن عبّاد واصفا هؤلاء الفئة؛ كيف قبح الدّهر وأذهب الحياء من وجوههم، فأصبحوا يسألون أيّ أحد يجدون عنده قوتهم، لكنّهم في أغلب الأحيان؛ يرجعون بيد فارغة ذليلة قد أصابهم اليأس والتذمّر؛ حيث لا يكون في مقدور الحكّام من هذه الفئة إلاّ أن يسألوا الله العظيم؛ أن يخرجهم من هذه المحنة التي هم فيها وهذا ما عكسته الأبيات الأخيرة من المقطوعة السّابقة.

ويذهب الباحث **إحسان عباس**؛ إلى أنّ الشعراء في العهد المرابطي؛ ينقسمون إلى ثلاث طبقات: فئة عاشت في رحاب السلطة وبلاط الحكم، تنهل وتنفق عليهم الأموال الطائلة، وتجعل لهم رواتب شهرية.

وفئة أخرى كانت تقف على أبواب القصر، ومضارب السلطة تتكسب بالقصائد المدحية التي نظموها في حكام دولة المرابطين، أو أحد المقربين للسلطة؛ عسى أن تنال بها بعض المبالغ المالية. وكانت الفئة الثانية أكثر ظهورًا ووجودًا في رحاب السلطة؛ مقارنة بالفئة الأولى.

1 – المراكشي، **المعجب**، ص210.

أما الفئة الثالثة التي كانت أكثر انتشارا في مضارب دولة المرابطين؛ هم فئة الشعراء الجوّالين المادحين المكديين؛ الذين يجوبون البلاد والمدن واحدة تلوى الأخرى، باحثين عن رغيف خبز يسدّون به رمقهم ((ويمكننا أن نتصوّر كيف كان الشعراء يتفاوتون في وضعهم الاجتماعي تفاوتا؛ يجعلهم على وجه التقريب في ثلاث طبقات، طبقة الشعراء الذين ترقوا في أعلى مناصب الدولة (...) وشعراء منتمون؛ أي يلزم الواحد منهم بلاط أحد الأمراء وينتمي إليه، يأخذ منه رسمًا شهريا (...) والشعراء الجوالون وهم الذين يطوفون على الأمراء مادحين متكسّبين بأشعارهم؛ وهم أكثر عددًا من الطبقتين السابقتين))[1]. وعليه فإنّ الشاعر المرابطي، أصبح يتخذ من مهنة التسوّل والتجوال حرفة لكسب قوته اليومي، نظرا للتّقسيم الذي قدّمه إحسان عباس.

وإضافة إلى ذلك نجد أنّ حرفة الكدية؛ قد كانت قبل الفتح وبعده، حين مارسها العديد من الشّعراء؛ كوسيلة ليكونوا من بين الشعراء المقرّبين للسّلطة، لهذا نجد الشاعر في تلك الفترة يتجوّل من مكان إلى مكان آخر؛ باحثا عن الرزق من كل الجهات، وفي بعض الأحيان النادرة قد يستقر بمكان واحد لفترات طويلة من الزمن، وذلك لأنّه وجد ضالته فيه حتى إذا صرفه أهل ذلك المكان رجع متجولّاً متسولاً من جديد ((وقد يتحوّل أحدهم من حال التجوال إلى حال الاستقرار والانتماء، فيضمن بذلك رزقًا دائماً مقدرًا))[2]. وهذا قليل الحصول مع الشاعر.

وعندما تولّى المرابطون زمام الحكم في بلاد المغرب الأندلسي؛ أصبح العديد من الشعراء؛ يعانون الإقصاء والتهميش هذا من جهة، ومن جهة أخرى حالة الفقر التي طبقت على مختلف رحاب هذه الدولة من نقص الأموال، وقحط الأرض وقلة الثمرات.

ويذهب صاحب كتاب الذخيرة؛ أنّ معظم الشعراء الذين عاشوا في بلاط الأمراء ومضارب السلطة قبل عهد دولة المرابطين، فد كانوا أغلبهم جوّالين متسولين في العديد من

---

1 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص ص66 – 67 / ينظر: فوزي سعد عيسى، **عصر المرابطين والموحدين في الأندلس**، ص30.

2 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص68.

المدن والقرى الأندلسية على غرار الشاعر ابن عمار الأندلسي(*) الذي أصبح فيما بعد من المقربين لحاكم ملوك الطوائف المعتمد بن عباد. وإن لم نقل من الذين يديرون أو يشاركون في أمور السلطة ((وأبرز مثال على ذلك حال ابن عمار؛ فقد كان قبل ارتقائه في الحياة السياسية شاعرًا خاملاً قد امترى أخلاف الحرمان وقاسى سدائد الزمان وبات بين الدكة والدكان، واستجلس دهليز فلان وأبي فلان))[1] وعليه فإنّ ظاهرة الكدية أو التسوّل قد مارسها الشاعر قبل وفود دولة المرابطين، وعند وفودهم عليه لم يتخلّ عن هذه المهنة الخسيسة. ومن طرائف ما نقله صاحب الذخيرة عن تكدّي ابن عمار أنّه أجازه المعتمد بن عباد، بمخلاة شعير عن قصيدته التي تصدّى فيها إلى أحد أعيان شلب، يمتدح فيها المعتمد ((تصدى ابن عمار بالمديح إلى أحد أعيان شلب فأجازه بمخلاة شعير وقال له خذ ما حظر وأنت أحق من عذر))[2]. وعليه فإنّ قبول ابن عمار الأندلسي؛ بما قدّم له المعتمد بن عباد يدل على أن الشّاعر في ذلك العهد؛ كان هدفه تحصيل الرزق بأيّ هدف، وجلب المال من أيّ جهة كانت.

ولقد كان الشعراء في عهد دولة المرابطين يجوبون المدن والقرى الواحدة تلوى الأخرى إلى أن يصل بهم الأمر في غالب الأحيان، إلى التجوّل في بلدان العالم؛ من أجل تحصيل بعض المال أو الصدقات؛ التي تضمن لهم الحياة الكريمة ولو لبعض الوقت، لهذا نجد بعض الشعراء يمكثون ساعات طوال؛ واقفين أمام أبواب السلطة أو أمام العامة؛ يسألونهم ما يسدّوا به رمقهم وجوعهم المتواصل، وذلك نظرًا لحالة الفقر التي كان يعيشها الشاعر في تلك الفترة ((وقد كان بعض هؤلاء الجوّالين يتمعَّنَّ في تطوافه مستجديا مكدّيًا)).[3]

ولهذا نجد صاحب كتاب الذخيرة يخبرنا عن بعض هؤلاء الشعراء؛ الذين مارسوا هذه المهنة، كما حدث لأبي عامر بن الأصيلي(*) الذي يصفه ابن بسّام بأنه رائد الكدية في ذلك

(*) هو أبوبكر محمد بن عمار، تقلد الوزارة في عهد المعتمد بن عباد، وقتله المعتمد بن عباد بعد أن هجاه في قصيدة سنة 479هـ / ينظر: المراكشي، **المعجب**، ص174 – 191.

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق2، ص147.

2 – المصدر نفسه، ص148.

3 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص68.

(*) الأصيلي هو الشاعر الأندلسي أبي عامر ابن الأصيلي عاش فترة حكم المرابطين في الأندلس، اشتهر بتسوله، ينظر: ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ص 273.

الوقت، بقوله: ((جوابه آفاق مسحوذ المدية في الكدية وهي التي بلّغته بلاد النصارى))[1]. وهنالك من جنى أموالاً كثيرة من الكدية والتّجوال، فتركها لبعض الأوقات ووظف تلك الأموال في أحد المهن الأخرى، على غرار الشّاعر عبد الرحمان بن مقانا الأشبوني(**) الذي يقول عنه صاحب الذخيرة ((رجع إلى بلده يعمل في الزراعة، بعد أن شبع من التطواف والكدية))[2]. وهذا ممّا يدلّ أنّ الشاعر في عهد المرابطين؛ قد رأى في خدمة الكدية مخرجا له من ضنك المعيشة وقسوتها؛ التي لحقته إزاء حكم المرابطين.

وهنالك من كان يقف أمام السلطان وحاشيته مسترجلا بقصائد شعرية؛ واصفًا فيها حاله وبؤسه وفقره، ومستجديا بها في الوقت نفسه، وهذا النوع كان أكثر ظهورًا في عصر الطوائف أكثر من عصر المرابطين ((ومنهم الجلماني(***) فإنّه كان متجوّلا مستجديا بالأشعار))[3].

وكان غالبية المكديين في عصر المرابطين؛ لا ينالون مبتغاهم عند الحكام خاصة وذوي الجاه والسّلطة، حتى أصبح الشاعر المكدّي يرى أنّه غني؛ مقارنة مع العدد الكبير الذي امتهن هذه الحرفة، وأصبح الشاعر يخفق كثيرا أمام الحكام والسلطان لأنّ قصائده في وصف تكدّيه وتسوّله؛ وجد منها عشرات الآلاف في آذان الحكام، حيث لم يصبح المدح التكسّبي ولا الكدية؛ يغنيان الشاعر في تحصيل الأموال والهبات والتخلّص من هذا الفقر الذي أصبح لصيقا بالشاعر لا يتركه ((وربما بلغ الفقر هؤلاء الطوافين حدًا بعيدًا لإخفاقهم في استخراج الأرزاق بالمدح))[4]. ولهذا أصبح الشاعر يعتمد الحيلة في غالب الأمر ويضع نفسه في مواضع لا يحسد عنها.

---

1 – المصدر نفسه، ص272 – 273.

(**) – هو الشاعر ابن مقانا الأشبوني، شاعر أندلسي عاش جزءًا من حياته في عصر الطوائف أيّام صراع هذه الدول فانتقل من المغرب الأندلسي نحو الشرق الأندلسي ثم التحق ما بين 434 – 438هـ بإدريس ابن يحي بن علي بن حمود الحسني، ومدحه في قصيدة اشتهر بها، ينظر: الفتح ابن خاقان، **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**، تحقيق حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، عمان، الأردن، د ط، 1980، ص12.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ص201.

(***) أحد شعراء الأندلس الذين عاشوا أغلب فترة حياتهم في عصر الطوائف، أدرك فترة وجيزة من حكم المرابطين، عُرف عنه التسول، ينظر: المصدر نفسه، 246 – 247.

3 – المصدر نفسه ، ص246.

4 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص68.

ونجد في بعض الأحيان عديدًا من الشعراء يتكسبون، أو يكدُّون من بعضهم بعض على غرار ما أورده ابن بسام في سيرة أحد الشعراء؛ الذين مارسوا هذه المهنة، واسمه أبي بكر بن ظهار يقول ((اتّجه أحد الشعراء مادحا له، فلم يجد ابن ظهار ما يعطيه فباع ثوبه ووجه إلى ذلك الشاعر بثمنه))[1]. وهذا مما يدلّ على أن غالبية الشّعراء كانت تعيش في فقر وبؤس؛ ساقهم إلى تحصيل الرزق بكل الطرق والوسائل.

ثمّ إنَّنا نجد منظومة أخرى من هؤلاء الشّعراء – من غير الفئة التي مارست الكدية والتسوّل– لم تكتب شعرًا في وصف تسوّلها، وإنّما كانت تردّد بعض المقطوعات الشعرية لمجموعة الشعراء المكديين على أبواب الحكام وغيرهم؛ طالبين استعطافهم وهم الذين يسمون القوّالين ((ويلحق بهذه الطبقة وإن لم يكن من صميمها؛ صنف المداحين أطلق عليهم في الأندلس اسم القوّالين وهم من المكديين؛ الذين لا يصنعون شعرا وإنّما يقفون على الأبواب مردّدين قصائد غيرهم))[2]. وهذا مما يدلّ أن الكدية في الشعر الأندلسي قد انقسمت إلى قسمين، صنف يكدي عن طريق التجوال ونظم أشعار في وصف فقره وجوعه على طريقة شعراء المشرق، وصنف آخر يردّد قصائد الفئة الأولى، لعلّه يحظى ببعض الأطعمة أو بعض النقود.

ولهذا نجد أنّ الشاعر الأندلسي قد بات يحفظ تلك المقطوعات الشعرية؛ التي طالما ردّدها المكديون في وصف جوعهم على غرار قصائد السرقسطي(*)، نظرا لسهولة حفظها وتواردها على الألسن وغيرها من القصائد؛ التي تعكس حالة الفقر والجوع؛ الذي يعيش فيه الشاعر ((فكان هؤلاء القوالون مثلا يتداولون بعض شعر السرقسطي لعذوبته وسلاسته كما يرددون قصيدة ابن مقانا الأشبوبي التي مطلعها:

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق1، ص246.

2 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص68.

(*) – السرقسطي هو أبو طاهر اسماعيل ابن خلف ابن سعيد ابن عمران الأنصاري السرقسطي ولُقب بالسرقسطي نسبة إلى سرقسطة وهي مدينة في الأندلس، أحد علماء الأندلس وعلى يديه ظهر فن المقامة في المغرب، توفي سنة 455هـ، صاحب مقامات اللزومية، ينظر: إحسان عباس، **فن المقامة في القرن 6هـ**، دار المعارف، مصر، (د ط)، 1986، ص12/ ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، تحقيق إبراهيم الإبياري، المكتبة الأندلسية، دار صادر، بيروت – لبنان، ط2، 1989، ص53.

أَلِبَرْقٍ لاَئِحٍ مِنْ أَنْدَرِينَ ذَرَفَتْ عَيْنَاكِ بِالدَّمْعِ المَعِينِ[1]

وعلى هذا النحو نجد بعض الشعراء قد مارسوا الكدية بعيدا عن التجوال، حين نظموا قصائد في تكدّيهم ووصف ضنك معيشتهم، وقسوتها ولكنّهم لم يردّدوها أمام الحكام أو ذوي الجاه والسلطان أو أمام عامّة النّاس، وإنّما اكتفوا بكتابتها وإرسالها إلى مختلف الحكام، آملين أن ينظروا إليهم أصحاب الجاه أو يرجع المرسل بهذه القصائد، عليهم ببعض الهبات والمنح والعطايا. ((وكان شعراء آخرون يستغنون عن الارتجال، بإرسال قصائدهم إلى الممدوحين مكتوبة؛ منتظرين أن تبلغهم الصلات إلى منازلهم))[2] وبهذا تنوّعت طرق الكدية واختلفت من شاعر إلى آخر.

وبهذا يمكننا القول إنّ ظاهرة الكدية التي برز وجودها في الشعر الأندلسي؛ كانت من بين الأسباب التي دفعت أغلب كتاب الأندلس إلى مجاراة المشارقة، في نظم فن المقامات الذي يعد موضوع الكدية الموضوع الرئيس له، إضافة إلى ذلك أننا نجد الكدية قد ظهرت في أحد الأصناف الشعرية والذي يعرف بالزجل، والذي أعطى الكدية تسميات أخرى على غرار التكسّب التجوابي وغيره.

2-الكدية في الزجل:

ولعلّ التكسّب التجوابي؛ الذي نلمحه في أزجال ابن قزمان يعطينا صورة مبكرة عن حالة الفقر والبؤس؛ التي كان الفرد الأندلسي يعيش تحت وطأتها، وبهذا فإنّ ابن قزمان يقترب كثيرا في أزجاله من مجموع طائفة الشعراء؛ الذين حملوا لواء الكدية في الأدب العباسي، من أمثال ابن الحجاج البغدادي، وابن سكرة الهاشمي، والشمقمق، وأبو دلف الخزرجي، والأحنف العكبري وغيرهم؛ فابن قزمان في أغلب مجموع أزجاله يعتمد على وصف تسوّله وتكسّبه، سواء من الحكام، أم من عامّة الشعب، حيث نجد في أغلب قصائده وصفا لجوعه اليومي، أو ندرة الأطعمة في بيته غالبا، ومن بين هذه المقطوعات الشعرية التي حاكى فيها ابن قزمان شعراء الكدية قوله في وصف ندرة الطعام وقلته حتى أصبح يشتهى أكل أيّ شيء.

---

1 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص69.

2 – المرجع نفسه. ص 69.

يقول:

الـــــفَطِيرُ وَالــلَّبْطُ(*) بِدَمِي
وَكَـــــثِيرٌ نَرْدُ إِنْ نُسَمِّي
يَـــا وَزِيرَهْ نَــفْلُكَ وَفَــمِي
دُونَ لِعَابِ قَدْ جَافَ بُصَاقُ[1]

وهذه المقطوعة التي نظمت على اللغة الشعبية العامّية اليومية، عكست أحوال الفرد الأندلسي (الطبقة الكادحة)، التي أصبحت تتسوّل الحكام والوزراء؛ من أجل سدّ رمق جوعه فقط.

ونجده في مقطع شعري آخر يقترب كثيرا من أبي الشمقمق، من كونه قد رسم الصورة نفسها؛ التي رسمها أبو الشمقمق؛ في وصف بيته المكفهر الذي لا يصلح للسّكن ولا للإيواء ولا للجلوس أيضا حيث يقول:

لَوْ جَعَلَكَ الله تُرَابِي نَبَرْذَقُ(*)
والرِّيحُ الشَّرْقِيُّ فُذَانِي سَرْدَقُ (**)
وَرَجَعَ صُلْبِي بِالبَرْدِ مُطَرَّقُ
وَبِكَمْ يدٌ لُبْسِي مُصَلَّعُ
الفُلُوكُ فَرْشِي والحَرَجُ(***) غِطَائِي
مَرَّ قُدَامِي وَمَرَّ وَرَائِي

(*) اللبط: لفظة أعجمية تعني العجين المخمر.

1 – كورتيني فيديريكو، **ديوان ابن قزمان نصا ولغة وعروضا**، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، (د ط)، 1980، ص28.

(*) البرذقة: الغدو والإسراع.

(**) سردقة: الريّح اعجاجها؛ أي انتشار صوتها.

(***) حريج: كلمة أعجمية تعني ريح الشمال.

واللُّبْجُ(*) يَمْزُجُ مَعِي فِي قِفَائِي

وَعَلَى رَأسِي مِنَ الثَّلْجِ قُنْزَعُ[1]

فالقارئ لهذه المقطوعة الشعرية؛ يلاحظ من الوهلة الأولى أن كاتبها الأوّل ليس ابن قزمان، وإنّما أبو الشمقمق؛ وذلك من كون أنّ قطعة أبي الشمقمق وابن قزمان، تكاد تكون نسخة مطابقة الأصل، في التسوّل والشحاذة، إضافة إلى ذلك بروز اللغة الشعبية في كلا المقطوعتين الشعريتين، ممّا يضفي عليهما طابع الممازجة والتقابل، كما أنّ القطعتين الشعريتين تعلوهما نبرة السخرية والتهكّم، ناهيك عن غرض الوصف.

بل إنّنا نجد ابن قزمان في أغلب مقطوعاته الشعرية يحمل الصورة الشعرية نفسها؛ التي نظم فيها الشاعر أبو الشمقمق، ففي هذه المقطوعة الشعرية ينحو المنحى نفسه؛ الذي نحاه أبو الشمقمق في تكدّيه الخبز والدقيق، وذلك بوصف قلّة الخبز وندرته عن بيته، حيث يقول:

إِذَا جَـــعَلْتَ الْـــدَّقِيقَ فَالْدَّارُ ***** الـــعَبَرُ يَتبعُ

إِنَّمَا تَـــعَجَبْنَّ ذَا الأَخْـــبَارُ ***** بَـــعْدَ الشَّبَعِ

هَذَا عِيدٌ ومَا دَقِيقُ مَـــكَارٍ ***** وَلاَ قِـــطَعُ

إِذْ وَلاَ بُـــدَّ مِـــنْ دَقِـــيقٍ ***** وَقِطَعٍ مَا نَنْفُقُ

ذَا الفُلُوسُ لَوْ كَانَ عَلى وُدِّي ***** كَـــــنْخَنَقِ [2]

ففي هذه المقطوعة الشعرية؛ التي اقترب فيها ابن قزمان؛ من أبي الشمقمق، يظهر لنا تسوّله في طلب الخبز والدقيق، فهو عاجز عن شرائه نظرًا لغلاوة سعره وثمنه الباهض وهذه المقطوعة الشعرية؛ رسمت لنا ملامح الحياة الاجتماعية؛ التي كانت تحياها الطبقة الكادحة من الشعب الأندلسي المغربي.

(*) لبج: كلمة أعجمية تعني ريح الجنوب.

1 – كورتيني فيديريكو، **ديوان ابن قزمان**، ص46.

2 – المصدر نفسه، ص120.

وعليه فإنّ ابن قزمان جاءت مختلف أشعاره؛ محاكية لوضعية الطبقة الكادحة التي أصبحت تعاني شظف العيش وقسوته، وأصبحت تتخذّ من التسوّل حرفة، من أجل سد رمق جوعها اليومي، الذي أصبح متعبا لها في الغالب، وعلى هذا جاءت أزجال ابن قزمان واصفة هذا التسوّل؛ الذي لم ينشأ عليه الفرد الأندلسي، ولم يعهده في أزمان سابقة.

تعد قصائد أزجال ابن قزمان بمثابة صورة منسوخة لحياة الفرد الأندلسي، في أواخر عهد المرابطين، حفظها وردّدها الكثير من الطبقة الكادحة، وذلك لأنّها كتبت باللغة الشعبية اليومية المتداولة في ذلك العصر، واللغة الشعبية أعطت لأزجال ابن قزمان طابع الشهرة حين أصبح العديد من الشعراء؛ الذين واكبوا ابن قزمان ينسجون قصائدهم على نفس الطريقة، ولكن ببساطة لغة ابن قزمان وسهولة عباراتها ودقّة وصفها للحياة القاسية للفرد الأندلسي؛ جعلها أكثر شهرة من سابقيه، ومن بين القصائد التي يعتريها طابع الوصف الذي يبعث على الضعف قوله مكديا الدقيق والخبز؛ الذي لم يعدّ يستطيع شراءهما نظرا للفقر الشديد يلجأ مكديا:

يا الله ذَا الْـــــدَقِيقُ غَــالِي ***** والطَّعَامُ أَغْلَى مِنَ السُّمِ

والــشَّعِيرُ عِنْدَ أَكْثَرِ النّاسِ ***** بالـــعَقْدِ والطَفْرِ يُقْسَمُ

هَــداهُ عُنْصُرٌ(*) قَدْ جَاءَتْ ***** كَـــمَا رَيَتْ وَهَذَا مَوْسِمُ

لَيْسَ يَبْصُصُ(**) فِيهِ شُكْرٌ ***** بِــخُبْزٍ فِي لَوْحٍ يَبْصُصُ

قِــدْرَتِي هِـــيَ الـــتُّقَى ***** وقَـــــمِيصُهُ الـــمُوَبَّلُ

كُلُّ بَيْتٍ فِي دَارِي مَكْنُوسٌ ***** وَشِعْرِي المُوَبَّلُ(**) مَكْنُوسُ[1]

في هذا المقطع الشعري الذي يعلوه التسوّل يصور لنا ابن قزمان معاناته ومعاناة الفرد الأندلسي، الذي أصبح غير قادر على شراء واقتناء الدقيق، فقد ارتفع سعره فتخلّى النّاس عنه، واستبدلوه بالشّعير، ولكن هيهات فقد أصبح الشعير مطلب كلّ النّاس فتناقص لكثرة

(*) العنصر عيد يحتفل به أهل المغرب عند حلول الصيف في 24 حزيران ولا زال يحتفل به.

(**) يبصص: الازدهار بالشيء.

(**) الموبل: المتسخ من الثوب.

1 – كورتيني فيديريكو، **ديوان ابن قزمان**، ص120.

الطلب، وأصبح الفرد الأندلسي يطلب مقدار كف يده لسدّ رمق جوعه، بالرغم من أنّه كان في السابق يأخذ الشعير بالكليل، أما بيته فهو في حالة رثة وبالية من اتساخ قميصه وفقدانه لضروريات الحياة في بيته.

وعلى صعيد عام، فإنّنا نجد مجمل أزجال ابن قزمان اتّجهت في وصف شكواه من هذا الدهر، الذي لم يجن منه إلاّ الفقر والهوان، الذي دفعه إلى التسوّل وسؤال الحكام والعامة في بعض القصائد، وعليه كانت قصائد ابن قزمان بمثابة صورة معبّرة عن الحياة، التي كان يعيشها الفرد الأندلسي في تلك الفترة، وعلى هذا نلمح في بعض أزجال هذا الأخير اقترابها من مجموع أشعار المكديين المتعبين؛ الذين برزوا في العصر العبّاسي، كما أسلفنا سابقا، إضافة إلى ذلك أنّنا نجده في بعض أزجاله محاكيا في بعض الشعراء الذين انتهجوا الكدية حرفة في أشعارهم، ولم يكن لهم شيوعٌ وظهورٌ يُذكر من أمثال جحظة البرمكي، وأبو الشمقمق وغيرهم، وهذا فإنّ ابن قزمان كان أشدّ امتثالا لهذه الفئة؛ التي تنظم على اللغة الشعبية أكثر من فئة الشعراء المكدين، الذين ينظمون على الفُصحى أو يزاوجون بينها وبين العامّية، ومن بين المقطوعات الشعرية التي يقترب فيها ابن قزمان من جحظة البرمكي، قوله في وصف بطنه الجائع وغلاوة الخبز الذي لم يعد يستطيع شرائه يقول:

يَا فَقِيرَ الــقَمْحِ غَالِي ***** والــدَقِيقُ أَغْــلاَ وَأَغْـلاَ
وَالبَطْنُ كَمَا فِي عِلْمِكَ ***** بِــلاَ خُبْزِ لِــمَنْ يُـحْكَى
وَغَــدًا لاَشَــكَّ نَسْعَى ***** إِلاَّ أَنْ كَانَ شَيْءٌ مِنَ اللهِ
فَإِذَا أَعْطَيْتَ بِــفَضْلِكَ ***** بِالْــبَنِيي عَــجَّلَ وَرَوِّحَ [1]

في هذا المقطع الشعري يقف ابن قزمان متسوّلا ما يسدّ به رمقه، وهو لم يعد قادرًا على أن ينظر أكثر، لأنّ بطنه أصبحت تؤلمه من شدّة الجوع؛ فهو أمام مطلب دائم، مطلب التعجيل في الشيء الذي يمنح له، فغلاوة القمح وارتفاع أسعار الدقيق، وهذه القطعة الشعرية على الرغم أنّها كتبت باللغة العامية (الشعبية)، إلاّ أنّها تبعث على السخرية والتهكم من الوضع الذي آل إليه الفرد الأندلسي، والذي حاكه ابن قزمان في قصائده.

1 – ابن قزمان، **الديوان**، ص404.

ولعلّ السخرية، قد طغت بشكل لافت للانتباه في شعر وأزجال ابن قزمان، حيث نرى في بعض أزجاله أنّ بعض الحيوانات أو الحشرات أسعد منه في هذه الحياة، حيث إنّ قوتها اليومي مُحَصَلٌ لها في الطبيعة بقدرة الله عزّ وجل، أما هو فعليه كل يوم أن يكتب قصائدًا يتكسّب ويتوسّل بها، أو يموت جوعا، ففي هذا المقطع الشعري، الذي تنبعث منه السخرية، ويعلوه التهكم، يحدثنا ابن قزمان عن العنكبوت التي أوجدت نسيجا مختلفا في بيته، وعشعشة الفئران؛ الذي أصبح لا يطاق من كثرته، وقلة المؤونة عنده، فيقول:

بِـخُبْزٍ أَنَـا وَشُـــغْلٍ فِي إِقْبَالِ
وَكَـــلٌ يَـوْمٍ الـدَّقِيقُ بِالأَحْمَالِ
قَـــدْ نَـــسَجَ العَنْكَبُوتُ فَالمِبْزَالِ(*)
وَعَـــشْعَشَ الـــفَأْرُ عَلَى غِرْبَالِي
فِي صَـــدْرِهِ بَيْضَا، يَا الله نَحْلِسُ
فِي دَارِي مُحْيَي بِحَالِ مَنْ يُحْبِسُ
قَامِدٌ لِـــي ثَوْبًا مَلِيحًا مَا تَلْبَسُ
إِنَّ مِـــنَ الوَاجِبُ أَنْ يُهْدَا لِي[1]

وهذا المقطع الشعري حاك فيه ابن قزمان حاله وتسوّله، فهو يتسوّل ثوبًا ليلبسه ويتستر فيه، فهو غير قادر على شرائه، وهذا أسلوب يبعث على السخرية، بيد أنّ السخرية في هذا المقطع الشعري، تظهر من أوّل بيت حين ابتدأ ابن قزمان مقطوعته الشعرية، بأنّه على خير وحسن حال وهو يريد بها السّخرية، من واقعه المعيش؛ الذي أصبح فيه يتسوّل من أجل طلب الأهوال والهدايا الباهظة، وإنّما مايسدّ رمق جوعه.

وإن كنّا نرى أنّ هذا التكسّب يشبه شعر الكدية غالبا – إن لم نقل أنّه نسخة مطابقة له. إضافة إلى ذلك أنّنا نجد بعض الشعراء قد وجدوا في أساليب البلاغة وأربابها الخلاص فطلبوا من أصحاب المكاتبات؛ أن يكتبوا فيهم رسائل يصفون فيها أحوالهم ((وهذا الوضع القائم على التجواب يجعلنا نفهم ثلاث ظواهر أدبية؛ أولاها صلاحية الجو لفن المقامات والتهيئة لها على نحو ما، وثانيهما ملاءمة التكسّب التجوابي للنمو في فن الزجل والموشح،

(*) المبزال: المصفاة.

1 – ابن قزمان، **الديوان**، ص ص169 – 170.

والظاهرة الثالثة كثرة الرسائل؛ التي تكتب في الشكوى والشفعات والوسطات من أجل أولئك الشعراء)).[1] الذين كانوا يشتكون لأصحاب البلاغة ما يحل بهم من قساوة الدهر وتبدّد الحال وإن كانت الشكوى هي اللوم والأخذ بالخاطر من الصديق أو الرفيق لما لقاه من هذا الدهر وتعدّدت رسائل الشكوى عند الكُتاب المرابطين، إذ لجأ منشؤوها إلى التخفيف عن أنفسهم مما يعانوه من ويلات الزمان ووطأة الحياة، واشتهر في هذا النوع ابن الدبّاغ(*) الذي قال فيه الفتح ابن خاقان؛ وكان كثيرا ما يشتكي في كتبه تشكيا؛ يدلّ على ضيق صدره وسمو قدره.[2] وتعددت رسائله في هذا المجال وتنوعت، ومما جاء في رسائله رسالة كتبها في شكوى أحد يُقال له ابن حسداي يقول فيها: ((وكتابي هذا وأنا كما تدريه غرض للأيام ترميه، ولكن غير شاكي من آلامها، لأنّ قلبي في أغشية من سهامها فالنّصل مثله يقع، والتألّم بهذه الحالة قد ارتفع، وكذلك الترقيع إذا تتابع هان، والحطب إذا أزلط في شدّته لان، والحوادث تنعكس إلى أضدادها، إذا تناهت في الاشتداد وتزايدت على الأمادي))[3]. وهذه رسالة كتبها ابن الدباغ يبرز فيها ضيق صدر صاحبه من نوائب الزّمان ومعاناته الدائمة مع ويلات الدهر والفقر، التي دفعته إلى أن يكتب فيه هذه الأسطر، بل يزيد ابن الدباغ على ذلك حين يذكر أنّ عناصر الشرّ أصبحت أكثر تزايدًا وطغيانا على الفرد الأندلسي المغربي، وأنّ الفرد أصبح أشدّ لؤما وعداوة، بل أصبح أكثر يأسا وتمسّكا بالحياة، نظرا لما يعانيه من حياة اجتماعية مزرية.

وعلى نحو هذا القول نجد الباحث **فايز القيسي**- واصفا مجموعة الكتابات الأندلسية المرابطية ومواضيعها- يقول: ((فقد شكوا الزمان وأهله، وقلة الوفاء وندرة الإخوان، وكثرة الفساد، وشكوا الفقر الذي لازم بعضهم، والمرض الذي ألم بهم))[4].

وعليه فإنّ ظاهرة الكدية في الشعر الأندلسي؛ قد تنوّعت بتنوّع الطرق والعادات التي ينتهجها الشاعر في تسوّله.

---

1 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص69.

(*) ابن الدبّاغ، هو الوزير الكاتب أبو المطرف عبد الرحمان ابن فاخر المعروف بابن الدبّاغ من سراقسطة ولد سنة 438هـ – 474هـ، خدم في ديوان المرابطين في عهد يوسف بن تاشفين، له رسائل عدة في الشكوى وغيرها. ينظر: عمر فروخ، **تاريخ الأدب العربي**، دار العلم للملايين، ط1، 1959، ج4، ص659.

2 - ينظر: الفتح ابن خاقان، قلائل العقيان، ص315.

3 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص259/ وينظر كذلك: الفتح ابن خاقان، **قلائل العقيان**، ص315.

4 – فايز القيسي، **أدب الرسائل في الأندلس القرن 15هـ**، دار البشير، عمان – الأردن، ط1، 1989، ص292.

3-الـكدية في النثر الأندلسي

ممّا لاشك فيه أنّ الأندلسيين كانوا في أغلب فتراتهم مولعون بالمشارقة، في كلّ شيء، من مضارب الحياة سواء في المأكل أو في المشرب، أو في الحكم وغيرها من الجوانب المختلفة. حتّى قال صاحب الذخيرة عن هذا التقليد الساري في البيئة الأندلسية: ((إنّ أهل هذا الأفق أبَوْ إلا متابعة أهل المشرق؛ يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع الحديث إلى قتادة، حتّى لو نعق بتلك الآفاق غراب ولطنّ بأقصى الشام والعراق ذباب، لحثوا على هذا ضمنا وتلوا ذلك كتابًا محكمًا))[1]. وهذا ممّا يدلّ على أنّ الفرد الأندلسي في بداياته الأولى كان نسخة طبق الأصل للفرد العباسي، ولكن مع مرور الأيّام والأزمنة، وتغيّر أوضاع الحكم سعى الفرد الأندلسي إلى مجاراة المشارقة، والتفوق عليهم في بعض الميادين، وذلك من أجل إثبات ذاته، والتخلّص من قيود هذا التقليد؛ الذي هيمن لفترات وأزمنة طويلة في الديار الأندلسية.

وانعكس هذا التفوّق في المجال الفكري والثقافي، وبخاصة الأدبي فحاول الشعراء والكتاب طرق مواضيع جديدة؛ لم يعدها المشارقة من قبل. ((وسعى الأندلسيون في عصر المرابطين إلى بعث الحركة الأدبية والفكرية؛ محاولين مجاراة المشارقة، في مجموع الفنون)).[2]

وعليه فإنّنا نجد الرسالة بمختلف أنواعها؛ من بين أكثر الأجناس الأدبية ظهورا في هذه الفترة، وذلك من كون أنّ غالبية الكتاب قد رأوا فيها المنهل الوحيد؛ الذي يسكبون فيها مواضيعهم المختلفة من جهة، ومن جهة أخرى حاول أعيان كتاب دولة المرابطين، أن يتغلبّوا على أسلوب ابن المقفع والجاحظ؛ الذي ظل مسيطرًا لسنوات طويلة ((ولما تقلّد المغاربة؛ من موحدين ومرابطين زمام الحكم في الأندلس كان النثر قد بلغ أوجّه))[3]. ولكن تغيّر الحالة السياسية في هذه الدولة، وما نتج عنها من أوضاع مزرية؛ عصفت بالفرد المغاربي الأندلسي إلى الحضيض؛ حيث لم يكن قادرًا على دفع إيجار بيته، أو كسب قوته

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ص75.

2 – ينظر: الراغب السرجاني، قصّة الأندلس، ص300.

3 – حنا الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، دار اليوسف للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت)، ص819.

اليومي، ممّا جعله يتبع عادات غير سوية لم ينشأ عليها الفرد الأندلسي في العهود التي سبقته. ومن أبرز هذه العادات هي الكدية لهذا؛ جاءت مجموعة معتبرة من الرسائل تحكي تسوّل الفرد الأندلسي، في بقاع الأرض الأندلسية والمغربية، وتبرز شكواه المختلفة اليومية إلى الحكام من أجل تخليصه، من هذا الوضع؛ وهو ما أطلق عليها كُتاب الأندلس **اسم الزرزوريات** التي هي في حقيقة الأمر؛ رسائل مُقَنَّعَة اتّخذت من الكدية موضوعا لها بطريقة رمزية.

1.3- الــرسائل الــزرزورية

تعدّ الرسائل الزرزورية من بين أهمّ المعارضات الداخلية؛ التي شهدتها الكتابة الأدبية في عهد المرابطين؛ بين مجموعة الكُتَّاب وأعيان البلاغة؛ الذين ساروا على نمط واحد في الكتابة والزرزوريات؛ وهي مجموعة رسائل موضوعها الكدية والشّفاعة؛ الممزوجة بأسلوب السخرية والفكاهة؛ نظمها الكاتب الأندلسي من أجل إثبات تفوّقه وبراعته على نظيره المشرقي في هذا الجنس السردي من جهة، ومن جهة أخرى رصد ما يعانيه الفرد الأندلسي من حياة فقر وهوان.

وعليه فالزرزوريات ((هو مصطلح للدلالة على مجموعة من الرسائل والخطب؛ كتبها مجموعة من الكتّاب الأندلسيين ينتمون لعصر المرابطين، وقد اتّخذت الزرزوريات من التودّد والشفاعة والكدية؛ أفقا ومن السخرية والفكاهة؛ أداة))[1] وبهذا عُدّت الزرزوريات صيغة جديدة في فنّ الترّسل الأندلسي خاصة والعربي عامة، ولهذا تعدّ الزرزوريات رسائلاً؛ تُغلّب طابع السخرية في الغالب وعليه ((أصل هذا النوع من الرسائل استثارة لفظية عابرة؛ طورها الكاتب لإبراز البراعة والسخرية))[2]. والزرزوريات على نحو هذا التعريف تكون: ((مجموعة من الرسائل عرفت طريقها إلى النثر الأندلسي في القرن الخامس هجري، وهي إحدى عشر رسالة، كتبها سبعة كتاب أندلسيين اتّخذت من التودّد والشفاعة والعتاب والكدية أفقا ومن السخرية والتهكّم والفكاهة أداة))[3]. وقد كانت هذه التسمية؛ التي حملتها هذه الرسالة ترجع إلى طائر يُعرف بالزرزير، عُرف بجمال صوته وشجو طربه وكثرة حركته.

---

1 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص236.

2 – إحسان عبّاس، **عصر المرابطين والموحّدين**، ص237.

3 – أيمن ميدان، **الحوار الأدبي بين المشرق والأندلس**، دار الثقافة، بيروت – لبنان، ط1، د ت، ص194.

((وقد سميت الزرزوريات بهذا الاسم نسبة للزرزور، ويتميّز هذا الطائر بجمال صوته وخفّة حركته وذكائه، وكذلك يتميّز بنهمه الشديد وإفراطه في الطعام))[1].

وكانت الرسائل الزرزوريّة تكتب من أجل طلب الشفاعة لبعض العامة؛ من ذوي السلطان والجاه، وأوّل من سنّ هذا النوع في النثر الأندلسي هو **ابن السرّاج**(*). ((الزرزوريات ضرب من الرسائل؛ التي ظهرت في النثر الأندلسي واستوحاها الكاتب من لقب شخص كان يعرف بالزّرزير؛ كان يحترف الكدية، ويستجدي الأعيان ووجدوا تشابها في الأوصاف والصفات بينه وبين طائر الزرزور؛ فربطوا بينهما وخلعوا عليه صفاته، وكان يشفع له برسائل تنحو منحى الفكاهة والسخرية، وكان أوّل من كتب فيها أبو الحسين ابن السرّاج))[2].

وقد سارت هذه الرسالة بين كتاب الأندلس، واتّسعت شهرتها فأبى بعض الكتاب معارضتها بمجموعة من الرسائل؛ تحمل نوعا من الفكاهة والطرافة، والمزج بين الواقع والخيال. ((وقد نالت رسالة ابن السراج، إعجاب معاصريه من الكتاب الأندلسيين؛ بما تنطوي عليه من جد، وطرافة، وتوظيف جيّد للإستعارة، وتعبير مجازي، ومزج بين الواقع والخيال، وحاكاها غير واحد منهم وتأثّروا بها، ونسجوا على منوالها))[3].

ويذهب في هذا الاتّجاه أغلب كتاب الأندلس؛ أن ابن السرّاج، هو المنشئ الأول لهذا النوع من الرسائل على غرار ما نجده في قول ابن بسّام بقوله: ((وأول مبتدئ لها الكاتب والوزير أبو الحسين ابن السرّاج))[4].

ويذهب **إحسان عباس** الاتّجاه نفسه، بقوله: ((وأوّل مبتدأ لها الكاتب الوزير أبو الحسين ابن السرّاج؛ فإنّه خاطب بعض أهل العصر برسالته يشفع فيها لرجل يعرف بالزّرزير))[5].

---

1 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، عمان – الأردن، ط1، 2012، ص75 / ينظر: فوزي عيسى، **الرسالة الأدبية في النثر الأندلسي**، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية مصر، د ط، د ت، ص87.

(*) هو الوزير أبو الحسين ابن السرّاج؛ من أشهر أعيان البلاغة والأدب في عهد يوسف بن تاشفين (ينظر: ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق1، ص247).

2 – فوزي سعد عيسى، أبو عبد الله بن أبي الخصال، ص96.

3 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص76 – 77.

4 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق1، ص247.

5 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص338.

ومزج ابن السرّاج بين الواقع المعيش للفرد الأندلسي؛ فاستعمل إيحاءً لفظيا وهو لفظة الزرزور؛ ليصف به معاناة الفرد الأندلسي من جهة، ويعطي للرسالة طابع السخرية من جهة أخرى، ((واستغلّ ابن السرّاج لفظة الإيحاء اللفظي العابر بتلك المفردة، فربط بين صاحبه وبين طائر الزرزور، وخلع عليه أوصافه واستعار له مصطلحاته، وجسّد الزرزور في شخصيته، وجعلها شيئا واحدا، وجعل من ذلك كلّه مجالا للتفكّه والسخرية، ووسيلة للتأثر والوصول إلى الغاية المبتغاة من هذه الرسالة، ناهيك عن الجمع بين الجدة والطرافة، والمزج بين الواقع والخيال))[1].

وجاء اسم الرسالة الزرزور نظرا لأن ابن السرّاج قد حمل بعض صفات هذا الشخص على صفات طائر يعرف بهذا الاسم، وجعل يطلق صفات الطائر على هذا الشخص ((فاستغلّ الإيحاء اللفظي العابر لتلك المفردة؛ مستعيرا ما لهذا الطائر من أسماء وصفات))[2].

وبهذا تكوّنت للكاتب مجموعة الأوصاف الباطنية والخارجية؛ التي سكبها على طبيعة هذا الشخص، ولهذا جاءت الرسالة الزرزورية عاكسة لتلك القدرة البلاغية الإبداعية الموجودة والكامنة في نفسية المبدع الأندلسي، والتي أراد من خلالها خلق التمييز سواء بين كتاب عصره وأساليبهم، أو بين كتابات وأساليب المشارقة؛ التي كانت المهد الأول الذي انطلق منه كتاب الأندلس بصفة عامة ((لقد احتفى كتّاب الزرزوريات احتفاء كثيرا؛ بتجسيد رغبتهم في إظهار سعة معارفهم وقدرتهم على توظيفها))[3]. ولهذا يكون الكاتب الأندلسي في عصر المرابطين؛ قد حقّق نوعًا من الإبداع في الجانب الأدبي، وتجاوز التقليد الذي ظل مربوطا به لسنوات عديدة وأزمنة مديدة خاصة في طريقة الكتابة الأدبية.

وكان الهدف من كتابة هذا النوع، لدى الكتاب الأندلسيين هو إظهار براعة وتفوق الأديب الأندلسي على نظيره المشرقي في فنّ الترسل، لهذا نجد أنّ هذا النوع من الرسائل قد بدأ بسيطًا ومحدودًا؛ يكتب فيه واحد أو اثنان من الكتاب الأندلسيين ليتسع المجال بعد، ويصبح العدد في تزايد مستمرّ في كتابة هذا النوع؛ لأنّ الكاتب الأندلسي والمغربي أصبح

---

1 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص75 – 76.

2 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص237.

3 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ص347.

يستعمل هذا النوع كشكل مناظرات داخلية، فيما بين الكتّاب الأندلسيين المغاربة في بعضهم بعضا ((وقد توزّع معارضو ابن السرّاج من الكتاب المعاصرين إلى ستة كتاب وهم الوزير أبو القاسم ابن الجد، وأبو بكر ابن السيّد البطليوسي، وأبي عامر ابن الأرقم وابن عبد الغفور، وابن المرخي، وأبو عبد الله بن أبي الخصال))[1].

ولهذا فإنّنا نجد بعض الكتاب الأندلسيين؛ قد اتخذوا من رسالة أبي الحسن ابن السرّاج في هذا النوع مثالاً يحتذى به في بداية كتاباتهم الترسّلية، ولكن مع مرور الوقت أصبح الكتاب الأندلسيون يكتبون في هذا النوع من الرسائل بعض الصفات الجديدة، مغيّرين النمطية لرسالة ابن السرّاج ((وإن كانت أساليب وطرق التعبير في الزرزوريات تختلف باختلاف الأديب وثقافته))[2] من أن يعارض الكاتب أسلوب الآخر أو يعدّل في أحد ثنايا المواضع؛ هذه الرسالة. أو أن يغيّر في أسلوب الرسالة؛ كأن يجعل النص أكثر سخرية أو أكثر إضحاكًا من النص الأوّل ((وكانت الرسائل الزرزورية التي كتبها كتّاب المغاربة الأندلسيين بعد ابن السرّاج؛ تختلف حسب الأسلوب ودرجة السخرية والإضحاك؛ كلّ حسب طريقة تعبيره وثقافته))[3].

لهذا نجد أن كلّ كاتب أندلسي أعجبه هذا النوع من الترسّل حاول أن يبدع فيه ويصقله حسب ما يملك من قدرات؛ في نظم وكتابة الرسالة الأدبية ((واجتذبت رسالة بعض الكتاب فعارضوها وحاول كلّ واحد منهم أن يعالج الموضوع بأسلوبه ومنهجه))[4]. ولهذا فإنّنا نجد بعض كتاب الأندلس؛ قد غير من أسلوب الرسالة الزرزورية؛ فأحيانا يقترب بها إلى الخطابة، وأحيانا أخرى يقترب بها إلى فن المقامات كرسائل ابن أبي الخصال، نظرًا لمشابهة الزرزوريات المقامة في الموضوع المطروق؛ كما فعل الكاتب أبو عبد الله بن أبي الخصال[*] في زرزورياته الثلاث التي كتبها ((وقد شارك ابن أبي الخصال في هذا

---

1 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس** ، ص76 – 77.

2 – ينظر: فوزي سعد عيسى، **الرسالة الأدبية**، ص87/ وينظر: دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص75 – 76

3 – ينظر: دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص77.

4 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله ابن أبي الخصال**، ص96.

(*) هو أبو عبد الله محمد بن مسعود بن فرج بن محامد المشهور بأبي عبد الله بن أبي الخصال من أشهر عيان البلاغة في عهد المرابطين سنة 54هـ في الفتنة التي ظهرت في قرطبة ((ينظر: فوزي سعد، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص28، 38)).

الموضوع بثلاث رسائل (...) أما من حيث الشكل فقد اقترب بزرزورياته من شكل الخطبة حين أعطاها بعض ملامحها وحقائقها، واقترب ابن أبي الخصال بزرزوريته من روح المقامة كذلك حين تحوّل بالموضوع))[1]، بينما سار أبو عامر ابن أبي الأرقم(**) في رسالته على نفس الوتيرة والطريقة؛ التي كتب بها ابن السرّاج رسالته حين جعل موضوعها العام الشفاعة والكدية، ناهيك عن استعارته بعض صفات هذا الطائر وإلصاقها بالفرد الأندلسي لبعث السخرية والتفكه ((وسار أبو عامر بن أرقم على خطى سابقيه، ويدير رسالته حول الشفاعة، مادحا في بدايتها المخاطب بها، واصفا بعد ذلك زرزوره وصفا متتابعا، مستعيرا بعض صفات الطائر وأعضائه؛ كالصفير والغناء، والأذنيين والمنقار))[2] ولهذا فإنّ الأديب الأندلسي حاول إثبات ذاته من خلال التحوير في شكل ونهج هذه الرسالة؛ انطلاقا من إعطاء الرسالة الزرزورية؛ بعض الخصائص الفنية والموضوعية؛ التي جعلتها كفن أدبي قائم.

3-2 موضوعات الرسالة الزرزورية

ممّا لاشكّ فيه أنّ موضوع الرسالة الزرزورية في بدايته الأولى؛ كان الكدية وطلب الشفاعة، وهذا مما تدل عليه أوّل رسالة كتبت في هذا النوع لصاحبها أبي الحسين ابن السرّاج؛ الذي كتبها على لسان أحد العامة يطلب فيها أن يشفع له إلى ذوي السلطان، والجاه، حيث لم يعد في مقدوره أن يعيش في ضنك وقسوة. لهذا جاءت الرسالة تحكي قصة فقر وجوع، لم يجد لها الفرد المغربي الأندلسي مخرجا، فتسوّل من ذوي السلطان؛ أن يمنحه بعض ما يعينه على قضاء حوائجه ((ومن هذه الرسائل رسالة أبي الحسين ابن السرّاج التي جاءت في الحديث عن مشفوع له؛ ضاق به المكان وأحبّ أن يرحل إلى حيث يرجو الكاتب أن يستقبله المشفّع بالعطف والرعاية والعمل؛ على قضاء حوائجه)).[3]

---

1 – المرجع نفسه، ص97.

(**) وهو الوزير الكاتب أبو عامر ابن عبد العزيز بن الأرقم النميري الوادي وأبو الوزير الكاتب أبو الإصبغ عبد العزيز ابن أرقم من كُتاب المعتصم ابن صمادح، له بعض من الشعر والنثر. (ينظر: الفتح ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ص81).

2 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص78.

3 – ينظر: ابن محمد، **النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس مضامينه وأشكاله**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت)، ص545.

وهذا ما ذهب إليه أغلب الكتاب في هذا النوع من الرسائل ولكن بنسب متفاوتة، كما نجد الكاتب أبو عبد الله بن أبي الخصال قد غيّر من موضوع الرسالة الزرزورية تغييرا جزئيا حين أضاف فيها عدّة مواضيع؛ بالتهنئة والمصاهرة، والسخرية.

لذا نجد أن ابن أبي الخصال في زرزوريته الأولى قد خرج عن موضوع التشفّع والكدية خروجا تامّا، حيث كتب يتحدث فيها عن الزواج وفوائد المصاهرة بين الزوجين، أمّا زرزوريته الثانية والثالثة؛ فقد جعل موضوعهما الكدية، لأنّه جعل الزرزوريتين من بطل المقامة في رسم تسوّله؛ من خلال تلاعبه بالألفاظ والعبارات؛ التي تضمن له بعض الأموال والأطعمة ((فإنّ أبا الخصال قد وسّع دائرة الموضوع، فعالج في زرزوريته موضوعا مستقلا وكتب في زرزوريته الأولى في التهنئة والمصاهرة، ومهّد لموضوعه في المقدمة (...) وتتحوّل شخصية الزرزور عند ابن أبي الخصال؛ إلى ما يشبه بطل المقامة في زرزوريته الثانية، وتتجلّى صورة الزرزور على نحو أوضح في زرزوريته الثالثة؛ حيث أخضع عليه بعض المواهب والخصال، كعذوبة الصوت وفصاحة اللسان))[1].

أمّا ابن السرّاج فنجده يعرض رسالته على موضوع السخرية الغالب على طابع الفكاهة حين يصغر من أوصاف هذا الطائر المسكوب في صيغة رجل، حيث يجعل ابن السرّاج الزرزور؛ هو الذي يتحدّث عن نفسه ((وجاءت هذه الرسالة على لسان الكاتب نفسه ولم يضعها على لسان الزرزور، كما فعل بعضهم لاحقا، وجعل الكاتب من مصطلح الزرزور، مجالاً لإظهار براعته في التفكّه والسخرية))[2].

ولهذا نجد أن أبا الحسين ابن السرّاج؛ قد عمد في رسالته إلى التصغير من شأن هذا الطائر الذي لم يجد ما يقتات به، فجاءت أغلب الكلمات على وزن فعيل، إضافة إلى ذلك نجد العديد من الأوصاف التي تدلّ على حسرة، وألم وفقر وجوع هذا الطائر، وهو في هذا كلّه يرد الشخص المشفوع له وتصوير حالته للحكام. ومن ذلك قوله ((كتبت أحرفي والودّ صقيل الوذائل، مطوّل الخمائل، جميل البكور والأصائل. والله تعالى يزيد أزهاره وضوحًا

---

1 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص98 – 99 / ينظر: فوزي سعد عيسى، **الرسالة الأدبية**، ص85.

2 – مصطفى الرباح، **فنون النثر الأدبي الأندلسي في ظل المرابطين**، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 1987، ص199.

وأطياره صدوحًا، وظباءه تيامنا وسنوحًا. يصل به وصّل الله علوك وردّ وعدك شخص من الطيور يعرف بالزرزير أقام لدنيا أيام التحسير وزمان التبليع بالشكير))[1].

فهذه الرسالة في أغلبها أوصاف تدلّ على العوز والفقر والحاجة، مثل أيام التحسير كما عبرها من المفردات، كما أنّ هذه الرسالة قد تضمّنت صيغة الدّعاء في قول الكاتب وصلّ الله علوك؛ والمراد بها النظر بعين الرأفة لهذا الرجل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إبراز براعة الكاتب مع أقرانه من كتاب الأندلس.

كما ذهب أبو القاسم ابن الجد(*) إلى معارضة رسالة أبو الحسين ابن السرّاج؛ فجعل رسالته مبنية على الضحك والسخرية، في أغلب عباراتها وجملها، ولكنّه سار مع أسلوب أبي الحسين ابن السرّاج، نفسه؛ من كونه جعل الزرزير هو الذي يتحدث عن أوضاعه، في هذه الرسالة عمومًا.

ولكنّ أبا القاسم ابن الجد، قد غلَّب أسلوب أبو الحسين ابن السرّاج؛ من كونه جعل صفة التصغير تدلّ على عظمة الطائر، وهذا ممّا يدل على أنّ أبا القاسم بن الجدّ؛ نحى في أسلوب هذا النوع من الرسائل منحًا جديدًا مطابقًا، وهذا ما يتّضح في رسالته التي يقول فيها ((لئن سمي زرزير لقد صغُر للتكبير كما قال حريقيص، وسقط يحرق الحرج وذويهية وهي تلتهم الأرواح والمهج، ومعلوم أنّ هذا الطائر العافر؛ يفوق جميع الطيور في فهم التلقين وحسن اليقين))[2].

وبهذا يكون أبو القاسم ابن الجدّ، كان قد بالغ في تصوير الضحك والسخرية أكثر، من أبي الحسين ابن السرّاج، وأعطى لهذا النوع من الرسائل؛ صيغة التسوّل على غرار أبي الحسين؛ الذي جعلها في الشفاعة.

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ق2، ص ص347 – 349.

(*) هو أبو القاسم ابن الجد من أحد أشهر أعيان الكتابية في عهد المرابطين؛ الذين تقلدوا مراتب عالية في فن الترسل ((ينظر: ابن بسام، **الذخيرة**، ق2، ص349/ وينظر: المراكشي، **المعجب**، ص249)).

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص349.

((لقد كان ابن الجد أقدر على التصوير الساخر والتعبير المضحك، من أبي الحسين ابن السرّاج، ولو كان ذلك على حساب الشّخص المشفوع له والإمعان في تصغير شأنه والحط من قدرته))[1].

وبهذا يكون أبو القاسم ابن الجدّ قد جعل صيغة جديدة لهذا النوع من الرسالة أصبح معترفا به، ومن ذلك قوله ((حسنت لك يا سيدي أب الحسين ضرائب الأيّام، وتشوقت نحوك غرائب الكلام، واهتزت لمكاتبتك أعطاف الأقلام، وجاءت على محلك ألطاف الغمام))[2]. وفي هذه المقدمة يعترف أبو القاسم ابن الجد بأسبقية أبي الحسين (ابن السرّاج) في طرق هذا النوع من الترسّل هذا من جهة، ومن جهة أخرى توحي مقدّمة الرسالة بإعجاب أبي القاسم ابن الجدّ برسالة أبي الحسين ابن السرّاج، ولعلّ أبا القاسم ابن الجد كان أكثر وصفا وسخرية من ابن السرّاج ((ومن خلال هذا الوصف المضحك؛ حاول ابن الجد أن يشرح صدر مخاطب، ويؤنسه ويسري عنه من جهة، وأن يعرض له حاجات الشّخص الذي أظهره بتلك الصورة المضحكة، ليحثّه على البذل والعطاء، ويكون أكثر قبولا وأبلغ تأثيرا من جهة أخرى))[3]

ولكنّنا نجد اتفاقا بين رسالة أبي الحسين ابن السرّاج، ورسالة أبي القاسم ابن الجد من خلال الأسلوب، من كون كلتا الرسالتين لم تُلغ موضوع الشفاعة .

ومن جهة أخرى نجد صبغة الدّعاء موجودة في الرسالتين معاً. كما أنّ خاتمة هاتين الرسالتين نجدهما تتحدّثان عن استباق الزرزور إلى مواطن الخصب والثناء، مع العلم رسالة ابن الجد قد ذهب فيها إلى محاباة ابن السرّاج، وذلك من خلال أنّه جعل الزرزير نفسه هو الذي يتحدّث عن حاله، فهذا ممّا جعل الرسالة تنوح في ضرب الكدية المشحون بالهزل والحمق المقرون بالتلاعب بالألفاظ. ويتّضح هذا في قول أحد مضامين رسالته ((ثم تراه يقوم

---

1 – المصدر نفسه، ص349.

2 – المصدر نفسه، ص348.

3 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص79 / ينظر: محمد خضر حازم، **النثر الأندلسي في عصر الطوائف المرابطين**، ص79.

كالنّصيح، ويدعوا إلى الخير بلسان فصيح، فمن أحبّ الاتعاظ لقي منه متن إيّاد بعكاظ أو مال على سماع النشيد، ووجد عنده نخب الموصلي للرشيد))[1].

ولهذا يوقعنا ابن الجد على أنّ الزرزير في هذه الرسالة؛ أصبح مثل راوي المقامات يقف أمام العامة في أحد أشهر أسواقها الشعرية؛ وهو سوق عكاظ، مسمعا لهم بعض القصائد الشعرية في وصف حاله وفقره، لعله ينهل منهم بعض الدريهمات وهذا كلّه في أسلوب خداع مقرون بأسلوب السخرية. ((ولعل المتأمّل في أسلوب الرسالة؛ وهي تحاكي رسالة ابن السرّاج يلاحظ أنّ ابن الجد؛ كان أقدر على التصوير الساخر والتعبير المضحك من ابن السرّاج، وذلك من خلال تصوير خفّة الزرزور وحركته الطائشة، فلم يكتفِ الأديب بإسقاط صفات الطير على المشفوع له، وإنّما أمعن في تخيله حيوانًا زاحفا، أو حشرة، وكان ذلك على حساب الشّخص المشفوع له، انطلاقا من تلك الصّفات؛ التي تبالغ في الحطّ من قدره أو تصغير شأنه)).[2]

ولعلّ الرسائل الزرزورية عندما وصلت إلى البطليوسي(*) قد أظهر إعجابه بها، فأبى إلاّ أن يعارضها بمجموعة من الرسائل، وهو في ذلك يريد أن يثبت نفسه بين كبار كتاب الأندلسيين في تلك الفترة، وبهذا استطاع البطليوسي أن يترك بصمته في هذه الرسائل؛ وذلك انطلاقا من معارضته لرسالة ابن السراج؛ بحيث أعطى لهذا الطائر مجموعة من الصفات الخارجية؛ التي تحمله على إبراز الفجع والتألّم؛ الذي دعاه إلى نهج حرفة الكدية ومن ذلك قوله: ((ويصل به وصل الله سعدوك من الطير نطاق من غير ذوات الأطواق يميس من المسك في حيزة أوطاق؛ صغرّوه على وجه التعجّب والاشفاق؛ كما صُغّر سهيل وذويب وهذيل وقيل العنيق والجديل، وكما صغروا العذيبي وقال عمروﷺ أخاف على هذا الغريب (...) أقام عندنا زمانا لا يتألّف إلاّ رندًا))[3] وبهذا يكون البطليوسي؛ قد غيّر من أسلوب

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص350.

2 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص79.

(*) هو أبو بكر ابن عبد العزيز السيد البطليوسي، أحد فرسان الكلام وحملة السيوف والأقلام من أسرة أصالة وبيت جلالة أخذو العلم أولا عن آخر، اشتهر بكتاباته التراسلية له بعض قصائد الشعرية، ينظر: ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ق2، ص756.

3 – المصدر نفسه، ص290.

الرسالة الزرزورية؛ عندما جعل طائر الزرزور؛ يشتكي أوجاعه بصيغة سرد أخباره، التي يدعوا الناس إلى الإنفاق عليه.

وبهذا يكون البطليوسي قد أعطى للرسالة الزرزورية صفة جديدة؛ لم توجد في رسالتي ابن السرّاج وأبو القاسم ابن الجدّ، وذلك من كون أنّ هذا الأخير قد ذهب إلى تصنّع مجموع الأوصاف التي تحدّد مذهب السخرية؛ التي تنطبع على صفة هذا الطائر، ومع ذلك نجد أن البطليوسي يجتمع مع ابن السرّاج وأبو القاسم ابن الجد؛ في أنّه قد بدأ مقدمة رسالته في توجيه التحية والسلام إلى الحاكم، وذلك من أجل استمالته أكثر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ خاتمته اتّسمت بالدّعاء ((وفي نهاية الرسالة يوصي البطليوسي ابن السرّاج بأن يُحسن وقادة زرزوره، بعد أن يصل إليه وأن يكرمه ويبسط له من سعته))[1]. ويظهر هذا واضحا في قوله ((فأنت بسيادتك تبسط له في بستانك وتفرش له من وردك وياسمينك حتى تُلبس من أغاريده الحُلل المنتشرة))[2]. وبهذا كشف لنا البطليوسي في خاتمة رسالته؛ أنّ الهدف من إنشاء رسالته الزرزورية؛ هو وصف تكدّي الفرد الأندلسي وطلب الشفاعة له بأسلوب السخرية والتهكّم. ((في هذه الخاتمة يكشف البطليوسي عن غرضه من إنشاء قطعته وهو الشفاعة للزرزور في مقابل مدحة ابن سرّاج والثناء عليه شعرًا ونثرا، بعدما يُحقق له مطلبه، ومن هنا نجد أنّ البطليوسي نحى منحى سابقيه في قيام رسالته على الشفاعة للزرزور، وفي المزج بين صورة ذلك الطائر وبين الشخص الذي يشفع له ويمنحه كل صفاته ويجعله يعيش في أجوائه))[3] وهو الأسلوب الذي بصَمتْه مختلفُ أنواع الرسائل في هذا الصنف، ولهذا فإنّ كلّ واحد من كتاب الأندلس قد حاول مقارعة طرفه الآخر وذلك من خلال اللّمسات؛ التي يضعها على أسلوب الرسالة ((فإنّ كلّ واحد من هؤلاء الكتاب حاول أن يتقنّن على طريقته مازجًا تقنيته بالتهكّم، حتى إذا بلغ هذا الموضوع))[4].

وعليه فإنّ المطّلع على هذا النوع من الرسائل؛ يجد أنّ الرسالة الزرزورية أصبحت معروفة باسم الشخص؛ الذي كتب فيها وذلك نظرًا لبراعة الأديب الأندلسي؛ في إثبات أسلوبه وطريقته.

---

1 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص80.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ق2، ص351.

3 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص80.

4 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص238.

وقد اتّخذت الرسالة الزرزورية شكلاً آخر عند أبي عبد الله بن أبي الخصال؛ وذلك انطلاقا من تلك التغيرات التي أحدثها في شكل وأسلوب الرسالة بصفة عامة، وذلك من كون أنّه جعل رسالته الأولى على شكل خطبة مطوّلة، يغلب عليها طابع الثناء والشكر والدعاء في مقدمتها. ((حتّى إذا بلغ هذا الموضوع إلى ابن أبي الخصال نقله من الرسالة إلى الخطبة، وأطال في صدر كلامه التحميدات والأدعية))[1].

وبهذا فإنّ أبا عبد الله بن أبي الخصال، قد عمد إلى تغيير موضوع الرسالة الزرزورية حين جعله موضوعًا للمصاهرة، ولكنه لم يعط صفة الزرزور من هذه الرسالة، وإنّما جعله على شكل بطل مقامات يوهم العامة بالدّعاء للعروسين؛ من أجل أن ينال بعض الأموال والهدايا ((وتتحوّل شخصية الزرزور عند أبي الخصال إلى ما يشبه بطل المقامة ويتجلى ببعض ملامحه كالمباهاة ببلاغته وذكائه (...) ويتقدّم المدعوين في تهنئة العروسين، والدّعاء لهما))[2].

وهو في ذلك كلّه يطلب بعض الأموال والهدايا، وبهذا يقول: ((وقد أعفاكم زرزوركم من النصب ومدّ يديه إلى السماء من ألفاظ الدعاء بسبب، فأمدوه رحمكم الله من ضمائركم الأَرجه يعرف، وَصِلُوهُ من التأمين بحرف؛ ليحظى بالوصول ويبلغ مدى القبول، ويجري في الغيب المصون، ويسري في الظهور والبطونِ))[3]. وبهذا جعل أبو عبد الله بن أبي الخصال في الزرزور رجلا داعيا للعريسين بصلاحية زواجهما، ثمّ ما يلبث إلى أن يُبرز حاله ويُفصح عن مضمون كلامه. ((وفي هذه الصورة أقرب إلى صورة ابن أبي الخصال نفسه، وكأنّه يتّخذ من الزرزور قناعا ينطلق بلسانه، ويعبر من خلاله عن نفسه. وهذا تطوّر آخر في هذه الرسالة؛ إذ تحوّل الزرزور من كونه شخصية خارجيّة تنفصل عن واقع الأديب، إلى شخصية أخرى تجسّد صورته وتُعبّر عن روحه وأخلاقه، ومزاجه الخاصّ))[4].

ويتضمّن المقطع الثاني من الرسالة؛ أنّه لم يعد قادرًا على المرح والهزل، وأصبح رجلا طاعنا في السنّ لم يقدر على الحراك. وأصبح عليه أن يترك هذا اللقب وينصرف عنه. لأنّ

---

1 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن ابي الخصال**، ص98.

2 – المرجع نسفه، ص98.

3 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن ابي الخصال**، ص98.

4 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص80.

نفسه لم تعد تأبى له، وهذا كلّه يدخل ضمن أساليب المراوغة والحيلة بطابع السخرية ((وحاول شيئا من التجديد يناسب هذه الفاتحة الحادّة؛ فذهب إلى أنّ الزرزور كبرت سنّه وأحبّ أن يتخلى عن هذا اللقب؛ الذي لم يعد لائقا به))[1].

وبهذا تكون الرسالة الزرزورية قد فقدت شيئا من طابع السخرية والتفكّه، وذلك كون أنّ أبا عبد الله الخصال، قد حمل هذه الرسالة في غالبيتها على الأسلوب المباشر ((فأفقد الهزل الذي توفّر لدى من تقدمه))[2].

ونجد صفة الزرزيرية تتجلّى بوضوح في الرسالة الزرزورية الثالثة، لهذا الكاتب؛ حين جعل هذا الطائر متعدّد المواهب والصفات فمنحه جمال الصوت وبهاءه، وثبات الكلام ونظمه. وتلاعب بالألفاظ والمعاني؛ التي تبعث على الاندهاش والحيرة منها ((ويتجلى صورة الزرزير على نحو أوضح في زرزوريته الثالثة؛ حيث يخلع عليه بعض المواهب والخصال كعذوبة الصوت وفصاحة اللسان وطلاوة القول، ويظل ينحو منحاه في المشاكلة بين الزرزور والإنسان))[3].

وهكذا جعل أبو عبد الله بن أبي الخصال طائر الزرزير أقرب إلى الإنسان، الذي لديه تجربة في الحياة وشؤونها وهذا ما عكسه، مجمل الأوصاف التي طغت على هذه الرسالة ومن ذلك قوله: ((منمنم الدواج، بديع الائتلاف والازدواج، يباسطكم البعيد والقريب ويطارحكم المستعمل والغريب، بسَط الإحسان حبّا ويضبره حبّا، ويلفظه لؤلؤًا أحبّا، لا جرم أنّه بابن الحبشة))[4]. وبهذا يكون طابع السخرية؛ قد غلب على هذه الرسالة، بشكل ملفت للانتباه.

ونجد هذا الأخير؛ قد غيّر من بطل هذه الرسالة حين جعل الهدهد مكان الطائر وذلك من كون أن أبا عبد الله بن أبي الخصال؛ أراد أن يتميز عن الكتاب الذين سبقوه في هذا النوع، ولكنّه بقي محافظا على نمط السخرية، بالرغم ممّا يعرف عن الهدهد من ذكاء

---

1 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص238.

2 – المرجع نفسه، ص238.

3 – فوزي سعد عيسى، **الرسالة الأدبية**، ص82.

4 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص297.

وفطنة مقارنة بالطير: ((ويقترح هنا مواطن سخرية من نوع جديد؛ أن ينتحل لقب الهدهد لفضائل هذا الطير؛ الذي كان رسول سليمان وأخبره بأمر شيء))[1].

ويتجلّى هذا الإبدال في شخصية الراوي لهذه الرسالة؛ من كون أنّ أبا عبد الله بن أبي الخصال، لم يعد يجد في طائر الزرزير ضالته الإبداعية، بالرغم من أنّ التغيير هو تقنية سردية أراد بها هذا الأخير إعطاء الرسالة أكثر فاعلية، وإن كان قد زاوج بين شخصية الزرزير والهدهد في هذه الرسالة، ولكنّه أحيانا يثبت تفوّق الهدهد على الطائر في قوله: ((فقد كان ساقي سليمان صلوات الله عليه، إذا عطش، وسفيره مهما أراد أن يبطش، جاء من سبأ بنبأ يقين، وأنكر سجودهم للشّمس إنكار المتّقين، وتخلّق من العقاب والعتاب))[2].

وعليه يكون الهدهد؛ قد أزاح الطائر في حرفة التسوّل عند الكاتب، وبهذا يكون أبو عبد الله بن أبي الخصال؛ قد حاول أن يصنع من رمز الهدهد أسلوبًا جديدا لهذا النوع من الرسائل فهو يرى في أنّ الزرزير قد كبر، ولم يعد يستطيع أن يعيش حياة اللهو والعيش الممزوج بالحمق وإنّما أصبح رجلا طاعنا في السنّ، يجب عليه أن يتّصف برجاحة العقل وسعة التدبير في عواقب الأمور، وكيف يخرج منها فائزًا دون جهد أو تعب، وهو في ذلك كلّه لم يخرج عن التسوّل المربوط بالفكاهة والسخرية؛ لأنّه ما يعرف عن الهدهد أنّه يطلب الغذاء، بأقل جهد؛ مقارنة بالطّائر الذي يبذل يوميا جهدًا كبيرًا؛ من أجل أن يحصل على ما يقتات به ((فإنّه يعكس من ناحية أخرى دلالة هامة، فتحوُّل الزرزور إلى هدهد؛ ينطوي على رمز واضح، فالزرزور بتطريبه وغنائه ولهوه وعيشه يرمز إلى الشباب، أما الهدهد بحكمته وخبرته وتخلّيه عن الغناء (...) فيرمز إلى الكبر والشيخوخة))[3].

وبهذا يمكننا القول إنّ عبد الله بن أبي الخصال من جهة أخرى؛ قد سكب رمز الطائر والهدهد على حياته الشخصية التي مرّ بها في عهد المرابطين ((فهو حين جعل من الزرزور بطلاً في رسائله؛ فإنّه كان يرمز بذلك إلى شبابه بكل عافية من فتوه وانطلاق وإقبال على الحياة (...) وحين تخلّى عن الزرزور واستبدله الهدهد، فإنّه كان يرمز إلى تحويله من

---

1 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص239.

2 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص99.

3 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص100.

الشباب إلى الكبر والشيخوخة بكل ما فيها من خبرة عالية))[1]. وبهذا يعدّ ابن أبي الخصال الوحيد من بين كتاب الأندلس، الذي أسقط صفة التحوّل في الرسالة من الطائر إلى الهدهد على شخصيته وحياته.

أمّا أبو عامر ابن الأرقم؛ فقد سار في رسالته الزرزورية على خطى من سبقوه، وذلك بإبقاء مجموع الصفات الموجودة في الرسائل السابقة لهذا الطائر، مستعيرا بعض الأساليب الفنية من رسالة ابن السرّاج، ويظهر ذلك في قوله: ((حيوان يُصفر كلّ أوان، ويسفر بين الإخوان، رقيق الحاشية، يعتمد على كرواء، ويستمع بخذواء، وينظر من عين كأنّها عين، ويتلفظ بمنقار كأنّه منقار))[2]. وعليه قد جعل أبو عامر ابن الأرقم موضوع الرسالة –عموما– الشفاعة والكدية: ((يسير أبو عامر ابن الأرقم على خطى سابقيه، ويدير رسالته حول الشفاعة والكدية، مادحًا في بدايتها المخاطب بها، واصفا بعد ذلك زرزوره وصفًا متتابعا، مستعيرا بعض صفات الطائر وأغصانه، كالصفير والغناء والساقين والأذنين والمنقار))[3].

ويذهب أبو عامر ابن الأرقم إلى تصوير حالة الفرد الأندلسي البائسة، وما يلاقيه في هذا الدهر من فقر، وحرمان، ومشقّة، أدّت به إلى التسوّل وذلك حين يُصوّر مشقة هذا الطائر وتنقّله من مكان إلى مكان، وتحوّله من مكان إلى مكان المكان. فيقول: ((حيث قطع من منابت الربيع إلى منازل الصقيع، ومن مطالع الزيتون على مواقع السحاب الهتون فصادف من الجليد ما يُذهب قوى الجليد، ومن البرد ما لا يدفعه الريش والبُردُ))[4]. وهذه صورة رسمها ابن الأرقم إلى المصائب التي واجهت هذا الطائر، على غرار صعوبة تحصيل الرزق وقساوة الطقس؛ الذي تبدل من الربيع إلى الشتاء، فقسيت الطبيعة ولم تعد تُنبت لهذا الطائر من طعام وكلّ هذا إسقاط لشخصية الفرد الأندلسي. ((نلاحظ أنّ الرسالة الزرزورية لم تتطوّر بين يدي أبي عامر، من حيث مضمونها وبناؤها، حيث مازالت تدور في تلك الشفاعة مستهلة لمديح المشفوع له، متبوعا بوصف الرجل الطائر، والمصائب التي يواجهها للحصول على الرزق، لتنتهي حيث ابتدأت ليطلب الأديب منه الشفاعة إلى الزرزور والعون

---

1 – المرجع نفسه، ص100.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص405.

3 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص81.

4 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص456.

والمساعدة))[1]. وعليه أبقى ابن أبي الأرقم موضوع الشفاعة والكدية موضوعًا رئيسًا للرسائل الزرزورية.

وكان لابن عبد الغفور في هذا الفن رسالتان اثنتان؛ أمّا الرسالة الأولى فقد كتبها حول موضوع الرئيس للزرزوريات؛ حيث نتلمس فيها عبارات الشفاعة المقترنة بالعتاب أحيانا، ولهذا نجد فيها عتابا إلى المنشئ الأوّل لهذه الرسالة، غير أنّ أسلوب المحاكاة قد بقي كما هو؛ لأنّ ابن عبد الغفور قد استعمل مجموع الألفاظ، التي استعملها قبله مجموعة الكُتّاب لهذا النوع، بقوله: ((إنّ عجبا برّ الوزير بالزعانيف الزرازير، وحظره على قلب يكاد من الشوق إليه يطيرُ، ومن الظمأ يشتكي قُطعًا ويستطير))[2]. غير أنّ الملاحظ، على هذه الرسالة، هو ولوج الخيال بكثرة، والتصنّع في الألفاظ ((ثمّ يأتي ابن عبد الغفور ويكتب رسالتين، في موضوع الزرزور اعتمد فيها على قوّة خياله، ونصاعة بيانه، يوجه الكلام في الأولى إلى العتابِ، مبتعدا عن الغرض الابتدائي الذي نشأت زرزوريات لأجله إلاّ في النادر))[3].

ويذهب ابن عبد الغفور إلى وصف تقلب هذا الطائر وأحواله، وهو في ذلك يشير إلى الفرد الأندلسي، يقول: ((ثمّ نبدأ بشأن الحيوان بزرزور لا يعرف حقّا من زور، مشهور في الطير بالضرع، كثير العادية، قليل الورع، كأنّما رهطه عبيد للبلابل، ولغطه وقع الحصى المتقابل))[4]. وعليه نلاحظ أنّ ابن عبد الغفور قد جعل الطائر في صورة حيوان يكثر اللغط في كلامه، وتظهر الشفاعة والتضرّع للغير في تصرفاته، وهو في ذلك كلّه صورة للأديب أو للفرد الأندلسي المغاربي الذي خارت قواه في تحصيل الرّزق، فأصبح يثير الشفقة في قلوب العامّة، فجالت عليه ببعض الهبات، نظرا لسحر كلامه وبيانه ((نلاحظ حدوث تطور في صورة الزرزور عند ابن عبد الغفور، حيث ظهر لنا بصورة حيوان عدائي جائر، قليل الورع، وكثير اللغط، وهذه صورة مغايرة، تماما لصورة الزرزور التي ألفناها عند من سبقه، فطالما صورة الأدباء بصورة الضعيف المسكين المثير للعطف والسخرية أحيانا، أو بصورة الطائر

---

1 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص82.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص351.

3 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص82.

4 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص353.

الفصيح النادر على النظم والبيان، وهذا ما يجسده زرزور ابن عبد الغفور))[1]. وبهذا يكون ابن عبد الغفور، في رسالته الأولى قد رسم طريقا مغايرًا لصفة الزرزور التي عهدناها في من سبقوه في هذا الفن، فنقلها في بدايته من عتاب اين السرّاج إلى وصف الطائر، وصفاته السلبية ((ولعلّ صورة الزرزور جاءت مختلفة في رسالة ابن عبد الغفور، لتلائم التغير الذي طرأ على مضمونها فتحوّلها إلى عتاب ابن السرّاج على تقريبه الزرازير. وتفضيلهم على غيرهم، يتطلّب إسقاط بعض الصفات السلبية، على هذا الجنس، من الطيور، وإلصاقها به لصرف الوزير عن تميزها))[2].

أمّا رسالته الثانية، فقد طغت عليها الشفاعة بصورة كلية، حين يبتدئها بالدعاء للمشفوع إليه، وهو في ذلك يريد الفرد الأندلسي المغربي، يقول: ((فيا للعجب العجب، ولسان هذا الزرزور النجيب، أنطقه فضل الوزير بلسان، ونقله من نوع الزرازير، إلى نوع إنسان، فشكر، وشعر، حتى غنى مرجل أشره، واستعرّ))[3]. والملاحظ على هذه الرسالة أنّ ابن عبد الغفور قد صرّح بسبب كتابة هذه الرسالة، ألا وهو وصف معاناة الفرد الأندلسي، وبذلك مزج بين الطائر ولفظة الإنسان ((يكرر ابن عبد الغفور فيما سبق صورة الزرزور التقليدية، المتمثلة بين المراوحة ما بين الطائر والإنسان، الذي يُنطقه الفضل والعطاء))[4]. ثمّ يذهب ابن عبد الغفور إلى وصف تلك الصعاب والمشاق، التي تواجه الفرد الأندلسي في تحصيل رزقه، إسقاطا على صعاب الطائر ((ثم ينتقل إلى تصوير المشاق التي واجهها أثناء انتقاله للبحث عن الرزق والمعاش))[5]. وهذا الوصف والتصوير واضح جليّ في قوله: ((سقط من شجر زيتونة، بعقم بطونه، في هذا العام ومنونه، على خاليات من المبر، موحشات مثل جوف العبر))[6].

---

1 – ينظر: دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص83.

2 – ينظر: المرجع نفسه، ص83.

3 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص353.

4 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص83.

5 – المرجع نفسه، ص83.

6 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص355.

وبهذه الأوصاف قد أبقى ابن عبد الغفور على الغرض الرئيسي، للرسالة الزرزورية ألا وهو الشفاعة والكدية ((وباتّخاذه الطائر رمزا للشفاعة والكدية، وبذلك أبقى على خاصية الرسالة الزرزورية عند ابن السرّاج، إلا أنّ ابن عبد الغفور له نمطه الأدبي))[1].

3.3- الخـــصائص الفنّية للـرّسالة الـزرزورية

ممّا لاشكّ فيه أنّ الرسالة الزرزورية؛ قد كانت صبغة جديدة في ميدان النثر الأندلسي بصفة عامة وفي مجال المعارضات الأدبية بصفة خاصة، ناهيك أنّ الرسالة في عهد المرابطين قد بلغت شأنا عظيما لم تبلغه في عصور سبقته، نظرا لازدهار علوم البلاغة وظهور أعيانها في ذلك العهد. وبهذا فإنّ الرسالة الزرزورية قد انفردت وضمنت لنفسها خصائصا؛ جعلتها تتميّز وتنفرد عن أنواع الرسائل التي كتبت في ذلك العهد على غرار النّوريات وغيرها.

أ- الـــسجع:

يعدّ السجع من بين أهمّ الظواهر البلاغية التي ميّزت الرسالة في عصر المرابطين بصفة عامة، والرّسالة الزرزورية بصفة خاصة، وذلك من كون كُتّاب هذا النوع من الرسائل على غرار أبي الحسين ابن السرّاج وأبي القاسم ابن الجد وأبي عبد الله بن أبي الخصال وغيرهم، قد رأوا في السجع حالتهم الأدبية وذلك من كونهم استطاعوا إبراز أساليبهم الأدبية من جهة، وإعطاء الرسالة الزرزورية بعدًا فنيا يعكس ملامح شخصية الرجل الأندلسي المغربي في تلك الفترة. وذلك- أيضًا- لأنّ السجع يُضفي على النصّ نوعًا من النغم الموسيقي؛ الذي تطرب إليه الأذن وأسماع وقلوب القرّاء ((وهذا الإيقاع هو سمة السجع الغالبة وجوهره الغنيّ؛ الذي يجعل إليه النفوس أميل والآذان لسماعه أبسط))[2].

ومن أمثلة السجع التي وردت في هذا النوع ما جاء في جوانب عديدة من رسالة ابن السرّاج بقوله ((كتبت أحرفي والورد صقبل الوذائل، مطلوّل الخمائل، جميل البكور

---

1 - ينظر: دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص83.

2 - ماهر مهدي، **جرس الألفاظ ودلائلها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب**، دار هلال، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص226.

والأصائل، والله تعالى يزيد أزهاره وضوحًا وأطياره صدوحًا وأطيافه تيمنًا وسنوحًا))[1]، ومن ذلك قوله أيضا ((ويخشى جوفه بربرًا وتخش قراحًا أميرًا))[2].

ولهذا فإنّ الكتّاب الذين عارضوا أبا الحسين ابن السرّاج، لم يجرؤوا على عدم استعمال هذا المحسّن البديعي في رسائلهم، بما رأوا فيه بيان المعنى وتوضيحه. لهذا نجد أبا القاسم ابن الجدّ ينحو المنحى نفسه؛ الذي نحاه أبو الحسين ابن السرّاج في رسالته، فاستعمل السجع القصير كقوله ((لئن سمي زرزير لقد صغر للتكبير))[3]. كما نجده يستعمل السجع المطول في وصف هذا الطائر، ومن ذلك قوله ((نهج بالتسبيح ولم ينطلق لسانه بالقبيح، ثمّ تراه يقوم كالنّصيح، ويدعوا إلى الخير بلسان فصيح))[4].

وبهذا يكون أبو القاسم ابن الجد قد عمد إلى السجع المطوّل؛ لإبراز براعته وتفوّقه على ابن السرّاج في ذكر أوصاف الطائر.

كما نجد أنّ البطليوسي لم يستغن عن السجع في رسائله، وإنّما جسده في كلّ أوصاف الطائر حيث غلب السجع على الرسالة بأكملها، وبخاصّة في أسلوب الدعاء الذي بدأ به البطليوسي مقدمة رسالته ومن ذلك قوله: ((ويصل به وصل الله سعودك، الطير نطاق، ومن غير ذات الأطواق، تميس من المسك في حيرة، أوطائق صغّروره على وجهه التعجّب والاشفاق))[5]. وهذا السجع في هذه الرسالة إنّما أراد به البطليوسي محاكاة ابن السرّاج في ذكر أوصاف الطائر.

كما نجد أبا عبد الله بن أبي الخصال كان أكثر توظيفا للسجع من الكتاب الذين سبقوه، وذلك نظرا لمكانته البلاغية وتحكّمه في أساليب الكلام وضروبه، ومن ذلك قوله في رسالته الزرزورية الأولى ((وحضّ على العصمة والإحسان، ورغب في ذات الدين الحسان، وجدع بالحلال أنف الغيران))[6].

ولكنّ أبا عبد الله بن أبي الخصال في رسالته الزرزورية الأولى جعل السجع ممزوجًا بأسلوب التهنئة والمصاهرة، وهو الموضوع الذي ضمّنته رسالته الأولى.

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ق2، ص347.

2 – إحسان عباس، **عصر الطوائف والمرابطين**، ص238.

3 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ق2، ص349.

4 – المصدر نفسه، ص349.

5 – إحسان عباس، **عصر الطوائف والمرابطين**، ص238.

6 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن ابي الخصال**، ص98.

ونجده في زرزوريته الثانية والثالثة يسير على المنهج نفسه، فبعدما كان الطائر في الزرزورية الأولى رجلا مهنّئًا للزواج ومباركًا له، تحوّل في الثانية إلى طائر فصيح ينصح الناس بالدين والخير وهو في ذلك يريد جني واقتطاع الدريهمات من جيوب العامة لا غير، ويتجلى ذلك واضحا في قوله: ((يلقط الإحسان حَبًا ويضيره حُبًا ويلفظه لؤلؤًا حبًّا))[1].

ونجد الزرزير في الرسالة يقترب من بطل المقامة إن لم نقل إنّه نسخة مصوّرة عنه، فبعد أن جاوز الستين وكبر وأراد أن يغادر ويترك وريثًا له؛ اختار الهدهد لما فيه من رزانة العقل ((وما أقبح لمن جاوز الستين وأوهنت الأيّام حبل عمره والمتين وقطعت أو كادت منه الوتين))[2].

ولهذا فإنّ السجع في هذه الرسالة؛ قد جعله أبو عبد الله بن أبي الخصال على لسان الطائر من أن يجعل التصوّر أكثر دقّة من جهة، ويبدع في أساليب الخداع والمكر معلنا التقاء بطل المقامة والزرزور في قالب شخص واحد ((تحوّل ابن أبي الخصال بالموضوع فأصبح المتحدث فيه هو الزرزور نفسه (...) حين يكلّم النّاس عن توبته أو سيثيرهم إلى السخاء من أجله، وينال نقودهم عن طريق الوعظ؛ صورة لبطل المقامة))[3].

وعليه جعل أبو عبد الله بن أبي الخصال من السجع وسيلة أدبية يتقرب بها رمز الزرزور إلى راوي وبطل المقامات ومكدّيها.

غير أنّنا نجد بعض السجعات المتكررة بين الكُتّاب أنفسهم، وهذا ممّا يدل على تأثّر بعضهم ببعض على غرار ما نجده في رسالة أبي القاسم بن الجد، من مجموعة من الألفاظ التي وظّفها ابن السرج المبدع الأول لهذا النوع من الرسائل مثل (وكونًا، حَبًّا، حُبًّا، نِعم، الثُمر، بِكرًا، زرزورًا، بعيد، قريب) وغيرها من الألفاظ التي تدلّ على اتباع الكتاب بعضهم البعض.

كما نجد أنّ البطليوسي وأبا عبد الله بن أبي الخصال؛ قد سارا في هذا النمط واستعملا بعض السجعات التي استعملها ابن السرّاج، وأبو القاسم ابن الجد على غرار (حبًّا، حُبًّا، زورزورًا ...) وغيرها من الألفاظ التي توحي بهذا التأثّر.

---

1 – المرجع نفسه، ص99.

2 – المرجع نفسه، ص99.

3 – إحسان عباس، **عصر الطوائف والمرابطين**، ص239.

وهذا التأثّر دلالة على الإبداع والتفنّن في أساليب القول والبلاغة، ذلك أنّ ((تكرار العبارة تمثّل اعتزازًا بالنّفس وثقة بها لدى الأندلسيين، فهم الخبراء دائمًا في فنون القول وفي هذا المعنى دلالة على شخصية الأندلسي))[1].

وبهذا يكون الكاتب الأندلسي ضمّن ميزة الإبداع حين انطلق من الغير، ثمّ أبدع في كتابة هذا الفنّ. وهذا ما جسّدته مجمل الأساليب والتغيّرات؛ التي حصلت في مجموع الرسائل التي ظهرت بعد رسالة ابن السرّاج.

ب. الـــطباق:

يعد الطباق من بين أحد المحسنات البديعية؛ التي اعتمد عليها كتاب الرسائل الزرزورية، ونظرًا لما يخدمه الطباق من فهم لأسلوب ورصانة في التعبير والابتعاد عن الإطناب في أغلب الأحيان، وذلك إذا نظرنا إلى أنّ الطباق ((هو الجمع بين المتضادين؛ أي معنيين متقابلين في الجملة، ويكون ذلك إمّا بلفظتين من نوع واحد أو اسمين أو فعلين))[2].

وبهذا فإنّ كتاب الزرزوريات قد وظّفوا هذا اللون؛ لِما رأوا فيه من خدمة لأسلوبهم ومن ذلك ما أورده ابن الجدّ في إحدى رسائله قائلا ((ما عضدت الفروع الأصول))[3]. ويظهر الطّباق في كلمة الفروع والأصول اللذين استخدمها ابن الجدّ؛ للدّلالة على فصاحة هذا الطائر؛ الذي يهدف إلى التّنويه والتّلاعب بعقول العامة؛ من أجل الإسعاف عليه ببعض الأموال أو بعض الحاجيات.

ونجد الطّباق –أيضا– في رسائل أبي عبد الله بن أبي الخصال ومن ذلك قوله ((بديع الائتلاف والازدواج، ويباسط البعيد والقريب))[4].

---

1 – مصطفى السيوقي، **الأدب الأندلسي – ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس هجري**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، (د ت)، ص533.

2 – **الإيضاح في علوم البلاغة الخطيب القروينى**، تح/: محمد عبد القادر الفاضلي، دار المعارف، مصر، (د ط)، 1995، ص384.

3 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ق2، ص350.

4 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ق2، ص348.

وقول ابن الجدّ في إحدى رسالته التي جمع فيها بين السجع والطباق. ومن ذلك قوله ((وقد آن الآن لعقم شجرة أن تطلع من التمر ألوانا ومن الرزق ألحانًا))[1]. حيث نجد الطباق يتجلّى في لفظتي العقم وتطلع، لأنّ الكاتب ربطها بشيء واحد وهو ثمار الشجرة.

كما نجده في إحدى رسائله يستعمل الطّباق للدّلالة على الحالة التي يتّخذها هذا الطائر؛ وهو في حالة اقتناص الدريهمات من أصحابها ولهذا نجده يقول: ((وبروز صفحة الشمس من الحجاب))[2] فالطباق يظهر في لفظتي بروز وحجاب وهي صفات اعتاد الطائر أن يظهر فيها عبر تسوّله.

كما نجد أنّ ابن السرّاج قد استعمل هذا المحسّن البديعي قبله، ويظهر في قوله ((جميع البكر والأصائل))[3] وهذا يوحي أن هذا الطائر جمع الفقر والأصالة في آن واحد؛ دلالة على صفة مهارة الخداع والحيلة.

ونجد الطباق يظهر جليّا في الرسالة الثانية للكاتب أبي عبد الله بن أبي الخصال حين يبدأ في تعداد أسماء وصفات الله عز وجل وقدرته في خلق هذا الفضاء الواسع يقول ((الحمد لله خالق الحياة والموت السامع بكل صوت الذي لا يعجل مقامه قوت ذي العطاء الأسني والأسماء الحسنى))[4].

وهذه الأدعية التي ضمنتها رسالته الثانية لأبي عبد الله بن أبي الخصال في هذا الصنف؛ كان هدفها إبراز قدرة الزرزير على التلاعب بالكلام الفصيح الذي يهدف إلى جعل العامّة يقفون أمامه بشيء من الإعجاب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الطباق هنا قد لعب دورًا كبيرًا؛ كونه أنه قد خدم أسلوب الرسالة حين جعل أبو عبد الله بن أبي الخصال الطائر رمزًا لرجل زاهد يذكر الناس بما تؤول إليه أحوالهم في الآخرة، ونجد المعنى نفسه يظهر في بداية زرزوريته الثالثة؛ التي يصدرها أبو عبد الله بن أبي الخصال أيضا الأدعية المسكوبة في قالب السجع المضان ببعض التطبيق، وذلك من أجل بيان قدرة الزروزور على

---

1 – المرجع نفسه، ص349.

2 – المرجع نفسه، ص349.

3 – المرجع نفسه، ص350.

4 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص100.

التحكم في مضارب الكلام، وذلك في قوله ((الحمد لله الذي صدرت عن حكمه الأشياء وقامت بأمره الأرض والسماء، وبيده الفضل يؤتيه من يشاء))[1].

وفي هذا كله يبرز أسلوب أبي عبد الله بن أبي الخصال؛ حين جعل الطائر هو الذي سهل الحديث عن نفسه هذا من جهة، ثم إنّه من جهة أخرى أراد أن يطبع بعض صفات المقامة وتصنّعها في شخصية الطائر الزرزير من تلاعب بالكلام وبراعة في الوصف؛ الذي يهدف من خلالها الطائر إلى التسوّل.

ج. الـجناس

يعدّ الجناس من بين أضرب البلاغة الأكثر ظهورا في الرسالة الزرزورية؛ وذلك أنّ كتّاب هذا الصنف قد وجدوا في الجناس ما يغنيهم عن استعمال محسنات بديعية أخرى، وذلك من كون أنّ هذا الأخير يعطي سهولة للغة أكثر، كما يمنح النصّ أكثر متعه؛ وذلك من خلال جعل النص يموج في قالب فنّي موسيقي ((وهذا ما يحدثه الجناس من المفاجأة وصراع الأفكار واختلاف الأذهان؛ إذ يتوهّم السامع أن اللفظ مردّد والمعنى مكرّرذ، وأنّه لن يجني منه سوى التطويل والشآمة))[2].

ولهذا نجد ابن السرّاج قد استعمل هذا المحسن البديعي بكثرة في رسائله؛ إذ لا يكاد أحدًا من الكتّاب أن يكتب جملة إلاّ وقد استعمل الجناس بأنواعه في عديد، ومثل ذلك ما ورد في رسالة بن السراج قوله ((يلتقط في قناتك حبّة أو يشترط من مائك غبّة))[3]. وهذا جناس ناقص بين لفظتي حبّة وغية الذي أفاد خداع الزرزير بغيره من أجل أن يعطوا له بعض الدريهمات والنقود.

ونجد الجناس في رسالة أبي القاسم ابن الجدّ التي عارض بها أبا الحسين ابن السرّاج في وصف هذا الطائر يقول: ((يفوق جميع الطيور، في فهم التلقين، وحسن اليقين))[4]. ومن هذا النوع قوله أيضا ((ثم يراه كالنصيح ويدعوا إلى الخير بلسان فصيح)). ويظهر التجانس في كلمات اليقين والتلقين؛ الذين اختلفا في حرف واحد دالّتان على الأسبقية الأدبية للكاتب ابن الجدّ من جهة، وعلى الأصاف التجديدية التي منحها هذا الأخير لهذا الطائر، وهذا ما نجده

---

1 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص100.

2 – بسوني عبد الفتاح قيود، **علم البديع**، دار صادر، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص249.

3 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ق2، ص347.

4 – ابن بسام الشنتريني ، **الذخيرة**، ق2، ص351.

في كلمتي النصيح والفصيح. ومن ذلك قوله أيضا ((بحيث يكتسي ريشه حريرا ويحتسي جوقة بريرًا))[1] وفي هذا كلّه يركز ابن الجد على الأوصاف؛ التي يعتليها هذا الطائر بين العتبة والأخرى وهو يحاول الخداع والتلاعب بالألفاظ التي يكون الجناس خادما لها.

كما نجد نص البطليوسي يموج بالجناس في العديد من الفقرات، وذلك حينما يذهب الكاتب، إلى إبراز أوضاع هذا الطائر؛ التي تغدوا إلى الاشفاق عليه والتعجب عن طريق جمع الألفاظ المتجانسة، التي عكست هذه الوضعية لهذا الطائر، الذي جعله البطليوسي يقتات من يده إلى الآخرين ومن ذلك قوله: ((من الطلب نطاق، من غير ذات أطواق، يميس من المسك حيرة أوطاق))[2].

ونجد الجناس بين ثلاثة ألفاظ وهي أطواق ونطاق و أوطاق؛ وكلّها تدخل تحت الجناس الناقص؛ الذي جعله هذا الأخير يتوج على أوصاف هذا الطائر.

كما نجد أنّ الكاتب أبا عبد الله بن أبي الخصال؛ كان من أكثر الكتّاب توظيفا لهذا المحسّن البديعي وذلك نظرًا للقدرة والمكانة البلاغية؛ التي تبوّءها هذا الكاتب. ومن ذلك قوله ((وهردت وهدلت وولولت وعندلت))[3] وهذا الجناس يظهر في لفظتي هدرت وهدلت اللتين اختلفا في الحرف، ودلّتا على صفة التسوّل المربوط بجانب النصح؛ الذي سكبه أبو عبد الله بن أبي الخصال على الطائر.

ويظهر الجناس عند أبي عبد الله بن أبي الخصال في رسالته الزرزورية الثانية واضحا للعيان؛ حين أراد أن يحوز من شخصية الزرزور ويجعل الهدهد بديلا له، فبدأ بالتمهيد لمجموعة الصفات؛ التي كان يكتسبها هذا الطائر من قبل أن يفارق الكاتب، ويجعل الهدهد بديلا له وهذه الأوصاف قد لخّصها الكاتب في مجموعة العبارات المتجانسة في النص وذلك من قوله: ((ويطار حكم المستعمل الغريب بلفظ الإحسان حَبًا ويضمره حُبًا ويلفظه لؤلؤا حبّا، لا حرم أنّه سابق الحبشة المصلى بعد أنجسه)).[4]

ويظهر الجناس التامّ في المقطع النثري الأوّل من كلمات (حبًّا، حُبًّا) وهما تظهران مدى تفوّق هذا الطائر في إجابته الأولى، ويظهر الجناس الناقص في كلمتي (الحبشة،

---

1 – المرجع نفسه، ص349.

2 – المرجع نفسه، ص349.

3 – إحسان عباس، **عصر الطوائف والمرابطين**، ص239.

4 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص99.

أنجسه) وهما لفظتان تدلاّن على أنّ هذا الطائر؛ قد جاب البلاد بحثًا عن الرزق وذلك انطلاقا من كلامه الذي ترتاح له القلوب وتسدوا إليه الآذان. وهذا ما لخّصته لفظة الحبشة التي تدلّ على أنّ هذا الطائر قد تقلب في رقاب الأرض. وأنجسه؛ الذي هو حادي قافلة الرسول والذي خاطبه الرسول صلى الله عليه وسلم يا أنجسه رفقا بالقوارير. وقد استعمله الكاتب في رسالته من أجل إبراز قدرة البلاغية والأدبية من جهة. ومن جهة أخرى إعطاء لهذه الطائفة بعدين يتمثل في اختيار الكلام الجيد.

وبهذا فإنّ كتّاب الأندلس؛ قد اتفقوا بالجناس في هذا النوع من الرسائل من أجل إبراز تفوقهم الأدبي والفني عموما ((وممّا يكن فإنّ وجود صور الجناس التي ازدادت بها الألفاظ والعبارات النثرية الأندلسية؛ دليل على قدرة الكاتب الأندلسي وموهبته في التصوير والتعبير))[1]. لأنّ الكاتب الأندلسي ظلّ مربوطًا في إبداعه بالطرف المشرقي وأبى أن يحقق الانفراد والتميّز والتفوق.

د. صــفة التصغير:

تعدّ صفة التصغير؛ من بين أهمّ الصفات البارزة في هذا النوع من الرسائل؛ فقد استعملها كتاب الأندلس؛ من أجل الدّلالة على صفة التحقير وضنك المعيشة؛ التي كان يمتاز بها هذا الطائر، وذلك من أجل إيهام العامّة بالوضع الذي آل إليه.

وإن كنّا نرى صفة التصغير في هذه الرسائل؛ قد حملها الأندلسيّون على طابع التقليد من جهة؛ وذلك كون أنّ أغلب الكتاب قد صغروا في صفات هذا الطائر، ومن جهة ثانية أنّ كتاب الأندلس أبوا إلاّ معارضة أصحاب الرسائل الأخرى؛ التي كتبت، من أمثال المطريات، والمعتضيات وغيرها، ومن أمثلة التصغير الشائعة الذكر في هذا النوع من الرسائل؛ ما ذكره البطليوسي في رسالته الزرزورية من قوله: ((ويصل بك الله وصل الله سعدوك من الطير نطاق، من غير ذات أطواق فأميس من المسك في حيرة أوطاق؛ صغّروه على جهة التعجّب والإشفاق كما صغروا سهيل، وذئيب، وهذيل، وقتيل العذيق، والحذيل وكما صغروا العذيب))[2]. وهذا القول من البطليوسي يؤكّد فيه أنّ الكتاب الأندلسيين؛ قد مالوا إلى التصغير، وبخاصة في ذكر أوصاف الطائر وذلك واضحا في لفظة صغروه.

---

1 – ينظر: أحمد خضر، **النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين**، ص479.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ق2، ص247.

ويعدّ أبو الحسين ابن السرّاج؛ سابقًا للبطليوسي في صفة التصغير في هذا النوع من الرسائل، فقد أشار في رسالته الأولى في هذا النوع، إلى أنّ الكتاب الأندلسيين في عهد دولة المرابطين؛ قد مالوا إلى التصغير، نظرا لما فيه من إبراز الأوصاف والظواهر، وعليه فإنّ ابن السراج قد احتذى بهم في نمط كتابته لهذه الرسالة، لهذا فهو يعلنها صراحة؛ أنّه قد لجأ للتصغير من أجل أن يبرز صفة الطائر التي تشدوا إلى العظمة، وعليه فإنّ استعمال صفة التصغير بصيغة القلب عند هذا الأخير؛ يعطي لها منحى آخر يدل على تفوّق هذا الطائر في بداية حديثه عنه؛ ممّا يجعلنا نقول إنّ هذا الطائر يشبه راوي المقامات في الخداع والمكر. ثم يذكر كيف تحوّل هذا الطائر من القوّة إلى الضعف، ومن رفاهية العيش إلى شضفه. حيث يقول ((لئن سمّي الزرزير لقد صُغِرَ للتّكبير، كما قال حريقيص وسقط بجرح الحرق ودويه، وهي تلتهم الأرواح والمهج، ومعلوم أنّ هذا الطائر الصافر؛ يفوق جميع الطّيور في فهم التلقين وحسن اليقين))[1] ولهذا يكون أبو الحسين ابن السراج؛ هو الذي جعل صفة التصغير صفة ملازمة لأوصاف هذا الطائر، ثم جاء كتّاب الأندلس واختصروا بهذه الصفة في رسائلهم، وذلك حسب طريقة كلّ واحد منهم وهذا ما نسميه المعارضة.

ولعلّ صفة التصغير في الرسائل الزرزورية؛ التي كتب فيها أبو عبد الله ابن أبي الخصال؛ نجد لها حضوراً باهتا؛ ذلك كونه جعل لنفسه؛ أسلوبًا في هذا النوع من الرسائل الذي ظهر في هذه البيئة الأندلسية، حيث حمل على إقصاء صفة التصغير في رسائله، وهذا ممّا جعل له حضوراً واسعًا في هذا النوع؛ مقارنة بالأدباء الذين سبقوه. وذلك كون أنّ أبا عبد الله بن أبي الخصال؛ قد مال إلى التلقين والتفنّن بأساليب البديع في الكلام، والتصنّع في الألفاظ ، ثمّ إنّ استبداله لهذا الطائر بالهدهد قد جعل يلقي صفة التصغير لهذا الطائر؛ على غرار أنّ هذه الصفة مربوطة به، وأنّ هذه الأوصاف لا تليق بالهدهد، الذي ورث طائر الزرزور في هذا النوع من الرسائل عند أبي عبد الله بن ابي الخصال، وإن كنّا نرى أنّ مجمل الكتاب الأندلسيين في هذا النوع؛ مازالت تسيطر عليهم نزعة المشارقة في التصنّع في الألفاظ واتّباع زخرفها، حيث كانوا دائما يحاولون إظهار تفوّقهم على المشارقة، ولكنّ

1 – المرجع نفسه، ص349.

أسلوبهم دائما يظهر لنا عكس هذه النية ((وكانت كل مدرسة لها أتباع يسيرون في نهج كتابتهم على نهج سابيقهم من المشارقة))[1].

وهذا ممّا يعني أنّ صفة التصغير في الرسائل؛ تعدّ صيغة مشرقية لا مغربية، عمل المغاربة على التطوّر فيها من باب المجاراة لا غير.

هـ. الـــوصف:

يعدّ الوصف صبغة فنية امتازت بها الرسالة الزرزورية على غيرها من الرّسائل الأخرى المجارية لها في المجال الأدبي، وذلك كون أنّ كتّاب هذا النوع من الرسائل، قد حملوا على إعطاء شخصية الزرزير؛ العديد من الأوصاف التي تبعث على السخرية والتهكم في أغلب فترات الرسالة.

كما أنّ هنالك من كتّاب الزرزوريات من عدّ ظاهرة الوصف؛ على أنّها ظاهرة تزيينية يهدف من خلالها إلى إظهار براعته، وتفوّقه في رسم صورة الزرزور على نحو عام. لهذا نجد ابن السراج وهو المبتدئ الأوّل لهذا النوع يسكب على شخصية الزرزير بعض الصفات؛ التي تبعث على التغافل والضّعف. ومن ذلك قوله في بداية رسالته ((كتبت أحرفي والودّ صقيل الوذائل، مطلول الحمائل، جميل البكور والأصائل، والله تعالى يزيد أزهارها وضوحا (...) شخص من الطيور يعرف بالزرزير أقام الدنيا أيام التحسير وزمان التبليغ بالشكير))[2].

وكلّ هذه الأوصاف التي سكبها أبو الحسين ابن السرّاج على الطائر؛ هي مجرد إيماءات أراد من خلالها إبراز ذلك الفرد الأندلسي الضعيف؛ الذي لم يجد ما يقتاته، وأصبح كاهله مثقلاً بالديون، فطلب الشفاعة من أهل الحكم فأسقطه ابن السراج بشخصية هذا الفرد الأندلسي على هذا الطائر، وذلك من خلال أنّه وصف هذا الطائر بالعديد من الصفات التي تدل على الضعف والاستكانة.

وينحو أبو القاسم بن الجد المنحى نفسه؛ الذي أنتجه ابن السراج، فيعتمد إلى تزيين رسالته الزرزيرية ببعض من الأوصاف التي حملها على عدم القدرة وذهاب الرزق وقساوة العيش وغيرها من الأوصاف؛ التي تحمل على التصغير، والتي توحي بذهاب الرزق والذلّ

---

1 – كمال اليازجي، **الأساليب الأدبية في النثر العربي القديم**، دار صادر، بيروت – لبنان، (د ط)، 1995، ص148 – 149.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص179.

والمهانة، غير أنّ أبا القاسم بن الجد جعل مجمل هذه الأوصاف منوطة بالحيلة، التي وظف فيها هذا الطائر، فجاء التركيز على الأوصاف الحسّية أكثر من الأوصاف المعنوية، التي نلمحها في بعض الاستعارات أو المجازات الموظفة. ومن هذه الأوصاف التي تحمل طابع التقليد والمعارضة في وصف هذه الطائفة قول أبي القاسم بن الجدّ ((لئن سمي زرزير، بعد هي تلتهم الأرواح، والمهج والمعلوم أنّ هذا الطائر الصافر يفوق جميع الطيور، في فهم التلقين، وحسن اليقين، فإذا علم الكلام لهج بالتسبيح، ولم ينطق لسانه بالقبيح))[1].

وفي هذا المقطع السردي يتّجه أبو القاسم إلى إبراز بعض المظاهر الجسدية، المشكّلة لهيأة الطائر، من فصاحة النطق؛ وحس الوصل، وجودته، ورجاحة العقل واتّزانه ويجعل أبو القاسم بن الجد هذه الأوصاف المشكّلة لهيئة الطائر؛ هي التي جعلته يحتال على النّاس بها، فيسلبهم بعض الأموال والعطايا.

وبهذا فإنّ هذه الأوصاف التي ميّزت هذا الطائر، على بقية الطيور هي بمثابة تقنية ميّزت الطابع السردي لرسالة أبي القاسم بن الجد، عن الرسائل الزرزورية التي سبقته؛ كرسالة ابن السرّاج على نحو العموم.

أمّا البطليوسي فقد مكان أكثر نسجا للأوصاف من أبي القاسم، وأبي الجد وابن السراج معا، وذلك اعتبارا أنّ البطليوسي قد عارض ابن السّراج برسالتين؛ حيث كانت الأولى في المعاتبة، والثانية يتمحص موضوعها حول طلب الشفاعة، ولكنّ طلب الشفاعة هذا؛ جعله البطليوسي يدخل ضمن باب التسوّل حين أعطى لصفات طائر الزرزير بعض الأوصاف المبالغ فيها، حيث جعله يطلب الشفاعة من أيّ شخص. على أنّ أبا القاسم بن الجدّ وابن السّراج؛ جعلا من مجموع الأوصاف التي يسكبونها على هذا الطائر توحي بضعفه حقيقة، ولكنّ هذه الأوصاف أدخلوها ضمن طابع الحيلة، وجعلوا من مجموع هذه الأوصاف إثبات حالة الفقر والقحط، التي يمرّ بها هذا الطائر (الفرد الأندلسي)، من أجل أن تمنح له بعض الصدقات، وأمّا البطليوسي فقد جعل من مجموع هذه الأوصاف التي سكبها على شخصية الطائر، تدخل ضمن الحيلة والتلاعب على عقول النّاس، فكان أكثر إيحاءً فنيّا، وتصويرا للكدية في الرسالة الزرزورية، مقارنة بما سبقوه من الكُتّاب، ومن مجموع هذه الأوصاف التي أطلقها على هذا الطائر قوله: ((فضّل الله سعدوك من الطير، نطاق من غير ذات الأطواق

1 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص237.

(...)، صغّر على جهة التعجب والإشفاق، صغرو سهيل وذئيب، وهذيل، وقيل العذيق والجذيل))[1]. وكل هذه الأوصاف التي وظفها البطليوسي في رسالته؛ تبعث على الحطّ من قيمة هذا الطائر، وتدخل تحت باب الخداع الفنّي والحيلة.

ويرسم لنا أبو عبد الله بن أبي الخصال في زرزورياته الثلاث؛ بعض الأوصاف لهذا الطائر، والتي تبعث على الضّعف والقسوة، ولكنّ أبا عبد الله بن أبي الخصال كان أكثر كُتاب هذا النوع في إعطاء ملامح التسوّل، فكان أقرب كتّاب الرسالة الزرزورية إلى كتاب المقامات، إذ نجد الطائر في رسالته الأولى يتقن أصناف وأضرب الكلام، وينطلق لسانه بعلم البلاغة والبديع وأصنافهما، ونجده في رسالته الثانية يعمل على التلاعب بعقول النّاس؛ وذلك من خلال الأوصاف التي نسجها أبو عبد اللّه بن أبي الخصال في هذا الطائر؛ وبهذا كان الزرزور في هذه الرسالة نسخة مطابقة لراوي المقامات وذلك كون أنّ الزرزور في هذه الرسالة يقف مسترجلا في مكان يضمّ جمعا غفيرا؛ ألا وهو العرس؛ ليبدأ في وصف حاله وتكسّبه وذلك انطلاقا من بعض المقطوعات السردية التي تحمل طابع الوصف وتبعث على الشفقة، ليصرّح في الأخير بتسوله، بعدما هنّأ الزوجين بزواجهما.

ومن مجمل هذه الأوصاف قوله: ((فهو منمنم الدواجي، بعيد الائتلاف، والازدواج ببساطك البعيد، والقريب، ويطارحكم المستعمل والغريب يلقط الإحسان حبّه، ويضمره حبّا))[2]. وكلّ هذه الأوصاف التي تعتري هذا الطائر، منوطة تحت الحيلة والتلاعب بضمائر وعقول النّاس، على وجه الإبداع في أضرب البيان والبديع، وبهذا يكون أبو عبد الله بن أبي الخصال؛ قد سار في رسالته هذه، على نهج من سبقوه ممن كتبوا في هذا الموضوع، إلاّ أنّ مجموع الأوصاف التي أعطاها لهذا الطائر، جعلت منه بطلا مقاميا مستوحيا في طابع أندلسي.

ويذهب أبو عبد الله بن أبي الخصال في رسالته الثالثة إلى إلغاء مجمل الأوصاف في بداية حديثه عن هذا الطائر؛ ذلك أنّ المتحدّث في هذه الرسالة؛ لم يعد الزرزير (الطائر)؛ بل الكاتب، على لسان شخصية أخرى، حلّت محلّ هذا الطائر، وهو شخصية الهدهد؛ الذي حاول من خلالها أبو عبد الله بن أبي الخصال، معارضة كتاب أهل الأندلس في هذا النوع، حيث جعل من الزرزير يقرّر الفراق؛ حيث لم يعد يستطيع تحمّل هذه المشقة، بعدما قضى

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص290.

2 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص98.

من العمر وطرا، فهو الآن أصبح صوته؛ لا تشدوا إليه آذان النّاس، ولا أوصافه تجذبهم وتخدعهم، فاختار الاستبدال بالهدهد بما يُعرف به من حنكة ورجاحة العقل، ففوّض له هذا الأمر.

وهذا الاستبدال الذي حدث في النّمط التعبيري لهذه الرسالة، عاكسٌ لحياة الكاتب أبي عبد الله بن أبي الخصال، حيث حين تمّ استبدال هذا الطائر بالهدهد، عمد الكاتب إلى استرجاع هذه الأوصاف، وأعطى مسوّغا على إرجاعها، وذلك من قوله: ((فارقكم زرزور إيقاع وإطراب، وطلعت عليكم هدهدًا إبداع وإغراب، إذا ستر الماء نفسه، لم يعرضها، ويبسط الموت كفه، فلم يقبضها، ويخلّ الغمام بعبرته فلن يقضها))[1].

وكلّ هذه الأوصاف التي أعطاها أبو عبد الله بن أبي الخصال للهدهد؛ والتي توحي بتفوّقه عليه؛ أفقدت الرسالة الزرزورية على وجه عام، طابع الدعابة والسخرية والضحك؛ ((أفقده روح الهزل، التي توافرت لدى من تقدّموه))[2] ولكنّها من جهة أخرى أبقت على النّمط العام الذي أنتج من خلالها هذا النوع، ألا وهو؛ السخرية والتسوّل؛ إن لم نقل أنّ أبا عبد الله بن أبي الخصال قد وسّع دائرته، حين رأى أنّ التسوّل يطلب شخصية متّزنة، تعتمد على إقناع العامّة برجاحة عقلها، لا بلهوها وطربها، وإن كنّا نرى أنّ هذا التغيير الساري في النّمط السردي لهذه الرسالة ناتج عن تغيّر مضامين الحياة بصفة عامة، وحياة أبي عبد الله بن أبي الخصال بصفة خاصة: ((فالزرزور بتطريبه وغنائه ولهوه، يرمز إلى الشّباب؛ أمّا الهدهد بحكمته وخبرته وتخليه على الغناء وتجربته في هذه الحياة؛ فيرمز إلى الكبر والشيخوخة (...) وهذا بدوره يرمز إلى حياة بن أبي الخصال))[3].

ممّا يعطينا صورة واضحة على شيوع المعارضات الأدبية؛ التي تميّز بها النثر الأندلسي عامة، ممّا أدى إلى إزدهار فنّ الرسالة في العصر المرابطي، فأنتج لنا عديدا من الرّسائل؛ التي عكست ملامح تلك البيئة المليئة بالمتغيّرات، فظهرت المطريات والمعتضديات، والزرزوريات، كإنتاج فنّي؛ حاول من خلاله أدباء الأندلس بعث الأدب المغربي الأندلسي، وصنع خاصية له تميّزه عن الأدب المشرقي.

---

1 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص100.

2 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص238.

3 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص100.

الفصل الثالث

مـــــــوازنة بين المقامات والزّرزوريات

أوّلا: أوجه التّشابه

1- النّمط العام.
2- التّناص.
3- استحضار الشّخصيات التراثية.
4- اللّغة.
5- المقارنة على المستوى الإفرادي (المفارقة الفردية).
6- مفارقة الموضوع.

ثانيا: أوجه الاختلاف

1- الشّخصيات.
2- المكان.
3- الزّمان.
4- الحوار.

ثالثا: أوجه التّداخل

1- خصوصية المدوّنة.
2- حضور ملامح البيئة.

الفصل الثالث: موازنة بين المقامات والزرزوريات

أولا: أوجـــه الـتّشابه

1- النّمط الـعام (أنموذج المكدي في المقامات الزرزوريات):

ممّا لاشكّ فيه، أنّ كلُاً من المقامات والزرزوريات نصوص تراثية أدبية، عبّر بهما المبدع الأندلسي والمشرقي؛ عن جملة من الظواهر الاجتماعية التي واكبها، وظهرت في المجتمع العباسي والمغربي الأندلسي، ألا وهي ظاهرة الكدية والتسوّل بطابع هزلي فكاهي. فجاءت المدوّنتان تحكيان بروز هذه الظاهرة في المجتمعين، ذلك أنّ المقامات لم تخرج عن ظاهرة التسوّل في نصوص عدّة إلاّ في النزر القليل منها، التي كان طابعها تعليمي توجيهي. وتطرح الرسائل الزرزورية ظاهرة الكدية في غالبية الرسائل؛ التي أنشئت في وصف إحدى الشّخصيات؛ الذي تتسوّل من الحكّام ويطلب الشفاعة منهم، فجاءت المدونتان تصفان أحوال المجتمَعين وعاداته، ولهذا أُنتجت المقامات: ((فوجدت طبقة اللصوص والمكدين والشحّاذين؛ ممّا عبرت عنه هذه المقامات أصدق تعبير (...) إنّ المقامات كانت تعبيرا عن روح العصر))[1].

وعليه سارت الزرزوريات لتصف لنا مجتمعا يطلب الشفقة والإحسان إليه، نتيجة ما آلت إليه ظروفه الاجتماعية، فجاءت لفظة زرزير كرمز فنّي؛ يرمز به إلى ضعف الفرد وشقائه، في عصر المرابطي. وقد عبّر عنها الأديب الأندلسي: ((واستوحاها الكاتب من لقب شخص كان يُعرف بالزريزير كان يحترف الكدية ويستجدي الأعيان))[2]، إضافة إلى ذلك أنّ نمط السخرية والتهكّم يجمع النصّان فتظهر السخرية واضحة جلية في كلّ المقامات، وذلك في مجموع الحيل؛ التي يتّخذها عيسى بن هشام في تكديه، وأمّا الزرزوريات فتُظهر السخرية من خلال تلك الأوصاف والنّعوت؛ التي أطلقها كُتّاب هذا النوع على الطائر ((فالسخرية في هذه الرسائل تظهر في مجموع الأوصاف التي أعطيت لهذا الطائر))[3].

---

1 - محمد رشدي حسن، **أثر المقامة في نشأة القصة المصرية**، ص17.

2 - فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص96/ ينظر: دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص83.

3 - ينظر: دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص81.

وتروي لنا المقامات؛ مجموع الحيل التي نهجها عيسى بن هشام في رحلاته وتجواله في العديد من المدن والقرى، و الزرزوريات –أيضا– اعتنت بهذا الجانب من خلال مجموع الأفعال والأقوال؛ التي يقوم بها هذا الطائر في كلّ رسالة على حسب أسلوب كلّ كاتب، فكانت الكدية في رسائل أبي الحسين بن سراج؛ في ذكر الأسباب التي دفعت هذا الرجل إلى التسوّل وطلب الشفاعة، بينما هي عند أبي القاسم بن الجدّ تقوم على أصناف وأضرب التلاعب والحيلة المتعددة المقرونة بأسلوب غير مباشر، باعث على استصغار النفس والإيحاء بضعفها أمام نكبات الدّهر، بينما هي عند أبي عبد الله بن أبي الخصال متنوعة ومختلفة الطرح حسب صيغة الكلام المسرود؛ الذي يميل إليه عبد الله بن أبي الخصال في رسائله الزرزوية الثلاث؛ فهي في الأولى تحت نمط الأدعية والتحميدات المصحوبة ببعض التلاعبات والحيل، عن طريق أسلوب غير مباشر. وتظهر في مقدمة رسالته بقوله: ((الحمد لله محيي الأموات، ومميت الأحياء))[1]، وأمّا الثانية فهي تُشابه الأولى من ناحية الأسلوب من كونه بدأ مقدمته بالدعاء أيضا، إلاّ أنّ الحيلة تظهر فيها واضحة جلية، عندما يُغادر الزرزور ويترك مكانه للهدهد. و أمّا الثالثة فكانت مخالفة من ناحية الأسلوب والطريقة، على اعتبار أن أبا عبد الله بن أبي الخصال؛ جعل الزرزير هو من يتحدّث في هذه الرسالة وليس أبي عبد الله بن أبي الخصال، ولهذا غيّر الكاتب من بنية الرسالة، واقترب بها من بنية المقامات ((واقترب ابن أبي الخصال بزرزورياته من روح المقامة، كذلك حين تحوّل بالموضوع؛ فأصبح المتحدّث فيه هو الزرزور نفسه، وليس شخصا يحتاج الشّفاعة والتوصية، وعليه يظهر هذا المتحدّث حين يكلم النّاس عن توبته أو يستثيرهم إلى السخاء من أجله، وهو أيضا ذلك البطل نفسه حين يمزج بين الشعر والنثر في نطاق واحد))[2].

بينما عند ابن أبي الأرقم، تصوير لحالة الفرد الأندلسي البائسة، وما يلاقيه في هذا الدهر من فقر، وحرمان، ومشقّة، أدّت به إلى التسوّل؛ وذلك حين يُصوّر مشقة هذا الطائر وتنقّله من مكان إلى مكان، وتحوّل هذا المكان فيقول: ((حيث قطع من منابت الربيع إلى منازل الصقيع، ومن مطالع الزيتون إلى مواقع السحاب الهتون، فصادف من الجليد ما

---

1 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص89.

2 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص89/ ينظر: إحسان عباس، **عصر الطوائف والمرابطين**، ص234.

يُذهب قوى الجليد، ومن البرد ما لا يدفعه الريش والبُردُ))[1]. وهذا ممّا يوحي أنّ الزرزوريات قد حاكت المقامات حتى في الموضوع المطروق (الكدية)؛ حين يجعل أبو عبد الله بن أبي الخصال، وبعض كتّاب هذه الرسائل من البطل (الزرزور) متقنا لأضرب الكلام، حافظا للقصائد التي تعكس سوء حاله وفقره ((ويقترب زرزور الرسائل من بطل المقامات، حين نجده يُردد بعض القصائد الشعرية التي توحي بالشفاعة))[2].

وهذا أسلوب اشتركت فيه كلّ من الرسائل الزرزورية والمقامات، حيث نجد عيسى بن هشام في المقامة العريضية عارفا بالشعراء وأضرب الكلام حافظا للعديد من القصائد الشعرية لشعراء مشهورين كالفرزدق، وامرئ القيس، وجرير، ونحوهما، من أجل أن يردّ على من يسأله عن نسبه وأصله. ومن ثمة يبقى المتلقّي عاجزا عن فهم هذا الكمّ الهزلي الهائل لدى هذه الشخصية؛ فتنطوي عليه الخديعة، فيتلفظ المكدي بأبيات يصف فيها تحول الدّهر قائلا:

لَوْلاَ عَجُوزٌ لِي بُشْرَ مَـنْ رَا ***** وَأَفْرَخٍ دُونَ جِبَالٍ نُصْرَى
قَدْ جَلَبَ الدَّهْرُ عَلَيْهِمْ ضِرًّا ***** قُتِلَتْ ياَ سَادَةُ نَفْسِي صَبْرًا[3]

فيوهم السامع إلى أن يشفق على هذا المكدي، ولكنّه لا يقبل بتلك الدريهمات القليلة التي تعطى إليه، فينصرف عنهُ ((وحينئذ لابُدَّ أن تدفعك عاطفة الشفقة إلى أن تلبيه ما يحتاج، فإذا ما أعرض عنك وراح جعلت كفيه (...) وتقرأ صورة الاحتيال على جبهته))[4]. فإذا علم أنّك علمت بحيلته، ظهر ناصحًا إليك قائلاً:

وَيْـــحَكَ هَـذَا الزَّمَانُ زُورُ ***** فَـــلاَ يَغُرَّنَّكَ الـــــغُرُورُ
زِقٌّ وَمَخْرَقٌ وَكَلٌّ وَأَطْـبَقٌ ***** وَأَسْرَقُ وَطَلْبَقُ لِمَنْ يَزُورُ
لاَ تَـــــلْتَزِمْ حَـالَةً وَلَكِنْ ***** دُرَّ اللَّـــيَالِي كَـــمَا تَدُورُ[5]

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص456.

2 – فوزي سعد عيسى، **الرسالة الأدبية في النثر الأندلسي**، ص82.

3 – الهمذاني، **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص20.

4 – عبد الهادي حرب، **موسوعة أدب المحتالين**، ص67.

5 – فاتن كوكه، **التصنيف اللغوي والأدبي في عصر المرابطين والموحدين**، دمشق – سوريا، ط2، 2002، ص654.

فتحيلك نفسك مرّة ثانية على الشفقة عليه؛ لما رأيت من رجاحة عقله، وبعد نظره في النّصح، وهذا النوع نجده في زرزورية أبي عبد الله بن أبي الخصال؛ حين يجعل من زرزوره هو –أيضا– حافظًا لضروب الشعر راويا لها، ثمّ يبدأ هذا الأخير بعد أن أثنى بالحمد والصلاة على النبي – صلى الله عليه وسلم –، يُنشد أبياتا يصف فيها نفسه، ويمهد بها إلى كديته، بعد وصفه لحاله، و تقلبه من حال الرّخاء إلى حال القسوة وشظف العيش. وفي هذا يقول:

هَـــا إِنَّ زَرْزُورَكُمْ خَفِيٌّ ***** بِكُمْ عَنِ القَصْدِ لاَ يَجُورُ
يَعْتَرُّ فِي الشَدِّ وَكَلُّ طَيْرٍ ***** وَمَـــالَهُ عِنْدَكُمْ فُـــتُورُ

وهذه الأبيات خطاب مباشر من أجل أن يجلب القارئ إليه.

وتتقاطع الزرزوريات والمقامات؛ في تنوّع أساليب الطرق والحيل؛ التي ينتهجها كل من مكدي المقامات والزرزوريات، من أجل الاستيلاء على عقول العامّة، وخطف أموالهم، فإذا هو في رسالة أبي القاسم بن الجد يوهم القارئ كيف تغلّب به الزمان، حتّى بدّد أمواله وخسرها؛ فإذا هو يقف ناصحا النّاس لجمع المال مبديا موقفه منه بقوله:

وَأَبْكِي عَلَى فَقْدِ الدَّرَاهِمِ إِذَا لَهَا ***** أَبَا قَاسِمٍ غَيْرِي مِنَ النَّاسِ يُكْرَمِ[1]

فإذا تجمّع حوله العامّة، تأسّف على ذهاب قيمة الأدب، إذا قرن بالأموال والذهب، الذي أصبح مطلب كلّ إنسان؛ فيقف ناصحًا مرّة ثانية: ((وما سلف للأدب مع الذهب إخاء، ولا هالة منه انتحاء، هذا خالد موجود لا يلحق جوهره يسود))[2]. وعليه اعتبر زرزور أبي القاسم بن الجد أنّ المال يُعدُّ الغاية الأولى والأخيرة لهذا الفرد.

وبعد كلّ هذه الإطالة يُسرع في تكدّي الناس؛ معتمدا على الصيغة المعتادة بالثناء والحمد والشكر لمن كان يقف حوله، ومن ذلك قوله: ((طالعت – أعزك الله بهذه الشكاية مستريحا ومثلت لها قلبا قريحا، فهو يحكم جلالها يودعها من الكتمان صريحًا، ويرضعها من أخلاف التجاوز محضا صريحا، فيستره الله، وخلقه بنجوة من كلّ ضُرّ))[3]. فهو في هذا المقطع

1 – ابن بسام الشتتريني، **الذخيرة**، ص351.
2 – المصدر نفسه، ص 353.
3 – المصدر نفسه، ص383.

التراسلي؛ يدعوا القارئ إلى أن يصبر بما آلت إليه الأيام من القساوة وشظف العيش، لأنّ تغيّر الزمان قائم لا محال، وهنا يتقاطع أبو القاسم بن الجد مع بديع الزمان الهمذاني في نموذج المكدي؛ حين جعل الهمذاني عيسى بن هشام في المقامة العراقية؛ أديبا عارفًا بضروب الشعر، وكيف حوّله الزّمان إلى ما هو عليه الآن؛ من رجل أشعث أغبر وعندما تجتمع العامّة حوله؛ يقف أمامهم عازفا بعض المقطوعات الشعرية، التي يصف فيها نفسه وتقلبّ الزمان به. لأنّ الزمان قد دار عليه بعدما كان في حال رفاهية، وأصبح الآن متسوّلا شحّاذا، فيقول:

بُؤْسًا لِهَذَا الزَّمَانِ مِنْ زَمَانِ ***** كُلُّ تَصَاريفِ أَمْرِهِ عَجَبُ
أَصْبَحَ حَرِيًا لِكُلِّ ذِي أَدَبٍ ***** كَـــأَنَّمَا سَاءَ أُمَّةَ الأَدَبِ [1]

ففي هذا المقطع يلتقي زرزور أبو القاسم بن الجد ومكدي المقامة العراقية؛ في جعل حرفة الأدب حرفة للتّسوّل وكسب المال.

وكثيرة هي الصوّر؛ التي نجد فيها أبا الفتح الاسكندري، يتقاطع مع أحد أصناف الزرزور التي في العديد من الرسائل الزرزورية حسب أسلوب كلّ كاتب وطريقته، وهذا جدول يلخص فيه تقارب صورة مكدي المقامات مع صور مكدي الزرزوريات.

1 – بديع الزمان الهمذاني، **المقامة العربية**، ص229.

الجدول رقم (01): يوضح تقارب صورة مكدي المقامات مع صور مكدي الزرزوريات

الـمقامات	الرسائل الزرزورية	المقطع السردي	صورة المكدي في الزروريات والمقامات
العراقية والقريضية	رسالة أبي القاسم بن الجد الأولى. ورسالة أبي عبد الله بن أبي الخصال الثانية.	1) بُؤْسًا لِهَذَا الزَّمَانِ مِنْ زَمَانِ كُلُّ تَصَارِيفِ أَمْرِهِ عَجَبُ أَصْبَحَ حَرِيًا لِكُلِّ ذِي أَدَبٍ كَـــأَنَّمَا سَاءَ أُمَّةَ الأَدَبِ [1] 2) وَأَبْكِي عَلَى فَقْدِ الدَرَّاهِمِ أَبَا قَاسِمٍ غَيْرِي مِنَ النَّاسِ يُكْرَمِ ويضيف قائلا: ((وما سلف للأدب مع الذهب إخاء ولا هالة منه انتحاء))[2]	أديب متسوّل، عارف لضروب الشّعر وأوزان القصائد والبحور.
الكوفية الساسانية الأسدية	رسالة أبي عبد الله بن أبي الخصال الأولى وأبي القاسم بن الجد.	((وَفَدَ اللَّيْلُ وَبَرِيده وقلَّ الجوع وطريده وحرٌّ قاده الضُر والزّمن المرُّ)).[3] وفي الساسانية واقف على جماعة يقول: أُرِيدُ مِنْكَ رَغِيفًا يَعْلُو خِوَانًا نَظِيفًا أُرِيدُ جَدْيًا رَضِيعًا أُرِيدُ سَلْخًا خَرُوفًا[4]	رجل متسوّل بزيّ رث على شكل ناسك مقدّم للنّصيحة

1 – بديع الزمان الهمذاني، **المقامة العراقية**، ص229.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص351.

3 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص351.

4 – بديع الزمان الهمذاني، **المقامة الكوفية الأسدية**، ص230.

		رَحِمَ اللهُ مَنْ حَشَا فِي جِرَابِي مَكَارِمُهْ رَحِمَ الله مَنْ رَثَى سَـــعيدٌ وَفَاطِمَهْ إِنَّهُ خَـــادِمٌ لَكُمْ وَهِيَ لاَشَكَّ خَادِمَهْ[1] فيقول الزرزور مخاطبا قومه ((إن لقيت الأسحم لقيتم وإن سقي كرام الناس سقيتم، أحسنوا الملأ فكلكم يروى، وأنّا بقبسة عنكم نروى، ثمّ يبدأ منشدا: يَا سَادَتِي إِنَّ الَنّـدَى أَقْرَبُ مَغْرُوسٍ جَنَى إِنَّ لَكُمْ فِي جُؤْجُؤِي(*) حَـبًّا وحُـــبًّا أَوْطَنَا وَدَاعِيًا جُهْدِي لَكُمْ دُونَ فُـتُورٍ أَوْ وَفَنَى وَيَرْحَمُ اللهُ اِمْـــرأ عَـــلَى دُعَائِي آمِنًا إلى أن يلتقي مع مكدي المقامات فيقول: ((فأقرضوا الله أحسن القرض، ومكنوني من وجوب القرض لأضع الأوزار وأكون أوّل زرزور)).[2] ويذهب أبو القاسم في هذا الاتّجاه فيقول: ((لا يعرف حقا من زور مشهور في الضمير بالضرع، كثير العادية قليل الورع (...) فحكت نقر الزير، وبعثت العين على الدمع العزير)).	

1 – المصدر نفسه، ص232.

(*)ينظر: أبو عبد الله بن أبي الخصال، **رسائل أبو عبد الله بن أبي الخصال**، تح: رضوان الداية، دار الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت)، ص349.

– جؤجؤ: الصدر والجمع جآجئ، ينظر: المرجع نفسه، ص349.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص349.

القردية الساسجتانية	رسالة ابن أبي الأرقم رسالة ابن عبد الغفور رسـالة أبي الحسن بن سراج	((حيوان يُصفر كلّ أوان، ويسفر بين الإخوان، رقيق الحاشية، يعتمد على كرواء، ويستمع بخذواء، وينظر من عين كأنّها عين، ويتلفظ بمنقار كأنّه منقار))[1] ((إنّ عجبا برّ الوزير بالزعانيف الزرازير، وحظره على قلب يكاد من الشوق إليه يطيرُ، ومن الظمأ يشتكي قُطعًا ويستطير))[2] ((قردا يرقص قرده ويضحك من عنده، يقف في بلاد سسجتان مُردّدًا ((من عرفني فقد عرفني، أنا أعرفه بنفسي، باكورة اليمن وأحدوثة الزمن، أنا داعية الرجال، وأحجيه ربات الحجال)).[3] ((وتسمع من نغم شكره على ذلك أغاريد ولحونا دون أن يلتفظ في قنانك حبّة أو شرطًا من مائك غبة)).[4]	حيوان يضحك النّاس لتصرفاته ويستهوي قلوبهم بصوته الشجي
الأصفهانية		يصف منظر القافلة، فإذا سمع صوت المؤذّن هرع إلى المسجد؛ الذي يحتوي عددًا كثيرا من النّاس فيقول مسترسلا في حديثه ((حقيق عليّ أن لا أقول غير الحق ولا أشهد إلاّ بالصّدق، قد جئتكم ببشارة من نبيّكم)).[5]	رجـل متعبّد زاهد لله

1 – المصدر نفسه، ص405.

2 – المصدر نفسه، ص351.

3 – المصدر نفسه، ص 405.

4 – المصدر نفسه، ص405.

5 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات الهمذاني**، ص232.

الوصلية	رســـــالة أبي القاسم بن الجد	وسار في نفس المقامة الأصفهانية على نفس الطريقة، ولكنّ عيسى بن هشام لم يقف مسترجلا عند انتهاء الصلاة، بل قرر الفرار بعدما أكمل المصلين في صلاتهم وتأكدّ منها ((إن هم زوجوه بعذراء، وذبحوا له بقرة صفراء)).[1] حين جعل الزرزور داعيا سعيدًا لله شاكرًا له ((والله تعالى يكفيه فيما يستويه سر الجوارح ويقيه شؤوم الحاجة ...)). وبعد هذا الهزل العجاب حلّ كالظلام المستحاب وبروز صفحة الشمس من الحجاب.[2]	يمتاز برجاحة العقل ورزانته

وعليه نلحظ من الجدول السّابق؛ ملمحًا تقاربيًّا، بين شخصية طائر الزّرزير، وبطل المقامات في مجموع الحيل؛ التي يستخدمها كلّ مهما؛ من أجل التّلاعب بعقول العامّة، وكسب مايمكن من المال. وهذا التبدّل في هذه الشّخصيّة، من حين إلى آخر، ومن مقام إلى آخر؛ يعطينا صورة تقاربيّة بين الصّنفين.

2- الــتناص في المدونتين (الزرزوريات والمقامات)

يعدّ التناص من أهمّ السّمات؛ التي تميّز العمل الإبداعي عامة، والعمل الأدبي بخاصّة، إذ إنّ أيّ نص لابد أن يحتوي بين طياته على بعض النصوص الأدبية الأخرى، التي تشكل الصورة الكلية، هذا إن لم نقل إنّ النصوص الأدبية هي وليدة نصوص أخرى أسهمت في تكوينها انطلاقا من أنّ التناص هو من بين ((المصطلحات النقدية الحديثة قد تعددت مفاهيمه واختلفت حسب دارسها))[3].

1 – بديع الزّمان الهمذاني، **مقامات الهمذاني**، ص232.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص350.

3 – إبراهيم عمر موسى، **آفاق الرؤيا الشعرية**، وزارة الثقافة، سوريا، لبنان، ط1، 2005، ص14 وما بعدها.

وعليه فإنّ هذا المصطلح كان له حضور واسع في البيئة العربية سواء عند الشعراء؛ أم عند النقاد، وقد جاء تحت عدّة مسميات من بينها الاقتباس، التضمين، المحاكاة، وغيرها من هذه التسميات، وعليه فالتّناص ((تعالق (الدخول في علاقة) نصوص مع نص حديث بكيفيات مختلفة وهو فسيفساء من نصوص أخرى أرجحت فيه بتقنيات مختلفة))[1].

وبهذا فإنّ التناص؛ في المفهوم العام يعني حضور نصوص متنوعة في نص حاضر من أجل أن تشكّل مفهومه العام، وعليه فإنّ التناص أكبر من أن يكون مشكلات شعرية، ولا متداخلات كلامية بل هو ((عملية لسانية تواصلية بعدية تارة يحصل لصورة شعرية، وهو تناص مرغوب عنه أزيد مما هو مرغوب فيه، وتارة أخرى يتم بصورة لا شعورية، وهو تناص مرغوب فيه أكثر ممّا هو مرغوب عنه))[2].

ومما سلف الذكر فإنّ التناص هو البعد الجمالي، المشكّل للصورة الشعرية للنصوص الأدبية بوجه عام.

ويتنوع التناص في النص الأدبي بحسب الأفكار التي يطرحها النص، أو المدونة، فهناك تناص أدبي وآخر أسطوري، وآخر ديني، هذا الأخير كان أكثر حضورا في المدونتين (الزرزوريات والمقامات) أكثر من الأنواع الأخرى، وذلك في أنّ الأديب في البيئتين المشرقية أو الأندلسية المغربية؛ كان أكثر نظما وحفظا للثّقافة العربية الإسلامية ((ومع ذلك فإنّ كُتّاب الرسائل قد اهتموا بإبراز ثقافتهم المتعدّدة المشارب، وصبها في كتاباتهم لتُعطيها الديباجة والأناقة اللفظية، ولهذا شملت ظاهرة الإقتباس معظم موضوعات أدب الرسائل في الأندلس وأغراضه))[3].

---

1 – محمد مفتاح، **تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1985، ص121.

2 – عبد الجليل مرتاض، **التناص**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د ط)، 2011، ص5.

3 – عبد الله القيسي، **أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس هجري**، ص327.

1.2- التناص الديني

أ. الـــتناص الديني في الزرزوريات

لعلّ القارئ لمجمل هذه الرسالة، يلاحظ أنّ أغلب مقطوعات هذه الرسائل قد عملت على حضور التناص الديني (الاقتباس) وذلك من أجل تذكير الحاكم بإهمال الرعية من جهة، ومن جهة أخر هي بمثابة قوالب يعتمد عليها مكدي الزرزوريات؛ من أجل أن يوقع العامة في شباكه، ويحصل على نقودهم، ولهذا فإنّ التناص الديني (الاقتباس) كان يمثل مرجعية أدبية وبلاغية للكاتب الأندلسي من خلال العبارات التناصية؛ التي يدخلها على نصه، ((وكان الأندلسيون يلجؤون إلى أساليب مختلفة في إيراد النص القرآني، من أجل ملائمة أساليب كتابتهم))[1]. وعليه: ((الاقتباس Le Plagiat هو اقتباس غير معلن، لكنّه حرفي أو لفظي littéral، بالنسبة للنصّ الأدبي، بمعنى أنّ المبدع يدخل في نصه تراكيب وجملا من نصوص غيره دونما تصريح، ويترك الأمر لمتلقّي النص))[2].

وعليه يصبح الاقتباس (التناص الديني) سمة طبعت هذا الإنتاج المغربي الأندلسي ذوي الأصول المشرقية.

الجدول رقم (02): يبين التناص الديني في الزرزوريات

الرسالة الزرزورية	المقطع النصي	مصدر التناص
01 البطليوسي	ودخل في من عَلّم البيان، وزائل البلبل والورشان	قال تعالى: ((ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤))[3].
2	وأفصح تسبيحا وتكبيرا	قوله تعالى: ((..... وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ۝٣٠))[1].

1 – التفتزاني، **مختصر المعاني**، مطبعة عبد الله أفندي، القاهرة، د ط، 1307هـ/ 1989م، ص450.

2 – عبد الخليل مرتاض، **التناص**، ص68.

3 – سورة الرحمان: الآية (01 – 04).

3	((وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴿٤٤﴾))[2]	اقتباس (تناص) ديني حرفي من الإسراء رقم 17، الآية (44).
04 أبو القاسم بن الجد	يتطلب العنب المنتقى والتين فـــذكرت له يومًا والحديث ذو شـــجون منبتة الزيتون	((وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ﴿١﴾ وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾ وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ ﴿٣﴾))[3].
5	مما اختلّ من الجانب الغربي شرقا حتى اعتقد إلى الصاب(*)	((وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلۡغَرۡبِيِّ إِذۡ قَضَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلۡأَمۡرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٤٤﴾))[4].
6	وذرّ درة من كاتب أقسم بالطور لقد عبتي بشطور شوقا إلى بهجة تلك السطور	((وَٱلطُّورِ ﴿١﴾ وَكِتَٰبٖ مَّسۡطُورٖ ﴿٢﴾ فِي رَقّٖ مَّنشُورٖ ﴿٣﴾ وَٱلۡبَيۡتِ ٱلۡمَعۡمُورِ ﴿٤﴾))[5].
7	فهجرنا له الزُّلال وحسبناه السّلسبيل الحلال	((وَيُسۡقَوۡنَ فِيهَا كَأۡسٗا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا ﴿١٧﴾ عَيۡنٗا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلۡسَبِيلٗا ﴿١٨﴾))[6].
8	والله يصرف المقترحات دون الواجبات	((هُوَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَإِذَا

1 – سورة البقرة، الآية (30).

2 – الإسراء، الآية (44).

3 – سورة التين، الآية (01 – 03).

(*)– الصاب: الجانب.

4 – سورة القصص، الآية (44).

5 – سورة الطور، الآية (01 – 04).

6 – سورة الإنسان، الآية 18.

	وسمع عنا الخير في المحيا والمماة	قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٦٨﴾))[1].
9	ولا خشيت مع القنوع من إملاق	((وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٖۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُهُمۡ وَإِيَّاكُمۡۚ إِنَّ قَتۡلَهُمۡ كَانَ خِطۡـا كَبِيرٗا ﴿٣١﴾))[2].
10 **أبو عبد الله بن أبي الخصال**	الحمد لله الذي صدرت عن حكمته الأشياء وقامت بحكمه الأرض والسماء	((يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾))[3].
11	مميت الأحياء ومحي الأموات	((هُوَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٦٨﴾))[4].
12	فلا تقتلوا أولادكم من إملاق	تناص (اقتباس) حرفي ((۞قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡۖ أَلَّا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗاۖ **وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُم مِّنۡ إِمۡلَٰقٖ** ..... ﴿١٥١﴾))[5].

1 – سورة غافر، الآية (68).

2 – سورة الإسراء، الآية (31).

3 – سورة البقرة، الآية (269).

4 – سورة غافر، الآية (68).

5 – سورة الأنعام، الآية (151).

13	والذي قدّر فهدى	تناص (اقتباس) حرفي ((وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣))[1].
14	فأرسل رسله تترى	((ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَاۖ .....۝٤٤))[2].
15	رجل أوى إلى الله فآواه الله، ورجل استحى فاستحى الله منه، ورجل أعرض فأعرض الله عنه.	روى الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي مُرّة قال: ((إنّ أبا واقد الليثي حدّثه فقال: بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ مرّ ثلاثة نفر، فجاء أحدهم فوجد فُرجة في الحلقة فجلس وجلس الآخر من ورائهم وانطلق الثالث، فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم. ألا أخبركم بخبر هؤلاء النفر؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: أمّا الذّي جاء وجلس فآوى، فآواه الله، والذي جلس من ورائكم فاستحى فاستحى الله منه، وأمّا الذي انطلق، رجل أعرض، فأعرض الله عنه.[3]
16	وعلّمك منطق الطير فما أنتم تزجرون تسبيحها	((وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَۖ وَقَالَ

1 – سورة الأعلى، الآية (03).

2 – سورة المؤمنون، الآية (44).

3 – أحمد ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، دار الثقافة، بيروت – لبنان، ط1، 1970، ص30.

	وتفقهون تسبيحها	يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ **عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ** وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيۡءٍۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡمُبِينُ ﴿١٦﴾)).[1]
17	ونفوس ألقت ما فيها وتخلت	((وَأَلۡقَتۡ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتۡ ﴿٤﴾)).[2]
18	فخلّ لساني واحلل عقدة من لساني	((وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ﴿٢٨﴾)).[3]
19	مهلا فما نحن إلاّ مثلكم أممٌ تسبح الله تغريدا وتضفي	((وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ **وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ** ﴿٣٠﴾)).[4]
20	تغدو خماصا لأرزاق مقدرة فتقضي فضل رزق الله موقورًا	تناص من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ((يرزقكم كما يرزق

1 – سورة النمل، الآية (16).

2 – سورة الانشقاق، الآية (04).

3 – سورة طه، الآية (26 – 27).

4 – سورة البقرة، الآية (30).

		الطير تغدو خماصا وتروح بطانا)).[1]
21	وقلّما يكذب ارتياد دعا إلى وجهك الصبيح	تناص من حديث النبي صلى الله عليه وسلم ((إنّ الرائد لا يكذب أهله)).[2]
22	وداعيا جهدي لكم دون فتور أوتي	((وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾))[3].
23	فأقرضوا الله أحسن القرض ومكنوني من وجوب القرض.	((..... وَأَقْرِضُواْ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًاۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًاۚ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٠﴾))[4].
24	وبين يديه أجنحة تحتجب غير إيماء وتمشي على استحياء	((فَجَآءَتْهُ إِحْدَىٰهُمَا تَمْشِى عَلَى ٱسْتِحْيَآءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِى يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَاۚ فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيْهِ

1 – أحمد ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، ص32.

2 – المصدر نفسه، ص45.

3 – سورة الأحزاب، الآية (46).

4 – سورة المزمل، الآية (20).

		ٱلۡقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفۡۖ نَجَوۡتَ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ٢٥))[1].
25	كم مقلة من مقل الحور تبتسم بين التين والطور	((وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ١ وَطُورِ سِينِينَ ٢))[2].
26	كحلاء دعجاء ولكنها تنظر من نور على نور	((..... وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ **نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ** يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ ٣٥))[3].
27	تنبت بالدُّهن وصبغ له لدونه في كل خد جور	((وَشَجَرَةَ تَخۡرُجُ مِن طُورِ سَيۡنَآءَ تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ وَصِبۡغٖ لِّلۡأٓكِلِينَ ٢٠))[4].
28	هل لك في ذي كبد رطبة تُصبح فيها جدّ مأجور	عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((في كلّ ذي كبد رطبة أجر))[5]

1 – سورة القصص، الآية (25).

2 – سورة التين، الآية (01 – 02).

3 – سورة النّور، الآية (35).

4 – سورة المؤمنون، الآية (20).

5 – رواه الإمام أحمد في مسنده، ج2، 375.

29	لا يستدرجها إلا الإحسان ولا يبرزها إلا الخيران الحسان	((فِيهِنَّ خَيۡرَٰتٌ حِسَانٞ ﴿٧٠﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٧١﴾))[1].
30	وأنشأنا من نفس واحدة إنشاءً وجعل منها زوجها تماما ووفاءً وبثّ منها رجالا كثيرا ونساءً	((يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴿١﴾))[2].
31	بالصحبة تدوم وتؤدم	عن المغيرة بن شعبة أنّه ذكر إمراة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنّه يخطبها فقال صلى الله عليه وسلم ((لو نظرت إليها فإنّه أحرى أن يُؤدم بينكما)).[3]
32	اللّهم يـــا من جعل الأرض قرارا وفـــجر خـــلالها أنـــهارًا وجعل لنا من الشجر الأخضر نارًا	((أَمَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ

1 – سورة الرحمان، الآية (70 – 71).

2 – سورة النساء، الآية (01).

3 – رواه أحمد في مسنده، ج2 – 245.

		فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ مَّا كَانَ لَكُمۡ أَن تُنۢبِتُواْ شَجَرَهَآۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٞ يَعۡدِلُونَ ٦٠)).[1]
33	وبعث في كلّ أمة رسولا يهديهم وإلـى سـبيل السلام يؤديهم	((وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنۡهُم مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَيۡهِ ٱلضَّلَٰلَةُۚ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ٣٦)).[2]
34	والأرض وسمائها، والشمس وضبائها، والنجوم وأفلاكها، والبدور وأحلاكها	((وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ٢ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ٣ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰهَا ٤ وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ٥)).[3]
35	وعليه التوكل وبه نستعين وهـو المؤيد المعين	((إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ٥)).[4]

1 – سورة النمل، الآية (60).

2 – سورة النحل، الآية (36).

3 – سورة الشمس، الآية (01 – 05).

4 – سورة الفاتحة، الآية (05).

36	خـــــلق الخلق أطوارًا وجعل لهم آمالاً وأوطارًا	((وَقَدۡ خَلَقَكُمۡ أَطۡوَارًا ﴿١٤﴾))[1].
37	فماش على رجلين وباطش بيدين وطائر بجناحين وماش على أربع	((وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٖ مِّن مَّآءٖۖ فَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ بَطۡنِهِۦ **وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ رِجۡلَيۡنِ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰٓ أَرۡبَعٖۚ** يَخۡلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٤٥﴾))[2].
38	وتضرب لكم أمثالكم أمم أمثالكم	((وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۡۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴿٣٨﴾))[3].
39	فسبحان من أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى	((قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾))[4].
40	وتفيض لما عرفوا من الحق أعينهم بالدّمع	**((وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ** يَقُولُونَ

1 – سورة نوح، الآية (14).

2 – سورة النور، الآية (45).

3 – سورة الأنعام، الآية (38).

4 – سورة طه، الآية (50).

		رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾))[1].
41	الذي يحيّون من هاجر إليهم، ويؤثرونهم على أنفسهم ولا يستأثرون عليهم	((**وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞ** وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿٩﴾))[2].
42	وأوهنت الأيام حبل عمره المتين وقطعت أو كـــادت منه الوتين	((ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ ﴿٤٦﴾))[3].
43	ولـــمّا اشتعل الرأس شيبا وأظـهرت الأيّام منه عيبا	((قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلۡعَظۡمُ مِنِّي **وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا** وَلَمۡ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيّٗا ﴿٤﴾))[4].
44	وملح الهوى ومجوله وما جـــــعلنه غـــــراما ولا نشأت به شهرا حرامًا	((**إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ** يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُۚ زُيِّنَ لَهُمۡ سُوٓءُ أَعۡمَٰلِهِمۡۗ

1 – سورة المائدة، الآية 83.

2 – سورة الحشر، الآية (09).

3 – سورة الحاقة، الآية (46).

4 – سورة مريم، الآية (04).

		وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٣٧﴾))[1].
45	جـــــاء مـــــن سبإ بنبإ يـــقين وأنكر سجودهم للشمس إنكار المتقين	((فَمَكَثَ غَيۡرَ بَعِيدٖ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ **وَجِئۡتُكَ مِن سَبَإِۭ بِنَبَإٖ يَقِينٍ** ﴿٢٢﴾ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ ﴿٢٣﴾ **وَجَدتُّهَا وَقَوۡمَهَا يَسۡجُدُونَ لِلشَّمۡسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ** وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَصَدَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمۡ لَا يَهۡتَدُونَ ﴿٢٤﴾))[2].
46	وتخلص من العقاب والعتاب وشارك في السرعة الذي عنده علم الكتاب	((**قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ** فَلَمَّا رَءَاهُ مُسۡتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّي لِيَبۡلُوَنِيٓ ءَأَشۡكُرُ أَمۡ أَكۡفُرُۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٞ ﴿٤٠﴾))[3].

1 – سورة التوبة، الآية (37).

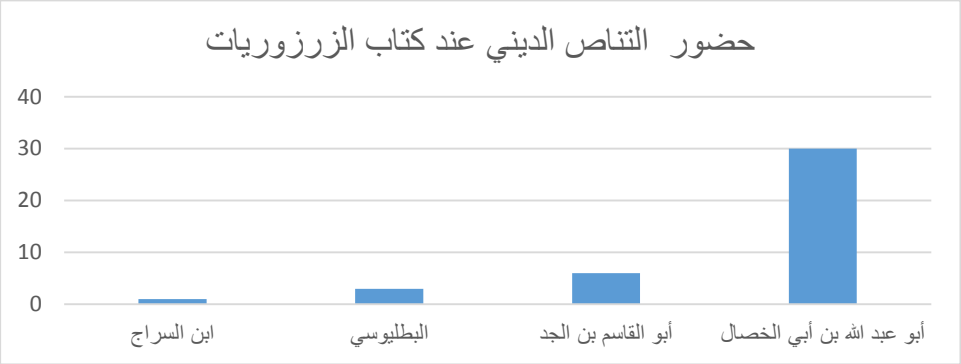
2 – سورة النمل، الآية (22 – 24).

3 – سورة النمل، الآية (40).

ولعلّ الملاحظ في صيغة حضور التناص الديني في الرسائل الزرزورية، أنّها؛ تعج بألوان التناص الديني؛ الذي يدلّ على الثقافة الدينية؛ التي كان يتمتع بها الكاتب الأندلسي في عصر المرابطين ((إذ كان الأدباء والكُتّاب منهم بخاصة يمدّون أيديهم للنهل منه، ويستخرجون ما يدعم أقوالهم، وما يقوي معانيهم، فإنّ لهم في كلام الله عزّ وجل، معينا لا ينضب، يستخرجون منه ألوانا من المقومات لكلامهم))[1]، ولعلّ الملاحظ بدقة في صورة الجدول يُلاَحَظُ أنّ أبا عبد الله بن أبي الخصال كان أكثر كتاب الأندلس توظيفا لهذه النوع من التناص.

وهذا مما يدلّنا على تمكنه من معالم الدين، وحفظه لكتاب الله عزّ وجلّ، ودرايته بمختلف الأحاديث النبوية الشريفة ((فنلاحظ أنّ ثقافته متنوعة غزيرة يأتي في طليعتها الثقافة الدينية التي استمدّها من القرآن الكريم حفظًا وتفسيرًا. ومن الحديث الشريف الذي نبغ فيه ضبطا وإتقانا))[2].

وهذا ما يوضحه الرسم التخطيطي التالي لحضور التناص الديني عند كتاب الزرزوريات:



الشكل رقم (01): يوضح رسم تخطيطي يمثل نسبة حضور التناص الديني في كتاب الزرزوريات

وبهذا فقد انفرد أبو عبد الله بن أبي الخصال على غرار باقي الكتاب الأندلسيين، من الاقتباس من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، مما يدلّ على المكانة العلمية؛ التي كان

1 – ابن محمد، **النثر الأدبي في القرن الخامس – مضامينه وأشكاله**، ص678 – 679.

2 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص30.

يحظى بها في عهد الدولة الأندلسية بالمغرب، إبان دولة المرابطين ((أكثر ابن أبي الخصال في رسائله من الاقتباس من القرآن الكريم والحديث الشريف، واتّسع في ذلك اتّساعًا كبيرًا))[1].

ب. الــتناص الديني في الــمقامات

ولعلّ المقامات هي أيضا كذلك لم تخرج عن هذا النوع من الإبداع الفنّي لمختلف كتابها بالرغم من أنّها جاءت صيغة جديدة في ميدان النثر في تلك الفترة، ولم يألف الدّارسون مثل هذا النوع سابقا في مؤلّفاتهم، وعليه فإنّ كتاب المقامات قد اختلفوا في كتاب مقاماتهم موظفين التّناص بأنواعه، وكان أكثر هذه الأنواع حضورا هو التناص الديني، ممّا يدلّ على سعة إطلاع بديع الزمان الهمذاني على كتاب الله عزّ وجلّ، ومختلف الأحاديث النبوية الشريفة. وهذا نوع من الأنواع التي حاكت فيه المقامات الزرزوريات ومن جميل أنواع التناص.

وبهذا جاءت المقامات كمدونة نثرية؛ ضمّت أنواع النصوص التي تمثل مرجعية الفرد عامة ((فقد اعتمد الهمذاني التيار المتتابع في نصوص الحدث وتوظيف الأمكنة التاريخية، والمفتوحة والمغلقة التي ساهمت في تجسيد الأحداث وتطويرها، وكذلك نهله من العديد من النصوص سواءً بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف))[2]. وعليه جاءت المقامات مضاهية للزرزوريات في هذه الخاصية الفنية؛ التي توحي بأنّ الأديب المشرقي كان له اطلاع كثير على الثقافة الإسلامية؛ من خلال إبداعاته التي عكست سعة ثقافتهم.

وهذا جدول يلخص مجمل المواضيع التناصية؛ التي اقتبسها بديع الزمان من القرآن الكريم والحديث الشريف.

الجدول رقم (03): يبين التناص الديني في المقامات

الــمقامة	المقطع السردي المقدس	النص الأصلي للاقتباس

1 – فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص168.

2 – ينظر: باسم ناظم سليمان المولى، فنون الأدب العباسي **– دراســة فــي الــشعر والرسالة والحكاية والمقامة والسيرة الذاتية –**، ص104.

01 الخمرية	التي أذن الله أن تُرفع وبدابر هؤلاء أن تُقطع	قال تعالى: ((فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْۚ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٥﴾))[1].
02 الساسانية	واضمم يدك لأجلي إلى جناحك عَمِدا	قال تعالى: ((وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخْرَىٰ ﴿٢٢﴾))[2].
03 البصرية	تلك أشراط القيامة	قال تعالى: ((فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةًۖ فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَاۚ فَأَنَّىٰ لَهُمْ إِذَا جَآءَتْهُمْ ذِكْرَىٰهُمْ ﴿١٨﴾))[3].
04 القريضية	ويحك هذا الزمان زورو فلا يغرنك الغرورو	قال تعالى: ((يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴿٥﴾))[4].
05 البلخية	فما زدته في الثناء، ثمّ قال أظغنا تريد؟ فقلت إي والله	قال تعالى: ((۞وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٥٣﴾))[5].
06 السسجتانية	عمدت الإصلاح المُعاد بإعداد الزاد، فلم أر طريقا أهدى إلى	قال تعالى: ((وَقَالَ ٱلَّذِىٓ ءَامَنَ

1 – سورة الأنعام، الآية (45).

2 – سورة طه، الآية (22).

3 – سورة محمد، الآية (18).

4 – سورة فاطر، الآية (05).

5 – سورة يونس، الآية (53).

	الرشاد ممّا أنا سالكه	يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُونِ أَهۡدِكُمۡ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ﴿٣٨﴾))[1].
07 الأذربجانية	فالق الإصباح ومنيره	قال تعالى: ((فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ حُسۡبَانٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ﴿٩٦﴾))[2].
08 القزوينية	أدعو إلى الله فهل من مجيب إلى دار رحبٍ ومرعى خصيب وجنّة عالية ما بُني قطوفها دانية ما تغيب	قال تعالى: ((فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿٢٢﴾ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ﴿٢٣﴾))[3].
09 القزوينية	ويمضي في الاقتباس القرآني في هذه المقامة، ومن ذلك قوله: ما سلكنا القوم حتى سمعنا صوتًا أنكر من صوت الحِمَارِ	قال تعالى: ((وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ وَٱغۡضُضۡ مِن صَوۡتِكَۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلۡأَصۡوَٰتِ لَصَوۡتُ ٱلۡحَمِيرِ ﴿١٩﴾))[4].
10 القزوينية	وقد تركت وراء ظهري حدائق وأعنابا وكواعب أترابا	((إِنَّ لِلۡمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣١﴾ حَدَآئِقَ وَأَعۡنَٰبٗا ﴿٣٢﴾ وَكَوَاعِبَ أَتۡرَابٗا ﴿٣٣﴾))[5].
11 الجاحظية	لو دعيت إلى كراع لأجبت	عن أبي حمزة عن الأعمش عن أبي حازم عن أبي هريرة رضي الله

1 – سورة غافر، الآية (38).

2 – سورة الأنعام، الآية (96).

3 – سورة الحاقة، الآية (22 – 23).

4 – سورة لقمان، الآية (19).

5 – سورة النبأ، الآية (31 – 33).

	ولو أهدي إليَّ ذراع لقبلت فأفضى بنا السير إلى دار	عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لو دعيت إلى كراعٍ لأجبتُ ولو أهدي إليَّ كراع لقبلت))[1].
12 الموصلية	إذ يحوي في مجرى هذا الماء بقرة صفراء وأتَوا فى تجارية عذراء وصلوا خلفي ركعتين عنكم عتاب هذا الماء	عن قتيبة بن سعيد قال حدثنا سفيان عن عبيد الله بن أبي بكر عن عباد بن تميم عن عمه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم ((استسقى فصلى ركعتين وقلب رداءه))[2].
13 البغدادية	استخرت الله في العقول وقعدت من فلك بمثابة الهلك	عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُعلمنا الاستخارة في الأمور كلّها كما يعلّمنا السور من القرآن الكريم يقول ((إذا همّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثمّ ليقل اللّهم إنّي استخيرك لعلمك واستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم))[3].
14		عن أبي بكر رضي الله عنه قال،

1 – النووي، **رياض الصالحين**، ص177.

2 – البخاري، **صحيح البخاري**، ص249.

3 – سعيد بن وهب القحطاني، **حصن المسلم**، ص31.

الشهرازانية	اللهم اجعلنا خيرا ممّا يظنّ بنا	قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((اللّهم اجعلني خيرًا مما يظنون واغفري لي ما لا يعلمون ولا تؤاخذني في ما يقولون فإنّك تعلم وهم لا يعلمون))[1].
15 الأصفهانية	وتقدم الإمام إلى المحراب فقرأ فاتحة الكتاب	((لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب))[2].
16 المكفوفية	يا حسنها فاقعة صفراء ممسوقة منقوشة فوراء	قال تعالى: ((قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوۡنُهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ صَفۡرَآءُ فَاقِعٞ لَّوۡنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ٦٩))[3].
17 الأرامينية	وسرنا حنى أتينا قرية استطعما أهلها	قال تعالى: ((فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا ٧٧))[4].
18	يا بني إنّي وأن ثقت بمثابة عقلك وطهارة أصلك فإنّي شفيق	((۞وَمَن يُسۡلِمۡ وَجۡهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ

1 – ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن محمد الخزري)، **المثل السائر**، دار إحياء التراث العراقية، لبنان، (د ط) (د ت)، ج3، ص321.

2 – الإمام الحافظ أبي عيسى محمد الترمذي، **الجامع الكبير**، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط1، 1948، ص287.

3 – سورة البقرة، الآية (69).

4 – سورة الكهف، الآية (77).

الوصية	والشفيق سيّء الظن (...) فإن قبلت فالله حسبك وإن أبيت فالله حسيبك	وَهُوَ مُحۡسِنٞ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰۗ وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ﴿٢٢﴾))[1].
19 القزوينية	ما سلكنا النوم حتى سمعنا صوتا أنكر من صوت الحمير	((وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ وَٱغۡضُضۡ مِن صَوۡتِكَۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلۡأَصۡوَٰتِ لَصَوۡتُ ٱلۡحَمِيرِ ﴿١٩﴾))[2].

أمام هذا الاقتباس يمكن القول إنّ الهمذاني في مقاماته كان على اطلاع واسع على العلوم الشرعية، التي شكّلت أغلب مقاماته واستوحى منها جميع عباراته، ((فالمقامات نموذج سعى من خلاله الهمذاني إلى إثبات إطلاعه على مختلف العلوم في طليعتها العلوم الشرعية))[3].

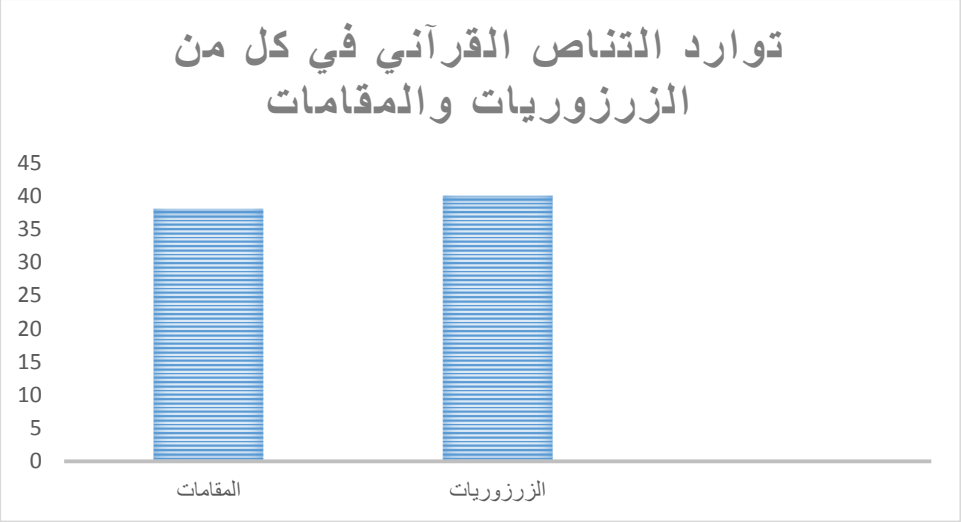
وكثير من المقامات التي يكثر فيها توارد النص القرآني، إذ يوجد التناص القرآني في المقامة الواحدة بشكل لافت، في ثلاث مقاطع سردية أو أربع، واكتفينا بإيراد تناصّ واحد لكلّ مقامة.

وعليه فإنّ بنية توارد التناصّ القرآني سواء من القرآن الكريم أو من الحديث النبوي الشريف في المقامات، تكاد تكون نفسها في الزرزوريات، وهو ما يوضّحه الشكل الآتي في نسبة الورود في كل من المدونين.

1 – سورة لقمان، الآية (22).

2 – سورة لقمان، الآية (19).

3 – ينظر: باسم ناظم سلمان المولى، **سيكولوجية الفن في الهمذاني**، مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص153.



الشكل رقم (02): مخطط يوضح نسبة ورود التناص القرآني في كل من الزرزوريات والمقامات

ولهذا فقد شكّلت المرجعية الدينية القسط الأوفر في المدوّنتين، وهذا ممّا يوحي ببروز هذه الخاصية الفنية عند أدباء المشرق والمغرب؛ وعليه يعدُّ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف مصدرًا شاملاً نهل منه جميع الأدباء، من كلّ حدب وصوب ((لقد شكل القرآن الكريم بفضل فصاحته وبلاغته التي تحدّى بها الله تعالى فُصحاء العرب؛ نصّا مقدّسا ومصدرًا إعجازيا أحدث ثورة فنية على معظم التعابير؛ التي ابتدعها العربي شعرًا ونثرًا، فكان المنهل لهم الأول؛ الذّي يقتبس منه))[1].

وهكذا سار كتّاب الزرزوريات والمقامات موظفين أساليب القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ومحاولين من خلال هذا التناص القرآني الهائل في المدونتين عكس سعة اطّلاعهم على المرجعية الدينية عمومًا.

2.2- الـتناص الأدبي

إنّ كتاب الأندلس والمغاربة قد حملوا على توظيف مختلف الأشعار في إبداعاتهم الأدبية أو النثرية، محاولين بهذا التوظيف خلق مجال تنافسي أكثر يبين الكتاب ولهذا جاءت الزرزورية موظفة لبعض أشعار العرب من الجاهلية إلى عصر صدر الإسلام، مرورا بالعصر الأموي وصولاً إلى العصر العبّاسي انتقالا إلى العصر الأندلسي؛ بمختلف فتراته

1 – ينظر: حياة معاش، **التناص القرآني في ثنائية ابن خلف القسطنطيني (دراسة فنية)**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع6 جانفي 2010، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة، ص02.

الزمنية، إذ نلمح أسماءً شعرية تمتدّ إلى العصر العباسي، وأخرى تمتد إلى العصر الأندلسي المغربي، كما نلاحظ بعض المقطوعات الشعرية لمجموعة من الشعراء على اختلاف توجّهاتهم الشعرية.

ولهذا فإنّنا نجد كتاب هذا النوع من الرسائل يوظفون بيتا، أو بيتين، أو شطر من البيت أو عجزه من أجل الإيحاءات المختلفة، أو خدمة لأسلوب أو غرض ما، ولهذا فإنّ المبدع الأندلسي عمل على هذه الطريقة من أجل إبراز تفوّقه على غيره ((وكان المجيد فيهم كثيرا ما يضمن في رسائله أشعاره وأشعار غيره، فكان إذا ضمن أشعاره يوافق بين قافيتها وبين السجع التي قبلها؛ ليعلم بذلك أنّ الشعر له، وكان إذا ضمّن أشعار غيره خالف بين السجع والقافية))[1].

وبهذا فقد عمد كتاب الرسائل الزرزورية على اقتباس بعض الأبيات الشعرية وفق ما تخدم موضوعاتهم العامة، فكانت أغلب الأبيات في وصف الدّراهم ومدحها أو في أبيات تظهر لنا الكدية بوجه عام.

أ. التناص الأدبي في الزرزوريات:

1 – محمد بن عبد الغفور الكلاعبي، **إحكام صيغة الكلام في فنون النثر ومذاهبه في الشرق والأندلسيين**، تح: محمد رضوان الدّاية، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1405هـ/ 1985م، ص828.

يمكن أن نلخّص حضور التناص الأدبي في الزرزورية من خلال هدا الجدول:

الجدول رقم (04) يبين حضور التناص الأدبي في الزرزوريات

صاحب الرسالة	المقطع المتناص	النص المتناص منه
01 **أبو الحسن بن السراج**	وإذا امرؤ أهدى إليك صنيعة من جاهه فكأنّما من ماله	مأخوذ من قصيدة كتبها **أبو تمام**(*) إلى إسحاق بن أبي ربيعة، كاتب أبي دلف مطلعها: تَعَوَّدَ بَسْطَ الكَفِّ حَتَّى لَوْ أَنَّهُ تَنَاهَى لِقَبْضٍ لَمْ تُحِبْهُ أَنَامِلُهُ[1]
02	أن يلقى في تلك البساتين معمرًا	مَأْخُوذ من قول الراجز: يَا لَكَ مِنْ قَبْرٍ بِمَعْمَرٍ[2]
03 **أبو القاسم بن الجد**	كما يقع على العسل الذباب وتقطع إلى العراء الضاب	إشارة إلى قول الراجز في وصف الضبي. لاَ يَشْتَهِي أَنْ يُرَّدَا إِلاَّ عَرَادًا عَــرَدَّا[3]
04	فإذا ما أراد كنت رشاءًا وإذا ما أراد كنت قليبًا	هذا البيت ضمّنة أبو القاسم بن الجد من شعره.
05		هذا البيت اقتبسه من بيتي **أبي**

(*) هو حبيب بن أوس الطائي ولد بقرية جاسم بغرب دمشق، وتعددت الروايات في سنة ولادته فقيل سنة 172هـ وقيل سنة 182 وقيل سنة 188هـ وقيل سنة 192 هـ، مدح المعتصم واشتهر بقصيدته فتح عمورية، توفي سنة 226هـ ترك ديوان أغلبه في المدح/ ينظر: شوقي ضيف، **العصر العباسي الأول**، ص258.

1 – شوقي ضيف، **العصر العباسي الأول**، ص283/ ينظر: أبو تمام، **الديوان**، تح: التبريزي، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت)، ص02.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، حاشية الكتاب، ص349.

3 – المرجع نفسه، ص349.

	وأبكي على فقدِ الدّراهم أبا قاسم غير من النّاس يكرم	**الغيناء**(*) إِنَّ الدَّرَاهِمَ فِي الأُمُورِ كُلِّهَا تَكْسُو الرِّجَالَ مَهَابَةً وَجَمَالاَ فَهِيَ الكَلاَمُ لِمَنْ أَرَادَ فَصَاحَةً وَهِيَ السِّلاَحُ لِمَنْ أَرَادَ قِتَالاَ[1]
06	سطور أفات كل حال بوجبة كما خطفت منها تماما المباسم	البيت ضمنه أبو القاسم بن الجد في أحد أشعاره.
07	ووجدٌ يمنع ترى ما بيني وبينه أن يبيس	أخذه الكاتب من قول **جرير**(**) فَلاَحُوا بَسُوا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ الثَرَى فَإِنَّ الذِّي بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ مَثْرَى[2]
08	راضين كلّ عقبة نيرت أسرى القسمات	مأخوذ من قول **امرؤ القيس**(***) وَقَدْ طَرَقْتُ فِي الآفَاقِ حَتَّى رَضَيْتُ مِنَ الغَنِيمَةِ بِالإِيَابِ[3]
		مأخوذ من ديوان القتال:

(*) محمد بن القاسم أبو عبد الله المعروف بأبي الغيناء، ولد بالأهواز سنة 191 هـ، كان أحولا ثمّ عمي بعد سن الأربعين، له قصائد أغلبها في الكدية والسخرية، توفي سنة 283هـ/ ينظر: صلاح الشهباوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، ص ص80 – 83.

1 – عبد العون الروضان، **موسوعة شعراء العصر العباسي الأول**، ص ص18 – 19.

(**) هو الشاعر الأموي جرير بن عطية اليربوعي التميمي 83 هـ – 653م، توفي 110هـ – 728م، شاعر من بني كلبة يربوع عرف بشعره الهجائي وبقصائده ضد عديد من الشعراء من أمثال الفرزدق والأخطل./ ينظر: جرير بن عطية اليربوعي، **ديوان جرير**، دار صادر، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت)، ص03.

2 – جرير بن عطية اليربوعي، **ديوان جرير**، ص07.

(***) هو الشاعر الجاهلي امرؤ القيس بن حجر بن آكل المرار الكندي صاحب أول شعر وصل إلى الديار العربية، وهو من بين أصحاب المعلقات/ ينظر: التبريزي، **شرح المعلقات السبع**، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط1، (د ت)، ص02.

3 – امرؤ القيس، **الديوان**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة الوقفية للكتب، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط4، 1984، ص22.

09	أمّا الإماء فلا يدعوني ولدًا إذا ترامني بنو الإماء بالعار	أَنَا ابْنُ أَخْصَاهُ أَعْمَامِي لَمَا رَآنِي إِذَا تَرَامُوا بَنُو الأَمْوَاتِ بِـــــالعَارِ أَمَّا الإِمَاءُ فَلاَ يَدْعُونِي وَلَدًا إِذَا تَحَدَّثَ عَنْ نَقْصي وَإِمْرَارِي[1]
10	إنّي على شغفي بما في خمرها لأغف عمّا في سراويل بها	مأخوذ من قول **المتنبي**(*) متغزلا: إِنِّي عَلَى شَغَفِي بِمَا فُي خُمْرِهَا لِأَغُفُ عَمَّا فِي سَرَاوِيلِ بِـــهـا[2]
11 **البطليوسي**	حتى رفض الصفير وهجر شأشا أمّله من نداك ذنوبًا	مأخوذة من قول **علقمة بن عبدة**(**)، يشفع في أخيه شأشا وكان أسيرا عند الغساسنة، يقول: وَفِي كُلِّ حَيٍّ قَدْ خَبِطَتْ بِنِعْمَةٍ فَحَقَ لِشَأْشٍ مِنْ نَدَاكَ ذُنُوبًا[3]
12	لأمر ما يسوّد من سود	البيت للبطليوسي وقد ضمنه في شعره.
13	أعتقد أنه ما رفعت راية	مأخوذ من قول **الشّماخ**:(***)

1 – القتال الكلابي، **ديوان القتال**، تحقيق وتقديم إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت – لبنان، ط1، 1989، ص20.

(*) هو مالئ الدنيا وشاغل النّاس أبو الطيب أحمد بن الحسين بن عبد الصمد الجعدي، الكندي ولد سنة 303هـ – 913م، شرح ديوانه العديد من علماء النحو والبلاغة على غرار ابن حزم الكبرى وغيرهم، وترجم له بعض المستشرقين بعض قصائده، قتل سنة 353هـ – 965م./ ينظر: عبد عون الروضان، **شعراء العصر العباسي الثاني**، ص ص224 – 226/ ينظر: المتنبي، **الديوان**، تح: عمر الصياغ، دار صادر، بيروت – لبنان، ط1، (د ت)، ص03.

2 – ينظر: المتنبي، **الديوان**، ج2، ص227.

(**) هو الشاعر علقمة بن عبيدة بن النعمان التميمي من نجد وسادات تميمي وشعرائها المشهورين، عاصر كبار الشعراء وأبرزهم من أمثال امرؤ القيس وطرفة وغيرهم، توفي 603م/ ينظر: أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، ج4، ص66.

3 – الأعلم الشنتريني، **ديوان علقمة الفحل**، تح د: حنا نصر الحتى، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1414هـ – 1993م، ص48.

	لمجد إلاّ كنت عرّابه	إِذَا مَا رُفِعَتْ رَايَةٌ رَفِعَتْ لِمَجْدٍ تَلْقَاهَا عَرَّابَةٌ بِاليَمِينِ[1]
14	ولا آخذ حمدٌ بثمن لها ربيح إلا كنت ابن الأطنابة	مأخوذ من قول **ابن الأطنابة:**(*) أَبَتْ لِي قِفِي وَأَبْلِي بَلاَئِي وَأَخِذٌ الحَمْدَ بِالثَمِينِ الرَبِيحِ[2]
15	وحنّ إلى ذلك القطر وانتقص كما كلّله العطر	مأخوذ من قول الشاعر مجنون ليلى **(قيس بن الملوح)**(**) وَإِنِّــي لَتَغُرونِي لِــذِكْرَاكِ هزَّةً كَمَا انتفضَ العصفورُ بلّلهُ القطرُ[3]
16	وما شئت منقرًا ومصفرًا	مأخوذ من بيت ينسب لطرفة أو لكليب قوله: يَــا لَكِ مِــنْ قَــبْرٍ بِــمَعْبَرٍ خَلاَ لَكِ الجَوُّ فَبِيضِي وَاصْفِرِي[4]
17 **أبو عبد الله بن أبي الخصال**	وملك الفني ألاّ يراح إلى النّدى وألاّ يرى شيئا عجيبا فيُعجبا	مأخوذ من قطعة شعرية لعليّ بن الغدير الغنوي، رواها ثعلب.[5]
18	والمذاهب تتشعب	مأخوذ من قول **أبي نواس**(***)

(***) هو الشاعر الشّماخ بن ضرار الذبياني العطفاني بن ضرار بن حوملة بن سنان المازيني الذبياني، له شعر أغلبه في الهجاء وهو شاعر مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام / ينظر: الشماخ، **الديوان**، تح احمد منجد، دار الجديد، بيروت – لبنان، ط2، (د ت)، ص02.

1 – ينظر: الشماخ، **الديوان**، ص336.

(*) هو الشاعر: عمرو بن زيد مناة بن عامر من قبيلة الخزرج، شاعر جاهلي اشتهر بالأطنابة نسبة إلى أمّه الإطنابة بنت شهاب بز زيان / ينظر: المبرد، **الكامل**، ص68.

2 – المبر، **الكامل**، ص68.

(**) هو الشاعر قيس بن الملوح الملقب بمجنون ليلى شاعر غزل عربي، ينتمي إلى أهل نجد عاش في فترة خلافة مرون بن الحكم، وعبد الملك بن مروان، لم يحظ بزواجه من ليلى، توفي سنة 688م. / ينظر: قيس بن الملوح، **الديوان**، تح:

3 – ينظر: قيس بن الملوح، **الديوان**، ص130.

4 – البغدادي، **خزانة الأدب**، دار صادر، بيروت – لبنان، ط2، (د ت)، ج1، ص312.

5 – الجاحظ، **البيان والتبيين**، ص242.

	ورب جد ساقه اللعب	صَارَ جِدًّا مَا مَزَحْتُ بِهِ رُبَّ جَدٍّ جَـــرَّهُ اللَّـــعِبُ[1]
19	لو كان في الألف منكم واحد فدعوا من سيد؟ جالهم إيّاه يعنونا	مأخوذ من قول **بشّامة بن جزء النهشلي**(*) لَوْ كَانَ فِي الأَلْفِ مِنْ وَاحِدٍ فَدَعُوا مِنْ فَارِسٍ؟ جَالَهُمْ إِيَّاهُمْ يَـــعْنُونَا[2]
20	هذا جثى فيه خياره وأمل عليكم مداره	مأخوذ من قول **عمر بن عدي**(**)، ابْنُ أُخْتِ جُذَيْبَةَ الأَبْرَشِ هَـــذَا جِنَايَ وَخِيَارُهُ فِيهِ أُذْكُرْ جَانٍ يَدَاه إِلَى فِيهِ[3]
21	وتهوى إليه بنات القلوب بروض ترقرق فيه النّدى	مأخوذ من قول شاعر يقول: فَتَسَبَبَ بَنَاتُ القَلْبِ فَهِيَ رَهَائِنٌ بِخَبَائِهَا كَالطَّيْرِ فِي الأَقْفَاصِ[4]
22	إلى آفة الجُزر إلى الطيب	مـــأخوذ مـــن قـول **الخزنق بنت**

(***) هو الشاعر أبو الحسين هانئ فارسي الأم والأب، اشتهر بالخمريات والمجون ورفضه للمقدمات الطلبية، كان ذا علم كبير بالشعر والأدب / ينظر: شوقي ضيف،(146 – 198) **العصر العباسي الأول**، ص220.

1 – أبو نواس، **الديوان**، تح نجد زكريا، دار صادر، بيروت، (د ط)، 1884، ص22.

(*) هو الشاعر بسامة بن جزء البهلشي وقيل حزف من شعراء العصر الجاهلي له يعطي القصائد في المدح. / ينظر: ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط1، (د ت)، ص23.

2 – المصدر نفسه، ص24.

(**) هو الشاعر عمر بن عدي أخ حزيمة الأبرش من العصر الجاهلي، لم تكن له شهرة/ ينظر: عبد العزيز نبوي، **دراسات في الأدب الجاهلي**، ص57.

3 – عبد العزيز نبوي، **دراسات في الأدب الجاهلي**، ص58.

4 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، شرح في الحاسنية، ص 34.

	معاقد الأزر	**هفان:** لاَ يَبْعُدُونَ قَوْمِي الذِّينَ هُمْ بِـــهِمْ الـعَدَاوَةُ وَآفَةُ الجَزَرِ الـــنَّازِلِينَ بِـــكُلِّ مُـــعْتَرَكٍ وَالـطَّيِّبُونَ مَـــعَاقِدًا لِأَزَرِ[1]
23	يشفع لي الليل فأسري ويمنعني الصبح فيغري	مأخوذ من قول أبي الطيب المتنبي: أَزُورُهُمْ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَشْفَعُ لِي أَثْنِي وَبَيَاضُ الصُّبْحِ يَغْرُولي[2]

وعليه فقد انساق كتّاب الرسائل في عهد دولة المرابطين؛ إلى تضمين الشعر في مختلف الأزمنة قصد نقل غايات عديدة، وهذا ما وضّحه حضوره عند كتّاب الرسائل الزرزورية إذ يعمد الكاتب إلى تزيين رسائله بأخذ أبيات شاعر من الشعراء، من أجل بيان سعته العلمية الأدبية من جهة، وإظهار تفوّقه على غيره.

وقد كانت هذه الظاهرة سمة عامة موجودة في النثر الأندلسي؛ لم يقتصر بها واحد من كتاب الرسائل من أمثال ابن السراج، أو أبو القاسم بن الجد، أو أبو عبد الله بن أبي الخصال، أو غيره ((ولم ينفرد ابن أبي الخصال أو غيره لركوب هذه الطريقة، بل كانت سمة عامة للنثر الأندلسي في عصره، وإن كان الكتاب قد تفاوتوا في الأخذ بها لاختلاف مواهبهم وثقافتهم))[3].

ب. الـتناص الأدبـــي في المقامات

1 – المصدر نفسه، ص35.

2 – أبو الطيب المتنبي، **الديوان**، ص ص634 – 635.

3 – ينظر: فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص164.

وبما أنّ الرسائل الزرزورية قد تضمّنت هذا النوع من التناص، فإنّ المقامات هي الأخرى قد سارت في الاتّجاه نفسه والمنحى الذي سارت فيه الزرزوريات، وهو ما عكسته تلك الأبيات الشعرية؛ التي وظّفها بديع الزمان الهمذاني، في مقاماته من أجل عكس اطّلاعه وثقافة فكره. وهذا ما يوضّحه الجداول الآتي:

الجدول رقم (05): يبين حضور التناص الأدبي في المقامات

المقامة	المقطع المتناص	النص المتناص منه
01 العراقية	مِكَرٍّ مِفَرٍّ مقبِلٍ مُدْبَرٍ كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حطّه السيل من علٍ	مأخوذ من معلقة امرئ القيس التي مطلعها: قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُول فَحَوْمَلِ[1]
02 الأسدية	ونظرت فإذا هو وجه يبرق بـــرق المتعارض المتهلل وأقـــوام متى مـــــا ترق الـــعين فـــــيه تسهل	مأخوذ –أيضا– من بيت من امرئ القيس: وَرُحْنَا وَرَاحَ الطَرَفُ يَنْقُصُ رَأْسَهُ مَتَى مَا تَرِقُّ العَيْنُ فِـيهِ تَسْهُلُ[2]
03 الشعرية	دراهمنا كلّها جيدُ فلا تحسينا بتقدادها	هذا البيت للأعشى من قوله: دَرَاهِمُنَا كُلُّهَا جَـيِّدُ فَلاَ تَحْسَبُنَا بِتِقَادِهَا[3]
04 العراقية	كأنّ سيوفنا فينا وفيهم	مأخوذ من معلقة عمرو بن كلثوم التغلبي التي مطلعها:

1 – ينظر: التبريزي، **شرح المعلقات السبع**، ص05 / ينظر: امرؤ القيس، **الديوان**، تح أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط4، 1984م، ص119.

2 – امرؤ القيس، **الديوان**، ص23.

3 – الأعشى الكبير، **الديوان**، تح محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت)، ص59.

	مخاريق بأيدي لاعيبينا	أَلاَ هُبِّي بِصَحْنِكِ فَاصْبِحِينَا وَلاَ تُبْقِي خُمُورَ الأَنْـــدَرِينَا[1]
05	وقد غدوت إلى الحانوت يتبعني شاو مشلّ شلول شلشل شول	هذا البيت للأعشى[2]
06	وقوفا بها صحبي عليّ مطيّهم يقولون لا تهلك أسى وتجلّد	مأخوذ من معلقة طرفة بن العبد التي مطلعها: لِـــخَوْلَةَ أَطْـــلاَلٌ بِبُرْقَةِ ثَـــهْمَدِ تَلُوحُ كَبَاقِي الوَشْمِ فِي ظَهْرِ اليَدِ[3]
07 **الحرجانية**	وفينا مقامات حسان وجوههم وأكديه ينتابها القول والفعل على مكتوبهم درذاق من يعتزلهم وعند المقلين الساحة والبذل	مأخوذ من قصيدة زهير بن أبي سلمى لتعريف المقامة لغة.[4]
08 **العراقية**	بيض الوجوه كريمة أحسابهم شمّ الأنوف من الطّراز الأوّل	مأخوذ من قصيدة حسان بن ثابت رضي الله عنه.[5]
09 **الأشوريّة**	إنّي وإن كنت صغير السن وكان في العين يتوعّنني	مأخوذ من قول حسان بن ثابت الذي نهى بقوله: حَتَّى يَـــرِدَ عَـــارِضُ النُـــطْفَى فَامْضِ عَلَى رِسْلِكَ واغْرُبْ عَلَيَّ[6]
10	أنا حصري اسكن ولا تخش خفية فأنت بيت الأسود بن قنان	مأخوذ من قول أمامة بنت الجلح الكليبية:

1 – ينظر: التبريزي، **شرح المعلقات السبع**، ص72.

2 – الأعشى، **الديوان**، ص71.

3 – التبريزي، **شرح المعلقات السبع**، ص65.

4 – زهير بن ابي سلمى، **الديوان**، تح: أبو العباس أحمد بن لجي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط3، 1994م، ص126.

5 – حسان بن ثابت، **الديوان**، شرح وتحقيق وتصحيح: عبد الرحمان الرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، (د ط)، 1981م، ص363.

6 – حسان بن ثابت، **الديوان**، ص165.

		إِذَا شِئْتَ أَنْ يُلْقَى وَمَتَى لَوْ وَزَنْتَهُ لَـــكَلَّلَ مُـعْدي وَكُـــلَّ ثُـــماني وَفِـــيَّ يَـــهْبُمُ جوادًا حلْمًا وَسُؤْدَدًا وَيَـــأْسًا فَـــهَذَا الأَسْوَدُ بِنْ قنَانِ[1]
11 **الكوفية**	ومن ملك الفضل فالبؤس فلن يذهب العرفُ بين الله والنّاس	مأخوذ من قول **الحطيئة:** مَـــنْ يَفْعَلُ الخَيْرَ لايَعْدمْ جَوَازيهُ لاَ يَذْهَبُ العُرْفُ بَيْنَ الله وَالنَّاسِ[2]
12 **الجرجانية**	أخا سفر جواب أرض تنادقت به قلوان فهو أشعث أغبر	مأخوذ من رواية مشهورة للشاعر **الأموي عمر بن أبي ربيعة.**[3]
13 **الإبليسية**	بان الخليط ولو طوعت ما بانا وقطعوا من جبال الوصل أقرانا	مأخوذ من قصيدة للشاعر الأموي **جرير.**[4]
14 **العراقية**	دلعت له بأبيض مشرطفي كما يدنو المصافح للسّلام	مأخوذ من قصيدة **لأبي نخيلة.**[5]
15 **الوعظية**	إمّا اعتبرت بمن مضى من أسلافك	مأخوذ من قصيدة مطولة **لزين العابدين الحسين بن علي ابن أبي**

1 – أبو هلال العسكري، **ديوان المعاني**، تح: محمد عبده ومحمد محمود السقيطبي، دار الجيل، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت)، ج1، ص ص61 – 62.

2 – الحطيئة، **الديوان**، تح: نعمان أحمد طه، مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة – مصر، (د ط)، (د ت)، ص284.

3 – عمر بي أبي ربيعة، **الديوان**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الأندلس، بيروت – لبنان، ط2، 1983، ص86.

4 – جرير، **الديوان**، ص160.

5 – أبي نخيلة، **الديوان**، تحقيق وجمع: عدنان عمر الخطيب، ورواجعة فيصل الحفيان، معهد المحفوظات العربية، القاهرة – مصر، (د ط)، 2002، ص49.

	وبمن وارته الأرض من أرنافك ومن فُجعت به من إخوانك وثقل إلى دار البلى من أقرانك	**طالب** قوله منها: فَهُمْ فِي بُطُونِ الأَرْضِ بَعْدَ ظُهُورِهَا مَـــحَاسِنُهُمْ فِـــيهَا يُـوَالِ دَوَائِـرُ حَلَّتْ دُورُهُمْ مِنْهُمُ وَأَقوت عَرَاضَهُمْ وَسَـــاقَتْهُمْ نَـــحْوَ المَنَايَا المَقَادِرُ وَحُـــلْوٌ عَنِ الدُّنْيَا وَمَا جَمَعُوا لَهَا وَصَـــمَتْهُمْ تَحْتَ التُّرَابِ الحَفَائِرُ[1]
16 **الغيلانية**	ما بال عينيك منها الماء ينسكب كأنه من كل مفربة سرب وسمى بديع الزمان هذه المقامة بالغيلانية لأنّه ضمنها أبياتا معظمها تنتسب إلى ذي الرمة لـ(عيلان بن عقبة)	هذا البيت مأخوذ من قصيدة يائية مشهورة للشاعر **لذي الرمة لعيلان بن عقبة.**[2]
17 **الغيلانية**	مُعروريًا رمضَ الرّضراض يركضه والشمس حيرى لها بالجو تدوم	مأخوذ أيضا من قصيدة ذي الرمة لـ: **عيلان بن عقبة.**[3]
18 الجرجانية	كأنّه دملج من فطة تبه في ملعب من عذارى الحمى مفصوم	مأخوذ أيضا من قول **ذي الرمة.**[4]
19	أحضر الجلد في بيت العرب	مأخوذ من **سعد الفضل اللهبي**(*)

1 – ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسين)، **تاريخ مدينة دمشق**، تح: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، دمشق – سوريا، ط1، 1996، ج41، ص ص402 – 408.

2 – ذي الرمة، **الديوان**، شرح الباهلي لرواية تغلب، تح: عبد القدوس أبو صالح، دار مؤسسة الإيمان، بيروت – لبنان، (د ط)، 1982، ج1، ص09.

3 – ذي الرمة، **الديوان**، ج1، ص418.

4 – المصدر نفسه، ج1، ص391.

الأسدية	يملأ الدلو إلى عقد الكرب	وَأَنَـــا الأَخْـضَرُ مَنْ يَعْرِفُنِي أَخْضَرُ الجِلْدَةِ فِي بَيْتِ العَرَبِ[1]
20 **الشعرية**	إذا منَّ لم يمنن بمنّه ينمله وقال لنفسي أيّها النفس أمهلي	مأخوذ من قول **ابن الرومي**.[2]
21 **العراقية**	تقشّع غيم الهجر عن قمر الحب وأسرّه نور الصلح من طعمة المنتبّ	ينتسب هذا البيت إلى الشاعر **نضر ابن أحمد الينظري المشهور بالخيزري**[3].
22	وأمّا البيت هو أطول من مثله كحماقة المتنبي وأنشد يقول: عشْ إبقِ اسمِ خُذْ مُرْ إنَّهُ أَسْرِ فَهْ تُسَلْ عِطْ اِرْمِ صَبْ أَحِمْ أَعِزْ أَسِبْ رَعْ زَلْ	وهو مأخوذ من شعر **المتنبي**.[4]
23 **الأهوازية**	وإنّ امرأ قد سار عشرين حجة إلى منهل من ورده لقريب	مأخوذ من قول أبي العتاهية وإن امرأ قد سار خمسين حجة إلى منهل من ورده لقريب.[5]
24	ويحك هذا الزمان زور	مأخوذ من قول **الخزرمي:**

(*) هو الشاعر الفضل اللهبي واسمه الفضل بن عباس بن عقبة بن أبي لهب، شاعر خبيث متمكّن / ينظر الآمدي لأبي القاسمم الحسني، **المؤتلف والمختلف**، صحّحه وعلق عليه فكرنكو، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1، 1991، ص41.

1 – المصدر نفسه، ص41.

2 – ابن الرومي، **الديوان**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط3، 2002، ص377، والبيت مورود ((في المقامة العراقية والشعرية بنفس الصيغة)).

3 – محمد قاسم مطغى، وسناء طاهر محمد، **شعر الخبزرزي**، مجلة معهد المخطوطات العربية، مصر، (د ط)، 1996، م39، ص126.

4 – المتنبي، الديوان، ص213.

5 – أبو العتاهية، **الديوان**، تح: فيصل شكري، مطبعة جامعة دمشق، (د ط)، 1965، ص21.

القربطية	فلا يغرنّك الغرور لا تلتزم حالة ولكن در الليالي كما تدور	وَيْحَكَ هَذَا الزَّمَانُ زُورٌ فَــلاَ يَــغُرَنَّكَ الــغَرُورُ زُوقٌ وَمَخْرَقٌ وُكُلُّ أَطْبَقِ واسْرِقْ وَطَلَيقٌ لِمَنْ يَزُورُ.[1]
25 **الجرجانية**	له نارٌ تسب على بقاع إذا النيران أبست القناعا	ينتسب **لأبي زياد الكلابي**.[2]
26 **العراقية**	فبتنا يرانا الله شرّ عصابة تجر أذيال الفسوق ولا فجر	مأخوذ هذا البيت من قصيدة **لأبي نواس**[3]. عنوانها: ((أَلاَ فَاسْقِنِي خَمْرًا وَقُلْ لِي هِيَ الخَمْرُ))
27	نسيم عبير في غلاله ماء وتمثال نور في أديم هواء	مأخوذ أيضا من قصيدة **لأبي نواس**[4]. عنوانها: ((نَسِيمٌ عَبِيرٌ فِي غِلاَلِهِ مَاءُ))
28 **الأذرابيجانية**	نزلنا على المقام ثلاثة فطبت حتى أقمت به شهرا	مأخوذ من قول **أبي نواس**[5]. عنوانها: ((نزلنا على المقام ثلاثة))
29 **الجاحظية**	تركت والحسن تأخذه تنتقي منه وتنتجب وانتقت منه طرائفه واستزادت بعض ما نهب	مأخوذ من قصيدة **لأبي نواس** أيضا[6]. تركت والحسن تأخذه تــــنتقي منه وتنتجب
30	أورد الهمذاني في هذه المقامة	القصيدة تنسب أيضا إلى **أبي نواس**[1].

1 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص ص415 – 416.

2 – المرزوقي، **شرح ديوان الحماسة (لأبي تمام)**، شرح: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، دار الجيل – بيروت، ط1، 1991، مج2، ص1592.

3 – أبو نواس، **الديوان**، ص273.

4 – المصدر نفسه، ص126.

5 – المصدر نفسه، ص125.

6 – أبو نواس، **الديوان**، ص125.

الإيليسة	قصيدة كاملة من إحدى عشر بيتا مطلعها: لا أندب الدّهر ربعا غير مأخوس ولست أصبوا إلى الحادين بالعيس	
31 **الملوكية**	يا ليت شعري من هذا مآثره ماذا الذي ببلوغ النجم ينتظر	وهذا البيت منسوب إلى الشاعر **أبي تمام.**[2]
32 **البشرية**	وأورد فيها الهمذاني أربعة وعشرين بيتا شعريا لبشر بن غوانة البغدادي باعتباره أنّ الهمذاني جعله بطلاً عوض الاسكندري يقول في مطلعها: أفاطم لو شهدت ببطش حبت وقد لاقى الهزبر أخاك شبرا	القصيدة للشاعر **بشير بن غوانة**[3].

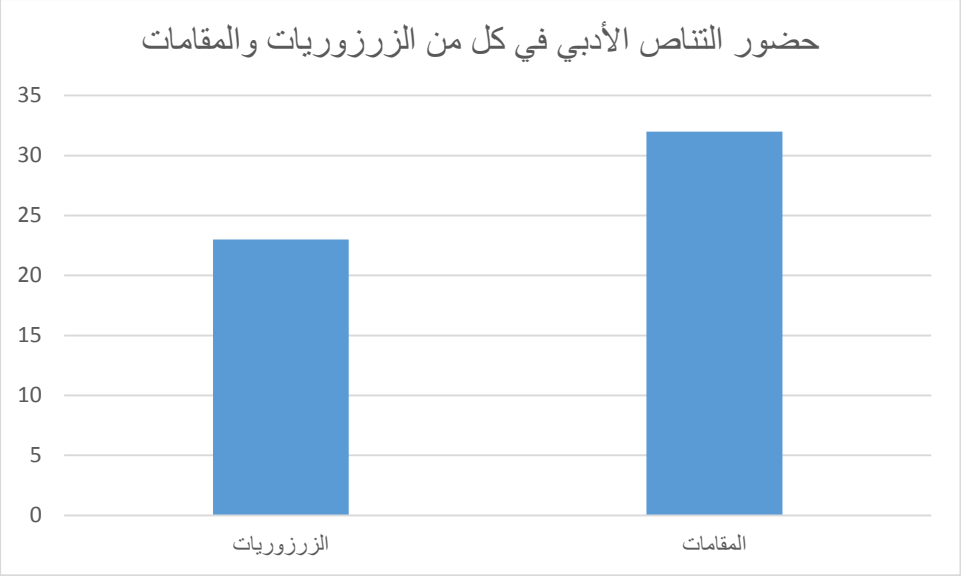
وعلى هذا النحو؛ سارت كلّ من المدونتين الزرزوريات والمقامات في التناص في أضرب الشعر العربي عبر عصور مختلفة، فخلقت جوا من التقارب بين المدونتين، ممّا يعطينا صورة واضحة أنّ كتاب هذا النوع على دراية كبيرة بمعالم هذا الشعر، وهذا ما يوضحه مخطط حضور التناص في كليهما.

---

1 – أبو نوّاس، **الدّيوان**، ص346.

2 – أبو تمام، **الديوان**، ص346.

3 – البصري، (صدر الدين أبي الفرج الحسين البصري)، **الحماسة البصرية**، تح: عادل سليمان جمال، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، (د ط)، 1987، مج1، ص ص332 – 334.



الشكل رقم (03): يبيّن مخططًا توضيحيًّا لحضور التناص الأدبي في كل من الزرزوريات والمقامات

وعليه يعتبر الشعر العربي أحد قوام المدونتين، باعتبارهما جنسين أدبين عبَّرا عن مرحلتين مختلفتين زمنيا، فجاءت نصوصها جارية لهذا النوع من التناص باعتباره جسر الربط بين الماضي والحاضر ((فالأدب أنواع وأجناس ونصوص، وليست قوالبًا متحجّرة ولا قوانين منتظرة، ولكن لها ملامح بها تعرف الآداب، وأطوار على أساسها يجري النقاش في الحدود والعلامات والأسس والمقامات؛ التي تحدّد في ضوئها الأجناس الأدبية))[1].

وذهبت كلتا المدونتين إلى النهل من الثقافة الأدبية، من خلال التكثيف في استعمال القصائد الأدبية، أو إدراج بعض الشخصيات الشعرية الأدبية عبر مراحل زمنية مختلفة على صعيد عام.

2-استحضار الشخصيات التراثية

1.3- استحضار الشخصيات التراثية في الزرزوريات

لقد أبى كُتَّاب الزرزوريات في مختلف رسائلهم إلا أن يقوموا بتوصيف أسماء لشخصيات أدبية تراثية بارزة؛ من أجل التعبير بها عن معاني ذاتية باطنية، ومسايرة للنّمط العام لهذه الرسالة في الغالب. لذلك نجد أهمّ الشخصيات الموظفة لدى كُتَّاب هذا النوع، قد لاقت هيمنة

1 – عبد القادر المهيري، **النوع والجنس والنص في مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم**، منشورات كلية الأدب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، (د ط)، 1993، ص20.

وتعبا في هذه الحياة، أو عدّت رمزا للتحدّي على المصاعب، وكلّ هذه الشخصيات أراد من خلالها كتّاب الزرزوريات إعطاء صفة جمالية لهذه المدونة من جهة ((لقد انعكست أصناف العلوم والثقافات التي عرفها الكتاب الأندلسيين على نتاجهم الأدبي، ووظفوها في كتاباتهم وخطاباتهم الفنية، ولعلّه من المفيد أنّ هذا التوظيف بصورة مقصودة واعية، فيه مواد التراث كاملة، دينية كانت، أم أدبية، أم أسطورية، وكلّ هذا ينتقل حسب رؤى وأفكار مختلفة))[1]. ومن جهة أخرى إبراز الموروث الثقافي والفكري والأدبي لدى الكُتَّاب الأندلسيين، ومجمل الشخصيات التي ذكرت في هذه المدونة هي شخصيات أدبية تراثية خاصة، ولا نجد ذكرا لشخصيات تراثية عامة، وسنلخص في هذا الجدول أهمّ الشخصيات الأدبية الخاصة التي ذُكرت في الرسائل الزرزورية:

الجدول رقم (06): يوضح استحضار الشخصيات التراثية في الزرزوريات

الشخصية	المقطع السردي الذي ذكرت فيه	تعريفها
إسحاق الموصلي	أو مال إلى سماع البسيط والتشييد وجدّ عنده نحب **الموصلي** الرشيد	هو إسحاق بن براهيم بن ماهان أو (ميمون) بن يهمن الموصلي، من أشهر المغنيين في العصر العباسي فارسي الأصل ولد بالكوفة سنة 125 هـ – 742م وتوفي سنة 804م. كان له علم كبير بالغناء والموسيقى.[2]
هارون الرشيد	نخب الموصلي **للرشيد**	هو عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور أبو العباس سابع الخلفاء من بني العباس في العراق،

1 – حسين علي المخلف، **توظيف التراث في المسرح**، لبنان، سوريا، ط1، 2000، ص41.

2 – ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله)، **معجم الأدباء**، دار إحياء التراث، بيروت، (د ط)، 1936، ص06.

		وأحد أعاظم الملوك في عشيرته. وسعة ملكه، توفّي سنة 218 هـ – 833م.[1]
أربد أخو لبيد بن ربيعة	فطورًا يبكيك بأشجى من مراثي أربد.	هو أربد أخو الشاعر لبيد بن ربيعة العامري من أصحاب المعلقات، من أمهِ عرض عليهم النبي صلى الله عليه وسلم الإسلام برفقة من كانوا معه؛ فرفضوا ومات من كان معه، وقتل أربد بصاعقة أحرقته فرثاه لبيد في قصائد كثيرة.[2]
مَعْبَد	وحينا يُسلّيك بأحلى من أغاني معبد	هو مَعْبَد بن وهب أبو عياد المدني نابغة الغناء العربي في العصر الأموي كان مولى لبني مخزوم، ولما نبغ في الغناء أقبل عليه كبراء المدينة، وكان أديبا فصيحا مات في عسكر الوليد بن يزيد سنة 126هـ – 343م.[3]
البحتري	وأخذ بالطباع في التوليد وصدح مغردًا بيت الوليد.	هو الشاعر العباسي أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي، طائي الأب نسبيا في الأم، ولد سنة 204هـ برع في الوصف وله في ديوانه بعض الأغراض كالمدح والهجاء.[4]

1 – ينظر: أحمد أمين، **يوم الإسلام**، ص79.

2 – ينظر، لبيد بن ربيعة العامري، **الديوان**، ص52.

3 – أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، ص59 / ينظر: أحمد أمين، **يوم الإسلام**، حاشية الكتاب، ص77.

4 – ينظر: شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ص270 / البحتري، **الديوان**، ص10.

الكندي (امرؤ القيس)	ويفرج عن شخصه محلّق الرتاج ونؤوب بغير رضى الكندي.	الكندي المقصود هو امرؤ القيس بن حجر الكندي سبق التعريف به.[1]
النابغة الجعدي	بل على وصف النابغة سُمي الجعدي.	هو الشاعر أبو ليلى عبد الله بن قيس بن عدس بن كعب بن ربيعة بن عامر في صعصعة لا نعلم سنة ولادته، توفي 670م في حدثان تمتاز قصائده بالروح الإسلامية.[2]
علي بن الحسين	وينحب بإذن الله في النسل كعلي بن الحسين.	هو الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي العدناني، أبو عبد الله البسيط الشهيد، فتخلف عن مبايعة يزيد بن معاوية استشهد في كربلاء سنة 61هـ.[3]
المعتصم	والمعتصم المشهور العين في المكارم	هو أحد حكماء الدولة العباسية، خلف أخاه المأمون في الحكم في عهده قامت العديد من الثورات وتمكّن من إخمادها توفي سنة 227م.[4]
أبا الحسن	أملّك أبا الحسن الأحرار وأملّك الكبار	هو أبو الحسين ابن السّراج أول من آثار كتابه الرسائل الزرزورية.[5]

1 – الأعلم الشنتريني، **شرح المعلقات السبع**، ص07.

2 – أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، ج4، ص20.

3 – أحمد أمين، **يوم الإسلام، شرح في الخامسية**، ص67.

4 – الطبيري، **تاريخ الطبيري**، ص05.

5 – ابن بسام، **الذخيرة**، ص758.

ابن خلدة	وإن احتفل السماط فأبو خلدة.	هو أبو خلدة البشكري، شاعر من شعراء الدولة الأموية من ساكني الكوفة، خرج مع ابن الأشعث فقتله الحجاج بن يوسف الثقفي.[1]
ابن بيض	وابن بيض وأنت سياد لك نبسط فيه سناتك	هو حمزة بن بيض الحنفي شاعر أموي كوفي؛ برز في المجون توفي سنة 120.[2]
شيب بن شيبة	وينشر على مثابر أدواجك شيبا وابن لسان الجمرة.	هو شيب بن شيبة من خطباء تميم وأشهرهم فصاحة وقولاً.[3]
ورقاء الأشقر (عبد الله بن حمزة)	وابن لسان حمزة وتنبت أرضك منهلا.	هو عبد الله بن حصن أو رقّاء بن الأشقر عاش في عهد الدولة الأموية. [4]
أنجشة	لا جرم أنّه سابق الحبشة المصلّى بعد أنجشة	هو مولي النبي عليه أفضل الصلاة والسلام، كان حاديا له وكان مشهورا في الركض، قال له النبي صلّى الله عليه وسلم ((رويدك يا أنجشة بالقوارير)).[5]
أكتم بن صيفي	لا جرم أنه ينشر الحكم ويناجيكم بلسان أكثم	هو أكتم بن صيفي من أشهر الخطباء في الجاهلية، قصد النبي صلى الله عليه وسلم طلبًا للإسلام هو ومئة من قومه فمات في الطريق سنة 9 ق م.[6]

1 – أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، مج 11، ص291.

2 – ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ص280.

3 – الجاحظ، **البيان والتبيين**، ص260.

4 – ابن نديم، **الفهريست**، دار الاستقامة، بيروت، ط1، (د ت)، ص99.

5 – ابن بسام، **الذخيرة**، ص335.

6 – صالح مفقودة، **محاضرات في الأدب الجاهلي والأموي**، ص25.

أبي زرع	إلى سيّد الأحياء إلى أبي زرع في حسن العشرة والثراء.	أبي زرع هو الذي ذكر في الحديث وأم زرع هي أم زرع بنت أكميل بن ساعدة.[1]
أسعد بن كلي	ومدّت إليه قبل مبعثه الإيمان فتُبع.	هو تيبان أسعد بن كلي بن كرب ويقال له الرائش، كان شاعرا فصيحًا وملكًا عظيما، آمن بالنبي صلى الله عليه وسلم ولم يره.[2]
أصحمة	يهفو إلى نصره يودّ امتداد عصره إلى عصره وأصحمة يفخر بما أدركه من دهره	هو أُصْحمة ويقال أَصْحِمَةُ ملك الحبشة عاصر النبي صلّى الله عليه وسلم وآمن به، وكانت الهجرة الأولى إلى الحبشة، صلى الله عليه وسلم؛ صلاة الغائب وكانت وفاته عام فتح خيبر.[3]
عمرو بن العاص	ويردّ على الكفر كيد عمره ويبرأ إلى الوفاء من الغدر في أمره	وهو عمرو بن العاص السهمي القريشي الكناني، أبو عبد الله ابن سيد بني شهم من قرية العاص، أرسلته قريش قبل إسلامه إلى الحبشة ليطلب من النجاشي تسليمه المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة فرارا من اضطهاد الكفار لهم. أصبح أحد أشهر قادة الجيوش الإسلامية توفي سنة 43هـ.[4]

1 – البخاري، **صحيح البخاري**، مج4، ص270.

2 – ابن هشام الأنصاري، **السيرة النبوية**، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأنباري، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1، ج1، ص19.

3 – ينظر: الطبري، **تاريخ الملوك**، ج2، ص50.

4 – ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص30.

هرقل	وملك بني الأصفر يودّ أن يخلص إليه ويغسل قدميه	هو هرقل ملك الروم بعث إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة إلى الإسلام؛ أقرّ نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ولكنّه لم يسلم مخافة زوال ملكه.[1]
بلقيس	هل عرفت بلقيس معروفة وكيف كيف به نجحد	هي بلقيس ملكة سبأ المذكورة في القرآن الكريم؛ والتي كان أبوها من عظماء الملوك وكانت تعرف بنوع من الجمال والحسن.[2]
نمرود	قد قتلت نمرود في ملكه بعوضة كانت له ترصد	هو نمرود أحد الملوك الذين سكنوا بابال؛ وكان متحيّزا متكبرا منكرا لوحدانية الله عز وجل، وهو الذي حاجّ إبراهيم في ربه.[3]
مصعب بن الزبير	هل فيكم من مصعبي الندى تضحى عصا السيرة تقصد	وهو الصحابي الجليل مصعب بن الزبير ت (61هـ) كان يعرف بشجاعته وحزمه ولي البصرة في خلافة أخيه عبد الله، وكان من أجلّ النّاس إلى أهل العراق.[4]

ولعلّ هذه الشخصيات التراثية العربية أو العجمية؛ التي وردت في هذا النوع من الرسائل توحي بمدى اطّلاع كُتَّاب الرسائل الزرزورية على التّاريخ بصفة عامة. وجلّ هذه الشخصيات الموظفة من قبل كتّاب الأندلس؛ إنّما أرادوا من خلالها خلق مجال معارضة أكبر من الكتّاب في هذا النوع، إضافة إلى ذلك أنّ هذه الشخصيات تدخل ضمن باب الحيلة التي يسخدمها طائر الزرزور؛ حين يجعل نفسه مرة عالمًا بتاريخ الأمم ومرة راويا لأشعارها

1 – ينظر، الطبري، **تاريخ الملوك**، ج2، ص648.

2 – القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج1، ص22.

3 – الطبري، **تاريخ الملوك**، ج1، ص33.

4 – المصدر نفسه، ج1، ص20.

ومرّة أخرى عالما بأبياتها؛ بجعل العامّة تقف مدهوشة أمامه ليلصق حياة هذه الشخصيات ومتغيراتها بتغلّب حياته الشخصية. وعليه يُهيّئ الجو من أجل أن يبسط يده ويستجدي بعض المال والهبة؛ وذلك باستغلال الدهشة التي تقع فيها العامّة من خلال ما سمعوه من لسان هذا الزرزور؛ كقوله في آخر رسالة أبي عبد الله بن أبي الخصال بعدما أسمعهم قصائدًا إرشادية وذكر لهم نصائح في تغيّر أحوال النّاس والملوك ليقول في الأخير مصرحا بتسوله ((ويجير الثناء إليكم رسلُهُ، ويطيل الجار في حمى أكتافكم وسنّه، وصلى الله من حضى على الإنفاق، وَجب معالي الأمور أو مكارم الأخلاق))[1]. فهذه دعوة صريحة للتسوّل والكدية.

2.3- استدعاء الشخصيات التراثية في المقامات

إنّ صفة التسوّل والتكدي التي سار عليها بطل المقامات الزرزورية (الطائر) في ذكر بعض الشخصيات التراثية، أثناء سرده لمضامين حياته وتغيراتها؛ ممّا يدخل ضمن التلاعب بعقول النّاس والسخرية وحتى بعض الدريهمات والأطعمة، فهي تكاد نفسها عند راوي المقامات أو بطلها عند بديع الزمان الهمذاني، فعادة يلجأ عيسى بن هشام أو أبو الفتح الإسكندري لذكر بعض الشخصيات التراثية العربية أو الأعجمية من بيان سعة علمه واطّلاعه على مختلف العلوم، وإن كانت هذه الشخصيات تدخل هي الأخرى ضمن طابع السرد العام الذي سُكِبَتْ عليه المقامات. وأهمّ الشخصيات التي التقى بها عيسى بن هشام وأبو الفتح الإسكندري نلّخصها في هذا الجدول:

الجدول رقم (07): يوضح استحضار الشخصيات التراثية في المقامات

الشخصية	المقطع السردي الذي ذكرت فيه	تعريفها
بشر بن عوانة	حدّثنا عيسى بن هشام قال: كان بشر بن عوانة العبدي صعلوك (المقامة البشرية).	هو الشاعر بشر بن عوانة البغدادي وهو أحد الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي عرف بالفروسية وله قصة أوردتها كتب الأدب في خطبة ابنة عمه.[2]

1 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص24.

2 – ينظر: البصري، **الحماسة البصرية**، ص331.

عبد الله بن عبّاس	وكنت عندهم أغفل من عبد الله بن عبّاس.	هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم صحابي جليل لقّب حبر الأمة وفقيهها وكان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو له أن يملأ جوفه علمًا نافعًا توفي سنة 687م/ 68هـ.[1]
أبو نواس	وأظرف من أبي نواس.	سبق التعريف به.[2]
حاتم الطائي	وأسخى من حاتم.	هو حاتم الطائي أبو عبد الله بن حشرج الطائي. يُضْرَبُ به المثل في الجود والكرم.[3]
عمرو بن سعيد بن العاص	وأشجع من عمرو.	هو عمرو بن العاص بن سعيد بن أمية بن عبد شمس الأموي القريشي أبو أمية أمير من الخطباء البلغاء، كان والي مكة والمدينة لمعاوية وابنه يزيد قتل سنة 70هـ.[4]
امرؤ القيس	وأسمعوا اعجبكم، فعلنا ماذا يقول في امرئ القيس (المقامة العريضة).	سبق التعريف به.[5]
النابغة الذبياني	وانتجع للرعية فماذا تقول في النابغة الذبياني (المقامة القريضية).	هو من بين أحد شعراء المعلّقات العشر واسمه زياد بن معاوية بن طباب الذبياني العطفاني المضرب

1 – بن الجوزي (عبد الرحمان بن علي بن محمد)، **صفة الصفوة**، تح: خالد مصطفى الطرطوي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص25.

2 – أبو نواس، **الديوان**، ص05.

3 – أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، ج3، ص50.

4 – ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، ص200.

5 – امرؤ القيس، **الديوان**، ص04.

		أبو أمامه، له قصائد في مدح النعمان بن المنذر والاعتذار منه توفي سنة 688م.[1]
زهير بن أبي سلمى	فلا يرمي إلاّ ضبابا فماذا تقول في زهير (المقامة القريضية).	سبق التعريف به.[2]
طرفة بن العبد	ويدعو القول والسحر تحية، فماذا تقول في أبي طرفة (المقامة القريضية).	سبق التعريف به.[3]
جرير	جرير أرقّ الشعراء وأكثرهم غزرًا (المقامة القريضية).	سبق التعريف به.[4]
الفرزدق	والفرزدق آمن صحرًا وأكثر فخرًا (المقامة القريضية).	هو الشاعر الأموي همّام بن غالب بن صعصعه المسمى الدّارمي، اشتهر مع جرير في شعر النقائض، لقب بالفرزذق لضخامة وجهه وغلظته توفي سنة 110هـ.[5]
الجاحظ	إنّ الجاحظ أحد سقي البلاغة بعطف وفي الآخر نفق، والتبليغ من لم يعصره بطعمه عن فترة ولم يزر كلامه بشعره (المقامة الجاحظية).	هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ لقب بالجاحظ لجحوض عينيه، عرف بغزارة علمه وثباته من أشهر كتبه البيان والتبيين والبخلاء، يعد موسوعة أدباء عصره توفي سنة 255هـ.[6]

1 – أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، ج1، ص10.

2 – زهير بن أبي سلمى، **الديوان**، ص05.

3 – أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، ج1، ص12.

4 – جرير، **الديوان**، ص04.

5 – أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، ج3، ص42.

6 – ابن النديم، **الفهريست**، ص75/ ينظر: شوقي ضيف، ص587/ وينظر: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج16، ص ص74 – 76.

بنو ساسان	كتيبة ساسانية لفّوا رؤوسهم وطلوا بالمعزّة لبيوتهم. (الساسانية).	وهي فرقة فارسية تنتسب إلى أحد ملوك الفرس، دعاهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام، فأسلمت منهم طائفة واستعربوا وسكنوا الأمصار، وبقيت طائفة خسيسة منهم يتذلّلون بالسؤال ويقولون في سؤالهم نحن من بني ساسان.[1]
المتنبي	وأمّا البيت الذي أطول من مثله كحماقة المتنبي في أهله (المقامة العراقية).	سبق التعريف به.[2]

وعليه فإنّ استدعاء الشخصيات في المدونتين؛ يوحي بحضور البعد الثقافي الفنّي في المدونتين، وإن كانت الزرزوريات أكثر استحضارا للشخصيات التاريخية، مقارنة بالمقامات التي دمجت هذا الاستحضار بطابع التضمين الشعري (التناص) لأغلب شعراء العصر العباسي.

3- اللّـــــغة:

اللغة كيان كامل متكامل في نفسية الإنسان، ومناط تفكيره وإبداعه، بها يتواصل الإنسان مع غيره، وبها يجسّد أفكاره على أرض الواقع، إذن؛ فهي قوامه الذي لا يستطيع التخلّي عنه. فاللّغة ((ليست مجرد أداة لنقل فكرة من المتكلّم إلى السامع، وإنّما (...) خلق في ذاته، واللغة طاقة تعبيرية فنية تتّسم بالإيحاء والتصوير الفنّي والنغم والانفعال، ولهذا فاللغة من أهم الأدوات؛ التي يعتمد عليها الشعراء والكتاب ليعبروا عن حالاتهم النفسية))[3]. وهذا ما جعل كتّاب الزرزوريات والمقامات؛ يعملون على جعل اللّغة حيّزا لإيصال إيحاءاتهم

1 – الأعم الترشي، **شرح مقامات الحريري**، مطبعة دار الوفاء، بيروت – لبنان، ط1، (د ت)، ج1، ص41.

2 – ينظر: المتنبي، **الديوان**، ص21.

3 – زكي العشماوي، **الرؤيا المعاصرة في الأدب والنقد**، دار النهضة العربية، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت)، ص13.

النفسية ومعانيهم الباطنية فجاءت لغة المدونتين محتوية على أنماط لغوية مشتركة فيهم، يدركهما القارئ في المدونتين من الوهلة الأولى؛ من خلال ألفاظ وفقرات المدونتين معا.

1.4- الجملة المباشرة القصيرة المسجوعة:

لا يخفى على قارئ المدونتين (الزرزوريات والمقامات) ملاحظة حضور السجع بشكل مكثّف في كلتا المدونتين، وذلك لأنّ كتّاب هذين المدونتين يعدّان من بين أحد علماء البلاغة في تلك الفترة، فالهمذاني قد ساق مقاماته متأثّرا بأسلوب الجاحظ الذي يعد من بين الأوائل الذين حافظوا على البلاغة العربية، وحاولوا تأسيس منهج عربي، انطلاقا من مصنّفاته، البلاغية واللغوية.

أمّا كتّاب الزرزوريات فقد كانوا يحذون حذوا المشارقة في طريقة الكتابة وأسلوبها، من أجل إثبات قدرتهم وخصوصيتهم الأسلوبية الفنية، وبهذا جاءت لغة وأسلوب المدونتين متقاربة إن لم نقل مطابقة ((تقترب لغة وأسلوب المقامات والزرزوريات من ناحية الخصائص الفنية الموظّفة؛ كالسجع، والخطاب المباشر وغيرها)).[1]

إذ يعتمد كتاب المدونتين على الخطاب المباشر في وصف التكسّب المنظوم في إيقاع تطرب له الأذن وتستهويه، وهذا ما يظهره كثرة توظيف السجع الذي يجعل القارئ أشدّ انتباها وتركيزا، في اللغة والأسلوب الموظف، سواء في الزرزوريات أم في المقامات ((تركز المقامة من الناحية البلاغية على السجع))[2]. وهذا السجع الذي وجد في المقامات غير مبني على التكلّف والإطناب وإنّما هو أحد أركان المقامة، كذلك هو نفسه في الزرزوريات التي أصبح كتّابها لا يستطيعون أن يحيدوا عنه ((إنّ النثر والنظم إخوان، فلمّا لا يصبح في النظم تكلف الوزن والقافية، كذلك لا يقدح في النثر تكلف السجع))[3]. وجاءت الأسجاع موظفة توظيفا مناسبا للمقام.

---

1 – ينظر: فوزي سعد عيسى، **أبو عبد الله بن أبي الخصال**، ص82.

2 – باسم ناظم سليمان المولى، **فنون الأدب العباسي دراسة في الشعر والرسالة والحكاية والسيرة الذاتية**، ص11.

3 – الكلاغي، **إحكام صنعة الكلام**، ص228.

وإذا كان السجع في علم البلاغة ((هو توافق الفاصلتين من النثر على حرف واحد (...) فالأسجاع في النثر كالقوافي في الشعر))[1].

فإنّ هذا السجع يطلب الجملة القصيرة المعبّرة، لا الجملة المركّبة المطولة من أجل أن تكون دقّة الوصف أكبر، فإذا بحثنا في حضور هذه الظاهرة الأسلوبية في الرسائل الزرزورية نراها في أوّل رسالة كتبت في هذا النوع، بل في مقدّمتها، ومن ذلك قول أبي الحسين بن السّراج في وصف صفات طائر الزرزير ((كتبت أحرفي هذه والودّ صقيل الوذائل، مطول الخمائل، جميل البكر والأصائل، والله تعالى يزيد أزهارها وضوحًا، وأطياره صدوحًا، وضياءً تيمّنا وسنوحا بمثيبة)).

فالقارئ لهذه القطعة من مقدّمة رسالة أبي الحسين يلاحظ؛ تجلّي السجع بوضوح فائق بين أطراف جملها؛ ليصف الكاتب هذا الطائر وما حلّ به من تقلّب الدّهر، فكان السجع في مقدّمتها وحضر بين الكلمات التالية:

الوذائل ـــــ الخمائل ـــــ الأصائل

سجع ثلاثي التركيب.

وضوحا ـــــ صدوحا ـــــ ســـنوحًا

ومجموع الألفاظ المسجوعة كلّها توحي بجمال الطبيعة التي كانت المهد الأول لهذا الطائر.

والأمر نفسه نجده في بنية مقدمة المقامات؛ التي سارت على الخاصية الأسلوبية نفسها حين يجعل الهمذاني تناغما وتجانسا بين الألفاظ من خلال سجعاتها. وفي ذلك قوله في المقامة المضرية: ((إنّما تزال بني من إخواني الذين اصطفيتهم وانتحيتهم واخترتهم للسدائد))[2]. ويقول على المنوال نفسه في المقامة البشرية ((ثم إنّ بشرا سلك ذلك الطريق فما يضفيه، حتّى لقي الأسد مهره فنزل وعقره ثمّ اخترق سيفه إلى الأسد))[3]. فالسجع هنا يظهر ثلاثي البنية، أي توارد ثلاث كلمات على نفس الإيقاع؛ كما جاء في الرسالة الزرزورية وهو –هنا– يظهر في الكلمات التالية:

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص347.

2 – بديع الزمان الهمذاني، **المقامة الصيمرية**، ص352.

3 – بديع الزمان الهمذاني، **المقامة البشيرية**، ص283.

اصطفيتهم ـــ انتحيتهم ـــ اخترتهم

سجع ثلاثي التركيب.

يـــصفه ـــ مـــهره ـــ ســـيفه

ونجد هذا النوع يظهر واضحا في الرسائل الزرزورية الأخرى؛ كرسالة البطليوسي في هذا النوع من التعبير، قوله في مقدّمة رسالته ((أمّلك أبا الحسين الحرار، وأمّك الكبار، وانتجعن قطرك الأقطار))[1]. وبهذا وصف البطليوسي أبا الحسين في مقدّمة رسالته الزرزورية باعتباره أنّه مبتكر هذا الفن، وأنّ البطليوسي قد افتتن إعجابا برسالة أبي الحسين ابن السراج، فأبا إلا معارضتها، مع الحفاظ على الخاصية الفنية المشتركة، ألا وهي السجع.

وقوله أيضا يصف هذا الطائر وضعفه وتغيّر أحواله ((فما خلع الشكير حتى رفض الصغير وهجر الراء الدائمة التكرير))[2]. وهذا مقطع تراسلي وصف فيه البطليوسي حال تغير هذا الزرزور عندما نبت ريشه، وكبر وأصبح قادرا على تحصيل رزقه، فوجد الطبيعة على غير ما كانت عليه سابقا. ولعلّ السجع خاصية مشتركة بين كتّاب هذا النوع، حاول كل واحد منهم أن يعطيها صبغة (مفارقة) تتلاءم مع أسلوبه وطريقته في الكتابة. ((يعد السجع خاصية فنية أسلوبية، امتازت بها أغلب الرسائل في عصر المرابطين))[3]

حيث نجد أبا القاسم بن الجدّ؛ ينحو المنحى نفسه في التعامل مع هذا الفنّ البديعي، فيشارك كتاب الأندلس في توظيفه ومن ذلك قوله: ((حسنت لك يا سيدي أبا الحسين ضرائب الأيام وتشوّقت نحوك غرائب الكلام، واهتزّت بمكاتبتك أعطاف الأقلام))[4]. لم نجده يتوالى في توظيف السجعات التي تنتهي بها خواتم (فواصل) كلماته، من ذلك قوله ((فإذا علم الكلام لهج بالتسبيح ولم ينطق لسانه بالقبيح ويدعوا إلى الخير بلسان فصيح))[5]. فهذه السجعات المتوالية؛ جعلت هذا النوع من الرسائل من أكثر أنواع الرسالة تجانسا في الصياغة الفنية.

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص758.

2 – المصدر نفسه، ص ص758 – 759.

3 – إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص86.

4 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص348.

5 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص349.

ليصل هذا النوع البلاغي إلى أبي عبد الله بن أبي الخصال فيتناوله بكثرة في رسائله الثلاث، حيث لا نكاد نجد جملة إلاّ وقد ضمّنت هذا النوع من البديع سواء في مقدمة الرسائل أو في صلب موضوعها، أو في خواتمها، ومن ذلك قوله في مقدّمة إحدى رسائله الزرزورية ((الحمد لله الذي صدرت عن حكمته الأشياء، وقامت بأمره الأرض والسماء، وبيده الفضل يؤتيه من يشاء))[1]، وقوله في تكدّي هذا الطائر ((كلاما هو زور إنّما هو زرزور عليه الليل مزرور))[2]. وقوله في رسالة أخرى يظهر تلاعب الزرزور بالألفاظ المتجانسة يقول ((وحض على العصمة والإحسان، ورغب في ذات الدين الحسان، يجدع بالحلال أنف الغيران))[3]. وغيرها من أضرب السجع الثلاثي الذي كثر توظيفه في هذا النوع من الرسائل. ((ويهدف السجع إلى إعطاء جمال إيقاعي وفنّي، حيث يعطي للنص أكثر جمالية فنية))[4].

ولعلّ الهمذاني هو الآخر لم يخرج في مقاماته على هذا النوع، فإنّك لا تكاد تجد مقامة واحدة إلاّ وحضر معها السجع، ومن أمثلته في هذا النوع قوله: ((وأخذتهم الضجرة، وتفرقوا يمنة وميسرة، واستملّت منهم على الغيرة))[5]. وهذا النوع يظهر واضحا وجليا في مقامات بديع الزمان الهمذاني ورسائل كتاب الزرزوريات.

كما يظهر – أيضا– في المدونتين السجع الثنائي وهو يكاد يضاهي نسبة حضور النوع الأوّل من السجع، إذ يلجا كتاب الزرزوريات وبديع الزمان الهمذاني إلى توظيف هذا النوع من الجمل القصار ذات الوصف المباشر، التي تعتمد على جذب ذهن وانتباه المتلقي والسامع من حين إلى آخر. ومن أمثلة هذا النوع قول أبي الحسين ابن السرّاج ((فلمّا وافى ريشه، ثبت بأفراخه))[6]، وقوله أيضا في وصف البداية الأولى لهذا الطائر ((أزمع عنّا قطوعا، وعلى ذلك تدليا ووقوعا))[7]. ففي هذا المقطع التراسلي يصف ابن السّراج حالة هذا الطائر؛ الذي أبى أن يفارق هذه الديار، التي وُجد فيها.

---

1 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص333.

2 – المصدر نفسه، ص334.

3 – المصدر نفسه، ص35.

4 – الكلاعي، **إحكام صنعة الكلام**، ص87.

5 – بديع الزمان الهمداني، **مقامات بديع الزمان**، ص322.

6 – ابن بسام، **الذخيرة**، ص347.

7 – ابن بسام، **الذخيرة**، ص347.

وقول أبي القاسم بن الجد في هذا النوع ((لم يصبه من تعهدنا طلّ ولا وباطل ولا سجعت على أيكة ورق ولا بلابل))[1]. وقوله أيضا ((فإنّ أزهارها على سرب الصفا بانية وأشجاره في ترب الوفاء راسخة ثابتة))[2]. وهذين المقطعين التراسلين يدلاّن على تغير حال الطبيعة، وهذا ما وضحه الجمع بين السجعتين، ففي رسالة أبي القاسم بن الجدّ جمع بين لفظتي **(باطل وبلابل)** دلالة على ذهاب حالة التغريد لهذا الطائر، أمّا في المقطع الثاني فجمع الكاتب بين لفظتي **(بانية وثابتة)** دلالة على حالة الشقاء التي يجد فيها هذا الطائر.

وقول أبي عبد الله بن أبي الخصال ((فالأمير يطاع ويزع بالأمن لباسه لا ينزع))[3]. وقوله أيضا ((قد تتكر على الفرقان وتخلف اختلافا الأجفان))[4]. فجمع أبو عبد الله ابن أبي الخصال بين لفظتي **(الفرقان والأجفان)** دلالة على أنّ هذا الطائر يعيش حياة قاسية لا تنعم أجفانه بالنوم والراحة.

وهذا النوع يظهر واضحا وجليا؛ لأيّ قارئ يقرأ هذا النوع من الرسائل، كما نجد هذا النوع يحظر في المقامات ((ورفضني الندماء، والإخوان القدماء))[5]، وقوله أيضا ((تفتق للحيلة لسانه، وانتجع للرعية ثباته))[6]. وقوله أيضا ((وأخذنا الطريق تتهب مشاقه وسنأجل شحانه))[7].

وأنواع هذا الفن البديعي كثرت في كلتا المدونتين؛ ممّا يوحي بوجه تقاربيّ في طريقة الصياغة والأسلوب؛ بين بديع الزمان الهمذاني وكتاب الرسائل الزرزورية.

---

1 – المصدر نفسه، ص348.

2 – المصدر نفسه، ص348.

3 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص35.

4 – المصدر نفسه، ص238.

5 – الهمذاني، **مقامات البديع، المقامة الصميرية**، ص332.

6 – المصدر نفسه، ص350.

7 – المصدر نفسه، ص351.

2.4- استعمال غريب اللغة وشواذ الألفاظ:

ممّا لاشكّ فيه أنّ المطّلع على الرسائل الزرزورية؛ يجد حضورا واسعا للعديد من الألفاظ التي تشدوا إليها أذهان وآذان القارئ، وذلك لجهل العديد من معانيها في أغلب الحالات أو عدم تداولها بين الكتّاب إلاّ في النزر القليل من النصوص الأدبية، وقد عمد كتاب هذا النوع من الرسائل إلى هذه الخاصية من أجل تبيان قدرتهم البلاغية والأدبية، والتفوّق على أساليب المشارقة؛ كأسلوب الجاحظ وغيره، وعليه جاءت هذه الرسائل مرصّعة بالعديد من الألفاظ الشاذة أو المهملة غير المسموعة من قبل.

ومن الألفاظ التي تبعث على الوصف في شخصية هذا الطائر، قول ابن السرّاج في رسالته: ((شخص من الطيور يُعرف بالزرزير ... أقام لدينا أيام التحسير(*))، ففي هذا المقطع التراسلي؛ يصف لنا الكاتب إلقاء الريش العتيق لهذا الطائر الذي يُعدّ رمزًا للفرد الأندلسي.

ومن الألفاظ التي استعملها الكُتّاب الأندلسيون في وصف هذا الطائر، لفظة الاستمناخ التي تبعث على التحسّر والشدّة، ومن ذلك قول البطليوسي في رسالته ((وقد هزَّ قوادم الجناح لقادة الاستمناخ(**))).

وكذلك الألفاظ التي تبعث على الوصف لحياة هذا الطائر لفظة **شؤبوب**، وهي لفظة غير متداولة ونجدها في قول أبي القاسم بن الجدّ؛ يصف هذا الطائر الزرزير بقوله: ((فرفض شؤبوب(***) سناب يذوب عزَّ إليه الإنسان، وأحبَّ منه على اللغن)).

ولعلّ القارئ في بنية الرسالة الزرزورية؛ يلاحظ أنّ كتاب هذا النوع من الرسائل قد عكفوا على توظيف بعض المصطلحات والألفاظ الغريبة المهملة أحيانا؛ وذلك من أجل إثبات تحكّمهم في ضروب اللغة، ومن جهة أخرى إلصاق الألفاظ لبعض المعاني والإيحاءات النفسية، التي لا يستطيع الكاتب التعبير عنها، باستعمال الخطاب المباشر لأنّه يجد، في

(*) **التحسير**: يعني إلقاء الريش العتيق للطائر، ينظر: ابن منظور، **لسان العرب، مادة حسر**، ص322.

(**) **الاستمناخ**: وضعية يكون عليها الطائر في حالة التأهّب، وتُطلق كلمة استمنخ على الشيء الممتدّ، ينظر: المصدر نفسه، **مادة منخ**، ص30.

(***) **شؤبوب**: هي الدفعة من المطر، والجمع شآبيب، وقيل الشدّة من كلّ شيء، وشؤبوب الشمس شدة حرّها، ينظر: إبراهيم مصطفى وأحمد النجار، **المعجم الوسيط**، ص53.

غريب الألفاظ بعدا فنّيا وإيحاء معنويا ((إنّ غريب الألفاظ يعني الجميل، وأنّه يدل على فكر متين))[1].

ومن بين هذه الألفاظ **لفظة البهارة؛** التي نجدها في قول الكاتب أبي عبد الله بن أبي الخصال، عند وصفه لهذا الطائر بقوله: ((فلا أرق البهارة(*) يسوعه قراحا وقرواحا))[2].

ولعلّ مجموع الألفاظ الغريبة المستعملة في الرسائل الزرزورية، كلّها توحي للمتلقي بضعف هذا الطائر، وتحمله على الشفقة عليه، لهذا نجد مجموعة معتبرة من الألفاظ الموظّفة في هذه الرسائل، ممّا يوحيلنا إلى اتّكاء كُتّاب الزرزوريات على وفرة لغوية متعدّدة ((لجأ كُتّاب الرسائل الزرزورية إلى الوفرة اللغوية في رسائلهم، مما يُندر من فكاهة وطرافة مهدتا الطريق إليهم للوصول إلى غايتهم، سواء أكانت في رسائلهم الشفاعة أم الكدية والاستجداء))[3].

ويعدّ أبو عبد الله بن أبي الخصال أشهر كُتّاب الزرزوريات توظيفا لغريب الألفاظ وشواذها، ومن أمثلة ذلك ما نجده –واصفا حيلة هذا الزرزور– في قوله: ((إن رقّن استغفر، وإن وشح كفر))[4]. ولعلّ ما يجذب انتباهنا في هذه الفقرة، هو لفظة وشّح(**) التي لم تعد متداولة في الخطاب اللغوي.

ومن الألفاظ البعيدة على ذهن المتلقي قول ابن أبي الخصال في رسالته الزرزورية، يصف حيلة هذا الطائر بقوله: ((فأبى إلاّ استظهار قين(***) يكبر))[5]. وقد استعمل أبو عبد الله بن أبي الخصال لفظة قين لهذا المقطع التراسلي، بدلا من ألفاظ أخرى متداولة، ليبيّن

---

1 – القلقشندي، **صبح الأعشى في معرفة الإنشا**، ص78.

(*) **البهارة:** هي عظمة الجسم، وقيل هي عظمة بارزة في جسم الإنسان، ينظر: إبراهيم مصطفى وأحمد النجار، **المعجم الوسيط**، ص33.

2 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص38.

3 – ينظر: دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص89.

4 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص35.

(**) **وشح:** من الوشاح، وهو ما ترتديه المرأة لتستر وجهها، وقيل من فنّ الموشحات، أو التوشيح، ينظر: الجوهري، **الصحاح، مادة وشح**، ص70.

(***) **القين:** هو الإنسان الحاذق وصاحب الصنعة، وقيل القين العقد والجمع قيان، ينظر: إبراهيم مصطفى وأحمد النجار، **المعجم الوسيط**، ص40.

5 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص38.

تمكّنه من اللّغة من جهة، ويعطي للنصّ التراسلي قيمة تجعل القارئ يبحث عن دلالات هذه الألفاظ الغريبة الموظّفة. ((إنّ أبا عبد الله بن أبي الخصال قد قطع شوطا كبيرا في ذلك، فعمد إلى التعقيد اللفظي، واستعمال غريب الكلام، والتأليف البديع، وأكثر فيهما، كما ضمّن الشعر والقرآن في رسائله، وأكثر فيها من التورية بالإيماءات))[1].

ومن الألفاظ- كذلك- التي تجلب ذهن المتلقين؛ قول أبي عبد الله بن أبي الخصال ((بالعز الأقعس(*)، والمجد الأنس، بالحلى والحلل، بالخيل والخول(**))[2]. فالنّاظر في هذا المقطع التراسلي يجد العديد من الألفاظ، التي تطلب إعمال الذهن والبحث عن دلالاتها، ومن بين هذه الألفاظ لفظة الأقعس، التي أطلقها الكاتب على هذا الطائر الزيزير، وهي رمز من الثياب، استعاره الكاتب، ليُقرن بينه وبين الفرد الأندلسي، بينما لفظة الخول فهي تعني الأتباع والحشم، وكلّ من يتبع الحاكم، وهي دلالة على أنّ هذا الطائر قد كان في حالة رفاهية ورخاء، إلى أن تقلب به الحال؛ فأصبح في حالة شقاوة وتحسّر، وكلّها ألفاظ ترمز إلى الفرد الأندلسي، لأنّها ذات طابع إنساني.

وكثيرة هي الألفاظ الغريبة المستعملة في الرسائل الزرزورية التي تطلب الشرح والتفصيل، ومن بين هذه الألفاظ قول أبي عبد الله بن أبي الخصال ((إذا لقيتم الأثيب(***) ، وَغْدًا أثيب الجناح))[3]، فلفظة الأثيب لفظة إنسانية ألصقها أبو عبد الله بن أبي الخصال، بالطائر الزرزير ليوضح أنّ هذا الطائر يُرمز به إلى الفرد الأندلسي المغربي.

وعلى هذا النحو سار كتّاب الزرزوريات من حشد رسائلهم بالعديد من الألفاظ التي أهملت، لم تعد متداولة أو تعتبر شاذّة في ذلك الوقت، وكان الهدف من ذلك مجاراة المشارقة

---

1 – فوزي سعد عيسى، **رسائل ومقامات أندلسية**، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية – مصر، (د ط)، (د ت)، ص22.

(*) **الأقعس:** هي الثياب التي يلبسها الإنسان، وقيل الأقعس هو الشيء الذي يخرج من صدر الإنسان، وقيل الأقعس الرجل الذي فيه انكباب إلى ظهره، أي صدره انكب إلى ظهره، ينظر: ابن منظور، **لسان العرب، مادة قعس**، الجزء الثالث، ص331.

(**) **الخول:** هي الأتباع والحشم وقيل هم العبيد الذي يتبعون ملوكهم، ينظر: المصدر نفسه، مادة خول، الجزء الثاني، ص177.

2 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص39.

(***) **الأثيب:** يقصد به صاحب الشعر الغزير الطويل، وقيل هو صاحب الشعر الكثيف الذي يغطي الظهر، ينظر: ابن منظور، **لسان العرب، مادة ثيب**، جزء 2، ص239.

3 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص39.

في الأسلوب واللغة ومحاولة التفوّق على أسلوب الجاحظ والصولي وغيرهم، ((والدافع أنّه من يقرأ للكُتَّاب الأندلسيين في عهد دولة المرابطين أمثال ابن أبي الخصال، وأبي القاسم بن الجد وابن السرّاج يجد نفسه إزاء كتّاب قد تمرّسوا باللغة ووثّقوا صلتهم بها، فامتلكوا ناصيتها، ووقفوا على ذخائرها وأسرارها، وأضحى كلّ واحد منهم يصرّفها كيفما يشاء))[1]. وعلى نحو عام؛ فإنّ النثر الأندلسي في عهد دولة المرابطين بالأندلس قد نافس الشعر من خلال حضور عدد بارز من الكتاب في تلك الفترة.

وعليه جاءت مقامات بديع الزمان الهمذاني متضمّنة غرائب الكلام وشواذ الألفاظ، نظرا لوجوده في عصر البيان واللّغة، الذي كثرت فيه الألفاظ الغريبة، وعليه فإنّ بديع الزمان الهمذاني قد ضاهى إمام البيان العربي (الجاحظ) في أسلوبه وطريقته، ولهذا نجد شوقي ضيف يخبرنا عن تلك الألفاظ التي يخيّرها بديع الزمان الهمذاني لمقاماته وغرابتها عن ذهن الإنسان وسمعه يقول: ((وضمن مقاماته ألفاظ عربية حوشية منها الأعربية والأعجمية))[2].

ولعلّ القارئ في مقامات الهمذاني؛ يلاحظ أنّ في كلّ مقامة من المقامات الواحد والخمسين؛ يجد كمّا هائلا من الألفاظ والمعاني الغريبة التي تطلب الشرح والتفصيل، وهنا سنقوم بشرح بعض ألفاظ المعاني؛ الغريبة الحوشية؛ المتداولة في المقامات.

الجدول رقم (08): يبين استحضار غريب اللغة وشواذ الألفاظ في المقامات

اللفظة	المقطع السردي الذي وردت فيه	معانيها
جِراب	إنّي قدمت من الضُميرة إلى مدينة السلام ومعي جراب دنانير (المقامة الصميرية)	الجراب ويقصد به كيس أو وعاء يكون من الجلد يُحمل فيه الزاد وقيل جداه أو قراب السيف ما يحمل فيه السيف أو الغمد.[3]

1 – عبد الله فايز القيسي، **أدب رسائل القرن الخامس هجري**، ص112.

2 – ينظر: شوقي ضيف، **فن المقامة**، ص12.

3 – ينظر: ابن منظور، **لسان العرب، مادة (جرب)**، ج2، ص212.

الخُرقي	ومن الخُرقي والآلة وغير ذلك (المقامة الصميرية).	الخرقي وهو أردأ المتاع والغنائم، وقيل سقط البيت من المتاع وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال الخرقي متاع البيت وأثاثه، والخرقاء نملٌ فيه حُمرة.[1]
الطباهجات	تتعدى بالجدايا الرُضع والطباهجات الفارسية (المقامة الصُّميرية).	وهو لون من الأطعمة كان يشتهر به الفرس، وهو عبارة عن لحم مشرج يُطهى أو يُقلى.[2]
الطيرزد	والطيرزد وريحانا الورد ويجوزنا الند (المقامة الصميرية).	وهو نوع من أنواع قصب السكر، وقيل اسم يطلق على السُكر.[3]
الصّنان	وشددناهم في الصّنان (المقامة الصميرية)	الصنان وهو كلّ ما يعلق الإناء، وقيل هو ما يمنع تسرّب الماء أو الأكل.[4]
ورزء	وشكوا بشدّة الشوق ورزء السوق (المقامة الصميرية)	ورزأ من فعل رزأ يرزأ والمرزئة والرزيئة المصيبة، ويقال رزأنا الطاغوت بظلمة أي أصابنا ويقال رزأه ماله، أي أصاب منه شيئًا فنقص والجمع أرزاء.[5]
ثعلة	هل الدنيا إلاّ مناخ راكب وثعلة ذاهب (المقامة المطلبية).	الثعلة هي ما يتعلّل به الطعام وغيره والنّعل حرارة الحلق الهائجة، وضل الثعلة ما يتعلّل به أي يتّحد حجه وغدرًا.[6]

1 – ينظر: ابن منظور، **لسان العرب، مادة (خرق)**، ج2، ص239.

2 – ينظر: الحصر، **زهر الآداب وتمر الألباب**، ص159.

3 – ينظر: إبراهيم مصطفى، وأحمد النجار، **المعجم الوسيط**، ص87.

4 – ينظر: المصدر نفسه، ص37.

5 – ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (رزأ)، ج3، ص245.

6 – ينظر: المصدر نفسه، **مادة (نخيل)**، ج3، ص366.

القريض	وجلسنا يوما نتذاكر القريض وأهله (المقامة الصميرية)	القريض تعني الشعر المنظوم. وقيل القريض لفظة تطلق على الشعر غالبة.[1]
ثلب	إذا شب أسجى وإذا ثلب أردى	وتعني أن يعيب الشخص شخصًا آخر وينقصه، وقيل ثلب في الشيء: تناوله بالقبيح، وثلب العرض: طعن فيه.[2]
الأزاد	اشتهيت الأزاد وأنا ببغداد وليس معي عقد (المقامة البغدادية).	الأزاد هو نوع من التمر؛ كانت بغداد تشتهر به والأصل أنّه ينطق دالا وقيل ينطق ذالا.[3]
أميس	بينما أنا بمدينة السلام قافلا من البلد الحرام أميس ميس الرجلة.	الميس بالفتح والميسان قيل أي تبختر الرجل في مسيه، فهو مائس وميسوس، أمّا الميس فهو خشبة طويلة تكون في المعدّات لأحداث التوازن بين الثورين.[4]

وممّا لاشكّ فيه أنّ كل مقامة من مقامات بديع الزمان الهمذاني، قد ضمت ألفاظا لم يعهدها السامع والمتلقّي من قبل انطلاقا من أنّ بديع الزمان الهمذاني؛ قد حاول في هذه المقامات مجاراة أسلوب أستاذه الجاحظ، وذلك من خلال الألفاظ المرصّعة التي ضمنها مقاماته الخمسين.

لهذا يقول عنه الثعالبي وهو الذي عاش معه لفترة زمنية معينة، ((وأملي أربعمائة مقامة في الكدية وغيرها، وضعها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين، من لفظ أنيق ترميه المآخذ بعديد المرام))[5]. فتقاطعت المقامات والزرزوريات في هذه الخاصية على كون أنّ كتاب

1 – ينظر: إبراهيم مصطفى، وأحمد النجار، **المعجم الوسيط**، ص55.

2 – ينظر: المصدر نفسه، ص63.

3 – ابن منظور، **لسان العرب**، ص122.

4 – المصدر نفسه، ص29.

5 – الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ص226.

الزرزوريات من خلال الألفاظ العربية الموظّفة في رسائلهم؛ كان لديهم اطّلاع واسع وشامل على اللغة وأنماط تعبيرها، وحاولوا من خلالها خلق مجال أوسع لفن المعارضات. كما حاولوا إيجاد فنّ أدبيّ جديد يتميزون به عن المشارقة عمومًا، فجاءت الزرزوريات بصبغة جديدة ميّزت الإبداع النثري في الأندلس؛ وذلك من خلال أسلوب كتابتها وفصاحة ألفاظها كون أن كتّابها؛ كانوا يتمرّسن البلاغة والفصاحة أشدّ الإتقان.

ولهذا نجد المراكشي يطلعنا على بروز الرسالة كجنس نثري بليغ في عهد المرابطين، يقول: ((ولم يزل أمير المسلمين يستدعي أعيان من جزيرة الأندلس (...) حتى اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك، كأبي القاسم ابن الجدّ، أحد رجال البلاغة (...) وأبو عبد الله بن أبي الخصال (...) وجماعة يكثر ذكرهم))[1]. وهذه الأسماء التي ذكرها المراكشي في نصه هذا؛ أغلبها من كتاب الرسائل الزرزورية، فكانت المدونتين عبارة عن سجلّ لغوي أراد من خلالها كتاب العصرين بعث اللغة العربية من جديد.

وإذا كانت الزرزوريات والمقامات قد حافظتا على اللغة العربية؛ وذلك من خلال إبراز بعض الألفاظ الآخذة التي تأخذ بأسماع متلقّيها ودارسيها، فإنّ طريقة الكتابة في المدونتين تكاد تكون نفسها، وذلك من خلال مجموع المفارقات الحاصلة في مستوى التغير؛ الذي تبعه كُتَّاب هاتين المدونتين، من تصوير جماليّ بياني، وأسلوب بديع فنّي، وغيرها من الجوانب الجمالية التي عكست نباهة كتّاب المدوّنتين بشكل عام.

4- المفارقة على المستوى الإفرادي (المفارقة الإفرادية)

إنّ أيّ لفظ في أيّ مدونة؛ كان يلعب دورا هاما في شكل ملامح تلك المدونة، وذلك من خلال تلك المفارقة التي يعطيها الكاتب في توظيف الألفاظ من خلال بعض المحسّنات البديعية اللفظية، كجعل الكلمة وضدّها في تركيب واحد (طباق) لفهم السّياق أو جعل تركيب مقابل تركيب (المقابلة) من أجل اتّخاذ سياق خاص، أو مقارب بين حروف الألفاظ المجاورة لإيجاد مفارقة نغمية؛ يطرب لها ذهن السامع أو القارئ لهاتين المدونتين.

---

1 - المراكشي، **المعجب**، ص341.

1.5- مفارقة تضاد الألفاظ مع بعضها بعض:

تعدّ هذه الخاصّية الأسلوبية من أهمّ الخصائص الفنية البارزة في المدونتين، وتظهر من خلال مجموع الصور البديعية الموظّفة في المدونتين، لهذا نجد حضورا واسعا لهذه الأنواع من المحسنات البديعية، التي أعطت للمدونتين بعدا فنّيا جماليا، وأوحت بسمة التقارب بين المدونتين. فمن السّمات الفنية التي تظهر في المدونتين الطباق؛ الذي جعله كُتَّاب الزرزوريات ظاهرة فنية ميزت رسائلهم الزرزورية، أمّا الهمذاني فقد وظف هذه الظاهرة الفنية الأسلوبية في أغلب مقاماته، إذ لا تكاد تخلو أيّ مقامة من هذه الخاصية الفنية، كما نجده في قوله في المقامة الحلوانية قائلا: ((شئت أم أبيت))[1] فوقعت المفارقة بين لفظتي المشيئة والإباءة، وهذا ما نجده في الرسائل الزرزورية؛ وذلك من قول أبي القاسم بن الجد على لسان الطائر ((كثير العادية قليل الورع))[2]، وهذه المفارقة جعلها أبو القاسم في صفتي الكثرة والقلة.

وتتجلّى المفارقات اللفظية في الزرزوريات والمقامات على نحو واسع وشامل، حتى أصبح ظاهرة فنية ظهرت في المدونتين، ومن ذلك قول البديع في المقامة الخلقية ((ينظر من عال على الكريم نظر إذلال وعلى اللئيم نظر إعلال))[3] وقوله في المقامة البغدادية بصيغة الطباق النفي ((أراه لا يراني))[4]، وقوله في المقامة الجرجانية ((أطيل النوم لا السهر، وأحبّ الإقامة لا السفر))[5].

فكلّ هذه المفارقات الطباقية لها حضور واسع عند الزرزوريات، كقول ابن الجد ((بروز صفحة الشمس من الحجاب))[6]، وقوله أيضا كما ذكر سابقا ((ما عضدت الفروع والأصول))[7]، وقول أبي الحسين بن السرّاج ((مطول الخمائل جميل البكر والأصائل)).

---

1 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص143.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص348.

3 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص145.

4 – المصدر نفسه، ص73.

5 – المصدر نفسه، ص77.

6 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص349. و ينظر إحسان عباس، **عصر المرابطين والموحدين**، ص238.

7 – المصدر نفسه، ص349.

وقول أبي عبد الله بن أبي الخصال ((وبثّ منها رجالا كثيرا ونساء)) وقوله أيضا ((وأولهم اعتدادا وأصغرهم ميلادا))[1].

وتنقلنا المدونتان إلى مفارقة بين تركيبين مختلفين، وهو ما نطلق عليه في المفهوم البلاغي البديعي المقابلة. ومن بين أضربها في المدونتين؛ قول الهمذاني في مقامته الخلقية ((ما يحرم السكوت إلاّ عليك ولا يحلّ النطق إلاّ لك))[2]. وقوله في المقامة البغدادية ((أشاب كعهدي، أما شاب بعدي))[3].

والمفارقة الضدية في التركيب واضحة جلية، وهذا ما جرت عليه الرسائل الزرزورية كقول أبي القاسم بن الجدّ على لسان الطائر ((فطورا يبكيك بأسخى من مراثي أربد * وحينا يشكيك بأحلى أغاني معبد))[4]. وقوله أيضا ((فسبحان الذي جعله هادبا حطيبا وشاديا مطريا مطيبا))[5]. وقول أبي عبد الله بن أبي الخصال في مقدّمة رسالته الزرزورية الثالثة ((مميت الأحياء ومحيي الأموات))[6]، وقوله –أيضا– على لسان الطائر ((إن رثث استغفر وإن وشح كفر))[7] وقوله أيضا: ((يباسطكم البعيد والقريب ومطارحكم المستعمل والغريب))[8].

وغيرها من العبارات الموظّفة في المدونتين؛ التي حاكت التركيب الضدّي لكليهما.

2.5- مفارقة تجانس الألفاظ مع بعضها بعضا:

غالى كتّاب المدونتين في استعمال هذا المحسّن البديعي في المدونتين، وذلك من خلال ضمّ بعض الكلمات المتشابهة من التركيب الصوتي اللّغوي إلى بعضها البعض من أجل إعطاء المدوّنتين بُعدًا فنّيا جماليا؛ يجعلهما أكثر قربا للشّعر منه إلى النّثر. وبهذا شكّل الجناس حضورا واسعا في المدونتين، إذْ لا نكاد نجد رسالة أو مقامة فيها هذا النوع من

---

1 – ابن بسّام الشّنتريني، **الذّخيرة**، ص349.

2 – بديع الزمان الهمذاني، ص143.

3 – المصدر نفسه، ص122.

4 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص ص349 – 350.

5 – المصدر نفسه، ص ص349 – 350.

6 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص222.

7 – المصدر نفسه، ص226.

8 – المصدر نفسه، ص25.

المحسنات، بل لانكاد نجد جملة واحدة إلاّ وحضر فيها هذا النوع من المدونتين. ومن مجموع الأمثلة الواردة في هذا المجال نسوقها في ما يلي:

ألفاظ الجناس في المقامات	نوع الجناس	ألفاظ الجناس في الرّسالة الزرزورية
المقامة الصميرية[1] عيره ـــ يعره. الطنز ـــ العنز. الندماء ـــ القدماء. العلّة ـــ الذلّة. الشوق ـــ التوق. دكانه ـــ ديوانه	**جناس ناقص**	**رسالة أبي القاسم بن الجد**[2] الأيّام ـــ الأقلام. وابل ـــ بلابل. ألوانا ـــ ألحانا. حنينا ـــ تلحينا. سكونا ـــ كونا. الورقاء ـــ العنقاء. التلقين ـــ اليقين. الزيتون ـــ المتون.
المقامة القريضية[3] العمارة ـــ التجارة. ينصت ـــ يسكت. ميله ـــ ذيله. الصمّ ـــ العصم. غرطاتها ـــ كناتها. لسانه ـــ ينانه. صخرًا ـــ فخرًا. لفظًا ـــ حظًّا.	**جناس ناقص**	**رسائل البطليوسي**[4] الأقطار ـــ الأطبار. نطاق ـــ أطواق. سميراء ـــ حميراء. الجور ـــ النحور. مكبرًا ـــ مكرًا. جناحًا ـــ ارتياحًا. معمرًا ـــ مصفرًا.

1 – ينظر: بديع الزمان الهمذاني، **مقامات الهمذاني**، ص168.

2 – ينظر: ابن بسام، **الذخيرة**، ص ص348 – 349.

3 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات الهمذاني**، ص226.

4 – ابن بسام، **الذخيرة**، ص ص758 – 760.

المقامة الحلوانية[1]		أبو الحسن بن السراج[2]
الرقعة ــ البقعة.		الخمائل ــ الوذائل.
الهواء ــ الماء.		صدوحا ــ وضوحا.
مليئا ــ بطيئا.		وقوعا ــ قطوعا.
يغسل ــ يرسل.	**جناس ناقص**	معمرًا ــ قمرًا.
جبينه ــ طينه.		وكونا ــ لجونا.
مفاصله ــ حامله.		حبه ــ غبه.
الطريق ــ العتيق.		
خجلا ــ وجلاً.		
المقامة القردية[3]		**رسالة أبي عبد الله بن أبي الخصال:[4]**
الرّجلة ــ الدُّجلة.		الأموات ــ الأوقات.
أعناقهم ــ أشداقهم.		بدر ــ صدر.
الهجمة ــ الزحمة.		الحبشة ــ أنجشه.
قرده ــ عنده.		القلوب ــ الذنوب.
المخرج ــ الأعرج.		كراها ــ شراها.
ريقه ــ ضيقه.	**جناس ناقص**	أغلاقها ــ أعلاقها.
شعله ــ أهله.		مقفلا ــ مغفلا.
حلته ــ صورته.		نطقت ــ صدقت.
		الزلال ــ الحلال.
		وابل ــ ذابل.
		الجناح ــ السماح.
		لقيتهم ــ سقيتم.

1 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات الهمذاني**، ص95.

2 – ابن بسام، **الذخيرة**، ص347.

3 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات الهمذاني**، ص87.

4 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص ص233 – 237.

وعليه فإنّ المدونتين قد سارت في توظيف هذا الفن البلاغي؛ لِما رأت فيه من جمالية فنية وأسلوبية بلاغية؛ لأنّ الجناس يصنع تفاعلاً نغميًّا بين الكلمات؛ لما يتطلّبه من أسلوب مباشر، فهو يعطي ((التجاوب الموسيقي الصادر عن تماثل الكلمات تماثلا كاملاً أو ناقصا، تطرب إليه الآذان، وتهتزّ له أوتار القلوب، (...) وأهمّية الجناس في خلق الموسيقى الداخلية في النصّ الأدبي وبناءً على ما بين ألفاظه من وشائج النّغم، وما وجدته من المفاجآت وخداع الأفكار واختلاب الأذهان))[1].

وعلى هذا الصدى اعتياده كتاب المدونتين من أجل أن يجعلا لمرونتهما شهرة واضحة في ميدان النثر الأدبي والإبداع الأدبي عامّة وخاصة.

3.5- مفارقة اللفظ في السياق:

مما لاشكّ فيه أنّ المدونتين قد سارتا على الأسلوب نفسه؛ في إبراز صفة التهكّم والسخرية التي وضعها بديع الزمان الهمذاني في مقاماته وجعلها كتاب الزرزوريات في تلك الأوصاف؛ التي أطلقوها على الطّائر، وعليه فإنّنا نجد فيها ذوقا من التشابه والتقارب في طريقة تجسيد هذه الملامح، وذلك من خلال توظيف بعض آليات الصورة البديعية التي يظهر تفعيلها في ثنايا السّياق لا في اللفظة في حدّ ذاتها. فيقول الهمذاني مثلا في المقامة البغدادية ((ليلي ويومي كثيف ورقيق))[2].

فالملاحظ في هذه العبارة لا يلمح تضادًّا بين ألفاظها لأنّ الليل ضدّه النهار، والرقيق ضدّه الغليظ في اللغة، ولكن إنّما يظهر من خلال المعنى الخفي الذي يضمنه في العبارة، فهو عبّر عن حالة المكدي في هذه المقامة حين جعل الشائع بين الليل واليوم، وأضاف إليها لفظتا كثيف؛ التي توحي بالصعوبة والرقيق التي توحي بالضعف والهزل، ونجد حضور هذا النوع في بعض المقاطع من الرسائل الزرزورية على غرار قول أبي القاسم ((رهطه عبيد للبلابل، ولفظة وقُع الحصى المتقايل))[3]. فهذه العبارة لا يظهر فيها التضاد بين الألفاظ وإنّما يوحي إليها السياق؛ فأبو القاسم بن الجدّ حين جعل هذا الطائر الذي دار عليه الزمان

---

1 – شوقي عبد الفتاح، **علم البديع (دراسة تاريخية، وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع)**، ص248.

2 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات الهمذاني**، ص72.

3 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص351.

وذهب صوته وشذوه وأصبح عبيدًا للبلابل الشاذية؛ التي فاقته بينما كان صوته يطرب له حتى الأحجار المترامية والمقابلة له.

ومن أمثلة مخالفة اللفظ مع السياق قول الهمذاني في المقامة الأذربجانية ((السماء سقفا والأرض معاشا وجاعل الليل سكنا والنهار معاشا))[1] فالقارئ لهذه المقطوعة يرى أنّ الهمذاني أخرج صفة السماء؛ التي هي للعلو في الأصل، وجعلها بمثابة الصفح أو الغطاء وأخرج صفة الليل؛ الذي يحيل إلى الظلام وجعله إلى السّكون، وأخرج النّهار من صفة النور وألزمه صفة المعاش؛ الذي يحيل ذهن القارئ إلى السّياق، الذي يطلبه هذا التحويل وهو سياق التحوّل والتعبير؛ بالرغم من أنّ هذه الألفاظ متنافرة متباعدة فيما بينها.

وهذا ما نجده تحت قول أبي عبد الله بن أبي الخصال ((تحذو القلوب إلى تقاها، وينعث الذنوب برقاها، وينحل العيون بألذ من كراها، ويسري إلى الأرواح بألطف من سراها))[2]. فالقارئ في هذا التركيب يلاحظ أن أبا عبد الله بن أبي الخصال جمع بين ألفاظ متقاربة متباعدة في مفهومها المعجمي، لكنّ توظيفها في سياق واحد، جعل منها مخالفة. فلفظة القلوب تقابلها في التوظيف المعجمي لفظة العقول، ولكنّ الكاتب استعمل لفظة الذنوب بديلا لها؛ لأنّ الذنب مربوط بفعل عاطفي، غُيّب فيه التفكير العقلي، وإذا رجع هذا التفكير العقلي دخل محلّ الفعل العاطفي لطيف القلب من هذا الذنب فانعكس في إشراقة العيون؛ وهو انعكاس جسدي، يترتب عنه انعكاس روحي ألا وهو اطمئنان القلب والرّوح.

5- مفارقة الموضوع:

تشترك المقامات والزرزوريات في وصف وبناء موضوع واحدٍ؛ ألا وهو الكدية (التسول)، وطلب الشفاعة والإحسان من النّاس، ممزوجة بنوع من أنواع الحمق والتفاؤل والحيلة؛ التي يلعبها البطل في المدونتين. وعليه فقد التقتا المدونتان بعرض هذا الموضوع مربوطًا بمجموعة من المواضيع المفارقة المكونة لجزئه العام.

---

1 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات الهمذاني**، ص99.

2 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص335.

1.6- مـفارقة الـتهكّم والـسخرية:

ممّا لاشكّ فيه أنّ التهكّم والسخرية صفتان بارزتان في المدونتين تظهران، من تلك الأفعال التي يلعبها أبو الفتح الاسكندري في المقامات وطائر الزرزور في الزرزوريات، وكيفية الاحتيال على العامّة، المصحوب بنوع من الفكاهة والضحك الساخر؛ حيث نجد في الزرزوريات ما يبعث على السّخرية من عقول النّاس، وذلك عندما يتحوّل الفرد الأندلسي على شكل طائر ينفث ريشه، ويذهب صوته الشجي؛ فأصبح حزينا على هذه الوضعية التي هو عليها، وهذا واضح في قول أبي الحسين بن السّراج ((شخص ما يعرف بالزرزير أقام الدنيا أيّام التحسير وزمان التبليغ بالشكير))[1].

وإلى أن يعلن توسّله ببيت؛ يجمع فيه السّخرية والحيلة تحت باب النصيحة التي تدل على التلاعب والتغافل.

وإنّ إمْرُؤٌ أَهْدى إِلَيْكَ صَنِيعَةً

مِنْ جَاهِهِ فَكَأَنَّهَا مِنْ مَالِهِ.[2]

والسّخرية واضحة جليّة في هذا البيت من عدّ التسوّل هدية فاحصة وحفظ لجاه، تكون هذه الهدية أكثر تبعًا؛ إذا كانت من المال؛ ولهذا خصه بالذِكْرِ وحده دون الهدايا الأخرى.

ونجد هذه المفارقة في عديد من المقامات الهمذانية، بحيث ينسج أبو الفتح الاسكندري بعض العادات، ويقوم ببعض الأفعال الساخرة، التي تبعث على الضحك والهزل، المصحوب بالحمق والتحامق، ونجد هذا النوع في المقامة القردية؛ حين جعل الهمذاني أبا الفتح الاسكندري في شخصية قرد يُضحك النّاس ويغازلهم؛ ليذهب بعقولهم، إلى أن يعلم عيسى بن هشام بأنّ هذا القرد هو أبو الفتح الاسكندري؛ فيلوح الخجل على وجنتيه ويقرّر الفرار من هذا الموقف، ويسحب معه الاسكندري مع مجموع النقود المتحصّل عليها، ونجده يتّبع هذه السخرية في المقامة المارستانية؛ حين يدخل أبو الفتح الاسكندري على مجموعة من فرقة المعتزلة؛ ليبطل أقاويلهم ويفنّدها بالحجّة والدليل من القرآن والسنة، ((من الموضوعات التي سخر منها الهمذاني مذهب المعتزلة؛ إذ خصّص مقامة كاملة؛ هي المقامة المارستانية سخر

---

1 - ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص347.

2 - المصدر نفسه، ص347.

فيها على لسان الاسكندري))[1]. وتكون هذه السخرية مبنية على التّلاعب بعقول هذه المجموعة؛ حين يردّ عليهم بأنّ الإنسان مخيّر في أفعاله، وهو ليس مجبرًا كما يظنّون، ولهذا اختار الاسكندري الشخصية والمكان الذي يُثبت دليله الساخر، ويتمثّل في المجنون والمستشفى الذي يحوي العديد من هذه الشخصية؛ التي فقدت أكبر نعمة منَّ الله عليها بالإنسان ألا وهي العقل.

ونجد نبرة السخرية واضحة جلية في رسالة الزرزورية لأبي القاسم بن الجدّ، حين يخبرنا أنّ هذا الطائر، قد قرّر مفارقة الأرض التي احتوته؛ لأنّه أصبح لا يجد ما يقتاته فقصد بلاد الغرب، بحثا عن الرّزق ولم يجد عنها إلا شجر الزيتون؛ الذي أصبح طعامه الوحيد. ثمّ ما لبث أن انعدم هذا الزيتون بعدما ملأ منه بعض البطون؛ فصار يتبع الحية منه فيقع الذباب لرائحة العسل، فيقول: ((ولما طار ببلاد الغرب، ووقع وزقاقي أكتافها وصقع وعاين ما اتفق فيها هذا العام من عدم الزيتون في تلك البطون والمتون، أومع عنها فرارًا ولم يجد بها قرارًا، لأنّ هذا الثمر هو قوام معاشه وملاك انتعاشه، إليه يقطع وعليه يقع؛ كما يقع على العسل الذباب))[2]. فهذه صورة ساخرة للفرد الأندلسي المغربي؛ الذي أصبح يبحث عن ما يسدّ به رمقه من الأطعمة البسيطة. فشبّه الكاتب انكباب الفرد الأندلسي المغربي على كلّ ما تلتقفه عينه من تمر أو زيتون نتيجة الفقر والحاجة انكباب الذباب على العسل، فهذه صورة تشبيهية أراد من خلالها الكاتب وصف الحالة المزرية؛ التي يعيشها الفرد الأندلسي من فقر وجوع مستمر.

ونجد نبرة السخرية والتهكّم تعلو رسالة البطليوسي؛ حين يتحدث عن طائر الزرزير الذي أصبح يطلب العنب والتّين في كل أرض؛ من أجل أن يسدّ رمقه وجوعه المتواصل ((أقام عندنا زمانا، لا يتألف إلاّ رندًا، (...) يندرج في البساتين يتطلب العنب والتين))[3]. وتزيد السخرية من حدّتها في هذه الرسالة؛ حين يخبر البطليوسي بأسلوب ساخر طائر الزرزير عن أرض تكثر فيها الخيرات من أشجار التين والزيتون، والماء المتدفّق بين الربوع، فيهزّ هذا الطائر جناحه شوقا إلى هذه، ويجيب إجابة سريعة نحوها ((فصفق جناحا واهتزّ ارتياقا

1 – باسم ناظم سليمان المولى، **الفكاهة في مقامات الهمذاني**، ص83.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص349.

3 – المصدر نفسه، ص759.

وحنَّ إلى ذلك القطر))[1]. ويجتمع السخرية والتهكّم في نمط واحد في هذه الرسالة؛ حين يطلب هذا الطائر من البطليوسي أن يضمن له كتابا إلى صاحب هذه الأرض؛ لكي يجعلها له بيتا ((وتسألني كرد كتابا فأنلته ما ابتغى، وقلت سلت أخا البيعا))[2].

يتطرق عنه صاحب هذه الأرض إلاّ أن يطلب الكاتب منه الشفاعة له من كثرة تكدّيه، فهو الآن أصبح عليه أسيرًا لهذه الأرض؛ مثل شأس أخي علقمة في عبدة عند الغساسنة وهي هذه الصورة تجمع الشفاعة بالسّخرية حين قرن الكاتب شفاعته لهذا الطائر بشفاعة أخو علقمة في عبدة ،وما نظمه من قصائد يطالب فيها الغساسنة بالشّفاعة له.

وجمع الكاتب هذين الصورتين؛ ليجلي من نبرة السخرية في طلب الشفاعة، وإن كانت السخرية مضمنة في محتواها من كون أنّ الطائر؛ هو صورة محاكية للفرد الأندلسي الذي أصبح يطلب الشفاعة، ويتسوّل إلى ملوك أو من به حاجة له.

ونجد السخرية –أيضا– واضحة العنان في الرسائل الزرزورية الثلاث لأبي عبد الله بن أبي الخصال؛ فهي الأولى تبدو نبرة التهكم والسخرية حين يبدأ طائر الزرزير في تهنئة الزوجين على المعاشرة، وذلك بعد مقدّمات طويلة ثمّ يجعل نفسه فقيها في باب النكاح والزواج؛ حيث يحدّد أهمّ الخصال، ويقرّر أنّ الدّين الإسلامي قد نسخ الرهبانية وأبطلها وذلك في مقدمته الطويلة التي جاء فيها: ((الحمد لله ذي الحكمة البالغة والنعمة السابغة الذي اعتمدنا بالإحسان ابتداءً (...) ثمّ السّلام على من نسخ الرهبانية في الإسلام))[3]. وبعد هذه المقدّمة الطويلة؛ التي أراد من خلالها هذا الطائر جلب انتباه النّاس؛ يقود ويذهب بعقول النّاس والعامة، حين يدعوهم إلى تقوى الله والعمل الصالح والتصدّق على المسكين، وكلّ هذا من أجل نصب حباله للكسب من جيوبهم بعض الدريهمات ((بالقول والعمل بتقوى الله هي خير نقل، بغيوث الجدوب وليون الحروب، شبّ الوقود، يقود الصُّمر الوقود))[4].

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص760.

2 – المصدر نفسه، ص761.

3 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص ص31 – 32.

4 – المصدر نفسه، ص34.

ولما يدرك أنّ أسماع العامة تشدو إليه؛ يقف ساخرًا في وصف حاله ويغلّب الدهر عليه إلى أن يتلاعب بعقولهم؛ على أنّ هذا الطّائر سيظل يفكّر ويذكر كلّ من أحسن إليه وكان له ذخرًا ودعوة بقوله:

يَفْتُرُ فِي الشَدِّ وَكُلُّ طَيْرٍ وَمَـا لَـهُ عَـنْكُم فُتُورُ
يَحْفَظُ إِحْسَانَكُمْ شُـكْرٌ مَا ضِعْنَ للنِّعْمَةَ الشَّكُورِ
لاَ وَأَحْسَنُ مِنْكُمْ المَعَالِي وَلاَ حَلَتْ مِـنْكُمْ الصُدُورُ
وَمِـنْهُمْ مُـفْزِعًا وَذُخْرًا لِـرُقُوهَا تَـعْنَقُ الدُّهُورُ[1]

وبعد هذه السخرية المتنوّعة يباشر طائر الزرزير تكدّيه مباشرة؛ حين يطلب الإحسان بعد أن طلب منهم الإنصات له مرّة أخرى ((القول أيدكم ينصات ... وقد أعفاكم زرزوركم من النّصب ومدّ إلى السماء من ألفاظ الدعاء يتسبب فأمدّوه رحمكم الله))[2]. وبعد أن يحظى على ثمار مُتاح؛ يعود ليجسّد السخرية من جديد؛ حين يدعو لهم بالعلاج والصلاح.

ويذهب أبو عبد الله بن أبي الخصال في رسالته الثانية إلى السخرية، حين يعتمد طائر الزرزير على عذوبة صوته، بعدما قدّم نفسه على أنّه عالم بقصص الأنبياء والرّسل وعالم بهجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الحبشة وأصحابه، فتشدّوا إليه أذهان الحاضرين لا سيما حين يبدأ في سرد أخبار هذه الهجرة، وكيف أنّ النبي صلى الله عليه وسلم طلب مدّ المولى (أنجشة) أن يرفق بالنّساء في السير ((لا جرم أنّه سائق الحبشة، المصلى بعد أنجشة))[3].

وتعلو نبرة السخرية والتهكّم؛ حين يُخبر طائر الزرزير الحاضرين؛ بأنّ الحديث المنفي هو حديث مبهم يجب الإنصات إليه والتأمّل فيه. ((أما إنّ الحديث سجون والعيش مجون والمذاهب تتشعب))[4].

---

1 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص ص36 – 37.

2 – المصدر نفسه، ص37.

3 – المصدر نفسه، ص335.

4 – المصدر نفسه، ص336.

إلى أن يصل على حدثها؛ حين يطلب هذا الطائر من الله أن يحلّ عقدة لسانه لكي يفقهوا قوله ((وحلِّ لساني واحلل عقدة من لساني))[1]، والتهكم يظهر في اقتباس الآية وقصة موسى وإخراجها من الإطار العام وفق ما يقبضه عوض التسوّل، إلى أن يبلغ السخرية ذروتها حين يجد هذا الطائر نفسه مناجيا لهذا القوم ويصاحبهم كنصحه أنه ناصحهم وموجههم إلى قومه ((ويناجيكم بلسان أكتم))[2]. حين أخرج القصة من محتواها الأوّل ووضعها وفق ما يتّعضه طرقه بعد أن أسمعه قصائدًا تذوب إليها أحصانهم إلى أن يصل، فبرز تكدّيه وتسوّله حين يذكرهم بالله في الإحسان، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يطلب منهم خير الإحسان ((فأقرضوا الله أحسن القرض، ومكّنوني من وجوب الفرض لأضع الأوزار وأكون أول زرزور زاير))[3]. إلى أن ينهي حديثه حين يدعوا إلى المقامة بالخير والصلاح.

وتحضر السخرية في رسالة الزرزورية الثالثة لأبي عبد الله بن أبي الخصال في العديد من المقتطفات السردية، وذلك عندما يقرّر هذا الطائر مغادرة الأهل والأحبة لأنّ ضوءه قد ذهب وتشدّد ودخل به الكبر وأصبح غير قادر على جذب اهتمام الناس إليه ((وما أصبح بمن جاوز الستين وأوهنت الأيّام حبل عمره المتين وقطعت أو كادت منه الوتين))[4]، وعليه فإنّه أصبح غير قادر على التكدّي وهو في هذه السن، ولهذا وجب عليه أن يترك هذه المهنة إلى أحد يخلفه يكون أكثر رزانة وراجحة للعقل وأكثر اكتسابا لعقول النّاس. ولهذا رأى أنّ لقب طائر الزرزير، لا يمكن أن يطلق عليه وهو في هذا الحال بعدما اشتعل رأسه بالشيب وبدا كثيره، وأنّ النّاس يذمّونه عندما يجدونه في هذا العمر يكدّي ويتسول، وهنا تلوح السخرية من جديد ((ولما اشتعل الرأس شيبا وأظهرت الأيام منه غيبه رأيت تقلّد هذا اللقب عيبًا))[5].

---

1 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه** ، ص337.

2 – المصدر نفسه، ص341.

3 – المصدر نفسه، ص341.

4 – المصدر نفسه، ص238.

5 – المصدر نفسه، ص239.

لهذا يقرّر فراق هذه المهنة بعد أن يجعل الهدهد مكانه؛ ليعود إلى السخرية من جديد حين يحدّد أوصاف الهدهد، فهو ساقي سيدنا سليمان، وهو حامل الخبر اليقين، وهو بعيد عن الطّيش واللّهو والغناء، وإنّما يحدثّ العامة إليه بفكر وراجحة عقله.

كَمْ نِعْمَةً يُسْبِيهَا الهُدْهُدُ وَمَعْشَرُ تُعِدُّ ضِلاَلاً هُدوا
وَمُهِمّة يُحَقِقُ أَحْـشَاؤُهُ وَخَـرَّةٌ يَذْكُرُ وَلاَ تُـــحْمَرُ[1]

وبعد هذا المديح الطويل للهدهد يمنح إشارة وقيادة هذه المهنة، كما يجد السخرية تظهر على نهج خافت في المقامة الحلوانية للهمذاني؛ حين يختصم الرجلان على رأس أبي الفتح الإسكندري، ثمّ تعود السخرية من جديد مربوطة بالفكاهة؛ حين يسأل صاحب الحمّام أبا الفتح الإسكندري على حقيقة هذا الرأس وأيّهما أجدر بهذا الرأس.

كما تحضر ظاهرة السخرية في المقامة الصميرية؛ التي كان بطلها الصميري بدل أبي الفتح الإسكندري؛ حينما وقع ضحية خداع لمجموعة من التجّار الذين صحبهم في سفره، وكيف خرج الصميري، وهو كئيب الوجه يبسط مرّة ويقوم أخرى من جراء ما وقع له ((واستلمت منهم على العبرة لا أشاوي ثعرة وحبدًا فريدا كاليوم الموسوم بالثيّوم أقع وأقوم))[2].

وتعلوا نغمة السخرية في هذه المقامة حين يجتمع عنده نفس التجّار الذين خدعوه في شعرهم بعد دعوته لهم، إلى أن تلتصق السخرية بالحيلة؛ عندما يقرّر الصميري الثأر من هؤلاء هذا من جهة، ومن جهة أخرى محاولة التّجار التعرف إليه بعد علمهم بغناه، ((ووجد القوم خبري وما رزقته في سفري، وصاروا بأجمعهم إليّ يشكون ما عندهم من الوحشة لفقدي))[3].

ليصل بنا الهمذاني إلى السخرية المصحوبة بالنّصيحة بعدما جعل التّجار يخمرون ليومين وفض لجاجهم، فأصبح كلّ واحد منهم أمردا ((وخلق في ساعة واحدة خمسين عشرة لحية فصار القوم جُردًا مردًا))[4]. ولما حطّه التّجار من شكرهم أدركوا ما حلّ بلحاهم فلم يفتحوا دكاكينهم وأفلسوا الواحد تلوى الآخر. ((فلما أصبحوا رأوا في نفوسهم همًّا عظيمًا

1 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه** ، ص240.
2 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات الهمذاني**، ص217.
3 – المصدر نفسه، ص217.
4 – المصدر نفسه، ص218.

لا يخرج منهم تاجر إلى دكّانه ولا كاتبٌ إلى ديوانه))[1]. وهذه الصّورة الختامية للمقامة عكست كثرة انتشار الحيلة والتلاعب، في عصر الهمذاني.

2.6- مـــفارقة الـــشعر والـــنثر

تجتمع المقامات والزرزوريات في هذه الخاصية؛ حين يذهب كتّاب الزرزوريات إلى مزج الشعر مع النثر؛ لإظهار مدى براعة طريقتهم في الكتابة، هذ و لم تكد تخلوا رسالة واحدة من رسائل الزرزورية؛ إلاّ ونجد كاتبها قد أفرد أبياتا شعرية له، أو لغبرة من الشعراء، وهذا ما يعكس لنا أنّ كتاب هذه الرسائل؛ قد جمعوا في تجربتهم الأدبية بين الشعر والنثر إضافة إلى ذلك أنّ الشعر الذّي وظّفه كتّاب هذه الرسائل؛ أرادوا من خلاله؛ التّعبير عن حالة هذا الطائر وما لطائر قبل أن ينشد القصائد تمهيدا لها بمقاطع نثرية سردية تجذب من خلالها مسامع العامة حوله؛ لتأتي الأبيات الشعرية جازلة مجموع الأفكار الرئيسية التي طرحها في مقاطعه النثرية عمومًا ((وكثيرا ما يصلح توظيف الشعر في العديد من الرسائل))[2]. كما نجد هذه الخاصية ملازمة لمقامات الهمذاني عمومًا؛ حيث لا تكاد تخلو مقامة واحدة من الاستشهاد بالشعر المنسوب إليه أو لغيره من الشّعراء، لأنّ أبيات الهمذاني موجودة في المقامات ((فالإجادة في المقامات برهان فيها، وبرهان على المهارة في الأشكال المختلفة للكتابة العربية))[3] وبهذا صاغا كتّاب المدوننين طريقة كتابتهما بدمج النثر والشعر في قالب فنّيّ؛ يعكس موضوع مدونتهما معًا.

3.6- مـفارقة الـتخلّص اللـفظي الـفكاهي:

تلوح الفكاهة كمصدر واضح في المقامات والزرزوريات؛ وذلك من خلال تلك الحيل التي يختارها بطل المدونتين للخروج من المأزق الذي وجد فيه، لهذا كان عليه أن يجد فرارا وموقفا من هذا المأزق؛ وذلك بإيجاد طريقة فكاهية؛ تبعث الآخرين على الضحك في أغلب الأحيان الممزوجة بالسّخرية؛ لأنّ التخلّص الذي يبعثه بطل المدونتين؛ يكون مبني على اختيار الألفاظ المناسبة ومدى تأثيرها في قلوب الحاضرين وهذا التخلّص ((هو قدرة المتكلم

---

1 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات الهمذاني** ، ص218.

2 – ينظر: مصطفى الرباح، **فنون النثر الأدبي في ظل دولة المرابطين**، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، (د ت)، ص145.

3 – عبد الفتاح البطليوسي، **المقامات**، ترجمة: عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقال، المغرب، ط2، 2001، ص85.

على اختيار اللفظة المناسبة؛ عندما يقع في مأزق أو عندما يريد تحقيق غرض يقصده فيلجأ إلى استعمال كلمات قد تسعفه وتخلّصه من موقف صعب))[1]. وعليه فإنّ طائر الزرزير قد جعل لسانه ينطق ببعض الألفاظ والعبارات؛ التي ينحتها في باب النصيحة ويوهم العامة بأنّه صاحب خبرة، ومن ذلك قوله في رسالة أبي عبد الله بن أبي الخصال حين يرى النّاس لا تولي لكلامه اهتماما، ولا تنصت له، فتلفّظ بجملة على باب النصيحة الممزوجة بالخداع قوله: ((رحم الله امرؤا يرزقهم يحتجب ورأى العجب فعجب وأنصت ليسمع ووعى وجمع))[2]. فهذه الجملة التي تلفّظ بها هذا الطائر؛ كان هدفه الأول والأخير محاولة جلب اهتمام النّاس والإنصات لقوله وسماعهم لكلامه. ولهذا رأى أنّ الله ترحّم لمن سمع كلام الآخرين ووعى له وإن لم يسمع، فهو ليس معني لرحمة الله، وهذا من باب المفارقة الفكاهية.

ونجد هذا النوع من المفارقة في مقامات الهمذاني، ففي المقامة البغدادية يحاول عيسى بن هشام الخروج من المأزق الذي وضع فيه نفسه، فنجد أنّه يوهم السوادي الذي التقاه في بغداد ويدّعي أصله ونسبه ومعرفة اسمه وأنّ كنيته أبا زيد؛ ليردّ عليه السوادي ويُجيب أن كنيته أبو عبيد، فيلجأ ابن هشام إلى صنع عبارة تنسجم مع هذا الموقف وتخلعه من الأكذوبة التي وقع فيها، فيلجأ إلى أنّه نسي اسمه وعادة الإنسان النسيان، وأنّ الشيطان هو الذي وسوس عليه فأنساه كنية السوادي ليقول ((لعن الله الشيطان وأبعد النسيان، إنسانيك طول العهد، واتّعال البُعد فكيف حال أبيك، شابٌّ كعهدي أم شَابَ بعدي))[3]، فهذه العبارة التي يضعها عيسى بن هشام فيها من التخلّص اللفظي الفكاهي؛ ما يبعث على الضحك المصحوب بالإيقاع؛ حين جعل النسيان صفة ملازمة لكلّ إنسان كونه ذهب أبعد من ذلك حين جعل مؤدّاها إلى الشيطان؛ ليذهب ببال السوادي إلى وجهة أخرى حين يسأله عن حال أبيه؛ لكي لا يُظهر ملامح الخداع له.

ويرد عنصر التخلّص اللفظي الفكاهي مرّة أخرى في الرسائل الزرزورية؛ فها هو طائر الزرزير بعد مغادرة المكان يترك حرفة التسوّل لخليعه الهدهد بعدما كبر وهان، ولكي لا تعلم العامّة بأكذوبته وتكذّيه؛ يعلّل مغادرته بهذه الجمله يلخّص فيها حالة من أدرك من العمر

---

1 – باسم ناظم سليمان المولى، **الفكاهة في الهمذاني، مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص87.

2 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص334.

3 – الهمذاني، **الهمذاني، مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص212.

زمنًا كبيرًا بقوله: ((وما أقبح بمن جاوز الستين وأوهنت الأيّام حبل عمره المتين، وقطعت أو كادت منه الوتين))[1]. واستعمل طائر الزرزير هذه الجملة تحت باب النصيحة والخداع؛ الذي مكّنه من الخروج من المأزق الذي وضع فيه؛ وذلك بإيهام النّاس أنّ الرجل إذا بلغ أو جاوز من العمر وطرًا وقارب الكبر فعليه أن يتفرّغ للعبادة وحدها؛ فهو في هذه المنحة لم يعد يشرفه تسمية طائر الزرزير؛ الذي كانت تشدوا إليه الأذهان ((أن يرسم على ساعته من الكبر بروز أيلقّب بزرزور))[2]، ولهذا يجب عليه الآن في هذه المداخل أن يتّجه إلى تلاوة القرآن، وحفظ الأعراض وعهد الكبر لعلّه يكفّر عن ما فعله في سنوات شبابه ((لاسيما من أدرج القرآن بين جنبيه، وأرهقت الحكم من جانبيه وشهد كلّ نادي خير))[3].

وهذه حالة اتّخذها طائر الزرزور من الدّافع لأنّ أيّ شخص عندما يبلغ من العمر زمنًا يتّجه إلى التفرغ للعبادة وفعل الخيرات. وفي المقامة الوصية نجد الهمذاني يستعمل هذا النوع من المفارقة؛ وذلك حينما يردد الإسكندري وصيته لابنه في التّعامل مع غيره من البشر وعدم الاكتراث لكلام الآخرين الذين يدعونه لإسراف المال على نفسه فيقول: ((كرم الله يزيدنا ولا ينقصه وينفعنا ولا يضرّه))[4]. فهذه العبارة تحمل قدره من التخلّص اللفظي المفارق على اعتبار الإسكندري أنّه يريد لابنه أن يحرص على المال؛ ليدفعه إلى صفة البخل والشّح.

4.6- مـــفارقة التلاعب بالألفاظ

لعل المنزلة التي حظي بها كتاب المدونتين بين مجموع أدباء عصرهم مكنتهم من التمكّن من اللغة وناصيتها؛ حين نجد الكاتب يتفنّن في وضع الألفاظ الشاذّة البعيدة السمع، عن أذهان النّاس وعن عقولهم؛ حتى تجلب الاهتمام إليه، إضافة إلى ذلك أنّ قدرة الكاتب مكّنته من التلاعب بألفاظ اللغة وتقويمها وفق ما يطلبه سياقه من هزل وضحك؛ لأنّ هذا التلاعب يعتبر ((جهدًا ضائعًا إذ إنّ حديث المتكلّم ينتهي إلى نتيجة عقيمة (...) وكأنّه عجز عن التعبير أو كأنّ اللغة لم تستطع أن تعبّر عما يريد وأيّ حال من هذه الأحوال نوع من التصلّب المضحك))[5]. ويرد هذا التلاعب في النزر القليل من الرسائل الزرزورية، ومن

---

1 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص238.

2 – المصدر نفسه، ص238.

3 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص238.

4 – الهمذاني، **الهمذاني، مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص333.

5 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص336.

ذلك ما جاء في رسالة أبي عبد الله بن أبي الخصال على لسان الطائر ((واللّهى للّهاة كالتسبيح بالسهاة))[1]. فطلب اللّها وهي العطايا والمنح والغنى؛ يكون بالتسبيح الطويل والدعاء الكبير، فقدّم اللهى وهي العطايا على اللّها وهي صفة وجه الرجل المسبح الداعي، حيث عكس قول القائلين المحدثين اللُّها بفتح اللَّها تجلب اللّهى وهذا نوع من التلاعب بالقلب.

ونجد هذا النوع في مقامات الهمذاني على لسان الإسكندري؛ حيث ردّد بيت حسان بن ثابت (رضي الله عنه)

بِيضُ الوُجُوهِ كَرِيمَةٌ أَحْسَابُهُمْ شَمُّ الأُنُوفِ مِنَ الطِّرَازِ الأَوَّلِ

وهذا بيت سهل قلبه على سبيل الذم لأنّ غرضه كان المدح فيكون:

سُودُ الوُجُوهِ كَرِيمَةٌ أَحْسَابُهُمْ فَطْسُ الأُنُوفِ مِنَ الطِّرَازِ الآخِرِ

وهذا القلب يدعو إلى الإضحاك.

ثـــــانيا: أوجـــه الاخـتلاف

ممّا لاشكّ أنّ أوجه التعارف الموجودة بين المدونتين من حضور فنّي وجمالي، وملمح أسلوبي أدبي تلاقت فيه الزرزوريات والمقامات، على نهج واحد يفرض عليها الرجوع إلى خاصّية كل مدونة؛ لأنّ كلّ عمل أدبي له خصائص تميّزه عن غيره من النصوص الأخرى، ووجدت عناصر في المقامات؛ غيّبت في الزرزوريات، أو اختلف الكتاب في توظيفها على الأرجح ومن بين هذه العناصر: الشخصيات، الزمان والمكان وآليات أخرى.

1- الـشخصيات:

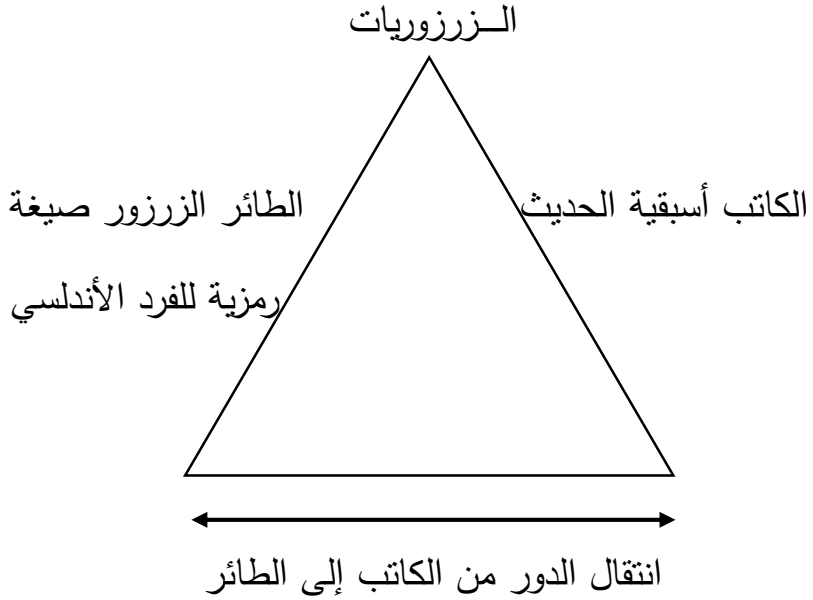
تعدّ الشخصية ركنا هاما في مكونات كلّ جنس نثري؛ حين يقوم بمجموع الأفعال الموجودة في النصّ (المدونة) وذلك انطلاقا من مجموع الحالات التي يلبسها الكاتب لهذه الشخصية، وعليه فإنّ أيّ جنس نثري تقوم على وجود هذا العنصر وعليه فهي ((جزء مكوّن

1 – الهمذاني، **الهمذاني، مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص200.

وضروري لتلاحم السرد))[1]. وإذا جئنا نتأمّل المدونتين؛ نرى اختلافا جوهريا واضحًا للعيان يلمحه القارئ لهذين المدونتين.

أمّا الزرزوريات فإنّها تقوم على شخصية واحدة يحرّكها الكاتب وفق ملامح تغيّرها، ألا وهي شخصية الطائر؛ وهي شخصية معوّضة لشخصية الفرد الأندلسي في عهد المرابطين على أساس أنّ الزرزوريات كتبت في تكدّي الفرد الأندلسي المرابطي، لهذا فهي ((رسائل تبادلها عدد من كتاب الأندلسيين وأصلها لمحة عابرة في رسالة أبي الحسين بن سراج أحد كتاب الأندلسيين يشفع فيها لرجل لقبه الزرزور، وأدار الحديث وكأنّه عن زرزور (طائر) واستعار ما يليق به من الريش))[2].

وعليه فإنّ طريقة السرد في الرسالة الزرزورية تنقسم إلى شقين اثنين، حيث يبدأ الكاتب في الحديث عن بعض التعبيرات الحادثة في تلك الفترة، ثمّ يعوّض الطائر الكاتب؛ ليأخذ الكلمة بدلاً من الكاتب، حين يعيي الكاتب نفسه ويجعل الزرزور هو الشخصية الرّئيسة في هذه الرسائل وهذا ما يعكسه هذا المخطط:



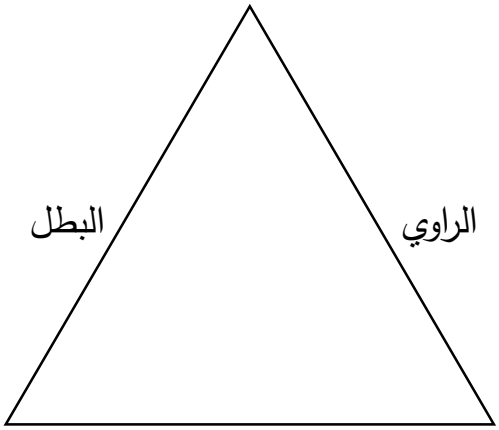
في حين تقوم المقامات على شخصيتين رئيسيتين هما الرّاوي والبطل، فالرّاوي في المقامات هو مقدّم القصة ومحرّك الأحداث فيها، أمّا البطل فهو الشخصية التي يختارها

1 – حسين صحراوي، **بنية الشكل الروائي (انقضاء الزمن الشخصية)**، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط2، 2009، ص209.

2 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، خاصية الكتاب، ص31.

الهمذاني ليقوم بمجموع الأدوار المطلوبة منه ((ترتكز مقامات الهمذاني على شخصيتين رئيسيتين هما الراوي عيسى بن هشام، والبطل أبو الفتح الإسكندري))[1]. وهذان الشّخصيتان هما أضلاع المقامة وعليها يقوم بسكبها الهمذاني صفة موضوع المقامة، ففي المقامة القردية يجعل عيسى بن هشام على شكل شخصية قرد يسخر منه النّاس، وفي المقامة الشّعريّة شاعرًا عارفا بشعر العرب وأضربه نحو ذلك، ولهذا فإنّ طابع المقامة السردية يقوم على متن الشخصين، وهو ما يتضح وفق المخطط الآتي:

الــمقامــة



الــسرد

وقد يذهب في بعض الأحيان الهمذاني إلى استبدال اسم الراوي أو اسم البطل في بعض المقامات، فالمقامة الصميرية التي جعل بطلها الصميري بدلاً من أبي الفتح الإسكندري الراوي والبطل الأوّل.

ولعلّ قيام المقامات على ثنائية البطل والراوي يقرّبها من القصّة أكثر، وإن كنّا نرى قربها للمسرح الكوميدي أكثر، لأنّ الأفعال التي يقوم بها البطل في الغالب أو الراوي أحيانا هي أفعال تبعث على السخرية وإضحاك النّاس؛ وفق هدف تعليمي يهدف من خلاله إلى إضحاك النّاس من جهة ظاهرة، وتوعيتهم ونصحهم من جهة أخرى، وهذه العملية يجب أن تكون مبنية على ثنائية الشخصيات لانفرادها ((والمقامة عبارة عن لوحة لها أربعة أضلاع

1 – باسم ناظم سليمان المولى، **فنون الأدب العباسي دراسة في الشعر والرسالة والحكاية والسيرة الذاتية وفق المناهج النقدية الحديثة**، ص108.

لا يستغني عن واحد منها أحد هذه الأضلاع تمثّل الرواية والبطل معًا))[1]. لهذا فالمقامات مبنية على ثنائية الراوي والبطل (ثنائية الشخصيات)، أمّا الزرزوريات مبنية على انفراد البطل وحده (انفراد الشخصية)، غير أنّ المدونتين باختلافهما هذا بالنسبة للشخصية الرئيسية؛ يلتقيان في الشخصيات الثانوية التي تشارك في سرد أحداث المدونة، ومن ذلك شخصيات حفظها التّاريخ من خلال الظروف التي حدثت لها، فنجد شخصيات عباسية شاركت في سرد الرسائل الزرزورية على غرار الموصلى والرشيد، وأربد، ومعبد وغيرهما.

ومن ذلك قول البطليوسي في رسالته الزرزورية ((ووجد عنده نخب الموصلي بالرّشيد، فطورًا يبكيك بأسجى من مراثي أربد وحينًا يسلّيك بأحلى من أغاني معبد))[2]. وهذه الشخصيات الثانوية؛ التي جاء في رسالة البطليوسي ذكرها من أجل اختصار المعنى وهو حالة هذا الطائر.

1.1- الفرق بين الشخصيات الثانوية في المقامات والزرزوريات:

إنّ الشخصية الثانوية تسهم في إنجاز الأفعال؛ التي يقوم بها بطل المقامة، وذلك من خلال الحوار الذي يدور بينها وبين البطل مرة وبين الرواي مرة أخرى، فنجد مثلا التجار الذين لقاهم الصميري في المقامة الصميرية هم مدار الأفعال، حيث بنيت عليهم قصة هذه المقامة، ومثال ذلك أيضا المقامة البغدادية التي جعلت السّوادي مناط إنجاز أفعالها، وعليه تبنى عقدة المقامة وحلّها.

أمّا بالنسبة للشخصيات الثانوية في الرسائل الزرزورية؛ فهي شخصيات مُلخّصة لجملة من المعاني من جهة، كما تبرز اطّلاع الكاتب من جهة أخرى، وهدفها إبراز وضعية الطائر (الرجل الأندلسي) المزرية؛ التي جعلته يتّبع هذه الحيلة وعليه فإنّه يجد حضورًا واسعًا لهذه الشّخصيات على أساس الاختصار المصحوب بالرمز المقرون بالطابع الهزلي للرسالة، ومن ذلك قول البطليوسي ((وينشر على منابر أدواجك شيبا وابن لسان الحمرة))[3].

---

1 – محمد رشدي حسن، **أثر المقامة في نشأة القصة المرابطية الحديثة**، ص18.

2 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص349.

3 – المصدر نفسه، ص760.

ففي هذا المقطع ذكر الكاتب شخصيتين هما شيب بن شيبة ولسان بن حمرة؛ فالأوّل من أشهر خطباء تميم، والثّاني من فضلاء الدولة الأموية، ولهذا عملت الشخصية الثانوية على ربط الماضي بالحاضر وفق نسق السرد الذي تطلبه الرسالة.

2- الـــمكان:

يعدّ المكان ميزة أساسية لأيّ جنس نثري مهما كان وذلك لأنّه مناط حدوث الأفعال ووقوعها، وهو الأثر الذي يجعل ويحفظ لنا قصص وأخبار الأمم السابقة فهو ليس مجرد مجسّمات صخرية مزركشة ومهندسة بل ((نظام من العلاقات المجردة تخرج من الأشياء المادّية الملموسة بقدر ما تستمدّ من التجريد الذهني أو الجهد الذهني المجرد، وحس المكان حسّ أصيل وعميق في الوجدان البشري، وخصوصا إذا كان المكان هو وطن الألفة والانتماء))[1].

وحضور المكان في المدونتين مبنيّ على أساس أماكن أو مدن جرتْ فيها الأحداث مع ذكر أماكن فرعية أخرى تذكر على حسن وحس وجود البطل فيها أثناء القيام بمجموع أفعاله ومن المقامة التي سمّيت على أساس المكان (المدينة) التي شهدت فيها الأفعال هي: ((البغدادية، العراقية، الأذربيجانية، الكوفية، الموصلية، الأصفهانية، الغزونية، أمّا غيرها من المقامات ضمت بعض الأماكن التاريخية المفتوحة، حيث كانت أغلب هذه الأماكن المدن الإسلامية؛ تدور حوارات مقامات البديع في المدن الإسلامية المكتظة بالسكان غاليا))[2]. وهذه الأماكن تقبض وجود أماكن فرعية ينقل فيها البطل.

فمثلا نجد الهمذاني ينقل من مدينة إلى أخرى، بعدما جعل مدار المقامة الصميرية مدينة السلام بغداد غير أنّ أحداث المقامة قد سارت في أسماء عديدة من المدن، على غرار الحجاز، والطائف، وطبرستان، وعمان، والهند وغيرها من المدن التي تنقّل فيها أبو الفتح الإسكندري، ولعلّ تعدّد الأماكن في مقامات الهمذاني واختلافها وتباعدها؛ توحي بغاية بطل المقامة الذي جعل الحصول على المال نُصْب عينيه، وذلك عن طريق الخديعة والتسوّل.

---

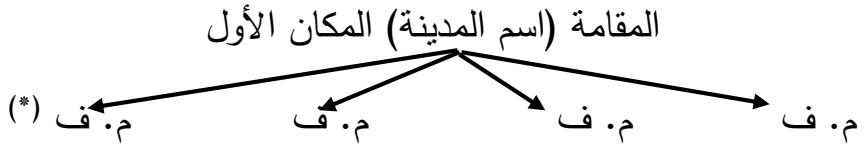
1 – باسم ناظم سليمان المولى، **فنون الأدب العباسي دراسة في الشعر والرسالة والحكاية والمقامة والسرية الذاتية**، ص112.

2 – عبد الهادي حرب، **موسوعة أدب المحتالين**، ص446.

ولهذا فإنّ: ((تنوع الأمكنة وكثرتها وتباعد دلالة عناء الصميري؛ لأجل الكسب والحصول على المال والانتقال بين هذه الأماكن؛ فرصة لكسب المال لاسترجاع القوة والهيبة))[1].

وتضمّ هذه المقامات –أيضا– أماكن مفتوحة ذكرها الهمذاني من أجل أن يسارع حركة تنقله فيها، حيث نجد السرد في المقامات ينقل من المكان المفتوح الأول (المدنية) إلى أمكنة أخرى مشابهة لها في نوعية المكان؛ على غرار الصحراء، والبراري وغيرها.

ولهذا نجد الهمذاني قد جعل مقاماته يخضع لتعدّد الأمكنة، انطلاقا من جوّ المغامرات التي يخوضها البطل، حيث أصبح المكان المفتوح لصيقًا باسم المدينة التي تدور فيها المقامة، وهذه الأمكنة المفتوحة نجد أغلبها في أسماء المقامة التي ذُكرت سابقا، وحضور المكان في المقامات يُسمّى باسم المدينة؛ التي نزل بها ويكون وجود المكان في المقامات مبنيا على المخطط الآتي:



أمّا بالنسبة لحضور المكان في مقامات الأخرى لبديع الزمان الهمذاني؛ فنجده يضعها وفق مكان محدّد أي مغلوق، على غرار المقامة الحلوانية؛ التي كان مناط أفعالها الحمام وهو مكان، وهذا المكان أقلّ حضورًا للعامّة من غيره من الأمكنة، أمّا بالنسبة للرسائل الزرزورية، فلا نكاد نجد مكانًا معيّنا إمّا مفتوحًا أو مغلقًا تدور فيه هذه الرسائل، ولعلّ كلام الطائر وأفعاله لا تخرج عن الطبيعة، والطبيعة المكان مطلوب مفتوح؛ تظهر ملامحه من خلال حضور الثّمار، والأشجار والفاكهة في مجموع الرسائل. ويمكن أن يكون هذا المكان في الوقت نفسه مغلقًا والمقصود هنا البستان. والرّأي الثاني أقرب، وذلك من خلال حضور الأشجار والثمار.

---

1 – باسم ناظم سليمان المولى، **فنون الأدب العباسي دراسة في الشعر والرسالة والحكاية والمقامة والسيرة الذاتية**، ص112.

(*) الرمز (م ف): يقصد به مكان مفتوح.

كما نجد البطليوسي أوحى لهذا المكان في قوله: ((ولا يتطلّب إلاّ عنبا أو نباتا يتدرذج في البساتين يتطلّب العنب والتين))[1]. وهذا إيحاء على تسوّل الفرد الأندلسي لأصحاب البساتين؛ من أجل طلب بعض الثمار.

ونجد حضور لفظة البيت في الرسائل الزرزورية؛ الذي يطلبه الطائر المستجدي بشدة وإلحاح، لأنّ البيت مناط إثبات ذاته، وفيه يكون الإنسان أكثر ارتياحا مقارنة مع غيره من الأماكن وعليه فهو ((مملكة الإنسان الذي يُمارس فيه خياله ووجوده ويشعر بذاته فيه وضمن تركيبة البيت المكانية؛ تتجسّد تركيبية المشاعر وتركيبية الأفعال))[2].

وعليه فالفرد الأندلسي (الطائر) أصبح هدفه الوحيد؛ هو الحصول على هذا المكان فقط فهو يريد على مناهج سامعيه طلبه هذا، ومن ذلك ممّا جاء في الرسالة الزرزورية لأبي عبد الله بن أبي الخصال ((وبرزت عن حضانة أكرم الآثاء، إلى حضانة أكرم الأكثاء إلى البيت بالعلياء، إلى تسيّد الأحياء))[3].

ففي هذا المقطع التراسلي يتحايل طائر الزرزور في طلب بيت يؤمّنه حين يخبر العامة أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، فقد أسرته واحتضنه أهله، وأكرموه ببيت وساندوه في دعوته عليه الصّلاة والسّلام؛ فهو في نفس الظروف وله نفس المطلب من العامّة، أن يكونوا أكفاء ممّا كان أهل النبي صلى الله عليه وسلم، وأن يشاركوه في محنته كما شارك أهل النبي صلى الله عليه وسلم مصيبته ويواصل طلبه، بعد أن دعا لهم بالبركة من قوله ((وقد طال الإنصات والبركة ترقرق على سمائكم))[4].

ثم بعد طلبه الأوّل ألا وهو طلب البيت تحت خديعة أخرى حين يقول أنّ هذا البيت الذي يمنحونه يبقى يضيء لهم طريقهم؛ فهو كالسّماط (القلادة). فجاء هذا الأسلوب ممزوجًا بالنّصيحة من باب التلاعب والخديعة، ومن ذلك قوله ((وخلدوها في أهل هذا البيت الصالح

---

1 – ابن بسام الشتتريني، **الذخيرة**، ص759.

2 – حسان محمد موسى حمودة، **الزمكانية وبنية الشعر المعاصر أحمد عبد المعطي حضارة أنموذجا**، عالم الكتب، عمان – الأردن، ط1، 2006، ص27.

3 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص35.

4 – المصدر نفسه، ص37.

تخليدًا وولد وهم يسمط))[1]. ثمّ يواصل تسوّله من العامة حيث يخاطبهم أنّه أغناهم عن تعبهم.

ولعلّ صيغة الشفاعة في رسائل الزرزورية؛ جعلت الزّرزور يطلب من أصحابها بيتًا يؤمّنه ويكفيه التسوّل والتجوال من بلاد إلى أخرى؛ لأنّ البيت هو المكان الأوحد الذي يستطيع أن يشعر فيه الإنسان بهويته وكيانه. ((هو ركن في العالم إنّه كما قيل مرارًا كونه الأول كون حقيقي بكل ما يمدّ الكلمة من معنى))[2]. وعليه فإنّنا نجد حضوره كمطلب أساسي للطّائر (الفرد الأندلسي) في أغلبية الرسائل ومن ذلك ما جاء في رسالة البطليوسي على لسان الطائر؛ الذي ذاق حاله وتعب من كثرة تجواله المستمر ((فاهتاج طرب الجدل لهفا يعبّر في البيت على الحنين))[3].

ونجد ورود لفظة البيت في الرسائل الزرزورية بعد وصف الطائر لتجواله وتسوله في العديد من المدن؛ التي كانت شاهدة على ذلك، ومن المدن التي جاء ذكرها في الرسائل الزرزورية وكان طائر الزرزير يعدّها مكان تسوله قرطبة وصقلية، وبغداد وغيرها من المدن وعلى سبيل المثال. تحدث طائر الزرزير يذكرنا كيف كان يقطع المسافات الطويلة لبلدان وتسوّل العامة بفصاحة وبلاغة طليقة ((سحبت ذيلا سحبان، وسرت ليلا فبا قوح ما بين قرطبة وبغداد))[4].

وعليه فإنّ المكان في كلتا المدونتين يختلف باختلاف الأفعال؛ التي يقوم بها بطل المدونتين، ففي المقامات نجد تعدّد الأماكن بين مفتوح ومغلق، بل نجد المكان المفتوح تضمّن تلقائيا بعض الأمكنة المفتوحة المشاركة في السرد الحكائي، أمّا بالنسبة للزرزوريات فنجد حضور البيت كسمة بارزة لحضور المكان في الزرزوريات على غير بعض المدن الأخرى؛ التي ذكرت من أجل وصف تجوال طائر الزرزير وتسوّله عامة، والتي أسهمت في تكوين شخصية الطائر الزرزير؛ الذي يعبّر عن الفرد الأندلسي.

---

1 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، تراسل الفقيه ، ص37.

2 – غاستون باشلار، **جماليات المكان**، تر: غالب هلسا، دار مجد للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط6، 2006، ص36.

3 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص334.

4 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص357.

3- الـــــزمـان:

يعدّ الزمان عنصرا هاما في بناء وإخراج أيّ عمل سردي، فهو مدار الأفعال والشاهد على وقوعه، بل هو أبعد من ذلك باعتباره السجلّ الوحيد؛ الذي يعمل على تدوين مسار سرد الأحداث وتعاقبها، ولهذا وجب حضوره في أيّ عمل إبداعي إنشائيّ لأنّ حياة الإنسان في الأول والأخير ما هي إلاّ سنوات وساعات ودقائق وثواني، وعليه فإنّ الزمان هو ((تلك الدقائق والثواني والساعات التي يعيشها بالساعة أم هو شيء في داخلنا تحمله أينما تذهب وتروح))[1]. ولعلّ حضور هذا العنصر في المدونتين؛ كان مربوطًا بمجموع الأفعال التي يقوم بها البطل سواء في المقامات أو في الزرزوريات، ولهذا نجد حضوره متفاوتا ومختلفا بين المدونتين.

وحضور الزمن في مقامات الهمذاني يسير جنبا إلى جنب مع مجموع الأفعال التي يقوم بها البطل، حيث لا نجد تقديمًا أو تأخيرًا في مجموع الأزمنة، وتختلف أنواع الأزمنة من مقامة إلى أخرى. فمن الأزمنة الطبيعة المذكورة في المقامة الصميرية على سبيل المثال قول الصميري يصف أصحابهم ((عادوا في اليوم الثاني وحسبتهم عندي))[2]. فلفظة اليوم قرنها الهمذاني بلفظة الحبس للدّلالة على طمع هؤلاء التجّار وحيلة البطل، ومن ذلك قوله أيضًا: ((وحلق في ساعة واحدة خمسين عشرة لحية))[3]. فلفظة ساعة دلالة على تأثير الخمرة على تجّار الصميري وفقدانهم لعقولهم. كما توجّه من جهة أخرى؛ على عذابه العقاب الذي لحقهم ومن أمثلة ذلك ما نجده في المقامة الصميرية، حيث يرجع أبو الفتح الإسكندري ليشرح حاله فدخل الذي التقاه حين كان في البصرة معه ((وحسبك يا مولاي كنت منذ ليال نائما في البيت مع من أحبّه، إذا قرع علينا الباب))[4]. فلفظة ليال دلالة على حدوث الفاجعة على قرب.

أمّا حضور الزّمن في الرسائل الزرزورية فنجده –غالبا– تحت عنصر الاسترجاع (restrospection) حيث يعمل كتّاب هذا النوع من الرسائل على جعل الزمن مقرونا

---

1 – موسى سعد الدين، **فكرة الزمن في الأدب الحديث**، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد 1، 1992م، ص71 – 72.

2 – بديع الزمان الهمذاني، **المقامات**، ص221.

3 – المصدر نفسه، ص222.

4 – بديع الزمان الهمذاني، **المقامات**، ص73.

بمجموع الظروف؛ التي عاشها هذا الطائر من تعب وقساوة، وفي الغالب يربطون حضور الزمن باسترجاع الأيّام الأولى لهذا الطائر، وما كان عليه من قبل من رغد في الحياة، ومن ذلك ما جاء في رسالة أبي القاسم بن الجد في الإخبار عن حالة الطائر (الفرد الأندلسي) يقول: ((شخص من الطيور يعرف بالزرزير أقام الدنيا أيام التحسير وزمان التبليغ بالشكير))[1]. ففي هذا المقطع التراسلي استرجع الكاتب الأيّام الأولى لهذا الطائر (الفرد الأندلسي) وما كان عليه من إنبات للريش وظهوره على جناحيه، وهذا دلاله على ضعفه وهزله ونجد المعنى نفسه في رسالة البطليوسي حين يسترجع أيّام إقامة هذا الطائر عنده أهل وكيف كان يطلب ويتسوّل ما يسد به رمقه من عنب وتين وغيرهما يقول: ((أقام عندنا زمانا لا يتألّف إلا رندًا أو بانًا ولا يلتقط إلاّ عنابًا أو سيبانا))[2] فهذا مقطع تراسلي يخبرنا فيه الكاتب عن حالة الطائر الأولى في التسوّل.

ونجد حضور الاسترجاع بكثرة في الرسائل الزرزورية، وذلك من كون كتَّاب هذا النوع من الرسائل قد عمدوا إلى ذكر بعض الشخصيات، أو الإلماح إلى بعض قصصها، قبل أن يتطرق إلى موضوع الطائر، وهذا ما يعمل عليه نفسه الاسترجاع، لأنّ الاسترجاع في مفهومه المبسط ((تقنية سردية موجودة في السردين الكلامي والحديث، ويسمى استرجاعا لأنّ السارد يتذكّر أحداثا سبقت او يسترجع أوصافا سُلفت؛ فيعود بالقارئ إلى الماضي لإثارة الحاضر))[3]. وهذا ما قامت عليها طبيعة الترسّل في هذه الرسائل حين نجد حضورا لقصص الماضي وأخبارهم في مقاطع سردية تراسلية كثيرة من هذه الرسائل. ومن ذلك ما جاء في رسالة البطليوسي حين يخبرنا كيف كان العرب يصغّر الأسماء وعلى أيّ وجه كانوا يصغّرونها ومن ذلك قوله: ((صغروه على جهة التعجّب والإشفاق، كما صغروا سهيل وذؤيب وهذيل وقيل العذيق والجزيل، وكما صغّروا العذيب وقال عمرو رضي الله عنه آفاق على العرين، وكقولهم يا سميراء، وكقوله عليه السلام لعائشة يا حميراء))[4]. ففي هذا المقطع التراسلي يعطينا البطليوسي أوزان التصغير؛ التي كان يتداولها العرب. وذكر التصغير هنا

---

1 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص347.

2 – المصدر نفسه، ص759.

3 – جيلالي الفرابي، **علم السرد الزمان والشخصيات**، دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط1، 2007، ص19.

4 – ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة**، ص758.

ليس مجرّد إقحام داخلي لا يخدم الموضوع؛ بل هو مقترن به أشدّ الاقتران، لأنّ التصغير يبعث على الاحتقار والذلّ والضعف والعفو والحاجة، وطلب الشفاعة، وهو الموضوع الذي عالجته الرسائل الزرزورية.

ونجد حضور ظاهرة الاسترجاع الزمني بكثرة في الرسائل الزرزورية، ولا سيما فيما يتعلق بالقصص؛ التي تناسب السياق العام لهذه الرسائل، ومن ذلك ما نجده في رسالة أبي القاسم بن الجدّ ما يبعث على التصغير والسخرية والتسوّل والاحتقار. ومن ذلك قوله: ((لئن سمي الزرزير لقد صُغّر للتكبير كما قيل حريقيص))[1]، ففي هذا المقطع السردي استرجع أبو القاسم بن الجد قصة حريقص التي أوردها القالي في كتابه الأمالي بقوله: ((على أنّ الأصمعي سأل هذا الرجل عن ساعة. اسمه وتحفيزه في نفسه من كون أنّ الأصمعي قال للرّجل أمّا كفى أهلك أن يسموك حرقوصا، حتى حقّروا اسمك، فردّ الرجل بقوله إنّ السقط ليحرق الخرجة))[2] واسترجاع البطليوسي لهذه القصة كان من أجل أن يربط حقارة تصغير اسم حريقيص وزرزير، فهي أسماء تبعث على السخرية والحطّ من قيمتها، إضافة إلى أنّ جواب الرجل ((حريقيص)) بأنّ السقط والاحتقار والتصغير يكون سببا لتجنّب المواقف الحرجة لأنّ أي فعل مصدور عن هذا المحتقر لا يغيّر له النّاس أيّ بال، بسبب ضعفه وصغره في أعين النّاس، وكذلك هو الأمر نفسه بالنسبة لطائر الزرزير (الرجل الأندلسي) الذي احتقر من طرف العامّة فكان صورة للفرد الأندلسي؛ الذي إحترف التسوّل والاستجداء المنوط بالحيلة.

ومن أمثلة الاسترجاع المقترنة بماضي الأندلسي وحاضره في ذلك الوقت، يذهب أبو القاسم بن الجد إلى إدخال بعض الشخصيات الأدبية التاريخية؛ لإثبات تقلّب هذا الطائر من حالة الغنى والجاه إلى حالة الفقر والقحط وسوء المعيشة والتسوّل، وطلب الشفاعة ومن ذلك قوله: ((فمن أحبّ الاتّعاظ لقي منه قُسّ إياد بعكاظ، أو مال إلى سماع البسيط والنشيّد، وجد عنده نُخب الموصلي للرشيد فطورًا يبكيك بأسجى من مراثي أربد، وحينًا يُسلّيك بأحلى من أغاني معبد))[3]. في هذا المقطع استرجع أبو القاسم بن الجد أيام عزّة الطائر ونشوته، وربط

---

1 – ابن بسام الشنتريني، الذخيرة ، ص348.

2 – القالي، **الأمالي**، ص30.

3 – ابن بسام، **الذخيرة**، ص349.

بين ماضي الأندلس والحاضر. فهو عندما يقف على ما وصل إليه من ذلّ ومهانة، وتسّول يبكي ويرثي حاله التي وصل إليها، فهي كحالة أربد أخو لبيد؛ الذي أُسر عند الغساسنة وقيل رثاه أخاه رثاءًا حارًّا، فيصبح صوته كصوت المغنّي معبد؛ تطرب إليه الآذان وتشدو إليه القلوب، لسماع صوته. وتوظيف الكاتب لشخصيتي أربد ومعبد؛ دلالة لوقفة استرجاعية بين ماضي الأندلس الزاهي، وحاضرها المطمس هذا من جهة، ومن جهة أخرى ربط بين رفاهية العيش؛ التي كان يعيشها الفرد الأندلسي في عصور ماضية من هذه الدولة، وقساوة العيش في عصره.

ونجد الاسترجاع يحضر في الرسائل الزرزورية الثالثة لأبي عبد الله بن أبي الخصال ومن ذلك ما جاء في رسالته على لسان الطائر؛ حين يسترجع قصّة الرجال الثلاثة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك من أجل جلب الاهتمام إليه وتحبيبه إلى قلوبهم، ومن ذلك قوله: ((رجلٌ أوى إلى الله فآواه الله، ورجل استحى فاستحى الله منه ورجل أعرض فأعرض الله عنه، لا تكن أحد الرجلين فتهدى ولا تكن الثالث فتردى))[1]. وهذه القصّة التي استرجعها أبو عبد الله بن أبي الخصال في هذه الرسالة على لسان الطائر، هدفها جلب الاهتمام والإنصات إليه حيث ذكر أنّ الرجلين الأوّلين أحسنا الجلوس في المجلس ولم ينفرا منه، فالأوّل جلس واستمع إلى الكلام ما يدار في المجلس فأواه الله، والثاني الذي جلس من الخلف يستمع ما يُقال في المجلس استحى الله منه، وأمّا الثالث نفر من المجلس فنفر الله منه، واسترجاع أبي عبد الله بن أبي الخصال لهذه القصّة؛ هدفها طرق قلوب الحاضرين وجمع أكبر تجمّع لهذا. فهو يحذّر العامة من أن يكونوا مثل الرجل الثالث فيهلكوا، فاسترجع هذه القصّة من أجل التلاعب بعقول النّاس والتحايل عليهم.

ونجد أبا عبد الله بن أبي الخصال في رسالته الثالثة، يسترجع بعض القصص ويرمز إلى بعض أصحابها مذكّرًا العامة بها من وجه التلاعب والحيلة من جهة، والتحكم في التراسل القصصي من جهة أخرى. وربط الماضي والحاضر في نسق زمني واحد ومن ذلك ما جاء في قوله: ((ومُدّت إليه قبل مبعثه الأيمان فتتبع، فمضوا إلى نصرهِ، ويودُّ امتداد عصره إلى عصره وأسحمه بفخر ممّا أدركه من دهره))[2]. في هذا المقطع تلوح قصتان

1 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص334.

2 – المصدر نفسه، ص236.

متقاربتان من الناحية الزمنية، فالكاتب ذكر قصة سباه بن أسعد بن علي كرب؛ الذي كان يعرف بالفصاحة والبلاغة وآمن بالرسول ﷺ، ولم يره وأمّا القصة الثانية فجاءت في ذكر ملك الحبشة المكنى أَسْحَمة أو أَصْحَمة وهاجر إليه الصحابة، ومن كان على الإسلام، وضمِن لهم الأمان في بلده وأسلم وآمن بالنبي ﷺ، ولكن لم يره والهدف. من ذكر هذين القصتين أنّ الكاتب أراد أن يربط موضوع القصتين وموضوع هذا الطائر بمعنى واحد فجعل أصحمة ملك الحبشة الذي آمن بمحمد ﷺ، ولم يره فأوحى هو على العامة أن يؤمنوا بهذا الطائر، وما يقول؛ لأنّهم يرونه رأي العين، كما دلّتا القصّتان على سعة اطّلاع الكاتب على التاريخ والسيرة من جهة، ومن جهة أخرى؛ رأى الكاتب في القصص الزمنية وأصحابها اختصارًا زمانيا ولغويًا وأكثر فاعلية؛ لنقل المعنى الخفيّ الذي يلعبه طائر الزّرزير.

وبهذا فإنّ حضور الزمن في الرسائل الزرزورية مبني على خاصية الاسترجاع الزمني لمجموع القصص القديمة، التي أراد من خلالها كتّاب الزرزوريات الربط بين ماضي الأندلس وحاضره، وكشف الفرق بين هذا الماضي والحاضر الذي يعيشونه، ومن بين الاسترجاعات القصصية الزمنية الواردة في رسائل الزرزورية ما جاء في رسالة أبي عبد الله بن أبي الخصال قوله: ((ويبرأ إلى الوفاء من القدر في أمره، وملك بني الأصفر (...) يودّ أن يخلص إليه ويغسل عن قدميه))[1]. ففي هذا المقطع استرجع لنا الكاتب على لسان الطائر قصة هرقل ملك الروم ودعوة النبي ﷺ إليه من أجل أن يسلم، ولكنه خاف على ملكه وأقرّ بنبوّته ومن ذلك عبارته الشهيرة التي ضمّنها المقطع: ((يأتي عنده فأغسل قدميه)) وَذِكْرُ القصة هذه؛ أراد من خلالها إيهام الطائر العامة، أنّه كان ينعم في ملك عظيم مثل ملك هرقل، وأنّ تقلب حال الإنسان من نعيم إلى شقاء، أمر يحدث في هذه الدنيا، وما على الإنسان سوى الإيمان بهذا المصير.

وكما نجد ذكر الاسترجاع القصصي الزمني بكثرة في الرسائل الزرزورية مربوطًا بمجموع التغيرات؛ التي تطرأ على شخصية الطائر، الذي أراد أن يغادر وترك مكانه لشخصية أكثر رجاحة منه ألا وهي؛ شخصية الهدهد. وعليه استرجع الكاتب مجموع القصص الزمنية للهدهد من أجل المحافظة على النسق الفنّي للرسالة، ومن ذلك أنّه أوهم العامة، أنّ هذا الهدهد كان ساقي سيدنا سليمان وشاهد على قصة ملكة سبأ، ولهذا يقول: ((أمّا إن فطن

1 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه** ، ص236.

الهدهد ممدوحه وفيه لهذا الرأي الذي أجمله ممدوحه ساقي سليمان صلوات اللّه عليه إذا عطش وسفيره منه إذا بطش، جاء من سبأ بنبأ يقين)).

واسترجاع هذه القصة؛ كان الهدف منها ذكر مزايا الهدهد مختصرة، مع ربطها بالنسق الزمني للرسالة عموما، وعليه فإنّ الزمن بين المدونتين يختلف باختلاف طبيعة المدونة فهو في المقامات زمن طبيعيّ مقترن مع مجموع الأفعال التي يقوم بها البطل، بينما هو في الزرزوريات يقوم على خاصية الاسترجاع.

4-الـــحوار:

شكلّ الحوار عنصرا هاما في مدونة المقامات، وذلك انطلاقا من مجموع الأسئلة والأجوبة التي يتميّز بها أبو الفتح الاسكندري مع من يلتقي بهم من أجل الاحتيال عليهم أو يبرز مدى عبثهم وسخريتهم من الأفعال التي يقوم بها من أجل الحصول على المال، فمثلا في المقامة الحلوانية نجد الحوار يظهر واضحًا مصحوبًا بنمط السخرية؛ حين يسأل صاحب الحمام أبا الفتح الإسكندري عن رأسه بعد تخاصم خادمَا الحمام عليه ((... يا هذا قل لي من صاحب هذا الرأس))[1]. ليجيب أبو الفتح الإسكندري بنبرة تهكّمية أنا صاحبه.

ويظهر الحوار في غالبية المقامات الهمذانية من أجل تسريع نبرة ووتيرة سرد الأفعال وإيجاد شخصية غائبة تزيّن موضوع المقامة، ومن بين المقامات التي احتوت على الحوار، على سبيل المثال المقامة الصميرية؛ حين تحاور تجّار الصميري؛ الذي أصبح ثريا بعد أن سامحهم على فعلتهم (الغدر به)، وينظر إليه بعين الرأفة، وتجسّد الحوار بين التجار والصميري حين سألوه عن طريقة تحصيل المال، وهذا الثراء الفاحش الذي أصبح فيه.

ونجد الحوار أيضا حاضرا في المقامة البغدادية، حين يحاول عيسى بن هشام خداع السّوادي بمعرفة نسبه وأهله، فيدور حوار حول هذا النسب بين السّوادي وعيسى بن هشام يحمل تخلّصًا فكاهيًا؛ حين يقع عيسى بن هشام في الجواب الغلط على أسئلة السّوادي.

وأمّا بالنسبة للزرزوريات فإنّ خاصية الحوار مغيّبة لأنّ الطائر الزرزير يكتفي بسرد تغير أحواله، وتبدّلها من نعيم إلى شقاء، فهو يزيّن هذا التغير باختيار القصص وسرد الأخبار التي يجد فيها العامّة متعة تدعوه إلى تجنب الحوار، وسرعة وتيرة نقل الأحداث.

---

1 – بديع الزمان الهمذاني، **الهمذاني، مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص273.

ثـــــالثا: أوجـــه الـــتداخل

تتداخل المقامات والزرزوريات في نسيج فنّي واحد تعبّر عن ملامح العصر الذي وجدا فيه فكانتا مدونتين تنقلان مجموع الأوضاع الاجتماعية السائدة في العصرين العباسي والأندلسي والمغربي، بطابع هزلي فكاهي. فهُما يحملان خصوصية متفاوتة بينهما نظرا للطبيعة الاجتماعية والسياسية لكلّ عصر.

1- خصوصية الـمدوّنة:

ممّا لاشكّ فيه أنّ لكلّ من المدونتين؛ خصوصية في التعبير عن الوضع الاجتماعي السائد يتميز بها عن غيرها، فجاءت الزرزوريات مدوّنة ناقلة للوضع الاجتماعي الذي آل إليه الفرد الأندلسي المغربي من خلال تسميتها ((الرسائل الزرزورية))، وهذه تسمية تحيل إلى مفهوم جديد نجده في القصائد الشعرية أو الأشكال النثرية الأدبية الحديثة ألا وهو الرمز، الذي أعطاه كتّاب هذه الرسائل للفرد الأندلسي (طائر الزرزير) لأنّ التعبير بالرمز أبلغ من غيره من نقل المعنى، وذلك لأنّ المبدع يستطيع أن يبوح بما يحمله من مشاعر وأفكار وتصوّرات، بكلّ حرية مع تجنّب ما يأتي من هذه التصورات من المشاكل فالرمز: ((إخفاء جلي لموضوع ما يعنيه إيحاء تأثير خفي أكثر فاعلية))[1].

وعليه جعل كتّاب هذه الرسائل الرجل الأندلسي، تحت تسمية رمزية من أجل أن ينبه الحكام إلى درجة ما وصل إليه الرعية الأندلسي من فقر وحرمان، أدّت به إلى طلب الشفاعة وسؤال ذوي الجاه هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد رمز الطائر الزرزير على ذهاب خيرات بلاد الأندلس، وقسوة طبيعتها وذهاب خيراتها، وذلك عندما سأل هذا الطائر بعض التين أو العنب أو يطلب أرضا ينعم فيها بالهناء؛ كما جاء في مضمون الرسائل الزرزورية.

وهذا الإحفاء لشخصية الرجل الأندلسي واستبداله بطائر الزرزير أعطى لهذه الرسالة فاعلية أكثر في النثر الأندلسي؛ وذلك من خلال اختلاف الرسائل الزرزورية، فيما بينها مع المحافظة على اسم الرسالة. ولو نظرنا من وجهة حداثية لتسميته هذه الرسائل، نجدها تلوح في أفق قضية أدبية حديثة؛ أصبحت حاضرًا بشكل ملفت للانتباه ألا وهي قضية القناع.

---

1 – ينظر: عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية دار الأندلس**، دار الكندي، بيروت – لبنان، ط1، 1978، ص12.

التي أصبح المبدع يجد فيها متنفّسا لكتابته أكثر من الخطاب المباشر، أو التسمية الصريحة لأنّ تسمية ديوان شعري أو مجموعة من الرسائل الأدبية على اسم شخصية تاريخية وسياسية كما فعل أدونيس، أو حيوانية هزلية يعطي لها بعدًا فنّيًا ومنحى تأويليا ويعطي لها شهرة، بل من جهة أخرى تضع المبدع في أكثر حرّية وتعبئة على إيصال أفكاره إلى متلقّيه وقرائه لأنّ القناع ميزة تجعل الكاتب ((وسيلة تطهير تعمل على تحقيق الموازنة بين وعي الشاعر، أو المبدع، والاضطرابات التي يعانيها جراء الأحداث السياسية؛ التي عانى منها هذا من جهة، ومن جهة أخرى يظهر القناع رفضا أساسًا))[1].

وقد ارتبط تطوّر هذه الظاهرة بالأدب المسرحي، والزرزوريات تكاد تكون لصيقة بهذا الأدب لاحتوائها على هذه الخاصّية، إن لم نقل إنّها مسرحية هزلية تمثّل شخصية إفرادية أو ما يسمى في الأدب المسرحي المنولوج. وهذا مما يعطي خصوصية هذه الرسائل المعبر عنها، ويميّزها عن مجموع الرسائل المشرقية عمومًا والمقامات خصوصًا. وبهذا كانت الزرزوريات إنتاجا مغربيّا محظًا، ((فاتخاذ الزرزور مادة للشفاعة والفكاهة لم يقف حائلا دون تطوير نظرة الأدباء إليه، وتوظيفه توظيفا رمزيا، فهو يومئ إلى الأديب البائس، ويدل على أوضاعه وينطق بحاله، عند ابن عبد الغفور، ويمتزج امتزاجا تامّا بابن أبي الخصال، ويُسقط عليه أحاسيسه كما يتحوّل عنده من رمز لشخص يُشفع له، إلى عنصر فاعل في مجريات الرسالة الزرزورية، فبعد أن كان متحدثا عنه، أصبح هو المتحدث يكلم النّاس وينال نقودهم عن طريق الوعظ))[2].

وأمّا خصوصية المقامات؛ فإنّها تقوم على ثنائية الدور بين البطل والراوي اللّذين يحملان صيغة بعض العادات الذميمة؛ التي تبعث على السخرية والضحك من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ ملامح النقد التهكّمي من أوضاع المجتمع العباسي نجدها واضحة جلية في المقامات الهمذانية ((وقصد الهمذاني من خلال المقامات إلى نقد عيوب المجتمع، لذلك فهو لم يكتب مقاماته من أجل التعليم فحسب، بل أراد النقد والسخرية من الطباع المنحرفة بأسلوب ساخر ومضحك))[3]. وهذا مما يجعل المقامة –أيضا– أقرب إلى المسرحية الكوميدية

---

1 – عبد الستّار عبد الله صالح، **القناع في الشعر العراقي الحديث**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الموصل، 1992، ص291.

2 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص90.

3 – باسم ناظم سليمان المولى، **سيكولوجية الفكاهة في الهمذاني، مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص37.

منها إلى القصة؛ لأنّ المسرحية تتطلّب الحوار أكثر من القصة، وهو عنصر تتكئ عليه أغلب المقامات. ولهذا فإنّ المدونتين الزرزوريات والمقامات؛ عملتا على نقد أوضاع المجتمع العباسي والمغربي الأندلسي بصيغة تهكّمية ساخرة، إلاّ أنّ المقامات عمدت إلى هذا النقد وفق خطاب مباشر، أمّا الزرزوريات خاضت هذا المسلك، وفق رؤية رمزية مقنعة.

مع العلم أن أسلوب كتابة الزرزوريات يحمل طابعا مشرقيا لأنّه كما هو معروف أنّ الأندلسيين حاولوا تقليد المشارقة في الأسلوب والكتابة، ولكن نجد في الرسائل الزرزورية بعض الأساليب والطرائق في الكتابة التي لم نعهدها في المدونات المشرقية وهي إبداع أندلسي محظ ((ومن هنا تكون الرسائل الزرزورية جنسا من النثر الخيالي ولد في الأندلس ومات فيها، وهو فن لو وَجد من الأندلسيين العناية اللائقة لكان جنسا أدبيا له شأن وسلطان في النثر العربي))[1]. فنجد فيها – على سبيل المثال – ذكر بعض العادات اليومية التي كان يتميز بها الأندلسيون على نظرائهم المشارقة؛ مثل الصراخ (الولولة) للطيور المغردة ومن هذا ما نجده في رسالة أبي عبد الله بن أبي الخصال ((وسجعت وهدرت وهدّكت وولولت وعندلت))[2]. وعليه أصبح مساغا عند الأندلسيين أنّ تغريد الطائر مع صراخهم يسمّى الولولة. ونجد عادة أخرى من عادات الأندلسيين؛ أنهم كانوا يتفاءلون بنوع من الطيور يعرف بالسانح أو السنيح، ذلك أنّ تغريد هذا الطائر يجدهم يتفاءلون خيرًا. ومن ذلك ما جاء في بيت شعري من مقطع الرسالة الزرزورية لأبي عبد الله بن أبي الخصال:

وَقُلْ نَعَمْ إِذَا سَنَحَتْ يُمْنًا ***** نُضِفْ سَميحًا إِلَى سَنِيحِ[3]

وهكذا عكست الرسائل الزرزورية بعض العادات التي كان يتبعها الفرد الأندلسي خاصة والعربي عامة.

---

1 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص91.

2 – أبو عبد الله بن أبي الخصال، **تراسل الفقيه**، ص244.

3 – المصدر نفسه، ص339.

2- حضــور مــــلامح الــبيئة:

ممّا لاشكّ فيه أنّ كلا المدونتين؛ قد تطرّقا إلى موضوع واحد ألا وهو الكدية والتسوّل وطلب الشفاعة بأسلوب ساخر مضحك؛ يحمل في طيّاته بعضا من النقد التهكمي إزاء الأوضاع التي وصل إليها الشعب في تلك المرحلة، ولكنّ هذا النقد كان مبنيا وفق الملامح البيئية التي ينتسب إليها كتاب المدونتين، فجاءت ألفاظ المقامات مبنية على ثنائية الحقل (اقتصادي اجتماعي) لتوضح تلك الطبقية؛ التي كانت موجودة بين تركيبات المجتمع العباسي. فمثلا نجد مجموع الألفاظ الاجتماعية في المقامة الصميرية التي تبعث على الذلّ والهوان، ومن أمثلة هذه الألفاظ المشكلة لهذه المعاني، نذكر: جفَّ المتاع، انحط الشراع، فرغ الجراب، انبعثوا للشوار، ذهب المال، تاه عقلي، تلاشت صحّتي، شملتني الذلة، اسودّت وجناتيّ، توسّلت، تكرّبت. وغيرها من الألفاظ الدالّة على التحقير؛ التي عكست ملامح طبيعة المكدين من ذلك العصر، كما نجد المعجم الاقتصادي مقابلا للمعجم الاجتماعي وذلك من خلال الألفاظ التي تبعث على حبّ المال واكتناز الذهب والفضة، وغيرها. ومن مجموع هذه الألفاظ نذكر ما ورد في المقامة الصميرية: الثروة، درهمَين، المال دنانير، الجدي الرضع، الطبهجات الفارسية. وهذه الألفاظ أوردها الهمذاني، من أجل تبيان اتّساع الهوة بين سلطة وعامّة الشعب الذي لم يجد إلاّ التسوّل ليسدّ به جوعه، بينما كان هرم السلطة وغيره من أصحاب رؤوس الأموال وكبار التجّار؛ يعيشون في رفاهية. وعليه قسّم الهمذاني المقامة الصميرية على سبيل المثال، إلى ثنائية التقابل في المعجم لإيضاح الفرق بين الصفين، كما عكس هذين المعجمين وأهميتها في نفس البشرية ((فالحقلان الدلاليان البارزان في المقامة هما الحقل الدلالي والاقتصادي، والحقل الدلالي الخاص (الاجتماعي) بالطعام والشراب وفيهما يتجلى تأثير المال والطعام في النفس البشرية))[1]. كما لاحت بعض الملامح التعليمية في المقامة؛ من خلال ذكر بعض الأطعمة والحيوانات التي كانت موجودة في ذلك العصر.

ونجد هذان الحقلان –غالبا– في جلّ المقامات الهمذانية على غرار المقامة المصيرية التي تعتبر أطول مقامات الهمذاني؛ التي احتوت هي الأخرى على مجموعة من الألفاظ التي تحمل طابع الذلّ والهوان والفقر والحاجة، ومن أمثلة الألفاظ في هذا السياق نذكر ((الهجور،

1 – باسم ناظم سليمان المولى، **سيكولوجية الفكاهة في الهمذاني، مقامات بديع الزمان الهمذاني**، ص117.

مصيبتي أطول، آمن المقب، قرط الفاقة، الضجر، تحليت الأفواه، وتلمطت لها الشفاه))[1]. كما نجد تقريبا نفس ألفاظ المعجم الاقتصادي في المقامة المصيرية تكاد نفسها في المقامة الصميرية ومن ذلك قوله ((تنحى عن الخوان القصعة ثلاثة: دنانير، المال، الخبز))[2]. وهذه ألفاظ تعكس نفسية شخصية الفرد العبّاسي؛ الذي أصبح يبحث عن سدّ رمقه، إضافة إلى ذلك نجد ذكر بعض الأطعمة، والأشربة باعتبارهما الغاية الأولى والأخيرة لأيّ إنسان.

ونجد هذا التبادل في الطبيعة بين عصر المرابطين ومجموع العصور التي سبقته واضحا في رسائل أبي القاسم بن الجد وأبي عبد الله بن أبي الخصال ومن أمثلة ذلك: قول أبي القاسم بن الجد في بداية حديثه في الرسائل الزرزورية عن جمال الطبيعة في العهود؛ التي سبقت العهد المرابطي يقول: ((فإنّ أزهاره على شرب الصفا ثابتة وأشجاره في ترب الوفاء راسخة فانية (...) وأن يطلع من التمر ألوانا، ولعجم طيره أن نسمع من النغم ألحانًا))[3]. وعليه كانت أصوات الطيور تغرد حينما كانت الطبيعة زاهية، إلى أن يصل إلى هذا التغير فيقول في نفس الرسالة: ((ولما طار في ميلاد الغرب ووقع، وزقا في أكتافها، وصفع وعاين، ما اتفق فيها هذا العام من عدم الزيتون، في تلك البطون والمتون))[4]. وهذا تعبير يدلّ على تغير الطبيعة في ذلك الزمن.

أمّا بالنسبة للرسائل الزرزورية؛ فنجد مجموع ألفاظها قد جاءت تحت معجم واحد ألا وهو المعجم الطبيعي؛ الذي يبعث جمال الطبيعة الأندلسية وخصوبة أراضيها ونقاء حدائقها لكن هذه الطبيعة قد تغيّرت في عهد المرابطين، فأصبحت قاسية غير منبتة؛ مقارنة بذي قبل وأصبح الفرد الأندلسي يعاني من هذه القسوة والقحط، ((نجد الزرزوريات دارت حول محورين متباينين، أحدهما فكاهي فيه نصيب للدعاية والضحك، إذ كان أصل هذه الرسالة استثارة لفظية عابرة؛ طوّرها الكاتب لإبراز البراعة في التفكّه والسخرية، حتى أصبحت هذه السّمة أساسية لأغلب الزرزوريات، والآخر رمزي تفجّعي يوحي ببؤس الأدباء وشقائهم، كما يدلّ على تلهف بعضهم على الدنيا وإسرافهم إلى فضح ما في نفوسهم من غرائز التكسب والاستجداء، وتوظيف الزرزور توظيفا رمزيا يوحي إلى الأديب البائس، ويدلّ على أوضاعه

---

1 – بديع الزمان الهمذاني، **مقامات البديع**، ص117.

2 – المصدر نفسه، ص118.

3 – ابن بسام، **الذخيرة**، ص349.

4 – المصدر نفسه، ص349.

وينطق بحاله))[1] وهذا ما نجده في مطالب طائر الزرزير الذي لم يسأل الحدائق الغناء، أو الفواكه المتنوّعة وإنّما سأل بعض ما يغنيه من الجوع، ومن ذلك ما جاء في رسالة البطليوسي قوله: ((وأقام عندنا زمانًا لا يتألّف إلاّ رندًا أو بانًا (...) يندرج في البساتين يتطلّب العنب المنتقى والتين)).[2] فطائر الزرزير أصبح يطلب العنب أو بعض التين؛ ليسدّ رمقه لأنّ الطبيعة أصبحت قاسية عليه. وبهذا جسّدت الرسائل الزرزورية تغيّر الطبيعة إبان عصر المرابطين.

1 – دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، ص90.

[2] - المرجع نفسه، ص 90.

الخاتمـــــــــة

بعد هذا البحث في أدب الكدية، في البيئتين؛ المشرقيّة والأندلسيّة، ومن خلال الموازنة؛ بين مدوّنتين؛ هما: الزّرزوريّات والمقامات، توصّلتُ إلى جملة من النّتائج؛ تمثّلت فيما يلي:

– القول بعروبية لفظة الكدية؛ أقرب إلى الصّواب منه على حمل اللفظة على اللغة الفارسية؛ لأنّ ليس له ما يُقوّي رأيه، ويشدّ عضده، على الرّغم من أنّ لفظة الكدية اقترنت بطائفة من الفرس؛ تعرف بالساسانية.

– يتداخل أدب الكدية؛ مع أدب التكسّب والصّعلكة باعتبار أنّهما يُمثلان إرهاصات هذا الأدب، وإن كانا يختلفان معه في الطريقة والمنهج؛ فهما يتّفقان في الغاية والنّتيجة.

– تميّز الحكم في الدّولة العباسية في أواخر القرن الثالث والرابع الهجريين؛ بسلطة الأتراك على مقاليد الحكم، وإقصاء العنصر العربي؛ ممّا أنتج تكالبًا وتطاحنًا في السّلطة.

– عدم اشتغال الحكّام بأمور الرّعية؛ جعل الهوّة تتّسع بين الحاكم والمحكوم؛ ممّا عجّل بسقوط هذه الدولة.

– اختلاف التّركيبات البشريّة للمجتمع العبّاسي؛ أدّى إلى بروز التّنافر والتّضارب؛ ومن أمثلة ذلك؛ ما كان دائرًا بين العرب والموالي.

– ثورة الزّنج والقرامطة تعدّان بمثابة النتيجة؛ التي عكست اتّساع الهوة بين السّلطة والفرد العبّاسي وإهمال الحاكم للرّعية.

– بروز الطبقية في المجتمع العبّاسي؛ أدّى إلى اتّباع حرفٍ ذميمة؛ من أجل كسب لقمة العيش ومن أمثلة هذه الحرف: الكدية، التّنجيم، الصعلكة، وغيرها.

– اعتمد شعراء الكدية؛ في إبراز تسوّلهم في شعرهم؛ على ثنائية الخطاب؛ ما بين مباشر وهو أن يصرّح الشاعر بتسوّله مباشرة، وغير مباشر؛ كأن يصف الشاعر جوعه أو صراخ أبنائه لقلّة الطّعام، أو مسكنه الذي لا يصلح للإيواء، وغيرها من المواضيع التي تدخل تحت باب الكدية والتسوّل.

– يُعدّ الجاحظ؛ أوّل من تطرّق إلى أصناف المكدين وحيلهم؛ بحكم معاشرته لهم ووجوده تقريبا في نفس الحقبة الزمنية؛ التي وُجدوا فيها.

– قحط البادية، وقلّة أموال الزّكاة؛ يعدّان سببين رئيسين؛ دفعا بالأعراب إلى اتّباع هذه الحرفة.

– تسوّل أعراب البادية؛ كان فيه شيء من الغلظة والتعسّف والصلابة؛ عكست طبيعة وبيئة هؤلاء الأعراب بحكم تأثيرها فيه.

– تُعدّ المقامات فنّا أدبيّا جديدا؛ ظهر في القرن الرابع مع بديع الزمان الهمذاني؛ لينقل لنا أوضاع المجتمع العبّاسي و تكدّيه، بطريقة فيها نوع من السّخرية والتّهكّم، تحت باب تعليمي توجيهي نقدي.

– سلطة الفقهاء على أمور السياسة في عهد دولة المرابطين، وإهمال الرعية من طرف الحاكم؛ أدّى إلى تذمّر العامّة، ممّا عجّل سقوط دولتهم.

– بروز الطّبقية في المجتمع الأندلسي المغربي، والتفاوت الحاصل بين أبناء المجتمع الواحد؛ جاء نتيجة حتمية لسلطة الفقهاء على أمور السلطة.

– الرسائل الزرزورية؛ هي مجموعة من الرّسائل حاكت قساوة العيش؛ التي كان يعيش فيها الفرد الأندلسي؛ فجاءت في إبراز تسوّله وطلب شفاعته.

– تتشارك المدونتان في العديد من الجوانب الفنية؛ التي يُبنى عليها أيّ نصّ، على غرار التّناص، و استدعاء القصص والشّخصيات؛ التي تُسهم في بناء النصّ وتماسكه كما توحي بالقدرة الكبيرة للأديب.

– تتّفق المدوّنتان في استعمال مفاتيح اللغة؛ حيث نجد العديد من الألفاظ الغريبة والبعيدة في الذهن في المدونتين تتطلّب الشرح.

– تتطابق المدوّنتان في إبراز الصورة البديعية؛ وذلك من خلال مجموع المفارقة البديعية المشكلّة على غرار الطّباق، والجناس وغيرهما.

– تختلف المقامات عن الزرزوريات؛ في بناء الشّخصية؛ حيث نجد في الزّرزوريات أحادية الشخصية (طائر الزرزير)، بينما بنيت المقامات على ثنائية الشّخصية الرّاوي والبطل.

– تتعدّد الأمكنة في المقامات بين مفتوح ومغلق، على حسب تسمية المقامة؛ حيث نجد مقامات سمّيت على أساس أمكنة مفتوحة (مدن)؛ تحتوي بداخلها أمكنة أخرى مفتوحة على غرار المقامة البغدادية والعراقية؛ بينما نجد في الزّرزوريات أنّ المكان يدور حول البستان والبيت؛ وهما أهمّ مكانين تطلبهما شخصية طائر الزّرزير.

– خصوصية الزرزوريات؛ تظهر من خلال تسميتها (عنوانها)؛ الذي يحمل طابع الرّمزية، وذلك لأنّ شخصية الطاّئر هي شخصية مستبدلة بشخصية الفرد الأندلسي المغربي، وفق رؤية حداثية أصبحت اليوم يطلق عليها ظاهرة القناع.

– تباين المعاجم في المدونتين؛ بين معجم اقتصادي واجتماعي في المقامات ومعجم طبيعي في الزرزوريات؛ توحي بأنّ المدونتين؛ صورة عاكسة لأوضاع المجتمعين.

قـــائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش.

أولا: المصادر

1. إبراهيم مصطفى، وأحمد النجار، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة – مصر، ط5، 2011.
2. ابن الأثير (ضياء الدين الاثير)، **الكامل**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت).
3. أحمد ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، دار الثقافة، بيروت – لبنان، ط1، 1970.
4. الأعشى الكبير، **الديوان**، تح محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت).
5. الأعلم الشنتريني، **ديوان علقمة الفحل**، تح د: حنا نصر الحتى، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1414هـ – 1993م.
6. الأعمى التطيلي، **الديوان**، جمع وتحقيق وشرح: محي الديب، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط1، 2014.
7. الألوسي (السيد محمد الألوسي)، **كشف الطّرة عن الغرة**، المطبعة الحضينة بدمشق، سوريا، (د ط)، 1301هـ.
8. الآمدي (القاسمم الحسني)، **المؤتلف والمختلف**، صححه وعلق عليه فكرنكو، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1، 1991.
9. امرؤ القيس، **الديوان**، تح الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط4، 1984م.
10. البخاري، **صحيح البخاري**. دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت).
11. ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت).
12. ابن بشكوال، **الصلة**، تحقيق إبراهيم الاري، المكتبة الأندلسية، دار صادر، بيروت – لبنان، ط2، 1989.

13. البصري، (صدر الدين الفرج الحسين البصري)، **الحماسة البصرية**، تح: عادل سليمان جمال، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، (د ط)، 1987، مج1.
14. ابن بطوطة، **رحلة بطوطة**، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ط)، 1960.
15. البغدادي، **خزانة الأدب**، دار صادر، بيروت – لبنان، ط2، (د ت)، ج1.
16. البيهقي (إبراهيم بن محمد)، **المحاسن والمساوئ**، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ط)، 1380هـ/1960م.
17. التبريزي، **شرح المعلقات السبع**، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط1، (د ت).
18. أبو تمام، **الديوان**، تح: التيريزي، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت).
19. الثعالبي (منصور عبد الملك بن محمد) **يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر**، دار الصاوي، القاهرة، مصر ط1983، ج1.
20. ثعلب (موفق الدين بن محمد)، **شرح الفصيح**، ترجمة: عبد المنعم خفاجي، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د ط)، 1959.
21. الجاحظ (عثمان في بحر) **البخلاء**، دار المعارف، القاهرة، مصر ط1 ،1967.
22. الجاحظ، **الحيوان**، شرح عبد السلام هارون، مطبعة الباقي، القاهرة، مصر، (د ط)، 1945.
23. جرير بن عطية، **ديوان جرير**، دار صادر، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت).
24. الجوبري (عبد الرحمان بن عمر بن زين الدين)، **المختار في كشف الأسرار**، دار التراث، بيروت، لبنان، ط3، 1302هـ.
25. الجوزي (عبد الرحمان بن علي بن محمد)، **صفة الصفوة**، تح: خالد مصطفى الطرطوي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط)، (د ت).
26. الجوهري، **الصحاح في اللغة**، دار صادر، بيروت – لبنان، ط1، (د ت).
27. الحريري (علي بن القاسم) **درة الخواص في أوهام الخواص**، تح: وغلي علي القرتي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ، 1997م.

28. الحريري، **مقامات الحريري**، المطبعة الأدبية، دار الهلال، بيروت لبنان، ط2، 1903.
29. حسان بن ثابت، **الديوان**، شرح وتحقيق وتصحيح: عبد الرحمان الرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، (د ط)، 1981م.
30. الحطيئة، **الديوان**، تح: نعمان أحمد طه، مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة – مصر، (د ط)، (د ت).
31. ابن خفاجة، **الديوان**، تحقيق: عبد الفاروق الطباع، المكتبة الوقفية، ط1، 2011.
32. الخفاجي، **شرح الدرة**، طبعة الجوائب بإسطنبول، مكتبة التراب الإسلامي بإسطنبول، (د ط)، 1244هـ.
33. ذي الرمة، **الديوان**، شرح الباهلي لرواية تغلب، تح: عبد القدوس صالح، دار مؤسسة الإيمان، بيروت – لبنان، (د ط)، 1982، ج1.
34. ابن الرومي، **الديوان**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط3، 2002.
35. زهير بن سلمى، **الديوان**، تح: العباس أحمد بن لجي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط3، 1994م.
36. زهير بن سلمى، الديوان، **شرح ثعلب**، دار صادر، بيروت، ط1، 1956.
37. السيوطي (الفضل عبد الرحمن بن بكر)، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، مصر، (د ط)، 1957.
38. السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن بكر)، **تحذير الخواص من أكاذيب القصاص**، مطبعة المعاهد، مصر، القاهرة، [د ط]، [د ت].
39. الشماخ، **الديوان**، تح احمد منجد، دار الجديد، بيروت – لبنان، ط2، (د ت).
40. الصفدي (صلاح الدين خليل ك)، **الوافي بالوفيات**، ت ح: محمد بن إبراهيم، دار ستانيز، (د ط)، 1984، ج3.
41. صفي الدين الحلي، **الديوان**، دار الكتب، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت).
42. عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تح: محمد سعيد العريان، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2011.

43. أبو العتاهية، **الديوان**، تح: فيصل شكري، مطبعة جامعة دمشق، (د ط)، 1965.
44. ابن عساكر (القاسم علي بن الحسين)، **تاريخ مدينة دمشق**، تح: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، دمشق – سوريا، ط1، 1996.
45. عمر بن أبي ربيعة، **الديوان**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الأندلس، بيروت – لبنان، ط2، 1983.
46. ابن فارس (**الحسين أحمد بن فارس**)، **مقياس اللغة**، دار المعارف القاهرة، مصر ط1، 1482.
47. الفتح خاقان، **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**، تحقيق حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، عمان، الأردن، د ط، 1980.
48. أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، دار صادر، بيروت – لبنان، ط1، د ت.
49. الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1998.
50. القالي (علي إسماعيل بن القاسم)، **الأمالي**، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1927.
51. ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط1، (د ت).
52. القرطبي (عبد الله محمد بن أحمد بن بكر)، **الجامع في أحكام التنزيل**، دار الشعب، لبنان، بيروت، ط1، 1987.
53. القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة** ، تح: محمد عبد القادر الفاضلي، دار المعارف، مصر، (د ط)، 1995.
54. القلقشندي (العباس احمد بن علي)، مطبعة الأمير ، القاهرة، مصر، (د ط)، 1963.
55. قيس بن الملوح، الديوان، تح: أحمد زكريا منجد، دار صادر، بيروت – لبنان، ط1، 1990.
56. ابن قيم الجوزية (شمس الدين عبد الله محمد)، **التفسير القيم**، جمع وإعداد: محمد أوين الندوي تح: رضوان جامع رضوان، دار الهيثم، القاهرة، مصر، ط1، 2005م، 1426هـ.

57. كورتيني فيديريكو، **ديوان ابن قزمان نصا ولغة وعروضا**، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، (د ط)، 1980.
58. المبرد (محمد بن يزيد)، **الكامل في اللغة والأدب** ، مكتبة المصاريف، بيروت، لبنان، [د ط]، [د ت]، ج1.
59. المتنبي، الديوان، تح: عمر الصياغ، دار صادر، بيروت – لبنان، ط1، (د ت).
60. محمد بن عبد الغفور الكلاعبي، **إحكام صيغة الكلام في فنون النثر ومذاهبه في الشرق والأندلسيين**، تح: محمد رضوان الدّاية، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1405هـ/ 1985م.
61. المرزوقي، **شرح ديوان الخماسة لأبي تمام**، شرح: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، دار الجيل – بيروت، ط1، 1991.
62. المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تح: محي الدين عبد الحميد، دار الرجاء، مصر، 1357هـ/1938م.
63. مسلم، **صحيح مسلم** ، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت).
64. مصطفى محمد محي الدين عبد الحميد، **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، مكتبة الأزهر، القاهرة، مصر، ط2، (د ت).
65. ابن المعتز، **طبقات الشعراء**، تحقيق أحمد عبد الستار، أحمد فراح، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1976.
66. ابن منظور (الفضل محمد بن مكرم)، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1985.
67. أبو نخبكة، **الديوان**، تحقيق وجمع: عدنان عمر الخطيب، ومراجعة فيصل الحفيان، معهد المحفوظات العربية، القاهرة – مصر، (د ط)، 2002.
68. ابن نديم، **الفهريست**، دار الاستقامة، بيروت، ط1، (د ت).
69. أبو نواس، **الديوان**، تح نجد زكريا، دار صادر، بيروت، (د ط)، 1884.
70. النووي (زكريا يحيى بن شريف)، **منهل الواردين بشرح رياض الصالحين**، ضبط الدكتور فتحي صالح، دار العالم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

71. ابن هشام الأنصاري، **السيرة النبوية**، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأنباري، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1.
72. أبو هلال العسكري، **ديوان المعاني**، تح: محمد عبده ومحمد محمود السقيطبي، دار الجيل، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت).
73. ياقوت الحموي (شهاب الدين عبد الله)، **معجم الأدباء**، دار إحياء التراث، بيروت، (د ط)، 1936.
74. ياقوت الحموي، **معجم الشعراء**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت).

ثانيا: المراجع:

75. إبراهيم أيوب، **التاريخ العباسي**، دار المعارف، القاهرة، مصر. ط1، (د ت).
76. إبراهيم عمر موسى، **آفاق الرؤيا الشعرية**، وزارة الثقافة، ط1، 2005.
77. إحسان عباس، **فن المقامة في القرن 6هـ**، دار المعارف، مصر، (د ط)، 1986.
78. أحمد أمين، **يوم الإسلام**، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1429 هـ/ 2008م.
79. أحمد حسين، **أدب الكدية في العصر العباسي**، دار الحوار اللاذقية، ط1، 1995.
80. أحمد خضر، **النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين**، دار البيضاء، المغرب، ط1، (د ت).
81. أحمد طقوش، **تاريخ الدولة العباسية**، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت).
82. أدي شير الكدافي الأشوري، **معجم الألفاظ الفارسية المعربة**، طبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، (د ط)،1908.
83. الأعلم الشنتريني، **شرح مقامات الحريري**، مطبعة دار الوفاء، بيروت – لبنان، ط1، (د ت)، ج1.
84. الإمام الحافظ عيسى محمد الترمذي، **الجامع الكبير**، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط1، 1948.

85. أيمن ميدان، **الحوار الأدبي بين المشرق والأندلس**، دار الثقافة، بيروت – لبنان، ط1، د ت.

86. باسم ناظم سليمان المولى، **فنون الأدب العباسي – دراسة في الشعر والرسالة والحكاية والمقامة والسيرة الذاتية –**، دار الكتب والوثائق العلمية، بيروت، ل بنان، (د ط)، 2012.

87. باسم ناظم سليمان، **الفكاهة في مقامات بديع الزمان الهمذاني**، دار الكتب والوثائق العلمية، بيروت، ل بنان، (د ط)، 2012.

88. بسوني عبد الفتاح قيود،**علم البديع**، دار صادر، بيروت، (د ط)، (د ت).

89. جلال الخياط، **التكسب بالشعر**، دار الآداب، بيروت، ط1، 1970.

90. جيلالي الفر، **علم السرد الزمان والشخصيات**، دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط1، 2007.

91. حسان محمد موسى حمودة، **الزمكانية وبنية الشعر المعاصر أحمد عبد المعطي حضارة أنموذجا**، عالم الكتب الحوتيا، عمان – الأردن، ط1، 2006.

92. حسين صحراوي، **بنية الشكل الروائي (انقضاء الزمن الشخصية)**، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط2، 2009.

93. حسين عبد الغني إسماعيل، **ظاهرة الكدية في الأدب العربي، نشأتها وخصائصها الفنية**، مكتبة الزهراء، القاهرة، مصر، ط1، 1991.

94. حسين عطوان، **الشعراء الصعاليك في العصر الأموي**، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د ط)، 1980.

95. حسين علي المخلف، **توظيف التراث في المسرح**، لبنان، سوريا، ط1، 2000.

96. حسين مؤنس، **فجر الأندلس**، دار الهدى، صادر، بيروت، ط1، د ت.

97. حنا الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، دار اليوسف للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت).

98. أبو حيان التوحيدي، **الامتناع والمؤانسة**، شرح أحمد امين، وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت).

99. داود عطاشة الشوابكة، مصطفى محمد الفار، **دراسات أدبية في الفنون النثرية**، دار الفكر، عمان، الأردن، ط1، 2009.
100. دنيا ملكاوي، **النثر الخيالي في الأندلس**، عمان – الأردن، ط1، 2012.
101. الراغب السرجاني، **قصة الأندلس**، دار صادر، بيروت – لبنان، ط1، 2000.
102. زكي العشماوي، **الرؤيا المعاصرة في الأدب والنقد**، دار النهضة العربية، بيروت – لبنان، (د ط)، (د ت).
103. زكي مبارك، **النثر الفني في القرن الرابع**، دار الجيل، بيروت، (د ط)، 1985م.
104. سعيد بن ذهب القحطاني، **حصن المسلم**، دار الفجر، السعودية، ط2، 2002.
105. شوقي ضيف، **فن المقامة**، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط1، (د ت).
106. صلاح الدين المنجد، **الطرفاء والشحاذون**، مطبعة السعادة، مصر، القاهرة، (د ط)، (د ت).
107. صلاح الشهاوي، **شعراء الكدية والصف الثاني في الشعر العربي**، دار الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات (د ط)،2013.
108. الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية**، المطبعة الرحمانية، مصر، القاهرة، (د ط)، (د ت).
109. عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية دار الأندلس**، دار الكندي، بيروت – لبنان، ط1، 1978.
110. عبد الجليل مرتاض، **التناص**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د ط)، 2011.
111. عبد العزيز نبوي، **دراسات في الأدب الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط1، 2000.
112. عبد الفتاح البطليوسي، **المقامات**، ترجمة: عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقال، المغرب، ط2، 2001.
113. عبد القادر المهري، **النوع والجنس والنص في مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم**، منشورات كلية الأدب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، (د ط)، 1993.

114. عبد الله بن أبي الخصال، **رسائل عبد الله بن الخصال**، تح: رضوان الدالة، دار الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت).
115. عبد اللّه عنان، **عصر المرابطين والموحدين في الأندلس**، القاهرة، مصر، ط1، 1313هـ – 1964م.
116. عبد الملك مرتاض، **فن المقامات في الوطن العربي**، دار هومة للنشر والتوزيع، ط1، (د ت).
117. عز الدين الحسن محمد الخزري، **الأثير**، دار إحياء التراث العراقية، لبنان، (د ط) (د ت)، ج3.
118. عصمت عبد اللطيف دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين**، عصر الطوائف الثاني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ/ 1988م.
119. عمر فروخ، **تاريخ الأدب العربي**، دار العلم للملايين، ط1، 1959، ج4.
120. غاستون باشلار، **جماليات المكان**، تر: غالب هلسا، دار مجد للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط6، 2006.
121. الغزالي، حامد محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، المكتبة التجارية، القاهرة ، مصر، ط1، (د ت).
122. فاتن كوكه، **التصنيف اللغوي والأدبي في عصر المرابطين والموحدين**، وزارة الثقافة والهيئة السورية للكتاب، دمشق – سوريا، ط2، 2002.
123. فايز القيسي، **أدب الرسائل في الأندلس القرن 15هـ**، دار البشير، عمان – الأردن، ط1، 1989.
124. فريحة رياض، **الفكاهة والضحك في التراث العربي المشرقي**، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
125. فكتور ألكك، **بديعيات الزمان**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د ط)، 1961.
126. فوزي سعد عيسى، عبد الله بن أبي الخصال، **رئيس كتاب الأندلس**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د ط، 2010.

127. فوزي عيسى، **الرسالة الأدبية في النثر الأندلسي**، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية مصر، د ط، د ت.
128. فوزي سعد عيسى، **رسائل ومقامات أندلسية**، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية – مصر، (د ط)، (د ت).
129. كمال اليازجي، **الأساليب الأدبية في النثر العربي القديم**، دار صادر، بيروت – لبنان، (د ط)، 1995.
130. الكميت بن زيد الأسدي، **شرح الهاشميات**، تح: محمد محمود الرافعي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1339هـ.
131. ماهر مهدي، **جرس الألفاظ ودلائلها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب**، دار هلال، بيروت، (د ط)، (د ت).
132. محمد حسن العيدروس، **تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية في العصر العباسي**، دار الكتاب الحديثة، الجزائر، (د ط)، 1431هـ/2010م.
133. محمد رشدي حسن، **أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، [د ط]، 1974.
134. محمد عبد الهادي، **آداب من الحضارة الإسلامية في القرن الرابع**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د ط)، 1971.
135. محمد قاسم مطغى، وسناء طاهر محمد، **شعر الخبزرزي**، مجلة معهد المخطوطات العربية، مصر، (د ط)، 1996، م39.
136. محمد مفتاح، **تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1985.
137. محمد مجيد السعيد، **النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس مضامينه وأشكاله**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت).
138. مصطفى الزباخ، **فنون النثر الأدبي الأندلسي في ظل المرابطين**، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 1987.

139. مصطفى السيوقي، **الأدب الأندلسي – ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس هجري**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، (د ت).
140. مصطفى الشكعة، **بديع الزمان الهمذاني، رائد القصة العربية**، دار المعارف، القاهرة، مصر، [د ط]، [د ت].
141. نهى عبد الرزاق، **العامة في بغداد، في القرنين الثالث والرابع**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
142. يوسف خلف، **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت).

ثالثا: الرسائل الجامعية

143. عبد الستّار عبد الله صالح، **القناع في الشعر العراقي الحديث**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الموصل، 1992.

رابعا: المقالات

144. حياة معاش، **التناص القرآني في ثنائية خلف القسطنطيني (دراسة فنية)**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع6 جانفي 2010، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة.
145. موسى سعد الدين، **فكرة الزمن في الأدب الحديث**، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد 1، 1992م.

فـهرس المحتويات

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
مقدمة.	**أ – و**
المدخل: الكدية من المفهوم إلى النشأة	**09 – 36**
أولا: الكدية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي	**10 – 16**
1. لغة.	10
2. اصطلاحا.	11
ثانيا: الكدية في ظل العصور الأدبية	**16– 36**
1. الكدية في العصر الجاهلي.	17
2. الكدية في عصر صدر الإسلام.	24
3. الكدية في العصر الأموي.	32
الفصل الأول: الكدية والعصر العباسي	**37 – 110**
أولا: الكدية والحياة السياسية في العصر العباسي	**38 – 48**
1– حالة الخلافة.	38
2– الثورات والحروب	41
1.2– ثورة الزنج.	41
2.2– ثورة القرامطة.	44
ثانيا: الكدية والحياة الاجتماعية في العصر العباسي	**49 – 54**
1– الوضع الاجتماعي.	49
2– المجتمع العباسي وظاهرة الكدية.	51
ثالثا: الكدية والأدب العباسي	**55 – 110**
1– الكدية والشعر العباسي.	55
2– الكدية في أدب الجاحظ.	86
3– الكدية في النثر المشرقي.	91
1.3– الكدية في الخطابة.	91

2.3- الكدية في القصص والأخبار والنوادر	97
3.3- ظاهرة الكدية وفن المقامات.	99
أ. المقامة لغة.	99
ب. المقامة اصطلاحا.	100
ج. المقامات بين النشأة والانتساب.	102
4.3- صورة الكدية وأنماط المكدّيين في المقامات.	104
الفصل الثاني: الكدية في الأندلس والمغرب	**111 - 168**
أولا: الحياة السياسية في عهد المرابطين	**112 - 117**
1- نشأة الدولة المرابطية.	112
2- حالة الحكم.	115
ثانيا: الحياة الاجتماعية	**118 - 124**
1- التمايز الطبقي.	118
2- نفوذ المرأة في المجتمع المرابطي.	120
3- الطبقية والتفاوت بين الثراء والفقر.	122
ثالثا: الحركة الأدبية في عهد المرابطين	**124 - 168**
1- الكدية في الشعر الأندلسي.	124
2- الكدية في الزجل.	132
3- الكدية في النثر الأندلسي.	139
1.3- الرسائل الزرزورية.	140
2.3- موضوعات الرسالة الزرزورية.	144
3.3- الخصائص الفنّية للرسالة الزرزورية.	156
أ. السجع.	156
ب. الطباق.	159
ج. الجناس.	161
د. صفة التصغير.	163
هـ. الوصف.	165

الفصل الثالث: موازنة بين المقامات والزرزوريات	**268 – 169**
أولا: أوجه التشابه	**249 – 170**
1-النمط العام (أنموذج المكدي في المقامات والزرزوريات).	170
2-التناص.	178
1.2- التناص الديني.	180
أ. التناص الديني في الزرزوريات.	180
ب.التناص الديني في المقامات.	190
2.2- التناص الأدبي.	196
أ. التناص الأدبي في الزرزوريات.	198
ب.التناص الأدبي في المقامات.	204
3- استحضار الشخصيات التراثية	211
1.3- استحضار الشخصيات التراثية في الزرزوريات.	211
2.3- استحضار الشخصيات التراثية في المقامات.	218
4- اللغة.	221
1.4- الجملة القصيرة المباشرة المسجوعة.	222
2.4- استعمال غريب اللغة وشواذ الألفاظ.	227
5- المفارقة على المستوى الإفرادي (المفارقة الإفرادية)	233
1.5- مفارقة تضاد الألفاظ مع بعضها بعض.	234
2.5- مفارقة تجانس الألفاظ مع بعضها بعض.	235
3.5- مفارقة اللفظ مع السياق.	234
6- مفارقة الموضوع.	239
1.6- مفارقة التهكم والسخرية.	240
2.6- مفارقة الشعر والنثر.	246
3.6- مفارقة التخلص اللفظي الفكاهي.	246
4.6- مفارقة التلاعب بالألفاظ.	248

ثـــــانيا: أوجه الاختلاف	**262 – 249**
1- الشخصيات.	249
1.1- الفرق بين الشخصيات الثانوية في المقامات والزرزوريات.	252
2- المكان.	253
3- الزمان.	257
4- الحوار.	262
ثالثا: أوجه الـــتداخل	**268 – 263**
1- خصوصية المدونة.	263
2- حضور ملامح البيئة.	266
خـــــــاتمة.	**272 - 269**
قائمة المصادر والمراجع.	**284 - 273**
فهرس المحتويات.	**289 - 285**

الملخّص:

تُعنى هذه الدّراسة بالبحث في جوانب عدّة، في نوع من أنواع أدب الهامش؛ ألا وهو أدب الكدية، الذي جاء نتيجة ظروف سياسية واجتماعية عصيبة، عصفت بالفرد البشري، في العصرين العبّاسي والأندلسي، فاتّجه الأدباء نحو هذا الأدب كتابةً وتدوينًا، وصوّروه تصويرًا ينسجم مع مظانّ العصرين، حيث ظهرت أجناسٌ أدبية شعرية ونثرية، جعلت موضوعها الأوّل أدب الكدية – عمومًا– ومن أبرز الأجناس النثرية التي اعتنت بهذا الأدب المقامات و الزّرزوريات على نحو خاصّ، فكشفتا لنا عن إبداع أدبي وأسلوب فنّي متشابه أو مختلف في آنٍ واحد.

Summary:

This study deals with research in several aspects, in a type of margin literature; namely, the literature of Al-Kudya, which came as a result of difficult political and social conditions, which ravaged the human individual, in the Abbasid and Andalusian eras. The two epochs, where poetic and prose literary genres have emerged, have made the first subject of Al-Kudya literature in general and one of the most prominent prose genres that took care of this literature in particular shrines and starlings, revealing to us the creativity of literature and artistic style similar or different at the same time.