

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

University Frères Mentouri –Constantine1
Faculty Of letters And Languages
Department of Literatures And
The Arabic Language



جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة1
كلية الآداب واللغات
قسم الآداب واللغة العربية

رقم التسجيل: 03/D3C/2024
الرقم التسلسلي: 01/AR/2024

الأنساق الثقافية في مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"
للصّفي

رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطّور الثالث (ل. م. د) في اللّغة والأدب العربي
تخصص: أدب قديم

إشراف الدكتور:
رشيدة كلاع

إعداد الطالبة:
مارية عرس

أعضاء لجنة المناقشة:

الأستاذ	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
أ.د/ محمد بن زاوي	أستاذ تعليم عالي	جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة1	رئيسا
د/ رشيدة كلاع	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة1	مشرفا ومقررا
د/ راضية لرقم	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة1	عضوا ممتحنا
أ.د/ العلمي لراوي	أستاذ تعليم عالي	جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي	عضوا ممتحنا
أ.د/ محمد كعوان	أستاذ تعليم عالي	المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة	عضوا ممتحنا
أ.د/ أحمد كامش	أستاذ تعليم عالي	الأمير عبد القادر، قسنطينة	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية: 1444-1445هـ / 2023-2024م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان

اعترافاً بالجميل، وثناءً على أهل الفضل، احتراماً وامتناناً،
أتقدم بجزيل الشكر للأستاذة القديرة رشيدة كلاًع على ما
بذلته من جهد، وعلى ما أبدته من صبر في سبيل ميلاد
هذا العمل، فجزاها الله عن ذلك خير الجزاء.

الشكر موصول لكل من شجّعني وساندني على تجاوز
العثرات، وتخطي الصعوبات.

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

الإهداء

إلى أغلى من في الوجود

أمي الحبيبة

برا وحبا وتوقيرا

مقدمة

الثقافة ديوان موسوعي، وسجل حافل بتفاصيل حياة الأمم، تنعكس من بين دفتيه أنماط عيش الإنسان، وتتمثل في صفحاته أساليب التعامل والتفاعل بين الأفراد والجماعات. يزداد هذا اللفظ "الثقافة" إثارة وبروزا حين تُكتنف ضمن معانيه الفضفاضة سمات التعددية والتنوع والاختلاف، مع إحكام تنسيقها ضمن حيز جغرافي سياسي موحد؛ أي حين تنفتح دولة بعينها لاحتضان أمشاج من الأجناس البشرية، وتتهيأ لاحتواء شحنات مكثفة من أفكارهم وعاداتهم ومعتقداتهم.

السرد العربي القديم جزء مترسخ ضمن حيز الثقافة العربية المفعمة بمظاهر الاحتكاك مع الآخر، الطافحة بصور التنوع والاختلاف. يعبر عما اختلج في طياتها من مواقف ورؤى ونزعات إنسانية، ويترجم عواقب ذلك التفاعل؛ من انزياح صوب التناقض والتضاد، أو تعريج إلى زوايا التفوق والانعزال، أو جنوح إلى التماهي والانصهار. لاسيما وقد جُبلت الأراضي المشرقية ومنذ عهد التليد على استقبال وفود البشر من شتى أنحاء العالم، إذ قد ظلّ الباب مفتوحا في بلاد الشام، يستقطب أفواج البشر غزاة ومستوطنين لانبساط أسباب الجذب في حواضرها وبواديها. ولاستيعابها إمكانات الإيواء والاستضافة سياسية واقتصادا، فاستحالت بقاعها الممتدة مسرح لقاء الثقافات، ومنبرا للتنوع والتّميّز في آن.

استطاع فن المقامة تحديدا تجسيد ملامح تلك الثقافة الثّرة، واستيعاب مجريات الأحداث التي صاغت ثنائيتها "الأنا والآخر"، وتميرها عبر معانيه السردية المنفتحة وبُناه التركيبية المتنوعة، ما أهل نسيجه المحكم لأن يكون مصدرا ثقافيا جديرا بالتّبع والتّفحص والتحليل عبر أكثر من آلية نقدية؛ من خلال توفير أدوات ومناهج حديثة لفهمه بشكل أعمق وأدق.

برز النقد الثقافي كواحد من أحدث التّوجهات النقدية الوافدة إلينا من الحضارة الغربية، فكان محل اهتمام عدد كبير من الباحثين العرب: نقدا وشرحا وتفسيرا ومناقشة وتطبيقا. خصوصا وأنه يتجاوز الانغلاق النصي الذي التزمت به الدراسات التقليديّة في تحليل النصوص، إلى الانفتاح على فهم السياقات المنتجة للخطاب الأدبي، واستيعاب الأنساق المتعددة المحيطة به.

برزت فكرة البحث الذي جاء بعنوان: "الأنساق الثقافية في "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق" للصفدي، نظرا لما تبديه هذه المقامة من أهمية بالغة في محور بيان العلاقات العربيّة الغربيّة القديمة منذ فجر الإسلام وإلى غاية العصر المملوكي، وفي إبراز إشكاليات الاتصال الثقافيّ بين الأنا والآخر في فضاء ظلّ -لعقود طويلة- مفعما بتناقضات الأفكار وتعارض التّوازن التي تموج بين كبرياء الأنا وتوحّسها من الآخر "الأجنبي" وعزوفها عن الاندماج معه من جهة، وبين نزوع الذات صوب الانفتاح وما قد يرافقه من إغراءات الاستطلاع وحبّ التّجريب

والجنوح نحو التّمص من جهة أخرى، لتتجلى قيمة الموضوع من خلال جسّ الأنساق الثقافيّة القابعة في أعماق مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، والبحث من خلالها عن طبيعة التّواصل العقائديّ "الإسلاميّ المسيحيّ" بعد تجاوز لحظة تماس الوافد بالأصيل، والاطلاع على بروتوكولات التّثاقف بين الطّرفين، والتّنقيب عن خلفيات ذلك التّقارب والاحتكاك، وسبر حركة التّفاعل بين الجماعتين في ظلّ التعدّدية الثقافيّة.

لا يُعثر -حسب اطلاعنا- على بحث مختصّ باستجلاء الأنساق الثقافيّة من "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق"، غير أنه تتوفر بعض الأبحاث التي تتقاطع مع الموضوع وتثري مادّته وتحدّد مساره البحثيّ، أهمّها كتاب: "المسيحيّة في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)"، الذي ألفه محمّد سعيد الطريحي، والبحث وإن لم يكن ذا صلة مباشرة بحقل النّقد الثّقافيّ، إلّا أنّه أُلّم بكثير من المعطيات التي أسهمت في تحديد مسار البحث، وأبدى أبعادا ثقافيّة جمّة تسهم في معالجة الموضوع، لاسيما ما تعلّق منها بقضية إحراق النّصارى للمسجد الأمويّ ومناقشة أسبابها وتداعياتها ونتائجها، مع توفره على مادّة دسمة من المصادر والمصنّفات التّراثيّة "المحقّقة" ذات العلاقة الوطيّدة بالحادثة.

كما يمكن اعتبار الدّراسة التي قدّمها المحقّق الشّهير صلاح الدّين المنجد حول حادثة الحريق، والتي عنوانها: "حريق الجامع الأمويّ بدمشق سنة 740هـ"، والمنشورة في مجلّة المجمع العلميّ العربيّ، دمشق، من الأبحاث الهامة، التي لها أثرها الجليّ في إثراء الموضوع، إذ منحت بحثنا كثيرا من الدّعائم والمعطيات التي توضّح الغامض وتكشف المستور، لاسيما وأنّ المنجد قد أردف دراسته بتحقيق مجموعة من النّصوص المتعلّقة بالحريق والتي استجلبها من مكتبة ليدن الهولنديّة.

قدّم عبد الله محمّد الغزالي مقالا علميا بعنوان: "تلقي السّرد المقاميّ "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق" للصّغديّ أنموذجا"، والذي ورد ضمن كتابه الموسوم: "النّص الأدبيّ من الاستجابة إلى التّأويل"، وقد اشتغل المقال على تقديم قراءة تأويليّة لنصّ المقامة "موضوع البحث"، بالانفتاح على مقاصد السّارد ونصب جسر تواصليّ جديد بينه وبين القارئ من خلال تأويل المضمرات، وهذا ما يقع في تقاطع مباشر مع مقاصد موضوع البحث. إذا تحدّثنا عن الدّراسات التي تناولت موضوع "الأنساق الثقافيّة" على ضوء مقولات "النّقد الثّقافيّ" فسيستقدمها ولاشكّ كتاب عبد الله الغدّامي الموسوم "النّقد الثّقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة" باعتباره أول دراسة عربيّة تهتمّ بالتّنظير لهذا النّقد الجديد، وتحديد المعطيات الأولى للأنساق الثقافيّة العربيّة، خصوصا وأنّها تكرّس فكرة أن الأديب ومهما ارتقت ملكة الإبداع لديه، فإنّ إنتاجه الأدبيّ ينطلق ولا شكّ من مرجعية نسقية محدّدة لا مجال للتّملص منها، وعلى أن هذا الكتاب النّقدي قد صبّ جلّ اهتمامه في تحليل مختارات شعريّة موزعة بين ما هو

قديم وما هو حديث. وأنه لا يُعنى بدراسة مقامة "رشف الرحيق"، فإننا نجد له مكانة هامة في بحثنا من حيث أنه يمثل نقطة انطلاق في تحديد المفاهيم وبلورة الأفكار.

نجد على سبيل الذكر لا الحصر كتابي: "تحولات النقد الثقافي" و "جماليات الخطاب في النقد الثقافي رؤية جدلية جديدة" لعبد القادر الرباعي، وما قدّم فيهما من شرح مسهب لمصطلح النقد الثقافي، وقراءة مفصلة للأفكار التي أثارها الغدامي، مدعماً نقاشه بمادة تطبيقية لنصوص حديثة تبتعد كل البعد عن مدونة "رشف الرحيق" إلا أنها تثري موضوعنا وتعمق مسار التحليل فيه.

نلفي أيضاً كتباً هامة تناولت الأدب العربي القديم ضمن مباحث النقد الثقافي مثل: "جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجاً" ليوسف عليمات و "جماليات النقد الثقافي، نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي" لأحمد جمال المرازيق، إلا أنّ هذه الدراسات وعلى قيمتها في الميدان النظري فهي تصب في تطبيقاتها في مضمار المدونة الشعرية القديمة مستبعدة كل الألوان الشرية.

أما عن الدراسات التي تهتم بصاحب المقامة "الصفدي" فتترجم له ، وتذكر مناقبه وتجمع أخباره، وتحدد جهوده الأدبية وتحصي كتبه ومصنفاته، وتحيط بظروف مجتمعه ومظاهره، فيبرز منها كتاب بعنوان "الصفدي وأثاره في الأدب والنقد" لمحمد لاشين" وهي الدراسة التي افتتحت بوصف لعصر الصفدي سياسياً واجتماعياً وثقافياً، وذلك ما يفيدنا لا ريب في استنباط الأنساق الثقافية السائدة آنذاك وربطها بمقامة "رشف الرحيق"، وقد استكمل البحث بذكر مكانة هذا الأديب في النقد العربي ميرزا أهم خصائص أسلوبه نشر، إلا أن هذا التحليل قد بدى مجملًا عامًا غير مفصّل، إذ لم يدرج مدونة "رشف الرحيق" على أهميتها البالغة محورا للدراسة فيه.

وعن الدراسات المتعلقة بالسرد العربي القديم تحديداً، والواقعة ضمن منظور النقد الثقافي، يبرز لنا كتاب: "السرد العربي القديم دراسة في الأنساق الثقافية وإشكالية التأويل"، وهو أطروحة ضخمة قدمتها "ضياء الكعبي" لنيل شهادة الدكتوراه، تتناول فيها وبإسهاب موضوع الأنواع السردية القديمة الكبرى، ومنها فن المقامة الذي حاز على جزء معتبر من النقاش والتحليل، خاصة من خلال إبراز آفاق تلقي الموروث المقامي في المدونة النقدية العربية قديمها وحديثها، إلا أنّ الكعبي قد اقتصرت في الدراسة على النماذج الأكثر شهرة وتداولاً في هذا الفن، كمقامات الهمداني والحريري دون الوصول إلى النماذج المتأخرة كمقامة "رشف الرحيق".

وهو أيضاً ما نصادفه في كتاب "المقامات: السرد والأنساق الثقافية لعبد الفتاح كيليطو"، فالدراسة على أهميتها في التأصيل لأدب المقامات وتحديد مفهومه وإبراز عناصره السردية ومجالاته الثقافية، والتنقيب عن أنساقه الثقافية، فهي تحيلنا إلى أشهر ما قيل بمقامة، ولكنها لا تتعدى إلى مرامنا "رشف الرحيق".

- يعود اختيار موضوع " الأنساق الثقافية في مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق للصّفي " لسببين:
- تمثّل الأوّل في التّطلّع إلى سبر أغوار التّراث العربي والاطّلاع على إبداعات الأدباء فيه: ديباجة ونثرا، وخاصة فنّ المقامة الذي ينمّ عن معجم لغوي ثري، ويرصد مظاهر حياة الإنسان العربي بمختلف إشكالاتها وتعيّقاتها وأحداثها وصراعاتها.
 - ويرتبط الثّاني بمحاولتنا الجادّة لانتقاء موضوع حدثي يتناغم والدراسات النّقديّة المعاصرة من أجل محاوره الخطاب العربيّ التّراثي، لاسيما وأنّ مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، وإن كانت من النّماذج المتأخّرة في هذا الفن في أدبنا العربي القديم، فهي قطعة نثرية قيمة لافتة تنم عن كثير من التّمييز والاختلاف والتّفرد ما يجعلها جديرة باستقطاب الاهتمام لتكون موضوعاً للدراسة.
- إن اختيار نص "رشف الرّحيق في وصف الحريق" ووضعه تحت مجهر النّقد الثّقافي يقع تحت رغبة ملحّة في الكشف عن مقاصد هذا السند، وتبيان أبعاده، والغوص أكثر في مكنوناته والبحث عن مجاريه التي استقى منها أحداثه وصاغ منها أخباره، وتتلخص أهداف الدراسة في:
- 1- مساءلة منجز إبداعيّ تراثيّ ممثّل في مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق" وقراءته استعانةً بأحدث ما تقدّمه الدّراسات النّقديّة المعاصرة: النّقد الثّقافي، والبحث من خلال ذلك عن مسوّغات الولوج إلى الواقع الذي انبثق منه هذا الخطاب المقاميّ.
 - 2- استقراء حيثيات هذه الديباجة النثرية والبحث في الظروف السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة المحيطة بها. ومدى مساهمتها في صياغة النصّ.
 - 3- استجلاء كوامن الحياة الثّقافيّة للدولة الإسلاميّة عصر المماليك ضمن علاقاتها بالآخر "المسيحيّ".
 - 4- الاطلاع على أهم المرتكزات الحضاريّة والتاريخيّة والسياسيّة والدينيّة التي استغلها الصفي في حبك خطابه، والبحث في الوظائف الايديولوجيّة الكامنة في المقامة وما حوته من قيم حضاريّة.
 - 5- إبراز دور الخطاب السّردّي المقاميّ في احتضان وتقرير الأنساق الثّقافيّة من وإلى الوسط الاجتماعيّ.
- يسعى البحث إلى تقديم إجابة عن جملة من الأسئلة والإشكاليات المرتبطة بمسارات وطرائق التحليل؛ إذ يتأسس بدايةً السّؤال الجوهرّي: ماهي الأنساق الثّقافيّة المعلنة والمضمرة التي تحكمت في تشكيل نص مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"؟، وهي إشكاليّة رئيسيّة تتفرّع عنها أسئلة عدة:
- ما هو النّقد الثّقافي؟ وإلى أي مدى تبلورت صورته في المدونة النّقديّة العربيّة المعاصرة؟ وما مدى فعاليته في قراءة الخطابات العربيّة القديمة؟.

- ماهي المبادئ والآليات الأساسية التي يقدمها هذا النقد لأجل التعامل مع خطاب تراثي كمقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"؟.
 - ما مدى تعالق النص الأدبي "رشف الرّحيق في وصف الحريق" بسياقاته التي ينتمي إليها متأثراً ومؤثراً؟.
 - كيف تشكلت الأنساق الثقافية الكبرى والفرعية في هذه الديباجة النثرية؟ وما مدى تفاعلها ضمن علاقة تكاملية في تشكيل نصّ المقامة دلالة ومضمونا؟
 - ما حقيقة العلاقة بين الفئتين الإسلاميّة والمسيحيّة في المجتمع المملوكي، وما هو موقع "أهل الذّمة من النّصارى" ضمن هذه العلاقة؟.
 - إلى أيّ مدى استطاع هذا الخطاب المقاميّ تفعيل نشاط الأنساق الثقافيّة السائدة في عصر المماليك، وكيف حافظ على تدفقها على المدى الطّويل في البيئة الإسلاميّة؟
- فرضت طبيعة الدّراسة المنفتحة على الآليات النّقدية ما بعد الحداثيّة تكريس ما يوفّر النقد الثّقافي من مناهج ومقاربات متعدّدة ومتكاملة تسهم في عملية التّوغل وتسعف في تقديم قراءة نقدية تأويلية عميقة لنصّ أدبيّ تراثيّ، حمل كثيراً من الخصوصية. فعلى غرار استدعاء المنهج التاريخيّ الذي يقوم على تتبع الأحداث وتحريّ الأخبار وعرض التّطورات الحاصلة في الإطار الثّقافيّ العربيّ والإسلاميّ. إضافة إلى الاستعانة بالمنهج السيميائيّ من أجل التّفسير والتّأويل، وتتبع العلامات والإشارات، وفكّ شفرات الخطاب...، هذا دون الاستغناء عن مقولات النّقد الثّقافيّ النّظرية وإجراءات "المقاربة النّسقيّة" كدليل منهجيّ للغوص في غمار الموضوع وتحليل معطياته وسبر أغوار البنية النّصيّة التّراثيّة، والتي توجّه مسار البحث نحو الخطاب الأدبيّ للاطلاع على حمولته الثّقافية ولكشف المضمّر والمستور منه.
- لاشكّ أنّ للبحث مصادره التي استقى مادّته منها وبنى عناصره على أساسها؛ فلا غنى للدّراسة عن المدوّنة الأدبية: "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق" التي دُوّنت إثر الحريق المهول الذي ألمّ بمدينة دمشق وجامعها الأمويّ، والمدوّنة قد حقّقها سمير الدّروبيّ تحقيقاً علمياً دقيقاً في دراسة صدرت عن مجلة البلقاء للبحوث والدّراسات سنة 1995م، ثمّ أُخرجت هذه الدّراسة مستقلّة في كتاب عنوانه: "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، مقامة في حرب المدن بين المسلمين والفرنجية"، والذي صدر عن مؤسسة الرّسالة، دار البشير، الأردن، سنة 2002م، وعلى أنّ المقامة قد أوردها أيضاً محمد سعيد الطريحيّ في كتابه "المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)"، الصّادر عن دار التّكوين للتأليف والتّرجمة والنّشر بدمشق، سنة

2008م، فإنها، ومع ما يظهر فيها من اختلاف عن النموذج الأول في الألفاظ والمصطلحات فقد بدت أيضا مبتورة ينقصها بعض الفقرات، لذا فإنّ النصّ الذي أورده الدروبي هو الأنسب والأجدر بالمتابعة والتحليل.

من مصادر البحث أيضا يبرز كتاب البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي الذي ينم عن كثير من تفاصيل الحريق الذي أضرمه التّصاري في مدينة دمشق، وهي معلومات هامة تصبّ في صلب الموضوع وتفيدنا في كشف الحقائق واستجلاء الأنساق، إضافة إلى كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمرى الذي يتضمّن هو الآخر، في الجزء الثاني عشر منه، نصّ المقامة: "رشف الرّحيق في وصف الحريق، مع توفّره على كثير من التفاصيل ذات الصّلة بالدراسة، لاسيما أنّه يقدّم ترجمة وافية لصاحب المقامة: صلاح الدّين الصّفديّ.

تثري البحث عيّنة قيّمة من الكتب التّراثية ككتّابي الوافي بالوفيات، وأعيان العصر وأعوان النّصر للصّفدي، وتذكرة النّبیه في أيام المنصور وبنیه لابن حبيب، وكتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي وغيرها.

تكتمل خطّة البحث على وقع أربعة فصول ومقدّمة وخاتمة؛ جاء الفصل الأول الموسوم: "مقدّمات تأسيسيّة" تمهيدًا تنظيريًا من أجل الإحاطة بماهيمة المصطلحات المتراصّة حول محور الموضوع: المقامة، التّقدي الثقافيّ، الأنساق الثقافيّة، وتقديم مقارنة تاريخيّة ونقدية لحركة هذه المصطلحات: ظهورها ونشأتها وانتشارها، وبيان أهميتها وقيمتها الأدبيّة والتّقديّة.

تعلّقت الفصول الثلاثة اللاحقة بتتبّع وتفحص ومحاورة الأنساق الثقافيّة الكامنة في المقامة الأدبيّة: "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، إذ جاء الفصل الثّاني بعنوان: "تشكّلات النّسق الثقافيّ؛ المرجعيّات والأطر السّياقيّة" وتمّ العمل فيه على وضع خلفيات تاريخيّة "حضاريّة وسياسيّة" متعلّقة ببلاد الشّام، التي تولّدت من رحمها جلّ تلك الأنساق الممتدّة إلى "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق"، وهي عمليّة بحثية تقوم على التّوغل في عمق التّاريخ بحثًا عن أرومات وأصول الأنساق الثقافيّة القّارة في مقامة الصّفدي، المتعلّقة في الأساس بموضوع التّعديّة الثقافيّة وتفاعل الهويّات في بلاد الشّام منذ ما قبل الإسلام وصولًا إلى العصر المملوكي.

أمّا الفصل الثّالث فعنوانه: "تبلور الأنساق الثقافيّة وبزوغها في مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق"، وفيه يبلغ البحث مرحلة استكشاف ملامح وتفاصيل الأنساق الثقافيّة عبر بؤرة مركزيّة للمقامة، ألا وهي الفضاء المكانيّ (الشّام/ دمشق/ المسجد الأمويّ) الذي يعدّ السّبب الأوّل للخلاف والتّزاع بين الفئتين الإسلاميّة والمسيحيّة، وهو ما تجسّد على مستوى الخطاب السّرديّ انطلاقًا من العتبات النّصيّة: العنوان ومقولة الاستهلال مرورًا بصلب الموضوع ووصولًا إلى خاتمة الخطاب وانفراج العقدة في المقامة، ومنه تنبثق البُنى النّسقية القائمة على بعد تصادميّ على المستويين الدّينيّ والسياسيّ.

حمل الفصل الأخير عنوان: "دينامية الأنساق الثقافية؛ مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ونماذج أخرى"، كمرحلة تكميلية يتم فيها تتبع مجرى هذا النسق عبر خطابات ثقافية أخرى موازية للنص المقامي: تُحاكي أنساقه وتدعم تدفقها، لتبرز في سياق هذه المرحلة جملة من الآثار التاريخية والأدبية الداعمة، التي يتم استدعاؤها ومساءلة أنساقها وكشف نمط مشاكلتها لأنساق مقامة الصّفدي. نالت مقامة "صفو الرّحيق في وصف الحريق" التي كتبها زين الدين بن الوردّي كخطاب يناظر مقامة الصّفدي لغة وأسلوباً حظاً أفرأ من الدّراسة لما تحمله من أبعاد نسقيّة ذات تعالق شديد بما اكتنف في مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق.

تحمل الخاتمة أهمّ النتائج التي تمّ تحصيلها من خلال الدّراسة.

أمّا عن الصعوبات التي أجّلت عملية التّقدّم في الدّراسة، فيتقدّمها تحدّي العثور على بعض المصادر الهامة في البحث، إضافة إلى ما يكتنفه مجال التّقدّ الثقافي من تداخل شديد في المناهج، وما يبيده من كثرة الآراء التّقدية التي تصل إلى حدّ التّناقض، ما يدعو إلى بعض التّريث وكثير من التّأمل والتّدقيق قبل الانطلاق في عملية القراءة. ختاماً، أزف خالص شكري وفيض تقديري لأستاذتي الفاضلة، الدّكتورة رشيدة كلاع التي رافقت دربي في رحلة البحث العلميّة تحفيزاً وتوجيهاً وإرشاداً، فلم تبخل بوقتها وعلمها، وفتحت أبواب مكتبتها فجعلتها لي زادا وملاذاً، وأغدقت عليّ بفضلها من معاملة حسنة ورفقة طيّبة وأسلوب ليّن في النّقد والتّقويم. كما أتقدّم بالشكر الجزيل للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على ما سيبدّلونه من جهد في تفحص الأطروحة وتقييمها.

مارية عرس

10 سبتمبر 2023م.

الفصل الأول

مقدمات تأسيسية

المبحث الأول: المقامة المفهوم والمصطلح

1. المقامة لغة؛ توظيف دلالي متباين.
2. المقامة اصطلاحاً؛ إشكالية التجنيس.
3. المقامة؛ النشأة والتطور.

المبحث الثاني: النقد الثقافي دلالات ومفاهيم

- 1- الثقافة.
- 2- الدراسات الثقافية.
- 3- النقد الثقافي والنسق الثقافي:
 - أ- النقد الثقافي في المنظورين الغربي والعربي.
 - ب- النسق؛ الماهية والسجل النقدي العربي.

حتى لا ينزاح البحث إلى افتراض الانغماس في عوالم التّيه الدّلالي، ولتجنّب الخوض في إشكال تَلَجُّجِ المفردة والتباس معناها، وطلباً لبيان مفهوم قارّ جليّ مرتبط بمقصديّة الموضوع، معتزلاً لأيّ ارتباك أو توتر قد يثيره المتشابه والمؤتلف أو المتضاد والمختلف من طائفة معاني المصطلح الواحد؛ يستدعي العمل التحليلي والإجراء التّعليلي والبناء المنهجي التّأسيس بمقاربة للمفاهيم، تحدّد للدّارس والمتلقي معاً نمط توظيف المصطلحات، وتكشف عن سُبُل تكريسها على طول مسار البحث.

إذا ارتبط الأمر بمعاينة خطابات التّراث الأدبيّ العربيّ وفق معايير حديثة ومقاييس معاصرة، تكتنفت الحاجة إلى التّصديرات بعرض لغويّ واصطلاحيّ يعزّز بيان المعاني، ويبرز اقتران منجزٍ إبداعيّ منبثق من رحم النّثر العربيّ القديم "فنّ المقامة" بآليات الدّرس التّقديّ الحداثيّ؛ انطلاقاً من ضرورة استيعاب اللفظ التّراثيّ استيعاباً مُلمّاً بحياته، مترصداً لقضاياه، جامعاً لشتات المقاربات المفاهيميّة المقترحة حوله، ثمّ الانفتاح على أكثر ما هو رائج في فلك مصطلحات النّقد ما بعد الحداثيّ: "النّقد التّقائيّ" و "الأنساق التّقافيّة" في تتبّع صارم لدلالاتها وتفحص دقيق لما تقرّره من معطيات، واستقصاء شامل لفرضياتها وأحكامها على المستوى التّنظيريّ.

يسير منحني بيان مصطلحات البحث على أساس الانطلاق من مركز ثقل الموضوع: "فنّ المقامة": تعريفاً وتأصيلاً وتفصيلاً، يلي ذلك الوقوف على مصطلحيّ "النّقد التّقائيّ" ثمّ "الأنساق" على اعتبار الكلّ فالجزء.

المبحث الأول: المقامة المفهوم والمصطلح

1. المقامة لغة؛ توظيف دلاليّ متباين:

إنّ العناية التي أبدتها أهل الأدب في تتبع التّطوّر اللّغويّ للفظّة "المقامة"، ومحاولة استقصاء مواطن استعمالها، واستحضار دلالات توظيفها في اللّسان العربيّ، منذ الجاهلية وإلى غاية اقترانها بالمنحى الأدبيّ الإبداعيّ، -باعتبارها مصدراً فنياً هاماً لاستيعاب الحضارة الإسلاميّة والعربيّة والمشرقيّة بشكل عام- وما تبلور عن ذلك من تعدّد الرّؤى، واختلاف التّصوّرات في استجلاء المعنى، وفي تحديد كنه مفردةٍ ماثورةٍ في دواوين الشّعور، وكتب التّراث ومعاجم اللّغة، لحافز قويّ يغري الباحث لتأمل ما دوّن في سجلّ بيان المفهوم، سعياً وراء اقتفاء أثر قرائن قد توطّد الأصل بما انحاز إليه الفرع.

يقتزن اختلاف الدّارسين في تعريفهم للفظّة المقامة باختلاف مناهجهم البحثيّة وأهدافهم العلميّة، انطلاقاً من إثارة التّتبّع اللّغويّ الذي يساعد على توثيق متغيّرات اللّغة عبر الزّمن، وصولاً إلى مجالات علم الاجتماع ونظريات الأدب والدّراسات التّقافيّة، لذا فإنّ هذا الاختلاف سيكون مفيداً جداً في توسيع فهمنا لكلمة المقامة وإدراك تطوّراتها، واستيعاب الظروف الاجتماعيّة والتّقافيّة المحيطة بها.

تُذكر "المقامة" -في أقدم استعمالاتها- على أنها: « المجلس والجماعة من الناس »¹، وقد تواردت بهذا المعنى تحديداً في أبيات شعرية عدّة²، من ذلك قول لبّيد بن ربيعة العامريّ*: [بحر كامل]

وَمَقَامَةٌ غُلِبَ الرَّقَابِ كَأَنَّهُمْ جِئْتُ لَدَى طَرْفِ الْحَصِيرِ قِيَامٌ³

وهو البيت الشعريّ الذائع، الذي اتَّفَقَ على الاستشهاد به في كثير من الدّراسات التّنظيرية -القديمة والحديثة- والذي وُظّف من أجل بيان هذا المفهوم تحديداً؛ إذ ألحَّ معظم الدّارسين لفنّ المقامة على استدعائه في منطلق أبحاثهم كدليل لغويّ أصيل وفصيح، يستوعب معنى اجتماع أو احتشاد جماعة أو زمرة من النّاس في مكان معيّن، ولغرض معيّن تحدّدتهما الطّروف ومقتضيات الأحوال.

كما استُدعي للغرض ذاته، وبمنط مكدّف عند الدّارسين، بيتٌ شعريّ لزهير بن أبي سُلمى**، يقول فيه: [بحر الطويل]

وَفِيهِمْ مَقَامَاتٌ حِسَانٌ وَأُنْدِيَةٌ يَتَنَابُهَا الْقَوْلُ وَالْفِعْلُ⁴

¹ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، (دط)، (دتا)، ج12، ص498، مادة (قوم).

² استشهاد حسن عباس بكثير منها في معرض تفصيله لدلالة مصطلح المقامة لغوياً. ينظر: حسن عباس: نشأة المقامة في الأدب العربيّ، دار المعارف، مصر، (دط)، (دتا)، ص9-12. وقد تتبع عبد المالك مرتاض، وبالتفصيل، الدّلالات اللّغوية للفظ المقامة الواردة في الأدب العربيّ القديم. ينظر: مرتاض عبد المالك: فنّ المقامات في الأدب العربيّ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1988م، ص13-17.

* هو أبو عقيل لبّيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة العامريّ النّجديّ، من ألمع الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية، وهو أحد مبدعي المعلقات، ألف شعراً وفيراً، لم يبلغنا منه إلّا ديوانه المعروف، أدرك الإسلام فاعتزل الشعر، توفي بالكوفة حوالي 60 للهجرة.

ينظر: - ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، تح: محمود محمّد شاكر، دار المدني، جدّة، المملكة العربيّة السعوديّة (دط)، (دتا)، ص123.

- البغدادي "اسماعيل باشا": هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التّراث، بيروت، لبنان، (دط)، 1951م، ج2، ص839.

- الزّركلي "خير الدّين": الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط7، 1986م، ج5، ص240.

³ لبّيد بن ربيعة العامري: الديوان، دار صادر، بيروت، لبنان، (دط)، (دتا)، ص161.

** هو زهير بن أبي سُلمى ربيعة بن رباح المزني، من مضر، حكيم الشعراء في الجاهلية، سميت قصائده بالحوليات، وهو أحد أصحاب المعلقات، توفي حوالي 15 للهجرة، له ديوان شعر مشهور ترجم كثير منه إلى الألمانية.

ينظر: - ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء ص51.

- البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج1، ص375.

⁴ زهير بن أبي سُلمى: الديوان، تح: حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1426هـ، 2005م، ص50.

غير أنّ بين المقامة المذكورة في بيت لبید، وبين المقامة التي أوردها زهير فرقاً في المعنى، أشار إليه كلٌّ من كارل بروكلمان، وشوقي ضيف، ومحمد نبيه، على أساس أنّ الأولى تعني الجانب البشري/الإنساني، أي: "الطائفة أو الجماعة التي يحتويها ويستوعبها المجلس"، في حين تعني الثانية الحيز المكاني، أي: "مجلس القبيلة" وهو مقرّ ومقام وموضع اجتماعها.

أمّا حسن عباس فلا يرى وجهاً لذلك الاختلاف الدلالي في البيتين، وإنّما يطمئن إلى أنّ قدماء العرب وإن كانوا قد وظّفوا المصطلح للدلالة على كلاً المعنيين، لكن في غير موضع استشهاد بروكلمان، وشوقي ونبيه، فمقصود كلٍّ من لبید وزهير واحد، ألا وهو: "القوم المجتمعون" سوى أن زهيراً قد ذكر المقامة على صيغة الجمع.¹ يبدو أنّ الأصل اللغوي لكلمة المقامة عند أهل الشعر القدماء قد قام على معاني التلاقي والتواصل بين جمع من الأفراد في مكان محدّد لعرض مسألة ما أو لمناقشة موضوع معيّن، أو لتبادل الحديث حول ما يستأنس به الأفراد المجتمعون.

تواتر استعمال مصطلح "المقامة" دلالة على "المجلس" أو "اجتماع الناس"، أو ما "يلقى عليهم من الأحاديث"، حتّى وُسمت الأحدثيّة من الكلام بأنّها مقامة، لأنّها تُروى في مجلسٍ واحدٍ تلتقي فيه الطائفة من الناس لسماعها²، وقد اعتبرت تلك المجالس، سواء أكانت ذات مواقع ثابتة أو مؤقتة، مقراً للتواصل الاجتماعي والتفاعل بين الأفراد والجماعات لإحياء المناسبات أو لتبادل الأفكار والأخبار أو لمناقشة الأحداث وشئى القضايا الاجتماعية والثقافية والسياسية، واتخاذ القرارات المصيرية، وهي بذلك مظهر حيويّ من مظاهر الثقافة القديمة التي تمثّل دور وسائل الإعلام والاتصال في المجتمعات، والتي يسهم في تشكيل الهوية الثقافية العربية بشكل واسع. يبدو أنّ هذا التوظيف الاجتماعي المحدّد لمصطلح المقامة، قد عرف فيما بعد مسارات أخرى غيرت دلالاته وبذلت معانيه استجابة لما يطرأ على البيئة العربية من تطورات ثقافية، واستجابة للاحتياجات اللغوية الطارئة على المجتمع، لاسيما بعد انتقال المجتمع العربيّ من العصر الجاهلي إلى الانفتاح على النمو والتطور الاجتماعي في العصور الموالية المتصلة بمظاهر الحضارة الإسلامية.

¹ ينظر: - حسن عباس: نشأة المقامة في الأدب العربيّ، ص 14، 15.

- شوقي ضيف: المقامة، دار المعارف، مصر، ط3، (دتا)، ص 7.

- حجاب محمد نبيه: بلاغة الكتاب في العصر العباسي، دراسة تحليلية نقدية لتطور الأساليب، ط2، 1406هـ، 1986م، ص 105.

² ينظر: القلقشندي "أبو العباس أحمد": صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب السلطانية، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، 1337هـ، 1918م، ج 14، ص 110.

وقد جمع الشُّرَيْشِيُّ (ت619هـ)* - شارح مقامات الحريري** - تلك المعاني المتداولة في اللَّفْظ ذاته إذ يقول: «المَقَامَاتُ: المجالس، وإِحْدُهَا مَقَامَةٌ، والحَدِيثُ يُجْتَمَعُ لَهُ، وَيُجْلَسُ لاسْتِمَاعِهِ يُسَمَّى مَقَامَةً وَمَجْلِسًا، لِأَنَّ الْمُسْتَمْعِينَ لِلْمُحَدِّثِ مَا بَيْنَ قَائِمٍ وَجَالِسٍ، وَلِأَنَّ الْحَدَّثَ يَقُومُ بِبَعْضِهِ تَارَةً، وَيُجْلَسُ بِبَعْضِهِ أُخْرَى»¹، ولاشكَّ أنَّ يرتبط هذا المدلول بما عُرف واشتهر عن العرب -منذ الجاهلية- من كثرة مجالسهم ونواديهم التي تعقد قصد السمر والفكاهة والطرب، أو قصد استعراض وتداول مسائل الشعر وقضايا الأدب، أو لأجل مناقشة شتى الشؤون السياسية والاجتماعية؛ حيث يجلس الأديب في صدر المجلس، إلى جانب أحد الأعيان العرب كالقاضي مثلاً، ويقوم بسرد ما في جعبته من الأحاديث والأخبار التي تهمَّ المجتمعين أو تسليهم.

يبدو أنَّ تلك المجالس العربية المشهورة قد اتَّخذت مع مرور الزمن منحى خاصاً، إذ اكتست بُرداً دينياً، وانهجت أسلوباً تربوياً إرشادياً مفعماً بعبارات النصيح والتوجيه، فُتعت ما يلقي فيها من الأحاديث أو المواعظ بالمقامة، فقبل مقامات الخطباء، ومجالس القصَّاص²، وهو ما يؤكد تعريف الشُّرَيْشِيِّ بأنَّ: «المَقَامَاتُ المجلسُ يَقُومُ بِهِ الْخَطِيبُ يَحْضُ عَلَى فِعْلِ الْحَيِّ»³.

يحيل هذا التعريف إلى كلِّ ما نتصوَّره من تلك الحلقات والمجالس التي تعقد في المساجد أو المراكز العلمية، والتي يتصدَّرها الإمام أو الشيخ أو العالم كمتحدِّث رئيسيٍّ لإلقاء دروسه الدِّينية وتوجيهاته الأخلاقية، وقد عدَّت هذه

* هو أحمد بن عبد المؤمن بن موسى أبو العباس القيسي الشريشي، من العلماء بالأدب والأخبار، نسبته إلى شريش بالأندلس، ومولده ووفاته فيها، له كتب وشرح أشهرها شرح المقامات الحرية.

ينظر: الزُّركلي: الأعلام، ج1، ص164.

** هو أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان جمال الدِّين الحريري البصري، ولد سنة 446هـ ضواحي البصرة، وتوفي بها سنة 516هـ، كان أحد أئمة عصره، وأوتي موهبة في تأليف المقامات التي احتوت على شيء كثير من كلام العرب.

ينظر: - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ج5، ص2202-2216.

- ابن خلكان "أبو العباس شمس الدِّين": وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (دط)، 1398هـ، 1978م، ج4، ص63، 64. وينظر: البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج1، ص827، 828.

¹ الشُّرَيْشِيُّ "أبو العباس أحمد": شرح مقامات الحريري، تح: إبراهيم شمس الدِّين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، 1998م، ص19.

² ينظر: الخفاجي "شهاب الدِّين أحمد": شفاء الغليل فيما ورد في كلام العرب من الدَّخيل، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الحرم الحسيني التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1371هـ، 1952م، ص247.

³ الشُّرَيْشِيُّ: شرح مقامات الحريري، ص19.

المجالس مظهرًا أساسيًا من مظاهر الحياة الاجتماعية في البيئة الإسلامية منذ القدم، لأنّ الهدف الأساسي من تلك الدروس التثقيفية، التربوية، هو الإسهام في إصلاح المجتمع وتوعيته، وتعزز دعائم تثبيت الهوية.

يقترن الأمر -في الأغلب- بمكوّن الخليفة أو الملك بين أيدي الفصحاء والزّهدة الصّالحين يصغي إليهم، ويستقي من مقالاتهم وحكاياتهم حكما ومواعظا، ويستلهم من مضامينها النصائح والعبر¹. تجلّى ذلك كمشهد تاريخي مشرق في الحضارة الإسلامية بالنّظر إلى ما أبداه الحكام من تبجيل للعلم، وحرصهم على النّهل من منابعه عن طريق توقيير العلماء، واتّخاذهم مرجعا للاستشارة في تسيير أمور الرّعية.

لَقَتَ ذلك أهل الأدب، وجذب صنّاع المؤلّفات والكتب، فالتحقوا بتلك المجالس، وصوّروا حلقات العلماء والحكماء، وانكبوا يتلقفون روائع الكلم من أفواه النّاصحين، ويسجّلون عذب الحديث في صحائف التّدوين، وعقدوا لذلك أبوابا وفصولا ومصنّفات، إذ نثر في ديوان الأغاني، وفي كتاب عيون الأخبار، وفي مجلّدات العقد الفريد، وفي كثير من مدوّنات التاريخ والأدب على أجزاءٍ لافتة مائعة تصف مقامات التّقاة النّاصحين وهم في حضرة الملوك والأمراء، أبدوا فيها من الجزالة والحصافة والرّصانة والرّشاد والهداية، والصّدح بالحقّ ما سيظلّ صفحة مضيئة متأنّقة في السّجلّ الثّقافيّ والتّربويّ والأدبيّ العربيّ². وهو ما رسّخ قيمة ذلك التّواصل -السياسيّ الدّيني- وأكّد على أهمّيّته في إنماء الثّقافة وتثبيت دعائم الحضارة العربيّة الإسلاميّة منذ عهدها الأولى.

حتّى إذا أتى القرن الثّالث للهجرة، مفعما بمظاهر التّطور الحضاريّ والاجتماعيّ والسياسيّ، تغيّرت معه معايير تلك الخطب ومناسباتها ومضامينها إذ استهلكتها ألسنة السّائلين المتطّقلين يبتغونها حيلة للتّكسب من خلال التّكدي³، وهي ظاهرة اجتماعيّة طبيعيّة افرزتها الفاقة وشدّه الظروف، لكنّها أفرغت كلمة المقامة مدلولها الأوّل "الإيجابيّ"، وعرّجت بها إلى مدلول "سليبيّ" مرتبط بالممارسات الاحتياليّة، إذ يستغلّ أصحاب "الكديّة"^{*} طرافة لغتهم وسلاسة عباراتهم وحسن حديثهم المسجوع أسلوبا للشّكوى والاستجداء والتّسول، ووسيلة لإبداء العوز

¹ ينظر: محمد جميل سلطان: فنّ القصّة والمقامة، منشورات جمعية التّمرن الإسلامي، مطبعة الرّقي، دمشق سوريا، (دط)، 1362هـ/1943م، ص13.

² ينظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

³ ينظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

* الكديّة من الكدّ، كدّ يكدّ كدّا: الشّدّة في العمل والإلحاح في محاولة الشّيء وطلب الرّزق، وأكّد الرّجل وأكتدّ وأكدى إذا امتنع عن العطاء وبخل، والكدود من لا يُنال خيرُه إلّا بعسر، فيقال مجازا بثر كدود إذا لم يؤخذ مأوّاها إلّا بجهد ومشقّة، والكديّة بالضّم: شدّة الدّهر، أو هي كلّ ما جُمع من طعام أو شراب، وهي حرفة السّائل الملح.

ينظر: الزبيدي "السّيد محمد مرتضى": تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد السّتار أحمد فراج، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1391هـ، 1971م، ج9، ص97-101.

والحاجة، ولم يكن واقعا في الحسبان أنّ تلك الأساليب "المستهجنة" سترقى لاحقا إلى مستوى الأدب لتُسجَل في مدوناته أسلوبا إبداعيا جديدا.

يستخلص عبد الفتاح كيليطو -بعد اطلاعاته الواسعة وقراءاته المتأنّية- الدلالات اللغوية للفظ "المقامة" من الخطابات المقاميّة ذاتها؛ إذ وُظِّفت الكلمة فيها «ثلاث مرات بدلالات مختلفة، واثنان من هذه الدلالات مألوفة لدينا وهما: مجلس السادة والحديث، والثالثة بمعنى الموعظة»¹، وهو ما يتفق مع ما جاء في منحى التطور المعجمي للمصطلح.

يتّجه المستشرق الألماني "كارل بروكلمان" (Carl Brockelmann) صوب تتبع هذا المنحى التطوّري الذي عرفته لفظة المقامة، وخلص إلى التسليم بأنّها قد تكيّفت وتفاعلت مع متغيرات الحياة عبر الأزمنة، واستجابت للتطورات اللغوية تدريجيا؛ إذ قد اتّخذت في بدايتها سمّا دينيا مُستلهما مما يُلقى في مجالس الخلفاء، ثم آلت إلى الارتباط بالأشعار والأخبار وتصوير الأحداث والأيام.²

ذلك هو المسار الدلالي الذي فرضته البيئة العربيّة وحديثاتها في توظيف المصطلح، والذي خطّه التداول اللفظي، وصادق عليه العرف اللغوي، وثبته المعجم العربيّ، فانتقل الكلمة من عوالم الاستعمال الجاهلي، والذي يفى معنى المحادثات والمقابلات والأسمار، ومواضعها، إلى كونها صفةً لحلقات الدّين ومجالس الخطب والمواعظ في العصرين الإسلامي والأموي، وصولا إلى عالم الأدب في العصر العباسي، هو تطوّر دلالي منطقيّ حوّر المصطلح تدريجيا حتّى بلوغه قالبه الأخير المتفق عليه فنّيا، تماما كما وصلتنا كثير من المفردات العملية والفلسفية والأدبية والتي مرّت بمراحل عدّة في التوظيف.

لذلك فإنّه لا يمكن مجازاة تصوّر الذي تشكّل لدى بروكلمان في قوله «هبوط الكلمة من مستواها الرّفيع إلى مستوى الكدية والاستعطاء بلغة مختارة»³، أي أنّه يضفي سمات التدهور والتّفهقر على مصطلح المقامة لأنّه تأقلم ودواعي استعماله في ظرف اجتماعيّ معين، فصفة: "الهبوط" التي تفي تحقير اللفظ لا تتوافق ومُسلمة استجابة الألفاظ عموما للتّغيّرات الطّارئة والتّطورات الحاصلة في البيئة والمجتمع بما قد يربط كلمة "مقامة" مثلا بميلاد ظاهرة اجتماعية مثلا كانت الأنسب لأن تكتسب هذا الاسم.

¹ كيليطو عبد الفتاح : المقامات السرد والأنساق الثقافيّة، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2001م، ص85.

² ينظر: حسن عباس: نشأة المقامة في الأدب العربيّ، ص15.

³ المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

على هذا الأساس فإنّ كلمة "المقامة"، وإنّ مسّها التبديل والتّغيير في المدلول، فقد نالت حظاً من التّمييز والخصوصيّة إذ إنّها «ظلت حيّة، سواء بمعانيها القديمة أم بمعانيها الاصطلاحية الأخرى»¹، خصوصاً وأنّ تلك الأحاديث المنمّقة التي استعملها أهل التّسوّل، قد اعتبرت فيما بعد، ومنذ القرن الرّابع للهجرة، القاعدة، وحجر الأساس في بناء صرح جديد في عالم الأدب²، وإذا كانت بعض الكلمات على حدّ تعبير "دنيس كوش": «تاريخ، وهي أيضاً إلى حدّ ما تصنع التاريخ»³، فإنّ التّاريخ ذاته هو من احتضن لفظة "المقامة" وظلّ يمرّرها في سياقات عدّة، ويطوّر مضمونها، حتى ارتبطت عند أهل النّقد بالرّقّي والتميّز، يقول كيليطو: «يخصّ التاريخ الثّقافي بعض الألفاظ بميزة جليّة؛ يخرجها من خمود ولا تميّز المعجم، ويجعلها تدل على أنواع أدبيّة»⁴. أي أنّ التاريخ قد احتضن بعض المصطلحات ويضفي عليها قدراً من التّغيير والتّطوير والتّرقية من خلال مؤثرات ثقافية واجتماعية ودينية، حتى بلوغها أفضل مستويات الإبداع والتّعبير، وحتى تقتزن بالمجال الأنسب لها تماماً كمصطلح المقامة.

لا يحسن أن يفوتنا أنّ لفظة "المقامة"، وإن لم تذكر ضمن آي القرآن الكريم صراحة بكامل بنائها اللفظي، فقد وردت على صيغة "مقام" بميم مفتوحة أو مضمومة أربع عشرة مرّة؛ إمّا مصدراً بمعنى القيام، وإمّا اسم مكان بمعنى الموضع الذي يقام فيه⁵، قال عزّ وجلّ: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾. سورة البقرة، الآية 125، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسُجِّدْ لَهُ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾. سورة الإسراء، الآية 79، وقال سبحانه: ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾. سورة فاطر، الآية 35.

والظاهر -حسب دراسات الباحثين- أنّ لفظة المقامة لم ترد في المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث النّبّي صلي الله عليه وسلم، ما يُرجّح عدم ورودها في الحديث النبوي الشريف⁶.

¹ حسن عباس: نشأة المقامة في الأدب العربي، ص 15.

² ينظر: محمد جميل سلطان: فنّ القصّة والمقامة، ص 15.

³ دنيس كوش: مفهوم الثّقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط 1، 2007م، ص 15.

⁴ كيليطو عبد الفتاح: المقامات السرد والأنساق الثّقافيّة، ص 5.

⁵ ينظر: الكعبي ضياء: السرد العربيّ القديم، الأنساق الثّقافيّة وإشكاليّات التّأويل، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2005م، ص 100، 101.

⁶ ينظر: مهنا علي جميل علي: ابن الجوزي ومقاماته الأدبيّة، رسالة دكتوراه في الأدب والنّقد، جامعة الأزهر، إشراف أحمد الشرباصي، 1396هـ، 1926م، ص 85.

2. المقامة اصطلاحاً؛ إشكالية التجنيس:

تتراكم في مساعي ضبط الحد الاصطلاحي لفنّ المقامة مقترحات عدّة، ومقاربات جمّة تروم بيان العناصر الفنيّة والأساليب التعبيريّة، وخط البناء في الخطاب المقاميّ، كما تتطلع -كأقصى الغايات- إلى تحديد جنسه الأدبيّ في خضم حضور واسع للإبداعات السردية العربيّة.

الظاهر أنّ وضع المقامة ضمن نطاقها الأدبيّ المحدّد والدقيق، قد شكّل تحدياً نقدياً كبيراً بالنسبة للدارسين في العصر الحديث، ما يجعل اللفظ موضوعاً ثرياً للنقاش والتفسير، ويرتبط ذلك في الأساس بأمرين:

- يتعلّق الأول بالاتّجاهات والمناهج النقّدية التي يعتمدها النقاد في دراساتهم وتحليلاتهم.
- ويرتبط الآخر بمرونة الفنّ المقاميّ وانفتاحه على أشكال أدبية عدّة.

الواقع أنّ بؤادر صنّع المفهوم قد بزغت أساساً من ثنايا السّفر الأوّل من هذا الإبداع، حين أطلق بديع الزمان الهمداني* (ت 398) على منجزه الإبداعيّ اسم "مقامة" باعتبارها أحاديث تُلقى في جماعة¹، وباعتبارها قطعة أدبية مستحدثة ذات تميّز وتفرّد.

غير أنّ الإشكاليّة التي يطرحها الدّارس في رحلة البحث عن ماهية المقامة ضمن الكتابات النقّدية الحديثة، والتي تنطلق من سؤال مركزيّ فحواه: ما المقامة؟ ستنتفتح على أقطاب متعدّدة ذات وزن نقدي هام في مدونة الأدب وأشكاله، تتصدّرها قضيتي "التطوّر النوعي للنماذج الإبداعية"، و"تداخل الأجناس الأدبيّة"، وما يتخلّل ذلك من علاقات التّأثّر والتّأثير بين الفنّون قديمها وحديثها، وما قابلها من دعوات الاستقلالية والتمايز.

كلّ ذلك يسري في الفلك التعريفي لفنّ المقامة، ما يدعو إلى ضرورة التّمعن والإصغاء إلى الآراء في تجاذبها أو في تنافرها، بغية تحديد زاوية النّظر نحو ما يعالج الإشكال، واصطفاء ما يسهم في بناء الدّلالة الاصطلاحية في تتبّع

* هو أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى بن سعيد بن بشر الحافظ المعروف ببديع الزمان الهمداني، ولد في همدان، وسكن هراة من بلاد خُراسان، أحد الفضلاء والفصحاء، كان قويّ الحافظة، يُضرب المثل بحفظه، له الرسائل البديعية والنظم المليح، وهو مبتدع فنّ المقامات، توفي في هراة سنة 398هـ.

ينظر: - ابن خلّكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج1، ص127.
- البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج1، ص69.
- الرّزكلي خير الدّين: الأعلام، ج1، ص115، 116.
- ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج1، ص234.

¹ ينظر: شوقي ضيف: المقامة، ص8.

دقيق، وبمنحى تصاعديّ - انطلاقاً من الأسس ووصولاً إلى تفقّد أحدث الرّؤى - لتحقيق إحاطة شاملة بماهية المادّة:

لعلّ من أقدم ما وصلنا في مشروع تحديد مفهوم المصطلح - من مدوّنة النّقد الحديث - أن صُنّفت المقامة: حكايات موجزة سبقت على لسان انسان متخيّل، تحتّم بالعبر أو المواعظ أو النكت¹، وسواءً اعتبّر جرجي زيدان المقامة حكايةً فعلاً، أو أنّه بنى ديباجته هذه من باب تعريف الأشياء بما يمثّلها أو يشابهها، شكلاً أو مضموناً، فإنّه اتخذ في ذلك مصطلحاً هو في الأصل أكثر شموليّة وفضفضة: (الحكايات)، الذي تجتمع في دلالاته: الخرافات، والأساطير، وقصص الأطفال، وأحاديث الأدباء، والحكايات التاريخيّة، وحتىّ الحكايات الشّعريّة التي يصنّفها أهل النظم... والواضح أنّ هذه الأنماط القصصيّة كلّها أو أغلبها، تشترك في خصائص فنيّة ومميزات أسلوبية تضعها تحت مظلة شكل أدبيّ عامّ لا يستقطب بعضاً مما تنفرد به المقامة، أو حتىّ بعضاً من نماذجها.

اقتفى أحمد الزيات أثر جرجي زيدان، فعرف المقامة على أنّها: «حكاية قصيرة أنيقة الأسلوب تشتمل على عِظة أو مُلحة»²، غير أنّ ما يوحى ببعض التردّد لدى الزيات أنّه تدارك المفهوم بمصطلح بديل، لا يوحى بانتماءات نوعيّة للمقامة، إذ جعلها "قطعة فنيّة" تستأثر لنفسها ببعض المزايا: فليس الغرض - حسب - من إنشاء المقامات إبداع روائع القصص، ولا بلوغ غايات الوعظ وتلقين العلم، وإنّما هي نزعة فنيّة يقصد بها "الفرّ للفرّ" من خلال تقصّي غرائب اللّغة والاعتناء بطرائف التراكيب، والتزام زخرف الكلام من التّسجيع والتّطريز، هذا دون أن تبلغ المقامة - حسب - منزلة الإبداع والريادة³، ومن العلامات الفاصلة - من ناحية التّجنيس الأدبيّ - بين فنيّ المقامة والقصّة لدى أحمد الزيات في كتابه "تاريخ الأدب العربيّ" عنوان الفصل السّابع منه: "القصص والمقامات في الأدب العربيّ"⁴، إذ تنفرد كل منهما (المقامة والقصّة) بمحورها الخاص، تبعاً للتّمايز والاختلاف الحاصل بينهما.

ذلك ما دفع أحمد الهاشمي إلى انتخاب مصطلح أكثر حياداً في سبك المفهوم، فالمقامة عنده: إنشاء حسن أنيق يُستأثر في الأغلب من أجل الإمام بمآثر البيان، وإصابة فرائد العربيّة، وجمع غرائب الكلم نثراً وشعراً⁵، بإمعان

¹ ينظر: جرجي زيدان: تاريخ آداب اللّغة العربيّة، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، مصر، (دط)، (دتا)، ص 700.

² الزيات أحمد حسن: تاريخ الأدب العربيّ، دار نهضة مصر للطّبع والنّشر، القاهرة، مصر، (دط)، (دتا)، ص 398.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص 298.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص 393.

⁵ ينظر: الهاشمي أحمد: جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، مشيخة الأزهر الشريف، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، ط 27، 1389هـ، 1969م، ص 377-379.

النظر فيما صاغه الهاشمي، مع افتراض أن المتلقي لم يطلع بعد على نماذج من فنّ المقامة، فإنّه لن يدرك على الإطلاق نمط هذا الإبداع ولا شكل بنائه لغة وتأليفاً، فكل تلك الميزات المذكورة من حسن التأليف وأناقة التصنيف، ستوجهه إلى أي نموذج أدبيّ مرصع بجمال الألفاظ ومحاسن العبارات، وقد يتعد فيها كلّ البعد عن فنّ المقامة، غير أن اللّافت في هذا التعريف وهو التنبيه إلى ما قد تتضمّن الكتابات المقاميّة من تفاعل بين مختلف أجناس الأدب "منظوم" و"منثور" في إيجاء إلى تداخل الأجناس الأدبيّة ضمن العمل الفنيّ الواحد.

تعرّف المقامة أيضاً -في باب الدّمج بينها وبين فنّ القصّة القصيرة- على أنّها تلك القصص القصيرة التي يضفي عليها المبدع لمساته الأدبية أو اتّجاهاته الفلسفية أو ما يجول بداخله من خواطر وجدانيّة أو إلماعة من إلماعات الدّعابة والمجون¹، وفي التعريف محاولة لظمّ جملة من المواضيع التي يطرقها الفنّ المقامي، وهي مواضيع ألف المتلقي العربيّ حضورها في أشكال أدبية شتّى، ما يحيل دون إصابة هدف التعريف الدقيق.

المقامة عند أنيس المقدسيّ: «حكايات قصيرة مقونة بنكتة أدبيّة أو لغويّة»²، وهي بالنسبة لبطرس البستانيّ: جزء من عالم القصّ الخياليّ ذا المقاصد والمواضيع المختلفة³، وهذا ما استقر أيضاً عند عمر فروخ، فالمقامة في كتابه "الرسائل والمقامات": «قصة وجيزة أو حكاية قصيرة مبنية على الكدية»⁴، مع تأكيد ملاحظة أنّ المقامة مقرونة دوماً بإفراط المؤلّف في التوشية اللفظية والمعنويّة، على أنّه فصلّ في ذكر مميّزات الفنّ المقاميّ وخصائصه مذكّراً بأهمّ عناصره:

- الراوي الذي تُنقل على لسانه تفاصيل الحكاية
- المُكدي (البطل) الذي يعدّ محور القصّة بأكملها، يتميّز بالمكر والدّكاء، وتنتهي الحكاية -على الأغلب- بفوزه وانتصاره.
- المُلحة (النكتة أو العقده) التي تُسبك حولها المقامة.⁵

بهذه العناصر الأساسيّة الثلاث ثبت عمر فروخ دعائم المقامة الأدبيّة وبَيّن ركائزها التي تخصّها، والتي تحيد بينها عن فضاء القصّة، بل وتميّزها عن سائر الأجناس الأدبيّة العربيّة المشهورة، هذا علماً أنّه من المعروف جداً عند أهل

¹ ينظر: زكي مبارك: التّثر الفنيّ في القرن الرابع، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، مصر، (دط)، (دنا)، ص 199، 200.

² المقدسيّ أنيس: تطوّر الأساليب الثّرية في الأدب العربيّ، منشورات الدّائرة العربيّة، (دط)، (دنا)، ص 377.

³ ينظر: البستانيّ بطرس: أدباء العرب في الأعصر العباسية، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، مصر، ط 1، 2014م، ص 303.

⁴ فروخ عمر: الرسائل والمقامات، عبد الحميد الكاتب - بديع الزمان - الحريري، منشورات مكتبة ميمنة، بيروت، لبنان، ط 2، 1369م، 1950م، ص 21.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص 21.

الأدب والتقد وصنّاع المقامات أن كثير من الكتابات المقامية لا تحتوي الكدية إطلاقاً ولا تهدف إلى صناعة النكتة.

على النهج ذاته يسير محمد سلطان الذي اختصر المقامة في أنّها «قصة أدبية مرقّشة»¹ معتبراً التّمييق اللّغويّ مظهرًا خاصًا يفصل بين الشّكلين القصصيّ والمقاميّ، وقريباً من ذلك يتحدّث أحمد أمين حين وصف أعمال الهمداني بأنّها حكايات قصيرة، موضوع كلّ منها حيلة يجنح إليها البطل للتّكسب والظّفّر بنصيب من المال عن طريق التّكدّي وفق أسلوب لغويّ متأدّب.² غير أنّ هذا التعريف لا يتّسع ليشمل كلّ المقامات الأدبيّة التي دونت عبر الصور، لأنّ التّكدي ميزة مرتبطة بمجموعة معيّنة من المقامات دون غيرها.

أمّا توفيق الحكيم فيرى أن المقامات تأليفات تنتمي إلى الفنّ القصصي، غير أنّ «الاغراق في الوشي اللّفظي والاحتفال بالوضع اللّغوي»³ حال، حسب، دون الإمعان في التحليل، والإثراء في السرد، والإتقان في السبك، وكأنّ أهم ما يميّز المقامة من المحسنات اللّفظيّة والصّور البديعيّة، قد استحال عند الحكيم من أكثر مسببات ضعف البناء! متجاهلاً أنّ المحسنات البديعية هي في الأصل من أبرز سمات الأدب العباسيّ عموماً.

تتكاثف إذن، وعلى وتيرة متلاحقة، نسج ديباجات تُصنّف المقامة ضمن مجال القصّة، ولا تبدو إلى هنا بوادر مشروع مراجعة تلك النصوص المفاهيميّة ومناقشتها ونقدها واضحة المعالم ظاهرة المقاصد، بل وإنّ مارون عبود قد جزم في أمر التّماهي الأجناسي بين الفنّين، وقَدّم لذلك جواباً صارماً يفنّد كلّ احتمالات الغزل أو الفصل بين أصلٍ وفرعٍ لفنٍّ واحد، أو بين القديم والحديث لنماذج من جنس واحد، فيقول: «بقي علينا أن نقول كلمة أخيرة، (...) إنّها قصّة، والفرق بينها وبين قصص اليوم كالفرق بين هندامك أنت وهندام جدّك رحمه الله ورحمني»⁴.

يحمل هذا الموقف في أسلوبه الخطابي الحادّ والمباشر دلائل جدال مسبق أو علامات المواجهة مع المشكّكين في أمر هذا الانصهار التّام والمؤكّد بين فنّي المقامة والقصّة، أو أنّه يحمل آثار الصّراع مع ما قد يراود الفكر من تردد تُثيره بعض التفاصيل الفنّية التي تخلق الاستثناءات، فتحجب بعضاً من مقامات الهمداني مثلاً عن عالم القصص.

¹ محمد جميل سلطان: فنّ القصّة والمقامة، ص 23.

² ينظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام، لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، القاهرة، مصر، ط 2، 1365هـ، 1946م، ص 142.

³ الحكيم توفيق: فنّ الأدب، دار مصر للطباعة، (دط)، (دتا)، ص 23، 24.

⁴ مارون عبود: بديع الزّمان الهمداني، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، مصر، (دط)، (دتا)، ص 37.

مثّل تصريح مارون الجريء: «لكن ليست كلّ مقامات البديع قصصاً»¹ استثناء لم يدفعه إلى التّريث أو التّراجع، بقدر ما صَنَّف ما خرج عن منظومة القصّ من مقامات البديع في خانة «لا شيء»²، فيكفي أنّه وُفِّق في بعض مقاماته «فجاءت كأقاصيص اليوم»³! إنّ القول بما جنح إليه مارون من أن المقامة «قصة قصيرة»⁴، أو النّظر فيما سلّم به السّابقون من دمج الفنّين تحت مظلة واحدة «القصة» هو انفتاح على إشكال آخر له وزنه الأدبيّ والنّقد في مدونة الأجناس الأدبيّة تأصيلاً وتفرّيعاً، تداخلاً وتمايزاً، يتمحور أساساً حول إمكانيّة اعتبار كلّ من: القصة والقصة القصيرة وحسب القصة القصيرة جداً، مقامة؟

يعد محور التّأصيل للفنّ القصصيّ الحديث منطلق الدّراسات التّنظيريّة للسّرد العربيّ عند كثير من الباحثين، ويبدو أن اعتبار فنّ المقامة أصلاً ثابتاً من أصول القصة العربيّة الحديثة، هو باب فُتِح أساساً لبيان الأصالة العربيّة للكتابات القصصيّة القصيرة والقصيرة جداً، وترجيح افتراض نبوعها من وحي الأدب العربيّ، وورقة داعمة يلقيها النّاقّد تثبيتاً لجذور هذا الفنّ في أعماق التّراث الإبداعيّ العربيّ، ورفضاً لربطه بمحاكاة الثّقافة الغربيّة، ومن ذلك قولهم: «لا شكّ أنّ المقامات تحفة رائعة من تحف الأدب العربيّ، وفتح جديد في محاولة كتابة القصة العربيّة»⁵. من هذه الوجهة السّاعية إلى التّأكيد على تنوع وثراء الفنّ القصصيّ وإثبات دعائمه في مدونة الأدب العربيّ الأصيل، وبإمعان النظر فيما تحمله مصنفات النّقد الحديث من حوار حول القضية، يتجلّى لنا أن البذور التي نثرها الجيل الأوّل من نقاد العصر الحديث قد نمت لها فروع لا تسعى إلى ربط الوصل بين الفنّين وحسب، بل والدمج بينهما وكأنّ القصة نوع أدبيّ أصله المقامة!

إنّ تشبُّث كثير من الدّارسين بالرّأي السّالف لم يمنع من تشكّل رؤية أخرى تتجه صوب التماس التّفرد والتّميّز للنّماذج المقاميّة عن غيرها من فروع الأدب، إذ يرى شوقي ضيف بعد أن اعتبر هو نفسه أنّ المقامة هي: «نوع من القصص القصيرة»⁶، أنّ النّقاد قد أخطئوا حين ظنّوا أنّ هذا الفنّ هو ضرب من القصص لأنّ في ذلك إرغام إرغام لمنجز بديع الزمان على مغزى لم يرم إليه، فكلّ ما تحرّاه في مقاماته هو أن يفيد تلاميذه بتوجيههم إلى

¹ المرجع السّابق: ص 37.

² مارون عبود: بديع الزّمان الهمداني، ص 37.

³ مارون عبود: أدب العرب مختصر تاريخ نشأته وتطوّره وسير مشاهير رجاله، وخطوط أولى من صوّرهم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثّقافة، مصر، (دط)، (دتا)، ص 234.

⁴ المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

⁵ الجّتان مأمون بن محي الدّين: الحريري صاحب المقامات، دار الكتب العلميّة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994م، ص 63.

⁶ شوقي ضيف: الفنّ ومذاهبه في النّثر العربيّ، دار المعارف، القاهرة، ط 10، (دتا)، ص 246.

مجاميع من أساليب اللغة العربية ذات الأناقة والجمال¹، وعليه فإنّ المقامة حسبه هي «حديث أدبي بليغ»²، غير أنّ اصطفاء شوقي لمصطلح "حديث" هو إدماج للمقامة في مجال أوسع وأكثر استفاضة، يتجاذب ومعانٍ عدّة ودلالات كثيرة ومختلفة وفنونٍ شتى، أو هو عودة للدلالة اللغوية الأولى المبتوثة في المعاجم وكتب التراث.

أمّا الشكّة فقد أبدى -أول الأمر- ضبابية في تحديده للمفهوم خصوصاً وأنه تأثر بآراء ثلاثة مستشرقين تباينوا في تحديدهم لجنس المقامة: فالبريطاني "توماس تشينري" (Thomas Chenry) مترجم مقامات الحريري إلى الإنجليزية، قد أنكر تماماً انتماءها للقصة، وقد رأى الانجليزي "ألين نيكلسون" (Nicholson) رأى أن "الفنّ القصصي" قليل الشأن في المقامة، في حين قرّر "هارت" (C. Huart) اندماج المقامة ضمن الأفاصيل.

وقد عبّر الشكّة عن تردده في ضبط المفهوم إذ يقول: «لو اتفق المستشرقون الثلاثة على إنكار القصة في المقامات، لكنّا قد ترددنا عدّة مرات قبل أن نقول بوجود القصة فيها»³.

غير أن التصدّر العام الذي صاغه الشكّة، سيتضح تدريجياً بعد تتبعه لمقامات الهمداني وإخضاعها للأسس الفنية التي يقوم عليها فنّ القصة، لثُرَجّ لديه كفة اندماج إبداعات البديع ضمن الجنس القصصي، وتبلور القضية عنده على أساس نظرية التطوّر الأدبي، ما يجعل من النصّ التراثي المقامي نواة أولى وحجر الأساس للفنّ القصصي الحديث والمعاصر: «وبالتالي يكون أدينا (البديع) الرائد الأول للقصة العربية»⁴، لكن دون التعصب إلى اعتبار «جميع المقامات قصصاً وإلاّ كان ذلك تحيزاً وعناداً»⁵، غير أن ما يتبادر لدينا بعد هذا الاستثناء هو التساؤل عن عن خاتمة تصنيف المقامات ذات الاستثناءات؟ وعن موقع التّماذج غير القصصية في ظل تقسيمات الأدب: أجناسه وأنواعه؟.

حاول موسى سليمان رسم منحى مفاهيمي يتتبع فيه مراحل تطور القصة العربية، معرّفاً (المقامة) بأنّها مجرد أحذوثة أدبية لغوية بسيطة، تُلقى على جماعة من الناس، وهي ذات نمط قصصي غرضه تحقيق المتعة والتشويق،

¹ ينظر: شوقي ضيف، المقامة، ص 09.

² المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

³ الشكّة مصطفى: بديع الزّمان الهمداني رائد القصة العربية والمقالة الصحفية، عالم الكتب، ط 1، 1463هـ، 1983م، ص 390، 391.

⁴ المرجع نفسه، ص 406.

⁵ المرجع نفسه، ص 392.

وتبليغ العضات والعبر، وليس إبداع قصة والتعمق في السرد والتحليل¹، وفي حين أراد محمد رشدي حسن أن تكون المقامة «قصة قصيرة تروي خبراً نامياً في ذاته عن بطل مختال»²، حاول محمد زغلول سلام تقديم رأي توفيقى لكن دون تحديد الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه المقامة مؤكداً أنه لا يمكن مجازاة الرافضين لأن تكون إبداعات بديع الزمان الهمداني أنموذجاً قديماً للقصص القصيرة في التأليف العربي، كما لا يمكن منطقياً تمثيلها بالقصة القصيرة الحديثة لغويًا وفنيًا، لكنها تلم في الواقع ببعض مميزات القصة³. وهو رأي استشرافي يحيل إلى البحث عن موقع هذا الفن في حال إزاحته من الخانة القصصية

يعدّ حسن عباس من أبرز المهتمين بتطور دلالة مصطلح "المقامة" وأولى ذلك أهمية بالغة في كتابه "نشأة المقامة في الأدب العربي"، الذي اشتغل فيه على مناقشة جملة من الآراء المعنوية بضبط التعريفين اللغوي والاصطلاحي لهذا الفن، وتتبع مراحل تطوره وأهم ميزاته وخصائصه، فأبدى من خلاله عن دراسة علمية منهجية.

غير أنه تعرّض لقضية التجنيس بصورة أعمق وأدق في كتابه "فنّ المقامة في القرن السادس"، إذ تتأسس لديه رؤيا منفتحة على تنويع المقامة جنساً أدبياً مستقلاً، وذلك بعد أن بادر إلى طرح سؤال منطقي وملح فحواه البحث عن حقيقة العمل القصصي في المقامات؟ وخُصّص إلى أنه لن يستطيع الذهاب بعيداً مع الرأي الأول الذي ينفي عن المقامات احتوائها لعناصر قصصية أو درامية، كما أنه لن يستطيع أيضاً أن يدعم القائلين بأن المقامات هي نماذج قصصية مكتملة بالمعنى المعاصر للمفهوم القصصي، والأصح -حسبه- أن تعدّ المقامة جنساً أدبياً قائماً بذاته له مميزات الأدبية الخاصة به⁴.

رغم هذا الإعلان الصريح بالاستقلال الأجناسي للمقامة، لا تزال مقولة "أن المقامة قصة" تنزع دعاء التماهي النوعي بين الفنين، فقد تبوّأ "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب" هذا التوجه، دون أدنى إشارة إلى ما لحق المصطلح من إشكالية التجنيس التي ناقشها النقاد، فاعتُبرت المقامة مرة أخرى «قصة قصيرة مسجوعة

¹ ينظر: موسى سليمان: الأدب القصصي عند العرب، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، مكتبة المدرسة، بيروت، ط4، 1969م، ص209-212.

² محمد رشدي حسن: أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، (دط)، 1394هـ، 1974م، ص14.

³ ينظر: محمد زغلول سلام: دراسات في القصة الحديثة: أصولها اتجاهاتها أعلامها، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر، (دط)، (دتا)، ص66.

⁴ ينظر: حسن عباس: فنّ المقامات في القرن السادس، دار المعارف، (دط)، 1976م، ص283.

تتضمن عِظة أو مُلحة أو نادرة»¹، والظاهر أن هذا التعريف قد غُضَّ الطرف عما يُعلنه التقدير العربي من تشكّل رؤية جديدة في مضمار بيان حدّ المقامة أو تحديد منطقة انتمائها الإبداعي.

يبدو أنّ عبد الفتاح كيليطو قد أدرك صعوبة وضع مقارنة صائبة لفنّ المقامة، وذلك لعلّة بروز إشكالات تتمحور حول أسباب ظهورها ومنابع تدفقها، إضافة إلى ما تخضع له من تمازج وتعدد وتداخل بين أجناس الأدب وفنونه بشكل لافت يصعب التّفكّل منه.

وقد نفى كيليطو عن المقامة ابتداءً أن تكون حكاية خرافية بناءً على خاصية غياب المؤلف في الخرافة، وحضوره بشكل رسمي في المقامة، ثم إنّه يستبعد أن تكون نوعاً أدبياً ذا سمات ثابتة لما يلحقها من تغييرٍ يملّيه التطوّر الخطّي للفنّون الأدبيّة²، وعلى ذلك فإنّ النموذج المقاميّ لأحد الأدباء قد «يشكّل لوحده نوعاً فرعياً»³، ليخلص إلى أنّه من المستحسن أن تصنّف المقامة شكلاً أدبياً يظم عدّة أنواع، ومما يبدد تصنيف المقامة ضمن الحكاية أو القصة -حسب كيليطو- عدم استجابتها لدواعي الأنساق الثقافيّة المشكّلة لحيثيات الفنّ الحكائي، وعدم تعلقها بدواعي القصّ ونتائجه، فحتّى وإن تقارب المتنان المقامي والقصصي لبعض الاتصال والتوافق فثمة نقطة تفرّيع تفصل بينهما.⁴

إنّ النظر إلى المقامة باعتبارها «زهرة بريّة»⁵ لا يُعلم بالضبط من أيّ البذور نمت، فكرة اعتدّ بها أيضاً حمادي صمود في "الوجه والقفا" حين عدّها «بدعة أدبية، تكاد من فرط تميّزها عن أنماط الكتابة المعهودة تكون ناجمة عن غير أصل»⁶، ثم إنّها إلى ذلك قد استقرت «شكلاً من أشكال الكتابة»⁷ يُعتدّ به وينسج على منواله. غير أنّ عبد الله إبراهيم قد أبى بتر فنّ المقامة عن أصوله وجذور تكوينه الأولى باعتباره "نوعاً قصصياً" تشكّل وتبلور نتيجة التطوّرات الأدبيّة التي شهدتها القرون الأربعة الأولى، إذ تلقفت المقامات ملامح الموروث القصصي

¹ وهبة مجدي والمهندس كامل: معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب العربيّ، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م، ص379.

² ينظر: كيليطو عبد الفتاح: المقامات، السرد والأنساق الثقافيّة، ص5.

³ المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص5، 6.

⁵ المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

⁶ صمود حمادي: الوجه والقفا في تلازم التراث والحداثة، الدار التونسية للنشر، (دط)، 1988م، ص11، 12.

⁷ المرجع نفسه، ص12.

الرائج آنذاك، ثم أخضعتة لشروطها، ووظفته ضمن خصائصها الفنية في حين أنّها لم تخضع له، ما جعلها تتميز عن نماذجها.¹

في ظل تنامي التوجه نحو إعلان التفرد النوعي لفنّ المقامة نجد أنّ عبد المالك مرتاض، والذي تأثر أول الأمر بما ألح عليه مارون عبود من كون المقامات قصصا ذات ثوب قديم، قد أدرك بعد عشرين عاما من تجربته الأدبية النقدية، أنّ المقامة هي في الأساس جنس أدبي مستقل بذاته، معتبرا أنّ ذلك التعصّب إلى حدّ اعتبار المقامة قصّة فنية هو اجحاف في حقّ الفنين معا، وسداد الرأي -حسبه-، وبعد عقدين من النّظر والتحليل، أنّ المقامة لا يمكن أن تكون قصّة، وإنّما هي جنس أدبي أصيل، انبثق من كنف العربية، وتطور بين أحضانها، وهو من أكثر التّأليفات الأدبية القديمة ذيوعا وانتشار بين النّاس بعد الشّعر، على مدى عشرة قرون.²

عالج علي عباس علوان في تقديمه لدراسة أجراها سمير الدّروبي، الموسومة: "الرمز في مقامات السيوطي - مقامة الرياحين إنموذجا-" قضية تداخل الأجناس والسّمات الأدبية في النّص المقامي، فسمير الدّروبي قد اتّكأ في عمله على استقطاب جملة من المبادئ والأساسيات المتعلّقة بالمقامة والمبثوثة في فنون أخرى، فالحبكة والوصف وتوظيف الخيال وحركة الشّخصيات، والفضاءين الزّماني والمكاني، وغيرها هي من العناصر والسّمات الأساسية التي يشترك في تفعيلها واستهلاكها أجناس وأنواع أدبية عدّة كالرواية والمسرح والشّعر³، وكلّ ذلك قد اجتمع في المقامة المقامة التي استقلت «جنسا أدبيا تفرّد به العرب في عصرهم القديم»⁴.

ذلك أيضا ما اتجهت نحوه ضياء الكعبي حين اختارت فكرة "التفاعل النّصي" في المقامات والتي أبدت رحابتها لاستقطاب كثير من الأنواع الأدبية كالنّظم، والرحلة، والرّسالة، والمناظرة، والوصية... وغيرها، وعلى هذا الأساس تُعتبر المقامة نوعا سرديا منفثا⁵.

بعد تلك الخطابات النقدية التي تولي هذا الفنّ مقاما نوعيا مستقلا ومتفردا، أرسى حسام محمد علّم مفهومه للمقامة في روية واطمئنان على أنّها: جنس أدبيّ حديث له خصائصه ومميزاته، ويستفرد بأصوله وأسسها الفنية، التي

¹ ينظر: عبد الله إبراهيم: السّردية العربية، بحث في البنية السّردية للموروث الحكائي العربي، ط1، 1992م، ص223، 224.

² ينظر: مرتاض عبد المالك: مقامات السيوطي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (دط)، 1996م، ص11، 12.

³ ينظر: الدّروبي سمير: الرمز في مقامات السيوطي "مقامة الرياحين إنموذجا"، مؤسسة الرّسالة للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ، 2001م، ص8.

⁴ المرجع نفسه، ص7.

⁵ ينظر: الكعبي ضياء: السّرد العربي القديم، الأنساق الثّقافية وإشكاليات التّأويل، ص136.

تفصله عن باقي الأجناس النثرية قائلا: «المقامة جنس نثري جديد له ذاتيته، وله أصوله وقواعده الفنية»¹، ثم إنّه يذهب مذهب شوقي ضيف من أنّ المزج بين فنيّ المقامة والقصة، هو زعم يجانب الحقيقة، قد يُلقي بما أبدعه كثير من المقاميين في أدراج الرياح، لاسيما وأن هدفهم في التأليف يتجاوز مقصدية القصّ إلى تعليم الناشئة أساليب اللغة.² بل ويتجاوز ذلك إلى تمثيل المجتمع وقضاياه.

إنّ كثرة المقترحات الاصطلاحية المعاصرة المحيطة بتعريف فنّ المقامة لا تمنع من استدعاء التعريفات التراثية التي قد تحمل أفكارا قيّمة تخفف من وطأة الجدل القائم بين الباحثين المعاصرين، فحفّي بنا أن نورد شذرات من التقدير العربيّ القديم الذي قدّم رؤيا واضحة في قضية تداخل أجناس الأدب ضمن النصّ المقامي:

من ذلك ما جرى على لسان الصّفيّ في كتابه "نصرة الثائر"، أنّ من مزايا هذا الفنّ أنّ تجتمع بين أكنافه، أنواع القصص الفكاهية، والأحداث التي إذا انطلق المرء في تفحصها، تشوّقت نفسه إلى بيان خواتيمها، وتاقت إلى معرفة منتهى تلك الحكاية، إضافة إلى ما تكتنزه من الأشكال الفنية التي تشابه ما ينطوي عليه كتاب "كليلة ودمنة"، وإلى ما تحويه من أجناس الأدب وشتيّ فروعه³، هذا دون أن تفقد المقامة استقلاليتها النوعية، «وَقَدْ ظَلَمَ الْمُقَامَاتُ مَنْ جَعَلَهَا مِنْ بَابِ التَّرْسُلِ، وَالتَّرْسُلُ جُزْءٌ مِنْهَا، بَلْ هِيَ كِتَابٌ عِلْمٌ فِي بَابِهِ»⁴. وهي إشارة نقدية قديمة إلى استقلالية الفنّ المقاميّ عن سائر الأجناس الأدبية.

الحاصل مما جمّعه التركيبة المفاهيمية لمصطلح المقامة، أنّ هذا الفنّ ولاشك، قد تأسس -ابتداءً- على أنسجة القصّ والحكيّ في أسلوب شيق، وبلغة منمقة مسجوعة، تُظهر براعة الأديب اللغوية والفنية، وتزوّد المتلقي المهارة الكلامية، وتمنح المتذوّق المتعة الأدبية، ثم إنّها تبلّغ رسالة المقموع إلى حاكمه، وتفتح للنقاد نوافذ على المجتمع وأنساقه، كلّ ذلك مع القناعة بتوفر كثير من النماذج المقاميّة التي لا تنتسب للحبكة الحكائية، ولا تخضع للسبك القصصي، لذا فإنّ المفهوم عموما يتجاذب مع ولوج المقامة حيّزا متفردا يستجيب لخصوصية الصياغة اللغوية والبناء الدلالي، مما لا يمكن تمريره إلى أي جنس أدبي آخر، لكنها خصوصية بضوابط مرنة تسمح بربط خيوط الشراكة والتّقارب بينها وبين فروع فنّونٍ أخرى وفق ما يتناسب ومواضيعها وأهدافها، وفق ما يستجيب للملكات المبدع وقدراته.

¹ علم حسام محمد: دراسات في النثر العباسي، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر، مصر، ط4، 2008م، ص116.

² ينظر: المرجع نفسه، ص116.

³ ينظر: الصّفيّ: نصرة الثائر على المثل السائر، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، سوريا، (دط)، (دتا)، ص59.

⁴ المرجع نفسه، ص61.

إنّ الجدل القائم بين الفريقين من كون المقامة قصّة أم لا، قد اتّجه صوب أفق آخر أكثر اتّساعاً حين تقرر بأنّ المسألة لا ترتبط بعلاقة النصّ المقاميّ بنظيره القصصي فحسب، بل بالدعوة إلى تسجيل المقامة جنساً أدبياً مستقلاً في مدونة الأدب العربيّ، دعوة لا يزال ملفها التّظري والنّقدي مفتوح الدّفتين، منفتحاً على أبعاد شتى، يستقطب آراء الباحثين ومعطيات الدّارسين وتعليقات النّقاد وقرارات العلماء، والتي تظلّ مقلّة مقارنة بالحجم الفنيّ والقيمة التّراثيّة التي تحظى بها المقامة.

3. المقامة؛ النّشأة والتّطور:

راج واستأثر في الوسط الأدبيّ من أن المقامة في صورتها الإبداعية المثلى، قد تأسست -بلا أيّ منازع- على يد الأديب بديع الزمان الهمداني، وهو ما سلّم به الحريري الذي عدّ من كبار المقاميين بعد البديع إذ يقول: «هَذَا مَعَ اغْتِرَافِي بِأَنَّ الْبَدِيعَ رَحِمَهُ اللَّهُ سَبَّاقُ غَايَاتٍ وَصَاحِبُ آيَاتٍ، وَأَنَّ الْمُتَصَدِّ بِغَدُهُ لِإِنْشَاءِ مَقَامَةٍ، وَلَوْ أُوتِيَ بِلَاغَةٍ قُدَامَةٍ، لَا يَعْتَرِفُ إِلَّا مِنْ فَضَالَتِهِ، وَلَا يَسْرِي ذَلِكَ الْمَسْرَى إِلَّا بِدَلَالَتِهِ»¹. فالحريري ببراعته اللّغوية ومقدرته الأدبية وتفوّقه في الإبداع المقاميّ قد أبدى كلّ التّقدير والإعجاب بما صاغة البديع مقراً بأنّ الهمدانيّ هو شيخ الأدباء في تأليف المقامات، إذ يعود له الفضل في ابتكار وإنشاء هذا الفنّ بلا منازع، بل وإنّه صاحب الموهبة الاستثنائية، والقدرات الفريدة التي لا يمكن للأدباء محاكاتها إلا بعد الاعتراف من فكره وفنّه. وهي شهادة ذات وزن أدبيّ نقديّ يصعب أمامها القول بغير ذلك.

وقد اتّبعه في هذا الرّأي ثلّة من أعلام الأدب العربيّ القديم أمثال ابن خلكان* (ت681هـ) في "وفيات الأعيان" إذ أطرى في وصف البديع بأنّه «صَاحِبُ الرِّسَائِلِ الرَّائِقَةِ، وَالْمَقَامَاتِ الْفَائِقَةِ، وَعَلَى مَنَوَالِهِ نَسَجَ الْحَرِيرِي مَقَامَاتِهِ»²، وهو وصف يوحي بإسناد الرّيادة الإبداعية للهمداني في التّأليف المقامي، وهو ما يؤكّده أيضاً القلقشندي* (ت821هـ): «وَأَعْلَمُ أَنَّ أَوَّلَ مَنْ فَتَحَ بَابَ عَمَلِ الْمَقَامَاتِ عَلَامَةُ الدَّهْرِ وَإِمَامُ الْأَدَبِ الْبَدِيعُ الْهَمْدَانِي»³.

¹ الشّريشي: شرح مقامات الحريري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، (دط)، 1413هـ، 1992م، ج1، ص7.

* هو أبو العباس أحمد بن محمّد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان البرمكي، ولد في إربل بالقرب من الموصل سنة 608هـ، وتوفي بدمشق سنة 681هـ، مخلفاً كتاب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، وهو من أشهر كتب التراجم وأحسنها ضبطاً.

ينظر: الزّركلي: خير الدّين، الأعلام، ج1، ص220.

² ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج1، ص217.

³ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج14، ص110.

رغم كل هذه الآراء الجازمة بأسبقية البديع في تأليف المقامات، غير أن إشكالية الريادة في بث لحظات الإشراف الأولى ونشر بواذر الإلهام ودرّ بواعث الإبداع، قد تصدّرت أيضاً كتابات كثير من الأدباء والنقاد القدماء والمحدثين، المهتمين فنّ المقامة خصوصاً، بحثاً عن صاحب الفضل في تأليفها، ووضع اللبنة الأولى في نشأتها.

يبدو أن المسألة قد أوقد فتيلها الحصري* صاحب زهر الآداب (ت453هـ) في مقولته: «لَمَّا رَأَى؛ أَيْ الْهَمْدَانِي، أَنَّ أَبَا بَكْرَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ الْحُسَيْنِ بْنَ دُرَيْدٍ الْأَزْدِي، أَعْرَبَ بِأَرْبَعِينَ حَدِيثًا، وَذَكَرَ أَنَّهُ اسْتَنْبَطَهَا مِنْ يَنَابِيعِ صَدْرِهِ وَاسْتَنْسَخَهَا مِنْ مَعَادِنِ فِكْرِهِ، وَأَبْدَاهَا لِلْأَبْصَارِ وَالْبَصَائِرِ وَأَهْدَاهَا لِلْأَفْكَارِ وَالضَّمَائِرِ، فِي مَعَارِضِ أَعْجَمِيَّةٍ وَأَلْفَاظِ حَوْشِيَّةٍ، فَجَاءَ أَكْثَرُ مَا أَظْهَرَ تَنْبُو عَنْ قُبُولِهِ الطَّبَاطُغُ وَلَا تَرْفَعُ لَهُ حُجُبُهَا الْأَسْمَاعُ، (...)، عَارِضَهَا بِأَرْبَعِمِئَةِ مَقَامَةٍ فِي الْكُدْيَةِ، تَذُوبُ ظَرْفًا، وَتَقْطُرُ حُسْنًا».¹

يعدّ هذا السند شهادة نقدية، ويدلي بها الباحثون في الحقل السردية رغبة في تتبع وتحريّ الجذور الأولى التي انبثقت منها فنّ المقامة، على اعتبار أنّ البديع قد بلغ بعمله الأدبيّ المتقن والإبداعيّ النموذج الناضج والمكتمل للمقامة، ومنطقيّ أن يستوحي عمله الإبداعيّ من نماذج أولية قدّمها السابقون على سبيل التجريب.

يمكن حصر مقال الحصري هذا في فكرتين أساسيتين؛ تتضمن الأولى الإحالة إلى ما يعرف بأحاديث** ابن دريد*** (ت327هـ) على سبيل الأسبقية والابتداع والابتكار، لذا فقد بدت مستهجنة لأوليّتها، وتتضمّن

* هو أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن تميم الحصري القيرواني، من أشهر أدباء المغرب العربيّ؛ شاعر لامع وناثر بارع، توفي بالقيروان سنة 453هـ، من تصانيفه: زهر الآداب وثمر الألباب في ثلاثة أجزاء، وكتاب النورين "نور الظرف ونور الطرف" وهما يتضمنان أخباراً وأشعاراً حسناً، وكتاب المصون في سرّ الهوى المكنون في مجلد واحد فيه ملح وآداب.

ينظر: - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج1، ص160.

- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج1، ص54، 55.

- البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج1، ص8.

¹ الحصري القيرواني: زهر الآداب وثمر الألباب، شرح زكي مبارك، تح: محمد محي الدين بن عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط4، (دتا)، ج1، ص305.

** الأحاديث صياغة لغوية "تقوم على حكاية مسندة كالمقامات، وإن تعدد السند، ثم إنها تعتمد السجع وإن لم تلتزمه دائماً، وتغترّف من بحر الغريب غرّاً، وفيها إلى ذلك: التّوارد، والحكم، والخطب، والتّكت الأدبيّة واللّغوية".

فيكتور الكك: بديعات الزمان الهمداني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (دط)، 1960م، ص54.

*** هو محمد بن الحسن بن دريد بن العتاهية بن حنتم بن حمّامٍ البصريّ البصري، إمام عصره في اللّغة والآداب والشعر، ولد سنة 223هـ بالبصرة، وتوفي ببغداد سنة 321هـ، من تصانيفه: الجمهرة، السرج واللجام، الأنواء، المقتبس.

ينظر: - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج6، ص1029، 1030.

- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج4، ص323، 324.

الأخرى ثناءً على مقامات البديع لما أظهرته من الحسن والجودة والبراعة على سبيل التّضج والتّطور، والرباط بينهما عبارة الاستهلال: "لما رأى" فكأنّ ميلاد أول نصّ مقاميّ، قد نبع من مخاض رغبة الهمداني في ابتداء ما يتفوق به على الأحاديث الدّريدية.

تلقّف المولّعون بإحالة التّموذج الأدبيّ المستحدث إلى «مرجعية سابقة تتحكم فيه»¹ هذه الإشارة وتشبّثوا في فكرة تمكن «ابن دُرَيْد من استشارة حمية البديع»²، يبذلون الجهد في إثبات صحتها ويستقصون الرّوايات والأخبار لأجل الإمساك بنصوص ابن دريد وضبط إسنادها.

ذلك ما قام به زكي مبارك من خلال تفحصه لكتاب "الأُمالي" واستخراجه لنصوص تُنسب لأبي بكر، وإصراره على ربط علاقات التّقارب والتّشابه بينها وبين مقامات البديع³، فانتهى إلى خلاصة مفادها أن «بديع الزمان ليس مبتكر فنّ المقامات، وإنما ابتكره ابن دريد»⁴، ثمّ عدّ استنتاجه هذا سبقاً في تاريخ الأدب، إذ لم يتفطن له غيره، رادّاً غفلة الدّارسين والباحثين عن بلوغ تلك الحقيقة إلى الاختلاف القائم بين الأدبيين ابن دريد والبديع في تسمية قصصهما؛ ففي حين سمّاها الأوّل أحاديثاً أطلق عليها الآخر اسم المقامات⁵. وقد أثارت هذه الاستنتاجات والتّصريحات التي قدّمها زكي مبارك أقلام كثير من الباحثين في نقاش نقديّ عميق:

أسقط عن مبارك فضل الأسبقية في إثارة قضية الرّيادة أو في الإشارة إلى نصّ الحصري كما توهم في كتابه "النّثر الفنّي" إذ قد سبقه إلى ذلك «المستعرب الألماني بروكلمان الذي أشار إليه في وهدوء»⁶، إلّا أنّ هذا الطّرح الجديد اللافت قد لاقى قبولا واسعا في السّاحة النّقدية العربيّة، إذ أبجّه نفر من أهل الأدب يتدارسون أحاديث ابن دريد، ويلتمسون من نصوصها بذور الخطاب المقاميّ، وبوادر ابتكار هذا الفنّ، فانتهى أنيس المقدسي إلى أن جذور المقامة تمتدّ إلى ما قبل عصر الهمداني، بل إنّها ذات صلة متينة بمجالس الفصحاء الذين زاولوا قصّ

¹ الكعبي ضياء: السّرد العربيّ القلم، الأنساق الثّقافيّة وإشكاليّات التّأويل، ص118.

² محمد جميل سلطان: فنّ القصّة والمقامة، ص18.

³ ينظر: حسن عباس: نشأة المقامة في الأدب العربيّ، ص29.

⁴ زكي مبارك: إصلاح خطأ قديم مرّت عليه قرون في نشأة فنّ المقامات، مجلة المقتطف، المجلد 76، ج4، أبريل 1930م- ذي القعدة 1348هـ، ص419.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص420.

⁶ حسن عباس: نشأة المقامة في الأدب العربيّ، ص28.

الأحاديث، وسرد الأخبار في فترة الجاهلية وصدر الاسلام، وقد ظهر أثر ذلك بوضوح على مقالات ابن دريد التي بدت في شكلها ومضمونها تماما كالمقامات، لذا يمكن اعتبارها مصدرا رسمياً لها¹.

بأدنى تأمل في رأي المقدسي هذا، يتسنى لنا تفنيد الدليل لضعف اسناد ابتكار الفن المقامي إلى ابن دريد؛ ذلك أن التسليم بأن منبع المقامات هو كل تلك الأحاديث المسجوعة التي يرويها العرب في أخبارهم وأسمارهم، سيضع الباحث أمام أمرين: يتعلق الأول بتوسيع دائرة أسماء المؤلفين لها، لرواج تداولها حتى قبل عصر ابن دريد (منذ الجاهلية وحتى العصر العباسي)، ويرتبط الآخر بإمكانية غياب اسم مؤلفها الأول لتواتر روايتها مع ضياع السند، وحتى مع القول بأن مرويات ابن دريد اللغوية هي الأنسب لمقارنتها بفنّ المقامة، فلا شك أن لهذه النماذج أيضاً أصولاً وموارد في التراث الثري العربي ينبغي الإحالة إليها في حال ابتغاء الاستقصاء الدقيق.

يبدو أنّ لحسن عباس رأي في القضية، استنبطه من مقولة الحصري السالفة الذكر، والتي تشير إلى أن أحاديث ابن دريد هي في الأصل نصوص مبتكرة، استنبطها صاحبها من "ينابيع صدره وأنتجها من معادن فكره"، بل وإن الحصري نفسه قد قرّر بأن ابن دريد قد "أغرب بأحاديثه هذه" ما يدل على جدتها وحدثتها شكلاً ومضموناً، أي أنّها «تختلف عن غيرها من الحكايات التي يمكن أن يقال أنّها أثّرت في مل البديع»².

غير أن الباحث في مصدر تلك الأخبار والواقعة في أمالي القالي، يجد أنّها منسوبة إلى الأصمعي لا إلى ابن دريد³، وعليه فإن الإشكال الفعلي الذي يقتضي معالجته قبل الخوض في مرحلة المقارنة بين التّموذجين: "مقامات بديع الزمان"، و"الأحاديث المنسوبة إلى ابن دريد"، هو متعلق في حقيقة الأمر بتحري صحة سند تلك الأحاديث.

تتبع حسن عباس مسألة أسبقية الابتكار هذه بشيء من التّرويّ والإسهاب، فجعل يبحث عن وثائق الميلاد وشهادات الاحتضان، يستقصي مصادر الأخبار ويتفحص مقولات الرّواة في بطون كتب التراث الثري، علّه يظفر بما يدعم مقولة نسب تلك الأحاديث إلى ابن دريد، لم يجد ذلك نفعا في التّملص من الشك والارتباب، حتى إنّ ما دَوّن في أمالي القالي قد وقع في دائرة الالتباس: في عدد تلك الأحاديث، وفي موضوعاتها، وفي إسنادها، خصوصاً وأن ابن دريد هو «الراوي الأخير في سلاسل الإسناد التي تشمل رواة مشهورين كأبي عمرو بن

¹ ينظر: المقدسي أنيس: تطور الأساليب الثرية في الأدب العربي، ص 377.

² حسن عباس: نشأة المقامة في الأدب العربي، ص 47.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص 29.

العلاء (ت154هـ)، وأبي عمر الشيباني (ت205هـ)¹، ذلك ما يحكم -حسب حسن عباس- بضباية رؤيا زكي مبارك والتابعين له في قضية ربط التأسيس الإبداعي لفنّ المقامة بأخبار ابن دريد، وهو ما قد يزعزع أيضا الدراسات المقارنة بين النموذجين الرامية إلى التأصيل، ذلك لهشاشة القاعدة الإسنادية، ولتذبذب الأخبار بين الرواة.²

تجسدت لدى محمد عبد المنعم خفاجي، في الفصل الثالث من كتابه "أبو الفتح الاسكندري بطل مقامات الهمداني"، قناعة أن "ابن دريد ليس المبتكر لفنّ المقامات" واستحضر في ذلك آراء الأدباء والنقاد، وشواهد من التراث العربي "مصنفات وتراجم"، بغرض نفي الأسبقية الإبداعية عن ابن دريد، الذي لم يكن -حسبه- من الرواة الثقات رغم بروزه في علم اللغة والشعر، ما يردّ على الباحثين قولهم بمحاكاة بديع الزمان لتلك الأحاديث التي يدور حول محورها جدل ونقاش كبيرين، وهذا ما يدعم الرأي القائل بأنّ الأحاديث الدريدية هي ليست بوابة مدرسة المقامات³

امتدادا لذلك، وفي ظل تلك المقارنات بين النموذجين "الأحاديث والمقامات"، نلغي قناعات تلغي أسبقية ابن دريد في التأليف المقامي، على نحو ما خلص إليه الخانجي مؤكّدا على أنّ تأثير الأحاديث الدريدية على فنّ المقامة، قد اقتصر على الجانب اللغويّ البحث. ذلك من حيث اشتراكهما في الثراء والتنوع المعجمي، أمّا ما ذهب إليه الحصريّ، وأيّده في ذلك بعض المحدثين، من أنّ الهمداني قد عارض أحاديث ابن دريد، فهو ادّعاء قد يقبل مع كثير من التّحقّظ والشكّ، بل وإنّه يثير كثيرا من الشكوك، لعدم توفر أدلة صريحة وأكيدة عن ذلك، ما دعى إلى تنفيذ الرأي ورفضه تماما.⁴

¹ أبو رحمة خليل: مقدّمة لقراءة بديع الزمان الهمداني، مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللّغويات، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، المجلد 13، العدد 2، 1995م، ص247.

² ينظر: حسن عباس: نشأة المقامة في الأدب العربيّ، ص25-37.

³ ينظر: خفاجي محمد عبد المنعم: أبو الفتح الإسكندري بطل مقامات بديع الزمان وشخصيته المجهولة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1416هـ، 1996م، ص31-37.

⁴ ينظر: الطباخي أحلام حلمي جبريل: دراسات في مقامات البديع "رؤية نقدية" رسالة ماجستير، إشراف: إبراهيم خليل، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، كانون الثاني 2003، ص20 نقلا عن: الخانجي عبد الرحمن عبد الرؤوف: فنّ المقامة والرّسالة الأدبيّة في الأندلس، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1974م، ص7،8.

لم ينحصر نقاش قضية الأسبقية الإبداعية لفنّ المقامة فيما سبق، ففي ظلّ التّأصيل أيضا ينكشف للدّارس مذهب آخر تبناه ثلّة من الدّارسين العرب، ترى بأسبقية أحمد بن فارس* (ت395) وريادته في التّأليف المقامي، إذ ذهب هادي حسن حمودي إلى ذلك حين رأى أن شخصية عيسى بن هشام هي شخصية مسئلةمة مجسّدة بإتقان وإبداع تماما كما بدت شخصية أحمد بن فارس، أستاذ بديع الزّمان وشيخه، وهو أمر منطقيّ ومقبول على اعتبار أنّ المقامات قد انبثقت أساسا من إحياء ابن فارس¹. لكن كيف تمكّن حسن حمودي من ربط الصّلة بين شخصية خيالية ذات نماذج وأشكال متعدّدة تختلف باختلاف موضوع المقامة ومكانها، وبين شخصية العالم اللّغوي الشهير ابن فارس، إذ يبدو أن في ذلك تشبيه الواقع بعناصر غير حقيقيّة أنشأها المبدع خصيصا لإثارة الانبهار والتّعجب.

إنّ المضيّ في البحث عن أصول أولية تسبق إبداع الهمداني في إنشاء النّمودج المقامي، والحكم على تآليف أخرى أبداعها أرباب اللّغة وأهل الأدب، وبكثير من المبالغة بأنّها مقامات هو ليّ لعنق النّص بما لا يستجيب لمعطيات نشأة المقامة²، وعليه فلا يمكن سلب فضل الريادة الإبداعية عن كلّ من البديع والحريري، غير أنه لا يمكن أيضا إنكار تأثر بديع الزمان الهمداني بما سبقه من ابداعات نثرية تحمل في طياتها نكهات خاصة تقترب من تشكيل الذوق المقامي المميز، ذلك أنّ علاقة التّأثر والتّأثير بين الأدباء والكتاب هي علاقة طبيعية ديناميكية في مسار التّطور الأدبيّ، ومن أجل كسر رتابة التّكرار والنّسخ، وصولا إلى تحقيق عنصر الإبداع داخل الجنس الأدبيّ الواحد.

بعد أن قدّم البديع مقاماته المبتكرة للأدباء المبدعين على طبق من ذهب، رصّع الحريري الطبق ذاته بنماذج أخرى قد تفوق سابقتها إبداعا واحترافا حتّى قيل «ولئن كان بديع الزّمان مبدع المقامات فالحريري مجوّدها ومروّض جمالها

* هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني الرّازي اللّغوي المالكي الهمداني، كان عارفا شتى وخاصة اللّغة، توفي حوالي 395هـ، من تصانيفه: كتاب المجمل، كتاب تفسير أسماء النبي عليه السلام، كتاب اللّيل و التّهار، كتاب مقاييس اللّغة وهو كتاب مشهور.

ينظر: - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج1، ص412.

- ابن خلّكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج1، ص118.

- البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، ج1، ص577.

¹ ينظر: حمودي هادي حسن: المقامات من ابن فارس إلى بديع الزمان الهمداني، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 1985م، ص100.

² ينظر: حسن عباس: نشأة المقامة في الأدب العربيّ، ص19.

والقابض على ناصيتها»¹، إذ أبدى الحريري تفوقاً مبهرًا في تصميم وسبك كثيرًا من المقامات التادرة التي نال بها شهرة واسعة. إذ تذكر تلك الإبداعات الحريية باعتبارها أشهر ما جاد به العصر العباسي في هذا الفن، إذ ذاع صيتها، وانتشر ذكرها وأضحت نموذجًا يُحتذى وأدبًا يُقتدى، وجعلت مبدعها من ألمع أدباء العرب.

تواصل بعد ذلك نسج المقامات على تصاميم شتى تحاكي النماذج الأصلية أو تعارضها، وقد تبدي خروجًا عن التقليد العام في البنية والموضوع رغبة في التميز الأدبي، أو استجابة لدواعي التجديد، فتعددت المقامات وكثُر مبدعوها.

لنا أن نلخص مسار تطوّر هذا الفنّ بإطلالة سريعة على أشهر نماذجه؛ إذ نجد مقامات أبو نصر عبد العزيز بن نباتة السعدي* (ت 405هـ) والتي لم يُحفظ منها -حسب الدراسات- «إلا مقامة واحدة»². كما وصلنا من أبي القاسم عبد الله بن محمد بن الحسين بن نايقا** (ت 485هـ) تسع مقامات «ليس فيها جمال اللفظ الذي نجده عند البديع أو عند الحريري، ولعلّها لأجل ذلك لم تشتهر في الناس»³، ويبدو أن السبب في تأليفها قد ارتبط بظاهرة المحاكاة الأدبية التي رامها بعض الأدباء سعيًا وراء مسايرة الذوق السائد، لكنّ التزامهم الشديد في التقليد يحول دون تحقيق هدف التميز والتفرد. كما تُذكر مقامات ألفتها أبي طاهر محمد بن يوسف السرقسطي*** (ت 623هـ)، وهي نحو خمسين مقامة أسماها المقامات السرقسطية "المقامات اللزومية"، وقد قيل

¹ الحريري: مقامات الحريري، دار الباز للنشر والتوزيع، عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، (دط)، 1398هـ، 1978م، ص7.
* هو أبو نصر عبد العزيز بن عمر بن محمد بن أحمد بن نباتة التميمي السعدي، شاعرٌ وأديب، ولد حوالي 327هـ، وتوفي ببغداد حوالي 405هـ. ينظر: - ابن خلكان، وفيات الأعيان ج3، ص190-192.

- البغدادي، اسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. ج1، ص77.

² مهنا علي جميل علي: ابن الجوزي ومقاماته الأدبية، ص95.

** هو أبو القاسم عبد الله بن محمد بن الحسين بن داود بن نايقا، أديب وشاعر ولغوي، ولد في بغداد حوالي 410هـ، توفي بها سنة 485هـ، من تصانيفه: الجمان في تشبيهات القرآن، ديوان شعر، ديوان رسائل، وغيرها، وله مقامات أدبية مشهورة في مواضيع شتى. ينظر: - ابن خلكان: وفيات الأعيان ج3، ص98، 99.

- البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. ج1، ص453.

³ شوقي ضيف: المقامة، ص76.

*** هو أبو الطاهر اسماعيل بن خلف بن سعيد بن عمران الأنصاري المقرئ المالكي النحوي السرقسطي الأندلسي، ولد حوالي 554هـ، وتوفي سنة 623هـ، كان بارعا في فنون الآداب، ومتمقنا لعلم القراءات، من تصانيفه، الاكتفاء في القراءات، رسالة في رسم المصحف. ينظر: - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج2، ص662.

- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج1، ص233.

- البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج1، ص212.

عن السرقسطي أنه: «أثعب فيها خاطره، وكّد ذهنه، وأسهر ناظره (...) وسقطت هذه المقامات من يد الزمن فلم تصل إلينا»¹، وهو قول ينمّ عن تناقض كبير إذ لا يمكن الحكم على العمل الأدبي سلبيًا أو إيجابيًا إلا بعد تفحصه ودراسته، ثم إنّ هذه المقامات قد وصلت إلى مكتبتنا العربية بعد تنظيمها وتحقيقها² يبرز في مجال الإبداع المقاميّ أيضًا واحد من ألمع علماء اللغة في العصر العباسي ألا وهو جابر الله الرمخشري* (ت 538) الذي ألّف خمسين مقامة تنوعت غاياتها بين الأدب والحكمة والتاريخ³ غير أن موضوعها العام يتمحور أساسًا حول الوعظ والتّصحّح، يُستشف ذلك من عناوين تلك المقامات: التّقوى، الرّضوان، الرّهد. وهو ما أكّده صاحبها في مقدّمة كتابه ناصحًا القارئ بأن يكون حاضر الدّهن والبديهة، ملتزمًا التأمّل والتركيز، عازمًا على الالتزام والاستفادة، لأن محورها هو تقويم الأخلاق⁴، لذا فلم تأت مقاماته تقليدًا للبديع أو الحريري، وإنما هي مقامات وعظية تدعو إلى تهذيب النّفس وتغليب نوازع الخير بالقول البليغ الحسن.

في القرن السادس للهجرة أيضًا ألّف الحسن بن صافي بن عبد الله بن نزار بن أبي الحسن النّحوي** (ت 568هـ) مقاماته «على نسق المقامات الحريرية»⁵، كما اشتهر في هذا الفن: أبو العباس يحيى بن سعيد بن ماري

¹ شوقي ضيف: المقامة، ص 76.

² للاطلاع ينظر: السرقسطي "أبو الطّاهر محمد بن يوسف": المقامات اللزوميّة، تح: حسن الوراكلي، علم الكتب الحديث، الأردن، ط2، 2006م.

* هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الرمخشري، علامة زمانه بلا منازع، برع في التّفسير والحديث والنحو واللغة والأدب، ولد حوالي 467هـ، وتوفي سنة 538هـ، من تصانيفه: الكشاف في تفسير القرآن، أطواق الذهب في المواعظ، أساس البلاغة في اللغة، مقامات في المواعظ.

ينظر: - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج6، ص2687.

- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج5، ص168.

³ ينظر: الرمخشري: مقامات الرمخشري، دار الكتب العلمية، صيدا، بيروت، ط1، 1402هـ/1982م، ص5.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص7.

** هو أبو نزار الحسن بن أبي الحسن صافي بن عبد الله بن نزار بن أبي الحسن النحوي، المشهور بأبي النحاة، ولد ببغداد حوالي 489هـ، وتوفي بدمشق حوالي 568هـ، من تصانيفه: كتاب الحاوي في النحو، كتاب المقتصد في التصريف، كتاب العروض، كتاب المقامات حذى فيه حذو الحريري. ينظر: - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج3، ص866، 867.

- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج2، ص92.

⁵ شوقي ضيف: المقامة، ص77.

التّصرائي الطّبيب* (ت589) فقد سمّى مقاماته بالمقامات المسيحية، بلغ عددها ستون مقامة أحسن فيها وأجاد حسب رأي ياقوت الحموي¹.

نلفي من صنّاع المقامات الوعظيّة ذات السّمت الدّينيّ والتي يقصد بها إصلاح المجتمع، الفقيه والعالم أبو الفرج ابن الجوزي** (ت597هـ) الذي اقتفى أثر الزمخشري في كتابة المقامات فألّف خمسين مقامة "المقامات الجوزية في المعاني الوعظية"، «لكن ابن الجوزي أحسن طريقة العرض من خلال المواقف والقصص»²، إذ عظم فيها من شأن "العقل" وجعله بطلا لمقاماته³.

مضى الأدباء المولعون بالتفنّن اللّغوي والجمال الأدبيّ والتّعبير الرّمزي في وضع مقاماتهم التي قد تتجاوز حدود المواضيع الأدبيّة إلى عوالم الفقه والحديث والنحو والوعظ والإرشاد، وإلى مضامين مرتبطة بأحداث السياسة والحروب والوقائع والكوارث، كما قد تتجاوز حدود البنية التّقليدية، فتتجنب عاملي السّخرية والهزل، أو تُهمّل الكدية أو تغفل البطل، أو قد يُحذف الرّأوي... باتجاه عوالم أخرى تستفز القارئ بشكل يوجهه نحو البحث والتّنقيب.

المبحث الثّاني: التّقد الثقافيّ دلالات ومفاهيم:

خروجاً عن تعاليم الدّراسات الشّكلانيّة والبنويّة المعاصرة، والتي تقدّس سلطة النصّ، وتلتزم حجبه عن عوالم إنتاجه وملايسات تأسيسه، وتُفصله عن رؤى المتلقي وانطباعاته واسهاماته في هيكله البناء، وتغضّ الطرف عن فاعلية ذات المبدع ووجدانه وبيئته في الإنتاج الأدبيّ، تأتي ما بعد الحداثة بمعرضٍ جديد لآليات نقدية متعدّدة

* هو أبو العباس يحيى بن يحيى بن سعيد بن هارون المعروف بابن ماري المسيحي، من أهل البصرة، كان كاتباً أديباً شاعراً عارفاً بالطّب، عالماً بالنحو واللّغة، كان تكسب بالكتابة والطب، ويمتدح الأكابر والأعيان، توفي بالبصرة سنة 589هـ. ينظر: - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج6، ص1245.

- البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. ج2، ص521.

- الرّوكلي: الأعلام، ج6، ص147.

¹ ينظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج6، ص1245.

** هو أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التّيمي البكري البغدادي الحنبلي الواعظ الملقب جمال الدّين الحافظ، محدّث ومؤرخ ومتكلم، صنّف في فنون شتّى، ومن أهم كتبه: زاد الميسر في علوم التفسير، أخبار الأخيار، أسباب النزول، توفي في بغداد سنة 597هـ.

ينظر: - ابن خلّكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج3، ص140، 141.

- البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج1، ص520، 521.

² عوض يوسف نور: فنّ المقامات بين المشرق والمغرب، دار القلم، بيروت، ط1، 1979م، ص187.

³ ينظر: مهنا علي جميل علي: ابن الجوزي ومقاماته الأدبيّة، ص138.

ومتسعة، تسير تطورات الحياة العامة، وتنضج بمقاربات أخرى تتجه صوب استنطاق تفاصيل الخطاب استنطاقاً مروغاً لا يكتفي بعموميات المعطيات، ولا يقتنع بظواهر الأمور، ولا يكثر لجماليات النصوص، وإنما يتخذ سبلاً خاصة حتى يظفر بما عجزت الدراسات السابقة عن الوصول إليه.

يبرز النقد الثقافي كواحد من أهم المجالات المستحدثة في محاور ودراسة وتحليل الخطابات الأدبية، خاصة بعد أن ثبت دعائمه، وفرض معطياته في الساحتين النقديتين الغربية والعربية، وصار مطلباً للنقاد والباحثين المعاصرين من أجل مقارنة الخطابات وتحليلها.

لمعرفة أوسع بتفاصيل هذا النقد، وبيان علاقته بمصطلحات أخرى لها صلة بالبحث، كان لابد من التدرج في استقصاء المفهوم، انطلاقاً من مصطلح عام هو "الثقافة"، ثم التعرّيج على مصطلح "الدراسات الثقافية"، وصولاً إلى "النقد الثقافي".

1. الثقافة:

ثمة اتفاق بين الباحثين على أنّ للثقافة مفهوم واسع فضفاض، لا التزام في ماهيته بتقديم حدّ قطعي مكتمل جامع مانع، على أساس أنّه مفهوم «نسبي وعالمي»¹ كما عبّر عن ذلك سعيد علوش. إنّ اقتران مصطلح الثقافة بدراسات ما بعد البنيوية التي احتضنته بشكل لافت، قد أسال حبر كثير من النقاد حوله، في مباحث مكثفة، تطرق أبواب التأصيل والتنظير، وتفتح مداخل التحليل والتأويل، بعد أن صارت "الثقافة" المصطلح المفتاح لولوج الخطابات، وسبيلاً لبلوغ الدلالات بأقصى ما يمكن بذله من طاقات معرفية تبتغي ما وراء النص.

يبدو أنّ البحث عن كلمة الثقافة في الحقول المعجمية، والأدبية، وحتى الاجتماعية العربية القديمة قد أفضى -حسب الدارسين- إلى أنّه لا وجود لتوظيف خاص لها من حيث أنّها "ظاهرة اجتماعية"، أو من حيث أنّها مصطلح «يعبر عن خبرة اجتماعية ثقافية ويستند على بنية برهانية مركبة»²، بل إنّها، وإن كانت معروفة عند العرب في عصر ما قبل الإسلام وبعد ظهوره، ومتداولة في اللسان العربي الفصيح، فقد ظلت «مجرد كلمة لغوية لم

¹ علوش سعيد: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ، 1985م، ص57.

² الميلاذ زكي: المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، لبنان، ط2، 2010م، ص24.

تتجاوز نطاق الكلمة الضيق والمحدود»¹؛ تحمل معاني الحذق والبداهة والفطنة والذكاء، دون التقائها بدلالات ذات أواصر بما يفعم به المصطلح من حيوية في العصر الحديث.

لا يظهر ذلك حتى في العصرين الأموي والعباسي رغم ما يُسلم به لهما من ارتقاء وازدهار²، ولا حتى في أشهر مرجع عربي تراثي في أسس علم الاجتماع، ألا وهو: كتاب المقدمة الذي دونه الرحالة عبد الرحمن ابن خلدون*، فعلى خلاف ما يعتقد به سلامة موسى الذي نسب لنفسه فضل بث لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث من أن "ابن خلدون" قد وظف الثقافة بمعنى قريب من لفظة (Culture) الأوروبية حيث يقول: «كنت أول من أنشأ لفظة "الثقافة" في الأدب العربي الحديث، (...)، فإني انتحلتها، أي سرقتها، من ابن خلدون إذ وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظة "كلتور" الشائعة في الأدب الأوروبي»³.

خلافًا لذلك، يرى مالك بن نبي أن "المقدمة" لم تصل إلى ضبط مدلول اللفظة ضبطاً يحمل إلينا ما نريد أو ما نحاول أن ندركه مما يتوافق مع ماهية المصطلح في الفكر الغربي⁴. وهو ما ذهب إليه زكي الميلاد، فالمقدمة الخلدونية وفقه لم تسهم في تأسيس مفهوم للثقافة، مشيراً إلى إنها توقفت في توظيف هذه اللفظة عند كونها مجرد «كلمة لغوية شائعة في العربية»⁵.

مع التسليم بأن سلامة موسى هو أول من وظف المصطلح دلالة على: «التشاطر الفكري والإبداع الإنساني»⁶ فإن ذلك يفرض السّير نحو مدونات الفكر الغربي تنقيها عن مفاهيم الثقافة، دون أن نلغي بأيّ خلفية تأسيسية عربية لها، خصوصاً بعد تصريح مالك بن نبي الذي مفاده أن "الثقافة" مصطلح جديد وافد إلينا من

¹ المرجع السابق، ص 23.

² ينظر: بن نبي مالك: مشكلات الحضارة، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط 4، 1984م، ص 20.

* هو عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن خلدون، أبو زيد، ولي الدين الخضرمي الإشبيلي؛ الفيلسوف المؤرخ، والعالم الرحالة الاجتماعي، ولد في تونس سنة 732هـ، وعاش منتقلاً في بلاد المغرب العربي والأندلس، توفي بمصر سنة 808هـ، من مصنفاته: ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر في سبع مجلدات مطبوع بمصر.

ينظر: - البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج 1، ص 529.

- الزركلي: الأعلام، ج 3، ص 330.

³ سلامة موسى: الثقافة والحضارة، مجلة الهلال، العدد 2، فبراير 1927م، ص 171.

⁴ ينظر: بن نبي مالك: مشكلات الحضارة، مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 2، 1427هـ/2006م، ص 94.

⁵ الميلاد زكي: المسألة الثقافية، ص 40.

⁶ خشبة سامي: مصطلحات فكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط)، (دتا)، ص 89.

الغرب وأنّ اللفظة هي في الأساس انعكاس حقيقيّ للعبقريّة الأوروبيّة، ومفهوم الثّقافة من أبرز نتائج عصر النهضة، بعدما عرفت أوروبا في القرن السادس عشر ميلاد جملة من الإنتاجات القيّمة في شتى المجالات الفنيّة¹. على قدر ما يظهره هذا الرّأي من شدّة إعجاب وانبهار مالك بن نبيّ بالثّقافة الأوروبيّة وبما أنتجته من فنّون وآداب، فإنّه يُظهر أيضاً مدى اطلاعه على تلك الحضارة، وعمق دراسته لتلك الإبداعات، وهو ما يُثمن رؤاه الفكرية والنّقديّة في تشريحه للفظ الثّقافة كما سيأتي:

ارتبط مصطلح (Culture) -مجازاً- في الثّقافة الأوروبيّة بكثافة "الإنتاج الفكري"، وهي استعارة من مفهوم "تطوير الإنتاج الزراعي" الذي ساد خلال العصرين اليوناني والروماني مواكبا نشاط الإنسان في تلك الفترة² غير أن هذا المعنى المجازي لم يتبلور تماماً إلّا في منتصف القرن السادس عشر، «إذ بات ممكناً أن تُشير كلمة "ثقافة" حينذاك، إلى تطوير كفاءة؛ أي الاشتغال بأنماطها»³، أي أنّها تعني سعي الفرد نحو اكتساب المهارات المختلفة وإتقانها وتطويرها، رغم ذلك لم يحظ اللفظ بأي اعتراف أكاديمي، ولم يدرج ضمن مواد أغلب قواميس القرنين السادس والسابع عشر للميلاد،⁴ وبقي المصطلح ضمن حيّز التّوظيف الاجتماعيّ يشقّ طريقه نحو الاكتمال.

مع انتقال توظيف المصطلح إلى معاني الاحترام والتّربية والعبادة، وتحصيل المعارف في اللّغتين الفرنسيّة (culture)، والإنجليزيّة: (worship/tending)، وارتباطه بالجانب الرّوحي والتّصوّرات الطبيعيّة لدى الإنسان في اللّغة الرّوسيّة (culturo)، واقتترانه بالمواهب والميول الماديّة والاجتماعيّة في اللّغة الإيطاليّة (culturo)، وإفادته لمعنى "منهج وأسلوب الحياة لدى الشعوب" في اللّغة الألمانيّة (kultur)⁵.

¹ ينظر: بن نبي مالك: مشكلات الحضارة، مشكلة الثّقافة، ص25.

² ينظر: عارف نصر محمد: الحضارة - الثّقافة - المدينة سيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ، 1994م، ط2، ص19.

³ دنيس كوش: مفهوم الثّقافة في العلوم الاجتماعيّة، ص17.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

⁵ ينظر: أبو القاسمي محمد جواد: نظرية الثّقافة، تر: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2017م، ص22، 23.

يزداد اقتراب المعنى بالنطاق الإنساني الاجتماعي، حتى إذا تثبتت في رحم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين للميلاد، صار يعكس تلك النشاطات الإنسانية التي يكتسبها الفرد تدريجياً، فالثقافة: «كلّ ظواهر حياة الإنسان خارج نطاق الوراثة البيولوجية»¹.

غير أنّ مناقشة مفهوم الثقافة بعد هذا التطور، لم يكن بتلك البساطة التي تظهر ابتداءً، بل قد عُقدت من أجل بيان المفهوم وشرح المصطلح كثير من الملتقيات، ودُججت في سبيل ذلك المقالات، وصُنفت الكتب والمؤلفات التي تنبثق من مجالات عدّة، والتي تنمّ عن تباين الآراء واختلاف الرؤى، الناتج بالضرورة عن اختلاف المنطلقات والانتماءات الفكرية والعقائدية.

يبدو أن مصطلح الثقافة قد اكتسب أهمية بالغة في شتى الميادين العلمية والأدبية الحديثة، وصار من الضروري بالنسبة للدارسين باختلاف اهتماماتهم مناقشة دلالاته وتتبع معانيه، ففي ميدان الأنثروبولوجيا (Anthropology)*، أحصى العالمان الأمريكيان ألفريد لويس كروبر (A.L.kroeber 1976-1960م) و"كلايد كلوكهون" (Clyde Kluckhohn 1905-1960) في كتابهما "الثقافة" مراجعة نقدية للمفاهيم والتعريفات الصادرة سنة (1952م) ما يزيد عن مئة وأربعة وستون تعريفاً للثقافة:

ابتداءً من كونها "سلوكاً متعلماً" أو "السلوك المثقف" وحتى كونها "أفكاراً في العقل" أو "تركيباً منطقياً" أو "رواية إحصائية" أو "آلية الدفاع عن النفس"... وما إلى ذلك، إلّا أنّ التعريف المفضل عندهما وعند كثير من الدارسين في هذا المجال في السنوات الأخيرة، هو أنّ «الثقافة» عملية تجريدية، أو بعبارة أكثر تحديداً "تجريد مستخلص من

¹ كليفورد غيرتر: تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص7.
* الأنثروبولوجيا مصطلح منحوت من كلمتين يونانيتين هما: Anthro (الإنسان) وlogos (علم)، أي علم الإنسان، أو علم دراسة الإنسان: طبيعياً واجتماعياً وحضارياً؛ من حيث بنائه البدني والعقلي وصفاته الجسمية المختلفة، وعلاقاته الاجتماعية، وتفاعلاته مع المجتمع والبيئة والثقافة السائدة فيها.

ينظر: - إيكه هولتكرانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، تر: محمد الجوهري وحسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، (دتا)، ص49-52.

- شاكر مصطفى سليم: قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، ط1، 1981م، ص56.
- حجازي سمير سعيد: معجم مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلسفة وعلوم اللسان والمذاهب النقدية والأدبية، مكتبة شمس المعرفة: دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، (دط)، (دتا)، ص16.

السلوك»¹ على أن هذا التعريف تبعات وتساؤلات ومناقشات في حقل الدراسات الثقافية، ما يزيد الموضوع إثراء.²

قبل الخوض في القضية، يجدر بنا تقديم ما اقترحه الأنثروبولوجي البريطاني "إدوارد تايلور" (Edward Burnette Tylor) (1832-1917م) من تعريف ثري للثقافة، في مقدمة كتابه "الثقافة البدائية" (Primitive culture) (1871م)، بأنها تلك «الوحدة الكلية المعقدة التي تشتمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعادات، بالإضافة إلى قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع»³.

علّق جلّ الباحثين المهتمين بالتأصيل لمفهوم الثقافة بأن ما قدّمه "تايلور" هو من أقدم التعريفات، وأقربها إلى المعنى وأكثرها إحكاماً «وأشدها رسوخاً وثباتاً»⁴، ربما لما حظي به التعريف من توارّد وحضور في مباحث الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع والدارسين للثقافة عموماً، ولتصدّره لائحة المقاربات المؤسّسة، والتي تجعل المصطلح في صلة متماهية مع ما يرتبط بسلوك الإنسان ومعاملاته مع بيئته الطبيعية المادية أو اللامادية، وبطريقته وأسلوبه في توجيه تلك المعاملات وسط شبكة اجتماعية تهيئ للفرد زخماً واسعاً من الأفكار والممارسات.

في منحى أكثر تخصيصاً لفحوى "الثقافة" قدّم البريطاني "فرانك ريموند ليفيس" F.R. Leavis (1895-1978م) تعريفاً للثقافة بأنها «ليست مجرد نشاط متعة أو إمضاء لوقت الفراغ، بل تهم بتكوين أفراد ناضجين ذوي إحساسٍ بالحياة حقيقي ومتوازن»⁵، يرتبط النشاط الثقافي إذن وفق هذا المفهوم بأهداف تربوية، تعليمية، تكوينية، أي أنّها تتّجه في منحى تقويّ وتقييميّ يتطلب حركة ديناميّة من الدّربة، ومستوى معينا في الانتقاء والاختيار، لتحقيق هدفٍ محدّدٍ مسبقاً، يرتبط على الأرجح بالسّمو والرّقيّ الاجتماعيّ، لتتحدّد الثقافة هنا وفق معايير معيّنة، يتوجب على الفرد التزامها حتّى يحقّق لذاته شعوراً جليّاً بيّناً منطقياً بالحياة.

يواجه "كليفورد غيرتر" (Clifford Geertz) (1926/2006م) هذا النوع من الذبوع التّنظيري المعياريّ للثقافة، ويقترح أسلوباً آخر للتّحليل يحدّ عن نزعة الانتقاء التي تدمر نفسها بنفسها، بأنّ الثقافة هي تلك الشّبكات الرّمزية التي نسجها الإنسان بذاته حول ذاته، وأنّ دراستها يجب ألا تخضع لمبادئ تجريبيّة دقيقة

¹ كليفورد غيرتر: تأويل الثقافات، ص9.

² ينظر: المرجع نفسه، 9، 10.

³ المرجع نفسه، ص8.

⁴ المرجع نفسه، ص8.

⁵ سايمن ديورنغ: الدّراسات الثقافيّة مقدمة نقدية، تر: ممدوح يوسف عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (دط)، 2015م، ص10.

يجعل منها قانوناً صارماً، بل ينبغي البحث فيها وفق نمط وصفي تأويلي بغية الظفر بالمعنى، ويكون ذلك من خلال تفسير الظواهر الاجتماعية وبيان مغاليقها¹، وعليه تكون النظرة إلى تلك العلاقات الإنسانية وأساليب الحياة الفردية والجماعية غير مقيدة بقواعد أو قوانين مفروضة حتمية.

بينما تتجه الدراسة عند "كليفورد" بشكل واسع في تحديد المفهوم نحو كل السلوكيات الإنسانية ومجموع الماديات التي تصاحبها من أدوات ومنجزات فنية، إضافة إلى الموروث اللامادي مثل اللغة والتوجهات الفكرية والقيم والمعتقدات وغيرها²، يقترح "ريموند وليامز" (Raymond Williams) (1988/1921م) ملخصاً يقتصر على «الأعمال والممارسات الفكرية، وبخاصة النشاط الفني»³، لينحصر المعنى فقط في الجانب الفكري والفني، ويتجه صوب الالتفاف حول ما ينتجه الأدباء والشعراء، وأهل الرسم والموسيقى، وغيرها من الفنون التي تمثل الجانب التعبيري عند الأمم والشعوب، والذي له إمكانية تمرير كوامن وأسرار المجتمع.

لم يستقر صاحب كتاب "ملاحظات نحو تعريف الثقافة" على مفهوم محدد واضح لها، غير أن التوجه نحو التأسيس لمشروع "نظرية الثقافة" قد ارتكز عنده، بشكل كبير، على البعد التلازمي بين فكرة الثقافة بتطوراتها وأبعادها ودلالاتها وبين المجتمع على نموذج المركب المتكامل: بمعتقداته وطبقاته وأوضاعه، ذلك أن ثقافة الفرد ترتبط ولا شك بثقافة الجماعة، وأن ثقافة الجماعة ترتبط بثقافة المجتمع كله⁴.

تأكد لدى "توماس ستيرنز إليوت" (Tomas Stearns Eliot) (1965-1888م) أن المحرك الرئيسي لعجلة تلك الثقافة أو بالأحرى أن البنية الأساسية التي تحدد مسارها إما نحو التطور وإما نحو الاضمحلال، تتمركز أساساً حول مدى تجسيد "العنصر الديني" داخل كيان المجتمع، فبالدين تنمو الثقافات وتزدهر، وبدونه تتوارى وتندثر، أو كما يقول "إليوت": «لا يمكن أن تظهر ثقافة أو تنمو، إلا وهي متصلة بالدين»⁵، انطلاقاً من هذا المعطى، يمكن الجزم بأنه من الخطأ تماماً الاعتقاد بضمان حفظ الثقافة وتنميتها وتطويرها دون دين.

¹ ينظر: كليفورد غيرتر: تأويل الثقافات، ص 82.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 7، 8.

³ جون ستوري: النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، تر: صالح خليل أبو أصبع وفاروق منصور، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة،

مشروع "كلمة"، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 1436هـ، 2014م، ص 16.

⁴ ينظر: ت.س. إليوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة، تر: شكري عياد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2014م، ص 27.

⁵ المرجع نفسه، ص 36.

يبدو أنّ البحث عن مفهوم الثقافة في نطاق الفكر العربي المعاصر، سيكشف عن تأثر واضح بما دونته الأقلام الغربية من إسهامات ونقاشات حول الموضوع، يتّضح ذلك بتصفح إحدى المعاجم التي أوردت المصطلح في قالب يقترب إلى الترجمة منه إلى التحليل، إذ يرى مجدى وهبة أنّ الثقافة/ (culture) هي:

- 1- نشاط الموهبة الإنسانيّة بحيث يكون الفرد أكثر قدرة ودافعية للعمل والإنتاج.
 - 2- تطوير الفكر والخلق وسقل الذوق في شتى الفنون.
 - 3- مرحلة من مراحل التطور والتفوق في حضارة ما.¹
- فكأنّ المضمون يصبّ في مضمار القراءة المعيارية التي قدّمها "فرانك ريموند ليفيس" المذكورة آنفاً، أو تلك التي اقترحها "كلوكهون" في كتابه "مرآة للإنسان" (Mirror for man) من أنّ الثقافة:

- 1- جملة الأساليب التي تساعد على الانسجام مع البيئة ومع المجتمع.
 - 2- نمط للتقويم المعيارى للسلوك.
 - 3- ديوان للعلوم المشتركة، والنمط الإجمالي لحياة المجتمع.²
- يستلهم المفكر الجزائري مالك بن نبي -الرجل الإسلامي العظيم الذي يُشهد له بالمنطق الصائب، والفكر الراسخ، لقدرته على ملامسة الحقيقة والاستلها من نورها³- تعريفه للثقافة من المورد الغربي -أصل انبثاق المفهوم- غير أنّه لا يتّخذ في ذلك موقف التماهي والاندماج، أو التقليد والمحاكاة، أو الترجمة والتعريب، بل نجده قد حصّن خطابه من «إشكالية الاستلاب والتّغريب والتّماهي بالفكر الأوروبي»⁴.

انطلق بن نبي من فكرة أساسية في تحديد المصطلحات، ألا وهي فكرة الاختلاف الحضاري بين المجتمعين: الغربي، والعربي الإسلامي⁵، هذا الاختلاف العقائدي والأخلاقي والفنيّ بين البيئتين هو ما يُمكن بواسطته إتمام ما ما بدى في ميزاننا أنّه ناقص المعنى، أو تقويم ما ظهر في معتقدنا أنّه زائغ أو مخالف، على أنّ الانطلاق في صياغة هذا المفهوم بالنسبة للمجتمع العربي المسلم سيكون من قيمة مجردة تتمثل في "الأفكار" التي هي في مجموعها جزء هام من عوامل النهوض بالحياة الاجتماعية⁶.

¹ ينظر: وهبة مجدي والمهندس كامل: معجم المصطلحات العربيّة في اللغة والأدب، ص129.

² ينظر: كليفورد غيرتر: تأويل الثقافة، ص81.

³ الغداميّ عبد الله محمد: ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، 1993م، ص30.

⁴ الميلاد زكي: المسألة الثقافيّة، ص59.

⁵ ينظر: بن نبي مالك: مشكلات الحضارة، مشكلة الثقافة، ص139، 140.

⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص13.

لتحقيق هذا التطور لابد من الاستناد - في فهم الثقافة - على الوعي التام بالواقع وقضاياها، والتركيز في ذلك على الجوانب النفسية، (الاستعدادات الفردية "الثقافة قضية إنسان")، ثم الاجتماعية (العلاقات، والفكرة التكاملية الاشتراكية بين الأفراد "الثقافة قضية مجتمع")¹، وتحليلهما النشاطات والاهداف العلمية والتربوية والتي ينبغي أن يدعمها الجانب المضيء من التاريخ² كل ذلك وفق حركة ديناميكية تضمن التوازن، والتقدم والاستمرار. إن الثقافة عند ابن نبي هي باختصار "مشروع أمة" تتضح معالمه عند تبني مفهوم يرسخ الانتماء الإسلامي العربي، ويثبت دعائم الأمة دينيا وفكريا وتاريخيا واجتماعيا، وينفتح على آفاق جديدة، وينهل من كل موارد الرقي والتحضر، دون إلغاء حدود الاستقلالية الذاتية التي لها خصوصيتها المميزة في شتى الميادين، إن مفهوم الثقافة عند ابن نبي سيتشكل في الأمة الإسلامية حين يتشكل لدى أفرادها الوعي بالتكامل والتعاضد الروحي والفكري والمالي.

الظاهر أنّ محاولة التعمق لأجل الامساك بمفهوم دقيق للثقافة هو بمثابة ولوج فضاء واسع من الدلالات، مشبع بمادة ثرية جدا من الأفكار والآراء والدراسات والأبحاث التي تستدرجك إلى الإصغاء إلى ما يُرده علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والاستماع إلى ما يقرره علم النفس، والتأمل فيما تقوله الفلسفة... رغم ذلك ستظل حصيلة المفهوم لدى الباحث هي في الأصل ذات نزعة خاصة واتجاه معين، ذلك اتباعا لما يستند إليه البناء الفكري، والقناعات المرتبطة بالشخصية والمعتقد والمجتمع، إنّ الثقافة هي المجال الرئيسي الذي تعمل في ضوئه ومن أجله الفلسفات والتيارات كلها، فبها يمكن أن تحقق ما تصبوا إليه من أهداف، وما تنشئ تحقيقه على أرض الواقع، فإنّها تعكس ما تدعو إليه هذه الفلسفات والتيارات من مبادئ وتوجهات.³

ارتبط مفهوم الثقافة عموما بالنظر إلى وظيفتها ضمن المجتمع، إذ يمكن اعتبارها مجرد صفة تعكس تفاصيل حياة الأفراد والجماعات؛ تفاعلاتهم ونشاطاتهم وأنماط تفكيرهم، كما أنّها تتجلى كوسيلة تستغل في التطوير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وتحقيق الإبداع والتنمية، من خلال توسيع دائرة التواصل والاطلاع وتغيير أساليب التفاعل وفق المستجدات، لتستحيل "الثقافة" غاية تناشدها المجتمعات من خلال تثبيت معالم الهوية والانتماء، وتكريس المبادئ والقيم من جهة، وتحري سبل الازدهار والتفوق من جهة أخرى.

¹ ينظر: بن نبي مالك: مشكلات الحضارة، مشكلة الثقافة، ص 43-47.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 7-78.

³ سكران محمد محمد: التربية والثقافة فيما بعد الحداثة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2006، ص 117.

2. الدراسات الثقافية:

ساهمت مظاهر القوة الغربية؛ من تفوق تكنولوجي، وتقدم علمي، وسلطة اقتصادية وسياسية في ترسيخ الهيمنة الثقافية للمنتج الأقوى على حساب المستهلك المترهل، تلك الهيمنة التي منحت صانعيها حظوة الريادة، وجعلت منهم قبلةً للدارسين من كلّ البقاع، وفتحت لهم آفاق تصدير رؤاهم وأفكارهم وتنظيراتهم إلى من تتضاءل عندهم دعائم صناعة الأفكار وتأسيس استقلالية الهوية، على هذا الأساس، أو من باب المبادرة والمساهمة في تفعيل عجلة التطور، واللحاق بركب الأمم المتقدمة، أو من نافذة ما يسمى بالثقافة والانفتاح، تستدعي مدونة النقد العربي مجال الدراسات الثقافية مع دفعة غزيرة من نشاطات ما بعد الحداثة لتفعيلها في الدراسة والتحليل.

تُعرف الدراسات الثقافية بأثما ميدان بحثي ومجال معرفي ومحور هام من محاور العلوم الإنسانية، والتي غدت من التخصصات التي تدرس في المراكز الجامعية والمعاهد العليا أي أئها «تستعمل بصورة أدق للدلالة على مجال محدد من مجالات البحث الأكاديمي»¹، وهو مجال مستحدث نسبياً، حتّى في بيئة نشأته الغربية²، حيث ارتبط ظهوره بأعمال كلّ من "ريموند ويليامز" صاحب كتابي "الثقافة والمجتمع" و"الثورة طويلة الأجل"، و"ريتشارد هوجارت" (R.Hoggart) (1918-2014م) صاحب كتاب "الفوائد العلمية للتعليم"، وصولاً إلى تأسيس مركز "برنغهام" (Birmingham) للدراسات الثقافية المعاصرة (Centre of Contemporary Cultural Studies) (CCCS) في بريطانيا سنة (1964م)³، القائم على تقديم مفاهيم مستحدثة ومتنوعة المجالات والمناهج لأساليب الحياة اليومية التي اتفق البشر على تسميتها (Culture) ككلّ حركي دينامي ينبض بالحركة الإيجابية، تسيّر فآت نشطة دائمة التطور، سواء على مستوى الأفكار أو على مستوى الممارسة⁴ بمعنى أئها تقوم -وفق توجهات فكرية متعددة- على طرح تحليلات نقدية لشتّى أصناف المظاهر

¹ أندرو إدجار وبيتر سيدجويك: موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات الأساسية، تر: هناء الجوهرى، المركز القومي للترجمة، مصر، ط2، 2014م، ص299.

² ينظر: سايمون ديورنغ: الدراسات الثقافية مقدمة نقدية، ص09.

³ ينظر: محمديّ حسين حاج: مدرسة برمنغهام: ماهيتها ورؤاها في بوتقة النقد والتحليل، تر: أسعد مندى الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 1440هـ، 2019م، ص24، 25.

⁴ ينظر: مرسى علي عبد الحفيظ: مقدمات في "الدراسات الثقافية" و"النقد الجديد"، ماذا يعني مفهوم Cultural Studies؟، مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية واللغات، كلية الآداب، جامعة المنوفية، 2017م، العدد 55، المجلد 19، ص2، 3.

والسلوكيات الثقافية السائدة في المجتمعات المعاصرة، على أنّ «أهمّ موضوعين مطروحين على طاولة البحث والتحليل فيها هما الثقافة العامة والحياة اليومية للبشر».¹

تمحورت هذه الدراسات والبحوث بدايةً حول المواضيع المتصلة باهتمامات الشباب، وفضاء التعليم، والوسائل الإعلامية، والمسائل الأنثروبولوجية الإثنوغرافية*، ثم تحوّل الأمر إلى دراسة وتحليل أدق تفاصيل الحياة اليومية للبشر²، إضافة إلى مواضيع أخرى كالثقافة الشعبية، والمواضيع الأيديولوجية*، والفنّ، وعلم السيمياء، وقضايا الجنوسة، والمظاهر الاجتماعية، وغيرها من المحاور التي تُبثّ إلى المتلقي عن طريق «صحيفة أوراق عمل في الدراسات الثقافية» Working Papers in Cultural Studies سنة (1971م) «³.

توسع بعد ذلك نفوذ هذه المدرسة بدراساتها وتنظيراتها المتعددة، تنتهز فرصة تراجع «التنظريات السابقة إلى دائرة الظل»⁴، مواكبة تقدم الفكر ما بعد الحداثي، تنشر أفكارها وتربط علاقاتها بفروع وتيارات ومذاهب في شتى بقاع العالم منها: «فرع علم الاجتماع في الولايات المتحدة الأمريكية، وفرع دراسات ما وراء البنيوية في فرنسا، وفرع الدراسات الثقافية العامة في أستراليا وكندا»⁵، وغيرها، وهي فروع تدل على الإقبال الواسع الذي أبداه الباحثون على هذه الدراسات.

¹ محمّدي حسين حاج: مدرسة برمنغهام، ماهيتها ورؤاها في بوتقة النقد والتحليل، ص111.
* الإثنوغرافيا: علم يبحث في خصائص الشعوب من حيث العادات والطّباع والتّراث، أي من حيث ثقافتها، وتاريخ حياتها كجماعات بغض النظر عن درجة تقدمها، وهو فرع من فروع الأنثروبولوجيا.
ينظر: - إيكه هولتكرانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص18، 19.
- حجازي سمير سعيد: معجم مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلسفة وعلوم اللسان والمذاهب النقدية والأدبية، ص84.

² ينظر: محمّدي حسين حاج: مدرسة برمنغهام، ماهيتها ورؤاها في بوتقة النقد والتحليل، ص27.
* الأيديوجيا: علم الأفكار، أي دراسة الأفكار من حيث نشأتها، وأشكالها، وقوانينها، وعلاقاتها ببيئتها، وللمصطلح ثلاث معان في الأنثروبولوجيا: 1- نوع من المفاهيم الزامية إلى توضيح ظواهر اجتماعية معقدة 2- جملة المعتقدات وأساليب التفكير المميزة 3- جملة المبادئ والأهداف التي يقوم عليها المجتمع.

ينظر: شاكّر مصطفى سليم: قاموس الأنثروبولوجيا، ص476، 477.
³ آرثر أيزابجر: النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م، ص31.

⁴ بيتر ل. بيرجر وآخرون: التحليل الثقافي، تر: فاروق أحمد مصطفى وآخرون، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، (دط)، 2009م، ص7.

⁵ محمّدي حسين حاج: مدرسة برمنغهام، ماهيتها ورؤاها في بوتقة النقد والتحليل، ص17، 18.

وجدت الدراسات الثقافية -حسب أنصارها- «لتكون في كل مكان ويتحدث عنها كل شخص»¹، وهي دراسات ذات اتصال متين وتفاعل واسع مع آراء كوكبة من المفكرين والنقاد الذين ساهموا في التأسيس لها، أو إنمائها وتفعيل حيوتها أمثال المؤرخ والباحث البريطاني "إدوارد بالمر تومبسون" (E.P. Thomson) (1924م-1993م) أحد أصحاب الفكر الاشتراكي، وهو من المؤسسين للحركة اليسارية الجديدة في بريطانيا، ومن أشهر أعماله "الطبقة العاملة الإنجليزية" الذي حرص فيه على دعم فكرة تعليم الطبقة العاملة في بلاده² إذ يرى أن مفهوم الثقافة لا يقتصر على خبرات الفائزين وحدهم، بل ويستقي من تجارب الخاسرين من أهل الطبقة العاملة التي هي محور اهتمامات الدراسات الثقافية بالنسبة له.³

يرز أيضا المفكر وعالم الاجتماع والنقاد الأدبي الجمايكي الأصل الماركسي الاتجاه "ستيوارت هول" (Hall) (Stuart) (1932-2014م) الذي كان له دور فعال في إعادة برجة الفكر السياسي اليساري في بريطانيا، إذ قد تبني مبدئ خلق التفاعل وعلاقات التأثير بين الدراسات والواقع (المجتمع) فهو صاحب كتاب "الثقافة عندما تساعدنا في اكتشاف هويتنا" الذي أكد فيه على أهمية الثقافة الجماهيرية ودورها في المجتمع.⁴ كما أثر المفكر الأمريكي "آرثر أيزابجر" (Arther Asaberger) (1933م-....) صاحب كتاب "النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية" توظيف الطريقة التعليمية المبسطة في بيان وتوضيح مصطلحات الدراسات الثقافية وشرح مفاهيم كبار الفلاسفة والمفكرين.⁵

تعدد في مضمار الدراسات الثقافية أسماء المفكرين الذين تألق نجمهم في عالم الفكر والمعرفة من دول غربية عدة: - فرنسا: "لويس ألتوسير" (Louis pierre Althusser) (1918-1990م)، "رولان بارت" (Roland Barthes) (1915-1980م)، "ميشيل فوكو" (Michel Foucault) (1926-1984م).

- ألمانيا: "كارل ماركس" (Karl Heinrich Marxc) (1818-1883م).

¹ زيودين ساردار وبورين قان لون: أقدم لك الدراسات الثقافية، تر: وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003م، ص07.

² محمدي حسين الحاج: مدرسة برمنغهام، ماهيتها ورؤاها في بوتقة النقد والتحليل، ص103.

³ ينظر: بعلي حفناوي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428هـ، 2007م، ص25.

⁴ ينظر: - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

- محمدي حسين الحاج: مدرسة برمنغهام، ماهيتها ورؤاها في بوتقة النقد والتحليل، ص107.

⁵ ينظر: آرثر أيزابجر: النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ص12.

- النمسا: "سيغموند فرويد" (Sigismund Freud) (1856-1939م).
 - روسيا: "ميخائيل باختين" (Mikhail Bakhtin) (1895-1975م).
 - سويسرا: "فاردينا دو سوسير" (Ferdinand de Saussure) (1913-1957م)، وغيرهم¹
- تدلّ هذه الأسماء المذكورة باختصار على مدى التنوع المعرفي في تشكيل بنية الدّراسات الثّقافيّة من فلسفة، وتاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم اللّغة وغيرها، ذلك لأنّ الدّراسات الثّقافيّة تأخذ ما تحتاجه من شتّى المصادر البحثية ثمّ تطوّعه من أجل أن يتناسب مع أهدافها، وهي بذلك «ذات عقلية مستمرة ومختلفة، تنصبّ على مسائل عديدة، وتتألف من أوضاع سياسية وأطر نظرية مختلفة ومتعدّدة»².
- يمكن تلخيص الخصائص العامّة للدّراسات الثّقافيّة، والتي أدرجت في كتاب "أقدم لك الدّراسات الثّقافيّة" كما يلي:

1. التركيز على دراسة العلاقة بين الممارسات الثّقافيّة والسّلطة والسياسة.
 2. التوسع في فهم الثّقافة على أشكالها المختلفة، وتحليل السياقات الاجتماعية والسياسية.
 3. "الثّقافة" في الدّراسات الثّقافيّة هي موضوع للدّراسة، وهي في الآن ذاته أداة ووسيلة للنّقد.
 4. العمل على تكريس الدّراسات والبحوث في الارتقاء بالأخلاقيات، وتغيير كلّ أشكال الهيمنة والسيطرة المتفشية في المجتمعات الصناعيّة والرأسمالية.³
3. النّقد الثّقافيّ والنّسق الثّقافيّ:
- من فضاء النّقد الغربي — ما بعد الحداثي — ومن بوتقة الدّراسات الثّقافيّة وتنظيراتها، ومن أنسجة علاقات البحث المكثّفة والمتنامية فيها، يُستل محور النّقد الثّقافيّ/النّسق الثّقافيّ، مصطلحا آخر يومئ بحمولات معرفية وفكرية متعدّدة ومتقاطعة، تآزرت فيها نداءات الحراك النّقدي تطلعا إلى أبعاد أخرى في أنماط التّحليل وفي نتائجه، ترمي إلى مستويات أعمق، تتجاوز وتيرة النّقد التّقليدية إلى رؤية جديدة ومتجددة.
- أ - النّقد الثّقافيّ في المنظورين الغربيّ والعربيّ:

يدرك الناشطون في مضمار النّقد الثّقافيّ، أن هذا المصطلح في الأساس لا يستقلّ بمفهوم محدّد، ولا ينحصر في موضوع مخصوص، لاعتبارات عدّة، غير أن ما يمكن الظفر به ابتداءً، وفي مدخل البحث عن المفهوم هو أنّ

¹ ينظر: المرجع السابق، ص 35، 36.

² زيودين ساردار وبورين قان لون: أقدم لك الدّراسات الثّقافيّة، ص 12.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص 13.

إجراءات هذا النوع من النقد تتأسس على تفعيل ومسايرة واحتواء الحراك الديناميكي للإنتاجية الإنسانية الفكرية، ودراسة علاقتها بالمعارف الإنسانية، والنشاطات الاجتماعية، مع تمسكه بخاصية المرونة في مواكبة المواضيع، وتبعية القضايا، وتحديد زوايا النظر.¹

إنّ الباحث عن مفهوم "للتقد الثقافي" في مدونات النقد العربيّة، أو في معاجم المصطلحات النقدية، لن يقع على زاد وفير يسهم في الانفتاح على المصطلح، أو مادة مركّزة تعين على بلورة الدلالة، ذلك أنّ تصفح "موسوعة المصطلح النقدي" (1977م) لعبد الواحد لؤلؤة، أو "معجم المصطلحات العربيّة في اللغة والأدب" (1984م) لمجدي وهبة وكامل المهندس، و"معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة" (1985م) لسعيد علوش، أو "معجم المصطلحات الأدبيّة" (1986م) لإبراهيم فتحي، أو "معجم المصطلحات الأدبيّة الحديثة" (1996م) لمحمد عناني، أو حتّى "المعجم الموسوعي للمصطلحات الثقافية" لثروت عكاشة (1990م)، سيبدد أمل الوقوف على باب مستقل للثقافة أو للنقد الثقافي، وقد لا يذكر المصطلح على الإطلاق في بعضها.

لم يختلف الوضع أيضاً -حسب إبراهيم فتحي- مع معاجم المصطلحات الأجنبية حتّى نهاية القرن العشرين، حتّى إن كتاب "تاريخ النقد الأدبي الحديث 1750-1950" لرينيه ويليك (Reneh Wellek) (1903-1995م) لم يحدد شيئاً اسمه النقد الثقافي²، ويغيب المصطلح أيضاً في معجم "النظرية الثقافية والنقدية" (A Dictionary of Cultural and Critical Theory) الصادر عام 1996م، بل وإنّ الأمريكي "فنستنت ب. ليتش" (Vincent B. Leich) (1944-...م) ذاته، وهو من ألف كتاباً في النقد الثقافي عام 1992م، لم يعر المصطلح -قبل ذلك- اهتماماً كبيراً، لاسيما في المقال الذي دوّنه حول «الدراسات الثقافية» ضمن المجلّد الذي أصدرته جامعة "جونز هوبكنز" للنظرية والنقد الأدبي عام 1994م³، مردّد ذلك ولاشك إلى حداثة المصطلح، علاوة على أنّه وحين ازدهر ذلك النقد في الدراسات الغربية، فإنّه لم يتأسس كمنهج في الدراسة، ولم يبرز كتيار له معالمه الواضحة، وإنّما بقي نشاطاً مرناً تنطوي تحت أكنافه أنماط عدّة من الأفكار والنظريات⁴.

¹ ينظر: العزام هيثم أحمد محمد: النقد الثقافي قراءة أخرى: أطروحة دكتوراه في الفلسفة، تخصص اللغة العربيّة، إشراف عبد القادر الرباعي، جامعة اليرموك، الأردن، 2005، 2006م، ص79.

² ينظر: إبراهيم فتحي: النقد الثقافي: نظرية خاصة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، العدد 63، شتاء وربيع 2004، ص18.

³ الرويلي ميجان والبازي سعد: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص306.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص306، 307.

أشارت الدراسات إلى أن البدايات التأسيسية لمفهوم النقد الثقافي قد ارتبطت بالمفكر الألماني اليهودي "تيودور أدورنو" (Theodor W. Adorno) (1903-1969م) وما ورد في مقالته الشهيرة: "النقد الثقافي والمجتمع" (1949م)، التي أدرجت كفصل سابع من كتابه "موشورات" (1951م)، وفحوى المقالة حملٌ على النقد البرجوازي الذي يمثل الثقافة السائدة في أوروبا عموماً وفي ألمانيا على وجه الخصوص، لبعده عن النقد الحقيقي والمثالي، ولما يكمن في تلك الثقافة من سمات تعسفية تسلطية ضد الأقليات، وضد الاتجاهات الثقافية المختلفة¹، فالنقد الثقافي من منظور "أدورنو" هو «مفهوم برجوازي أنتج المجتمع الاستهلاكي (...) فهو يحول الثقافة إلى سلعة، ويخضعها لدوائر التشيؤ والتسليع والاستهلاك»²

هذه الدلالة العامة التي قصدها أدورنو عن النقد الثقافي هي ذاتها ما أشار إليه الفيلسوف الألماني "يوجن هابرماس" (Jurgen Habermas) (1929-...) في كتابه "المحافظون الجدد: النقد الثقافي والحوار التاريخي" والذي لم يعتن هو الآخر بتحصيل تعريف محدد للنقد الثقافي مكتفياً بالمفهوم العام المماثل لخلاصة أدورنو³.

تضمن كتاب "النقد في الجامعة" الذي صدر بتاريخ 1985م والذي حوى اثني عشر مقالا لمؤلفين عدة إشارة هامة لتلخص في ضرورة الركون إلى ما يسمى بـ "النقد الثقافي" الذي يقوم على المواضيع العامة والمفهوم متالزح للثقافة الأدبية، والذي يحتوي التأليفات الخيالية المعاصرة وغيرها، بهدف إثراء وتفعيل القراءة الإنسانية للأدب، وهي دعوة من أنصار النقد اليساري إلى توسيع نطاق البحث النقدي ودعم الدراسات الأدبية التقليدية الدقيقة والهامة بالسياقات التاريخية والفلسفية والاجتماعية المفعمة بحيوية النشاط الثقافي، عوضاً عن انطلاقها من فراغ⁴.

ذلك تماماً ما تسعى مجلة "النقد الثقافي" المؤسسة عام (1985م) في جامعة "مينيسوتا" (Minnesot) الأمريكية إلى تجسيده، إذ إنّ الغاية العامة من تبنى النقد الثقافي كوسيلة للدراسة هو محاربة القيم والهيكل والأنشطة والمدونات الموروثة انطلاقاً من البحث في أروماها ثم النظر في أنماط تأسيسها وصولاً إلى تحليل نتائجها وآثارها السياسية والاجتماعية والجمالية⁵.

¹ ينظر: دياب حافظ: النقد الثقافي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد 63، شتاء وربيع 2004م، ص 107.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ ينظر: الرويلي ميجان والبازعي سعد: دليل الناقد الأدبي، ص 307.

⁴ ينظر: فتنت.ب. ليتش: النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينيات، تر: محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، ط 1، 2000م، ص 408.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثمة إجماع بين الباحثين على أن المصطلح "النقد الثقافي" لم يتبلور منهجيا كممارسة نقدية جديدة تنتمي إلى دراسات ما بعد الحداثة إلاّ بصدور كتاب "النقد الثقافي نظرية الأدب لما بعد الحداثة" (Cultural Criticism Literary Theory Post Structuralism) عام 1992م لمؤلفه الأمريكي "فنتسنت ليتش"، إذ أطلق مشروعه النقدي هذا وجعل اسمه «رديفا لمصطلحي ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية»¹، والذي تتلخص مميزاته في:

- أ- الانفتاح على نطاق أوسع من الاهتمامات خارج التصنيف المؤسساتي والعرف الجمالي.
 - ب- الاستفادة من شتى مناهج التحليل المتداولة: تأويل النصوص، دراسة السياقات التاريخية، وغيرها.
 - ت- التركيز على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوي كما هي عند بارت وفوكو وديردا.²
- عريبا، جاء عبد الله محمد الغدّامي بكتابه "النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية" الصادر عام (2000م) عن المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، كأول دراسة عربية تتبنى "النقد الثقافي" بمفهومه الغربي، وقد خلّف هذا الكتاب «نوعا من الحراك الثقافي بين الكتاب العرب تضامنا معه أو مناقشة لأفكاره، أو رفضا لأفكار الكتاب جملة وتفصيلا»³، باعتباره أول وثيقة تصرّح بأفول النقد الأدبي وبلوغه سن اليأس، لتعوضه معطيات مستحدثة تنادي بضرورة الاتكاء على نقد جديد عنوانه: النقد الثقافي.
- عرّف الغدّامي النقد الثقافي بأنه: «أحد فروع النقد النصوي العام، ومن ثمّ فهو أحد علوم اللغة وحقول الألسنية، معني بنقد الأنساق المضمرّة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكلّ تجلياته وأنماطه»⁴. وهدفه الإمساك بالحقائق المتوارية خلف الأقنعة الجمالية⁵.
- حاول الغدّامي مبدئيا توقع ردود الأفعال النقدية المجابهة، وأراد صدّها بدرع تبديد توجّسات الرّفص الأولية من خلال الحفاظ على المبادئ المنهجية وبعض الآليات الإجرائية للنقد الأدبي، بل وعدّها لبنات أساسية لها أهميتها البالغة في الدراسات ما بعد الحداثيّة، مع الإلحاح على ضرورة إغفال المطلب الجمالي النخبوي، وتعدي

¹ الغدّامي عبد الله محمد: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية، ط3، 2005، ص31.

² ينظر: المرجع نفسه، ص32.

³ عبد الرحمن عبد الله: النقد الثقافي في الخطاب النقدي العربي، العراق نموذجًا، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة، بغداد، العراق، ط1، 2013م، ص5.

⁴ الغدّامي عبد الله محمد: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص83، 84.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها

مباحثه الضيقة، والتطلع إلى معاني أقرب إلى الحقيقة والواقعية، في تغلغل مستمر نحو أعماق "الشعبي الجماهيري"، عن طريق البحث المكثف الدؤوب في ما وراء النصوص لاستجلاء أنساقها المضمرة إلى غاية إدراك الدلالة واستيعابها¹، إلا أن كثير من الباحثين قد رأوا أن جنوح الغدامي إلى تبني هذا النقد الجديد ما هو إلا ارتقاء في أحضان الفكر النقدي الغربي وإغراق في الاعتراف من مباحثه.

إذا كان هذا التعريف الذي أطلقه الغدامي قد مثل الواجهة العربية الرسمية لعرض منظورها المفاهيمي للنقد الثقافي، فإن ما اقترح في سبيل الضبط والنقاش والتحليل قد ولد جملة من القضايا الاصطلاحية التي التف حولها عدد من الدارسين، في سجال نقدي مع الغدامي²:

من جملة التعريفات العربية المنوطة بمصطلح النقد الثقافي، يقترح سمير خليل مفهوما مبسطا يبين بواسطته نمط تفعيل هذا النقد؛ بأنه لا يكفي بالنظرة السطحية في عموميات الثقافة، بل يعتمد إلى تفحصها بدقة متناهية، حتى يتحسس أنساقها المضمرة ويقبض على مشكلاتها العميقة والمعقدة، فهو «فالية تُعنى بالأنساق الثقافية والتاريخية والاجتماعية والأخلاقية والإنسانية والقيم الحضارية»³، كما بين صلاح قنصوة بأن النقد الثقافي آلية عابرة للتخصصات؛ فلا يمكن اعتباره منهجا للتحليل، ولا مذهباً في الدراسة، ولا حتى نظرية في الأدب، إنه فاعلية شمولية تتسع لتغطية كل الخطابات الثقافية المادية أو الفكرية، اللفظية أو الفعلية، فهو ينكر أدنى تفرقة بين الأمور المتباينة الواقعة ضمن حيز الثقافة: «القاعدة (البناء التحتي) والبناء الفوقي وكذلك التمييز بين الواقعي والأيدولوجي، أو بين المادي والروحي»⁴، ذلك ما أقر به حفناوي حين اعتبره «نشاطا وليس مجالا معرفيا قائما في ذاته»⁵، وهو لا ينحصر في المجالات الرسمية للفن والأدب فحسب، وإنما يلامس كل جوانب الثقافة وخاصة الأنثروبولوجية منها⁶.

¹ ينظر: - الغدامي عبد الله واصطيف عبد النبي: نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، سوريا، دمشق، ط1، 2004م، ص26.
- صلاح رزق: إشكالية المنهج في النقد الثقافي، مجلة علامات، المجلد13، ج 51، محرم1425هـ، مارس2004م، ص72،73.

² ينظر: المرسومي علي صليبي مجيد: الشاعر العربي الحديث ناقدا: نقد الفكر، النقد الثقافي، النقد الجمالي، دار غيداء للنشر والتوزيع، ط1، 1437هـ، 2016م، ص119.

³ سمير خليل: النقد الثقافي من النص الأدبي إلى الخطاب، دار الجوهري، بغداد، العراق، ط1، 2012م، ص07.

⁴ قنصوة صلاح: تمارين في النقد الثقافي، دار ميريت، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص5.

⁵ بعلي حفناوي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص20.

⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص15.

عدّ النقد الثقافيّ هذا الأساس مفتاح لولوج الخطابات الأدبيّة -المنتخبة منها والهامشيّة- يعمد إليه الناقد بنية الكشف عمّا تسرّب داخل الأدب من عناصر الثقافة وتفاعلاتها، وعمّا تشربه الخطاب من روح البيئة والمحيط، بما فيها نشاطات المجتمع، وإفرازات العصر الذي دوّن فيه.

أضحى الخطاب الأدبيّ «حاضنة ثقافية لا يمكن تحليل محتوياتها بسهولة»¹، ليتطلب على أساس ذلك تنوعاً في زوايا النّظر، وتغيّراً في آليات الاشتغال، وفي معطيات النقد، وفي أهداف الدّرس، من خلال تفحص مختلف السياقات الدّينية والسياسيّة والتاريخيّة² بكل ما تحمله هذه السياقات من حمولات ثقافية "عقائدية وأخلاقيّة.. تتطلّب المقاربة النصّوصيّة ما بعد الحداثيّة توسّعا في مجالات الاهتمام³، لكنّه توسع يشترط خارطة ذهنيّة مفصّلة، ونظرة نقديّة ثاقبة، ومناهج فكريّة عميقة، ونظريات علميّة متنوعة، تكون معياراً لتصنيف النشاطات والمنجزات البشريّة، وتحليل العلاقات الإنسانيّة⁴.

فصل "آرثر أيزنبرجر" في تلك الخاصيّة التي يمكن وصفها بالشمولية أو (الدّراسات البينيّة) إذ عمد إلى حتّ نقاد الثقافة على استغلال كلّ ما يتاح من الآليات والمناهج والنّظريات والعلوم العديدة والمتنوعة المنبثقة من: (التاريخ، الفلسفة، السياسة، علم الاجتماع، علم النفس، علم اللّغة، نظريات الأدب) وهي في اتصالاتها بهذا النمط أشبه بشبكة عنكبوتية ممتدة الأنسجة، توظف في سبيل الإحاطة بكلّ ما أنتجته الثقافة الإنسانيّة -دون استثناء- انطلاقاً من أبسط عناصرها المتراكمة ضمن الحياة اليوميّة، والفعاليات الشّعبيّة، وصولاً إلى أعمق ما يمكن إدراكه فيها⁵.

تعدّ توصيات "إيزنبرجر" هذه بمثابة المرجع التّنظيري الشّامل الذي يقرب للباحث نمط اشتغال هذا النقد، بل هي خلاصة مركزة لفحوى الكتاب كلّ: "النقد الثقافيّ"، تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسيّة الذي اشتمل على عرض مبسط لحثيات النقد الثقافيّ، وشرح مفصل لمحاور اهتماماته، وتأصيل واضح لجذوره وأساسه وأهم مصطلحاته، وإبراز أهم رواده.

¹ المرسومي علي صليبي مجيد: الشّاعر العربيّ الحديث ناقداً: نقد الفكر، النقد الثقافيّ، النقد الجمالي، ص 117.

² الشمالي نضال: الرّواية والتّاريخ، بحث في مستويات الخطاب في الرّواية التّاريخيّة العربيّة، دار الكتاب العالمي للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2006م، ص 244.

³ ينظر: الرباعي عبد القادر: جماليات الخطاب في النقد الثقافيّ، رؤية جدلية جديدة، دار جرير للنشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 1435هـ، 2015م، ص 17.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

⁵ ينظر: آرثر أيزنبرجر: النقد الثقافيّ، تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسيّة، ص 30، 31.

يبقى المفهوم الاصطلاحي في الحقيقة أكثر عمقا وتعقيدا بالنظر إلى نظريات وآراء النقاد، أو بالنظر في الممارسات النقدية عند استدعاء الخطابات وتحليلها.

ب - النسق/ الماهية، والسجل النقدي العربي:

النسق لغة:

لبناء تصوّر مفاهيمي يرنو إلى عتبات الممارسة والتطبيق في حيز "الأنساق الثقافية" يستلزم البحث اللغوي استحضر ما دوّن في التّأليف المعجميّ العربيّ القديم، واجتباء ما يسهم في تقديم صياغة تأسيسية للمعنى. في بواكر المعاجم العربيّة المحكّمة تتوارد معاني التّنظيم والترصيف والترتيب في فلك "التّنسّق" دلالة على «وَضْعُ الْأَشْيَاءِ عَلَى نِظَامٍ وَاحِدٍ»¹، لتظهر في مجملها منسجمة العناصر، وتتواتر هذه الدلالات في الموروث اللّغوي العربيّ في سياقٍ تفصيلي تمثيلي فيقال: «التّونُ والسّين والقاف أصلٌ صحيح يدلّ على تتابع في الشيء (...) وثغرٌ نسقٌ، إذا كانتِ الأسنانُ متّناسِقةً مُتساويةً، وخَرَزٌ نسقٌ: مُنظَّمٌ»²، كما يقال: «النّسقُ كَوَاكِبُ مُصْطَفَعة خَلْفَ الثُّرَيّا، ويُقالُ رَأَيْتُ نَسَقًا من الرّجالِ والمتّاعِ، أيّ بَعْضُها إلى جَنْبِ بَعْضٍ»³، فكلٌّ من: الثّغر (الأسنان)، والخرز، والكواكب والرّجال، والمتّاع، هي علامات ماديّة تتحقّق فيها صفة التّنسّق بتحقّق هيئة الانتظام والتّتابع أو الاتّساق والتّماسك وفق معايير الإبداع أو الإتقان أو الحُسن أو القبول في الصورة التّامة الثّابتة لتلك الهيئة.

إذا كانت دلالة النّسق مقترنة بما هو مادّي محسوس، فهي تنطبق -مجازا- على الكلام، فيقال: «كَلَامٌ مُتّناسِقٌ، وَقَدْ تَناسَقَ كَلَامُهُ»⁴، ويتناسق "القول" -حسب أحمد بن زكريا- إذا «عَطَفْتَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ»⁵ لذلك يُسمّى النحويون حروف العطف: «خُرُوفَ النّسِقِ لِأَنَّ الشَّيْءَ إِذَا عَطَفْتُهُ عَلَى شَيْءٍ صَارَ نِظَامًا وَاحِدًا»⁶، وَاحِدًا»⁶، على أنّ ما يكفل حسن التّنسّق في الكلام هو «أَنْ يَأْتِيَ الْمُتَكَلِّمُ بِكَلِمَاتٍ مُتتَالِيَةٍ مَعطُوفَاتٍ مُتلاحيّةٍ

¹ الفراهيدي الخليل بن أحمد: كتاب العين، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، 2003م، ج4، ص218.

² ابن فارس: مقاييس اللّغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)، (دتا)، ج5، ص420، (مادّة نسق)

³ ابن منظور: لسان العرب، ج10، ص353. (مادّة نسق)

⁴ الزمخشري أبو القاسم جار الله: أساس البلاغة، تح: باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، 1998م، ج2، ص266.

⁵ ابن فارس: مقاييس اللّغة، ص420. (مادّة نسق)

⁶ ابن منظور: لسان العرب، ج3، ص355. (مادّة نسق)

تَلَاخُمَا سَلِيمًا مُسْتَحْسَنًا»¹ فالعلاقة اللغوية التي يجب أن تضبط الكلام وتنسقه بإحكام تقوم على مبدأ أساس يفترضه الكُفوي* (ت1095هـ) في مقولته هذه، ألا وهي: ضرورة توالي الكلمات على نحو من التجاور والتلاحم والتناسب لتكوين جملة سليمة مفيدة المعنى، وهو فعلا ما يُجسّد نسقًا تعبيريًا يؤلفه المبدع، ويستملحه المتلقي. هذا تماما ما ثبته من قبل ابن أبي الإصبع المصري** (ت654هـ) في بديع القرآن عبر استقصائه سمات الانسجام والتأليف والتناسب التي يقتضيها العرف اللغوي في الإبداع، فحسّن النسق عنده: «أَنْ يَأْتِيَ الْمُتَكَلِّمُ بِكَلِمَاتٍ مِنَ النَّثْرِ وَالْأَثْيَاتِ مِنَ الشُّعْرِ، مُتَتَالِيَاتٍ مُتَلَاخِمَاتٍ تَلَاخُمَا سَلِيمًا مُسْتَحْسَنًا، لَا مَعْيَا مُسْتَهْجَنًا»². بأدنى تأمل في عبارة "لا معيا مستهجنًا" ندرك تماما أن الإخلال بتصنيف الألفاظ في مواضعها، والتقصير في إنزال المفردات منازلها، وإغفال ضبط الكلمات في مراتبها، وما قد يتخلّل ذلك من تنافر أو تشويش أو انفصال أو بتر، هو ما يناقض فعل التنسيق في البناء التعبيري شعرا كان أم نثرا؛ ذلك ما يسير خلاف مطلب الإجادة في فنون القول. بناء على ما ذكر، تحيلنا المتون العربية أساسا إلى نقاط ثلاثة:

- 1- "النسق" لفظ شديد الصلة بمعاني التنظيم والترتيب والتوالي والاستواء... وغيرها، مما يدل على وجود كلّ جمعت عناصره وفق معيار مضبوط.
- 2- تتفرّع دلالة "النسق" إلى شقين، الأول محسوس ماديّ ظاهر، والآخر معنويّ مجرد.
- 3- يطلق "النسق" أو "التنسيق" مجازا على اللغة للدلالة على جودة النظم، وحسن الصياغة، والمنشود في "نسق الكلام" هو تمام المبنى والمعنى حتّى يأتي جليّا واضحا بيّنا.

¹ الكُفوي أبو البقاء بن موسى: الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش محمد المصري، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1419هـ، 1998م، ص410.

* هو أيوب بن السيد الشريف موسى الحسيني القاضي الكفوي، المشهور بأبي البقاء، من قضاة المذهب الحنفي، ولد بمدينة كُفّه بتركيا، وعاش قاضيا في تركيا والقدس وبغداد، وتوفي في اسطنبول سنة 1094هـ، من مصنفاته: تحفة الشاهان؛ وهو تركي في فروع الحنفية، وكتاب كليات في اللغة؛ مجلد واحد مطبوع.

ينظر: - البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج1، ص229.

- الزركلي: الأعلام، ج2، ص38.

** هو عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن عبد الله بن محمد القيرواني ثم المصري، الشاعر المعروف بابن أبي الأصبع، توفي بمصر سنة 654هـ، من تصانيفه: بديع القرآن، تحرير التحرير في علم البديع.

ينظر: البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج1، ص585.

² المصري بن أبي الإصبع: بديع القرآن، تح: حفني محمد أشرف، نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)، (دتا)، ص162.

وكلمة "النسق" (Systeme) في اللغة اليونانية القديمة (Système) لا تخرج أيضا عن معاني التنظيم والتركيب، ومن ثم تعني ربط العلاقات التفاعلية بين البنيات والعناصر والأجزاء لتظهر في صورة كلية متناسقة.¹

النسق اصطلاحاً:

النسق مصطلح ذائع الاستعمال، رائج التوظيف، تتجاذبه مجالات معرفية عدّة، كعلم النفس وعلم الاجتماع ومجالّي الفلسفة والسياسة، كما تستقطبه تيارات الثقافة والفنون، وتستدعيه الحقول الأدبيّة واللغوية والنقدية. إذا كان اللفظ يوحي ابتداءً بدلالته العامة المرتبطة كلياً أو جزئياً بالتوظيف اللغوي المعجمي، فإن الاستجابة لخصوصية تلك العلوم، والخضوع لمسلمة تطوّر الفكر وتغيّر معالمه، وتباين مصادره ومرجعياته، يفرض اتّباعاً ميلاد صياغات متنوّعة مكثّفة حول المادة الواحدة، تسير كلّ منها حسب متطلبات حيّزها المعرفي، وفرضيات تخصّصها العلمي، وللإمساك بقطب الرّحى، والخلاص إلى ما يجب تحصيله من مقاربات اصطلاحية تسهم في المضىّ قدماً نحو ما يوافق حدود البحث وحيثياته، نتّجه صوب مدونات النّقد المعاصرة، إذ سيستمدّ التعريف الاصطلاحي عناصره من أكثر المجالات اتساقاً بالبعد النقدي الأدبيّ.

لاشكّ أنّ مصطلح "النسق" من المنظور النقديّ الحديث، هو في الأصل من جملة المفاهيم الوافدة على الفكر العربيّ من الحضارة الغربية، والتفاتاً إلى إشكاليّة الترجمة التي تعترى كثيراً من المفردات العلميّة والأدبيّة، فإنّ الدّارس «سيصادف اختلافاً واضحاً بين الباحثين في ترجمة مفهوم النسق»²، مما ينمّ عن تنوّع اصطلاحى وتعدّد لفظيّ من خلال تقديم مقترحات عدّة لاستدعاء كلمة (Système) الغربية، إضافة إلى ما أشار إليه محمد مفتاح من تعدّد وضع مفهوم محدد للمصطلح عموماً، فـ«تحدداته تجاوزت العشرين»³، وذلك ما يخضع البحث إلى تقصّ متنوع لإدراك المعنى:

يقابل جميل صليبا في معجمه بين مصطلح "المذهب" وبين المفردات: (Système/System) /Systema) الأجنبيّة في مسلك عرضه لماهية "المذهب" من المنظور الفلسفي، وهو بذلك لا يتعدّد عن المفهوم العام "للنسق" بل ويقدم «تصوّراً سليماً»⁴ له على أنّه «مجموعة من الآراء والنّظريات الفلسفيّة، ارتبطت بعضها

¹ ينظر: حمداوي جميل: نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة (نظرية الأنساق المتعددة)، شبكة الألوكة، www.alukah.net، ص9. يوم: 12-5-2020م، السّاعة 13:12.

² أحمد يوسف: القراءة النّسقية، سلطة البنية ووهم المحايثة، الدّار العربيّة للعلوم-ناشرون، بيروت، لبنان، 1428هـ، 2007م، ص141.

³ مفتاح محمد: التّشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، لبنان، (دط)، 1996م، ص158.

⁴ أحمد يوسف: القراءة النّسقية، سلطة البنية ووهم المحايثة، ص141.

ببعض ارتباطا منطقيا، حتى صارت ذات وحدة عضوية منسقة ومتماسكة»¹، فجملة الأفكار والآراء الفلسفية التي تناسقت فيما بينها بروابط عقلية منطقية حتى شكّل تفاعلها كلاً موحداً متماسك الأجزاء، قد اتّسعت لتشمل مجموع نظريات متساوقة وثيقة الصّلة وشيخة التّلاحم فيما بينها، فشكّلت ما يعرف بالمذهب، هو أيضا ما يتناغم وحيثيات تكوين النّسق وصياغته.

يبدو أنّ هذا المنطلق في المرادفة بين "النّسق" و"المذهب" قد تبنّته أيضا الموسوعة الفلسفية العربية: فمصطلح "النّسق" أو بالأحرى مصطلح "المذهب" له دلالة خاصة في الحقل الفلسفيّ؛ يعني جملة النّظريات المترابطة المتكاملة التي تشكّل كلاً عضويا يفسّر بعض أجزائه البعض الآخر.²

إنّ ما يُناشده الحقل الفلسفيّ - في باب تعريف المذهب - من ترصيف المبادئ والقواعد النّظرية وضماها ضمن شبكة محكمة النّسج، لا انفصال ولا انحلال بين عناصرها، لحاجة الجزء بالجزء الآخر، لا يعني الانصهار التام ولا التناظر الكلّي بين هذا المفهوم التركيبي، وبين دلالة النّسق، لا يكون ذلك حتى من المنظور الفلسفي، فثمّة مقوّمات خاصّة تهيئ لعوامل المغايرة والاختلاف بين المعنيين.³

أوضحت موسوعة "اللاندا الفلسفية" هذا الفرق بدقّة، ذلك أنّ المذهب أساسا هو مصطلح «يشتمل دوما على فكرة مجموعة حقائق منتظمة متكافئة وحتى مترابطة في الأغلب مع الفعل»⁴، فالتّوجه الفلسفيّ في تحديد ماهية "المذهب" يُبنى على أساس ثبات الحقيقة حتى تُعلم وتتناقل تماما كما هي، أما النّسق بالمعنى العام في الموسوعة والذي ورد مرادفا لـ"النظام، المنظومة، الجهاز" فهو: «جملة عناصر، مادية أو غير مادية، تتعلق بالتبادل، بعضها ببعض، بحيث تشكّل كلاً عضويا - "النظام المدرسي" - "الجهاز العصبي"»⁵.

ولا يعني النّسق بمعناه الخاص إلّا تنظيم عناصر فنّ أو علم في قالب تتلاحم فيه جميعها تلاحما متبادلا، وحيث تدرك العناصر اللاحقة بالعناصر السابقة⁶، وفي ذلك اقتراب شديد من مفهوم البنية الوارد في علوم أخرى، التي قد

¹ صليبا جميل: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1979م، ج2، ص361.

² ينظر: محمود فهمي زيدان: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، ج1، ص812، 813.

³ ينظر: الظاهر سليمان أحمد: مفهوم النّسق في الفلسفة (النّسق: الإشكالات والخصائص)، مجلة دمشق، المجلد 30، العدد 3، 2014م، ص372.

⁴ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001م، ج1، ص295.

⁵ المرجع نفسه، ج3، ص1417.

⁶ ينظر: أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، ص1417.

قد حُدِّدت في ظلّ المنطق الصوري الرياضي بثلاث سمات أساسية، قد تلتقي بما يبتغيه الدّارس في نمط اشتغال النّسق:

1. البناء: بمعنى أنّ أجزاء الكل لا ينبغي أن تكون متفرقة متنافرة، كما أنها ليست متراكمة مكدّسة.
 2. العلاقات: وهي جملة الاتّصالات والروابط التي تجمع بين عناصر المجموعة
 3. العمليات: وهي ما يتحقق في المجموعة من توالد العناصر وتكاثرها¹
- من بوتقة الدّراسات اللّغوية الحديثة لحدود النّسق "البنية"، ومنذ بدايات القرن العشرين تنبثق معطيات هامة أدلى بها عالم اللّسانيات الشهير "فاردنان دي سوسير" (F. Desaussure) (1913-1957م) حين رام استحداث ماهية مغايرة للغة على أنّها «نظام من العلامات (system of signs) التي تعبر عن الأفكار»²، ولا قيمة فيها للجزء إلّا ضمن علاقته مع الكل³، فالنّسق ضمن هذا المنظور ما هو إلّا تلك العناصر اللّسانية المنتظمة والمتراصة والمترابطة، التي تفقد مدلولها بمجرد الانفصال فيما بينها⁴.
- نمط هذه العلاقة في المتصوّر اللّساني يستقطب نظام التّلاحق، والتّعالق، والتّلازم، بين كلّ الأجزاء بحيث لن تتجلى قيمة العنصر الواحد إلّا بالنظر إلى العناصر القبلية والبعديّة، وهذا ما يشكل في الأساس «كلاً موحداً»⁵ أو «كلاً منتظماً»⁶ يلف اللّغة التي هي ذات ميزة نظامية خالصة، وهو ما يفرق بينها وبين الكلام «ذي الطبيعة المتغيّرة غير غير النظامية»⁷، تبعاً لذلك تخضع اللّغة لشبكة اتصالية تقوم على المستويات الأربع المعروفة: المستوى الصّوتي، المستوى الصّرفي، المستوى التركيبي، والمستوى المعجمي، والتي تتدخل في تحديد معالم النّسق العام (اللّساني) وإبراز مدى توازنه. و«ما يحكم بين العناصر اللّسانية ومستوياتها، ويربط بعضها ببعض هو ما يطلق عليه نسق»⁸

¹ ينظر: لعزام اهيشم أحمد محمد: النّقد الثّقافي قراءة أخرى.

² فاردنان دي سوسير: علم اللّغة العام، تر: يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، ط3، 1985م، ص34.

³ ينظر: أحمد يوسف: القراءة النّسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، ص117.

⁴ ينظر: حمودة عبد العزيز: المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، العدد 232، ص184.

⁵ ايديث كريزويل: عصر البنيوية، تر: جابر عصفور، دار سعادة الصباح، الكويت، ط1، 1993م، ص415.

⁶ ينظر: كليمان موازان: ما التاريخ الأدبي؟، تر: حسن الطالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010م، ص248.

⁷ ينظر: كاظم نادر: تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص92.

⁸ أحمد يوسف: القراءة النّسقية، سلطة البنية ووهم المحايثة، ص120.

ذلك التفاعل المنتظم بين العناصر اللسانية «الطبيعة النظامية»¹، أو ما عبّر عنه حسين خمري بأنه "شبكة من العلاقات"² والذي ألح دي سوسير على تكريسه لبنة أساسية في الدراسات اللغوية قد أفرز معطيات مادته في مدونة المباحث النقدية لدى الشكلايين الروس، بدى ذلك واضحا من خلال اجتهادات حلقة "براغ" لأجل «توسيع مدارك النسق بإخراجه من الإطار اللساني المحدود إلى الإطار الأدبي الواسع»³، وقد أعطى الناقد الروسي الروسي "يوري تينيانوف" (Tynianov) (1894-1993م) -وهو من أبرز أعلام الشكلايين الروس - للنسق أهمية بالغة، ومكانة أساسية ضمن النظرية الأدبية، يؤكد ذلك تصريحه: «علينا الإقرار بأن الأثر الأدبي يشكل منظومة (نسق)، بالاستناد إلى هذه القاعدة فقط نستطيع إقامة علم أدبي لا يكتفي بالصورة الفوضوية للظواهر والمتتاليات المتنافرة، وإنما يتصدى لدراساتها»⁴.

وعليه، فإنّ تطوّر الأدب عبر أزمته المتلاحقة، وعصوره المختلفة بالنسبة للشكلايين هو في الأساس «نسق في ارتباطه مع أنساق أخرى (...) ومشروط من خلالها»⁵ وما تاريخ هذا الأدب -حسب "يوري"- إلاّ جملة من «الاستبدالات النسقية»⁶، أي شبكة العلاقات الدينامية التي تحقق ميلاد الخطابات وتطورها.

تتوالى الدراسات الشكلائية المهتمة بالنسق بعد أن منحه "تينيانوف" دفعا قويا، فزاد الاهتمام بأنساق الإيقاع والنغم، وأنساق النبرات باعتبارها موادا هامة في ملف اللغة الشعرية حيث يتجلى النسق تجليا واضحا،⁷ وقد تغلغت الرؤى اللسانية السوسيرية، والمبادئ التنظيرية والإجرائية الشكلائية في أكناف الدراسات البنيوية، وتطوّرت هذه الرؤى أكثر عند أمثال "يان موكاروفيسكي" (Yen Mokorofiski) (1891-1975م)، وميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin) (1895-1975م)، ويوري لوتمان (Yuri Lotman) (1922-1993م)، على أن المدرسة البنيوية قد بالغت في اعتبار الخطاب الأدبي نسقا مغلقا على ذاته حتّى صار هذا «النسق المغلق وهما ضلل كثير من البنيويين وألقى بالبنيوية الصورية إلى الانسداد»⁸.

¹ كاظم نادر: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 92.

² ينظر: خمري حسين: الظاهرة الشعرية، الحضور والغياب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، دط، 2001م، ص 187.

³ سحر كاظم حمزة: جدلية الأنساق المضمرة في النقد الثقافي، دار الحوار، سوريا، ط 1، 2018، ص 73.

⁴ جان ميشال غوفار: تحليل الشعر، تر: محمد محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، دط، 2007م، ص 99.

⁵ كليمان موازان: ما التاريخ الأدبي؟، ص 260.

⁶ أحمد يوسف: القراءة النسقية، سلطة البنية ووهم المحايثة، ص 126.

⁷ ينظر: المرجع نفسه، ص 127.

⁸ أحمد يوسف: القراءة النسقية، سلطة البنية ووهم المحايثة، ص 123.

إنّ خلاصة المفاهيم المتعلقة بمصطلح النسق في ظلّ الدّراسات اللّغوية، وإن اختلفت وجهات النّظر أو تباعدت، فإنّها تتفق في منطلقها، وفي نمط اشتغالها حول نقطة المفهوم المعجمية الأولى، المتعلقة بالتنظيم والتنسيق والتّعالق والتّبادل والتّرابط والتّكثيف، وهي جميعها مفاهيم وثيقة الصّلة بتعريف إدغار (Edgar Morin) (1921-...م)، من أنّ النسق عبارة عن «وحدة كلّية منظّمة من تعلقات بين العناصر والأفعال أو الوحدات».¹

يتجسّد النسق من وجهة نظر علم الاجتماع (System social) بأنّه «وحدة اجتماعية تؤدي وظيفة»²، وهو ما ينبثق من النّظرية الوظيفيّة التي تعتبر النسق وحدات متكاملة (الثّقافة الشّخصية، والنّظام الاجتماعي) داخل علاقات الامتداد والنّمو والتّداخل والتّكامل، بمعنى أنّ النسق الاجتماعي هو جملة من الممارسات، والنّشاطات القائمة بين الأفراد الذين تربطهم بينهم علاقات متبادلة، فهذا الحدث الاجتماعي (النسق) هو ما يشكل "منظومة اجتماعية" في ديناميته وحيويته وتفاعله.³

يبدو أن البعد الدّلالي لمصطلح النسق في حال استحضار المُرْكَب الإسنادي "النسق الثّقافي" هو مفهوم قائم -في منظور بعض الأنثروبولوجيين على ما يعرف "بالبناء الاجتماعي"⁴ بما يسري فيه من سُبُل تنظيميّة ومن قيم وأعراف وتقاليد وقوانين، وطاقات بشريّة، وعلاقات إنسانيّة، والتي يكون لها الفضل في ضمان استمرارته وتطوّره.

قدّم العالم الأنثروبولوجي الأمريكي المعاصر "كليفورد غيرتز" مفهومه للنسق الثّقافي بأنّه «مرشد للعمل، مسوّدّة للسلوك»⁵ بمعنى أن فعاليات الأشخاص: سلوكياتهم وعلاقاتهم وردود أفعالهم، هي واقعة تحت سلطة النسق الثّقافي الدّائع والمهيمن على المجموعة كلّها، كالذين والأيدولوجيا مثلاً، وهذه السّلطة تمنحه القدرة على تقويم أو تنمية أو إلغاء السلوكيات الخاطئة أو الشاذة، إنّ الأنساق الثّقافيّة بالنسبة "لغيرتز" هي أدوات تحكم، وأجهزة تسيير، ووسائل تصويب، أو إنّها الخطط والوصفات والقواعد والتّعليمات التي تشبه برامج التّحكم في

¹ كليمان موازان: ما التاريخ الأدبي؟، ص 260، 261. نقلا عن:

Morin Edgar : la method . La nature de la natur. Paris, 1977, p102.

² إيكه هولتكرانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص 347.

³ ينظر: المرجع نفسه، الصّفحة نَحسها.

⁴ كاظم نادر: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ص 93.

⁵ كليفورد غيرتز: الإسلام من منظور علم الأناسة، تر: أبو بكر باقادر، دار المنتخب العربيّ، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 114.

أجهزة الكمبيوتر، على أنّ الاستجابة لآليات تحكم آتية من الخارج (المؤثرات الاجتماعية) وهي ما يميز الإنسان عن سائر الكائنات¹.

هذه الرؤى التي ترنو إلى الكشف عن ماهية النسق الثقافي في ظلّ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، هي ما تستثمره إجراءات النقد الثقافيّ من خلال النظر إلى الوظيفة الثنائية المسندة للنسق، فهو من جهة يسعى إلى استيعاب التجربة الإنسانية وتحليلها وشرحها، ومن جهة أخرى نجده يفعل طاقته التحكمية التوجيهية للتصرف في سلوكيات الفرد وتحديد مسارها، وعليه يتفاعل الأشخاص وفق ما يؤمنون به من أنساق.

على أساس هذه الوظيفة الثانية للنسق يُبرز الناقد العربيّ عبد الله الغدّاميّ محور عمل النقد الثقافيّ وتطبيقاته على الخطاب؛ من حيث استخلاصه للأنساق الثقافية التي تشرّبها الخطاب، ثم إعادة انتاجها، وهو ما يضمن «إعادة البعد التاريخي والثقافي للدراسات الأدبية الحديثة»²، وعليه يكون للنسق دلالة محورية في مشروع النقد، له صفاته الخاصة، والتي حدّدت في نقاط كانت بؤرة لجدال نقدي عربي فحواها:

1. أنّ قيمة النسق لا تبرز إلّا من خلال وظيفته، والتي تتحدّد عند تجاوز نسقين متنافيين تماماً في الخطاب الواحد، يتميّز الأوّل "السّليبي" بالضمور والمخالطة، ويتميّز الآخر "الإيجابي" بالظهور والعلنية مع ما يكتسبه من جماليّة لغويّة، ويمتلك النسق الأول طاقة حركيّة ناسخة تلغي النسق الظاهر وفق ما يسمى "بالوظيفة النسقيّة".

2. يتمتّع النسق بميزة التّخفي والتّواري خلف ستار القيم الجمالية..

3. أنّ الدلالة المضمرّة هي في الأصل من تصميم الثقافة وإنتاجها، وليس من إبداع المؤلف الذي قد تصدر منه عن وعي أو عن غير وعي.

4. تعدّ البلاغة والصّيغة اللّغوية المنمّقة (البنية الجماليّة) ملاذاً آمناً للنسق من أجل تحقيق وظيفته الأساسيّة من خلال التّماهي والعبور في هدوء.

5. تمتلك الأنساق الثقافيّة ما يكفي من السّلطة و"الجبروت" للثبات والاستمرار، فهي أنساق راسخة/ناسخة، لها الغلبة دائماً، يدعمها الالتفاف الجماهيري حولها.³

¹ ينظر: - كليفوررد غيرتز: تأويل الثقافات، ص151.

- كاظم نادر: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ص97، 98.

² كاظم نادر: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ص98.

³ ينظر: الغدّامي عبد الله: النقد الثقافيّ، قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، ص77-80.

يرجع الفضل للغدامي - في الإطار الوظيفي للنسق - في استحداث عنصر آخر لوظائف اللغة الستة المعروفة المنبثقة من دراسات "جاكوبسون" (Yacobsen) (1896-1982م) اللغوية:

1- ذاتية/ جدائية (عندما يتصدّر المرسل/الباث أولويات الخطاب، فتبرز شخصيته، وتعلو نبرته، وتتضح مشاعره وانفعالاته، فيغدو صوته محورا أساسا في البناء العام، ويكون حضوره العاطفي مطلباً هاماً لتحقيق الوظيفة اللغوية).

2- إخبارية/ نفعية (تعود الأولوية في الخطاب إلى المرسل إليه، حيث يتم التركيز على المخاطب من أجل التأثير على تفكيره وإقناعه بفحوى الرسالة اللغوية).

3- مرجعية (السياق هو بؤرة الخطاب، إذ يتحدد الهدف من العملية التواصلية من خلال الحدث والموقف العام الذي انبثقت على إثره الرسالة)

4- معجمية (حيث يتم التركيز على الشفرة)

5- تنبيهية (حينما تبرز أداة الاتصال أكثر في الخطاب من أجل ضمان استمرارية التواصل بين المرسل والمرسل إليه، إذ يركز الأول على جاهزية واستعداد الآخر لاستقبال رسالته)

6- شاعرية/جمالية (حينما يزداد اهتمام الرسالة بأسلوبها وشكلها لتحقيق قيمتها الجمالية من خلال عناصرها التركيبية والنحوية والصرفية فتظهر بنموذجها الأدبي المتفرد اللافت)

7- أما سابع هذه العناصر حسب الغدامي فهي: الوظيفة النسقية (ويكون التركيز فيها على العنصر النسقي)¹.

يكون الغدامي بهذا المنحى النقدي الجديد قد «طور النموذج الاتصالي الألسني التقليدي الذي كان قد طوره جاكوبسون بعد إفادته من نظريات الاتصال الهندسي والإعلامي»².

النسق الثقافي/ سجل نقدي عربي:

إنّ ما ألح عليه الغدامي في ضوء تحديده لوظيفة النسق، وفي مسار قراءته لنماذج من الأدب العربي، من اعتبار "العنصر النسقي" ذا خاصية سلبية ناسخة تتضمن ما اصطّلع عليه بـ "العيوب النسقية" أو "القبحيات"

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص 66.

² الغامدي خالد: الغدامي والورطة النسقية!، <http://www.almadina.com/node/352373.18/01/2012>

يوم: 13-10-2020م، الساعة: 10:15.

المستترة خلف الجمالية البلاغية¹، هو ما استفّر الباحثين، وحرك أقلام النقد العربيّة في سبيل مجابهة ما التّبس من مفاهيم في المشروع الجديد.

قبل بيان ذلك، يجدر بنا التنويه إلى أنّ عبد الله الغدّاميّ لم يوفق -حسب عبد النّبيّ اصطيّف- في الإمساك بمفهوم "النّسق الثقافيّ" الذي هو مركز ثقل مشروعه النّقديّ، إذ يمكن مؤاخذه الغدّاميّ في أمرين:

- أولهما: الإغارة على الأنموذج الاتّصاليّ اللّغويّ الذي صنّفه أحد أهم علماء علم اللّغة المقارن، الخبير بكثير من لغات العالم، الملمّ بأساسيات التّقاليد الأدبيّة والنّقديّة الثّقافيّة: (الشكلايّ الرّوسيّ رومان جاكسون)، والإقدام على إقحام عنصر دخيل، ألا وهو العنصر النّسقيّ، وهو ما لا تستسيغه مدونة النّقد والتّنظير²، ذلك أنّ الأسس النّظرية التي يضعها علماء اللّغة، ليست متاحة لاستقبال كمّ من المعطيات والآراء والنّتائج كيفما اتّفق، وذلك ما يعيه الغدّاميّ تماماً ولا شكّ، يقول اصطيّف: «كيف لناقد أن يضيف عنصراً جديداً إلى أنموذج احتطّاه عالم لغة مقارن خبير بعدد معتبر من اللغات والتّقاليد الأدبيّة والنّقديّة والثّقافيّة دون أن يفكر عقابيل هذه الإضافة»³.

- أمّا الأمر الآخر فيتعلّق بـ: انشغال الغدّاميّ، على نحو يُستغرب، عن اقتراح تعريف مناسب لمصطلح هو في الأصل محورٌ لدراسته ومشروعه: "النّسق"، لاسيما وأنّ هذا المصطلح قد أُسندت إليه بعض المصطلحات ذات العمق والتّعقيد: "المكبوت النّسقي"، و"العيب النّسقي"، و"المضمّر النّسقي"، و"النّمط النّسقي المتمكن" وغيرها⁴ يتساءل اصطيّف عن موقع بيان كلمة النّسق الذي وُعد به القارئ في مستهلّ محور النّسق الثّقافي من كتاب النّقد الثّقافيّ، وعن موقع الإجابات التي تغافل الغدّاميّ عن تحريرها، بعد إشكالية صاغها هو نفسه على نحو صريح و مباشر: ما النّسق الثّقافيّ؟ وكيف نقرؤه؟⁵... يعلّق اصطيّف: «لا شيء محدّدًا وواضحًا ودقيقًا يثلج صدر القارئ الذي عيل صبره انتظارًا لوعود الغدّاميّ»⁶.

أبدى هيثم العزام أيضًا حيرته «لعدم تعريف هذا النّسق ولو بجملة واحدة طيلة الحديث عن النّسق»⁷، ليعكف العزام على افتراض مفهوم له معتبرا إياه: «الدّلالة المضمرة»¹، وعلى أن الافتراضات غير مناسبة لتأسيس

¹ ينظر: الغدّاميّ عبد الله: النّقد الثّقافيّ، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص 59.

² ينظر: الغدّاميّ عبد الله واصطيّف عبد النّبيّ: نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص 190-192.

³ المرجع نفسه، ص 192.

⁴ ينظر: الغدّاميّ عبد الله واصطيّف عبد النّبيّ: نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص 189.

⁵ الغدّاميّ عبد الله: النّقد الثّقافيّ قراءة في الأنساق الثّقافيّة، ص 76.

⁶ المرجع نفسه، ص 195.

⁷ العزام هيثم أحمد محمد: النّقد الثّقافيّ قراءة أخرى، ص 163.

دلالة مركزية لمشروع نقدي مستحدث²، فإن ذلك لم يمنع العزام من السعي نحو بناء تعريف مبسط للتسق الثقافي؛ فاعتبره حصيلة للتفاعلات الاجتماعية الممثلة في أصناف معينة من الوعي والسلوك، وهياكل المبادئ والقوانين الاجتماعية والفكرية، الخاضعة للظروف الزمنية والبيئية في تمثلها وتأسيسها، لتستحيل هذه التفاعلات بنية مستقلة ضمن المؤسسة الاجتماعية، تختص بإنتاج أنماط معينة من التفكير والإدراك، وهو ما يسمى "بالأنماط الثقافية"، أما ما يستقر في المؤسسات تطبيقاً وممارسة، فهو ما يسمى "بالمنظومات الثقافية"، وأما السلطة التي يكتسبها النسق في زمن معين، فهو ما يطلق عليه "بالنظام الثقافي"³.

يبدو أن هذه المحاولة التعريفية قد اختصرها من قبل، كيليطو في كون الأنساق الثقافية و«بكل بساطة مواضعة اجتماعية، دينية، أخلاقية، استيعابية... تفرضها في لحظة معينة من تطورها، الوضعية الاجتماعية، والتي يقبلها ضمناً المؤلف وجمهوره»⁴، وينفي كيليطو عن النسق الثقافي، أن يكون له «وجود مستقل وثابت، إنه يتحقق في نصوص تداعبه أحياناً، وفي الحالات القصوى تُشَوِّشُهُ، وتُنْسَبُهُ»⁵، فمع اليقين بتغلغل نسق ما ضمن النص الأدبي، إلا أنه لا يبرز كبنية ظاهرة مستقلة، لأنه اُكْتَمِنَ ضمن نسيج لغوي محكم مفعم بالقيم الجمالية ما يحجب سطوع النسق وأنجلاته

يشارك كل من ميجان الرويلي وسعد البازعي في تقديم ملاحظات حول معطيات الغدامي بعد مناقشته لوظيفة النسق، تتعلق بالمبالغة في إطلاق صفات تعميمية على جلّ الأنساق التي تعرّض لها، وكأنّها جميعها تنحصر في دائرة السلبية؛ فيتحول المديح إلى استعطاء، والفخر إلى نرجسية أو نفاق... ذلك ما يبعث إلى التساؤل عن محل أنساق باقي النماذج الأدبية التي تخالف التنبؤ بالسلبى التأسخ، ك شعر الصعاليك، وشعر المتصوفة، وشعر أبو نواس وبشار؟⁶ وهو تساؤل منطقي يشير إلى الالتباس والغموض الذي يحيط بمفهوم النسق ووظيفته.

يذهب خالد الغامدي بأن الغدامي قد وقع في تناقض كبير حين اعتبر "النسق" عنصراً هاماً من عناصر الاتصال من خلال الوظيفة التسيقية التي أضافها على أنموذج جاكسون، ثمّ نجده في الوقت ذاته قد بذل كلّ ما بوسعه لغمر هذا المصطلح بكل معاني السلبية، إذ إنّ اعتبار الأنساق عاهة تصاب بها الثقافة فتنتشر فيها العيوب

¹ المرجع نفسه، ص 164.

² ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ ينظر: العزام هيثم أحمد محمد: النقد الثقافي قراءة أخرى، ص 169، 170.

⁴ كيليطو عبد الفتاح: المقامات السرد والأنساق الثقافية، ص 8.

⁵ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁶ الرولي ميجان والبازعي سعد: دليل الناقد الأدبي، ص 31.

والجراثيم والعلل والقبحيات، وهذا في الأساس نخر في صلب النظرية التي يطرحها، ذلك أنه من غير المعقول، بل ومن التناقض أن تُجنى "الحالة المرضية" ذات الصفة المتغيرة عنصرا اتصاليا ثابتا أزليا في الثقافة، ولا يمكنها أن تُقرن بعناصر الاتصال المستقرة السالفة الذكر إلا وفق علاقات جدلية تتراوح بين التوازن تارة والاختلال تارة أخرى.¹

يصعب الظفر بتعريف محدد لمصطلح "النسق الثقافي"، ولا يسهل استلال ذلك حتى من مقولات أبرز أعلام النقد الثقافي، ويبدو أن مردّ هذا التمنع والاستكفاف؛ هو الاتصال الوثيق والمباشر بين مصطلح "النسق" الذي اكتسب على مرّ تطوره الدلالي: مرونة مفاهيمية واتساعا في ميادين التوظيف وتغلغلا في أكناف ميادين متنوعة كالنقد والأدب واللغة، وبين مصطلح "الثقافة" أكثر المفاهيم فساحة وفضفضة، بل وأكثرها إثارة للجدل والنقاش، غير أنه ينبغي على مستشرق القراءة النسقية والتحليل وفق تعاليمها، انطلاقه من تفحص نظريات أهل الاختصاص، والمرور بمحطات تشريح المصطلح، وامثاله من ثمة لتوجيهات النقد في ضرورة الانفتاح المنهجي والتأني في ملاحقة قرائن النسق للتعرف عليه داخل متاهة الخطاب الأدبي.

يشكل مصطلح النسق الثقافي، ومع تشعب الآراء في تفسيره، محورا أساسا في دراسات النقد الثقافي، إذ يحظى بأولوية التتبّع والترصد في قراءة الخطابات، ذلك لأنه يستوعب طاقة مفعمة بخبايا الإبداع الأدبي، وحمولة معرفية مركزة عن أصداء الخطاب في أدق تفاصيله.

تتمثل الأنساق الثقافية في مجموعة العناصر والبنىات الثاوية ضمن الدوافع النفسية، والقناعات الفكرية، والأنظمة التفاعلية، المتوغلة في صميم الخطاب، وهي التي تتحكم إلى حدّ ما في تبلوره وميلاده وفي نمط تشكيله وبنائه، ثم إنّها تدفع به إلى بلوغ ذروة ذيوعه وانتشاره، غير أن هذه الأنساق رغم استفحالتها الثابت، فإنّها لا تفصح عن نفسها بشكل مباشر، تفاديا لاصطدامها بأحكام رسمية مسبقة ذائعة صارمة قد تتلف أنسجتها منذ البداية.

إن الاتصال المباشر القائم بين مفاهيم النسق الثقافي وبين ميدان الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس، لدلالة قوية على طموح الناقد الثقافي نحو التعمّق والإلمام بتفاصيل الحياة الثقافية للمجتمع، بل وتشريح كل البروتوكولات والمظاهر الاجتماعية المرافقة لمضامين الخطاب، ومن ثم تفقّد المؤسسات، والأنظمة، والأفكار، وتحليل نمط بنائها واشتغالها في ترقّب صارم.

¹ الغامدي خالد، الغداميّ والورطة النسقية!: <http://www.almadina.com/node/352373.18/01/2012>

الفصل الثاني

تشكلات النسق الثقافي؛ المرجعيّات، والأطر السّياقيّة

المبحث الأوّل: التاريخ والحضارة؛ تأسيس وبناء النسق

أوّلاً / الشّام مهد الحضارات أم بؤرة الصّراعات

1. الشّام قبل الإسلام، تعدّدية ثقافيّة وتنازع الهويّات

أ- الحضارة الفارسيّة

ب- الحضارة اليونانيّة

ت- الحضارة الرّومانيّة

2. الشّام المسيحيّة والفتح الإسلاميّ / اللقاء الأوّل

ثانياً / الشّام والمركزيّة الإسلاميّة

1- أهل الذّمة من النّصارى في عهد النّبيّ على الله عليه وسلم:

2- أهل الذّمة من النّصارى في العهد الرّاشديّ

3- أهل الذّمة من النّصارى في العصر الأمويّ

4- أهل الذّمة من النّصارى في العصر العبّاسيّ

المبحث الثّاني: السّياسة والحرب وبلورة النسق

1- المسلم المشرقيّ في متخيّل المسيحيّ الفرنجيّ زمن الحروب الصليبيّة

2- المسيحيّ الفرنجيّ في متخيّل المسلم المشرقيّ زمن الحروب الصليبيّة

يُحيل مصطلح "تشكلات النّسق الثّقافيّ" عموماً إلى ضرورة الاعتقاد بأنّ الأنساق الثّقافيّة هي ليست معطيات جاهزة ذات مواصفات ملموسة يمكن استجلاؤها وتفحصها ضمن إطارين زمني ومكانيّ محدّدين، كما أنّها ليست قيماً إبداعية تُنتج إثر تفاعل معيّن أو حدث بارز، بل إنّها أمشاج من المؤثرات الثّقافيّة المتنامية، التي تتبلور في رحم التاريخ، وتشكّل في كنف السياقات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، والخلفيات الفكرية والأيدولوجيّة التي تسهم في تحديد ملامحه وتوجيه مساره.

تعدّ مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، مدوّنة سرديّة قديمة، هي أشبه بصحيفة أحداث تاريخية مفعمة بالتفاعلات الثّقافية والحضارية، أو بوثيقة أسرار سياسية، أو بتقرير حربيّ سجّل تفاصيل المعركة، قد يحسبها المتصفّح لوحة لغويّة فسيفسائية متداخلة الألوان متعدّدة الأبعاد، لكنّها في الواقع خطاب ثقافيّ عميق؛ تركزت تحت ظلاله شظايا التّفنن، وينبجس من بين رقوشه وميض التّقاء الضدّين، ويتكاثف الرّماد في حدود تماس الهلال مع الصّليب. لذا فإنّ الغوص في أعماق هذه المدوّنة هو تواصل مع حيثيات ثقافيّة معقّدة، وانفتاح على استكشاف واستنطاق عوالم مفتوحة على أصعدة عدّة.

إنّ أيّة محاولة لاقتناص أنساق الثّقافة من ثيمات هذا الخطاب السّرديّ يقتضي وضع خلفية مرجعيّة سياقيّة موسّعة ومتينة متّصلة بالإطارين الزّمني والمكانيّ لعصر المؤلّف وأزمة سالفه، وتوفير زاد معرفيّ متعلّق بمسوّغات إنتاج المؤلّف؛ قضايا وأحداثه وأخباره، والذي يتفرّع عن محاور التّاريخ والفكر والسياسة والدين، ويرتبط بمعالم الحياة الاجتماعيّة وأنماط العلاقات فيها. إذ يتعذر التّحديد الدّقيق للإطار الزّمنيّ للدراسة، فرغم ارتباط المقامة بالعصر المملوكيّ، غير أنّ موضوعها ممتدّ امتداد تاريخ العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة على أرض دمشق.

المبحث الأول: التاريخ والحضارة؛ تأسيس وبناء النسق:

تنبثق أنسجة مقامة "رشف الرحيق في وصف الحريق" التي ألّفها الأديب والمؤرخ والأمير خليل بن أيّيك صلاح الدين الصّفدي* (ت764هـ)، من خواتيم العصور الأدبية القديمة: عصر دول المماليك** الذي وسم بأنّه

* هو خليل بن أيّيك بن عبد الله، صلاح الدين الصّفديّ الألبكيّ الشافعيّ، ولد أبو الصّفاء بمدينة صفد بفلسطين سنة 696 للهجرة، كان والده عزّ الدين أيّيك من أمراء المماليك في صفد، فنال صلاح الدين حظّه الوافر من العناية والاهتمام إذ ترعرع على طلب العلم؛ حفظ القرآن صغيراً، وأتقن اللّغة العربيّة، واحترف هواية الرّسم على القماش، وأتقن كتابة الخطّ، ومُنِع عن الشّغل حتى بلغ العشرين من عمره، فتقلّد مناصب هامّة في دواوين الإنشاء، رحل الصّفديّ إلى القاهرة ودمشق وحلب فالتقى بكثير من أجبّار وعلماء عصره وخاطبهم ونحلّ من ثقافتهم، أمثال البارّ جمال الدين بن نباتة، والشيخ زين الدين عمر بن الورديّ، اشتهر الصّفديّ بحب الارتحال لطلب العلم وجمال أرض المشرق لذلك، فأضحى موسوعيّ الثقافة يُألّف في التاريخ والتّراجم والبلاغة والنقد واللّغة وشقّى فنون الأدب نظماً ونثراً، تتلمذ الصّفديّ على يد أشهر علماء عصره أمثال شهاب الدين الحلبيّ الذي كان له الدور الأكبر في صقل شخصيته الأدبيّة، وعليّ بن عبد الكافي السبكيّ وغيرهما، عُرف الصّفديّ بغزارة الإنتاج العلميّ لهِمّته العالية في التّأليف والجمع، فخلّف إرثاً ثقافياً ثرياً، ومن أهمّ كتبه: الوافي بالوفيات، أعيان العصر وأعوان النّصر، اختراع الخراع، ألحان السّواجع بين البادي والمراجع، وغيرها كثير، توفي الصّفديّ بدمشق في شوال سنة 764 للهجرة على إثر مرض الطّاعون.

ينظر في ترجمته: - ابن حبيب الحلبي: تذكرة النّبيه في أيام المنصور وبنيه، تح: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986م، (دط)، ج3، ص268.

- ابن حجر العسقلاني: الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة، تح: محمّد عبد المعين ضان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط1، 1414هـ، 1993م، ج2، ص87، 88.

- ابن تغري بردي: التّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1992م، ج11، ص15-17.

** المماليك في اللّغة جمع مفردة "مملوك"، وهو العبد الذي سُبي (يباع ويشترى)، دون أن يُملّك أبواه، بمعنى أنّه كان حراً في الأصل، ثم غُلِب عليه، أي أُسر أو أخذ عنوة فصار عبداً، بخلاف القنّ الذي مُلّك هو وأبواه، والمماليك مصطلح أطلق في بادئ الأمر على الرّقيق الأبيض ذو الأصول التركيّة (على الأغلب) أو المغولية أو الأوروبية وغيرها، وهم الذين تمّ شراؤهم من أسواق النّخاسة، أو أُسّرهم في المعارك والحروب من قبل سلاطين الشّرق الأدنى الإسلامي، لاسيّما مصر والشّام، ومن ثمّ تربيتهم وتعليمهم على مبادئ الفروسية والنّظام العسكري الصّارم، وكذا على المبادئ الإسلامية، حتّى يتمّ إلحاقهم بالجيش كفرق خاصة، وقد يتطور الأمر إلى تقليدهم مناصب قيادية عليا في الدّولة، ما يمنحهم صلاحية التّحكم في عزل وتنصيب الخلفاء والسلاطين، أو حتّى اعتلاء عرش الحكم، وقد برزت دولة المماليك كمرحلة هامة من مراحل التاريخ الإسلامي القلسم.

ينظر: - ابن منظور: لسان العرب، ج10، ص493. مادة (ملك)

- محمد أمير: أيام المماليك، دار دؤن للنشر، مصر، ط1، 2019، ص4-6.

- طقوش محمد سهيل: تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشّام، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م، ص8، 7.

الأكثر التجاجا واضطرابا، ومن بلاد الشام* ذات الرحابة والإغراء، ومن قلب المدينة الفاتنة الفياضة التي تسمى دمشق**، لذا فإنّ تقديم مقارنة أنساقية لهذه المقامة يتطلّب الإبحار في عمق الزمن، والتّوغل في أغوار الماضي.

إنّ عملية استخلاص مستويات التفاعل بين بنية التفكير لدى صاحب المقامة وبين وعي جمعيّ تبلور داخل تركيبة اجتماعية هجينة معقدة متعددة الحضارات، متنوّعة الثقافات، ترتبط أساسا بالانفتاح على معالم الشخصية العربية الإسلامية في ظلّ تناميها مع شبكة واسعة من المعطيات والأحداث المشحونة بالاضطرابات والاهتزازات، والتّوغل بالأخصّ في إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، وما يتعلق بها من قضايا الانتماء والهوية والعرق والدين والسلطة والهيمنة، وما يتخلّلها من فعالية سياسية فيها، وما ينتج عنها من ظروف الحياة وملابساتها.

يتطلب هذا الانفتاح الموهل في أعماق المجتمع المملوكي استدعاء جملة العوامل والسياقات ذات التأثير المباشر وغير المباشر في شحن مقامة الصّفديّ بومضات فكرية، وغمرها بتلميحات وإيحاءات هي من صميم الواقع الإسلامي

* يطلق لفظ الشام على بلاد واسعة في المشرق العربي، وللتسمية دلالات عدّة تداولتها كتب التاريخ والجغرافيا؛ فقليل إنّ الشام مأخوذ من "الشام" وهو خلاف اليمن، أي الجهة اليسرى، فيقال: أخذَ شامةً، أي على يساره، وشامت القوم إذا ذهبَت جهة الشمال، فسميت الشام شامًا لأنها تقع شمال الأرض كما أنّ اليمن أيمن الأرض، وقيل سميت شامًا نسبة إلى سام بن نوح عليه السلام، لأنه أوّل من نزلها، وسام اسمه بالسريانية "شام"، وبالعبرانية "شيم"، وقيل أيضا سميت شامًا نسبةً إلى شامات أرضها (تربة وحجارة): حمر وسود وبيض، وقيل إنّ الاسم الأول للشام هو سورية المشتق من كلمة "SYRIUS" الرومانية والتي تعني كل شخص يتكلم السريانية، ويطلق اسم الشام على كلّ ما يقع وراء نهر الفرات؛ وهو الإقليم الذي يحده بحر الرّوم (البحر الأبيض المتوسط) غربا، والبادية من "أيلة"؛ وهي مدينة قديمة على البحر الأحمر، إلى الفرات، ثم من الفرات إلى حدود بلاد الرّوم (آسيا الصغرى شرقا)، ومن بلاد الرّوم حتّى "الغور" شمالا، ومصر وصحراء سيناء حتّى رفح جنوبا، وبها أمّهات المدن: حلب وحماة وحمص ودمشق وبيت المقدس والمعرّة، وتحدد الشام فلكيا بين خطي عرض 31°، 27° شمالا، وخطي طول 22°، 40° شرقا، وتشمل حاليا الدول العربية التالية: المملكة الأردنية الهاشمية، فلسطين، الجمهورية العربية السورية، الجمهورية اللبنانية العربية.

ينظر: - ابن عساكر علي بن الحسن: تاريخ مدينة دمشق، تح: محب الدين أبي سعيد عمر بن غلامه العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (دط)، 1415هـ، 1995م، ج1، ص7-11.

- ياقوت الحموي: معجم البلدان، تح: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3، (دط)، (دتا)، ص353-355.

** يدل الفعل "دَمَشَقَ" لغةً على السرعة والخفة، يقال: دمشق عمله أي أسرع فيه، وعليه سميت المدينة "دمشق" لأنهم بنوها بسرعة، فقليل: فدمشقوها، وقيل أنّ دمشق اسم روميّ، أمّا أصل اسمها فهو: دَوو مسكنين؛ أي مسك مضعف، ودمشق هي قصبة الشام، وهي البلدة المشهورة التي وصفت بأنها أقدم مدينة في التاريخ، كثيرة الذكر في المعاجم وكتب الأدب وكتب الرحالة، وكتب التاريخ والجغرافيا، لرقّي مكانتها الحضارية التاريخية، ولأهمية موقعها الجغرافي، ومنزلتها السياسية منذ القدم.

ينظر: - ابن عساكر علي بن الحسن: تاريخ مدينة دمشق، ج1، ص19-23.

- ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج2، ص527-534.

عبر أزمته المختلفة، ومن خلاصة الثّقافات الرائجة فيه، ذلك أن الانطلاق من رصد الفضاءات المنوطة بالعمل الأدبيّ «علاوة على كونه يعيد ترتيب علاقة الذات بالثقافة، فإنّ ذلك يساعدها على استعادة علاقتها بالزّمن كإطار لتنظيم الوعي بالتّاريخ وكذا الوعي بالذات»¹، هذا الوعيّ هو ما يُشرع بدءاً في إرسائه وتقديره لكي لا يجد الدّارس بعد ذلك عوائق في تعيين الأنساق وفهمها.

لا تقتصر رحلة البحث عن السّياقات الثّقافيّة الواصلة بين المنجز الأدبيّ -موضوع البحث- وبين أنسجة تاريخيّة متشابكة ممتدّة الجذور مكتّفة الفروع، على سرد الأحداث سرداً مباشراً كما تحملها كتب التّراث، وإنما يتطلب ذلك الخوض في غمار الكتب التاريخيّة واستقصاء الأخبار وتفحصها تفحصاً دقيقاً، ومن ثمّ مناقشة الآراء المتألّفة أو المتناقضة حولها، واستدعاء أدقّ التفاصيل الموصولة بحديث المقامة، أو بالأحرى مساءلة كل ما له علاقة في بلورة النّسق ورسم ملامح التّوجه النّسقي، وتحديد مسوّغات تبني هذا التّوجه لدى المؤلّف ولدى المتلقي. إذ يتمّ اعتماد المقامة منظاراً دقيقاً يعكس عناصر الثّقافة العربيّة، لا كما ينبغي أن نراها، بل تماماً كما توارثها وكيفها وعاشها المجتمع المملوكي في علاقاته ومعاملاته ومشاعره في حضور فئة اجتماعيّة "أجنبية" لها هي الأخرى تأثيرها البارز في تشكيل الوعي داخل المنظومة الثّقافيّة المملوكيّة.

إنّ البحث عن معالم النّسق الثّقافي وآثاره من خلال المقامة لا يكتفي بالتّشبيث في الاطار التّاريخي المحدد (عصر المماليك) دون الاقدام على اختراق فضاءات زمنية أخرى تتجاذب وتتراسل لصناعة النّسق، بل ينبغي التّوغل في غياهب التّاريخ أملاً في الإمساك ببصيص الحقيقة، إذ قد تحتفظ الأزمنة البعيدة أيضاً بحمولاتها الثّقافيّة المختزلة والمختزنة في صلب المقامة.

يبدو أنّ لواقعة حريق المسجد الأمويّ أصولاً تاريخيّة موعلة في زمن ما قبل الفتوحات الإسلاميّة لبلاد الشّام، وأخرى متاخمة لحركة الحملات الصّليبيّة على المشرق العربيّ، وبعضها متماسّ وأحداث الغزو المغولي المدمر، لذا تتمازج في المقامة الأدبيّة التي صاغها الصّفديّ أقباس من التّراث والحضارة، وأصداء من الصّراعات والحروب، وعليه تكون الرّحلة نحو استكشاف الأنساق الثّقافيّة في هذا النطاق منسّقة بمحطات تاريخيّة بالغة الأهمية، مرتبطة بمنعطفات مصيريّة حاسمة تيسّر لنا استجلاء النّسق وإدراك مقاصده، خصوصاً عند الإحاطة بالأحداث الجسام التي فجّرتها طبيعة العلاقة بين العالمين الغربيّ والشرقيّ منذ بزوغ فجر الحضارة الإسلاميّة وصولاً إلى زمن حكم المماليك في أرض الشّام.

¹ الكعبي رائد حاكم: التّراث وأنساق الثّقافة، قراءة في كتاب الأغاني، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، (دط)، 2018م، ص36.

لدرء الاعتقاد بأنّ التّوغل المفرط في أعماق تاريخ بلاد الشّام قد لا يكون على قدر كبير من الإلحاح والحاجة، خصوصاً وأنّ المرام في دراستنا هو جسّ أنساق مقامة أدبيّة بزغت في عهد متأخر من العصر القديم، يمكن الانطلاق من مسلّمة أنّ التّاريخ كتلة متلاحمة لا يمكن تجزئتها إلا افتراضاً، وعليه نستطيع الجزم بأنّ هذا التّعمّق في باكورة الوجود الاجتماعيّ للإنسانية هو ذا قيمة بيّنة بالنّظر إلى ما يتسرّب منها من آثار تؤثر وتتفاعل مع الواقع المملوكي وتسهم في تشكيل أنساقه.

لذا ما ينبغي مراعاته إزاء ذلك، أن يُجتنب من ذلك التّاريخ المتلاحم، ما يطوف فعلاً حول مقاصد الموضوع، وأن يُستلّ منه ما تتّصل أنسجته بصميم الحدث، وأن تُستدعى من حيثياته ما يلتف حول مضمرات الخطاب الأدبيّ المدروس.

لا يدّعي البحث استنطاق كافّة الأنساق الثّقافة الماثورة في ثيمات مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، كما لا يمكن تلفيق مزاعم الإلمام بكلّ الخبايا الكامنة في جوف هذا الخطاب، لكن من المفيد أن نشير إلى أنّ جلّ الاهتمام في الدّراسة قد تعلّق بمحور علاقة "الأنا" العربيّ المسلم المطمئن -بعد الفتح الإسلاميّ- على انتمائه الوطنيّ لأرض الشّام الواسعة الممتدّة، وبين "الآخر" الإفريقيّ المسيحيّ، أو بالأحرى الدّميّ النّصرانيّ الذي يشوّش هذا الاطمئنان، إذ ينبغي هو الآخر بسط إرادته في تلك الأرض، وفرض سيادته عليها، لمآرب عدّة.

في ظلّ تعدّد الهويّات "الدّينيّة" وتناقضها ضمن نطاق المجتمع الواحد على أرض المشرق، لا يجد الأدباء والفنّانون إلّا استغلال مناسبات الاحتكاك والتّوتر في ساحة الرّأي العام، لإرسال ما ترسّب في أعماق الوعي الجمعيّ، وما تراكم في حيز التّخيّل والواقع من تصوّرات وتخمينات، أو من توجّسات وترقّبات، ثمّ من مواقف وقناعات رست على تقدّم صورة محدّدة للآخر المتناخم -جبراً وفرضاً- للذّات "العربيّة المسلمة" في الفضاءين الزمانيّ والمكانيّ، واستحضارها بملامح لا تفتأ على بعث التشريب بين الطّرفين.

حين تهوي "الأنا" من منطقة الهيمنة والسيّادة، أو من منطقة الأمان على الأقل، إلى قاع القلق والتّوتر، نتيجة تجرّئ الآخر، واندفاعه -على سبق الإصرار والرّصد- نحو الاحتكاك والاستفزاز، فإنّ ذلك سيطرّح -بعد الصدمة الأولى- كثيراً من الاستفهامات التي تحث "الأديب" على تجاوز اجترار الماضي، إلى إعادة النّظر في عواقب التّجاوزات السّابقة، من رضوخ وتساهل، أو من تشديد خانق وتعسف مقلق.

تحيلنا معطيات قضية حريق المسجد الأمويّ -مبدئياً- إلى ضرورة التّطرّق لماهيّة المصطلحين: "الأنا" و"الآخر" لما لهما من حضور مركزيّ في خطاب المقامة، ولارتباطهما بمصطلح "الصراع" ومعانيه التي تتكاثف خلف النسيج اللّغويّ الذي أرسله الصّفديّ.

لا تنحصر إجراءات ضبط المفهوم الاصطلاحيّ لـ "الأنا والآخر" في مجالٍ أو تخصصٍ علميٍّ محدّد، بل وتبدي الدّراسات الإنسانيّة والاجتماعيّة في شتىّ الميادين اهتماماً بالغاً بمقاربة هذه الثنائيّة المتلازمة لاتساقها وتساقفها مع علّة الوجود البشريّ، ومع كنهه الهويّة الشخصيّة، ومع بنية الكيان الاجتماعيّ عموماً، وفي مضمار العلاقات الحضاريّة الكبرى على أوسع تقدير، ليتّصل المفهوم إذ ذاك بمستويات معرفيّة عدّة يطبعها التداخل بين علوم النفس، والفلسفة، والدّراسات الأنثروبولوجيّة، وعلم الاجتماع، والأدب والنّقد، وعوالم الفكر عموماً.

أ- الأنا (The Ego):

انطلاقاً من السّجل السيكلوجي، الأكثر اهتماماً بتتبّع وتحليل ومعاينة النّفس الإنسانيّة، والأكثر تفعيلاً للدّراسات حول علاقاتها الاجتماعيّة، تبرز "الأنا" بأنّها تلك "الذّات البشريّة"، وما يختلج داخلها من أفكار ورؤى ومشاعر، وصراعات وتناقضات ودوافع ورغبات وحاجات فيزيولوجيّة ونفسيّة¹، أو أنّها تلك الكتلة المتفاعلة من التّوازن والعواطف، المستقلّة المنتظمة المتناميّة، وفق ضروريّ الوعي والإدراك²، ويمكن اعتبارها حلقة وصل بين العالمين الدّاخليّ، والخارجي للإنسان³.

قدم عالم النّفس السويسريّ "كارل غوستاف يونغ" (1875-1961م) تمييزاً لافتاً بين "الأنا" وبين "الذات"، إذ ترتبط الأولى بمرحلة ابتدائيّة من مراحل تكوين شخصيّة الإنسان، لتنحصر فقط في التّعبير عن النّفس الواحدة الفرديّة (Individuation)، حتّى إذا ما ارتقى الوعي الفرديّ إلى وعيٍ جمعيّ، ونما لدى الفرد شعور بنظام مجتمعه، وارتبط سلوكه بتأثير المنظومة العامّة، ولج مرحلة التّفردية (Individuation)، واستحالت "الأنا" إلى "ذات" تمثّل الجماعة أو القبيلة أو الأمة، وتمثّل الذّات «التّحقق الفعليّ المزدوج من الأنا والأفعال المنتقاة (...)» وهي المثال التي تنشأ الأنا الوصول إليه⁴، على أنّ الرّائج في توظيف مصطلح الأنا، في عرف الدّارسين، هو ما يحتمل المعنيين الفرديّ والذاتيّ.

¹ ينظر: علام عمرو عبد العالي: الأنا والآخر، الشّخصية العربيّة والشّخصية الإسرائيليّة في الفكر الإسرائيليّ المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1426هـ، 2005م، ص9. نقلاً عن: شاكر عبد الحميد: الذّات والآخر في عملية الإبداع، مجلّة سطور، ديسمبر 1996، ص63.

² ينظر: الشمري بشريّ كاظم الحوشان: علم نفس الشخصية، دار الفرقان للنشر، عمان، (دط)، 2007، ص38، 39.

³ ينظر: سيجمند فرويد: الأنا والهوّ، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، لبنان، ط4، 1402هـ-1982م، ص42، 43.

⁴ تريسّي عبد الله بن محمد طاهر: ثنائيّة الأنا والآخر، الصعاليك والمجتمع الجاهلي، مجلّة التّراث العربيّ، العدد المزدوج 120-121، كانون الثّاني 1421هـ، 2011م، ص171، 172.

تتوارد هذه المعطيات السيكلوجية في مقولات الفلسفة تحليلاً ومناقشة، بصيغة أكثر تشعباً وعمقاً، عمق الدرس الفلسفيّ عموماً. إذ تنتعش دلالات الشعور والمعرفة: "التّحمين، والتّصور، والشّك، والتّحليل، والإقرار، والإنكار، والتّقد، والتّساؤل..." في النّطاقين الوجوديّ والمنطقيّ، تسليماً باستقلاليّة "الأنا": "أنا أفكر إذا أنا موجود"، وإقراراً بضرورة تفاعلها المستمر مع الآخر ومع المحيط تحت سلطة العقل، إذ لا قيمة لهذا الوجود إلّا بحضور ذاتٍ أخرى تعلل التّفكير وتبرره.¹

يتردّد المفهوم السيكلوجي للأنا أيضاً في مضمار الأنثروبولوجيا والتّقد الثقافيّ، على اعتبار أنّ كلا المجالين "التّفسيّ والأنثروبولوجيّ" يشتركان في صياغة الدّلالة؛ الأول على المستويّين التّفسيّ والفيزيولوجيّ للشّخص الواحد. والآخر على مستوى الشّخص نامياً مندمجاً في ذاتٍ أرحب وأشمل، لها قيم وأحكام تتّصف بالجلاء والاضطراب نوعاً ما إذا ما قوبلت بالأنا التّفسية الأولى². وعليه تتأسس النظرة السوسيولوجية لمفهوم الأنا/ الذات باعتبارها مركز الشخصية، والتي تتشكّل وتتطور في مناخ يوفر ذوات أخرى متفاعلة ضمن هيئة اجتماعيّة مخصوصة، ليرزها هنا نوعان أساسيان من الذّوات:

- الذّات المرآة (looking-glass): وتمثل ما يترقّبه الشّخص من آراء غيره حول أفعاله. كما تمثّل الوعي الدّاتي بالمشاعر والأفكار والملامح الجوهرية للشّخصيّة.
- الذات/نحن we، أي الذّات الجماعيّة (group self)، وهي ما يثبّت في الأنا من انسجام فكريّ جماعيّ مع زمرة من الأشخاص، ما يجعلهم متميّزين عن سواهم من الجماعات في المبادئ أو المعتقدات أو الثقافات، عن طريق ما يجمعهم من التّفاعلات والعلاقات³.

ب- الآخر (The other):

راج مصطلح "الآخر"، فأضحى «عنواناً وموضوعاً وهماً ثقافياً وسياسياً واقتصادياً»⁴، فرضته طبيعة الحياة المفعمة بالعلاقات، لمشحونة بالخلافات والصّراعات. ولم يستقطب موضوع "الآخر" اهتمام أشهر أعلام الدّرس

¹ ينظر: السليماني أحمد ياسين: التّجليات الفنّيّة لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربيّ المعاصر، دار الزمان للطباعة والنّشر، دمشق، سوريا، ط1، 2009م، ص93، 94.

² ينظر: ترسي عبد الله بن محمد طاهر: ثنائية الأنا والآخر، الصعاليك والمجتمع الجاهلي، ص170.

³ ينظر: أبو العينين فتحي: صورة الذّات وصورة الآخر في الخطاب الروائي، مجلة القاهرة، العدد131، أكتوبر، 1993م، ص92، 93.

⁴ البازعي سعد: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2008م، ص31.

الفلسفي والتّقديّ أمثال سارتر، وفوكو، وإيمانويل ليفيناس، وحاك دريدا¹، إلّا في إطار تلازمه واقتترانه بموضوع الذات..، لذا فلا حضور له في المدونات والمباحث المعرفيّة وأوراق الدّراسة إلّا رديفاً لمصطلح "الأنا" تنظيراً وتطبيقاً؛ فيرى "سارتر" أنّ «الآخر هو الغيّر، الأنا الذي ليس هو أنا»²، ويؤكد الفلاسفة أنّ وجود الأنا في انزواء عن الآخر هو ذاته يقين بوجود الآخر، ذلك أنّ الشّعور لا يسلم بأيّ تملّص عن عالم الغيّر.³

يعرّف الآخر في منظور علم النفس بأنّه: منظار الذات اتّجاه غيرها من الأشخاص وموقفها منهم إزاء ما يحملونه من صفات وسلوكيّات، لتتحدد مكانة هذا "الآخر" في النّطاق العام للهوية، و«تتكوّن صورة الآخر تبعاً لأوضاع التفاعل والتّشاطر المشترك، المباشر وغير المباشر»⁴، وهو فلسفياً: بنية لاشعورية تحقّق للأنا إثبات كينونتها ضمن تواصل جدليّ بين الذات ونظيرها الذي يسمّى الآخر والذي يتفاعل معها ضمن عدّة مستويات متداخلة: «الآخر الفلسفي أو الفكري، الآخر التّفنساني الآخر الإبداعي، الآخر الأنثروبولوجي»⁵، وغيرها

لما كان الأدب لا ينفق عن تفاصيل الحياة الإنسانيّة، فإنّه يعكس رحلة الذات مع الآخر بمفهومها الخاصّ والعام، لاسيّما وأنّ «العلاقة بين الأنا والآخر هي الخيط النّاسج للنّص الإبداعي»⁶، وعلى هذا الأساس يهتمّ التّقد بمرجعيات ومجريات تلك العلاقة المتلازمة، يتفحص حيثياتها في إطار التّاريخ والثّقافة والحضارة، لتتّضح ماهية الآخر في الدّراسات الحديثة على أساس "الغيرية" أو "المغايرة" القائمة بين طرفي العلاقة: الأنا، والآخر.⁷ تتسم هذه الغيرية في الواقع بالتّحول والتّغيّر، وتقع تحت سلطة مقاييس أيديولوجية وسياسية وتاريخية، كالمعتقدات، والقيم والمبادئ، والتّوجهات الفكرية، والمستويات الاجتماعية والثقافية، وعليه فإنّ لصورة الآخر «معايير متغيّرة لا تتسم بالثبات والنّمطية، بل تتبدل حسب تلك المؤثّرات»⁸.

¹ ينظر: المرجع السّابق، ص 34.

² جان بول سارتر: الكينونة والعدم (بحث في الأنطولوجيا الفّنومينولوجية)، تر. نيقولا ميتيني، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، بيروت، لبنان، 2009م، ص 322.

³ ينظر: زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر، (دط)، (دتا)، ص 153.

⁴ الذويخ سعد فهد: صورة الآخر في الشّعور العربيّ من العصر الأموي حتّى نهاية العصر العباسي، عالم الكتب الحديث للطباعة والنّشر، إربد، الأردن، ط 1، 1430هـ، 2009م، ص 10.

⁵ البازعي سعد: الاختلاف الثّقافي وثقافة الاختلاف، ص 37.

⁶ لبيب الطّاهر: صورة الآخر العربيّ ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط 1، 1999م، ص 38.

⁷ ينظر: تريسّي عبد الله بن محمد طاهر: ثنائية الأنا والآخر، الصّعاليك والجمتمع الجاهلي، ص 173.

⁸ الذويخ سعد فهد: صورة الآخر في الشّعور العربيّ من العصر الأموي حتّى نهاية العصر العباسي، ص 10.

وفقاً لهذه الأسس، وموازة مع واقع مجتمع مفعم بالتنوع والتعدد والصدام والاحتكاك يترسخ موضوع الغيرية بفكر الأديب، إذ تثير هذه الغيرية نوازع التوجس والقلق والاضطراب، التابعة من الوعي بوجود الغريم المناوئ الذي يبذل ما في وسعه لطمس هويته ونسف آثاره¹، ساكبا كل ذلك في قوالبه الأدبية - الشعرية والنثرية - التي هي سجل حافل بهذا الصراع الأزلّي، وترجمان للنفس الإنسانية المسجورة بالحواجز والتوجسات، ترفض جنوم الآخر ضمن حيّزها الخاص.

ت - الصراع (The Conflict):

يتجسد صراع الأنا والآخر في أبسط مواقف الحياة، وتتسع دوائر الاختلاف والخلاف كلما اتسعت ظاهرة التعدّد والتنوع داخل المجتمع الواحد، أو بالأحرى كلما تباينت معطيات التفكير بين الأفراد والفئات داخل حيّز انتمائها واجتماعها، لذا ترى نظرية الصراع أن «العالم يشبه بصورة أو بأخرى ساحة معركة مضطربة»²، وتتحدّد درجة التوتر وحدّة النزاع بين الطرفين بقيمة الشيء أو المحتوى الذي يخلق هذا الصراع.

تبرز الهوية بجذورها الثقافية والسياسية كقيمة إنسانية كبرى يمنحها الفرد كل إمكانياته للحفاظ على استقلالها واستقرارها في صراع لا محدود ولا منتهى مع كل ما يهدد رسوخها وثباتها، ولن يُستثنى من تلك الإمكانيات أقصى ما يستطيع الإنسان تقديمه في سبيل الخلاص من أزمة الآخر.

تتسع دائرة التأمل في مجال الأدب، وتنفتح مجالات التأليف بمجرد استشعار احتلال موازين القوى بين طرفيّ الصراع، خصوصاً عند توالي صدمات الذات أمام جرأة الآخر الذي تتصاعد لديه نوازع فرض ذاته على حساب المهيمن "المتزلزل"، لتضطر "الأنا" المتمثلة في "الصفدي" عبر نصّه الأدبيّ إلى استراتيجية الأنساق الثقافية، يتفاعل من خلالها، عن وعي أو عن غير وعي، مع حيثيات الحصانة ودعائم ترسيخ الاستقرار والثبات حضارياً وثقافياً وسياسياً، مع استقطاب معاول هدم الآخر عبر ثنائيات الاختلاف والتضاد.

¹ عليمات يوسف محمود: التقدّ النسقي، تمثلات النسق في الشعر الجاهليّ، الأهلية للتشّير والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 2015م، ص87.

² كريب إيان: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (دط)، (دتا)، (دتا)، ص95.

أولاً/ الشّام؛ مهد الحضارات وملتقى الديانات، أم بؤرة الصراعات:

تقع أرض الشّام تحت دائرة ضوء البحث باعتبارها الإطار المكاني الذي يحتضن أرومات الأنساق، ويكتنف منابتها إلى حين امتدادها وتكاثف فروعها، وتغلغل غصونها في طبّات الزمن البعيد إلى حين بلوغ آثارها دياجحة "رشف الرّحيق في وصف الحريق".

يتعانق الفضاء المكاني الذي استمد منه صلاح الدّين الصّفديّ كل حيثيات مقامته مع مرجعيات تاريخيّة وحضاريّة كفيفة بأن تُكسب الخطاب ثراءً دلاليًا، وتمنحه سعة ملمة الأنساق واكتنازها في مظانّ ثقافيّة ذات أصول ممتدة في أعماق التاريخ؛ فالشّام ليست موطن الصّفديّ، ومقرّ نشأته وترعرعه فحسب، هي أيضا الأرض التي شهدت مهد الإنسانيّة وميلاد التاريخ وملتقى الحضارات¹، والبقاع التي شهدت نماء الحضارة العربيّة قبل الإسلام وبعده². ومن منطلق أن الحديث عن الأرض التي تحتضن أمة من الأمم هو ليس حديثاً عن مجرد حيّز جغرافيّ تتوارثه الجماعات، بل هو «حديث عن الرّحم والحنين»³، يتم التّقيب عن أواصر صلات الصّفديّ بتاريخ سوريا القديم من خلال دياجحة سرديّة حملت في طياتها كثيراً من الأسرار، باح ببعضها، فيما بقي بعضها الآخر مضمرًا يدرك بالغوص في أعماق اللّغة.

1. الشّام قبل الإسلام، تعددية ثقافيّة، وتنازع الهويات

كانت ولا زالت قضيّة الأرض، وأزمة حقّ الملكيّة، وحب التّربع على عرش المشرق، سببا رئيسا في تحريك الجيوش وإثارة قتام الحروب، ما يعلّل كثرة الصّراعات والنّزاعات في العالم، ويبرّر غزارة الكتابات والتّأليفات حول أكثر البقاع إثارة وجاذبيّة: الشّام.

تبوّأت المنطقة الشّاميّة -منذ فجر التاريخ- مكانة جغرافيّة وحضاريّة هامّة؛ لتوسطها القارّات التاريخيّة الثلاث: آسيا وإفريقيا وأوروبا، ولتاخمتها أعرق وأرقى حضارتين عرفتهما الإنسانيّة: حضارة وادي النيل المصريّة، وحضارة وادي الرّافدين "دجلة والفرات"⁴، وقد تعاقبت في ربوع هذه الأرض الخصبة، الممتدة من سواحل البحر الأبيض المتوسط غرباً إلى الجزيرة السوريّة شرقاً، حضارات عدّة صنعتها، ورسّختها الشّعوب والجماعات المتعاقبة عليها، الوافدة إليها من شتىّ البقاع المجاورة والبعيدة على السّواء.

¹ ينظر: العادل فؤاد: المجتمع الشّامي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، (دط)، (دنا)، ص3.

² ينظر: البهنسي عفيف: الشّام الحضارة "دراسة تاريخيّة"، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، (دنا)، ص5.

³ أحمد داوود: تاريخ سوريا القديم تصحيح وتحريّر، منشورات دار الصّفديّ، دمشق، سوريا، ط3، 1424هـ، 2003م، ص63.

⁴ ينظر: مهران محمد بيومي: مصر والشرق الأدنى القديم: بلاد الشّام، ص7-11.

تهيأت الظروف الطبيعيّة والسياسيّة والحضاريّة لكي تشهد المنطقة حلقات ممتدة وسلسلة متواصلة من الثقافات المختلفة، التي قدّر العلماء والمؤرخون زمن حيويتها بأكثر من خمسين قرناً متواصلة دون انقطاع، ذلك منذ حوالي الألف الرابع قبل الميلاد¹، وهي مدّة كفيلة باستيعاب تيارات الغزو والاستيطان، وحركات الفتح والهجرة التي خاضها البابليّون، والآشوريّون، والفراعنة، والحيثيّون، والفرس، واليونانيّون، والرومانيّون، والمسلمون، والمغول، والأتراك، والصليبيّون².

تكاد تتفق دراسات المؤرّخين على أنّ منطقة الهلال الخصيب*، ومعها بلاد الشام، قد شهدت توافداً غفيراً من قبل الشعوب الساميّة** التازحة من شبه الجزيرة العربيّة، وقد امتزجت تلك الأقوام والقبائل مع السكّان الأصليين للشّام، ومع من أقبل إليها مهاجراً أو غازياً، حتّى تشكّل على أرضها كيانات متلاحماً، انبثقت من سلالاته أعظم الامبراطوريات وأعرقها في تاريخ البشريّة، وقد لعبت الشعوب السامية دوراً هاماً في تطوير الحياة في المنطقة المشرقية، من خلال ما قدّمته من ابتكارات وعلوم وثقافات مبهرة، ومن خلال نشاطها الاقتصاديّ الفعّال³

¹ ينظر: فليب حتي تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، تر: جورج حدّاد وعبد الكريم رافق، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، (دتا)، ج1، ص63.

² ينظر: زايد عبد الحميد: الشرق الخالد، مقدمة في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى من أقدم العصور حتّى عام 323 ق.م، دار النهضة العربيّة، القاهرة، مصر، (دط)، 1966م، ص235، 236.

* الهلال الخصيب: مصطلح جغرافي، يُوظّف على الأغلب في الدّراسات التّراثيّة للدّلالة على منطقة "اللّغات السّامية" والتي تضم حوض نهر دجلة والفرات، والجزء السّاحليّ من بلاد الشّام، أي أنّها تشمل العراق وسورية ولبنان وشرقي الأردن وفلسطين، يتخذ نطاق الخصوبة في أراضيها شكل هلال يحيط ببداية الشّام، ويعدّ المؤرخ الأمريكي "بريستد" أوّل من وظف المصطلح، وهو بالإنجليزية: (The Fertile Crescent).

ينظر: - سوسة أحمد: مفصل العرب واليهود في التاريخ "حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية"، العربيّ للإعلان والنشر والطباعة، دمشق، سوريا، ط2، (دتا)، ص4.

- حسن عبد القادر صالح: الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي، الهلال الخصيب، وزارة التّعليم العالي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (دط)، 1419هـ، المجلد4، ص15-113.

** السّاميون: اسم مشتق من سام بن نوح، وهو لقب لغويّ استنبطه المستشرق الألماني "شلوزل"، يراد به الأقوام التي تتكلّم اللّغات السّامية؛ "الآشورية، البابلية، الكنعانية (الفينيقيّة)، الآرامية، العربيّة، العبريّة، الحبشيّة"، على أنّ اللّغة العربيّة هي الأكثر تشابهاً باللّغة السّامية الأم، وتجمع بين هذه الشعوب السّامية -إضافة إلى وحدة اللّغة- روابط أخرى كالتّشابه في الصفات الخلقيّة، والعادات والعقائد الدّينيّة، إضافة إلى انحدرهم من موطن واحد هو شبه الجزيرة العربيّة.

ينظر: فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص66، 67.

³ ينظر: سوسة أحمد: مفصل العرب واليهود في التاريخ "حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية"، ص"خ"، (مقدّمة الكتاب).

على أنّ كتب التاريخ والآثار لم تحدّد أو لم تتفق قطعياً، بل وتبدي اختلافاً وتناقضاً كبيرين بين مؤلفيها حول هويّة السكّان الأصليين لبلاد الشّام؛ لعدم توفر أدلّة أثرية تحدّد ذلك، خصوصاً وأنّ الكتابة لم تُتخّر حينها، ومع توافي جمهرة واسعة من الباحثين على أنّ الشعوب السّامية "العربية القديمة" هي أمم أجنبيّة استوطنت المنطقة - حوالي القرنين الرابع والثّالث قبل الميلاد- لظروف طبيعيّة أو أمنيّة، إذ يؤكّد المستشرق الفرنسي "رينيه ديسو" الذي دارت جلّ أبحاثه حول تاريخ سوريا منذ القديم حتّى العهد الإسلاميّ - على أنّ القبائل العربيّة التي عُرف عنها حلّها وترحالها بحثاً عن سبل الحياة، قد بلغت مقام الاستقرار بعد قدومها من شبه الجزيرة العربيّة وامتزاجها بالسكّان الأصليين لأرض الشّام¹.

رأي يتوافق تماماً مع ما ذهب إليه عالم الآثار البريطاني "ليوناردو ولي" من أنّ السّاميين قد هاجروا فراداً وجماعات إلى البقاع الجديدة، فعاشروا أهلها وجاوروهم في ديارهم وشاركوهم ثقافتهم وحضارتهم²، وهذا ما تنبّاه أيضاً غير واحد من الباحثين العرب؛ إذ اتّجه أحمد سوسة إلى أنّ الظروف الطّبيعيّة القاسية، والمناخ الجاف الطّارئ على شبه الجزيرة العربيّة، وما خلفه من جذب وقحط وتصحر، هو ما غصب عشائر العرب البدو الرّحل على التّزوح إلى أطراف الهلال الخصيب في موجات متعاقبة بحثاً عن موارد مائيّة ثابتة³. في حين يرى "فليب خوري" أنّ السّاميين قد اكتسبوا بعد مكوثهم في سهل ما بين الرّافدين أسلوباً مغايراً متقدّماً في العيش والحياة، لاسيّما بعد تعلّمهم الكتابة والقراءة، وزادوا على ذلك أنّهم بسطوا نفوذهم، وتمكّنوا من فرض لسانهم السّاميّ كلغة التّخاطب الأولى على مدى أجيال متعاقبة⁴.

برؤية ناقدة، ينتهي كتاب "تاريخ سوريا القديم تصحيح وتحريّر"، إلى أنّ الوجود العربيّ في المنطقة قد يمثّل الأصل والقاعدة والأساس، وأنّ وجود باقي الأجناس "الأعجميّة" من قبائل وشعوب قد يمثّل الطّارئ والاستثناء؛ بدليل أنّ حضارة أمة من الأمم لا تنهض على الإطلاق من فراغ، فهي عملية جدّ عميقة معقّدة لا تُؤسس فجأة من غير امتداد تاريخيّ طويل بعد الاستقرار⁵.

¹ ينظر: رينيه ديسو: العرب في سوريا قبل الإسلام، تر: عبد الحميد الدّواخلي، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، القاهرة، مصر، (دط)، 1959م، ص2.

² ينظر: الذنون عبد الحكيم: تاريخ الشّام القديم، دار الشّام القديمة، دمشق، سوريا، (دط)، (دنا)، ص119.

³ ينظر: سوسة أحمد: مفصل العرب واليهود في التاريخ "حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية"، ص73.

⁴ ينظر: فليب خوري: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص67.

⁵ ينظر: أحمد داوود: تاريخ سوريا القديم تصحيح وتحريّر، ص71.

لا يمكن الجزم بأنّ السومريين قد سبقوا العرب في توطّن الأراضي الشاميّة كما تصوّر ذلك المؤرخ الأوكراني "صموئيل نوح كرامر" (Samuel noah kramer) من خلال عنوان صريح لكتابه الكبير: "التاريخ يبدأ من سومر" استبشاراً منه -بعد استكشاف رموز لغويّة لا تنتمي إلى اللّغات السّاميّة، والعثور على تماثيل ومعابد أثرية ليست ذات مزايا عربية- بتوفر ما ينفي الإشراقة الحضارية الأولى عن العرب واعتبارهم مجرد قبائل بدوية لا علاقة لهم بالتحضر.

أثار هذا الرّأي أنفة أمثال أحمد داوود فتبّي حقّ الرّد بأدلة منطقيّة فحواها أن ما تمّ استكشافه من تماثيل لا يعبر على الإطلاق عن روح الأمّة وحضارتها، خصوصاً وأنّ تحت التّماثيل التّادرة لم يكن متاحاً للسّود الأعظم من السّكان أو حتّى لعينة منهم، وإنّما قد استأثر بذلك الملوك و الحُكّام -محليّين كانوا أم غزاة-. وعليه لا يمكن تنصيب تماثيل مجهول الأصل والهويّة معياراً قطعياً لتمييز أصحاب الأرض الأصليين من المستوطنين الغزاة.¹

تجاوز أحمد داوود تخمينات الهجرة العربيّة من الجنوب "شبه الجزيرة العربيّة" إلى الشّمال "الهلال الخصيب"، التي يُزعم حدوثها في خطّ زمنيّ ثابت كلّ ألفيّة بسبب افتراضية الجفاف الذي يطرأ فجأة على شبه الجزيرة العربيّة! ويمضي إلى التّساؤل عن جنسية أصحاب هذه الأرض قبل انطلاق الهجرة السّاميّة²، رافضاً ما يُهتف به على لسان المستشرقين من أن السّومريين، هم أصحاب الأرض العربيّة، إذ كيف يتمكن الوافد الجديد بداءته وبدأوته، -وفي كلّ مرّة-، من فرض هيمنته واستغلال امكانيات الأصليّ القديم لتأسيس حضارة عظيمة متكاملة، خصوصاً وأنّ أن القياس العلميّ يؤكد على أنّ الأقوام الطارئة هي التي تتضاءل في الأغلب، وتتغلب شخصية الشعب الأصل.³

يوضّح أحمد داوود بأنّ سكان شبه الجزيرة العربيّة، وسكان الهلال الخصيب وإن كانت قبائلهم مشتتة ومتفرقة في صحراء شاسعة، لكنّها في الأصل ذات انتماء عربيّ واحد، إذ لم تتعد حركتهم التي فرضتها البيئة وظروف الحياة تلك الأرض المعروفة حتّى اليوم باسم الوطن العربيّ، تربطهم فيها أواصر اللّغة والثّقافة المشتركة، دون أن تزاخمهم في الأرض العربيّة المنفتحة عناصر أجنبية⁴، إلّا على سبيل الغزو والاستعمار.

¹ ينظر: المرجع السابق، ص 73.

² ينظر: أحمد داوود: تاريخ سوريا القديم تصحيح وتحرير، ص 74.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص 75، 76.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص 85.

تقتزن مسألة هوية سكان الأراضي الشرقية الأوائل بكثير من الضبابية، وتوصف قضية تحديد الموطن الأصلي للساميين "العرب"* -عند كثير من الدارسين- بالغموض والإبهام، ومرد ذلك أنّ جلّ الدّراسات قد تعلّقت بخلفيات ايديولوجية "سياسية ودينية" تحيد بالتأريخ عن المسار المنطقيّ إلى أهداف وغايات ذاتية.

رغم ما يردده الدارسون من ندرة الأدلة المادية المتعلّقة بحقب موعلة في غياهب الزمن، فإنّ ذلك لا يحجب عن الباحث سطوع شمس التاريخ العربيّ في المنطقة، والذي صنعتته المجتمعات السامية المستقرّة في أجزاء من سوريا ولبنان وفلسطين، وسائر بلاد ما بين النهرين¹، مع العلم أن الساميين، حسب ما صرّح به "رينيه ديسو" نفسه، هم وحدهم من رسّخ معالم الحياة وأنماط التّكيف وملامح الشخصية العربيّة قبل اختلاطها بأجناس أخرى.

إنّ اعتراف "رينيه" بوجود كتابات ونصوص وآثار عربيّة منقوشة على معالم في حواف بادية دمشق²، دليل قاطع على ارتباط الوجود العربيّ بالأصول التاريخية الأولى للمنطقة الشّاميّة، فالتّصريح الذي أتى لسانه بأنّ «بادية الشّام التي تمتد نحو الشمال حتّى نهر الفرات، تعدّ بالضرورة جزءاً من المجال العربيّ»³، يفتد مزاعم المستشرقين بأنّه لا حظّ للعرب في تشكيل المجتمعات الإنسانية الأولى المتحضرة.

مثّلت الثقافة "الأمورية"، طليعة الهوية العربيّة وباكورة الوجود الساميّ الرّسميّ في الشّام، والتي «احتفظت بصبغتها السّامية خلال العصور حتّى وقتنا الحاضر»⁴، ذلك منذ حوالي النّصف الأوّل من الألف الثاني قبل ميلاد النّبيّ عيسى عليه السلام، ليتسع بعدها الحضور الحضاريّ الأموريّ بسلاسل ساميّة عدّة تتوارث الدّيار والأفكار والثّقافات؛ وقد اشتهر من صُلُبها سلالة بابل التي ينتسب إليها الملك الشّهير حمورابي⁵.

مثّل الكنعانيّون "الفينيقيّون" ثاني الحضارات السّاميّة التي كان لها دورا بارزا في تاريخ سوريا القديم، بل وكان لها الأثر البالغ والمزينة العظمى في تاريخ الإنسان قاطبة، لما انفتحت عليه من تطوّر كبير مسّ جلّ ميادين الحياة،

* ناقش رينيه ديسو ذلك الاختلاف الكبير بين المؤرخين في تحديد الوطن السّاميين الأوّل؛ فمنهم من يرى بأنّ أصول العرب تمتدّ إلى أرض بابل (ما بين النّهرين)، ومنهم من يرى بأنّ العرب قد قدّموا من أرض أرمينية، ومنهم من يذهب إلى أنّ موطن السّاميين الأصليّ بلاد الشّام ومنطقة الفرات، ويرى آخرون أن شبه الجزيرة العربيّة هي الوطن الأمّ للساميين، في حين يحدده البعض بأرض إفريقيا. ينظر: رينيه ديسو: العرب في سوريا قبل الإسلام، ص 25-42.

¹ ينظر: فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص 71، 70.

² ينظر: رينيه ديسو: العرب في سوريا قبل الإسلام، ص 1، 2.

³ المرجع نفسه، ص 3.

⁴ فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص 70.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص 61-72.

لاسيما وأنها أهدت للعالم بأسره نظام الكتابة الأبجدية¹. والتي لم يتردد اليونانيون ثم الرومانيون في الاقتباس والتَّهْل منها لتقييد لغاتهم وإنشاء كتاباتهم، إلى أن وصلت عبر الأزمنة إلى شتى أنحاء المعمورة.

وقد قيل في فضل الشَّام بعد ابتكار الكتابة «لو أنَّ الشَّام لم تقدِّم للعالم أية خدمة أخرى غير الأبجدية، لكان ذلك كافيا بأن يتميَّز السُّوريون كأعظم المحسنين للبشرية»². وتتجاوز فضائل الفينيقيين عامة حدود ذلك إلى تقديم خدمات حضارية واقتصادية على امتداد جغرافي واسع، إذ بلغت معاملاتها حدود اليونان وشمال إفريقيا "قرطاجة"، عبر التَّبادل التجاري، أو من خلال التَّوسع الجغرافي، ما زاد في نماء الحضارة وانتعاشها³.

تعاقبت بعد ذلك ما لا يمكن إغفاله من الحضارات الكبرى التي تحمل فيضا من الثقافات الإنسانية المتفاعلة، ذات الأثر البالغ في سيرورة الوقائع والأحداث الكبرى. بل وفي تشكيل أدق تفاصيل الحياة في المنطقة؛ من خلال ما تخلَّلتها من تمازج بين الأجناس البشرية، وما سادها من تنوع في الأنظمة والتكتلات الاجتماعية والسياسية. والذي يحدد تباعا طبيعة العلاقة بين المواطن السَّاميَّ العربيّ -الذي أسلم فيما بعد- وبين الآخر "النَّصرانيّ والمسيحيّ" المنتمي أصلا لهذه الأرض "مهد ميلاد الديانة المسيحية"، وبين الأجنبيّ "الغربيّ" القادم إلى الأراضي الشَّامية بنية الاكتساح والاستقرار.

يحمل هذا التزاخم الثقافي في بلاد العرب مادّة أولية لتشكيل النسيج الأول في مغزل الأنساق الثقافية لدى الصَّفديّ، ولعل أكثر تلك الحضارات فاعلية ما سيأتي:

أ. الحضارة الفارسية:

انطلق من بلاد الفرس "إيران"، الزعيم "كورش" (Cyrus) -الذي وصف نفسه بأنه "ملك العالم، والملك العظيم، وملك بابل وسومر"⁴ - سنة 539 قبل الميلاد، يوسّع المجال الجغرافي لمملكته؛ مخترقا أراضي مملكة بابل الجديدة، ومملكة ليديا في آسيا الصَّغرى، وصولا إلى اقتحام جلّ البلاد السُّورية وجميع بلاد الرافدين...، ليتزايد

¹ ينظر: - فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص 117.

- أحمد اسماعيل علي: تاريخ بلاد الشَّام منذ ما قبل الميلاد حتّى نهاية العصر الأموي، دار دمشق، سوريا، ط3، 1994م، ص 43.

² البهنسي عفيف: الشَّام الحضارة "دراسة تاريخية"، ص 32.

³ ينظر: - فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص 113-116.

- زايد عبد الحميد: الشَّرق الخالد مقدمة في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى من أقدم العصور حتّى عام 323 ق.م، ص 279-284.

⁴ ينظر: زايد عبد الحميد: الشَّرق الخالد مقدمة في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى من أقدم العصور حتّى عام 323 ق.م، ص 603.

طموح الدولة الفارسية بعد فرض سيادتها على منطقة الشرق الأدنى دون منازع، إلى أمالها بلوغ بلاد اليونان وتحقيق هدف السيادة العالمية¹.

تحوّلت بوادر ذلك المشروع الذي دعمه الأسطول الفينيقي إلى أولى مشاهد الصراع السياسي الحربي بين «آسيا وأوروبا، أو بين الشرق والغرب، (...)، صراع بين دولة أنهكها البذخ والإقبال على الملذات ونهب الشعوب واستغلالها، وبين شعب فتّي أخذ يتطلع ليحتلّ له مكانا في هذه الأرض»²، نعم، مثل ذلك النزاع - كما يؤكد المؤرخون - أولى مراحل المواجهة الغربية الشرقية، الذي انطلق من غزو الفرس لمقدونيا وتراقيا كبادرة للزحف نحو أوربا، لتستمر حركته وتداعياته، مع تأرجح في موازين القوى والهيمنة والتفوق الحضاري بين الطرفين على مرّ الأزمان وتوالي العصور، وصولا إلى يومنا هذا³.

ب. الحضارة اليونانية:

بسط اليونانيون حضارتهم على بلاد الشام بعد انتصارهم على الفرس في معركة "إيسوس" (Issus) عام 333 قبل الميلاد بقيادة الإسكندر المقدوني (356-323 ق.م)⁴، الذي تمكّن خلال عقد واحد من الزمن من كسر شوكة الامبراطورية الفارسية في آسيا بعد اختراقه لأسوار سوريا ومصر وصولا إلى بابل وسوسة. وقد وُصف شعور اليونانيين إذ ذاك بأنه أقرب من شعور الغربيين في العصر الحديث بعد اكتشافهم القارة الأمريكية فكان ذلك فتحا لهم على الصّعيد العام، أو بعد اكتشافهم سبيلا بحريا آمنا نحو الهند عبر رأس الرجاء الصالح في المحيط الأطلسي، يجنبهم الضرائب والقرصنة، في حين شُبه الفرس ورعاياهم آنذاك بقبائل الهنود الحمر "الإنكا" حين عجزوا عن مجابهة الغزو الإسباني⁵.

¹ ينظر: فخري أحمد: دراسات في تاريخ الشرق القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2، 1963م، ص48.

² المرجع نفسه، ص49.

³ ينظر: زايد عبد الحميد: الشرق الخالد مقدمة في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى من أقدم العصور حتى عام 323 ق.م، ص605-618.

⁴ لتفاصيل أكثر حول المعركة ينظر: زايد عبد الحميد: الشرق الخالد مقدمة في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى من أقدم العصور حتى عام 323 ق.م، ص665-667.

⁵ ينظر: أرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهيلينية، تر: زمري جرجس، مكتبة الأسرة، (دط)، (دتا)، ص205.

لم يدخر الإسكندر الأكبر جهداً في تحقيق مشروعه الأعظم المجسد في تشييد حضارة كبرى تسمى "الحضارة الهلينستية"^{*} والتي تنفتح على بواث الانصهار بين عالمين مختلفين كلّ الاختلاف؛ أحدهما شرقيّ منفرد بقيمه وثقافته وأنماط الحياة فيه، وآخر غربيّ تختلف معالم الحياة في جزره وأشباه جزره الأوربية عمّا يسود في الشرق اختلافاً تاماً¹.

سعى الإسكندر عبر رؤاه التوسعية، ومشاريعه الاستعمارية، ونشاطاته السياسية والحربية إلى تكوين امبراطورية أوربية آسيوية عظمى عظيمة أحلامه، ممتدة من أرض اليونان إلى الأراضي الهندية، تقوم على مبدأ خلق التوازن وحفظ الحقوق وصون الثقافات، وذلك من خلال اعتماد المساواة بين جميع الفئات والمجتمعات، أو أنّه سعى بالأحرى إلى خلق «ملكية تجمع بين مصالح الشرق دون المساس بمصلحة الغرب»².

انتهج في سبيل ذلك سياسة دقيقة وخاصة ترمي إلى توطيد العلاقات وربط صلات القرابة بين المجتمعين عبر تشجيع التزاوج والتناسل بين اليونانيين والفرس، وانطلق من نفسه حين عقد القران على امرأة فارسية؛ هي في الأصل ابنة الحاكم الإيراني الذي كثيراً ما واجه الاسكندر في الساحتين السياسية والحربية، ثم أمر أتباعه أن يفعلوا مثل ما فعل وينهجوا منهجه في اختيار الزوجات المشرقيات³.

أخذ الاسكندر يبحث أكثر عن عوامل اللقاء الحضاريّ، ليؤكد على نواياه في الاستقرار والاندماج داخل الكيان المشرقيّ، فارتدى اللباس الفارسيّ المميّز، واعتمد مراسيم البلاط الفارسيّ في المناسبات الرسمية، وزاد أنّه

^{*} هي تسمية غربية أطلقها المؤرخ الألمانيّ "يوهان دريوسن" (Johann Droysen) في دراسة له بعنوان (Des heggenismus Geschichte) على الحضارة الجديدة تمييزاً لها عن حضارة اليونان الكلاسيكية المعروفة بالحضارة الهيلينية، وقد اختلف في تحديد المعنى الدقيق للمصطلح بين القول بأنه يعني ما تركب من عناصر يونانية وعناصر مشرقية، وبين من يرى أنه يعني ما امتدّ من ثقافة اليونان إلى الشرق، إلا أنّ الثابت في المعنى عموماً أن الهلينستية هي ما تولّد عن مساعي الإسكندر المقدوني في دمج خمس حضارات ببعضها، هي: الإغريقية، المصرية، بلاد الشام، بلاد الرافدين، فارس، وللمصطلح في النقل العربيّ جدل، يتعلق بترك الكلمة الغربية الأصلية، مع ما يلزم من زيادات لغوية، أو باشتقاق مصطلح عربيّ دال على المعنى: "التأغرق". ينظر: - وليم وود ثروب تارن: الحضارة الهلينستية، تر: عبد العزيز توفيق جاويد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015م، ص4.

- لطفي عبد الوهاب يحي: دراسات في العصر الهلنستي، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (دط)، (دتا)، ص16-20.

¹ لطفي عبد الوهاب يحي: دراسات في العصر الهلنستي، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (دط)، (دتا)، ص4.

² زايد عبد الحميد: الشرق الخالد مقدمة في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى من أقدم العصور حتّى عام 323ق.م، ص685، 686.

³ ينظر: لطفي عبد الوهاب يحي: دراسات في العصر الهلنستي، ص11.

اهتم بتطوير العلم ونشر الثقافة الغربيّة في الأواسط المشرقية، متخذاً من اللغة اليونانية اللّغة الأم، مع الحفاظ على روح اللّغة السّاميّة في المعاملات العامّة غير الرسميّة.¹

ذهب المؤرّخون بأن حركة التّواصل المشرقيّ اليونانيّ قد انطلقت قبل حملة الاسكندر الأكبر بزمان طويل، تعود جذورها الأولى إلى قرونٍ بعيدة، مثل ما حدّث به هوميروس في إلياذته بعد حرب طروادة²، ومثل ما صاغته الأوديسة وهي تصف التّأثر اليونانيّ بنمط اللّباس الفينيقيّ، بل إنّ السّاحل السوريّ قد كان شاهداً على تفاعل تجاريّ مشحون بتلاقح الثقافات؛ انطلاقاً من الاكتشاف المتبادل للعادات والعبادات، وصولاً إلى التّأثرات الفنيّة والأدبيّة، ومن ذلك الرّسومات التي لا تزال معالمها الفينيقيّة واضحة في الرّسم اليونانيّ حتّى اليوم³، هذا دون اغفال الاستفادة اليونانيّة من فضل المشرق في ابتكار حروف الهجاء في الكتابة، رغم ذلك، فلا يعدو التّماس الثقافيّ بين العالمين، قبل الاسكندر، أن يكون قنوات تواصل ضئيلة ضيقة، لا تبلغ ذروة التّبني أو الانفتاح أو التّمازج الحضاريّ، إلى حين بزوغ الحضارة الهلنستية⁴.

يتحدّث المستشرق الفرنسيّ "جان سوفاجيه" عن تلك الحضارة، وعن اللّقاء الثقافيّ -اليونانيّ المشرقيّ- في دمشق تحديداً منبهاً بالامتداد العميق الذي رسّخه الانسجام والتّوافق بين المجتمعين، بل وإنّ الوافدين اليونانيّين - بعد الاسكندر - قد «أصبحوا أشبه بمواليد المشرق من الغربيّين»⁵، خصوصاً وأنهم ألّفوا بعد زواجهم من السّوريّات مناخ دمشق وبيئتها ونمط الحياة فيها، غير أنّ "سوفاجيه" قد تردّد في حكم التّفاعل هذا، بافتراض انفصالٍ مديّ داخل الحيّز الجغرافيّ الواحد! إذا بدمشق -حسبه- قد انشطرت «مدينتين تعيشان، مدّة القرون العديدة، جنباً إلى

¹ ينظر: شارل سنيبوس: تاريخ حضارات العالم، تر: محمد كرد علي، الدّار العالميّة للكتب والنّشر، الجزيرة، مصر، ط1، 2012م، ص125.

² ينظر: الشيخ حسين: دراسات في تاريخ الحضارات القديمة؛ العصر الهلنستي، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندرية، مصر، ط1، 1993م، ص3.

³ ينظر: لطفي عبد الوهاب يحي: دراسات في العصر الهلنستي، ص11، 12.

⁴ ينظر: - المرجع نفسه، ص16.

- الشيخ حسين: دراسات في تاريخ الحضارات القديمة، ص4.

⁵ جان سوفاجيه: دمشق الشّام لحظة تاريخيّة، منذ العصور القديمة حتّى العصر الحاضر، تر: فؤاد أفرام البستاني، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، لبنان، (دط)، 1936م، ص16.

جنب، ولا تتفاعلان تفاعلاً عميقاً»¹. فكيف للمتجاورين ألا يتفاعلوا تفاعلاً عميقاً، وقد جمعت بينهم رابطة التزاوج والتناسل؟

رغم أنّ التفاعل الاجتماعي بين المواطن والمستوطن لن يبلغ درجة من التماهي والذوبان التام، وجزماً بأن الكتلتين الشرقية والغربية لن تستحيا بنية سياسية وحضارية واحدة، لدواعٍ عدّة، فإنّ احتكاك العالمين -حسب المؤرخين- قد تجاوز حدود التسريب الحضاريّ العفويّ، إلى تمثيل عالم واحد تغطيه كل سبل التفاعل الإيجابيّ التلقائيّ، وهو تفاعل يثري الحضارة بغض النظر عمّا ساد في المنطقة الشّامية من تصدع أو توحس، ورغم ما تبديه الحركة الثقافيّة من تمايز تفرضه الطّبيعة البشريّة من التّزوع إلى التّكتلات العرقيّة والأجناسيّة.²

يدلّ على ذلك أنّ قمم الإبداع التي بلغتها أثينا على يد أعظم حكمائها وأدباءها من أمثال سقراط، أفلاطون، أرسطو وغيرهم، قد اعتلاها أيضاً، أبناء الشّام العرب بعبقريّتهم الفكرية الكلاسيكية المحكمة من مثل انبثاق الفكر الرواقي في الفلسفة بزعامة زينون الصيداوي (333-261 ق.م) كأعظم ما سخى به الحوار الفكريّ آنذاك.³

ت. الحضارة الرّومانيّة:

وقعت بلاد الشّام تحت سيطرة الروم بعد وفاة الاسكندر وتفكك إمبراطوريته العظمى، إذ تمكن القائد والقيصر "بومبيوس الكبير" (Pompeius Magnus) (48-106 ق.م) سنة 64 قبل الميلاد، من جعل سوريا القديمة*، وعاصمتها أنطاكيا، إحدى أهم المراكز الرّومانية. كان ذلك ميعاد لميلاد علاقات عربية غربية أخرى، امتدّ عمرها قروناً طويلة، شهدت على أهمّ الأحداث في تاريخ البشريّة: ميلاد النّبي عيسى عليه السلام، ثمّ بزوغ فجر الإسلام.

ذكر الباحثون المهتمون بتاريخ منطقة الهلال الخصيب في فترتها الكلاسيكية، في ظلّ الغزو الرّومانيّ تحديداً، أن حظوة العرب من الدّراسات الحديثة في الإشادة بثقافتهم ومعارفهم وابداعاتهم وتفاعلاتهم الحضاريّة مقلّة بل وضيئة جداً. أو أنّها مجحفة ذات طابع قمعي، مقارنة بتمجيد المؤرخين للحضارة الرّومانيّة بواجهتها اللاتينيّة، ما

¹ المرجع السّابق، ص 17.

² ينظر: لطفي عبد الوهاب يحيى: دراسات في العصر الهلنستي، ص 22، 23.

³ ينظر: البهنسي عفيف: الشّام الحضارة "دراسة تاريخية"، ص 35.

* امتزج نظام الحكم الرّومانيّ وقتئذٍ بين السيطرة الإدارية المباشرة كما هو الشّأن بالنسبة لمناطق الشاطئ وبعض القطاعات من سوريا الشّمالية وقطاعات في الجنوب كدمشق وغرب الأردن، وبين الحماية السياسيّة لقطاعات أخرى.

ينظر: مورييس سارتر: سورية في العصور الكلاسيكية (الهلنستية - الرومانية) تر: محمد الدّنيا، الهيئة العامة السّورية للكتاب، دمشق، سوريا، (دط)، 2008، ص 27.

حزّ في نفس قاسم محمد سويدان، إذ ذكر ذلك بتحسّر شديد في مقدّمة ترجمته لكتاب "روما والعرب": (Rome End The Arabs)، محاولاً لفت جمهور الدارسين إلى ضرورة تبني الاستقصاء الموضوعي، والتنبّه إلى الاصطلاحات المزدوجة التّمويهية النّابعة عن الأيديولوجيات الذاتيّة. التي تهدف لا محالة إلى التّضليل، لأجل بلوغ الصّورة الحقيقيّة التي اتسم بها العرب إبان الحقبتين الرّومانية واللاتينية¹. حتّى يكتمل تشكيل التّمودج الفعليّ والأصليّ للتفاعل الحضاريّ بين القطبين المشرقي والغربيّ.

جسّد المؤرخ اللبنانيّ "فليب خوري حتي" صورة الولاء لثقافة الوافدين إلى أرض المشرق، إذ إنّّه يشيد بصورة مخاتلة بالتّوافق والتّكامل الحاصل بين الحضارتين اليونانية واللاتينية مع تهميش الحضارة السّاميّة؛ فيرى أنّه وعلى قدر التّفوق اليونانيّ في مجاليّ الأدب والفلسفة، يتفوق الرومان في السّياسة والتنظيمات الإداريّة، لتندمج هاتان بتلك إثراءً للإمبراطوريّة الجديدة وحماية لها من الخطر العربيّ الذي وصفه بـ"البربريّ" – السّاميّ! وفي ظلّ هذا التّحالف الحضاريّ الأوروبيّ تبقى أغلبية من الشّعوب السّاميّة، حسبها، طرفاً محايداً تعايش الوضع المفروض على مضد.² أثبت هذا الطّرف الثّالث الموسوم بالبربريّة، –عكس النّوازع والادّعاءات– فعاليّاته وإسهاماته الكبرى في سيّرة الحركة الثقافيّة في المنطقة، بفضل ما جادت به وبرهنت عليه الشّخصيات السّياسيّة والعسكريّة والدينيّة والفلسفيّة والأدبيّة المرموقة التي كان لها دورها الجبار في ارتقاء المنحى التّطوريّ للحضارة في المنطقة³.

اجتهد كثير من الدّارسين لأجل تقديم الشّواهد على ذلك التّفوق العربيّ، أمثال المؤرخ الباحث في مجال الدّراسات الشّرقية، الفلسطينيّ عرفان شهيد الذي تحدّث عن الأجداد العربيّة السّاميّة بالتّفصيل في ثنايا كتابه "روما والعرب". كما خصّص الباحث السوري عزت سيد أحمد دراسة بأكملها في ذكر أسماء مشاهير السّوريّين في الحضارات القديمة بعنوان: "السّوريون بناء حضارات الإغريق واليونان والرّومان". وأورد عالم الآثار السوريّ عفيف البهنسي أسماء لأمّة من الشّاميين الذين أثّروا بإبداعاتهم الحضارة الرومانيّة، مثبتاً في الآن ذاته تمسكهم بالخصوصيّة الثقافيّة المحليّة الأصيلة؛ إذ حافظ العرب، بشهادة "تاريخ كمبريدج القديم"^{*}، على «أجدديتهم وديانتهم

¹ ينظر: شهيد عرفان: روما والعرب، تر: قاسم محمد سويدان، دار كيوان للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2008م، ص14.

² ينظر: فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص313، 314.

³ ينظر: - البهنسي عفيف: الشّام الحضارة "دراسة تاريخية"، ص35-37.

- موريس سارتر: سورية في العصور الكلاسيكية (الهلنستية – الرومانيّة)، ص56-58.

* إنجاز علميّ ضخم متعدد المجلدات، يهتمّ بالتّاريخ القديم منذ عصور ما قبل التاريخ إلى العصور القديمة المتأخّرة.

الخاصة وقوانينهم وعاداتهم المتوارثة، وظلّوا أمناء لعادات وطقوس وشعائر أجدادهم السّاميين»¹، وقد ساعدتهم على ذلك عوامل عدّة منها:

- تأصّل الوجود العربيّ من جهة.
 - انفتاح السّياستين اليونانيّة والرومانيّة اللّتين أتاحتا الاستقلاليّة الثقافيّة في المنطقة من جهة أخرى.
 - اضافة إلى استمرار التدفق العربيّ من شبه الجزيرة العربيّة إلى منطقة الهلال الخصيب، والذي يضمن تثبيت معالم الشّخصية العربيّة في الشّام².
- ظلّت منطقة الشّام محافظة على تعاليم الحضارة "الهلنستيّة" التي أسّسها الاسكندر بدعائم يونانيّة وساميّة، فانّ خيار المملكة لا يعني بأيّ شكل من الأشكال تلاشي ثقافتها وانثار حضارتها. بل وإنّ أكثر الآثار "الهلنستيّة" في سوريا قد امتد تاريخها إلى الفترة اليونانيّة³. كما تأثّر الوجود الحضاريّ الرومانيّ بما تغلغل في فئات المجتمع الهجين من آثار هذه الحضارة "الهلنستيّة"، مع ما تفترضه طبيعة الدّخيل من فرض ذاته وعرض امكاناته لأجل التّفشي والهيمنة؛ فظلّت اللّغتين السّامية واليونانيّة وسيلة التّواصل الاجتماعيّ، مع إعلان اللاتينيّة لغة رسمية في الإدارات⁴.

لا تزال السّلطة الرّومانية تبسط نفوذها تحت وقع نزاعات سياسيّة ومواجهات عسكرية وتحركات دبلوماسيّة وتنظيمات إدارية، رافق ذلك تغلغل ثقافيّ، وتفاعل علميّ حضاريّ؛ "فنيّ وأدبيّ وعمرانيّ" في أرض السّاميين، التي احتضنت إلى حدّ هذه المرحلة أخلاطا متمايضة من الأجناس البشريّة، ومن الثقافات الشّعبية، إلى أن تربعت روما على عرش امبراطوريّة عالميّة، تمتدّ من الأطلسيّ إلى أواسط آسيا، يحكم أرجائها أشهر القياصرة والملوك، امبراطوريّة لم يسبق للتّاريخ أن سجّل مثلتها على صفحاته.

ظلّ الإشعاع الحضاريّ الرومانيّ يزداد توقدا على ضفّتيّ البحر المتوسط شرقا وغربا، وبلغت درجة الاتصال والامتزاج بين العالمين أن ينتقل المسافر من إنجلترا إلى الفرات، أو من شرقي اسبانيا إلى وادي السّند، وأن يستعين على ذلك بتوظيف لغة تخاطب واحدة: "اللّغة اليونانية"، دون أية عراقيل ثقافية أو مخاوف أمنيّة⁵. كما ظلّت

¹ ينظر: شهيد عرفان شهيد: روما والعرب، ص57، نقلا عن تاريخ كامبريدج القديم، العدد 11، ص616.

² ينظر: المرجع نفسه، ص59.

³ ينظر: فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص278.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص313-317.

⁵ ينظر: فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص320-322.

سوريا القديمة، إلى جانب مصر، لمئات السنين مركز القوة السياسية والاقتصادية. وآية التطور والتّحضر في الشرق الأدنى، لا تتوقف عن الأخذ والعطاء في فضاء الفكر الكلاسيكي، وتحت أجنحة المعتقدات والفنون الكلاسيكية¹.

تخلّل تلك القرون الطويلة -من القرن الثالث قبل الميلاد، إلى غاية القرن الخامس للميلاد- والتي تزعم فيها الرومان العالم بأسره، أحداثاً عظيمة أثّرت على مجرى العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وغيّرت كثيراً من أنماط الحياة في سوريا. عرفت المنطقة آنذاك رواجاً ثقافياً كبيراً، وازدهاراً علمياً لافتاً؛ إذ سجّل تاريخ تلك الفترة كثيراً من أسماء القادة والقيصرة والحكام والعظماء والعلماء والفلاسفة والأدباء والفنانين الذين أبدوا تفوقهم، وأظهروا إبداعهم وتفنّنهم، فذاع صيتهم، وتركوا بصماتهم خالدة في تاريخ تلك الحضارة.

غير أن الحدث الأجلّ الذي «قسم التاريخ إلى عشرين»²، وهو ميلاد المسيح * عيسى ** بن مريم عليهما السلام، حوالي العام الرابع قبل الميلاد، وقد اختلف في تحديد تاريخ ميلاده، كما تختلف الروايات في تعيين المكان الذي ولد فيه بالضبط، ويرجح أنّه ولد عليه السلام في الركن الجنوبي الغربيّ من بلاد الشام، على أرض الناصرة*** في الجليل قرب القدس بفلسطين³، رسولا نبياً بمعجزة إلهية من أم عذراء لم يمسهها بشر قط، كما جاء ذلك في القرآن الكريم: ﴿إِذْ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. سورة آل عمران، الآية 59.

¹ ينظر: البهنسي عفيف: الشام الحضارة "دراسة تاريخية"، ص35.

² فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص363.

* المسيح، (Messiah)، كما ورد عند أهل الكتاب هو المنتظر المخلص الذي جاء للخلاص، والمسيح ترجمة للكلمة العبرانية "ماشيا" التي استعملت لقباً لملوك اليهود، وأما مصطلح يسوع، فهو الصيغة الهلينية لـ"يشوع"، وهي بالعبرانية "يهوع" أي الخلاص. ينظر: - جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، العراق، ط2، 1413هـ، 1993، ج6، ص585. - فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص363.

** ثمّة خلاف حاد في المصادر "المسيحية" حول حياة المسيح عيسى عليه السلام، منذ ولادته وإلى حين تبليغ رسالته، لما لحق هذه المصادر والروايات من تزيف واختراع.

ينظر: زكار سهيل: الموسوعة الشاملة في الحروب الصليبية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1416هـ، 1990م، ج3، ص957، 958.

*** معنى الاسم هنا: الدائرة، أو المنطقة.

صموئيل حبيب وآخرون: دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، مصر، (دط)، (دنا)، المجلد2، ص561

³ ينظر: صموئيل حبيب وآخرون: دائرة المعارف الكتابية، مجلد7، ص133.

كانت مقاليد الحكم حينها في قبضة القيصر الروماني الشهير "أغسطس" * (63ق.م - 14م)، وكانت الأراضي الفلسطينية إبانها تابعة للمقاطعة السورية الرومانية، يعيش سكّانها من الآراميين والإغريق واليهود -لاسيما الفلاحين الذين أرغموا على العيش في القرى- في حالة يرثى لها من البؤس والفقر، يعانون هاجس مصادرة الأراضي، ودفع الضرائب والرّسوم المفروضة، وشبح الطّبقيّة المخيف¹.

لاقت الدّعوة المسيحيّة التي لم يعتنقها في البداية سوى «عدد قليل من الفلاحين»²، انتشارا تدريجيا في آفاق البقاع الشّاميّة التي اكتسحها الاختلاط البشري والتّعدد العقائديّ، ولا يعثر الباحث في هذا الصّدّد على تفاصيل دقيقة لمراحل التّدق المسيحيّ الأولى، إذ غالبا ما تستفزك الدّراسات والأبحاث في هذا المجال بترك فراغات تاريخيّة، وفجوات زمنيّة مخلفة كثيرا من الغموض فيما يخصّ مرحلة ما بين ميلاد عيسى عليه السلام، وبين ما آلت إليه رسالته من الذيوع والانتشار، مردّ ذلك حسب "فليب حتي"، أن المؤرّخين حينها وفي ظلّ تألق العرش الروماني المبهر، لم يكونوا ليهتمّوا أو ليلتفتوا إلى حفظ تفاصيل حياة رجل هو ابن نجار يعيش في قرية نائيّة من قرى الامبراطورية، يبشّر النّاس ويعلمهم ويظهر لهم معجزاته، ثمّ حورب بسبب معتقده³.

أضف إلى ذلك، كما يوضح "إ.س.سفينسيسكايا"، أنّ ما وصل إلينا من أناجيل ورسائل الحواريّين، بغض النّظر عن مصادرها وأهدافها وتسلسلها الزّمنيّ، قد دوّنت في الأصل بعد عقود من صلب المسيح -حسبه-، لذا فهي في الأغلب عرضة لتأويلاتٍ خاصة متعلّقة إمّا بأهداف الفرق المسيحية، أو بسيكولوجية الذاكرة لكل كاتب، إضافة إلى ما تفرّغ له أهل الأدب والخيال من صياغة تأليفات وتفاصيل أضفوها على الأحداث والأخبار. ما جعلها

* اسمه: أوكتافيان، ولقبه باللاتينية: (imperator Caeasar divi Filius Augustus)، وترجمتها بالإغريقية: "سيباستيا"، و"أغسطس" تعني السّامي والمقدس، وهي صفاتٌ للآلهة عند الرومان، وقد مُنح لقب الإمبراطور أي "أب الوطن" كصفة للقائد العسكريّ الذي يحقق انتصارات باهرة، وقد حظي أغسطس، لحنكته السياسية، ولقوته الحربية، بالتفاف جماهيريّ واسع، وولاء شعبيّ كبير بلغ درجة التّأليه والتّقدّيس والعبادة.

ينظر: إ.س.سفينسيسكايا: المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرّومانية، تر: حسان ميخائيل اسحق، دار علاء الدّين للنّشر، دمشق، سوريا، ط2، 2007م، ص11-16.

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص50.

² فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص364.

³ المرجع نفسه، ص363.

مجردة من واقعيتها بعد التناقل المتواتر. علاوة على ما يمكن أن تتعرض له المدونات الدينية والتاريخية من تحريف وتزوير عمدي¹، هذا ما يربك الباحث الموضوعي في مسألة الاستشهاد والاقتباس.

قص القرآن الكريم بعضاً من تفاصيل السيرة النبوية لعيسى عليه السلام والتي تُقرّ بعضاً مما ورد في روايات "العهد الجديد".^{*} فعلى لسان المسيح عليه السلام، جاء تأكيد بعثته إلى بني إسرائيل خاصة، يحثهم على توحيد

الله بعد تشتتهم وانحرافهم عن الحق: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبَشِّرُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ سورة آل عمران، الآية: 49.

وبما أنّ تعاليم هذه الدعوة السماوية لا تتفق والأهواء المفعمة بالعنصرية، فقد قوبلت في الأغلب بالبغض والكران، والاتهام والبهتان، والتهديد والتنديد، حتى أصدر حاكم فلسطين الروماني "بيلاطيس البنطي" أمراً بصلب نبي الله عيسى عليه السلام.

لم يؤمن برسالة المسيح عليه السلام في البداية إلا قلة قليلة من أهل عشيرته، هم الحواريون^{*}، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بَأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾. سورة آل عمران، الآية: 52، وقال عز وجل: ﴿وَإِذْ أُوحِيتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَأَشْهَدُ بَأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾. سورة المائدة، الآية: 111، ثم اتسع التنصير ليضم على وتيرة بطيئة نطاقاً معتبراً من اليهود الناطقين بالآرامية، ثم اليهود الوافدين من المهجر الناطقين باللغة اليونانية، وبفعل نشاط الأفراد والجماعات المسيحية، بلغ هذا الدين الجديد أفئدة أهل المشرق من اليهود الوثنيين وغيرهم من الساميين العرب في دمشق

¹ ينظر: إ.س. سفينسيسكايا: المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، ص 63-65.

^{*} تشير هذه العبارة إلى كتاب العهد الجديد، وهو الكتاب الذي يقرّه ويجله المسيحيون دون استثناء، يحتوي على سبعة وعشرين سفرًا: الأنجيل الأربعة، وأعمال الرسل، وأربعة عشر رسالة، وتنتمي أقدم مجموعة من مؤلفات هذا الكتاب إلى القرن الرابع من ميلاد المسيحية.

ينظر: - صموئيل حبيب وآخرون: دائرة المعارف الكتابية، المجلد 5، ص 357.

- إ.س. سفينسيسكايا: المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، ص 119.

^{*} كل ناصر وكل حميم يسمى حواري، والحواريون هم صفوة الأنبياء الذين خلصوا لهم، قال الزجاج: "الحواريون خلصان الأنبياء، عليهم السلام، وصفوتهم، قال: والدليل على ذلك قول النبي، صلى الله عليه وسلم، الزبير ابن عمي وحواري من أمتي؛ أي خاصيتي من أصحابي وناصري، (..)، وتأويل الحواريين في اللغة: الذين أخلصوا وثقوا من كل عيب".

ابن منظور: لسان العرب، ج 4، ص 220، مادة (حور).

وأنطاكيا، وسوريا القديمة عموماً. هذا ما تتفق حوله الدراسات، أما الاختلاف بينها، فيكمن في تحديد مدى قابلية روما لهذا الدين الجديد.

ألمح "فليب حتي" بعض التغافل الروماني عن المسيحيين في ممارسة طقوسهم وإحياء شعائرهم، ساعد في ذلك جهود الدعاة الأوائل بمنح الديانة شكلاً "هليلينياً" ملائماً للانتشار في بقاع الامبراطورية، خصوصاً بعد توظيف اللغة والفلسفة اليونانيتين في إفشاء تعاليم المسيح¹. لم يدم هذا التّقبل طويلاً، أو أنّه لم يكن حاصلاً في الأصل إذ أجزم "فيكتور سحاب" على أن روما قد أصرت على محاصرة المسيحيين واضطهادهم، وألحت على قمع الدين الجديد ومحاربة أنصاره للحدّ من انتشاره وإلغائه تماماً². ذلك بسبب ما تشكّله المسيحية من خطر على المصالح الخاصة للملوك والقيصرة والزعماء، ولما قد تشكّله من خطورة على المعتقدات الرومانية، لاسيما ما يعرف بتأليه الإمبراطور، ولما قد تحدّثه من تزعزع في كيان الدولة.

سجّل التاريخ لروما ممارسات اضطهادية قاسية طبّقت بموجب تشريع رسمي صدر من السلطنة، مفاده ألا مسيحية في الإمبراطورية، ويُجرّم كلّ من اعتنقها، فلاقى المسيحيون شتى أنواع التعذيب بعد اتّهامهم بإحراق روما سنة 64 للميلاد، كما أُعدم كثير من النصارى، وسجن العديد منهم، ونُفي آخرون إلى البلاد الغربية، وجُلِد وضُلب ودُبح بعضهم في مناسبات عدّة يشترعها الحاكم قصد إفتاء العنصر المسيحي³. احتّمى المضطهدون من القساوسة والمبشرين الأوائل، المطلوبون للإعدام، بالبوادي العربية التي أبدت استعداداً لاحتضان هذا الفكر المحاصر، ويمكن التأكيد من خلال ما ورد في كتاب "العرب وتاريخ المسألة المسيحية" على أن العروبة، وبشهادة المستشرقين، قد سبقت المسيحية في الوجود، بل وإنّها هي التي رعت الدين الفتي وحمته من بطش السلطنة الرومانية⁴.

لم يُعترف بالمسيحية ديناً رسمياً إلا في غضون الألفية الثالثة من الميلاد، سنة 313 تحديداً، في عهد الإمبراطور "قسطنطين" (274-337م)، لتواصل المسيحية بعد ذلك رحلة انتشارها بين البشر — مع ما يمّتها من تبديل وتغيير —، حتّى بلوغها أقصى أطراف الامبراطورية الرومانية الشرقية⁵.

¹ ينظر: فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص 366.

² ينظر: فيكتور سحاب: العرب وتاريخ المسألة المسيحية، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (دط)، 1986م، ص 20.

³ ينظر: أسد رستم: الروم في سياستهم، وحضارتهم، ودينهم، وثقافتهم، وصلاتهم بالعرب، ج 1، ص 33-36.

⁴ ينظر: فيكتور سحاب: العرب وتاريخ المسألة المسيحية، ص 21-26.

⁵ ينظر: إ.س. سفينسيسكايا: المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، ص 72.

أضحت الكنيسة السُورية قبل القرن الثالث للميلاد من أهم دعائم الديانة المسيحية في الشّام، لاسيما في أبرز مراكز الإشعاع الثقافي آنذاك: دمشق وأنطاكية، وقد تعزّزت وظيفتها في نشر تعاليم المذهب الكاثوليكي المونوفيتري* بفضل جهود الأساقفة والمبشرين حتّى بلوغه حدود الشّام وأطرافها¹، ويترث "محمد سهيل طقوش" في إصدار حكم التّبيّي العربيّ الواسع للديانة المسيحية، ذلك أنّ هذه الدّعوة، ورغم ما تكتنّفه من قضايا لاهوتية، لم تكتسح كبرياء الحياة العربيّة، ولم تتعدّ -حسبه- حدود الهامش بالنسبة للفكر العربي الذي يمتلك طاقة خارقة لمقاومة التّغيير، خصوصا وقد قُرنّت المسيحية بالحضارة الهلينية التي لا تزال في مهبّ الغرب الأجنبيّ بالنسبة للأغلبية من العرب².

2. الشّام المسيحيّة والفتح الإسلامي / اللقاء الأول:

بغية تقديم إحاطة شاملة لحادثة الحريق في صلتها بنصاري الشّام، فقد كان من المفيد أن نلّم سريعا بتاريخ هذه الطّائفة منذ الفتح الإسلامي للشّام في 12هـ-633م، مروراً بالقرون اللاحقة وصولاً إلى النّصف الأوّل من القرن الثّامن الهجري، حيث وقعت حادثة الحريق في أوائل العقد الخامس منه رغم بلوغ روما درجة ريادية من التّطوّر والقوة والسيطرة، وإن طال لها الأمد في ذلك، فلم يعد بوسع نمائها المبهّر، وتفوّقها المتصاعد الثبات عند ذروة الرقيّ. إذ أخذت مؤشّرات التّقدم الجائحة تعلن ارتجاجها، وتبدي اضطرابها منذ القرن الثالث للميلاد، إثر اصطدامها بفضاء آخر تغزوه التّيّارات المتعارضة والطوائف المتناحرة، ما استدعى تغيير دروع التّصديّ بتعديل رداء التّشيع، وتكثيف الحال برداء حضاريّ أكثر موائمة للظّروف الطارئة. امتزجت متغيّرات الفكر المسيحي، بعد ولاء سياسيّ رومانيّ رسميّ، ببقايا الحضارة الهلينية الوثنية، والحضارة المشرقية ذات التّمازج والتّفاعل والاختلاط، ما خلق معاً عهد جديد وجّهت "بيزنطا" -خليفة روما- بوصلة الرّعاية فيه صوب القسطنطينيّة "اسطنبول حالياً" العاصمة الرّومانية الجديدة "الشرقية" منذ سنة 330 للميلاد، لتتأخّم عرش فارس وتنازعه في قضايا الشّرق.

* هو المذهب القائل بأن طبيعة المسيح هي طبيعة إلهية واحدة أزلية مطلقة.

ينظر: العدوي إبراهيم أحمد: الإمبراطورية البيزنطية والدولة الإسلامية، مكتبة تحفة مصر، مصر، (دط)، (دنا)، ص 30.

¹ ينظر: طقوش محمد سهيل: تاريخ العرب قبل الإسلام، دار النَّفّاس للنّشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1430هـ، 2009م، ص 269.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 272، 273.

اكتسحت المسيحية نطاق الشرق الأوسط، وأرست دعائمها في ربوع تلك الأرض برموزها المختلفة: كنائسا ومحاربا وأجراسا وصلبانا، واعتلى رجال الدين "القساوسة والأديرة والرهبان"، على اختلاف وكثرة فرقهم ومذاهبهم، عرش الإجلال والتبجيل في نفوس العامة، أكد ذلك تصرّيح بطريرك القسطنطينية وهو يناظر زميله بابا روما بقوله : « لم يبق سوى إمبراطورية مسيحية واحدة هي إمبراطورية الشرق، ولم تبق سوى كنيسة مسيحية واحدة هي كنيسة الشرق»¹. دلالة على تبني المشرق للمسيحية ديننا، وتبني المسيحية للشرق موطننا.

واكب التوجه العقائدي الذي التزمته الشام تصدعا مذهبيًا، كان منطلقه تمايز لغوي بين كنيستين؛ تعتمد إحداها اللغة اليونانية، وتتبنى الأخرى اللغة السريانية، ليستحيل الأمر إلى جدال وتعارض فكري بين الطائفتين، وانقسام رسمي بين الكنيستين الارثودوكسية الشرقية والكاثوليكية الغربية بسبب الخلاف حول طبيعة المسيح* عليه السلام، ما أدى إلى ظهور المذهب "الملكاني"*** الذي اعتُبر مذهباً رسمياً للدولة البيزنطية في نقيض مذهب الطبيعة الواحدة*** الذي عانى أقاسرته ورهبانه المحاصرة والاضطهاد.²

يبدو أنّ ضمور الظهور الفارسي عن الساحة حيناً من الدهر، لم يكن يعني الاعتزال التام، ولا الحد القطعي عن نوايا الغزو والاحتلال، فما إن استعاد الجيش الفارسي عافيته، وظفر بزعامة فاتكة، حتى اندلعت الحرب الفارسية البيزنطية منذ سنة 527 للميلاد، فانهالت الفرس على المدن السورية، وأخذت تضرب بيد من حديد، لا تتردد في شنّ حملات الحرب والنهب والقتل والتشريد، وفي فرض ضرائب الفدية والمغارم ذهباً وفضة، فأحرقت حلب، ونُهبت أنطاكية، وحوصرت أرامية، واشتدّ الصراع والقتال، وقد تخلّلت تلك الحروب معاهدات سلام كثيراً

¹ ينظر: أسد رستم: الروم في سياستهم، وحضارتهم، ودينهم، وثقافتهم، وصلاتهم بالعرب، ج1، ص141.

* يكمن الاختلاف بين الفريقين فيما يراه أحدهما من أنّ المسيح وإن اتصف بالألوهية فهو حسبهم مخلوق بأمر الإله الأب، وهو لذلك أقلّ مرتبة منه، ويرى الآخر من أنّ المسيح أزلّ كألوية الله، وأن جميع صفاته الجسدية والجوهرية أزلية لاستمدادها من الأزلية العليا، ليكتسب بذلك طبيعة مزدوجة تجمع بين البشرية والإلهية.

ينظر: العدوي ابراهيم أحمد: الإمبراطورية البيزنطية والدولة الإسلامية، ص29.

** هو المذهب القائل بالطبيعة المزدوجة للمسيح عيسى عليه السلام، أي مزجها بين البشرية وبين الألوهية.

*** مذهب الطبيعة الواحدة: "المونوفيزي"، هو ما تقوم عليه المسيحية الأرثودوكسية التي تعتد بها الدولة، وتحارب غيرها.

² ينظر: الشريف حامد محمد الهادي: أحوال غير المسلمين في بلاد الشام حتى نهاية العصر الأموي، دار البازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (دط)، 2007م، ص22.

ما يتم حرقها، إلى أن غلبت الروم وتم الغزو الفارسي التام لسوريا عام 614 للميلاد¹، قال الله عز وجل ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾. سورة الروم، الآية: 2.

في خضم الزمن ذاته، ومن قلب شبه الجزيرة العربية، كانت أنوار الإسلام قد بدأت تنشر سناها، وتتدفق علنا من مكة والمدينة. تمتدّ حثيثا إلى أفئدة البشر، فأسلم كثير من أهل الكتاب، واستبدلت الجماعات والقبائل وثنيّتها إيمانا وتوحيدا، واستعاضت عن تشبّثها بالوحدة والتآلف، تأسيسا لحضارة إسلامية عظمى، ستُفتح لها أبواب الأمصار في مشارق الأرض ومغاربها.

انطلقت الفتوحات الإسلامية في زمن مبكر، منذ القرن الأول من البعثة النبوية، وقد ظلّت نبوءة الرسول صلى الله عليه وسلم بفتح الشام تراود الصحابة رضي الله عنهم، إلى أن مضى المسلمون على غير ما يحوزه العدو من عتاد حربيّ ضخم، ولكنهم مدجّجون بـ «الروح المعنوية العالية التابعة من قوّة إيمانهم بالدعوة الإسلامية»²، في تحقيق انتصارات عظيمة مبهرة ضدّ البيزنطيين، وهي حقيقة أقرّها المؤرّخون، وشهد بها كثير من المستشرقين المنصفين، الذين وعوا بحسّهم العلمي الموضوعي القيمة الجوهرية لهذه الرسالة السماوية الشاملة، التي تتجاوز نطاق الأهواء الذاتية، والمصالح الشخصية، والصراعات القومية، إلى كونها رسالة «الإيمان والعقيدة»³ باحتضانها الإنسانية جمعاء.

انجّمت جيوش أبي بكر الصديق إلى الأراضي الشامية⁴ في عام 13 للهجرة - 634 للميلاد، تحت رايات أربعة من كبار القادة المسلمين: أبو عبيدة بن الجراح، عمرو بن العاص، يزيد بن أبي سفيان، شرحبيل بن حسنة، في حملة ذات أربع جبهات حربية. بخطط قتالية مدروسة وتنسيق محكم بين الجيوش، إلى أن فتحت دمشق عاصمة القطاع الشاميّ وملتقى القوافل العربية منذ زمن بعيد، بعد أن حوصرت لمدة لا تتجاوز ستة أشهر (14هـ/ 635م)⁵. وكلّل النصر الإسلامي في معركة اليرموك الشهيرة التي قادها خالد بن الوليد، فانضمت بذلك أرض الشام إلى الكيان الإسلامي، بعد أن ودّعها "هرقل" آخر ملوك الروم فيها قائلا: «عليك يا سورية السلام،

¹ ينظر: موريس سارتر: سوريا في العصور الكلاسيكية، ص33

² الفيلد مارشال مونتجمري: الحرب عبر التاريخ، تر: فتحي عبد الله نمر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، (دط)، (دتا)، ج2، 188، 189.

³ المرجع نفسه، ص189.

⁴ ينظر: أحمد عادل كمال: الطريق إلى دمشق (فتح بلاد الشام)، دار التفائس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1411هـ، 1990م، ص49.

⁵ ينظر: العدوي ابراهيم أحمد: الإمبراطورية البيزنطية والدولة الإسلامية، ص40.

ونعم البلد هذا للعدو»¹. عبارة توحى بأدنى تأمل إلى ما تمتلكه الشّام من مكانة جغرافية وسياسية وحضارية وعقدية تسبي عقول القادة، وتأسر قلوب الشعوب.

لا يدخل ضمن مقتضيات البحث تحريّ تفاصيل تلك الفتوحات الإسلامية العظمى التي حققت امتدادا مبهرًا في فترات وجيزة، والتي كثيرا ما أثارت أقلام الدّارسين واستقطبت الباحثين من شتى الميادين، لكن يجدر بالباحث في مسار التّقيب عن مؤثرات التّفاعل الإسلامي المسيحي منذ باكورة اللقاء الاجتماعي بين الديانتين في الأراضي الشّامية، أن يتحرى نمط وأسس وحدود تلك العلاقات التي توحى ابتداءً بتقبل الآخر، والتأقلم مع وضع الهيمنة الإسلامية شريعة وسياسة وقانونا، إذ «سرعان ما سوف يؤدي تقارب أساليب الحياة والاعراف الاجتماعية إلى تعميم التّعاش»²

يشدّنا البحث -بعد الإمام بمراحل التطور والتّغيير التي مرّت بها بلاد الشّام- إلى النّظر فيما تناقلته كتب وأسفار المسلمين والنّصارى، ومناقشة حقيقة العلاقات بين الفريقين في ظلّ ولوج مرحلة حضارية جديدة وُسمت بالعربية الإسلامية، ثم بيان دور "أهل الذمة"^{*} من النّصارى في تشكيل وتحديد نمط وصور تلك العلاقات، من خلال تتبع دؤوب لأهم الوقائع والأحداث حتّى بلوغ مرحلة المماليك "زمن إحراق النّصارى للمسجد الأموي". إن أوّل ما يتبادر إلى الفكر، في خضم البحث عن أصول العلاقات في بلاد الشّام، التي ارتضى معظم أهلها الإسلام دينًا، هو التّساؤل عن موقف العربيّ المسيحي الذي استقبل الفتح الإسلامي، خصوصًا وأنّ هذا المسيحيّ قد انتظر قدوم الرّسالة الإسلامية بعد أن بُشّر بها بنبوّة النّبي عيسى عليه السلام.

¹ البلاذري أبو العباس أحمد: فتوح البلدان، تح: عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، (دط)، (دنا)، ص186.

² فيليب فارغ ويوسف كراباج: المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربيّ والتّركي، تر: بشير السباعي، سينا للنّشر، القاهرة، مصر، ط1، 1994م، ص15.

* الدّمة في اللّغة: العهد والعقد والضمان والأمان، وأهل الدّمة في الاصطلاح الفقهيّ هم من يؤدي الجزية أي مبالغ مالية معيّنة، بعد أن عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله، إذ هم مقيمون في الدّار الإسلامية، و"أهل الدّمة" مصطلح يدل على فئة غير المسلمين من اليهود والنّصارى "أهل الكتاب" القاطنين بالدّولة الإسلامية، الذين اختاروا دفع الجزية مقابل بقائهم على ديانتهم، ومقابل دمة المسلمين لأرواحهم وممتلكاتهم.

ينظر: - ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذّمة، تح: يوسف بن أحمد البكري، شاعر بن توفيق العروزي، رمادي للنّشر، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ، 1997م، المجلد 2، ص874.

- ملحم بدر نبيل: الفتوحات الإسلامية في عهد الرّاشدين، دار الإصدار العلميّ للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1436هـ-2015م، ص115، 116.

لتفنيد ما اتفق عليه المستشرقان البريطاني "سير توماس آرنولد" (1864-1930م) والإيطالي "ليون كيتاني" (1869-1935م)، من أن تلك الفتوحات هي آخر محطات الهجرة العربية السامية¹ إلى بلاد الشام¹، وجب أن نستدرك ما نوقش في محور "الشام قبل الإسلام"، والتذكير بما يتبناه البحث من أن منطقة الهلال الخصيب هي في الأصل جزء لا يتجزأ عن المساحة العربية الواسعة الممتدة من شبه جزيرة العرب إلى جبال الأناضول، إذ لا يمكن اعتبار المسلم القادم من مكة إلى دمشق مثلاً، بمثابة المستوطن أو المحتل، لانتمائه الشرعي "عرقاً ولغةً" لبلاد طال أمد غيابه عنها، فأعاد فتح أبوابها بفكر جديد، نستدرك ذلك تفادياً لأي مغالطة في إشكالية التفريق بين أصحاب الأرض وبين الوافدين إليها؛ فأولئك المسلمون الذين زحفوا إلى بلاد الشام «إنما زحفوا إلى أرض تهوى إليها النفوس»² وتحنّ إليها الأفتدة لأنها الموطن والأصل.

اضطرب، في أول الأمر، موقف العربيّ النصاريّ اتجاه المواجهة "البيزنطية الإسلامية"، وأبدى المسيحيون تردداً في الاحتفاء بالتدفق الإسلامي على الديار الشامية، وقد صُنّف ردّ فعل أهل الديار من النصاريّ إثر الفتوحات الإسلامية إلى ثلاثة أحوال:

- 1- برز من النصاريّ من أخذته الحميّة إلى المشاركة في المعارك، واقتحام ساحات القتال، نصرة لإخوانهم العرب، بدافع النزعة القومية العربية، ورغبة في تثبيت دعائم الدين الجديد على أراضيهم بدلاً من مساندة السلطة البيزنطية الغربية، إذ وقفت القبائل العربية القاطنة على أطراف الشام "لحم وجذام وغسان وبهراء" إلى جانب الجيش الإسلامي لأجل التوغل والاختراق، بل وقد لبّ كثير من المسيحيين دعوات اعتناق الدين الجديد، إذ أسلموا فراداً وجماعات، لنجد على -حدّ تعبير سير توماس آرنولد- أن: «كثيراً من القبائل العربية التي دانت بالمسيحية قروناً، قد نبذتها في ذلك الوقت لتدين بالإسلام»³.
- 2- اكتفت طائفة من النصاريّ بالحياد والمراقبة، ولسان حالها يدلّ على كراهية قتال أهل الدين "المسيحيين"، مع كراهية نصر العجم على حساب العرب، فلم يقاتلوا المسلمين، لكنهم أسهموا بمساعدات غير القتالية؛ كالاستطلاع أو تقديم الخبرات، أو الإيواء والإطعام، فقد جاء في كتاب الفتوح: «أنّ أهل

¹ ينظر: سير توماس آرنولد: الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر الدعوة الإسلامية، تر: حسن إبراهيم وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، (دط)، 1970م، ص 64.

² أحمد عادل كمال: الطريق إلى دمشق (فتح بلاد الشام)، ص 14.

³ سير توماس آرنولد: الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر الدعوة الإسلامية، ص 65.

بصرى صالحوا، على أن يؤدوا عن كل حالم دينارا وجريب حنطة»¹، حتّى زال هذا التردد عند البعض، بعد الاطمئنان إلى الصمود العربيّ، والانتصار الإسلامي، فتحجّدوا إلى جانب المسلمين، وخاضوا المعارك ضدّ بيزنطة.

3- حالّ ثلاثة تكشف عن مساندة النصارى للبيزنطيين، انخيازاً إلى أبناء العقيدة الواحدة، أو حفاظاً على المصالح الشخصية التي منحها لهم الدولة من سلطة ومكانة رفيعة... وهو ما أوضحه أمير الغساسنة "جبله بن الأيهم" في قوله في خطابه للمسلمين مبرّراً موقفه السلبيّ اتجاههم: «أخشى إن تركتُ حَزْبَكُمْ وَقَتَالَكُمْ وَكَانَتِ الدَّائِرَةُ لِلرُّومِ، لَا أَمْنٌ أَنْ يَبْقُوا عَلَى بَلَدِي، لِأَنَّ الرُّومَ لَا تَرْضَى مِنِّي إِلَّا أَنْ أَكُونَ مُقَاتِلًا لَكُمْ، وَقَدْ أَرْسَلُونِي عَلَى جَمِيعِ الْعَرَبِ»².

الجدير بالذكر إزاء الأحوال جميعها، أنّ الإسلام قد ترك للنصارى حرية الاعتقاد، وأنّ الفاتحين قد ولجوا أرض الشام وهم يحفظون توصيات الدين في الغزوات، ومبادئ الإسلام في الحروب، ليس بشهادة أهل الإسلام وحسب، بل ويصرّح المستشرق "توماس أرنولد" فيقول: «لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي»³، وهي شهادة تردّد مختلف الاتّهامات القائلة بتعسف المسلمين.

بسّطت السّلطة الإسلامية نفوذها على بلاد الشام، واتضحت المواقف جميعها؛ بين مسلم أو مسيحيّ، وبين مرتدّ أو معتنق للإسلام، وانضبط المجتمع وفق ما هو عليه من اختلاف عقديّ وتعدد ثقافيّ، وشُرّعت القوانين الإسلامية لتسيير شؤون الرّعية على مبادئ القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة. وتيقن الأمر أنّه ما جاء الإسلام إلّا ليشمل «الاختلاف في إطار الوحدة، وجعل التنوع هو السنة والقاعدة والقانون، ووضع لبنات في البناء الجامع. وقرّر أنّ "الآخر" هو جزء من "الذات"، وذلك لأوّل مرة في تاريخ الشرائع والأمم والدول والحضارات»⁴، فاندمج من أسلم من النصارى مع فئة المسلمين، يتشاركون في الواجبات وفي الحقوق.

¹ البلاذري: فتوح البلدان، ص155.

² الواقديّ محمد بن عمر: فتوح الشام، تح: عبد اللطيق عبد الرّحمان، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ، 1997م، ج1، ص159.

³ سير توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر الدّعوة الإسلامية، ص98، 99.

⁴ عمارة محمّد: الإسلام والأقليات الماضي.. والحاضر.. والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ، 2003م، ص12.

ثانيا/ الشام والمركزية الإسلامية:

من مقتضيات الموضوع أن يعرّج الباحث على أحوال أهل الذمة من النصارى في بلاد الشام، كاستقصاء يوضح طبيعة العلاقات الإسلامية المسيحية، واستكشاف نقاط الاحتكاك، وبؤر التوتر، وترصد أسبابها وصداها. كان لزاما على الدولة الإسلامية أن تضع في دستورها بنودا إدارية ومدنية تحدد فيها نمط العلاقات العامة مع الأقليات من "أهل الذمة"، على أن التواجد النصري في ظلّ أمة الإسلام هو في الأصل تواجد ذي نوعين يحددهما قانون الدولة السياسي

- أهل الأمان: وهم المقيمون في أكناف الأراضي الإسلامية، القادمون من الدول غير المسلمة، إقامة مؤقتة، تُحدّد اتفاقا بين الطرفين¹، وموضعهم من البلاد كموضع الجاليات في بلدان إقامتهم، لهم حقوق يتمتعون بها، في مقابل الالتزام الصّارم بقوانين الدولة.

- وأهل الذمة، الذي يعدّ مبحث علاقتهم مع المسلمين محور الحديث كما سيأتي:

يتسم الدين الإسلاميّ بأنّه دين انفتاح وحوار، يبيح أو بالأحرى يحث على فتح المعاملات السياسية والاقتصادية والاجتماعية -وفق ضوابط شرعية- مع جميع البشر على اختلاف أجناسهم وأديانهم ولغاتهم وثقافتهم، ومن دلائل ذلك أن تصل الرسالة الإسلامية السامية إلى شتى أرجاء المعمورة، وأن يلامس نورها عقليات شتى الفرق والطوائف والأقوام والأمم الإنسانية، فتشرح لها صدورهم ويعتقون الإسلام عن طيب خاطر، قال الله عزّ وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. سورة الحجرات، الآية: 13.

تجلى الخطاب الإسلاميّ المباشر في دلالاته ومعانيه كأول «دعوة عالمية لإقامة مجتمع إنسانيّ على أساس الحوار والتعاون على معرفة الحق والعمل به، والتنافس في عمل الخير والبرّ والعدل والإحسان»²، ففي القرآن الكريم، وفي الحديث النبويّ الشريف فيض من معاني التعارف والتّقارب والتّآلف وحفظ الحقوق.

¹ ينظر: - السرجاني راغب: مستقبل النصارى في الدولة الإسلامية، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1432هـ، 2011م، ص69، 70.

- سير توماس آرنولد: الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر الدعوة الإسلامية، ص79-81.

² الغنوشي راشد: حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1993، ص53.

مما ينبغي الإشارة إليه في مضممار تناول موضوع "أهل الذمة" ذا الموقع السياسي والاجتماعي الحساس، لما أحاط به من شبهات ولما ألحق به من افتراءات، ما يذكّر به أهل الاختصاص. من أنّ لفظ أهل الذمة لا يتوافق على الإطلاق مع دلالات المذمة أو الانتقاص أو القهر والإذلال، أو تدنٍ في الاحترام أو سلب للحقوق، بل إنّه يتناغم ولا شكّ مع أسمى معاني المواطنة والاستقرار في كنف العدالة الإسلامية، وفي ظل الوفاء بالعهد والالتزام التام في تطبيقه¹

1- أهل الذمة من النصارى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم:

إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد توفي قبل أن يُقدّر لجيشه أن يبلغ مرام فتح أرض الشام، فمن الواضح جداً أنّه، عليه الصلاة والسلام، قد رسّخ اللّبنات الأولى، وأرسى القواعد، وثبت الأسس الصّارمة في هيكلة العلاقات الإسلامية مع الطرف الآخر من "أهل الكتاب". التي ينبغي أن ينتهجها ويلتزمها المسلمون دون مخالطة أو مراوغة على مدى العصور، بمقتضى ما يبدونه من طاعة وولاء.

تدلّ موثيق السّنة النبويّة الشّريفة على اهتمام الإسلام بخلق التّوازن داخل المجتمع المختلط عقائدياً، ومن ذلك عهد صلح قدّمه النبي صلى الله عليه وسلم لأهل نجران* بلحظ فيه حدود التّواصل والتّعامل بين فتى المسلمين والمسيحيين تحت سلطة واحدة وفي كنف الرّاية الإسلامية، وهذا نصّه: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ لِلْأُسْقُفِ أَبِي الْحَارِثِ وَأَسَاقِفَةِ نَجْرَانَ وَكَهَنَتِهِمْ وَرُهَبَانِهِمْ، وَكُلِّ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ مِنْ قَلِيلٍ وَكَثِيرٍ، جِوَارِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، لَا يُغَيَّرُ أُسْقُفٌ مِنْ أُسْقَفَتِهِ وَلَا رَاهِبٌ مِنْ رَهْبَانِيَّتِهِ، وَلَا كَاهِنٌ مِنْ كَهَانَتِهِ، وَلَا يَغَيَّرُ حَقٌّ مِنْ حُقُوقِهِمْ وَلَا سُلْطَانُهُمْ، وَلَا مَا كَانُوا عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ، جِوَارِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ أَبَدًا مَا أَصْلَحُوا وَنَصَحُوا عَلَيْهِمْ، غَيْرَ مُبْتَلِينَ بِظُلْمٍ وَلَا ظَالِمِينَ»².

كان هذا الميثاق النبويّ خير دليل على ما تحمله السياسة الإسلاميّة -وهي في عزّ قوتها- من تواضع وحسن الجوار، ومزايا التّقبل والتّعايش وحسن المعاملة مع الآخر. ومبادئ الحِلْمِ واللّين والتّسامح مع الكتّابيين من النصارى، ومن مبادرات إفشاء السّلام مع المسيحيين، لتُحفظ ممتلكاتهم في الأراضي الإسلامية، وتُسلم أغراضهم الخاصّة والعامة من أيّ مساس أو اعتداء، ويُتاح لهم فيها حرية الاعتقاد والعبادة.

¹ ينظر: السرجاني راغب: مستقبل النصارى في الدّولة الإسلاميّة، ص68، 69.

* نجران: من أهم المراكز العربيّة المسيحية في شبه الجزيرة العربيّة، مقرها اليمن. ينظر: شهيد عرفان: المسيحية عبر تاريخها في المشرق المسيحية قبل ظهور الإسلام"، مجلس كنائس المشرق الأوسط، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص440.

² ابن كثير: البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1418هـ، 1997م، ج7، ص269.

صيغت وضبطت القوانين في الدولة الإسلامية بما يحفظ حقوق غير المسلمين ويضمن أمنهم ويرعى شؤونهم ويهتم بقضاياهم، تماماً كمواطنين ينتمون إلى الدولة، مادامت شروط العهد محفوظة من الطرف الآخر، ومادام الاتفاق في حيّز الالتزام دون نقض أو تلاعب أو اعتداء. كان أهل نجران أول من أعطى الجزية من أهل الكتاب¹ وقد ظلّ هذا العهد المذكور «قائماً لم ينقضه أحد، وظلّت العلاقات طيبة بين أهل نجران والمدينة المنورة حتى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم»²

تُؤمّن مثل هذه المعاهدات الإسلامية السلمية على سبيل التأييد والتطبيق القطعي من قبل الطرفين: الإسلامي والدّمي. حتّى وإن بدر من النّصرانيّ ما يخالف الميثاق، ويتجاوز قانون الدولة الإسلامية العام، فإنّ ذلك يحيله إلى قانون العقوبات، والتعامل معه وفق إجراءات خاصّة، دون إقصائه من العقد، إلا إذا أصرّ هو نفسه على الانفصال عنه³.

يتشارك النّصارى مع المسلمين على حدّ سواء في الحقوق. وفي الواجبات باعتبارهم مواطنين ينتمون إلى الدولة الإسلامية، على أنّ هذه المساواة بين الطرفين تخضع لا محالة ل ضمانات العهد التي يصادق عليها القانون حفاظاً على التّوازن وسيرورة النّظام في الدولة الإسلامية.

على أنّ أولى شروط تطبيق هذه المواثيق أن يلتزم النّصرانيّ بدفع الجزية* التي تخضع هي الأخرى لأحكام شرعية وقانونية حرص الإسلام على تحديد قيمتها، وحرص الخلفاء، والأمراء، والفقهاء، والقضاة على تطبيقها والعمل بها، بلا إفراط أو تفريط. إذ كان على المسيحيّين إزاء تفضيلهم الاستقرار في الأراضي الإسلامية، الاختيار بين ثلاثة حلول:

¹ ينظر: البلاذري: فتوح البلدان، ص92.

² السرجاني راجب: مستقبل النّصارى في الدولة الإسلامية، ص57.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص66.

* الجزية: اسم مشتق من الجزاء، وهي في الإسلام هي ضريبة تفرض على أهل الدّمة من الرّجال البالغين القادرين، فلا تؤخذ من النّساء والصبيان، ولا من أعمى لا حرفة له، ولا من فقير يُصدق عليه، ولا من رهبانيّ منقطع للعبادة، تقدر قيمتها المادية حسب حالة الدّمي الاجتماعي: غنيّ، أو متوسط الحال، أو فقير، وتؤخذ الجزية في مقابل بقاء الدّميّ -على كفرهم- في الدّيار الإسلامية تحت ضمان الأمن الذي ترعاه الدولة.

ينظر: - الماوردي: كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدّينية، تح: أحمد مبارك البغداوي، مكتبة دار بن قتيبة، الكويت، ط1، 1409هـ، 1989م، ج2، ص171.

- بن براهيم يعقوب: كتاب الخراج، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، (دط)، 1399هـ، 1979م، ص122.

- اعتناق الديانة الإسلامية.

- دفع الجزية.

- الحرب حتى الموت¹.

تعدّ هذه الثلاثية أهل القرار نقطة نظام لا مفرّ من تطبيقها، فهي ما يضمن تحقيق السيادة للهيئة الغالبة، صاحبة الدّار، ويتيح لها قوة فرض القانون، وضمان حقوق الأقليات وتحقيق العدالة...، وإلاّ اختلّ النظام وانقلبت الموازين وسادت الفوضى، بل وإنّ تلك الجزية في حقيقتها هي دلالة أداء الواجب الوطني في الدّفاع عن الأرض وحمايتها من خطر العدوان الخارجي، بدليل أن يسقط عن الدّمي التحاقه بالصفوف العسكرية بشتى فروعها بدفع الجزية².

2- أهل الذّمة من التّصارى في العهد الرّاشدي:

سار الخلفاء الرّاشدون، في معاملتهم للتّصارى، على نهج الشّريعة الإسلامية، واتّبعا تعاليم القرآن الكريم، وسنّة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، يقدّرون المواقف، ثم يحكمون فيما يُرفع إليهم من قضايا التّفاعّل مع المسيحيّين، إذ ظلّ التّعامل مع أهل نجران على النسق الأوّل، وفق ميثاق النّبيّ صلى الله عليه وسلّم، الذي استمرّت فعاليته مع كلّ خلافة إسلامية. فكتب لهم الخليفة أبو بكر رضي الله عنه ميثاقاً تُحفظ فيه كلّ حقوقهم، على رأسها حرّية الاعتقاد، وممارسة الطّقوس الدّينية، والإبقاء على المعابد والأديرة تقيداً بوثيقة النّبيّ صلى الله عليه وسلّم³.

أقبل أهل نجران على خليفة المسلمين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فكتب لهم بعد إجلالهم من نجران اليمين وإسكانهم نجران العراق: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا مَا كَتَبَ بِهِ عُمَرُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لِأَهْلِ نَجْرَانَ مَنْ سَارَ مِنْهُمْ أَمِنًا بِأَمَانِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهُ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَفَاءٌ لَهُمْ بِمَا كَتَبَ لَهُمُ مُحَمَّدٌ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»⁴، وهي صورة جليّة من صور تقيّد الصّحابة بالمنهج النّبويّ في التّعامل مع الآخر، والالتزام بأحكام الشّرع في تلك العلاقات.

¹ ينظر: فيليب فارغ ويوسف كريباج: المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتّركي، ص18.

² ينظر: زيدان عبد الكريم: أحكام الذميين والمستأمنين، مكتبة الرسالة، العراق، (دط)، 1402هـ، 1998م، ص157.

³ ينظر: - بن ابراهيم يعقوب: كتاب الخراج، ص73.

- حميد الله محمد: مجموع الوثائق السياسية للعهد النّبوي والخلافة الرّاشدة، دار التّفائس، بيروت، لبنان، ط5،

1405هـ، 1985م، ص191.

⁴ بن ابراهيم يعقوب: كتاب الخراج، ص73.

ظلّ الخليفة عثمان رضي الله عنه على العهد ذاته، فكتب إلى عامله الوليد بن عقبة يستوصيه بنصاري نجران خيرا: «إني وفيث لهم بكل أرضهم التي تصدق عليهم عمر عقي مكان أرضهم باليمن، فاستوص بهم خيرا، فإنهم أقوام لهم ذمة، وكانت بيني وبينهم معرفة، وانظر صحيفة كان عمر كتبها لهم، فأوفهم ما فيها»¹

كتب علي رضوان الله عليه «بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من عبد الله عليا بن أبي طالب أمير المؤمنين لأهل بخرانية، إنكم أتيتوني بكتاب من نبي الله صلى الله عليه وسلم، فيه شرط لكم على أنفسكم وأموالكم، وإني وقيت لكم بما كتب لكم محمد صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر»².

إنّ ما أرساه النبي صلى الله عليه وسلم من مبادئ تفعيل العلاقات الإسلامية مع النصاري، باعتبار عهد نجران نموذجا راقيا عن تلك التعاملات، لدليل قاطع على رصانة التنظيمات الإدارية الإسلامية للعلاقات الداخلية، بما تحمله من معالم التعايش السلمي، ودلالات التقبل والتّحاور مع الآخر في ظلّ الأمانة الواحدة، ليس فقط على أبعاد زمانية معينة وإطارات مكانية محددة، بل وعلى مستوى استشرافي ممتد مادامت تلك العلاقات قائمة، لذلك لم يجد الصحابة رضوان الله عليهم حرجا ولا عائقا في تسير شؤون الذّمين من النصاري.

استقت معاهدات الخلفاء الراشدين مع النّجرانية حبرها من المعاهدة الأولى التي خطها النبي عليه الصلاة والسلام، واستمرّ القرار النبوي سائرا سائدا، يحفظه النصاري، ويستدلون به كلما تغيّرت حولهم الأوضاع وتبدّلت الأحوال، فاستقرّ معهم أمر السلم والأمان، لم يُنقض العهد ولم يخرق مادامت شروط التعايش محفوظة.

أعطى خالد بن الوليد عهدا مشابها لأهل دمشق إبان فتحها، هذا نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى خالد بن الوليد دمشق إذ دخلها، أعطاهم أمانا على أنفسهم وأموالهم وممتلكاتهم وسور مدينتهم، ولا يُسكن شيئا من دورهم، لهم بذلك عهد الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والخلفاء المؤمنون، لا يُعرض لهم إلا بالخير، إذا أعطوا الجزية»³، يُستخلص من هذا الميثاق الذي انبثق من رحم الحرب، وكان صاحبه على وشك فتح أبواب دمشق، بنودا أخلاقية تعطي معاني الالتزام بضوابط الشرع في معاملة الآخر، مهما كانت

¹ المرجع السابق، ص74. يرد السند أيضا عند: محمد حميد الله: مجموع الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص198.

² بن ابراهيم يعقوب: كتاب الخراج، ص74. وينظر: محمد حميد الله: مجموع الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص198، 199.

³ البلاذري: فتوح البلدان، ص166.

الظروف. ما يؤكّد انتهاج الفّاتحين سياسة السّلم، لأنّ الهدف الأوّل والأخير من الفتوح هو نشر الإسلام، لا احتلال البلدان.

تتلخص المعاهدات الإسلاميّة مع نصارى الشّام في جملة من الحقوق والواجبات، ترتبط الأولى عموماً بما يدخل في نطاق الأمن والسّلم وحفظ الأرواح والممتلكات، وحفظ الحرّيات في الاعتقاد، مع ضمان الإبقاء على دور العبادة —دون تشييد غيرها—. وترتبط الثّانيّة في المقابل بالالتزام بما يضمن أمن المسلمين وحفظ كرامتهم، والامتثال لقوانين الدّولة العامّة والخاصّة، المتعلقة بأمر دفع الجزية، والأشخاص المعنيون بدفعها.

راج في الكتب المهتمّة بالتاريخ الإسلامي، ودراسة أوضاع أهل الدّمة فيه، استحضار العهد المنسوب إلى الخليفة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، والمعروف بـ"الشّروط العمرية"^{*}، وهي مجموعة من الشّروط التي وضعت لضبط حدود التّعامل بين المسلمين وبين الدّميّين، وقد اشتدّ الخلاف بين الدّارسين المحدثين، العرب والمستشرقين، في صحّة نسبة تلك الشّروط إلى عمر رضي الله عنه، مع أنّ نصّها قد دوّن في أهم الكتب العربيّة الإسلاميّة القديمة، واشتهر تداولها في الوسطين العربيّ والمسيحيّ، ومن بين تلك الأحكام نذكر:

- يمنع على الدّميّين من النّصارى تشييد أو ترميم أو تجديد الكنائس والأديرة والصّوامع، والاكتفاء بما يمتلكون منها.
- ألا يمانع الدّميّون من إيواء المسلمين واستقبالهم في كنائسهم وقت الحاجة، وإطعامهم فيها لمدّة ثلاث ليال.
- يمنع عليهم إيواء الجواسيس وأعداء الإسلام، والتّصريح بما قد يؤذي المسلمين.
- يمنع عليهم تلقين وتعليم القرآن الكريم لأبنائهم.
- يمنع عليهم صدّ ومنع ذويهم من اعتناق الإسلام إن ابتغوا هم ذلك.
- يستوجب عليهم ابداء الاحترام والتّوقير للمسلمين، وأن يفسحوا لهم في المجالس.
- يمنع عليهم التّشبه بالمسلمين، في لباسهم، وفي كناههم، ويمنع عليهم التّكلّم بكلامهم.
- الالتزام بزيّ معيّن يميّزهم عن المسلمين
- يمنع عليهم ركوب السروج، وحمل السيوف، وألا ينقشوا خواتيمهم باللّغة العربيّة. وغيرها من الأحكام¹

* استقطب "العهد العُمري" اهتمام بعض الباحثين المحدثين، عرباً وغربيين، لاسيما بعد ترجمته من قبل المستشرق "بيلان (Belin)، ونشره في مجلة آسيوية سنة 1852م، إذ اختلف في نسبته إلى عمر رضي الله عنه. ينظر: كحيلة عبادة عبد الرحمن: عهد عمر.. قراءة جديدة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1996م، ص20.

¹ ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الدّمة، المجلد3، ص1161، 1162.

نفى بعض الدارسين نسبة الميثاق، بعضه أو كله، لعمر بن الخطاب، وقد ذهب إلى ذلك ثلثة من المستشرقين أمثال: "موير" (Muir)، "لويس" (B. Lewis)، "دي غويه" (De Gorie)، "ترتون" (A.S. Trion)، "كيتاني" (Caetani)، وبعض الدارسين العرب أمثال جرجي زيدان، وسيّدة كاشف، لأدلة تبدو منطقية¹، خصوصاً وأنّ نصارى الشّام، -حسب ما يورد في الدّراسات- قلّما كانوا يشكّون عهد الخلافة الرّاشدة ما يضيّق عليهم حرّيات العبادة، علاوة على ما اشتهر به عمر بن الخطاب من رفق بأهل الدّمة²، في حين نجد أن "فليب حتي"³ و"فليب فارغ" و"يوسف كرجاج"⁴ قد نسبوا القول مفصّلاً للخليفة عمر بن عبد العزيز، إيحاءً بأنّ سياسة الخلفاء الإسلاميّين قد جنحت أحياناً إلى أسلوب العنصرية والتّمييز والتّعسير والضغط على المسيحيّين، الذي إن لم يثبت لعمر الأوّل، ألحق بعمر الثّاني رضي الله عنهما.

3- أهل الدّمة من النّصارى في العصر الأمويّ:

تحدّثنا كتب التّاريخ الدّينية والسياسية، عمّا حفل به العصر الأمويّ من مواقف وأحداث وعلاقات دالّة على تقارب كبير بين المسلمين والنّصارى، إذ ظلّ أهل الدّمة فيه يحتفظون بحقوقهم، ويلتزمون بواجب الجزية في المقابل. يبدو أنّ العنصر المسيحيّ-الذي يمثّل الأغليّة من بين الأقليات الدّينية في الشّام- قد تمكّن، في هذا العصر تحديداً، من تبوء مكانة مرموقة على الأراضي السّورية. خصوصاً وأنّ عاصمة المسلمين آنذاك قد نُقلت من مكة إلى دمشق ذات الانفتاح على تعدد الطوائف والمذاهب واختلاف الجنسيات والعقليات. وصارت مركزاً للإمبراطورية الإسلامية لمُدّة قرن كامل⁵، ليلج النّصارى إذ ذاك عهداً آخر من التّسامح، فقد حظي بعضهم بمنزلة خاصّة لدى الخلفاء الأمويّين؛ فاستعان معاوية بن أبي سفيان بمعلّم مسيحيّ لتأديب ابنه يزيد⁶.

¹ اجتهد عبادة الرحمن كحيلة في دراسة تلك الشروط من خلال كتابه "عهد عمر.. قراءة جديدة"، وكفانا مؤونة البحث لتبيان ما يحتويه النص من مغالطات وتناقضات، تحيد به أو ببعض مضامينه، عن أن يكون قائله خليفة من خلفاء المسلمين، اشتهر بالعدل والصرامة في معالجة القضايا الإسلامية الإنسانية.

ينظر: كحيلة عبادة الرحمن: عهد عمر.. قراءة جديدة، ص 9-63.

² ينظر: سير توماس آرنولد: الدّعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر الدّعوة الإسلامية، ص 86، 87.

³ ينظر: فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص 100، 101.

⁴ ينظر: فيليب فارغ ويوسف كرجاج: المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتّركي، ص 41، 42.

⁵ ينظر: الخربوطلي علي حسني: الإسلام وأهل الدّمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، (دط)، 1389هـ، 1969م، ص 127.

⁶ ملحم بدر نبيل: الفتوحات الإسلامية في عهد الرّاشدين، ص 117.

كما استطاع الأديب "الأخطل التغلبي" المسيحي الملقب بـ"ذي الصليب"، أن يكون من الشعراء المبجلين في البلاط الأموي. فقد ذكر الأصفهانيّ في أغانيه وصفا لهيئة دخول الأخطل على معاوية والصليب بارز في عنقه وآثار الخمر بادية في لحيته¹.

واقتنص القديس يوحنا الدمشقي لنفسه -باعتباره فيلسوفا مفكرا فصيحاً يتقن اللّغتين العربيّة واليونانيّة- حظوة خاصّة في البلاط الملكي، بل وارتقى منصبا رفيعا في الدّولة، ثمّ إنّهُ اعتُبر رمزا للمسيحيين وممثلا لهم في مناقشة المسلمين وجدالهم ومناظرتهم في شؤون الفكر والعقيدة في مجالس الخليفة

جديراً بالذكر هنا؛ عرض بعض ممّا تحتفي به، وتنقله مدونات التاريخ الإسلاميّ العربيّة والاستشراقية، من سماحة وتساهل الخلفاء الأمويين مع النّصارى، واهتمامهم بشؤونهم الثّقافيّة والدينيّة، إذ لم يُمنع النّصارى في أحيان كثيرة من تشييد الكنائس والأديرة²، كما لم يتردّد معاوية في ترميم بيعة الرها وإعادةّها إلى ما كانت عليه، بعد أن هدم الزلزال جانباً منها، كما قد عُرف عن عمر بن عبد العزيز تسامحه وعدله مع أهل الذمة³. فيذكر أنه شكّا النّصارى إليه، أنّ الوليد بن عبد الملك قد سلب منهم كنيسة يوحنا، ودجّجها مع المسجد، فأرسل عمر إلى عامله برّد ما يطلبونه من الكنيسة، غير أنهم تراضوا مع الوالي، شريطة أن يعوضوا⁴.

أمثلة توحى كلّها بأنّ أهل الذّمة قد استقرّوا في أكناف الأُمّة الإسلاميّة. واستطاعوا أنّ يتعايشوا مع أجيال متلاحقة من المسلمين، بدليل بقائهم في المنطقة أزمنة وعصور طويلة. وبقاء مراكز عبادتهم شامخة شاهدة، رغم أنّ ميزان القوّة كان في كفّة المسلمين، وهذا ما يراه الهندي "خودابخش" الذي اطمأن إلى أنّ المسلمين لم يلجؤوا إلى تفعيل السّلطة، في تحقيق مكاسب عقارية، ولم ينهجوا سياسة "انتزاع الملكيّة" في معاملة الآخر على الأغلب⁵.

4- أهل الذّمة من النّصارى في العصر العباسي:

تحوّل مركز الخلافة الإسلاميّة من دمشق إلى بغداد بالعراق، ولم يمنع ذلك من تأقلم النّصارى مع النظام الإسلاميّ بشكل عام. واندمج المسيحيّ في شتىّ مناحي حياة المجتمع المسلم: الاقتصاديّة والثّقافيّة والاجتماعيّة، فتقلّد وظائفاً في بلاط الدّولة، "كاتباً، وطبيباً، ومهندساً، وبناءً، وغير ذلك"، وتماشياً مع ازدياد عدد معتنقي

¹ ينظر: فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص 109.

² ينظر: سير توماس آرنولد: الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر الدّعوة الإسلاميّة، ص 85.

³ السرجاني راغب: مستقبل النّصارى في الدّولة الإسلاميّة، ص 195.

⁴ ينظر: - البلاذري: فتوح البلدان، ص 171، 172.

- ابن كثير: البداية والنهاية، ج 12، ص 567، 568.

⁵ ينظر: الخربوطلي علي حسني: الإسلام وأهل الذمة، ص 140.

الإسلام من المسيحيين، اتسعت دائرة التقبل والتعايش بين الطائفتين، وازدادت عوامل التقارب والامتزاج بين الفئتين. ولنا أن ندرج جدولاً مقارنة لتعداد السكّان بين المسلمين والمسيحيين خلال العصور المذكورة آنفاً، منذ ما قبل الفتح الإسلامي إلى غاية العصر العباسي (بالآلاف):¹

السنة:	عدد المسلمين:	عدد المسيحيين:
635م / 11هـ	0	3960
730م / 111هـ	250	3710
900م / 287هـ	2000	1960

إنّ التزايد الملحوظ لعدد المسلمين في الشّام، مع تناقص عدد المسيحيين فيها بالمقابل، لدلالة تامة على أنّ المجتمع في الأصل لم يتغيّر جنسياً ولا عرقياً، وإنّما تمّ التّغيير فقط على مستوى القناعة والاعتقاد، إذ تحوّل الفرد من ديانة سماوية إلى ديانة سماوية أخرى، فاندمج مع نفر الفاتحين القادمين من شبه الجزيرة العربيّة، حتّى إذا تجاوز أصحاب الديانتين فإنّ هذا التّحاور سيكون بين أخوين أو قريبين أو بين فئتين تشتركان في السّلالة وفي الأصول الثقافيّة واللّغويّة، وهذا ما سيعرج بنا في كلّ مرّة إلى التذكير بأنّ الأراضي الشّامية هي أراضٍ ساميّة عربيّة الأصل والمنبت، وأنّ الأرض التي استقبلت المسيحيّة معتقداً، شاء لها الله أن تستقرّ على الإسلام ديناً.

المبحث الثاني: السياسة والحرب وبلورة النسق:

يكتسي موضوع الحروب الصليبية* أهميّة بالغة في مدار البحث التاريخي- السياسي المعاصر عن طبيعة العلاقات التاريخيّة بين العالمين الإسلامي والغربيّ، ذلك لما تحمله هذه الحرب "العالمية" من حيثيات وآثار الصّدام القديم والمتجدّد بين العلمين الشّرقيّ والغربيّ، وما ارتبط به من تحولات كبرى في مجريات الأحداث الدوليّة المصيريّة.

¹ فيليب فارج ويوسف كرناج: المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتّركي، ص45.

* لم يكن يطلق اسم الحروب الصليبية على هذه الحركة طوال المدة التي جرت فيها، بل والتّيلها، ولم يدرج هذا الاسم إلّا إبان القرن الثّامن عشر ميلادي وما بعده، وكانت تعرف هذه الحروب بمسميات أخرى كالحملة، أو رحلة الحجّ، أو الرحلة للأراضي المقدّسة، أو الحرب المقدّسة، على أن التسمية الواقعية التي تصلح لهذه الحروب هي: "الحملات الاستعمارية". ينظر: السّرجاني راغب: قصّة الحروب الصليبية من البداية إلى عهد عماد الدّين الزنكي، مؤسسة اقرأ للنشر والتّوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط2، 2009م، ص8.

يتضمّن موضوع الحملة الصليبية تفاصيل اللقاء التاريخي "الدّامي والعنيف" بين الآخر الأوربيّ الفرنجي* وبين الذات العربية المسلمة، لذا يمكن عدّه محطة هامة لا يمكن تجاوزها في مبحث "التسقية الغيرية"، خصوصاً وأنها ستؤسّس وتبرمج لجملة الأحداث اللاحقة لها، المجسّدة على أرض الواقع بصيغ وأشكال متعدّدة، كحريق المسجد الأموي، وخطابات الأدباء حوله.

تسرد الكتب التاريخية والمصادر المعرفية كثيراً من المفاهيم والتعاريف التي حاولت الإحاطة بماهية الحملات الصليبية، واستيعاب دوافعها وأسبابها وتتبع مراحلها وتحليل نتائجها، ورغم الاختلاف في الرؤى والتفسيرات، تلتقي معظم الأبحاث على أنّ تلك الهبة الأوروبية الشرسة ما هي إلا انفجار لما كانت أوروبا تعانيه خلال القرون الوسطى من عنصرية وتعصّب. أو إنّها هروب أهليّ من ظلام أوربيّ دامس عتّم طويلاً حتى أعمى العقول عن معنى الحرية وكبتها في قيد الجهل والعبودية. وهي أيضاً صدّى التاجيح الكنيسي ضدّ القوى الإسلامية المتفوّقة آنذاك، فكانت أرض الميعاد مركز النزاع إذ ينادي كلّ من الشرق والغرب بالأحقية في امتلاكها.¹

الحملات الصليبية باختصار هي الحرب التي أعلنها الغرب الأوربي على الشرق الإسلامي، وهي أول هبة استيطانية كبرى خاضها الغرب ضدّ الشرق في أواخر العصور الوسطى²، وقد حُدّد إطارها التاريخي بـ: أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، الخامس الهجري، إلى القرن الثالث عشر للميلاد، السادس والسابع للهجرة، أي منذ 488هـ-1095م، إلى 802هـ-1400م بالتقريب، (أكثر من مئتي سنة)، وقد مسّت هذه الحروب: العصر العباسي، ودولة بني سلجوق، ودولة الأتابكة، والدولة الأيوبية، وصولاً إلى عصر المماليك.

* الإفرنج، أو الإفرنجية، أو الفرنج، أو الفرنجة، مصطلحات متداولة في كتب التاريخ للحروب الصليبية، نظراً لذبوع تداولها في البيئة المشرقة إبانها، وهو تعريب للفظ (Frank)، كوصف عربي للفرنسين على وجه الخصوص، ولجميع الأوربيين عموماً الذين استقروا في الأراضي الشامية.

ينظر: - فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ج3، ص93.

- زگار سهيل: الموسوعة الشاملة في الحروب الصليبية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1416هـ-1990م، ج3، ص72-79.

¹ ينظر: عطية عزيز سوريال: العلاقات بين الشرق والغرب، تر: فليب صابر سيف، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 1972م، ص11.

² ينظر: سعيد عبد الفتاح عاشور: أضواء جديدة على الحروب الصليبية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (دط)، 1964م، ص15.

كان اللقاء التاريخي بين الشرق والغرب داميا غريبا رهيبا، صاحبا بأصوات السيوف وصرخات الحماسة، حمل أقسى دلالات الموت والألم والتشريد، كان اللقاء أيضا حضاريا حين انفتحت عيون الأوروبيين بعد العزلة والانطواء على أنوار المجد العربي الإسلامي.

لن يتسع البحث، لتخصّصه في نطاق موضوعي محدّد الزمان والمكان، للاستفاضة في سرد كلّ المعطيات المثيرة لذلك الصّراع القديم، لكنه لن يستغني في الآن ذاته -خصوصا وأنّ وقائع تلك الحروب قد قامت على أرض الشّام العربيّة، وانتهت على هذه الأرض بالذّات بالنّصر العربيّ والهزيمة الأوروبيّة¹ - عن ترصد علاقة المسلم بالتّصاريّ في تلك الفترة "القرنين الخامس والسادس للهجرة، الحادي والثّاني عشر للميلاد"، واستجلاء ترسّبات تلك العلاقة وامتداداتها إلى عصر المماليك زمن انفتاح مقامة الصّفديّ الأدبيّة السياسيّة.

هيأت الظروف المفعمة توتّرا واضطرابا، السّائدة في العالمين الشّرقى والغربيّ؛ والتي اتّصفت بتلاطم أمواج المذهبيّة والطائفية، وتأجج الصّراع حول السيّادة والسّلطة في العالم الأوّل. واكتساح ظلام الفقر وهيمنة الطبقة والإقطاعية، وتجبر الكنيسة في العالم الثاني. لأنّ تضرب موعدا قتاليا قاسيا، ولقاء دمويا مرعبا، دام عمره ما يقارب القرنين من الزمن، توهج فيه فتيل الحرب بين مَشرق مسلم بدى غنيمة مغربة، وغرب كاثوليكيّ متلهف لاقتناص تلك الغنيمة. فخاض غارات متكرّرة ربّتها التاريخ على مدى قرنين من العصور الوسطى في ثماني حملات "صليبيّة"^{*} توجّحها نداءات القساوسة، وتسوّغها صكوك الغفران، وتجيّزها مزاعم الدّفاع عن مكانة المسيحيين وحقّهم في الالتفاف حول قبر المسيح، والاعتصام بعمود الصّليب في أرض الشّام.

¹ ينظر: زكّار سهيل: الموسوعة الشّاملة في الحروب الصليبية، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، 1416هـ، 1990م، ج3، ص5.

^{*} تتحدّد الحملة الصليبية في كونها حملة عسكريّة ودينيّة تشكّلت في أوروبا الغربيّة للاستلاء على المناطق المقدسة في فلسطين وسوريا والدّفاع عنهما ضد الإسلام، أو هي حج عسكري خطّط له البابا وأغرى المشاركين فيه بامتيازات روحية ومادية، وحدد لهم تخليص قبر المسيح بالقدس كغاية أساسيّة، والمقصود بالصّليبيين في المصطلح التاريخيّ جموع المسيحيين الغربيين الكاثوليك الذين خرجوا من بلادهم من شتى أنحاء الغرب الأوروبي، وجعلوا الصليب شعارا لهم، لاحتلال البلاد الإسلاميّة، لاسيما في أرض الشرق الأدنى وبلاد الشّام، ومعنى هذا أنّ المسيحيين الشّرقيين من روم وأرمين وسريان وأقباط ونحوهم لا ينتمون إلى نطاق مصطلح الصليبيين، لأنّهم من سكان البلاد، وليسوا وافدين عليها من الخارج، أما عن الصليبيين الذين نزحوا من غرب أوروبا، فقد مثّلوا هجينا من شتى أجناس الغرب الأوروبي وشعوبه، فمنهم الفرنجة ومنهم الألمان ومنهم الإيطاليون.

ينظر: أفاية محمّد نور الدّين: الغرب المتخيّل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلاميّ الوسيط، المركز الثّقافيّ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص147-160.

سجل التاريخ بأنّه قد اجتمعت كلمة الإفرنج في فرنسا، وفي باقي مقاطعات أوروبا، وبتشجيع من البابا "أوربان الثاني" *، على ترصد بيت المقدس هدفاً أولاً لمطامع خاصّة، وأخرى عامّة، سياسيّة واقتصاديّة ودينيّة ستّسع -حسب مقدرة العدو على المجابهة- نحو جلّ المقاطعة الإسلاميّة الواسعة الامتداد الغنيّة بكلّ ما يؤسر النفس والروح.

لم تجرؤ القوّات الغربيّة على تحقيق نواياها في صورتها الوحشيّة، إلا لهزلة جهاز الدّفاع الإسلامي بتشظيه السياسيّ وصراعه المذهبيّ، إذ أخذت تنتهك منذ سنة (492هـ-1098م) -بلا ردع- حرمة الأرض المقدسة بشتّى وأشدّ أنواع الدمار والقتل والاستبداد، ولم تعرب بلاد الشّام إذ ذاك إلاّ عن وهن عسكريّ وحالة من الارتباك والفوضى جرّاء تشتّت الأمراء السّلاجقة المتناحرين على عرش الحكم، في جوّ من الصّراع بينهم وبين الفاطميّين (القاهرة) المتعطّشين لزعامة العالم الإسلاميّ على حساب أهل السنّة (بغداد).

يمكن التّأكيد على أنّ تراخي الجيش الإسلامي، وعجزه عن كسر شوكة القوى الصّليبيّة منذ بدايتها، غير مقرون بقلّة العدد والعتاد ولا بقلّة الخبرة والحنكة العسكريّة. خصوصاً وأنّ جيوش الحملة الغربيّة الأولى، كما وُصفت، ما هي «إلاّ كتائب صليبيّة شعبيّة على غاية من الفوضى والاضطراب لا تخضع لقيادة منظمة ولا هي مستوفيّة لشروط القتال»¹. تعجّب المؤرّخ المصري "ابن تغري بردي" من حال الفريقين غير المتوازن إبان الغزو فيقول: «والعجب أنّ الفرنج لما خرّجوا إلى المسلمين كانوا في غاية الضّعف والجوع وعَدَم الثّوت حتّى أنّهم أكَلُوا الميّتة، وَكَانَتْ عَسَاكِرُ الإِسْلَامِ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ وَالكَثْرَةِ، فَكَسَرُوا الْمُسْلِمِينَ وَفَرَّقُوا جُمُوعَهُمْ»².

كان هذا الصّدّام الإيديولوجي السياسي الذي جرت أحداثه في الأراضي المشرقية، صداماً مفعماً بالتّجارب والأحداث والعلاقات، التي حفظها لنا التّاريخ على شكل مرويّات وأخبار في نماذجها التّاريخية أو الدّينية أو

* ولد أوربان الثاني عام 427هـ-1035م في شاتيون سير مارن، واسمه أودو، اشتغل كراهب في دير كلوني بالقرب من ماكون، وقد التحق بخدمة البابا المتسلّط المؤمن إيماناً راسخاً بتفوق البابوية على الامبراطورية، وهو أوّل من أعلن الحرب الصليبيّة على المشرق الإسلاميّ، يعدّ البابا أوربان الثاني رجل سياسة بامتياز، وكان خطيباً ذكياً بارعاً شديد التأثير، اتّسم بالجرأة وكان يقظاً مطّلعاً على أحوال العالم المعاصر له، إضافة إلى أنّه كان يكنّ أحقاداً كبيرة على المسلمين، سواء المشرقيين حيث يحكمون الأراضي المقدّسة، أو المسلمين في الأندلس الذين يسيطرون على جزء من الأراضي الأوربية لقرون متتابعة.

ينظر: - السّرجاني راغب: قصّة الحروب الصليبيّة من البداية إلى عهد عماد الدّين الزنكي، ص50.

- المطوي محمد العروسي: الحروب الصليبيّة في المشرق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1982م، ص34.

¹ المطوي محمد العروسي: الحروب الصليبيّة في المشرق والمغرب، ص17-22.

² ابن تغري بردي: النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج5، ص147.

الأدبية، والتي تشكّل في مجموعها مدوّنة ضخمة تحدّد مسار وطبيعة ردود الأفعال بين الكيانين: الإسلامي والمسيحي.

إن التنقيب في أغوار ذلك الصّراع عن تفاصيل العلاقة بين الفريقين، سيحمل لا محالة إلى البحث في شقين من وجهات النظر؛ صورة الغربي المسيحيّ لدى العربيّ المسلم، وصورة المسلم لدى الوافد المسيحيّ.

للمتخيّل/المخيال فعالية بالغة، وأثر بارز في تحديد وجهات النظر المتبادلة بين الذات و«غيرها» الآخر¹، بكل ما تملكه هذه الملكة الإنسانية من طاقة لتشكيل الصّور وبناء الآراء، لاسيّما وأنّ الطّرف المقابل قد شكّل هاجسا بالنسبة لأننا الإسلامية، ما خلق داخلها كتلا من التّوازن التي تعمل على استقطاب وتسخير كلّ ما يعزّز حضور الذات ويحفّز سبل الاعتداد بشؤون الهوية، والانتقاص في المقابل من صور الغير وتحقير فعاليّته، لتحدّد حضارة الأنا بمفهومها المعنويّ في القدرة على نحت نموذجاً للآخر الذي بينها وبينه روابط التوازن والمنافسة¹، وإمكانية تحديد موضع الذات اتجاه هذا الآخر.

تتسع دلالات تلك "الأحكام المسبقة" لتشمل المجالات الإنسانية المختلفة، كالأيديولوجيا، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، والتاريخ، والأدب، والفلسفة.. وغيرها، لتترسّخ تلك الصّور المتخيّلة حول الآخر في الوعي واللاوعي الجمعي²، ولتصبح مع مرور الزمن ومع توارثها بين أجيال المجتمع صوراً نمطية معتادة بغض النظر عن مدى صدقها وصلتها بالواقع أو زيفها وتنافرها معه. هو ما يؤثّر في توجيه حركة القطبين المتناظرين إلى حدود العنصرية، والصّدام العنيف

1 - المسلم المشرقيّ في متخيّل المسيحيّ الفرنجيّ زمن الحروب الصليبيّة:

يتوقف البحث عند مكونات الموقف المسيحيّ (الكنيسة الغربيّة) عن الإسلام المنتشر في المشرق، للعمل على استجلاء بعض آليات التّمنيط التي نسجتها المخيلة الأوروبيّة العامّة عن الآخر، حتى بلوغ كيفية انفجار المواجهة الحضارية حول السيادة على الأمكنة والرموز المقدّسة. يتمّ التّطرّق إلى الخطابات والأدبيات ذات الفاعليّة الكبرى في تشكيل المتخيّل في ملامحه الأولى، إلى أن استحال مؤثراً فعليّاً في تحفيز الحركة الاستدماريّة وتوجيهها نحو الشّرق، ضمن ما يعرف بالحروب الصليبية.

¹ ينظر: أفاية محمد نور الدين: الغرب المتخيّل، ص 127، 128.

² ينظر: كاظم نادر: تمثيلات الآخر، صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ص 20.

أبدى معظم الباحثين في هذا المجال اندهاشهم واستغرابهم مما أبدته العلاقات المسيحية الإسلامية من جنوح نحو التشظي نتيجة لما بدر من المنظور المسيحي الوسيط من تعمد تشويه الصورة الإسلامية، والانحياز بها إلى مظان السلبية، وترسيخ ذلك في عمق الكيان الأوروبي.¹

تمكّن المروجون لحركة الزحف الأوروبي إلى المشرق "قساوسة ووعاظ جوالين وزعماء سياسيين" من تشييد خلفية مظلمة قائمة عن الآخر. وشحن المتخيل الغربي العام بصورة خاصة "مستهجنة" عن الإنسان المشرقي العربي المسلم تطبعها ملامح العنف الوحشية و"الوثنية"² و"البربرية"³. واستطاعوا تصميم وتقرير نموذج خاص -لا واقعي- عن طبيعة الحياة في بلاد المسلمين، لتفعيل تلك الحركة الاحتلالية، وحشد صفوف المقاتلين من الأغلبية الأوروبية المستضعفة التي أنهكتها الإقطاعية، وتوجيهها صوب الأراضي الإسلامية تحمل صكوك إباحة استنزاف الخيرات، والعتوّ في البلاد العربية فسادا.

تنبّت في المتخيل الغربي العام عنوة أنّ الوجود المسيحي في المشرق هو عرضة للتهديد والخطر، وأنّ بنو جلدتهم من أهل الصليب قد فقدوا أمنهم واستقرارهم، لأنهم عرضة للخطر والاضطهاد والوحشية، وأنّ الحجيج الأوروبيين إلى بيت المقدس قد تعرّضوا للإهانة والتّشكيل وسوء معاملة، علاوة على أنّ الكنائس والأديرة قد بدت في المتخيل الغربي مخربة مدمرة، وأنّ الطّقوس والعبادات قد لحقها التضييق والتعطيل⁴. على أنّ كلّ تلك الذرائع قد اجتمعت تحت الرّغبة الملحة في انتزاع بيت المقدس من بين أيدي المسلمين

استنفرت الكنيسة كل الطاقات والإمكانيات، ووفّرت كلّ الوسائل المادية والرمزية لتأجيج المشاعر وشحن الهمم، من أجل التّرويج للحرب، فاتّجعت نشاطاتها صوب تنظيم الملتقيات والمؤتمرات وإلقاء الخطابات الدّينية السياسية، وتلفيق الأخبار والقصص، وتوزيع صكوك الغفران، لغاية تنظيم أكثر الحملات قوة وعنفًا، بذريعة استعادة ما نعت بـ"الأماكن المقدسة". ولضرب الإسلام في أكثر مناطقه قوة وحيوية⁵. ما جعل جموع الفرسان، وفرق المقاتلين، وحتى العامة السكان المقهورين، تنطلق بلا هوادة إلى المجهول لمقاتلة المسلمين. وهو اندفاع

¹ ينظر: أفاية محمّد نور الدّين: الغرب المتخيل، 127ص.

² مؤلف مجهول: أعمال الفرّنجة وحجّاج بيت المقدس، تر: حسن حبشي، دار الفكر العربي، المملكة العربية السعودية، (دط)، (دتا)، ص25.

³ المرجع نفسه، ص99.

⁴ ينظر: قاسم عبده قاسم: الحملة الصليبية الأولى نصوص ووثائق، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، (دط)، 2001م، ص15.

⁵ ينظر: أفاية محمد نور الدّين: الغرب المتخيل، ص126.

جماهيريّ منطقيّ بالنّظر إلى الظروف القاسية التي عاناها الأوروبيون إثر الضغوطات السياسيّة والاقتصاديّة الخانقة بحثاً عن الحل

لا اختلاف بين الباحثين على أنّ الكنيسة هي المصمّم الأوّل لتلك الحرب المدمّرة، وهي الدّافع الرئيسيّ لها، انتهزت في ذلك ما تسوّى لها من سيطرة كبرى على كلّ تفاصيل الحياة في أوروبا، متجاوزة حدود السيطرة الدّينية والعقدية والفكرية، إلى مناحي السياسة والاقتصاد والجيش،¹ تحت شعار: "أوروبا ستسترجع إرثاً عظيماً قد سلب منها"، متّخذة رمز الصّليب راية رسمية للمقاتلين.²

مثّلت بخطبة البابا "أوربان الثاني" التي وقف لإلقائها في مؤتمر "كليرمونت" (Clermont) بفرنسا يوم السّابع والعشرين من تشرين الثاني "نوفمبر"، عام 488هـ-1095م صورة جلية لما يحاول زعماء الغرب تأجيحه وتثبيته في المتصور الغربيّ العام عن العرب المسلمين قبيل الحروب الصليبية، وقد اكتست هذه الخطبة أهمية بالغة في تأطير الخلفية الدّينية الحاكمة على العرب، والتي عبّر عنها المؤرخ "جوستاف لوبون" في كتابه "حضارة العرب" بأنّها نوبة حادّة من الجنون «في رسم صورة استفزازيّة للمسلمين في أوروبا القرن الحادي عشر، بحيث جعلت آلاف الأوروبيين يتوقون شوقاً لقتل المسلمين قبل أن يرى أحدهم مسلماً واحداً».³

يبدو أنّ البابا أوربان قد تأمّل طويلاً وفكّر كثيراً، واستهلك كلّ طاقاته الأدبيّة، ووظّف كلّ امكاناته الإبداعية وسخّر كلّ المؤثرات اللغويّة والخياليّة في سبيل صياغة خطابه، الذي تكاثفت في سطره معاني التّدين والتّمجيد المسيحيّ إلى جانب معاني الحميّة والحماسة الحربيّة، لذا استساغه واستجاب له الغالبية السّاحقة من الحضور، بل ومن السكّان الأوروبيين الذين كانوا في الأصل قد هُيئوا نفسياً وفكرياً لاحتضان هذا الخطاب، فرغم ما تتبنّاه الدّيانة المسيحية في كتبها المقدّسة من جنوح نحو السّلم، وبند كلّ أنواع العنف في كلّ الظروف، استطاعت البابوية تشريع استخدام العنف ضدّ أهل الإسلام.⁴

رأى الباحث سهيل زكّار أنّ الحرب المقدّسة هي في الأصل إعلان عن تغيير مفاجئ وجذريّ في المبادئ والاعتقادات، فمن المناهضة الفكرية والرّفّض القاطع لسياسة القتال والحرب في الدّيانة المسيحية منذ بداياتها، إلى

¹ ينظر: السّرجاني راغب: قصّة الحروب الصليبية من البداية إلى عهد عماد الدّين الزنكي، ص39.

² ينظر: مؤلف مجهول: أعمال الفرنجة وحجّاج بيت المقدس، ص18.

³ الشّافعي إمام ومحمد وأشرف صالح محمّد: الفرنجة في المشرق (1095-1291م) دراسات في تاريخ الحروب الصليبية، منشورات ألفا للوثائق، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2019م، ص9.

⁴ ينظر: زكّار سهيل: الموسوعة الشّاملة في الحروب الصليبية، ج3، ص244.

احتضان ومباركة هذه السياسة، وتبرير شرعيتها بأسلوب تمويهيّ يجعل القتال تفويضاً إلهياً، ينقّذه الرب عن طريق الأشراف والأخيار من جنود الصليب¹.

يبين هذا التطور عن نموذج مميّز منقطع النظير لأنماط استغلال وتطوير الأسس الدينية والخلفات الأيديولوجية إلى جانب المصلحة السياسية ولفائدة الإمبراطورية العظمى، في تجاوز جريء لتعاليم ووصايا الديانة المسيحية الرافضة لمقابلة الإساءة بالإساءة، والقسوة بالقسوة، ما يجعل الطقوس التي يحفظها الإنجيل من حثّ المسيحي على ترك العنف في أبسط نماذجه مسوّدة لا أكثر² لاسيما وأنّ هذه الحرب قد ارتبطت جملة وتفصيلاً بأقصى درجات العنف، وقد استحال القتال على هذا الأساس موضوعاً صعباً وحرّجاً بالنسبة لفئة المفكرين واللاهوتيين الأوائل.

علّل الفيلسوف "القديس أوغستين" تركية فكرة هذه الحرب "المنصفة" حسب، بل وصنّفها ضمن الضروريات الملحة، بعدما كانت من أكبر الآثام وأشدّ الخطايا في بواكير الديانة المسيحية، من منطلق أنّ أصحاب الحق مضطّرون إلى إعلانها واحتضانها ومباركتها إذا شاء الرب ذلك وأمر بها وتحميّا لتنفيذها من خلال جنوده المخلصين، لاسيما وإن كانت المسألة مرتبطة باسترجاع ما سلب على غير وجه حقّ. لقد شهد هذا الطرح "الأوغستيني" حول الحرب ذبوعاً واحتفاءً كبيرين إبان القرن التاسع للميلاد، إذ حكمت الكنيسة بأن مهاجمة المسلمين وقتلهم هو من صميم الحرب الإلهية المفروضة التي سينال المشاركون فيها أوسمة التبجيل والتوقير، وصكوك الغفران.³

أطلق أوربان خطبته التي هُيّأت خصيصاً لتعبئة الرأي العام، وصرف طاقته الناقمة إلى خارج حدود المصالح الشخصية لكبار زعماء السياسة والدين، بل وإلى خارج الحدود الجغرافية لأوروبا كلّها، فإن كان السجل التاريخي لا يقدم لنا النص الأصلي لما ألقاه أوربان الثاني، فإنّه تتوفر لدى المؤرخين أربعة نصوص، منها ما جاء على لسان المؤرخ الفرنسي "فوشيه الشارترى"، وهو أحد الحاضرين للمؤتمر، يقول أوربان في مستهل كلمته:

«أيّها الإخوة الأحباء، يا خدم الله في هذه الديار، لقد أتيتكم أنا، أوربان، الحبر الأعظم بإذن من الله حبر العالم أجمع، في هذه الفترة العصيبة الحرجة، نذيراً من العناية الإلهية، وإنّي لآمل أن يكون وكلاء سرائر الله صالحين مؤمنين لا يشوبهم رياء»⁴.

¹ ينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها

² قاسم عبده قاسم: الخلفية الأيديولوجية للحروب الصليبية، دراسة عن الحملة الأولى 1095-1099م، ص 13، 14.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص 15، 16.

⁴ ثمة اختلاف بين الباحثين في تحديد النص الأصلي للخطبة، على أنّ هذا السند المكتسب في بحثنا قد أورده: فوشيه الشارترى: تاريخ الحملة إلى القدس، تر: العسلي زياد، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1990م، ص 32-37، ويرد نموذج آخر عند: زكار سهيل: الموسوعة الشاملة في الحروب الصليبية، ج 3، ص 244-246.

حظيت كلمات ومعاني خطبة أوربان بعناية دقيقة من قبل كاتبها ومؤلفها، إذ نجده قد ارتقى منذ مستهل كلمته بالمخاطبين -وهم العامة من الأوروبيين الكادحين الذين أغرقهم تعسف الكنيسة ونظام الإقطاعية في قعر الفقر والبؤس- إلى ذروة التوقير والتمجيد والتبجيل، مخاطبا إياهم بأسمى عبارات التواضع، مبديا لهم التودد والاحترام، بل وجعلهم يتساوون معه في منزلته الدينية الرفيعة المقدسة، تجمعهم أواصر الأخوة والمحبة، وتلقهم العناية الإلهية الدائمة.

لكن سرعانما ينفق أوربان عن هذه المساواة، ليستعيد سلطته الأسمى ومكانته المرموقة، بأن جعل نفسه المسؤول الأول عن الرعية بتفويض إلهي: رسولا من المسيح إليهم، ووكيلا من الرب ليحميهم ولينجيهم مما يواجهونه ويمرّون به من ظروف عصيبة، ووصيا عليهم يرشدهم ويقوم اعوجاجهم، وينير لهم طريق الخلاص من آلامهم، ويرشدهم إلى ما فيه الخير لهم ولدينهم المسيحي "المبجل"، لأنهم -حسبه- يستحقون هذا التكريم إن هم أبدوا الصلاح والإيمان وبادروا إلى تصديق هذه الرسالة دون شك أو ارتياب أو اعتراض، والالتفاف بما تحمله من إرشادات وتوجيهات وأوامر دون تردد أو تأخر، لأنّها كما أوهمهم كلمة من الرب التي يستوجب طاعتها والامتثال لأحكامها دون رياء.

اشتغل أوربان في خطابه السياسي الديني على عنصر التأثير في الجماهير، مبديا حنكة استثنائية في التواصل، وفهما عميقا لسيكولوجية مجتمعه الأوروبي آنذاك، مستعرضا رؤية استراتيجية عميقة لتنفيذ خطته الاستعمارية، إذ يقول: «إذا كان أحدكم منحرفا أو مخادعا، بعيدا عن الاعتدال والتعقل والعدل، مانعا كلمة الله على الأرض، فسأحاول بإذن الله أن أقوم اعوجاجه، فالله قد جعلكم وكلاء على بيته حتى إذا ما حان الوقت زرموه بما تيسر من القوات، وستحل عليكم البركة المؤكدة إذا ما وجدكم ربّ الوكالة مؤمنين»¹

فحتى يتقبل هؤلاء الأوروبيون البائسون فكرة الحرب والموت، أخبرهم بأن أرواحهم هي قربان يتقرّبون بها إلى الله، وجعل موتهم نعيما وسعادة دائمين، وأما انتصارهم فهو الخلود في الأرض التي تفيض بالتّعيم والخيرات، ولم يتردد أوربان في تطويع ما نصّت عيله الأناجيل والكتب المقدسة لتوكيد أقواله وتأكيد أخباره، فاستشهد بأقوال من "متى"، وبأخرى من "مرقس"، ومن "لوقا"، حتى يضمن تأثيره في النفوس.

¹ فوشيه الشارترى: تاريخ الحملة إلى القدس، ص34.

ومن دواعي الإغراء التي توسّع البابا في سردها، أن يحظى المتزعمون المطيعون بالصّفح من الله، وعفو إلهي شامل عمّا اقترفوه من آثام وخطايا: "الخلاص"¹، وسينال المتقاعسون في مقابل ذلك أشدّ أنواع العقاب، ألا وهو الإقصاء من محبة الله، والوقوع تحت حكم اللّعة، والخلود في النّار.

أمّا الأمر الجلل الذي استحقّ كلّ هذا التّقدّم، واستوجب كل تلك العبارات المسهبة في الإكرام والتّبجيل، فهو أن يستعدّ الفرسان والمقاتلون بكلّ ما أوتوا من قوّة لأن يتّجهوا إلى أرض المشرق العربيّ الإسلاميّ لأجل استرجاع رموزهم المسيحيّة المقدّسة: "مملكة الله" التي تتعرّض للهجوم والتّدمير والتّخريب في كلّ حين، ولأجل أن يساعدوا إخوانهم الذين باتوا تحت ظلم العرب والأتراك.

لا يُستثنى في هذه الدّعوة المنيّقة من أبواق الكنيسة الأغنياء ولا الفقراء، فعلى الجميع أن يتكاثف من أجل تحرير الأرض المقدّسة من سلطة المسلمين الذين لقّبهم أوربان بالجنس الخسيس، الحقير، المنحطّ، عبيد الشياطين والعفاريت²

تعد خطبة أوربان الثاني، وعلى تعدّد رواياتها واختلاف نمط التّرجمة فيها، وثيقة سياسيّة دينيّة حربيّة تنضج للمطلّع عليها ومنذ القراءة الأولى لنماذجها، وبأدنى تأمل لجمل أفكارها بشرارات حقد مسيحيّ قديم تتوارثه أجيال من رجال الدّين الغربيين، وتتناقله أساقفة وباباوات الكنيسة الكاثوليكية الغربية.

تمثّل خطبة البابا أوربان نموذجاً للخطاب الدّيّني السّيّاسيّ المطرّف، لما تنطوي عليه من مزاعم وادّعاءات هي تأليف وتلفيق صاحبها، يفنّدها ما صرّح به المسيحيّون أنفسهم حول ما عايشوه من حسن المعاملة وهم في أحضان البلاد الإسلاميّة؛ حيث أرسل بطريك بيت المقدس "ثيودسيوس" في القرن التاسع (255هـ-869م) خطاباً شخصياً سرّياً إلى نظيره بطريك القسطنطينية، يتناول مضمونه مدى إنصاف وحلم المسلمين، وأنّ المسيحيين لا يجدون منهم أيّ إساءة أو تعنت كما أثنى على أهل الإسلام وأطرى على تعاطفهم ولينهم وصفهم المطلق، حتّى أنّهم أتاحوا لهم إقامة الكنائس والأديرة دون أيّ اعتراض أو تدخل في أمورهم الخاصّة³، كما أكّد المؤرخ تومبسون أنّه، ومن باب العدل والصّدق أن يقرّ المسيحيّون بأنّ حياتهم تحت ظلال الأئمة الإسلاميّة أجدود بكثير ممّا عاشته بعض الطوائف المسيحية في كنف الدّولة البيزنطية ذاتها.⁴

¹ قاسم عبده قاسم: الخلفية الأيديولوجية للحرب الصليبية دراسة عن الحملة الأولى (1095-1099م)، ص 18، 19.

² ينظر: فوشيه الشارترى: تاريخ الحملة إلى القدس، ص 32-37.

³ ينظر: عاشور سعيد عبد الفتاح: أضواء جديدة على الحروب الصليبية، ص 17.

⁴ ينظر: السّرّجاني راغب: قصّة الحروب الصليبية من البداية إلى عهد عماد الدّين الزنكي، ص 62.

يجمع الباحثون وعلماء التاريخ بأنّ كلمة أوريان الثاني قد مثّلت الشرارة التي ألهبت نار الحملة الصليبية الأولى، ذلك أنّها تحمل من أساليب التحريض والتأجيج ما يفجر حرباً بأكملها، ويمكن حصر ما تصوّره الخطبة وغيرها من دعوات الحرب كالأغاني والخطب في موضوع علاقة المسيحيّ بالغرب بالمسلم في المشرق في "متخيّل جمعي"¹ فحوه:

1. التّضخيم والإعلاء من شأن "الأنا" المسيحية الكاثوليكية، واعتبارها كيانا ذات سلطة وسيادة، إيماناً بأنّها هي فقط من يحظى بالتّفوق والتّبجيل والتّمجيد الدّينيّ والتّاريخيّ في مقابل تهميش والانتقاص من شأن "الآخر" المسلم ووصله بكلّ معاني السّلبيّة التي تحقّر من وجوده، بل تزدري حضوره في البلاد المشرقيّة، إذ بدى شيطانيا وثنيا كافرا.

2. الاستفاضة والمبالغة في تصوير عناء ومعاناة "الأنا" الحاجّ المسيحيّ الذي بدى مستضعفاً بائساً مهاناً في المشرق، يعاني أصناف التعذيب والتّنكيل من قبل المسلمين، في مقابل تشويه صورة الآخر المسلم باعتباره العدوّ المتجبرّ المغتصب القاتل الممحيّ.

3. التّركيز على تصوير ما ينعم به الآخر المسلم من نعيم وخيرات في أرض المشرق "أرض الميعاد" التي تعدّ ميراثاً عظيماً يفيض عسلاً، مع التّأكيد على أنّ تلك الخيرات هي من حقّ "الأنا" المسيحي الكاثوليكي، لأنّه الأوّل والأحقّ بها.

4. إظهار الآخر "المشرق" في صورة عسكرية حربيّة شرسة، ما يلزم تسخير كلّ الوسائل لمجابهته، انطلاقاً من توظيف الوازع الدّينيّ المسيحيّ، والاستناد على ما جاء في الكتاب المقدّس، من أجل بعث الحميّة وإثارة الحماس وتحريك الهمم عن طريق الوعد بالغفران لأجل اقتناص الأراضي المقدّسة في فلسطين وسوريا من قبضة المسلمين.

لا يمكن اعتبار ما صدح به البابا أوريان الثاني من مزاعم ضدّ المسلمين ابتكاراً أو ابداعاً شخصيّاً، وإنّما هو في الأصل تركيبة متسلسلة لا متناهية لما تروّج له الدّعاية الصّليبية القديمة للحرب ضدّ الإسلام والمسلمين؛ دعاية عدائية تضافر في صياغتها القساوسة والسّاسة والأدباء والرّحالة والحجّيج، تعبيرا عن "حقّ دفين"² يؤرق الأوربيين منذ أمد بعيد.

¹ ينظر: أفاية محمد نور الدّين: الغرب المتخيل، ص128.

² ينظر: زكار سهيل: الموسوعة الشّاملة في الحروب الصليبية، ج9، ص4.

إن فكرة الحملة الحربية الصليبية على المشرق، وإن أعلنها البابا أوربان الثاني صراحة في خطبته، هي في الأصل إرث أيديولوجي تتناقله أجيال متعاقبة من الباباوات. خاصة إبان القرن الحادي عشر للميلاد، حين اشتدت الرغبة لدى كثير من الرهبان في اعتلاء عرش البابوية، والتحكم في زمام الأمور داخل الكنيسة، وقد حظيت أسرة ذات أصول رومانية يهودية اسمها "البرليوني" باعتلاء ذلك العرش، الذي تداول على إدارته وتسيير شؤونه أكثر من بابا، آخرهم وأبرزهم البابا أوربان الثاني، الذي وإن لم يكن برليوني الأصل، إلا أنه تخرج من المدرسة البرليونية التي تصنف المنطقة المشرقية كأهم مركز ديني لها.¹

تلك الصورة النمطية التي تشكلت لدى المسيحيين الأوروبيين، وما يفيض فيها من التعابير الضدية عن الآخر، هي حصاد الأدبيات التي صاغها أصحاب الكنيسة، الذين امتلكوا حينها حظوة التبجيل الاجتماعي، وشأنًا عظيمًا، يتيح لهم تعليم الناشئة تلك الأحكام والمبادئ، لأنهم يمتلكون مفاتيح المعرفة حسب الرأي الأوربي العام.² فتعطي للصورة الإسلامية المشرقية تثنج كل الطرق والوسائل، وتوظف الأساليب التي لها خاصية التفشي والتسرب السهل داخل أعماق المجتمع الأوربي، والقبوع في اللاوعي الجمعي، والسيطرة التامة على الذاكرة. تمامًا كالأساطير والروايات الشعبية، وحكايات الأبطال، وأخبار الحجاج، وتأليفات القساوسة والرهبان عن الكرامات المسيحية، وأشعار الأدباء، وغيرها من المرجعيات التي تعتمد المتخيل مادة خاما لصياغة الصور الضدية التي قد تبتعد عن الواقع كل البعد.³ بل وإنها تلخص ما كانت تعانيه أوروبا بأكملها من عتمة الجهل وطغيان العنصرية والتحامل الثقافي ضد الأديان والثقافات الأخرى.

تحتفظ مدونة التاريخ الأدبي الأوربي -في سجل الأدب الشعبي تحديدًا- بالعديد من الآثار ذات البعد العدائي مع الآخر (المسلم). ممثلة في الأغاني الشعبية التي يرددونها العامة في مناسباتهم، خصوصًا تلك الملاحم والأساطير المشهورة عندهم، والمحفظة بشكل غير مباشر في الذاكرة الجمعية، كملحمة: "نشيد رولاند" (La chanson de Roland)، التي قد صيغت بمزيج من الخيال وكثير من الأخبار المزعومة، أو المبتورة من سياقها وواقعها، ويعود سبب الالتفاف الجماهيري الممتد وطويل المدى حول هذه الملحمة إلى ما كان يعانيه

¹ ينظر: المرجع السابق: ج3، ص246.

² ينظر: أفاية محمد نور الدين، الغرب المتخيل، ص129.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص132.

المجتمع الأوروبي من تفشي الأمية، إذ كانت "الأشعار" أو أغاني الشعراء الشعبيين ملاذا للشعب في التعبير عن آمالهم ورؤاهم، وقد استغلّت كوسيلة نافذة لبعث الأيديولوجية الصليبية المعادية للإسلام.¹

عكست أناشيد البطولة هذه، أو ما يعرف "بأغاني المآثر" ما هو ذائع في الرأي العام الأوروبي من انطباع عن الإسلام والمسلمين؛ وتعبّر عن الصورة السلبية التي ظلت ملازمة للفكر الغربي لقرون متتالية، تحتزن ما يكنّه الأوروبيون من مشاعر عدائية رهيبة، فيها روح الحقد والانتقام، بخلفية أنّ المسلم لا يتّصف إلا بكلّ ما هو سلبّي؛ فهو الساحر، الشرير، وهو القاتل العدواني الذي يستحقّ الإدانة، في مقابل ما يستأثر به الأوروبي لنفسه من معاني المجد والفروسيّة والبطولة.²

إنّ التتبّع العميق لأصول تلك المشاعر الناقمة على جنس المسلمين، والبحث عن حيثيات تشكّلها وتفاصيل بزوغها سيعود بنا إلى اللقاء الحربيّ الأول بين المسلمين والمسيحيين والواقع خارج الحدود العربية. مرتبط بزمان الإشراف الأولى للإسلام على أرض الأندلس أين تمّ الصدام الفعلّي بين العرب وبين الغرب على أرض غريبة، فعلى غير ما عرفته الفتوحات الإسلامية لبلاد الشام في إقبالها على أرض مفعمة بأريج العروبة الراسخ في أغوار التاريخ، فالأمر لا يتشابه تماما في اسبانيا والبرتغال ذات الأصول الأعجميّة الأجنبية.

ظلت قصّة الأندلس وما رافقها من فتوحات إسلاميّة واسعة في الأراضي الغربيّة، جاثمة على صدور كثير من الصليبيين. وزاد الانبهار العالميّ بالحضارة العربيّة الفخمة في بلاد الغرب مقتنا في قلوب المتشدّدين من أهل المسيحية، وغليلا في أنفسهم. وقد ترصد هؤلاء موعد الرّد والانتقام وتحيّنت لهم الفرصة بعد أنّ عجّلت شمس حضارة المسلمين بالأفول والغروب عن قارة أوربا سنة 897هـ-1491م مخالفة كلّ الظنون؛ فبعد أن استشعر العالم أنّ الرّوح الصليبية هناك هي الأقرب إلى الضمور والغياب، أخذت المملكة الإسلامية تنسحب شيئا فشيئا من منازل الزعامة والسيطرة، إلى درجات الضعف والهوان، ثمّ التخلّي والاستسلام، حلّ موعد الرّد الغربيّ والانتقام الأوروبيّ، فقد مثّلت الإخفاقات المتتاليّة للجيش الإسلامي في فتح أمصار جديدة، وفشلها في الحفاظ على كيائها في القارة الأوروبية، وانكماش مساحتها أمام الهزائم الفظيعة في المعارك والمواجهات، الشرارة الأولى للحروب الصليبية، وأبرز الدلالات على الهجوم الارتدادّي، واستمرار التّزاع بين القطبين الإسلاميّ والمسيحيّ.

¹ ينظر: قاسم عبده قاسم: الخلفية الأيديولوجية للحرب الصليبية دراسة عن الحملة الأولى، 1095-1099م، ص36.

² ينظر: - المرجع نفسه، ص41.

- أفاية نور الدّين: الغرب المتخيل، ص 134، 135.

2 - المسيحيّ الفرنجيّ في متخيّل المسلم المشرقيّ زمن الحروب الصليبيّة:

لم تكن صورة الفرنجيّ المسيحيّ بمعتقداته وأفكاره وعاداته ونمط معيشتة قبل الحروب الصليبية ساطعة الواجهة، بيّنة التفاصيل واضحة المعالم لدى العربيّ المسلم في المشرق، إذ لم تبلغ العلاقات بين الطرفين درجة التّواصل والاحتكاك الحضاريّ والامتزاج الثقافيّ المعمّق كالذي كان سائدا في الأزمنة السّالفة، لاسيما في الحضارتين اليونانيّة والرّومانيّة، ويبدو أنّ المتخيّل العربيّ عن الآخر الغربيّ قبيل الحملة الصليبيّة قد كان متوقفا عند ما تمثله فئة الحجيج إلى بيت المقدس، أو ما تمثله قوافل التّجار المتنقلة بين الصّفتين. علاوة على ما يحمله المتخيّل العربيّ المسلم عن الدّيانة المسيحيّة من خلال تعامله مع أهل الذمّة في محيطه العربيّ، فإنّ الصّليبيّ الإفرنجيّ بصفة عامّة لا يمثّل بالنسبة للمسلم المشرقيّ سوى ذلك الشّخص الأعجميّ الأجنبيّ الذي ينتمي إلى ديانة أخرى لن ترقى بأيّ حال من الأحوال إلى مكانة الإسلام.

من الأرجح أن الدّكرة الجمعيّة العربيّة حينها لاتزال تحتزن أنسجّة من الصّراع الحضاريّ القديم زمن التّفاعل المباشر مع اليونان والرّومان منذ ما قبل الميلاد، ذلك الصّراع الذي يؤكّد الرّغبة الغربيّة الجاحقة في احتواء المنطقة الشرقيّة. وإن كان الانتصار المبهر الذي حقّقه العرب بعد توحدهم بمجيء الإسلام قد مكّهم من تشييد حضارة عربيّة اسلاميّة منيعة قادرة على تبديد محاولات الغزو والاحتلال وصدّ هجمات الأعداء والمتربصين. إلّا أنّ ما نفثت داخل الكيان الإسلاميّ من تصدّع مذهبيّ وتشتّت سياسيّ وأزمة الصّراع حول السّلطة، جعل المنطقة عرضة للهجمة الصّليبيّة الشرسة.

تشكّل وترسّخ الصّورة المتخيّلة لدى "الأنا" المشرقيّ بعد الصّدمة الأولى، واللّقاء الدّمويّ المرعب مع الآخر الغربيّ، وبحجم ما خلفه الفرنجيّ المسيحيّ من جرائم وفساد في البلاد الإسلاميّة، وبقدر ما خلفه من آثار التنكيل ازدادت تلك الصّورة سوءً وقتامة، خصوصا بعدما نهش النّصرانيّ الغربيّ الأرض العربيّة نهشا، وانتزعها عنوة وغصبا من أيدي أصحابها على حين غرّة، ونهب الأموال والممتلكات، واستولى على المعالم الإسلاميّة، وحرب المساجد، وهتك الأعراض، وعاث في البلاد فسادا.

نقلت المصادر التّاريخيّة والأدبيّة العربيّة والعربيّة تفاصيل مشاهد العنف والاضطهاد التي عانى فيها المسلمون منتهى درجات الألم. يشهد المؤرخ والقسيس الفرنسي: "فوشيه الشارترى"، وهو أحد المشاركين في الحرب الصّليبيّة -في أولى حملاتها- على ما ارتكبه بنو جلدته من جرائم فيقول: «يقشعر بدني إذ أذكر أنّ كثيرا من رجالنا وقد أضناهم الجوع، وعدّ بهم إلى حدّ الجنون، اقتطعوا لحم العجز من جثث الشّرقين المطروحة وطبخوه وأكلوه،

ملتهمين اللحم بوحشية قبل أن يتم طهيه»¹ ويقول أيضا: «رأيت كثيرا من جثث الشرقيين وقد جُمعت في كومة وأضرمت فيها النار، وقد أزعجتنا كثيرا رائحة الجثث المتعفنة، وقد تم حرق هؤلاء التعساء للعثور على الدنانير الذهبية التي ابتلعوها»².

فهذا الوصف الجريء الوحشي الذي يفيض بروح الثأر والانتقام، وتلك التبرة المتفاخرة بالجنوح صوب إبادة المسلمين، وتمزيق أجسامهم، والتنكيل بجثثهم، والتلذذ بما يعانونه من الألم والعذاب، والتبحر بصورة الإفرنج وقد بلغوا ذروة القسوة من خلال مشاهد دامية تقشعر لها الأبدان، وتأنف منها الأنفس، وترفع عنها الإنسانية، من استباحة الأرواح، وإراقة الدماء، وتمزيق الأجسام، وحرق الأشلاء، وأكل لحوم البشر هو ما سيأثر لا محالة في متخيل أي متلقٍ موضوعيٍّ مهما كانت جنسيته أو ديانته، فما بالك بالذي عايش الوقائع وعانى ويلات حربٍ لا مجال للحديث فيها عن الرحمة والإنسانية.

تشكل المتخيل العام لدى المشرقي عن الشخصية الإفرنجية عموما بناء على ما يقدمه الواقع، وما تثبت في الذاكرة الجمعية من صور المذابح ومشاهد التعذيب، وتفاصيل الأحداث والوقائع عند المعارك والمواجهات، إضافة إلى مختلف المواقف عند المعاهدات والاتفاقيات، أو حتى تفاصيل المعاملات في الحياة اليومية، فذلك ما يمثل اللبنات الأساسية، والمادة الخام لصورة الأوربي بالنسبة للمشرقي، وهو ما يسهم في صياغة وجهات النظر اتجاهه مهما اختلفت الأحوال والظروف، وليس لطول العهد أو لتعاقب الأزمان، ولتداول التجارب بين الطرفين أن يطمس ملامح تلك التصورات التي تفيض بالأحقاد والضغائن في المتخيل الإسلامي.

يمكن القول بأن بنية المتخيل العربي الإسلامي عن الآخر الغربي قد تأسست على مرجعية حقيقية ملموسة مجسدة على أرض الواقع، متصلة بصميم الأحداث المرئية والمعاشة في مواجهة العدو الغريب، ترسخت في الذات لتكرارها ولقوة فاعليتها وشدة تأثيرها، عكس بنية المتخيل الصليبي الفرنجي عن البلاد الإسلامية التي ارتبطت بخلفية واهمة تستند على الأهواء والتوازن الشخصية، ترسخت في الذات الإفرنجية لأنها تمثل الملاذ والهروب من الواقع المؤلم إلى واقع أفضل.

لا يتردد المؤرخ والفارس المحارب أسامة بن منقذ*، في تمثيل الشخصية العربية المسلمة الساخطة على الآخر الإفرنجي، لاسيما وأنه عايش الحروب الصليبية منذ مطلعها، وشارك في أشد المعارك ضد المحتل الصليبي، واحتك

¹ فوشيه الشارترى: تاريخ الحملة إلى القدس، دار الشروق، ص 68.

² المرجع نفسه، ص 115.

إذ ذاك بالمجتمع الإفرنجي وعائشه وأدرك تركيبته الذهنية ومستواه الثقافي، واطّلع بعمق على تفاصيل حياته السياسية والدينية والاجتماعية، وسجّل ملاحظاته عنها. ليسهم من خلال مذكراته السير ذاتية: "الاعتبار" في تحليل ملامح المتخيل العربي الجمعي "الشامي" اتجاه الصليبيين، فالإفرنج في "الاعتبار": ذوو صفات حيوانية شيطانية، وتجتمع فيهم السمات الذميمة كاللؤم والاحتيايل والخيانة والغدر والمكر ونقض العهد¹.

كثيرا ما يوصف أهل الصليب في كتاب الاعتبار بأنهم جنس من «الكفار»²، الملعونين، الذين لا يألّفون لغير جنسهم. لا يستأمنهم إلا بنو جلدتهم. لذا لا يليق في مقام ذكرهم عند بن منقذ إلا الدّعاء عليهم، واستحضار صيغ الشتيمة واللّعة: فيقول عنهم مثلا، «خذلهم الله»³، و«لعنهم الله»⁴، وقد يذكر أحدهم في سياق الحديث فيقول عنه: «لا رحمه الله (...) لعنه الله»⁵، ثمّ إنّّه يأتي على وصف أخلاقهم فلا يجد «عندهم شيئا من النّخوة والغيرة»⁶، إذ لا يأبھون لسلوك نسائهم وعلاقاتهم مع الآخرين من الرّجال، كما يستغرب ابن منقذ من تركيبة بعض الصّليبيين بعد مخالطتهم والاطّلاع على عاداتهم وأسرارهم ونمط تفكيرهم ليكتشف أنّهم: «بهايم فيهم فضيلة الشّجاعة والقتال لا غير، كما في البهائم فضيلة القوّة والحمل»⁷. كلّ هذه الأوصاف التي قدّمها بن منقذ، هي في الحقيقة جانب من المتصور العربي اتّجاه الإنسان الأوربي، والذي لم يكن متهيئا وواضحا إلّا بعد الاحتكاك المباشر.

* هو المقاتل والأديب والمؤرّخ العربي المسلم أبو المظفر بن مجد الدّين مرشد الكنايني، ولد في أسرة ذات علم وجاه وإمارة، عاش منتقلا بين حماة الموصل ودمشق ومصر التي شهد فيها الصّراعات الدّامية إثر زوال الدّولة الفاطمية، أمضى عمره كلّه يحارب الغزو الصّليبي إلى أن توفي بدمشق سنة 584هـ مخلفا آثارا أدبية وتاريخية ثمينة، أهمّها على الإطلاق كتاب الاعتبار الذي قدّم فيه سيرته الذاتيّة، ولخصّ تجربة حياته الطويلة، وقدّم من خلاله صورة حقيقية لحياة المجتمع الشّامي في ظلّ الغزو الصّليبي، وقد تُرجم الكتاب إلى عدّة لغات. ينظر: أسامة بن منقذ: كتاب الاعتبار، تح: عبد الكريم الأشتر، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط2، 2003م، ص11-21.

¹ ينظر: أسامة بن منقذ: كتاب الاعتبار، ص109-113.

² المرجع نفسه، ص 97.

³ المرجع نفسه، ص54.

⁴ المرجع نفسه، ص71.

⁵ المرجع نفسه، ص96.

⁶ المرجع نفسه، ص224.

⁷ المرجع نفسه، ص219.

استطاعت الحملات الصليبية المتعاقبة على الوجود العربيّ الإسلاميّ زعزعة الاطمئنان الإسلاميّ في المشرق، وخلخلت النظرة العربيّة إلى الآخر، وشوّشت العلاقات الاجتماعيّة في الكيان الشّاميّ، فحتى وإن كان النّصر من حليف المسلمين الذين استطاعوا استرجاع سيادتهم على المنطقة بأكملها، فقد ظلّت آثار الحروب الصّليبيّة الدّاميّة والطويلة جدا من أكثر ما يثير التّوجّس والنّفرة بين القطبين الإسلاميّ المشرقي والصليبيّ الغربيّ، لتظلّ الحركة الصّليبية ضمن القيود التّاريخيّة التي تحيل دون ضمان الاستقرار.

الفصل الثالث

تبلور الأنساق الثقافية وبزوغها في "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق"
المبحث الأول: المكان الهوية وأنساق الغيرية.

1 العنوان ولغة التّضاد.

2 البناء السّردي والأنساق المكانية.

أ- دمشق؛ تمركز وهيمنة أم توجس وترقب.

- الرحلة إلى الذات.

- بلوغ المقام.

ب- الجامع الأمويّ: قدسية المكان، وأنساق التّزاع.

- الأنا والسيادة المطلقة

- الآخر والمكان/ غبش الصّورة.

المبحث الثاني: الدين والسياسة، والأنساق المضمرة.

1- الأنساق الدينيّة.

أ- نسق التّفور والمعاداة / "العقيدة" بين التّوحيد والتّثليث:

ب- نسق التّصدي والمواجهة/ الأرض المقدّسة، الإرث والتّأثر:

ت- نسق الانتقام والتّشفي/ انتصار أم عزاء

ث- نسق التّقديس الطائفي؛ "الأحمدية الصّوفية" ولاء أم ادّعاء.

2- الأنساق السّياسيّة.

أ- المدائح/ سدائل على أعتاب السّلطة

ب- نسق المخاتلة؛ مراوغة لغويّة أم مناورة سياسيّة.

لا اختلاف بين الدّارسين لعصور الأدب العربيّ على أنّ العصر المملوكيّ هو عصر التّناقضات بلا منازع، حكمٌ قد يوحي سلبيًا بتفشي مظاهر التّشتت والتّمزق والتّشظي داخل كيان دولة مترامية الأطراف متباعدة الحدود، كما قد يوحي إيجاباً بمدى قابليّة الدولة الإسلاميّة المملوكيّة لاحتضان أجناساً متميزة من البشر، واستيعاب مزيج من الثقافات، واحتواء العديد من الديانات والتيارات الفكرية، ذلك مع الاستمرار في حملات التّوسع والنّمو بقيادة إسلاميّة، وإثبات مقدرة الصّمود في وجه الصّراعات الداخليّة والخارجيّة لمّا يزيد عن قرنين من الزّمن.

يتحدّد الإطار الزمانيّ لحادثة إحراق النّصارى للمسجد الأمويّ وضواحيه بحوالي منتصف القرن الثامن للهجرة، يوم السّادس عشر من شهر شوال، سنة 740هـ/1339 ميلادي، أي في المرحلة الأولى من تاريخ الحكم المملوكي، والتي تعرف باسم "المماليك البحريّة"، الممتدّة فترة زعامتها من 648هـ-1250م إلى 784هـ-1382م، وهي مرحلة تسفر عن مشاهد سياسيّة خاصّة مرتبطة بتداعيات التغيّر التي يفرضها النظام العام للدولة، وموصولة بمستجدات الإمارة المملوكيّة التي لا تكاد يستقرّ لها حال، ولا تكاد تهدأ فيها الوقائع والأحداث النّاجمة عن الصراعات والنّزاعات حول المناصب، وتولي شؤون الحكم، علاوة على ما كانت تتعرض له الجبهة الإسلاميّة إبّانها من خطر الغزو المغولي، والزّحف الصّليبيّ صوب البلاد ينخر أطرافها ويثقل كاهلها بالمعارك والحروب.

تظهر معالم الاختلاف والخلاف منذ التأسيس الأوّل للسلطنة المملوكيّة؛ فبعد أفول نجم الأيوبيين، وتزامنا مع اضمحلال الخلافة العبّاسيّة، تتصدّر -بشكل لم يعهده العرف الإسلامي في الخلافة- امرأة عرش الحكم، ليكون منصب الزعامة في قبضة "شجرة الدّر" ^{*}، ثمّ أضحى، ولتداعيات ونزاعات كثيرة، متداولاً بين أقوياء المماليك على غير نظام الشورى، ودون التزام تقاليد توريث الحكم، وقد تعاقب على سلطنة المماليك البحريّة **خمسة وعشرون** سلطاناً، كان الملك الصالح زين العابدين آخرهم، وكان كلّ من الظاهر بيبرس وقطر والمنصور قلاوون من أشهر

¹ ينظر: ابن كثير: عماد الدّين اسماعيل الدّمشقي، البداية والنهاية، ج18، ص114.

^{*} هي شجر أو شجرة الدّر بنت عبد الله، جارية تركية الأصل اشتراها الملك الصالح نجم الدّين أيوب آخر ملوك الأيوبيين، ثم تزوجها، وحظيت عنده بمنزلة عالية، بحيث كان لا يفارقها سفراً ولا حضراً، وولدت منه ابناً اسمه خليل، مات وهو صغير، وهي أوّل من حكم مصر من المماليك التّرك بعد وفاة زوجها الملك الصالح، وقد نُقش اسمها على السكة والتوقييع بـ "المستعصمية الصالحية، ملكة المسلمين، والدّة الملك المنصور خليل أمير المؤمنين".

ينظر: الصّفديّ: الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركّي مصطفى، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ-2000م، ج16، ص70.

وأقوى السلاطين، الذين لمع نجمهم بعد الانتصار العظيم في معركة عين جالوت التي اعتبرت وساما في صدر الدولة المملوكية.

المبحث الأول: المكان الهوية وأنساق الغيرية.

1. العنوان ولغة التضاد:

انطلاقا من معاينة العنوان وتفحص دلالاته، سيتجلى لنا نمط المفارقة التي رامها الصّفديّ في استجلاء تفاصيل المكان باعتباره محور موضوع المقامة وبنية أساسية فيها، ولأن العنوان في الخطاب كما يصفه جاك دريدا بمثابة "الثريا" التي تعلو النصّ وتضيء بعض جوانبه، وتكشف عن جملة من أسرارها، وتوضّح الرؤيا للسير في عملية تفكيكه وتحليله، ولأنّه كما يراه عبد الفتاح كيليطو يعلو الخطاب ويرفده بالإضاءة المطلوبة لأجل تفحصه واستقصائه¹، بل وإنه مفتاح رئيسي لولوج أعماق النصّ من أجل استكشافه بالنسبة للمتلقي، فإنّ النصّ المقاميّ وما يختزنه من مجريات ووقائع هو انبثاق للعنوان وامتداد له، فعنوان المقامة هو بمنزلة البؤرة التي انطلقت منها أجزاء النصّ، وتظلّ موصولة بها متى شطّ².

أدرك الصّفديّ الأبعاد الدلالية للعنوان، فأسبل على مدخل خطابه ستارا أسلوبيا منمّقا تجاوز في دلالاته مبتغى الصناعة اللفظية، والتّنميق الشكلي، وتجنّب تخمينات التّكلف اللّغويّ التي بدت في تسجيده وتحجيسه بين "رشف الرّحيق" و"وصف الحريق"، إلى نصب نسق رمزيّ، وتفعيل سيمات دلالية ذات رؤى أدق وأعمق، ذلك أن المغازي العميقة قد تلتحف أيضا رونق الكلام عند المبدع الأديب الذي يجمع بين هواية الرّسم واتّقان صناعة الخطّ.

حتّى وإن غاب عن وعي المتلقي في أوّل وهلة من التقاط العنوان أوصاف المكان المقصود في موضوع المقامة، غير أنّ لفظة "الحريق" تفي غرض لفت الانتباه، وتحضّ القارئ مباشرة على التّساؤل عن الموقع الذي نشب في أركانه هذا الحدث، وقد انفلت الصّفديّ من التّقليد السائد في عنونة المقامات، والمترسّخ عند الهمداني والحريري بالإسناد المكانيّ المباشر: "المقامة الموصلية، المقامة العراقيّة، المقامة البغدادية، وغيرها"، ليتجاوز بذلك التقيّد بالوظائف المباشرة للعنوان كالتعيين، والتّسمية، والوصف والاختصار، منفتحا على وظائف أخرى تتقصّد

¹ ينظر: كيليطو عبد الفتاح: الغائب دراسة في مقامة الحريري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2007م، ص30

² ينظر: صمود حمادي: الوجه والقفا في تلازم التّراث والحادثة، ص22.

الإضمار والإيجاء والكثيف الدلالي¹. وهي تقنية تعتمد أساسا على بعث طاقة هامة وحيوية من المعطيات في أقل ما يمكن استعماله من الكلمات التي تتصف بالدقة وبالرمزية والإيجاء.

يبدو أن في العنوان مناورة تقصدها الصّفدي لإغراء المتلقي وإقحامه في جوّ الخطاب العامّ من خلال التّسبيق بكلمة "مقامة"، وهي اللفظة التي تحدّد الجنس الأدبيّ الذي ينتمي إليه هذا النصّ، غير أنّ ذلك قد يضع المتلقي ضمن نخط سرديّ معيّن، ويجيد به إلى توقع أسلوب مخصوص مرتبط بما أُلّف أو بما اشتهر بإيراده في المقامات العربيّة من فكاهة وكدية وأحجية وحيلة وخداع، وعلى أن لفظة "المقامة" المنتقاة كنقطة انطلاق في العنوان تدعو إلى ضرورة أن يكون القارئ ملماً بحيثيات الأدب المقاميّ، عارفا بتقنيّاته السّردية، مدركا لأساليبه اللغويّة، متذوّقا لإيقاعاته الصّوتية²، فإنّ ذلك لا يعبر بأي حال من الأحوال عن تزمت الصّفديّ والتزامه الصّارم بالبناء التقليديّ للمقامة³، ذلك أنّه سيّتجه نحو الانفتاح على مواضيع أخرى أكثر بعدا عن التّرفيه والهزل والفكاهة، وأكثر انساقا بالقضايا الجادة والمصيرية التي تؤرّق الإنسان العربيّ المسلم في وطنه.

فإن كانت مقامة الصّفديّ لا تخلو هي الأخرى من معاني الخيل والمكائد، فإنّ تلك المكائد قد أخذت أبعادا أكثر جدية وصرانة، لارتباطها المباشر بقدسيّة المكان، وبمظاهر الحرب والقتال فيه، لذا جاء العنوان -إضافة إلى إلمامه بالوظائف التقليديّة: الإغواء والإثارة- محتفيا بمعالم الاختلاف: مغايرةً ومراوغةً يحول دون بلوغ الدلالة النّهائية التامة⁴. ليضع الصّفديّ القارئ في موقف الباحث المتسائل، آخذا به إلى أكثر من احتمال، يرغبه في الانفتاح على أعماق النصّ وكوامنه، والاتّساع في القراءة والتّصفّح حتى يظفر بما هو مقصود.

نجد أنّ الصّفديّ، وهو الملمّ بشتّى أصناف الأدب القديمة الشّعريّة والنثرية، قد تقصّد اختيار الفنّ المقاميّ في سرد خبر الحريق، وعمد في عتبة خطابه إلى "التعيين الأجناسي" لقرينة تربط بين هذا الفنّ الأدبيّ "المقامة" وبين الفضاء المكانيّ العتيق العريق "دمشق"، فكلاهما ينمّ عن الأصالة والتّقاء، والانتماء العربيّ الخالص دون أن يكون لهما نظير أو تداخل مع حضارات الشعوب الأخرى.

¹ ينظر: أشهبون عبد المالك: تطرّيز الحكاية في المقامات، بحث في البنيات السردية، نادي تراث الإمارات، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2013م، ص37-39.

² ينظر: الغزالي عبد الله محمّد: النصّ الأدبيّ من الاستجابة إلى التأويل، آفاق للنشر والتّوزيع، الكويت، ط1، 1432هـ، 2011م، ص169.

³ ينظر: الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، نح: سمير الدروبي، دار البشير، عمان، الأردن، ط1، 2002م، ص6. (مقدّمة المحقّق)

⁴ ينظر: خالد حسين حسين: في نظريّة العنوان مغامرة تأويلية في شؤون العتبة التّصويّة، دار التّكوين للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، (دط)، (دنا)، ص6.

أي أنّ الفنّ المقاميّ تحديداً، وإن اختلف في ظروف ميلاده ونشأته، فالأكيد نقدياً أنّه ذو منبع عربيّ صافٍ، بريء من أيّ تأثير أجنبيّ¹، لذلك أصّر الصّفدي أن يجعله وسيلة لعرض تفاصيل الحدث المرتبط بدمشق التي تفصح هي الأخرى عن عروبيتها الضّاربة في أعماق التّاريخ، خصوصاً وأنّ الموضوع هنا يتعلّق بشائبة الأنا والآخر على أرض الشّام.

وظّف الصّفديّ تركيباً اسناديّاً يبتدأ بمصدر للفعل الثلاثي المتعدّي: "رَشَفَ" ليدلّ "الرّشْفُ" -غير مقيّد بزمن- على حالة الرّايي وهو في مقام احتساء الرّحيق وارتشافه، متّصلاً بخبر جلل عظيم، ألا وهو الحريق المروّع الذي نشب في حاضرة دمشق، وسواء رمز هذا الرّحيق إلى ما طاب في جوف الأزهار من الصّيب والجنى كما يتوارد ذلك في الفهم العامّ للمصطلح، أو أنّه دلّ على أرقى والدّ وأجود أنواع التّبيذ كما يرد ذلك في كتب اللّغة ومدونات التّفسير*، فإن هذه المراوغة الدّلالية التي تعمّد الكاتب إيرادها -والتي أوقعت المستشرقين "كارل بروكلمان" و"شارل بلا" في إسناد المقامة إلى موضوع الخمر² - ستغري المتلقي، وتفتح له أبواب الاستعلام والاستخبار؛ فكيف لمن أتى على ذكر حادثة مفجعة أوشكت أن تُقفر باحات دمشق، وأن تطمس معالمها، متألماً لمشاهد اللّظى والرّدى والهلاك فيها، أن راقّت له آنية الرّحيق يرتشفها!

تتّسع وتمتدّ -حسب ما يراه عبد الله الغزالي- المسافة بين المتلقي والخطاب، وتبرز الفراغات والفجوات التي تزيد الفضول وتخلق الرّغبة الجارحة على الاستمرار في تصفّح الخطاب، وبلوغ الغاية من الوصل بين الرّحيق والحريق في العنوان³، خصوصاً وأنّ المصدر "رَشَفَ" يحمل دلالة لغوية تؤدي معنى: احتساء ما في الإناء، وتمام استقصائه حتى بلوغ منتهاه، فلا يُترك فيه شيء، مع التّمهل في التّحرّج رويداً رويداً⁴

يمكن التّحمين -في ظاهر المعنى وبقراءة أولى- أنّ الصّفديّ قد انتهى إلى مقام الافتخار بتطريزه لهذه القطعة المقاميّة، ولما أسبكه فيها من العبارات الرّاقية، والألفاظ البديعة بجمال تآلفها وحسن انسيابها، ما جعله

¹ ينظر: كيليطو عبد الفتّاح، المقامات السّرد والأنساق التّقانيّة، ص175.

* الرّحيق : من أسماء الخمر المعروف، وهو من أعتقها وأفضلها، ومعنى "الرّحيق" في تفسير قوله تعالى في سورة المطففين، الآية: 25: ﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْمُومٍ﴾، أي خمر الجنة العتيقة الصّافية الطّيبة التي لا غشّ فيها.

ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج10، ص114، مادّة (رحق).

² ينظر: الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص19. (مقدّمة المحقق)

³ ينظر: الغزالي عبد الله محمّد: النّص الأدبيّ من الاستجابة إلى التّأويل، ص170.

⁴ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج9، ص119، مادّة (رشف).

يضيف على ثريا خطابه بريق الاحتفاء. فاستدعى بواعث وأسباب الابتهاج والغبطة "رشف الرّحيق" بعد أن خطّ صحيفة أدبية راقية رغم ما يغشاها من ألسنة اللّهب التي تحاول مسح زخارفها.

بدى العنوان مثبّراً مغرباً ينبض بحيوية الحركة الإبداعية السائدة في عصر الماليك، يسعى الأديب من خلاله إلى مساهمة أترابه من المؤلّفين المبدعين، ومجاعة أمثاله من الفصحاء والمتأدّبين؛ مبرزاً مهارته في إتقان الإنشاء، ونظم الألفاظ، وسبك المعاني، مبيناً عن امكاناته في التشكيل اللّغوي والإثراء الدلالي¹، خصوصاً وأن الحريق ذاته قد أيقظ الهمم وحرك القرائح لإنتاج كتابات عدّة، نظماً ونثراً، وبعناوين متقاربة متشابهة، تماماً كمقامة "صفو الرّحيق في وصف الحريق"² التي أرسلها ابن الوردی* (ت749هـ) في الموضوع ذاته.

في توغل أكثر عمقا، نجد أنّ السارد قد تقصّد التّنبؤ مسبقاً إلى مفارقة ضديّة يكتسيها المكان الموصوف في حالته: قبل الحريق وبعده³؛ فدمشق في طلعتها الأولى وعهدها السالف هي رمز للابتهاج والغبطة والسرور، وفي ذكرها انسياق إلى الرّاحة والانشراح، وفي وصفها انتشاء ولذّة، لأنّها ذات حسن وجمال؛ طبيعتها فاتنة خلابة تأسر النفوس فلا تأنس لغيرها⁴، وعمرانها أنيق فخّم جذّاب يذهل العقول فلا تبتغي سواه، إنّ أثر دمشق في ساكنها وزائرها، كأثر الخمرة في مدمنها؛ تمنحه النّشوة والحبور، تريح له النّفس والروح، إلى أن عكّر تلك الصّفوة الاستفاقة

¹ ينظر: لاشين محمّد عبد المجيد: الصّفديّ وآثاره في الأدب والنّقد، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، مصر، ط1، 1425هـ، 2005م، ص174.

² ينظر: ابن الوردی زين الدّين أبو حفص: الديوان، تحقيق عبد الحميد هندراوي، دار الآفاق العربيّة، مصر، ط1، 2006م، ص65-58.

* ابن الوردی: هو الأديب والنّحويّ والشّاعر والمؤرّخ والفقير الشّافعيّ المشهور عمر بن المظفر بن عمر بن محمد بن أبي الفوارس بن الوردی المعري الحلبي، ولد بالمعرة سنة 691هـ، ونشأ وتفقّه بحلب وقد نبغ في النّثر والشعر معاً فذاع صيته وبرز نجمه مع من اشتهر في عصر الماليك، توفي سنة 749هـ اثر مرض الطّاعون، وله من المصنّفات: حريدة العجائب في فريدة الغرائب، منطق الطير في التّصوف، وغيرها.

ينظر: - ابن حجر العسقلاني: الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة، ج3، ص195.

- الصّفدي: أعيان العصر وأعوان النّصر، ج3، ص677-681.

- الكتي محمد بن شاكر: فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (دط)، (دتا)، ج3، ص157، 158.

³ ينظر: الزبون رغدة وعميرة حنان: صورة دمشق قبل الحريق وبعده/ دراسة في مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، مجلة دراسات "العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة"، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنيّة، المجلد48، العدد4، ملحق2، 2021م، ص161-171.

⁴ ينظر: الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص54-56.

على منظر صادم شوّه المكان، بمشاهد التّلف والخراب ما يثير مشاعر الإحباط والأسف والأسى، وهو ما يستشعره الثّمّل فعلا بعد الاستفاقة من سكره وحلمه، فلا يجد إلّا أن يبكي الديار ويرثي أهلها.

أضحت الذات السّارة بعد انقلاب هيئة المكان من النّقيض إلى النّقيض مرغمة على استدعاء قدح الخمرة يحتسيها كسلوك قهريّ يُمارس عند استفحال الكدر أملا في زواله أو تناسيه وصرف أعراضه وآثاره لحظة الصّدمة والدّهول، لما أصاب المدينة ومسجدها من خراب، وذلك في محاكاة مضمرة لنسقين اجتماعيين:

- أحدهما مرتبط بما لاذ إليه المتصوّفة من استدعاء تخيليّ للنشوات الخمرية كرمز "صوفيّ" للحبّ الإلهي اللامتناهي، بغية الرّحيل والمغادرة والتّخلّي عن العالم الماديّ الدّنيوي خيره وشرّه، والارتقاء إلى العالم الآخر؛ اتّحادا مع المقامات الروحانيّة المقدّسة، أين تتلاشى الآلام، وتطفئ كلّ الحرائق، وتنتشر الأنوار محلّها، وفي ذلك منجاة للنّفس، وتخليص للذّات الرّافضة لواقعها من خطر توهج النّيران التي تتعمّد اليد الصّليبيّة اضرامها في أرض الشّام في كلّ حين.

- أمّا الآخر فمرتبط بظاهرة اجتماعيّة مذمومة عقديا وأخلاقيا: "إدمان الشّرب"، لكنها تفسّدت في بيئة ملوك الطّوائف، ليس لعلّة التّرف وحسب، وإنما لتردي وتدهور الأوضاع العامّة النّاتجة عن الحن والأزمات والنّزاعات والضربات المتتالية، والتّضحيقات السياسيّة والاجتماعيّة، فكثيرا ما جنح أدباء العصر المملوكي إلى الخمر «يتفوّون فيه ظلال اللّذة، ويجدون في عالم الكؤوس والأقداح ما ينسيهم الواقع، أو ما يلتمسون عنده النّسيان»¹، وهو ما يحيلنا أيضا إلى ما تأصّل في الشّعريّ القديم من جنوح إلى الخمر، والاستفاضة في وصف أكوابها وألوانها وطعمها، وذكر مجالسها والإشادة بساقيتها، وغير ذلك من تفاصيل المنادمة مع أنّ مضمون القصيدة متّجه صوب أغراض أخرى كالغزل أو المدح أو حتى الرّثاء، لتكتسب الخمرة إذ ذاك دلالات أخرى مرتبطة بالحالة الشعورية لدى الشّاعر، وبمراميّه الفكرية. لاسيما إن ارتبط الموضوع بالمآسي والحروب إذ يتسلى الشّاعر بخمرته التي تسكر العقل وتذهب به بعيدا عن الأوجاع والهموم، كذلك فعل الصّفديّ -افتراضا-

اكتسب رشف الرّحيق عند الصّفديّ نفسيّة بيّنة؛ إذ جاء تصويرا لحالة رفض الواقع، والانفصال عن آثاره الأليمة، وقد يكون في ذلك تنبيه صارما وتهديدا من الذات المتألّمة لما يحيطها من مصائب وكوارث، أنّها ستستحيل إلى صورة السّكران المتهور بعربدته وسوء ردّه وعنّف بطشه عن بلوغه درجة قصوى من الغضب والاضطراب، ليثور ضدّ كلّ من تسوّل له نفسه المساس بأثمن الممتلكات، وأعلى الثروات: "الوطن".

¹ فوزي محمّد أمين: أدب العصر المملوكيّ الأول، قضايا المجتمع والفنّ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1993م، ص337.

تتجلّى رمزية التّضاد والتّناقض التي يشملها حيّز العنوان: رشف الرّحيق/ وصف الحريق كإشارات أوليّة عميقة من السّارد إلى أنّ دلالة البنية النّصية الإجمالية هي عبارة عن علاقات تناقضية تنافريّة يحتويها فضاء مكانيّ محدّد "دمشق"، ويسيرها فضاء زمنيّ ممتد امتداد التّجاور الإسلاميّ النّصرانيّ على هذه الأرض؛ بحيث لن ينسجم —على ما يبدو— ولن يلتق كبرياء الدّات الذي تحتفي به "الأنا" العربيّة الأصيلّة، والذي أوماً إليه الصّفديّ وفق رمزية "الرّحيق"، —المفعمة بمعاني الكمال والصّفاء والنّقاء— مع أنساق الغيرية المنبوذة، التي أعطاه السّارد رمزية "الحريق" المصحوبة بدلالات الفتن والمشاحنات والمنازعات والمصائب.

2 - البناء السّردي والأنساق المكانيّة

لا ينفصل الفضاء المكانيّ عن أساسيّات بناء الخطاب السّردي (الأدبيّ عموماً). خصوصاً وأنّ هذا الفضاء بأبعاده الماديّة الحسيّة المجردة الساكنة هو حاضنة لأمشاج من الشّحنات الثّقافيّة المعبرة عن الإنسان: هويته وحضارته وعقائده ومعتقداته وقيمه وأخلاقه، التي تتّصل في مجملها اتّصالاً مباشراً مع «مشاعر الانتماء وحب الاندماج في المجموع»¹ من جهة، ومع رغبات امتلاك الحصانة لمواجهة الآخر² وصدّ محاولات السّطو والاقتحام من جهة أخرى.

إنّ علاقة السّرد بالمكان هي علاقة تفاعليّة تكاملية؛ فمن خلال المكان يتحفز السّارد لإنتاج الخطاب، وعبر المكان يتمّ تجسيد وتقرير الوقائع والأحداث، وكلّ التّحارب الإنسانيّة بأدق تفاصيلها؛ لا يتمّ تصوّر مجريات الحكاية إلّا ضمن حيّز مكانيّ معلوم سواء أكان هذا الحيّز واقعياً كذكر اسم بلد أو مدينة أو حيّ معيّن، أم تخيّلانياً بتوظيف العناصر الفنيّة في تجسيده كما هو الحال في أمكنة رسالة الغفران التي كتبها المعريّ.

لا ينطلق السّارد في تجسيد وصناعة وتنسيق الحدث الذي تمثّله الشّخصيات إلّا بعد أن يخطّط لمحلّ وقوعه — في تلازم مستمر مع الزمان—، ليكون اختياره المكانيّ هو بؤرة منجزه السّرديّ أو جزءاً هاماً منه، إذ يقوم السّرد بوظيفة اختزان رموز ودلالات وإحداثيات ذلك المكان والاحتفاظ بخلفيّاته المتعدّدة في سياق ثقافيّ مكثّف يعجّ بالمكونات النفسية، والأعراف الاجتماعية، والضوابط السياسيّة، والأحكام الدّينية، وغيرها.

يُعرّف المكان القصصيّ بأنّه: مسرح وقائع الحكاية وحيّز مجرياتها، أو الفضاء الماديّ الذي تتفاعل داخله الشّخصيات أو تسكن فيه، فتتولّد بذلك صلات متبادلة بين المكان والدّوات، ليستأثر المنجز الحكائيّ إذ ذاك

¹ المرازيق أحمد جمال: جماليات التّقد الثّقافيّ، نحو رؤية للأنساق الثّقافيّة في الشّعْر الأندلسي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص69.

² ينظر: الخفاجي كاظم فاخر: الأنساق المكانيّة في المخيّلّة الشّعريّة سعدي يوسف ومحمد عفيفي مطر اختياراً، مجلّة آداب ذي قار، عدد خاص —المؤتمر العلميّ الخامس، 2012م، ص387.

بخصوصيته وتفردّه، من ثمّ تبرز الوظيفة الدلاليّة للفضاء المكاني¹، ومنطقيّ ألاّ ينقطع هذا الفضاء عن قيمته الزمانيّة "التاريخية" لما تحويه هذه القيمة من طاقة حضاريّة ثقافيّة توطّد وترسّخ علاقات التّواصل والاتصال بين الشّخصية وبيئتها، وتشكّل دعائم الحفاظ على هذا الارتباط، لتكتاثف هذه الدّعائم لا محالة -عند الأديب- في ظل ديمومة العلاقة المؤرّقة مع الآخر، لأنّ الإبداع هو ما «يتيح لها من مقومات البناء والصّياغة، وما يوسّع إمكانات تصوّرها والتّعبير عنها»². بمعنى أنّ الأديب هو من يستطيع استيعاب وتصور تلك العلاقة التي تجمع بين الذات وبين فضاءها المكانيّ، وأنّه يساهم في تعزيز روح الانتماء عند تسليط الضوء على الهوية الوطنيّة.

يمثّل المكان بالنسبة لأيّة أمة انعكاساً لمراحل تحضّرها، تعبيرا عن تاريخها وأمجادها، ومزايا شعبها: أخلاقهم ومعتقداتهم وثقافتهم³، لذلك فإنّ طبيعة العمل السّردّي الذي صاغه الصّفديّ يستوجب تحديد أوصاف "الفضاء المكانيّ" الذي تدور فيه مجريات الحكاية، خصوصا وأنّه بصدد سرد تفاصيل حادثة واقعيّة أليمة، شملت حيّزا معلوماً مبعّداً لدى الخاصّة والعامة: "المسجد الأمويّ" وما جاوره من أحياء في مدينة دمشق، رغم أنّ الفضاء المكانيّ المقصود في "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق" قد سبق وأن وُصف ودُكر في مدونات المؤلّفين والمؤرخين المعاصرين للحادثة بأسلوب مباشر موضوعيّ محظ، على غرار ما أورده ابن كثير والمقرئزيّ في كتابيهما⁴، فإنّ الصّفديّ قد استغلّ معطيات اللّغة من رموز ودلالات، لتوظيفها في خدمة توصيف أبعاد المكان توافقا مع ما تطفح به الثّقافة العربيّة والإسلاميّة منذ أقدم عصورها في منظور علاقتها بالآخر.

انطلاقاً من عبارة الاستهلال التي هي من أهم مكونات الخطاب المقاميّ، يزيح الكاتب الواقعيّ (الصّفدي) الفعل الروائيّ -عن طريق السند الحكائيّ- إلى سارد خياليّ مجرّد بغية توظيف عنصر الإشارة والتّرميز من خلال الانفتاح على المعاني العميقة والدلالات الشّاملة⁵، إذ تبرز الصّورة الدّاكنة القائمة التي التحفها المكان، بذكرٍ مباشر

¹ ينظر: آبادي محبوبه محمدي محمد: جماليات المكان في قصص سعيد حورانية، منشورات الهيئة السّورية العامّة للكتاب، وزارة الثّقافة، دمشق، سوريا، (دط)، 2011م، ص13.

² الطاهر ليبب: صورة الآخر: العربيّ ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص38.

³ ينظر: المرازيق أحمد جمال: جماليات التّقد الثّقافيّ، نحو رؤية للأنساق الثّقافيّة في الشعر الأندلسي، ص69.

⁴ ينظر: - ابن كثير: البداية والنهاية، ج18، ص114، 115.

- المقرئزي: السّلوكة لمعرفة دول الملوك، تح: محمّد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م، ج3، ص282.

⁵ ينظر: البيوري أحمد: ديناميّة النّص الروائيّ، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، المغرب، ط1، 1993م، ص34.

لمسببات الحرب والحرق: «حكى شُعْلَة بن أبي هَب عَنْ أَبِي الزَّنَاد شَهَاب أَنَّهُ قَالَ»¹، وهي كلّها عناصر تمثل مظاهر النَّار والاحتراق ما يوحي بأنّ الخطاب محصور في مشاهد ذات دلالات "سلبية".

اشتهر في الفنّ السّردى العربيّ القديم عموماً، والفنّ المقاميّ على وجه الخصوص تمرير الحكاية على لسان شخصية متخيّلة (الراوي)، يقترحها السارد/المؤلف ويختار لها اسماً معيناً من مثل "عيسى بن هشام" عند البديع "والحارث بن همام" عند الحريري و"القاسم بن جريال" عند ابن صقيل الجزري، مسبوقاً بالفعل الماضي: "حكى" أو "روى" أو "حدّث" للدلالة على وجود «مكان ضمنيّ يصلح للحكي، يمكن تسميته المكان البؤرة الذي تنطلق منه الأحداث»²، سار الصّفديّ على الوتيرة ذاتها مشيراً إلى مكان مقامته على لسان "شعلة بن أبي هَب"، غير أنّ سلسلة الرّواة هنا قد انفردت بهوية ذات دلالات وإيجاءات معيّنة مرتبطة برمزية "النّار" التي ظلّت الصوت السرديّ المهيمن في المقامة، والتي تتناسب تماماً وحادثة الحريق، كما تتناسب والجوّ الثقافيّ السياسيّ السائد في إشارة إلى ارتباط المكان بمسوغات التّوتر والصّدام والنّزاع.

يوحي طول السّند الإخباري برغبة السّارد في إضفاء سمة الموضوعيّة والمصدقيّة على الخبر، بنمط عربيّ تقليديّ مفاده التّواتر في تحريّ السّند، أيّ أنّ الثّقة ينقل عن ثقة، كما هو حال الإسناد في الحديث النبويّ الشريف، وفي تناقل الأخبار ورواية الأشعار وفي تدوين السير والتّراجم. إنّ الاجتهاد الذي يبديه المؤلّف في ملاحقة السّند واستقصاء الرّواة لضمان سلامة الخبر وصدقه، هو ما يهيئ القارئ المتلقي لحسن استقبال السّرد والوثوق بصحته³، إضافة إلى محاولة تأصيل الأحداث، والتّنويع إلى بعدها الزّمنيّ، وعمقها الثقافيّ، وأنّ جذور الحكاية ضاربة في عمق التّاريخ.

يبدو أنّ انتخاب الصّفديّ للفعل "حكى" تحديداً لم يكن اعتباطياً، فالحكاية من "الحكاكة" التي تفني غرض التّقليد والتّماتل والتّقارب والاتّصال الشّديد بالخبر، فالظاهر أنّه أراد أنّ يضيف على حديثه جوّاً من الواعيّة، لكنّها واقعيّة تشتمل على كثير التّهويل والتّعظيم، لافتاً إلى إيراد حدث مهم جداً، وقع في الزمن الماضي، وذلك لشدّ انتباه القارئ، وحثّه على التّفاعّل مع النّص⁴. لاسيّما وأنّ فعل الحكي يفني عن الرّغبة في كشف أسرار ومعلومات هامّة، وحقائق مخيفة.

¹ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص53.

² الضبيع مصطفى: استراتيجية المكان، دراسة في جماليات المكان في السّرد العربيّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، ط2، 2018م، ص141.

³ ينظر: الغزالي عبد الله محمد: النّص الأدبي من الاستجابة إلى التّأويل، ص172.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص171.

من أجل الإمساك بناصية المتلقي، وحمله على الانتباه والاهتمام، أُسند فعل الحكيم والتكلم إلى شخصيات نارية: الشعلة واللهب والزناد والشهاب، ما يضفي على دلالاتها طابعا سحريا، ومفعولا قويا في نقل المتلقي من عالم الواقع إلى عالم المتخيل¹. فمن أبرز مهام الفعل السردى عند كل بداية، هو تحويل الحدث -موضوع الحكيم- من الغياب إلى الحضور، وجعله مهيا للتوظيف والتداول، وكذلك تحويله (الفعل السردى) من هيئته المجردة إلى صورته المادية والمحسوسة، وبالتالي خلق حركة معينة على لقطات الانطلاق².

وفق هذا الإسناد ينجح السارد إلى الاختفاء والتواري قدر المستطاع، تاركا المجال فسيحا للشخصيات المتحدثة: فما يؤلف وما يحكى في سلسلة الأحداث ينبغي أن يطابق ويوائم نوع الشخصية المتفاعلة في الخطاب³، وعليه تكون التسمية النمطية للراوي تلميحاً وإشارة إلى الحيز الذي ستدور فيه الأحداث⁴.

ذكر الحيز المكاني في مقامة رشف الرّحيق تماشياً مع توالي الأحداث في الحكاية على قسمين:

- القسم العام: مدينة "دمشق" التي تمثل المكان المفتوح، للدلالة على الانفتاح والاتساع، من خلال توظيف مناظر الطبيعة الحية المتنامية الخلابة في تجسيد للحضارة العربية عموماً.
- القسم الخاص: المسجد الأموي، وهو المكان المغلق المحصن للدلالة على التميز والخصوصية مجسدا الحضارة الإسلامية.

أ/ دمشق؛ تمرکز وهيمنة، أم توجس وترقب؟

يظل المكان في مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق" محل اهتمام "الأنا"، وفي دائرة ضوء تفكيرها، وتحت رعاية الذات التي تسعى جاهدة لاحتواء أرجائه، وتستमित على طول مسار البنية السردية للاستئثار بأركانه والتفرد بها، من خلال استدعاء كل سبل الهيمنة، وتوظيف أدرع الحماية التي تصد أطماع الآخر وتشّت مساعيه في الاستحواذ، إنّ المكان بالنسبة للذات إضافة إلى كونه معروفا ومشهورا (دمشق)، يبدو أيضا فخما راقيا مبجلا، يظهر ذلك منذ العبارات الأولى للخطاب: «لَمْ تَزَلْ أَذُنِي مُتَشَنِّفَةً بِأَوْصَافِ دِمَشْقَ، مُتَلَدِّدَةً بِمَا لِلْأَقْلَامِ فِي ذِكْرِ مُحَاسِنِهَا مِنَ التَّعْلُقِ وَالْمَشْقِ»⁵. إنّ الجمل الموجزة التي انطلق بها السارد لوضع ركائز منتجه الحكائي هي عبارة عن

¹ ينظر: أشهبون عبد المالك: تطريز الحكاية في المقامات، بحث في البنيات السردية، نادي تراث الإمارات، أبو ظبي، ط1، 2013م ص55.

² ينظر: المرجع نفسه، ص57.

³ ينظر: كيليطو عبد الفتاح: المقامات السرد والأنساق الثقافية، ص132.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص138.

⁵ الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص53.

إشارات مثقلة بالدلالات والمعاني ذات الصلة بكل ما تحمله المجلّدات والمصنّفات والمذكّرات التي أتت على ذكر مدينة دمشق¹، وفي ذلك انفتاح رحيب، وتدقّق غزير لا متناه، واستحضار واستدعاء لما دوّن في التّراث من شهادات الكتاب والمؤرّخين عن هذا الإرث الثقافيّ الثمين باعتباره ذاكرة السارد التي تطمح إلى ترسيخ أصالة الرّقعة، وعراقة البقعة، وقديسيّة المكان.

- الرّحلة إلى الذات:

تتعدّد مقاصد السّفر في التّراث العربيّ المشرقيّ؛ إذ ارتبطت في بداياتها بمساعي البحث عن أسباب العيش وسبل الحياة والاستمرار، فتناهى القوافل عن ديارها بتأثير من الظروف الطبيعيّة القاسية، وهو تماماً ما عبّرت عنه قصائد الجاهليّة بعناية وإتقان، كما يرحل المشرقيّ تحت تأثير الحروب والنزاعات وبحثا عن مراتع الأمن والنّجاة، ثمّ اتّصل السّفر بعد الاستقرار برحلات التّجارة، أو بعثات نشر الدّين الإسلاميّ أو أداء مناسكه، كما ارتبطت عند الخاصّة بشغف طلب العلم وتحريّ مصادره من شتىّ البقاع، إضافة إلى ما يتملّك الرّحالة من رغبة في إشباع فضول الاستكشاف والمغامرة ورصد جوانب من حياة المجتمعات، وكلّها بواعث اجتمعت في منبع واحد متعلّق بغاية إثبات الذات وتوكيد انفتاحها على الآخر.

التّرحال حركة حرّة في الفضاء²، وسعي حثيث نحو المجهول، وسنة محمودة في عرف المقاميّين، فبواسطتها يسهل توجيه المتلقي إلى عوالم السارد الفكرية والنفسية، وتحفيزه على ابتغاء الغائب واكتشاف الغامض، وإدماجه ضمن الأحداث للتفاعل والتأثر، لما يميّزها من حيّزة عناصر المفاجأة والإثارة والتشويق، وقد انطلق الفعل السردى عند الصّفديّ من فضاء الرّحلة المفعم بدلالات المقاومة والتّحدي، الممزوج بنزعة المثابرة والاستمرار والمضيّ قدماً إلى ما تنشده الذاكرة عبر مخزونها الثقافيّ الثّر، يبتغى الوصول إلى مراحب الشّوق والحنين³، والالتحاق بمنازل الأهل والأحبة.

¹ ينظر مثلاً في وصف دمشق وذكر محسنها:

- ابن فضل العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تح: كامل سلمان الجبوري ومهدي النّجم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ج3، ص350-360.

- ابن بطوطة: رحلة بن بطوطة "تحفة التّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، تح: عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ-1987م، ج1، ص101-104.

² ينظر: كيليطو عبد الفتاح: المقامات السرد والأنساق الثقافيّة، ص11.

³ ينظر: أشهبون عبد المالك: تطرّيز الحكاية في المقامات، بحث في البنيات السردية، ص80.

إنّ الفضاء المكانيّ الأثير الذي تضافرت كتب التاريخ والأدب والفرق في صياغة جماله، وسالت الأقلام في تحبير محاسنه وذكر مزاياه وتعداد فضائله، وراقت للشّفاه ترديد أوصافه، واستساغت الأذان الإنصات إلى أخباره وأحواله، وحنّت القلوب إلى زيارته والإقامة بين أهله، هو ليس مقرّر سكن وإقامة صلاح الدّين الصّفديّ، بل هو وجهة للسّارد وللمتلقي معا في رحلة سير طويلة، لا يهوّن مشاقها إلّا حبّ المقام وحنين الولوج إلى مرابعه: «وَرَكِبْتُ إِلَيْهَا مَطَا الشُّوقِ، قَبْلَ مَطَايَا السُّوقِ»¹. وهو ما يدفع إلى التساؤل عن سرّ مكابدة السّارد لتلك المشاق من أجل بلوغ المكان المقصود؟

إن المتأمل في عبارة الصّفديّ: «وَلَمْ يَلْتَفِتِ الْقَلْبُ إِلَى الْوَطَنِ، وَلَا حَنَّ النَّجِيبُ إِلَى الْعَطَنِ»، ينتبه أنّ رحلته تلك قد انطلقت من أرض الوطن إلى أرض أخرى أحبّ إلى نفسه من وطنه! إذ إنّّه لا يبالي إن هو غادر مسقط رأسه، ولا يابه لوداع أهل بيته وفراقهم، ولا يكثرث لما خلفه من ديار وأملاك، فماذا مثّلت "دمشق" بالنسبة له؟ وإلى أين سيتوجه المتلقي بعد كلّ تلك الدّلالات المفعمّة بالوطنية؟

على خلاف ما هو رائج في البناء السّرديّ المقاميّ من أن الأفضية المكانيّة التي يرحل إليها الرّاوي ستكون في الغالب أمكنة خيالية غريبة لإضفاء سمة العجائية على الرّحلة، والتي كثيرا ما تجسّد مواطن الغربة أو أراضي لجوء²، فقد استحالت المدينة لدى الصّفديّ منذ البداية إلى "نسيج محكم من الدّكريات"³، فعبر عن ذلك بنفس طويل، دون أن يوظّف تقنية الاسترجاع (الاستدكار) المعروفة في السّرد، مكتفيا بإحالة المتلقي إلى البحث في كتب التّراث العربيّ ومقولات العلماء عن المكان لمحدودية المقال وثرأء المقام. فمناقب دمشق —عند الصّفديّ— لا تحصر بين دفتي كتاب، ولا تجمع في أسطر مقامة.

عُزي بلوغ مدينة دمشق عند الصّفديّ إلى فعل "الحركة" المتمثّل في الارتحال والانتقال من مصر إلى مصر آخر والمرتبطة أساسا بحالات السّعي والاجتهاد من شدّ الرّحال، وقطع المسافات، ومكابدة المشاق، وتحمل وعناء السّفر لمجرد الشّوق والتّوق. دون إيراد أيّ أهداف ماديّة أو منافع ذاتيّة أو مصالح شخصية من تجارة أو إمارة أو طلب العلم، وغيرها، لتحمل عبارة: «فَبَلَّغْتُهَا بَعْدَ مُكَابَدَةِ السُّرَى وَإِثَارَةِ الْعَجَاجِ مِنَ الثَّرَى»⁴ دلالة قويّة على مدى الارتباط النّفسيّ بتلك الرّقعة تحديدا، ومدى التعلّق بربوعها.

¹ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 53.

² ينظر: أشهرون عبد المالك: تطريز الحكاية في المقامات، بحث في البنيات السّردية، ص 80.

³ ينظر: كيليطو عبد الفتاح: الغائب، ص 30.

⁴ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 54.

تجلى في تلك الرحلة جاذبية ذات طاقة حيوية، يدعمها مغزى الحرية الذي يتمتع به السارد ضمن فضاء هو غاية في الاتساع والامتداد ينتقل بين ربوعه كيفما شاء ووقتما شاء: «وَقَطَعْتُ أَدِيمَ الْأَرْضِ بِالسَّيْرِ»¹، ذلك أن المسافر في رحلته الطويلة من مدينة صفد (فلسطين) إلى غاية مدينة دمشق (سوريا) والتي طرق أبوابها بعد اجتهد وعناء، وبعد «مكابدة السرى، وإثارة العجاج من الثرى»²، والتي بذكرها تھون أمامه المتاعب، وتدل في عينه المخاطر، هو مسافر لا يحمل هم الحدود ولن يواجه إشكاليات الحواجز السياسية والثقافية بين المنطقتين، خصوصاً وأن فكرة الوطن في عصر الصّفدي فكرة «دينية بحتة، وتتعلق بجماعة المؤمنين أكثر مما تتعلق بحدودها الجغرافية»³. وهي مسلمة تسرى في المجتمع المملوكي كلّ كجزء من الوعي الثقافي العام الذي ينم عن ترسخ الرابطة الإسلامية بن جميع الأفراد على اختلاف أصولهم وثقافتهم وأفكارهم وانتماءاتهم السياسية. بدليل خضوع كلّ الإمارات الإسلامية المتعددة -رغم تمتعها بدرجة من الاستقلالية والتنظيم الإقليمي- لمركز قيادي واحد يسيّره السلطان أو الملك.

لا يخفى أنّ الحيز المكاني المقصود "دمشق" هو جزء لا يتجزأ من الوطن الأم، أو الوطن الأكبر: "الدولة الإسلامية الممتدة"، وقد شملت هذه المملكة الشاسعة: مصر وأرض الشام والعراق والأندلس والهند والصين وآسيا الوسطى وشمال إفريقيا...، لذا فإن الفضاء المكاني للمقامة هو فضاء مفتوح ومغلق في الآن ذاته، وقد عبّر عن ذلك عبد الفتاح كيليطو في قوله: «مفتوح، مهيب وحفيّ، وهو في نفس الوقت مكان مغلق في مجال إمبراطورية الإسلام»⁴. أي أنّه حيز منشرج عابر للحدود يستقطب كلّ الجماعات التي تعلن انتمائها للدّيانة الإسلامية، ومغلق عند أقصى نقطة بلغها الإشعاع الإسلامي في رحله متواصلة من أجل التوسع الامتداد، مع ضرورة الحفاظ على الوحدة والتماسك.

فإذا كانت مدينة "صفد" الفلسطينية هي مقر إقامة صلاح الدّين، وهي مقرّ ترعرعه وتعلمه وعمله، وهي التي ينسب اسمه إليها: "الصّفدي"، فإنّ الرحلة إلى مدينة أخرى لها في عرف الكاتب وفي ثقافة المتلقي وزنها الحضاري ضمن التاريخ العربي والإسلامي، لن تكون قصد الكشف عن المجهول ولا البحث عن المستور، ولكنها انجذاب نحو واقع تؤكّده الأخبار، وتثبتته الكتب والأسفار، هي رحلة الإقبال على بقاع تمتدّ فيها الجذور، وتتأصل من

¹ المصدر السابق، ص 53.

² ينظر: الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 54.

³ قاسم عبده قاسم: عصر سلاطين المماليك، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 1، 1415هـ، 1994م، ص 106.

⁴ كيليطو عبد الفتاح: من المكان في المقامات إلى المكان في الرواية، تر: نحي أبو سديرة، مقال من كتاب مشترك: شعريّة المكان في الأدب العربي الحديث، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط 1، 2014م، ص 23.

خلالها الهويّة، ويترسّخ داخلها الكيان، ليكون هذا الفضاء مرآة مضيئة ترى فيها "الأنا" صورتها الأصليّة، ويكتمل من خلالها بناء الشخصية الإنسانيّة، بؤرة حضور الذات ومنبع الحقيقة¹. فلا يمكن تصور هوية ما

- بلوغ المقام

استحالت تلك الرّقعة العتيقة بالنسبة لذات السارد شعفا يمثّل الملاذ والملجأ والحماية²، وهو ما عبّر عنه الصّفديّ خير تعبير حين قال عند الوصول: «فَأَلْقَيْتُ الْعَصَا فِي سَاحَتِهَا، وَأَلْفَيْتُ زَوَالَ التَّعَبِ فِي مَصَافِحِ رَاحَتِهَا»³، مستمداً من الشّعْر العربيّ القديم ما يمكن أن يفني معنى التّوفيق في بلوغ الملاذ بعد تيه وارتباك، واستقرار الأمر بعد حيرة والتباس، ونيل الرّاحة والهدوء بعد التّعب والمشقة، ففي الطبقات الكبرى يرد البيت [بحر الطّويل]:

وَأَلْقَيْتُ عَصَاها وَاسْتَقَرَّ بِهَا النَّوَى كَمَا قَرَّ عَيْنًا بِالْإِيَابِ الْمَسَافِرُ⁴

والمعنى: أنّ المرء إذا حلّ بالمكان واستقرّ فيه، واتفق له الأمر واجتمع، وأمن أقامته، وكفّ عن السّفر، فعبّر عن ذلك بقولهم: ألقى أوارقه وألقى عصاه، يرد في لسان العرب: ألقى المرتحل عصاه إذا وصل إلى مقصده فاعتزل السّفر، فتوطّن واستقرّ. يذكر أنّ هذا البيت الشعري قد قيل أصلاً في امرأة كانت لا تستقرّ على زوج؛ إذ إنّها لم تقتن برجل إلّا وهجرته بعد حين، وأعرضت عنه لتجعله أجنيا عنها فلا يرى منها زينة، ولا يجد منها اهتماماً، إلى أن تنفصل عنه وتعوّضه برجل آخر، وقد حصل أن حظيت بمن ترضى، وتزوجت بمن تبتغي وتمنى فألقت أمامه خمارها، فأنشد البيت الذي أضحى مثلاً يضرب في كل من تشّت أمره، ثمّ صلح له واتفق.⁵ ذلك ما رامه الصّفدي فعلاً، إذ بدى كمسافر ظفر بضالته المنشودة بعد أن أهلك التيه والسّفر قواه.

إنّ في تكثيف تفاصيل الفضاء المكانيّ في البنية الكلّية للمقامة مغزى آخر يدور في فلك المفاهيم الأيديولوجيّة، في ظلّ المتاخمة بين الأنا المسلم، والآخر الأجنبيّ، وجدليّة العلاقة بينهما، أو لا يتّفق العالم أجمع على أنّ دمشق أيقونة حضارية موعلة في القدم؛ فهي "أقدم عاصمة شهدتها التّاريخ، وهي مهد الإنسانيّة ومنطلق

¹ كيليطو عبد الفتاح: المقامات السرد والأنساق الثقافيّة، ص14.

² ينظر: يوري لوتمان: مشكلة المكان الفتيّ، تر: سيزا قاسم دراز، من كتاب جماليات المكان، دار قرطبة، عيون للنشر، الدّار البيضاء، المغرب، ص60.

³ الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص54.

⁴ السّمراي أحمد هاشم: شعر المعقّر البارقي شاعر الأزرد وفارسهم، دار دجلة، الأردن، ط1، 2015م، ص52.

البيت مثبت أيضاً عند: الزهري محمد بن سعد بن منيع: الطبقات الكبرى، تح: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1421هـ، 2001م، ج3، ص38.

⁵ ينظر: - ابن منظور: لسان العرب، ج15، ص65.

- السّمراي أحمد هاشم: شعر المعقّر البارقي شاعر الأزرد وفارسهم، ص52، 53.

الرسائل الدّينية"، إذ قد اكتست هذه المدينة العريقة ألوانا من الحضارات، واحتضنت العديد من ثقافات العالم القديمة، وسكن أرضها أجناسا بشرية متعدّدة؛ وقد شاء القدر أن يكون العرب أقدم سكّانها — كما ورد بيان ذلك في الفصل الأوّل من البحث — وأن تتجلّى أقدم آثارها، والتي عُثر عليها في الجنوب الشرقيّ من دمشق، عند مدخل بادية الشّام، آثارا ذات نقوش ساميّة "عربية" محضة¹. ما يدلّ على أنّ الوجود العربيّ في المنطقة هو وجود متأصل متجذّر في أعماق التّاريخ، بشهادته علمية يقرّها علماء الآثار والتّاريخ.

غير أنّ عروبة هذه المنطقة التّليدة قد مسّتها المهجنة والاختلاط على مرّ العصور، إذ قد اتصلت المدينة اتصالا مباشرا بإمبراطورية الاسكندر اليونانيّة، فالإمبراطوريّة الرومانيّة، لتصبح دمشق طيلة قرون متتاليّة مقاطعة غربيّة تابعة لروما المسيحية سياسة وثقافة، إلى حين الفتح الإسلامي لها²، فتبوّأت مكانتها الخاصّة عند المسلمين عبر العصور الموالية، إذ اختيرت عاصمة للخلافة الإسلاميّة في العصر الأمويّ، وكانت في عصر المماليك عاصمة بلاد الشّام، ومقرّ نائب السّلطنة بها، وهي إذ ذاك قبلة للعالم الإسلاميّ يقصدها العلماء والتّجار من كلّ فجّ³.

وعى الصّفديّ ولاشكّ، — هو العالم المؤرّخ — تلك المهجنة التي مسّت مدينته، لكنّه موقن بمدى أصالتها العربيّة، جازم بأحقّيّته في الانتماء إليها.

بيت القصيد هنا أنّ دمشق هي مدينة يحفّها نسق حافل بمعاني التّضاد والاختلاف: تصادم الأيدولوجيات، وتصارع الأفكار، وتجادل المعتقدات حول أسبقية الوجود وألوية السّيطة والامتلاك، يصل الجدال فيهما إلى لغة الحرب والسّلاح، نستشفّ ذلك من جملة الافتتاح السردّي التي تتوسل النّار وسيلة للحكيّ والتّليغ: «حكى شُعلة بن أبي هَبّ عن أبي الرّناد شهاب» فليس الصّفديّ في تمثيله لثقافة مجتمعه بغافل عن هذا الصراع، بل إنه جزء منه، يصبو في مقامته إلى تمرير قناعاته وبثها في الرّأي العام على أوسع نطاق، وإلى أبعد مدى زمنيّ ممكن.

ابتغى السّارد قبل كلّ شيء إبداء اندهاشه من روعة المنظر، وغاية إعجابه بجماليّة المكان الذي حلّ على أرضه، واطمأن فيه على نفسه، فقد استحوذ المقام على وجدانه، وأسر نفسه، وأخذ بتلاييه، حتى أنّه بادر بعد ذلك إلى إغراء المتلقي من أجل مشاركته ذلك الإعجاب فاستعار من الشّعر الأندلسيّ مقطوعة أفردتها صاحبها في وصف طبيعة بلاده، للتأكيد والتذكير بأنّ الأندلس هي أيضا جزء من الوطن الكبير "المملكة الإسلاميّة"، إضافة إلى التّشابه الواقع بين الصّفيتين؛ الغنى والجمال والانفتاح لاحتضان مختلف الأجناس: [بحر الكامل]

¹ ينظر: رينيه ديسو: العرب في سوريا قبل الإسلام، ص1، 2.

² ينظر: جان سوقاجيه: دمشق لحة تاريخية منذ العصور القديمة حتّى العصر الحاضر، ص15، 16.

³ ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، دار التّكوين للتأليف والتّرجمة والنّشر، دمشق، سورية، ط1، 1429هـ، 2008م، ص6.

بَلَدٌ أَعَارَتْهُ الْحَمَامَةُ طَوْفَهَا وَكَسَاهُ حُلَّةٌ رِيَشِهِ الطَّائُوسُ
وَكَأَمَّا الْأَنْهَارُ فِيهِ سُلَاقَةٌ وَكَأَنَّ سَاحَاتِ الدِّيَارِ كُؤُوسٌ¹

إن إسقاط هذين البيتين على "دمشق" لا يتوقف على الاقتباس اللغوي الجمالي، وإنما هو استقطاب لاستشعار جمعي لما يحمله المتغزل ببيئته ووطنه من استئناس وتعلق وارتباط يستحيل بعده التخلي أو الفراق، خصوصاً وأن المكان ذاته قد انشرح لاستقبال الصّفديّ أيّما استقبال؛ فانفتحت له الطبيعة للاحتضان والاحتواء، وأبدت سخائها وكرمها في الرعاية والاعتناء: «فَمَا سِرْتُ فِيهَا إِلَى رَوْضٍ إِلَّا وَأَجْلَسَنِي مِنَ التَّرْحَسِ عَلَى أَحْدَاقِهِ، وَقَامَ السَّرُّ مِنَ السُّرُورِ بَيْنَ يَدَيَّ عَلَى سَاقِهِ، وَجَرَى الْمَاءُ فِي خِدْمَتِي لِكَرَمِ أَخْلَاقِهِ، وَظَلَّلَنِي الدَّوْحُ لِطِيبِ أَعْرَاقِهِ، وَمَدَّ الْغُصْنَ لِي سُتُورَ أُورَاقِهِ، وَغَنَّى لِي الْحَمَامُ عَلَى عُودِهِ»².

فهذا الاستقبال الحفي الذي هيئته دمشق بطبيعتها الفاتنة للصّفدي يدلّ على انجذاب وتعانق لافِت صاغه المتخيّل السردى بغية تجسيد وتوضيح العلاقة بين الطرفين "الإنسان والمكان"، من خلال اضفاء الحركة والحياة على الجماد، وتشخيص الطبيعة بحركات إنسانية تفاعلية؛ ف"أجلستني التّرجس"، و"قام السّرو"، و"جرى الماء"، و"ظللني الدّوح"، و"مدّ الغصن" و"غنّى الحمام" كلّها أفعال توحى بفرحة اللقاء وبجفاوة التّرحيب وحسن الاستقبال.

إنّ العلاقة بين الطرفين في الأساس هي علاقة تلاقٍ بين الإنسان والإنسان، أو بالأحرى لقاء الإنسان/السارد بذاته، ورسالة الصّفديّ هنا أنّه حلّ حيث تتأجّج في داخله مشاعر الأنس والانتماء، وحيث تتكاثف لديه قيمة الوجود، وتتأكّد في نفسه عوامل الرّاحة والحماية حتّى قد "شُفي سَقَمُهُ بنسيمها العليل"³؛ وهو ما يزيده تعلقاً وتمسكاً بالمكان: تلك الأرض الكريمة التي جادت للمقيم سخاءً وعطاءً بوفرة خيراتها، وكثرة ثمراتها، وتدفق أنهارها، وطيب ريحها... كلّها مفاتن دمشقيّة تزيد الناظر سحراً، والزائر شوقاً، والمقيم عشقاً، أو ليست هي التي قيل عنها: «لَوْ حَفَرَ الْإِنْسَانُ أَيْنَمَا حَفَرَ مِنْ أَرْضِهَا وَجَدَ بَحَارِي الْمَاءِ تَحْتَهُ مُشْتَبِكَةً طَبَقَاتٍ يُمَنُّهُ وَيُسْرُهُ شَيْئًا فَوْقَ شَيْءٍ»⁴. وقد بلغ من تغزل الصّفديّ ببيئته الدمشقية أن قال نثراً: «وَقَطَعْتُ بِهِ زَمَنًا أَلَدَّ مِنْ وَصَالِ الْحَبِيبِ، وَأَشْهَى إِلَى النَّفْسِ التَّشْفِي بِأَذَى الرَّقِيبِ»⁵، معبراً عمّا استشعره في أحضان وطنه من لذة لا نظير لها، ما استثار شاعريته ليردّف المعنى بيت من الشعر مثّل خلاصة حبّ وإخلاص أبديين فيقول: [بحر الخفيف]

شَوَّقْتَنَا إِلَى الْجِنَانِ فَرَدْنَا فِي اجْتِنَابِ الدُّنُوبِ وَالْآثَامِ⁶

¹ ابن حميدس: الدّيبان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، (دط)، (دتا)، ص553.

² الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص54.

³ المصدر نفسه، ص55.

⁴ المصدر نفسه، ص56.

⁵ المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

⁶ المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

فإذا استحال المكان/دمشق جنة الله فوق الأرض، وإذا كانت تلك الجنة أصل للذات، وهي ما يطيب للتّفس الخلود فيها، فسيصعب بل سيستحيل التنازل ولو بجزء منها للآخر الأجنبيّ، حتّى لو بلغ الأمر استدعاء دواعي الحرب واستنطاق لغة السّلاح من "شعلة" و"لهب" و"زناد" و"شهاب"، لأنّ الخلاص سيكون إلى الجنة في كلتا الحالتين، ولأنّ التّخلي عن الأرض/الهوية هو بلا شك فتاء واندثار.

ب - الجامع الأمويّ: قدسية المكان، وأنساق النّزاع

- الأنا والسّيادة المطلقة:

انتقالاً من المكان المفتوح الحفّي إلى المكان المغلق الذي كثيراً ما يرتبط في التّأليف المقاميّ بمواصفات الألفة والدّفء والأمان، يستدعي الأديب جامع بني أمية الكبير، دلالة على مدى احتضان الطّبيعية الدّمشقيّة الممتدّة الرّجبة للرموز الدّينيّة الخاصّة، وانسجامها الكلّي مع المعالم الإسلاميّة¹، إذ بدى الجامع بؤرة المركزيّة للخطاب لما خُصّ به في مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، باحتفاء كبير، وذكر مسحور بمعاني التّمجيد والتّبجيل في انسجام مطلق ومميّز بينه وبين الذات السّاردة لما حقّقه لها من ألفة وسكينه وأمان.

الواقع إنّ لهذا الأثر الإسلاميّ رمزيّة خاصّة ليس في فكر الصّفديّ ومجتمعه فحسب، بل إنّ حاضنة لدلالات عميقة وأنساق متعدّدة بالنّسبة للثقافة الإسلاميّة عموماً، ولا ينحصر ذلك في النّطاق الدّينيّ وحسب، بل وعلى مجالات أوسع قد تغطي حياة المسلم بكلّ تفاصيلها.

شكّل الجامع الأموي نقطة خلاف جمالية/ثقافية بين اسمين لامعين من النّقاد العرب المعاصرين: عبد النّبي اصطيف، وعبد الله الغدّاميّ، في كتابيهما الجدليّ: "نقد ثقافي أم نقد أدبي" عبر نقاش ثريّ حول كينيّة قراءة وظائف هذا الحيّز المكانيّ المقدّس باعتباره خطاباً ذا خصائص متفرّدة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

نظر عبد النّبي اصطيف إلى الجامع الأموي -من وجهة نظر أدبية محضّة- باعتباره أيقونة الجمال في الفنّ المعماريّ العربيّ الإسلاميّ، وأنّ من أهم وظائفه تحقيق المتعة الفنّيّة الخالصة التي هي ملاذ الزّائرين والسّائحين من المسلمين وغيرهم، وخلق حسّ الانبهار بما تقع عليه أنظارهم من روائع الخطّ والزخارف، وجميل الألوان، ومنمنمات الفسيفساء، وغيرها من بدائع التّزيين والتّنميق: هندسة وتشكيلا ورسمًا في شتى زواياه وأركانه، وأسقفه وجدرانها، التي ظلّت حيّة منذ قرون، تماماً كما قد عدّه ياقوت الحموي منذ أمد بعيد أعجوبة من عجائب الدّنيا². إضافة إلى هذه الوظيفة الجمالية التي تعدّ الجانب الأساس في نظر اصطيف، تتوارد لديه وظائف مهمّة أخرى يمكن إجمالها في:

¹ أغرقت الكتب التّاريخيّة والتّراثيّة في ذكر مآثر الجامع الأمويّ والإشادة بأوصافه وتعداد فضائله، وللاّتساع في الموضوع ينظر مثلاً:

- ابن عساكر علي بن الحسن: تاريخ مدينة دمشق، ج2، ص236-285.

- ابن بطوطة: رحلة بن بطوطة "تحفة النّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، ج1، ص104-108.

- ابن كثير: البداية والنهاية، ج12، ص565-587.

² ينظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج2، ص465.

- وظيفة العبادة (وظيفة المسجد): حيث يؤدي المسلمون فيه فريضة الصّلاة بصفة دائمة، إضافة إلى صلوات الجمعة والأعياد، والمناسبات الدّينية المختلفة لتّساعه ورحابته، فتتحقّق على إثر ذلك ما يتوق إليه البشر المؤمنون من طمأنينة وراحة نفسيّة، وفيه أيضا يلتقي الحاكم/ السلطان بعامة النّاس أثناء أداء الفرائض وإحياء المناسبات، فيتّصل بهم، يشاركهم احتفالاتهم، ويستمتع إلى انشغالهم.
 - الوظيفة التّعليميّة (وظيفة المدرسة): يتأكّد ذلك من خلال حلقات التّدرّس المختلفة التي يتولاها علماء دمشق وغيرهم من أهل العلم الوافدين، والتي لا تنحصر في مجالات علوم الدين فقط، بل وتشمل شتّى المعارف والعلوم فيما يفيد المجتمع.
 - وظيفة الإفتاء والتّصح والقضاء التي يؤدّيها الأئمة والعلماء، إضافة إلى ما يمكن تقديمه من مساعدات وإعانات للمحتاجين عموما.
 - وظيفة زيارة المعالم الدّينية من أضرحة ومقامات الأنبياء والأولياء الصالحين، وأداء مختلف المناسك المتعلقة بالزيارة من تقديم التّدور، والقراءات، وتوزيع الصدقات على الفقراء.
 - أضف إلى ذلك أنّ المسجد قد مثّل ملاذ العامة في أزماهم إبان الكوارث الطّبيعيّة كالزّلازل والفيضانات، حيث يهرع المسلمون إلى ساحاته للاحتماء، وللتّضرّع إلى الله عزّ وجلّ من أجل رفع البلاء.
- تتفاوت هذه الوظائف في نشاطها وبرزها استجابة لحالة العصر وأوضاع المجتمع ومعاييره وحاجاته، وهي دائما في طور التّغيير والتّطور، على أن تظلّ الوظيفة الجماليّة على رأس البنية الهرمية، باعتبار الجامع معلما حضاريا ومصدرا للاعتزاز والافتخار¹ وهو فعلا ما عبّر عنه الصّفديّ في الخطاب المقامي في قوله: «وَلَا زَمْتُ جَامِعَهَا الَّذِي تَحَيَّرْتُ الْعُقُولُ فِي تَكْوِينِهِ وَكُنْهِهِ، وَحُسْنِهِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ فِيهِ عَيْبٌ سِوَى أَنَّهُ لَمْ تَقَعْ الْعَيْنُ عَلَى شَبْهِهِ»²، فقد أبدى الأديب غاية إعجابه، ومنتهى تعجّبه من هذا الفضاء -الاستثنائي- الذي لا يشوبه عيب ولا يعتريه نقصان، تأكيدا على القيمة الجمالية العميقة والمعقّدة التي تجاوزت حدود الزمان والمكان، لما تحتويه من عناصر نادرة وغير مألوّفة تختار على إثرها العقول.

لا ينفي عبد الله الغداميّ القيمة الجماليّة التي يحظى بها الجامع الأمويّ باعتباره خطابا يتضمن جلّ المقومات النّصية الدّلالية والجماليّة من وجهة نظر النّقد الأدبيّ، غير أنّ هذا النّقد -حسبه- قد ولى وانتهى، لذا فإنّ القراءة التّقافيّة ستبين عن وظائف أخرى تختلف كلّ الاختلاف عن تلك الجماليات التي يمجّدها اصطيف، واستنادا على ما يصطلح عليه بـ "مقولة الجملة التّقافيّة"^{*}، يتحوّل مفهوم الجامع الأمويّ من كونه نصّا إلى اعتباره "جملة ثقافية"

¹ ينظر: الغدامي عبد الله محمد واصطيف عبد التّبي: نقد ثقافي أم نقد أدبيّ، ص 79-82.

² الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 56، 57.

^{*} الجملة التّقافيّة: هي المقابل التّوعي للحمليتين التّحوية والبلاغية، بحيث تتعلق أساسا بالتفاصيل الدقيقة للتّشكل الثقافي، الذي يفرض صيغه التّعبيرية المختلفة.

ينظر: الغدامي عبد الله محمد: النّقد التّقافيّ، قراءة في الأنساق التّقافيّة العربيّة، ص 73.

ذلك لأنّه رمز غير منعزل وأيقونة ثقافيّة غير متوقعة حول نفسها، بل يحيل إلى إشكالات ثقافيّة عميقة ويتضمن أنساقها الكامنة في بنيته¹.

إذا قمنا بربط هذه الأنساق بخطاب مقامة الصّفديّ، يمكننا القول بأنّ الجامع الأموي يكشف عن تقابل الثنائيّة المتعارضة: الجماعي/ الفردي، «الجامع صيغة للجماعة، وليس صيغة للفرد، فهو ليس قصرا للخليفة وليس قيمة فردية لذات قابلة للتحديد، وهذا ما يؤسس للمكان كقيمة مجازيّة كليّة وليس كقيمة حقيقيّة في مفرداتها وتفصيلات وجودها»²، فهو فضاء مقدّس خاصّ بالمسلم عموماً، شيّد وامتلكه منذ زمن بعيد (منذ باكورة الحضارة الإسلاميّة)، «فهو أوّل خلق معماريّ في الإسلام، يقوم في بقعة من أقدم بقاع العبادة في العالم»³، لذلك نجد أنّ الصّفديّ سرعان ما يربط ويدمج بين هذا الفضاء الخاصّ: (المسجد) وبين الحيز الأعم: (دمشق)، لأنّه جزء لا يتجزأ عن الكلّ، ولا ينفق بأي حال من الأحوال عن الأصل، أو عن الدّات في معناها الكلّي. فهذا المسجد إضافة إلى أنّه يشدّ الفرد المسلم إلى فئة المسلمين عموماً مهما اختلفت طائفته أو عشيرته، فهو يشدّه أيضاً إلى تاريخه وحضارته المتجدّرة في المكان، لذلك بدى الكلّ والجزء في مقامة رشف الرّحيق بنية مرصوصة لا انفصام فيها، يعبر أحدهما عن الآخر: [بحر الطويل]

تَقُولُ دِمَشْقُ إِذْ تُفَاخِرُ غَيْرَهَا بِجَامِعِهَا الرَّاهِي الْبَدِيعِ الْمَشِيدِ
جَرَى لَتْنَاهِي حُسْنَهُ كُلَّ جَامِعٍ وَمَا قَصَبَاتِ السَّبْقِ إِلَّا لِمُعْبَدِي⁴

وعليه يمكن القول بأنّ الجامع الأمويّ بأصالته ورحابته، ورمزيته الدّينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وبمكانته التاريخيّة والحضاريّة، هو ما يحدث فعلاً العلامة الفارقة، ليس بين قبيلة وقبيلة، ولا بين مذهب ومذهب آخر، إنه علامة فارقة بين أهل الإسلام وغيرهم من الأجناس ذوو المعتقدات المختلفة، ولعل الصّفدي في التفاهة الإسلاميّة يتقصّد تهميش طرف آخر يشاركه في المكان، ألا وهو: "أهل المسيحيّة وأصحاب الصّليب" الأكثر مزاحمة له في الأرض الدّمشقيّة: [بحر الوافر]

دِمَشْقُ لَهَا مَنْظَرٌ رَائِقٌ وَكُلُّ إِلَى وَصْلِهَا تَأْتِقُ
وَكَيْفَ يُقَاسُ بِهَا بَلَدَةٌ أَبِي اللَّهِ وَالْجَامِعِ الْفَارِقِ⁵

فمسجد بني أمية وإن كان قد صمّم وشيّد العهد الأمويّ، فإن رمزيته لا تقتصر على هذا الزّمن تحديداً لأنّه يندمج مع فضاء أوسع يشمل "دمشق الإسلاميّة" عموماً، مع إضفاء صفة الدّوام والأبدية على هذا الانصهار؛

¹ ينظر: الغدامي عبد الله محمد، اصطيف عبد النّبي: نقد ثقافي أم نقد أدبيّ، ص 159، 160.

² المرجع نفسه، ص 163.

³ مؤلّف مجهول: مسجد دمشق ذكر شيء مما استقرّ عليه المسجد إلى سنة 730هـ، تح: صلاح الدّين المنجد، المطبعة الهاشميّة، دمشق، سوريا، (دط)، 1948م، ص 5.

⁴ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 59.

⁵ المصدر نفسه، ص 57.

ذلك أنّ «الذاكرة وهي تحتفظ بالموقع، فإنّما تمنح المكان خصوصية الخلود، بينما تنفي الخلود عن غيره من معالم تلك الذاكرة، ثم هي تكثر المكان من داخله برمزيات تجتمع عليها»¹، فالعلاقة بين الذاكرة والمكان هي علاقة راسخة مستمرة، لما للذاكرة من دور حيويّ من تعزيز حيوية الموقع واستمراره عبر الزمن، ليظلّ المكان محتفظاً بمكانته الخاصّة، وقيّمته المتفرّدة فيس الوعي الجمعيّ. على هذا الأساس اجتمعت واكتملت -لدى الصّفديّ- معالم الشّخصية العربيّة الإسلامية في "دمشق"، ميّزها في ذلك جامعها الذي «تَحَيَّرَتِ الْعُقُولُ فِي تَكُونِهِ وَكُنْهِهِ، وَحُسْنِهِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ فِيهِ عَيْبٌ سِوَى أَنَّهُ لَمْ تَقَعْ الْعَيْنُ عَلَى شَبْهِهِ»²، فجاءت القيمة الثقافيّة التي أُسبغت على الجامع «قيمة كلّية شعبية ورمزية»³ ذات دلالات ترمي إلى:

- الافتخار بتميّز "الأنا" الجمعيّة دون منازع من خلال تفرّدها في البناء والتّصميم، وقدرتها على الابتكار، وإثبات تفوقها وتحضّرها بإتقان لغة الفنّ والعمارة، لاسيما وأنّ بنیان الجامع «قد قام على غير مثال متقدّم»⁴؛ إنّها لغة شعرية أخرى أجادها العرب وجسّدوها في مسجدهم الأمويّ، الذي بدى شعرا صامتا «أظْهَرَتْ الصُّنَاعُ فِيهِ بَدَائِعَ لَا يَدْعِيهَا غَيْرُهُمْ، وَلَا يَتَعَاطَى، وَكَمْ أَبْرَزُوا فِيهِ مِنْ مُعْجَزٍ، لِأَنَّهُمْ جَعَلُوا الْحِجَارَةَ أَوْزَاقًا، وَالرُّخَامَ أَخْيَاطًا»⁵. إنّ في تباهي الدّات الجمعيّة وافتخارها بمآثر الإبداع والتّفنّن خطاب ضمنيّ دالّ على عدم توقّر هذه المناقب في النّسق المضاد⁶ "الآخر" ذلك أنّ المسجد الجامع في تقسيمه وهندسته وفي الفنّ الزخرفيّ، ينبئ بلا شكّ عن هويّة عربيّة إسلاميّة مستقلّة تماما عمّا يمثّله الفنّ الأجنبيّ المختلف (اليونانيّ/الرّومانيّ)، فالعمارة الإسلاميّة قائمة على خلفيّة جديدة مستمدّة من الفكر العربيّ والعقلية الإسلاميّة⁷.

فقد مثّل الجامع الأمويّ باكورة يافعة لإبداع متفرّد استمدّ أبعاده ابتداء من القيم الثقافيّة والأدبيّة للدين الجديد، لذا فإنّ تشييده في بيئته الإسلاميّة التي اكتنفت الحضارة الكلاسيكية لقرن من الزمن، هو أول تمثيل فنيّ بارز للفكر الإسلاميّ مجسّدا في فنّ العمارة والتّصوير⁸.

- الإعراب عن التّعلق النّفسيّ الشّديد، والارتباط الرّوحيّ التّام بالمكان، مع ضبط مسببات هذا التّعلق، والقائمة أساسا على التزام العبادة والذكر اللامتناهي الذي هو شعيرة من شعائر الإسلام؛ ف «قَدْ عَمَّرَ اللَّهُ

¹ الغدامي عبد الله محمد واصطيف عبد التّبي: نقد ثقافي أم نقد أدبيّ، ص 160.

² الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 57.

³ الغدامي عبد الله محمد واصطيف عبد التّبي: نقد ثقافي أم نقد أدبيّ، ص 164.

⁴ مؤلّف مجهول: مسجد دمشق ذكر شيء مما استقرّ عليه المسجد إلى سنة 730، ص 7.

⁵ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 58.

⁶ ينظر: عليمات يوسف محمود: التّقدّ التّسقي، تمثّلات التّسق في الشعر الجاهليّ، ص 86.

⁷ البهنسي عفيف: الجامع الأموي الكبير، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 1988م، ص 15.

⁸ المرجع نفسه، ص 17.

تَعَالَى أَوْقَاتَهُ بِالذِّكْرِ، وَأَرَاخَ قَلْبَ مَنْ يَرَاهُ مِنَ الْهَمِّ»¹، وفي هذا ترسيخ للعلاقة بين الطرفين: الأنا العربيّة الإسلاميّة، والمكان الخاص بهذه الفئة.

- تعزيز ثوابت الشخصية الإسلامية في تلك البقاع، وتوطيد أواصر الوجود عن طريق أصالة الحضارة المعماريّة لهذا الجامع بكل ما مُنح من تفاصيل البناء المتقن، فيمكن القول بأنّ هذا المسجد يستحوذ على «الحدّ الأقصى من الاستمراريّة من وجهة نظر الثقافة المعنيّة متجاوزا عنصر الزّمن بحكم سلطته الإيديولوجيّة والثّقافيّة التي تحفظ للجماعة والذّات هويّتها وكيّونتها»²، فقد شبّه الصّفديّ الزخارف المنحوتة في أعمدة الجامع بالخطوط التي تحدثها التجاعيد في وجه المرأة العجوز: «وَكَمْ بِهِ مِنْ مَنْجُورٍ كَعُصُونٍ أُوجِهَ الْعَجَائِرُ وَأَزْرَارُهُ نَاهِدَةٌ»، فتلك النقوش المنحورة على سطح الخشب قد اكتسبت دلالات الفخامة والعراقة لأنها ذات أواصر ممتدة في التّاريخ تماما كوجه الجدة الذي تعاقبت عليه السّنون المليئة بالتّجارب والخبرات والحكايات، ولا مفرّ للمتلقي (الحفيد) إلّا أن يقف أمام تلك الآثار احتراما وحبا وتبجيلا وإكبارا، فههدف الصّفديّ هو تحريك المشاعر من خلال توظيف البعد التّفنسيّ والحسّ العاطفيّ الذي ينتاب المتأمل في وجوه العجائز، وما يفيض في ذلك اللقاء من مشاعر الحب والدّفء³ تعزيزا لثوابت الانتماء في المنطقة
- يضاف إلى ذلك أنّ الجامع الأمويّ هو في الأساس: «مركز الحياة الدّينيّة والعلميّة، وملاذ الشّعب ضد طغيان الحكام وظلمهم»⁴، إذ تتفق مصادر التّاريخ المملوكي على حقيقة جليّة عبّرت عنها المقامة في أن الجامع «قَدْ عَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَوْقَاتَهُ بِالذِّكْرِ، وَأَرَاخَ قَلْبَ مَنْ يَرَاهُ مِنَ الْهَمِّ، وَأَرَاخَ عَنْهُ الْفِكْرُ»⁵ فهو الملاذ الذي يختاره النّاس طلبا للطّمأنينة وراحة النّفس حين تضيق الحياة وتشتدّ الأزمات، وملجأ العامّة للفرار من مشاعر الخوف والفرع عند حلول الحروب والكوارث والأوبئة، وهو سبيل المضطّهردين والطبقة المسحوقة للتّعبير عن آرائهم من رفض مظاهر التّعسف، والتّنديد بمواقف المسؤولين وسلوكاتهم⁶. إذ يندمج المسجد بالسياقين السّياسيّ والاجتماعيّ حين يتحوّل المنبر إلى أداة لتبليغ رسائل الشّعب وآرائه اتّجاه الحكم والنّظام، ومركزا للتّعبير عن الغضب الجماهيريّ والمطالبة بتحقيق العدالة الاجتماعيّة.

¹ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص59.

² عبد الفتّاح يوسف: سيميائيات الثّقافة وتحليل الخطاب، سيمونيز السّلطة والذّات في خطاب الإشادة، مجلّة فصول، العددان 91، 92، خريف 2014، شتاء 2015م، ص269.

³ الغزالي عبد الله محمد: النّص الأدبي من الاستجابة إلى التّأويل، ص190، 191.

⁴ العليّ أكرم حسن: دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين، 906-922هـ - 1500-1520م، دراسة تاريخيّة واجتماعيّة وثقافيّة، الشّركة المتّحدة للطّباعة والنّشر، دمشق، سوريا، ط1، 1302هـ، 1982م، ص150.

⁵ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الرّحيق، ص59.

⁶ ينظر: الحجيّ حياة ناصر: أحوال العامّة أيام المماليك 678-784هـ/1279-1382م، دراسة في الجوانب السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، دار القلم للنّشر والتّوزيع، الكويت، ط2، 1994م، ص287.

إنّ هذا القدر الواسع من رمزية المكان هو ما جعل جامع بني أميّة «أمانة ثقافية تحمل علامة على أمة وعلى ذاكرة وعلى وجدان عميق ومتّصل»¹، أمانة تتوارثها الأجيال المتلاحقة كعنصر أساسي وبارز ضمن شخصيتها العربيّة والإسلاميّة.

- الآخر والمكان / غبش الصّورة:

تلى الإشرافة الرّمزية للمكان الذي تمحور حوله الخطاب السّردي "دمشق/ الجامع الأمويّ" توهج رهيب منطلق لتشويه الصّورة ومسح نضارتها، ظهر ذلك من خلال منظر الحريق الذي انفجر في المدينة ومسجدها، بمفارقة صنعتهما النّار حين داهمت الفضاءين الزمانيّ والمكانيّ، فأحدثت عنصري المفاجأة والدهشة لدى كلّ من السارد والمتلقي، خصوصاً وأنّ الحريق قد شبّ والنّاس نيام في اطمئنان تام: «فَبَيْنَا نَحْنُ ذَاتَ لَيْلَةٍ، وَقَدْ وَرَدْنَا جَمَى الْمُضَاجِعِ، وَدَخَلَ ضَيْفُ الطَّيْفِ عَلَى مَقْلَةِ الْهَاجِعِ، وَإِذَا بِالْأَصْوَاتِ تَعَجَّ، وَالِدَّعَوَاتِ تَلْجُ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَتَلْجُ»²، وقد سُئِلَ عن «الْحَبَرِ مِمَّنْ عَبَّرَ»³، والسّؤال هنا ينمّ عن ارتباك وقلق وحيرة أصابت الدّات بعد انسجامها وتماهيها التّام مع المكان، فإذا هي تُفجع في جزء من كيانها، وأي ألم يضاهي ألم الاحتراق، إنّها النّار التي انطلقت فجأة متمرّدة شرسة كأثما: [بحر الطّويل]

ذَوَائِبُ جَلَّتْ فِي غُلُوِّ كَأْتَمَا تُحَاوِلُ ثَأْرًا عِنْدَ بَعْضِ الْكَوَاكِبِ⁴

يحمل البيت إيجاءات كثيفة الدّلالة من خلال ثنائية التّضاد "الأسفل(الدّوائب)/الأعلى(الكواكب)، التي تضع الآخر في هيئة التّهميش والتّقزيم والانحطاط، وتمنح الدّات خاصيّة السّموّ والارتقاء، غير أنّ هذه الدّات السّامية الرّاقية قد أرقّتها طول الدّعر والتّوجس كونها محلّ تربص وهدفا للمداهمة؛ فدوائب* النّار الحادّة المتوهجة المتلهفة إلى الامتداد والتّصاعد التي "جلّت في علو" قد خلّفت كثيراً من التّوتر والاضطراب، فما بالك إن كانت هذه الدّوائب في صورتها المروّعة قد انطلقت بلا هوادة صوب عنان السّماء تبتغي الثّأر من الكواكب: "تحاول ثأراً".

لا اختلاف في أنّ الكواكب المقصودة هنا هي ذات السّارد الجمعيّة أو بالأحرى الدّات العربيّة الإسلاميّة الممثّلة في المسجد باعتباره من أهم مقومات الإسلام على أرض العروبة "دمشق"، والتي لا يليق بمقامها عند الصّفدي إلّا تبوء منزلة الرّقّي والرّفعة، رغم ما تواجهه من ضربات يرسلها الآخر ثأراً. غير أنّ السّؤال المُلح، والذي يطرح في

¹ الغدامي عبد الله محمد واصطيف عبد التّبي: نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص164.

² الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص59.

³ المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

⁴ المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

* الدّوابة: شعر مضفور، ودّوابة الشّيء أعلاه؛ ودّوابة السيف علاقه قائمه، ودّوابة القوم أشرفهم وأعلامهم.

ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص380، مادّة (ذأب)

صميم هذه العلاقة الضدية، هو التساؤل عن مصدر وسبب هذا "الثّار" الكامن في أجيح النّار، المترصد بالكواكب؟ ومن هو هذا الآخر "الثّار" الذي ألهب أسوار الجامع وضواحيه؟ والذي عبّر عنه البيت التّالي: [بحر الطّويل]

عَدَتْ نَارُهُ فِي الْجَوْ تَعْلُو وَتَرْتَقِي كَأَنَّ لَهَا عِنْدَ النَّجْمِ أَمَانِي¹

إنّ للقضيّة جذور ضاربة في أعماق التّاريخ، تعود بنا إلى الخلاف حول الرّقعة التي بُني عليها المسجد الأمويّ أيام الفتح الإسلاميّ، وهي الرّقعة ذاتها التي كانت قاعدة لدور عبادة أخرى (الوثنية منها والسّماوية)، ومن بينها أعمدة كنيسة اسمها "يوحنا المعمدان"، لينمو إثر هذا التعاقب نسقا مكانيا مفعما بمؤثرات المزاحمة والمنافسة والنّزاع والخصومة، ويرتسم على هذا الموضع بالذّات جدال الأحقيّة ونزاع المملكيّة، فالقدسيّة التي اكتسبتها تلك المساحة، قد أضحت مثقلة بالصّراع اللامتناهي في تاريخ الأديان، فالوارد في الدّراسات التّاريخية وكتب التّراث أنّه قد تعاقب على هذا الحيّز الجغرافيّ عدد من المعابد:

- أوّلها معبد "حدد"، وهو إله المطر الذي عبده الآراميون الذين سكنوا دمشق في الألف العاشرة قبل الميلاد.² ما يعني أنّ القيمة الدّينيّة لهذه الرّقعة تحديدا هي قيمة ضاربة في أعماق التّاريخ.
- صار المكان ذاته معبدا للرّومان "معبد الإله جوبيتر الدّمشقي" الذي ظلّ قائما إلى غاية القرن الرابع للميلاد³. ما يدل على استمرار وامتداد التّقديس الديني للمكان على مدى قرون متلاحقة.
- ليتحوّل المكان وعلى أنقاض هيكل المعبد الأوّل إلى كنيسة القديس يوحنا المعمدان بأمر من الإمبراطور الروماني ثيودوسيوس الأوّل (379_395م)، ليتمّ تكريس هذه الكاتدرائية مباشرة ليوحنا المعمدان خلال القرن السّادس للميلاد⁴. وهو تحوّل لافت لوظيفة للمكان من العبادات الوثنية إلى العبادة السّماويّة.
- إنّ احتضان المكان ذاته لثلاثيّة: معبد/كنيسة/مسجد هو محلّ خلاف بين علماء الآثار والتّاريخ، إذ يؤكّد كلّ من المستشرقان الألمانيان "كارل واتزنغر" (Watzinger) و"كارل فولزنغر" (Vulzinger)، والمستشرق الفرنسيّ "دوسو" (Dussaut) أنّ أصل موضع المسجد الأمويّ هو بقايا جدران المعابد والكنيسة، بينما يرى "تييرس" (Thiersch)، و"ستريكوفسكي" (Strzygowski) أنّ الحرم كلّهُ إسلامي محظ، ولا علاقة له

¹ الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص65.

² ينظر: - ابن كثير: البداية والنهاية، ج12، ص560.

- البهنسي عفيف: الجامع الأموي الكبير، ص22.

³ مؤلّف مجهول: مسجد دمشق ذكر شيء مما استقرّ عليه المسجد إلى سنة 730هـ، ص5.

⁴ ينظر: البهنسي عفيف: الجامع الأموي الكبير، ص22-30.

بالعهد المسيحي¹، أي أنّ الجامع وحسب رواية أحد القساوسة كان منعزلاً تماماً عن الكنيسة²، وهو الرأي الذي تبناه حسين مؤنس في كتابه "المساجد"، راداً على كثير من المستشرقين قولهم أنّ الفاتحين عادة ما يسلبون الكنائس من النصارى ويصيّرونها مساجداً، ممثلين لذلك بالجامع الأمويّ. وقد فصل مؤنس بين كنيسة يوحنا والجامع على اعتبار أنّ المسلمين قد بنوا مسجدهم مباشرة على بقايا معبد "جوبيتر"، وما الكنيسة التي يدّعيها المسيحيون إلّا مصلّى صغير، عوّض بآخر جديد في موضع مغاير.³

مهما يكن من أمر الخلاف بين الدارسين، فإنّ ما تثبت في المخيلة الجمعية، وما قرّ في الرّأي العام -الإسلامي والمسيحي- هو أنّ الجامع الأمويّ قد تأسّس على ساحة كنيسة يوحنا المعمدان الرّوميّة الأرثوذكسية، خصوصاً وأنّ المصادر العربيّة ذاتها قد اهتمّت بقصّة بناء المسجد بأدق تفاصيلها:

يذكر ابن كثير في البداية والنهاية أنّ «أصل موضع هذا الجامع قديماً معبداً بنته اليونان الكلدانيون الذين كانوا يعمرّون دمشق»⁴، ثم صار المعبد كنيسة رومانية، إلى أن فتح المسلمون دمشق فجعلوا نصفها مسجداً، وقد ظلّ الفريقين من النصارى والمسلمون يلجئون المعبد من باب واحد، ثم ينصرف كلّ منهم إلى جهة تعبّده، ويبدو أنّ النصارى قد امتنعوا في البداية عن دقّ الناقوس والإجهار بقراءة الإنجيل تعظيماً للصّحابة وخوفاً وهيبة من المسلمين، وقد ظلّ تجاور وتداخل المسجد والكنيسة قائماً ما بين سنتي 14هـ - 86هـ⁵، إلى أن دعت الحاجة إلى توسيع المسجد لزيادة عدد المصلين، فأجبر النصارى على ترك معبدهم عام (86هـ - 705م)⁶ إذ يفسح المكان للعنصر الذي يمثل الأغليّة، وثبتت المركزية والهيمنة الاجتماعيّة والسياسيّة، فكانت الأولوية لجماعة المسلمين.

لعل السبب الرّئيسي في إزاحة العنصر المسيحيّ عن المسجد لا يرتبط بزيادة عدد المسلمين، بقدر ارتباطه بالاختلاف بين الطرفين في المعتقدات والطّقوس، وما قد يسببه التّزامن في إقامة العبادات وإحياء الشّعائر من دقّ النّواقيس وتلاوة الإنجيل ومن إقامة الصّلاة وترتيل القرآن الكريم في مكان واحد، من قيود ومضايقات متبادلة تستوجب انسحاب أحد الطّرفين لاسيما وأنّ طبيعة العبادات في الأصل تستوجب الخشوع والتأمّل والتركيز،

¹ ينظر: المرجع السابق، ص 30.

² ينظر: سبانو أحمد غسان: دمشق في دائرة المعارف العربيّة والعالمية، دار الكتاب العربيّ، سوريا، (دط)، (دتا)، ص 96، 97.

³ ينظر: حسين مؤنس: المساجد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، (دط)، 1981م، ص 159.

⁴ ابن كثير: البداية والنهاية، ج 12، ص 560.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ج 12، ص 566.

⁶ ينظر: سبانو أحمد غسان: دمشق في دائرة المعارف العربيّة والعالمية، ص 99.

ولاشكّ في أنّ الأولوية في الاستحواذ -من منظور الأنا المهيمنة- ستكون لأصحاب السّلطة وأهل السّيادة في المنطقة.

كثرت الروايات حول تهديم الخليفة الأمويّ الوليد بن عبد الملك للنّصف الآخر من الكنيسة لهذا الغرض. من ذلك ما يذكره ابن عساكر في كتابه تاريخ مدينة دمشق مقرّاً بأن أصل رقعة المسجد الأمويّ كنيسة من كنائس العجم، تقام فيها صلاه المسلمين من جهة، وصلاة النّصارى من جهة أخرى، وقد بقي الأمر على حاله إلى أن تولى الوليد بن عبد الملك الخلافة، فأمر بالجمع بين الشّقين ليكون المكان كلّ مسجداً، مع تعويض النّصارى بكنيسة مستقلّة، فأبى المسيحيّون ذلك، فأخذت منهم عنوة¹. وهذا ما يشير إشكالا بارزا في العلاقات الإسلامية المسيحيّة في المنطقة لعقود من الزّمن، فكيف عولج الأمر بعد ذلك؟

اشتهر في مدونات التاريخ أنّ الوليد هو أوّل من ضرب بالمعول لهدم الكنيسة بعد أن رفض المسيحيّون تسليمها له رغم ما عُرض عليهم من تعويضات مادّية، وكانت حجّة رفضهم أنّ لهم ذمّة وعهد في كنيستهم، وزعموا أن أوّل من يقوم بهدمها سيجن، فقال الوليد حينها: «إنّ هؤلاء الكفرة يزعمون أنّ أوّل من هدمها يجن، وأنا أوّل من يجن في الله تعالى»²، ويروى أيضا أنّ المسيحيين قد عوّضوا بدل كنيستهم أموالا وإقطاعات وكنائس عدّة منها كنيسة حميد بن درّة، وكنيسة مريم وكنيسة المصلّبة وكنيسة تلّ الجُبْن³. وهي تعويضات مغرية وإجراءات من شأنها أن ترضي النّصارى ضمن هذا النّزاع "العقاري/الثّقافي".

ما يثير انتباه الباحث أن الصّفديّ قد تقصّد -في أوّل فقرات مقامته- التي تتعرّض لذكر أوصاف دمشق، والإشادة بمزايا ومحاسن الجامع الأمويّ في بُعديه الحضاري الجمالي، إلى إيثار الصمت عن ذكر الآخر، من خلال تجاهل وإضمار هويته، والإقصاء الكلّي لحضوره كعنصر فاعل في هذا الفضاء المكانيّ، وهو إلغاء يوحى بالفصل التّام بين المكان بحضارته وثقافته وتاريخه، وبين هذا الآخر الذي لا يمتّ له بصلة، سوى أنّه يمثّل مصدرا للعنف.

لا يتجلّى ذلك الحضور السّلبيّ للآخر إلّا في الجزء الثّاني من المقامة -بعيدا عن جماليات المكان- إذ يذكر تزامنا مع استعراض مظاهر الحريق، وذلك لتصنيفه في الخانة الانفصاليّة الإقصائيّة باعتباره عنصرا هادما، يرمي هذا التّهميش إلى جعل صورة النّصرانيّ تتلاشى تماما أمام كيان المسجد، ولا أثر رمزي له فيه، علما أنّه لن تخفى على الصّفديّ، وهو المؤرخ الموسوعيّ، العالم بتاريخ المدن وأخبارها قضيّة كنيسة يوحنا معمدان، لكنّه ألغاهما تماما

¹ ينظر: ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، ج2، ص253.

² المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص254.

³ ينظر: - المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص255.

- ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج2، ص465.

وتحاشى الإخبار بها عكس ما فعله الأدباء في تعبيرهم عن رفض التجاور الحاصل بين الكنيسة والمسجد. وعن الإشادة بدمج المعبدین لصالح المسلمين في إنتاجهم الأدبيّة، منها شعر للنابعة الشيباني (ت18هـ-604م) ينبذ فيه ما كان عليه حال المعبد وقد تعالت في أركانه صلوات المسيحيين، مبتهجا بما آل إليه بعد ذلك باستقلاله عن الأصوات الأعجميّة وانشراحه لطقوس المسلمين وعباداتهم: [بحر البسيط]

أَصْوَاتُ عُجَمٍ إِذَا قَامُوا بِقُرْبَتِهِمْ كَمَا صَوَّتَ فِي الصُّبْحِ الْخَطَاطِيفُ
فَالْيَوْمَ فِيهِ صَلَاةُ الْحَقِّ ظَاهِرَةٌ وَصَادِقٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعْرُوفٌ¹

تعبير يبين عن رفض التجاور الذي وقع بين المسيحيين والمسلمين داخل الجامع الأموي، بل وإنّه يستنكر أن تقام طقوس المسيحية في حرم المسجد، ما يؤكّد رغبة الذات في الاستئثار بالمكان والتفرد به كخصوصية مطلقة.

وهو ما عبّر عنه الشاعر الفرزدق (ت114هـ-732م) عن استحسان تهدم الكنيسة وتحويلها إلى مسجد فقال:

[بحر البسيط]

فَرَقْتُ بَيْنَ النَّصَارَى فِي كَنَائِسِهِمْ وَالْعَابِدِينَ مَعَ الْأَسْحَارِ وَالْعَتَمِ
وَهُمْ جَمِيعًا إِذَا صَلُّوا وَأَوْجَهَهُمْ شَتَّى إِذَا سَجَدُوا لِلَّهِ وَالصَّنَمِ
وَكَيْفَ يَجْتَمِعُ النَّافُوسُ يَضْرِبُهُ أَهْلُ الصَّلِيبِ مَعَ الْقُرَاءِ لَمْ تَنْمِ²

فهذه إشادة شعريّة بصنيع الوليد بن عبد الملك حين قرّر تحويل الكنيسة مسجداً، ولعل ذلك هو ما يرضي الرّأي الإسلاميّ العام حينها، وعلى مدى العصور الموالية، بناء على الاعتقاد بضرورة ترسيخ الحدود بين ما هو مركزي وما هو هامشي، وبين ما هو متأصل وما هو غريب، وإقصاء الآخر من دائرة الوجود، فلا تجاور بين هلال وصليب، ولا تداخل بين مسجد وكنيسة، اعتدادا بهيمنة الذات وفرض سيطرتها، وتوكيدا على هزلة الآخر الذي يُجْزَم في متصوّر الأنا بتلف معتقده، وفساد نمط تفكيره، وحياده عن طريق الحق والمنطق. كما أنّ لعامل التوجّس والاحتراس من ردود الغيريّة النّاقمة دور حسّاس في فرض تلك العلاقات المتنافرة.

يبدو أنّ التّصارى -رغم ما حظوا به من تعويضات "مادية وعقارية"-، فإنّ أنفسهم لا تزال متعلّقة بتلك الكنيسة. يكتّون الغيظ في قلوبهم لمن جعلها مسجداً، بدليل أنّهم لجأوا إلى عمر بن عبد العزيز عند تولّيه الخلافة، يفتحون مجدداً ملف ما سُلِب منهم عهد الوليد بن عبد الملك، ويطالبون باسترجاع كنيستهم، ويحتجّون بأنّهم عوهدوا بالألا تُهدم لهم كنيسة، وقد حكم عمر لهم بما أرادوا، لولا تدخل جماعة من المسلمين شقّ عليهم أن يُدقّ

¹ نابعة بني شيبان: الدّيون، دار الكتب المصرية بالقاهرة، مصر، ط1، 1351هـ، 1932م، ص53.

² ابن كثير: البداية والنهاية، ج12، ص571.

التّاقوس مرّة أخرى فوق المسجد الأموي الشّامخ، وانتهى الأمر بأن يتنازل التّصارى مرّة أخرى عن الكنيسة مقابل الاحتفاظ بكنائس أخرى لم تكن ضمن ميثاق الصّلح¹.

لنا أن نتخيّل حجم الامتيازات التي حظي بها المسيحيّون في أرض دمشق، فقط لأنّهم كانوا يرافعون في كلّ مرّة عن رقعة محدودة ولّى زمن امتلاكهم لها. لكن الأمر على ما يبدو لن يتوقف عند التّعويضات المادية مهما بلغت قيمتها، لأن القضية هنا هي قضية أرض ودين، قضية تُنسج من أروماتها أنساق مضمرة تنفجر بين الفينة والأخرى في صراعات داخلية بين الفئتين: أهل المسجد وأصحاب الكنيسة.

أضحى المكان المقدّس محورا لصراع الهويّات "الدّينيّة"، تُظهر المقامة ذلك من خلال إبراز صورة التّحوّل الذي أصاب الأرض الدّمشقيّة ومعالمها. فبعد أن ماثلت الجنّة في جمالها، وعدّت رمزا حضاريّا وثقافيّا إسلاميا، قد استحالت خرابا بسبب الحريق الهائل الذي نشب في أرجائها عام 740 للهجرة. سبب ذلك ما يضره الكيان التّصارويّ من مقت وغيض، خصوصا بعد أن سحقت الجيوش المملوكيّة شوكته في الحرب، وشلّت حركته في كثير من نقاط التّمرکز والهيمنة. وخارت قواه أمام بطش السّلطان القويّ الأشرف خليل بن قالوون (ت693هـ-1294م). واجتث في جلّ الحصون المتفرّقة في أرض الهلال الخصيب². علاوة على أنّ معالم كنيسة يوحنا المهدومة لا تزال متعلّقة وبشدة في صدور التّصارى، ولا تزال رغبة الثّار تغزو أفكارهم، ومشاعر الحقد والضّغينة تسيطر على قلوبهم. يقول الصّفدي: «لَمْ تَزَلِ النَّارُ تَأْكُلُ مَا يَلِيهَا، وَتَقْنِي مَا يَسْتَفْلُهَا وَيَعْلِيهَا»³.

إنّ نارا إذا اشتدّ لهيبها، وقوي توهجها، وطال مداها الزّمني واتّسع بعدها المكانيّ، لن تحمد حتّى ولو أوتي بماء النّيل والفرات، فما بالك إن كان اللّهب لهيب حقد وثأر، إذ «ظَلَّ نَيْلَفُورُ النَّارِ يَشْبُ عَلَى الْمَاءِ وَيَقْوَى، (...) وَكَأَنَّ أَهْلَ دِمَشْقٍ دَعَوْا طَارِقَ النَّيْلِ وَالْفُرَاتِ لِيَقْرَى، وَخَافُوا ضَلَالَهُ فَرَفَعُوا لَهُ مِنَ النَّارِ فِي الظُّلَمَاءِ أَلْوِيَةً حُمْرًا»⁴.

لن يصمد المكان أماما تصاعد لهيب النّار تنهش زواياه، وماؤه العذب يداعب شراراتها ويتضاءل أمام اضطرامها وسعيرها، يخضع لهيمنتها وتسلّطها، خصوصا وأنّ التّصارى قد لجئوا إلى المواد الكيميائيّة في الحريق ليكون فعلهم أبلغ أثرا وأكثر فتكا بالأنفس والممتلكات⁵. فإمّا أن يُطمس اللّظى منذ شعلته الأولى، وأن تصدّ كلّ محاولات تأجيج الفتن، ومسامحي خلق الصّراعات، أو أن تُمنّى النّفس، بعد فوات الأوان، بغيث هاطل يُهمد فورة

¹ ينظر: ابن عسّاصر: تاريخ مدينة دمشق، ج2، ص273، 274.

² ينظر: الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص20. (مقدّمة المحقق)

³ المصدر نفسه، ص61.

⁴ المصدر نفسه، ص62.

⁵ ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص9.

النّار الغاضبة، ويفحم هيجانها الجامح، ويوقف اندفاعها إلى الدّيار التي انحنت مستسلمة أمام اللّهب الهائل، وبدأت هشة هزيلة كالخيام: «سُقِيَتِ الْعَيْثُ أَيُّهَا الْحَيَّامُ»، وهو دعاء استعاره الصّفديّ من الشّعْر القلسم ليضفي جوا من الحصرة والألم على ديار الإسلام وهي تعاني اضطرام النيران في أركانها، وليعبّر عمّا جال في داخله من اليأس والخيبة، فلا يملك الرّائي حينها إلّا استحضار أدعية الرّحمة والاستغاثة، أملا في عودة الحياة إلى هذه الرّقة المقدّسة التي غزتها ملامح الوهن والهلاك، وطغت على صورتها ألوان الحزن والجوى، لكن هيهات أن تخمد النّار، يقول الصّفدي: [بحر الطّويل]

حَرِيقُ دِمَشْقَ قَدْ بَدَا لِعَيَانِي لِيُظْهِرَ لِي عِنْدَ الْبَيَانِ مَعَانِي
عَدَتْ نَارُهُ فِي الْجَوِّ تَعْلُو وَتَرْتَفِي كَأَنَّ لَهَا عِنْدَ النُّجُومِ أَمَانِي
لَقَدْ ضَوَّ الْأَفَاقَ لَأَمِعَ بَرْقُهَا وَمَا كُلُّ بَرْقٍ شُمْتُهِ بِيَمَانِي
وَقَدْ كَادَ يَمْحُو آيَةَ اللَّيْلِ ضَوْوُهَا وَيُبْدِي نَهَارًا بَعْدَ ذَلِكَ ثَانِي¹

الظاهر أنّ المكان المستهدف والذي يترصده النّصارى بالحرق والإبادة لا يتوقف عند حدود مسجد بني أمية، فالنّار التي أُطلق سراحها، لم ولن تمكث في حيّز محدود، بل ستنتقل بتحريض مسبق متلهفة إلى أوسع حيّز في المكان تتعهّده بالخراب والدمار حتّى تزعزع البنى التّحتية للدولة، وتكسر شوكة المسلمين، إذ هي تصيبهم في أهم ما يملكون: منازلهم ودور عبادتهم، ومدارسهم، وفي أسواقهم ومخازن أسلحتهم، فأتلّفت السيوف والرّماح والأقواس وغيرها من العدة الحربية، وقد أتت على مواقع دمشقيّة حسّاسة ومعالم هامة، لتبيد هياكلها، وتطمس ملامحها، وتفنيّ روح الحياة فيها، إذ تتجاوز الخسائر حجمها المادي الملموس إلى خسائر ثقافيّة جسيمة حين يُحرق ما لا يمكن ترميمه من معالم الهوية والذّات. وهو ما يشير تماما إلى رغبة الآخر في طمس الشّخصية العربيّة الإسلاميّة.

يصرّ الخطاب المقاميّ على تخليد معالم المدينة، بتعمّد ذكر أسماء الأحياء والأسواق والمراكز الثّقافيّة "الواقعيّة" اسما اسما، وهي سماء ذات خصّوصيّة عربيّة أصيلة، وذات دلالات رمزيّة تنمّ عن انسجام شديد بين السّارد وبين المكان، وعن وعي عميق بأهميته، وتقحم المتلقي في استشعار قيم المكان؛ فكلّ من باب السّاعات*، ومصاطب

¹ الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 65.

* باب السّاعات: سمي بباب السّاعات لتوفر المكان على ساعة صنعها فخر الدّين رضوان ابن السّاعاتي، وهو الباب الجنوبيّ للجامع الأمويّ، والذي سمي فيما بعد باب الزّيادة.

ينظر: - ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج 12، ص 361.

- مؤلّف مجهول: مسجد دمشق ذكر شيء مما استقرّ عليه المسجد إلى سنة 730، ص 20، (حاشية المحقّق،

رقم 1).

الشهود*، والخضراء**، وسوق الخيم، وسوق القسي، واللبّادين***، والمدرسة الأمينية****، ومنطقة الدهشة*****، كلّها مراكز حيوية في دمشق مرتبطة بمراكز العلم، ومواطن الكسب والتجارة، ومخازن للعتاد العسكريّ الحربيّ، ممّا أحدث كارثة عظيمة في قلب دمشق وضواحيها، بل في الإمارة الإسلامية جمعاء... وقد ظلّت النار على حالها، مستفحلة تأكل عاليها وسافلها لأيام، وأهل الشّام ينتظرون بشغف من يذهب وطأتها ويخمد لهيبها

يصوّر الصّفديّ التحوّلات السريعة التي ألمت بالمكان، إذ كان في الماضي القريب فضاءً مفعماً بمظاهر الحياة والازدهار، وقد غدى على حين غرة أطالاً بائسة يُبهج منظرها البائس اليأس جماعة النصارى النّاقمين. لكنّه يثير في الآن ذاته مشاعر الحزن والانكسار في صدور أصحابه، وبملاّ القلوب قهراً وحزناً لا تنكّسه، هو ما عبّر عنه السّارد حين استحضّر رموز الوقوف على الدّيار ولحظات البكاء على الأطلال والدّمن، وهي لحظات عايشتها الدّات العربية منذ الجاهلية فوثّقت مشاعر الفقد والألم شعراً، وكذلك فعل الصّفديّ مازحاً بين النّثر والنّظم في توثيق حجم الدّمار، وفي نقل الصورة حيّة من عين المكان، يروي حال النّاس وهم يتلقون النّكبة، ويصف مواقفهم عند الصّدمة الأولى، وقد أصابهم الارتباك والدّهول، ما شتّت أفكارهم وأفقدتهم القدرة على التّعبير، ليسود صمت رهيب عبّر عنه الصّفديّ فقال: «وَقَفَ النَّادِبُونَ عَلَى الرُّسُومِ، وَرَأَوْا صُنْعَ النَّارِ الَّتِي عَكَسَتْ نَارَ الْآخِرَةِ (...)»

* مصاطب الشّهود: وهي أشبه بدكاكين يجتمع فيها كبار الشّهود وكتاب العدل لتوثيق العقود كعقد البع والشراء، كعقد النكاح. ينظر: ابن بطوطة: رحلة بن بطوطة "تحفة النّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، ج1، ص107.

** الخضراء: وهي دار كانت لمعاموية بن أبي سفيان، تعلوها قبة خضراء، فعرفت بها، وقد سكنها معاوية أربعين عاماً، هدمها العباسيون واستبدلوها بسوق لهم.

ينظر: - ابن بطوطة: رحلة بن بطوطة "تحفة النّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، ج1، ص108.

- ابن كثير: البداية والنهاية، ج12، ص566.

*** اللّبادين: سوق أمام الجامع الأمويّ تباع فيها الكتب والعطور.

ينظر: الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص64 (حاشية المحقق، رقم 8)

**** المدرسة الأمينية: مدرسة تقع بمحاذاة الجامع الأمويّ وهي أوّل مدرسة بنيت بدمشق للشّافعية.

ينظر: التّعيمي الدمشقي عبد القادر بن محمد: الدّارس في تاريخ المدارس، ترتيب إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ - 1990م، ص132.

***** الدهشة: هي قيسارية أو خان، معدّة للتجارة وإيواء التّزلاء في العصر المملوكي، سميت بالدهشة من باب المبالغة في تحسينها حتّى تصير دهشة توجد في دمشق ثلاث منها: اثنتان للرجال، وواحدة للنساء وهي المقصودة في المقامة: سوق مختصة بملبس النّساء الرّفيع والتّفيسة، تقع شرق الجامع الأمويّ.

ينظر: الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص64، (حاشية المحقق، رقم 2).

فَلَمْ يَدْرِ رَسْمُ الدَّارِ كَيْفَ يُجَيِّنَا وَلَا نَحْنُ مِنْ فَرْطِ الْجَوَى كَيْفَ نَسْأَلُ¹

وهل يعني المكان الذي أضحي دمنا إلا أهله؟ وهل يبكي الديار التي استحالت رسماً وآثاراً إلا أصحابها؟ بل «قَدْ أَصْبَحَ أَهْلُهَا كَالْحَمَائِمِ تَنْوُحُ عَلَى أَفْقَاصِهَا»²، فقد آلم الصّفديّ منظر «تِلْكَ الْأَطْلَالِ الدَّائِرَةِ، وَتُسُخِّ هَاتِيكَ الظَّلَالِ الْمُتَّصِلَةِ بِالْهَاجِرَةِ، وَخُطُوطُهَا وَزَوَايَاهَا كَيْفَ أَحَاطَ بِهَا سُوءُ الدَّائِرَةِ»³.

على أنّ ما يلف ذلك الألم وتلك الحصرة، هو تساؤل منطقي يختلج في نفس الأديب، ويقطع عنه صدمته وشروده: "فماذا بعد؟" أيقنتدي الصّفديّ بشعراء الجاهلية الذين بكوا واستبكوا على أطلالهم التي عفت وبلت، واستذكروا فيها أمجادهم وأحبابهم الذين رحلوا وتفرّقوا، وبثوا من خلالها أوجاعهم وآلامهم، ثمّ ما لبثوا أن تناسوا ذلك مستسلمين لواقعهم، معرّجين إلى أغراض أخرى طارئة في حياتهم؟، أم أنّه يقف مستبسلاً يحاول مقاومة مشاعر الانكسار، وتبديد صور الخيبة والإحباط، من خلال حسارة الثبات والصمود واستشراق الانفراج بعد استعادة الأنفاس، وذلك هو فعلاً ما رام إليه السارد مجسّداً ما يميّز الشخصية العربيّة التي تظلّ في تحدّيها للثقافة الغازية شامخة رغم ويلات النيران.

نشير إلى أنّ هذه الأيقونة الحضارية الجماليّة التي عدّها الصّفديّ رمزا من رموز الشّخصية الإسلامية، قد تعرّضت لحرائق ونكبات وكوارث عدّة تشاطر مصير الكيان الإسلاميّ العربيّ بتحدّياته وأزماته، إذ قد غدا المسجد معبّراً عن تاريخ الأمّة، يعكس ما مرّ بها من أحداث مأساويّة، فكلّ مرحلة من تاريخه الطويل حدث ورواية، ومن بين تلك الكوارث نذكر:

- 1- حريق نشب عام 461 هـ-1068م، بسبب حرب الفاطميّين مع أهل الشام⁴.
- 2- حريق حدث عام 562هـ، وهو حريق عظيم، شوّه جوانب عدّه من المسجد، إذ أتى على سوق اللبّادين وباب الساعات، مخلفاً خسائر ماديّة جسيمة⁵.
- 3- حريق عام: 646هـ، احترقت فيه المنارة الشرقية فاهترئ حشوها وما فيها من ودائع، وقد اكتشف القضاة أنّها من فعل الرهبان¹

¹ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص63.

² المصدر نفسه، ص64.

³ المصدر نفسه، ص65.

⁴ ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج16، ص18.

⁵ ينظر: الذهبي "شمس الدّين محمد بن أحمد": دول الإسلام، تح: حسن اسماعيل مروة، دار صادر، بيروت، ط1، 1999م، ج2، ص65.

- 4- حريق عام: 740هـ-1340م، وهو موضوع دراستنا، وقد كان محطّ اهتمام الفقهاء والمؤرخين والعلماء والأدباء لخطورته وجسامته.
 - 5- حريق عام: 753هـ-1352م، عند باب جيرون، ووُصف بعظمته، إذ اتصل بالباب، فانتزع وكسر خشبه²
 - 6- حريق عام: 794هـ، حريق عظيم أتلّف المئذنة الشرقيّة، وأتى على الدّهشة والصّاعه، وضاعت أموال كثيرة، ولابن حجّة الحمويّ مقامة أدبيّة تصف الحدث، وصفها ابن العماد بأنّها مقامة ذات جزالة وعذوبة³
 - 7- حريق عام: 803هـ-1400م عند مجيئ تيمور، إذ أضرمّت النيران في يوم عاصف الرّيح، فانتشرت الحرائق في دمشق كلّها، ومستّ ألسنة اللّهب أجزاء من الجامع، فخرّب ولم يبق منه إلّا جدرانها القائمة⁴
- كما عاث التتر والمغول في المسجد فسادا في أواخر القرن السّابع الهجري، حين اقتحموه وجعلوه معسكرا لهم، ونصبوا فيه المنجنيقات لمهاجمة القلعة، وارتكبوا فيه شتّى أنواع الإثم والفجور⁵، عاكسا ما تعرّضت له الأُمّة الإسلاميّة إزاء ذلك الهجوم الشّرس من نكبات ومن انتهاكات للأعراض والحرمات. غير أنّ صمود المسجد وبقائه شامخا إلى يومنا هذا، رغم ما تعرّض له من ضربات قويّة يؤكّد مدى صلابته هذا الصّرح وقدرته على المقاومة والصّمود عاكسا قدرة الأُمّة الإسلاميّة على التعافي والتّجاوز والاستمرار في ظلّ التّحدّيات العالميّة، ورغم ما تتعرض له من ضربات موجعة.

المبحث الثّاني: الدّين والسياسة والأنساق المضمرّة:

لا تكاد تختفي الملامح الدّينيّة السّياسية عن الخطابات الأدبية عموما، لما لهما من أهمية بالغة في حياة البشر، ولارتباطهما بشكل مباشر بتشكيل مجريات الحياة الثقافية داخل المجتمعات التي تنعكس بشكل أو بآخر على الانتاجات الإبداعية للفنانين والأدباء، من خلال التّعرض لجملة التّجارب والقضايا الإنسانية والاجتماعيّة، وعند محاولة تفسير وتحليل التّحولات الطارئة في المجتمع.

¹ ينظر: ابن كثير، البداية والتهاية، ج17، ص297، 298.

² ينظر: المرجع نفسه، ج18، ص537، 538.

³ ينظر: ابن العماد شهاب الدّين عبد الحيّ الحنبليّ: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط، 1406هـ، 1986م، ج8، ص564.

⁴ ينظر: ابن تغري بردي: التّحوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج12، ص195.

⁵ ينظر: الطنطاوي علي: الجامع الأموي في دمشق، مطبعة الحكومة بدمشق، وزارة الأوقاف، سوريا، ص13.

1- الأنساق الدّينية

شكّلت لفظة "الدّين" محورا بالغ الأهمية في كتابات كبار العلماء والباحثين والفلاسفة والمؤرخين، كما قد تعدّدت واختلّفت المفاهيم والتّعريفات حول المصطلح، باختلاف الأفكار ووجهات النظر رغم السّعيّ المبذول إلى بلوغ صياغة هي الأنسب والأكثر دقّة ووضوحا.

لا تُستثنى المعاجم العربيّة من هذا التّعدد في المعاني، فالدّين في اللّغة: الحساب والجزاء والمكافأة، فيقال: "كما تدين تدان" أي كما تفعل يُفعل بك، أي: تجزى بما تفعل. ويوم الدّين: هو يوم الجزاء. والدّين هو الذّل والطّاعة والقهر والسّلطان. والدّين: العادة والشأن والعقيدة والحال، فيقال: ما زِلْتُ على ديني وديدي، أي على عادي¹. تجتمع هذه المعاني كلّها في التّعبير عن صلة معيّنة بين طرفين يُعظّم شأن أحدهما على الآخر، فتتّهيأ للأوّل صفات السّلطة والحكم والأمر والإلزام (ملتزم بالانقياد)، ويوصف الثّاني بالالتزام والطّاعة والخضوع (ملتزم بالانقياد)، على أن الرّابط الجامع بين الطرفين؛ هو المبدأ والدّستور المنظّم².

ارتبط مفهوم الدّين اصطلاحا بالمعتقدات التي يصدّقها الفكر الإنساني ويسلّم بها، ويؤمن بصوابها وواقعيتها وحقيقتها، فيستسلم لأوامرها، وينتهج مبادئها، ويلتزم بقواعدها... فهو قوة الاعتقاد بأمور الغيب والشهادة، وما ينتج عن هذا الاعتقاد من أفعال وممارسات وطقوس. أو هو «جملة التّواميس النّظرية التي تحدّد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العلمية التي ترسم طريق عبادتها»³. ليكون الدين بناء على ذلك نظام من الممارسات الرّوحيّة والثّقافيّة التي تربط بين الإنسان وبين الإله.

يرف الدّين السّماويّ بأنّه: تلك الرسائل السّماويّة أو تلك الأحكام والمناهج التي يتضمّنها الوحي الإلهي المنزل لأجل تحديد علاقة العبد بالله، والتي تبين طريقة التّعبّد، ونمط التّفاعل، وتحدّد سلوك الإنسان الأخلاقيّ، وأنماط تفاعلاته الاجتماعية⁴، وقد تعاقبت آخر الدّيانيتين السّماويتين المسيحية والإسلامية في النّزول، وهما من أكثر الدّيانات ذيوعا وانتشارا على ربوع الأرض.

ارتبطت الدّيانة النّصرانيّة ببعثة نبيّ الله المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، وقد بنيت العقيدة في أساسها على توحيد الخالق عزّ وجلّ، إلى أن ضاعت تلك الأصول، وحزّف الإنجيل، ومسّه التّبديل والتّغيير وطغى عليه

¹ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج13، ص166-170، مادة (دين).

² ينظر: دراز محمد عبد الله: الدّين بحوث ممهّدة لدراسة الأديان، دار القلم، الكويت، (دط)، (دتا)، ص31.

³ المرجع نفسه، ص52.

⁴ ينظر: جوزف قزّي: بين المسيحية والإسلام، دار من أجل المعرفة، ديار عقل، لبنان، (دط)، 2006م، ص269.

معتقد التّثليث. وقد عُرف النّصارى أيضاً باسم المسيحيين والصّليبيين، ويعدّ الكتاب المقدّس (الأنجيل: متى، مرقس، لوقا، يوحنا¹)، ورسائل الرّسل وأعمالهم مرجعهم في العقيدة والتّشريع. والنّصارى في توجهاتهم ومعتقداتهم فرق عدّة، أشهرها: الملكانيّة، النّسطوريّة، اليعقوبية؛ وتعود اختلافاتهم إلى أمرين اثنين: أحدهما في كيفية نزول عيسى عليه السلام واتصاله بأّمه، والآخر في كيفية صعوده، واتصاله وتوحد الكلمة، وقد جعلوا لله تعالى ثلاثة أقانيم: الأب والابن وروح القدس، وجعلوا النّبيّ ابن مريم عليهما السلام إلهاً أزلياً¹، وهي التّناقضات التي وقع فيها المسيحيّون، والتي تنافي مفهوم الإيمان والتّوحيد لدى المسلمين الخالي من كلّ أشكال الشرك والتّجسيد.

أمّا الإسلام، آخر الرّسائل السّماوية، فقد ارتبط ببعثة النّبيّ محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم إلى النّاس جميعاً، وينزل القرآن الكريم عن طريق جبريل عليه السلام، تركز أساسياتة على توحيد الله عزّ وجلّ، والإيمان بالأنبياء والرّسل والكتب السّماوية جميعها، وترتكز أحكامه على تحديد وترشيد العلاقات بين البشر وخالقهم أوّلاً، وبيان المعاملات الإنسانيّة ثانياً، وقد جاء التّبشير بنبوّة أحمد صلى الله عليه وسلم في الدّيانة المسيحيّة في عهدّها الأوّل على لسان عيسى عليه السلام، قال الله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾. سورة الصّفّ، الآية 6.

يدعو البحث ضمن مصطلح "الدّين" باعتباره نسقاً ثقافياً غائراً في أعماق المدوّنة إلى توسيع الرّؤى ضمن السّياق الثقافي العامّ للمجتمع، والذي يمثّل أنسجة متشابكة من القناعات والعلاقات والسلوكيات والأنساق الفاعلة ضمن الجماعات البشريّة، والمتجسّدة في مظاهر الحياة الإنسانيّة بكلّ جوانبها الاجتماعيّة والسّياسيّة والثقافيّة، على أنّ هذه الشّبكة المتفرّعة والمتقاطعة من العلاقات والتّفاعلات ستبدو أكثر حساسيّة وتعقيداً في إطار التّقاء وتجاور ديانتيّ سماويّتين ضمن حيّز جغرافيّ واحد، واحتكاك فتّيّ المسلمين والصّليبيين في الرّقعة ذاتها، يؤمن كلّ منهما بقدسيّتها وامتلاكها.

يتّضح لنا من خلال البنية الكلّيّة في مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، أنّ عمل الأنساق يقوم على مبدأ التّدخل والتّماهي، لدرجة يصعب معها الفصل بين نسق والآخر، يُلاحظ ذلك بصفة أكثر عند الحديث عن عامليّ الدّين والسّياسة في رصد الأحداث وتحديد الآراء والقناعات.

¹ ينظر: الشهرستانيّ أبو الفتح بن أبي بكر: الملل والنحل، نج. أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة للطباعة والنشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1993م، ص264-266.

يتعلّق قطب الرّحى في المقامة حول العلاقة المتوتّرة التي سادت بين المسلمين وبين المسيحيين من أهل الدّمة، ومن الفرّجة الصّليبيّين الذين قدموا من أوروبا إلى أرض الشّام لأجل الاستيطان والاستقرار، لتغدو المعالم الدّينية الأكثر عرضة للانتهاك عند كلّ خلاف أو خصومة، بل ويصبح الإشكال أكثر تأزماً حين يستحيل الجامع الأمويّ هدف مؤامرة سياسيّة خارجيّة وعمالة داخلية تنبغي هدم أركانه.

يتغلغل النّسق الدّيني في البنية السردية العميقة لمقامة الصّفديّ بنشاط تفاعليّ شامل مع حركة الأنساق الثقافيّة الأخرى، ويتماهى مع خلفيات الأحداث في حضور ثابت عل طول الخطّ السّردى، وفي تمثيل مباشر -على الأغلب- لثنائية الأنا والآخر، مسيرا لحيثيات الصراع بينهما، ويحدّد تفاصيل حضور الآخر بمعتقداته الخاصّة ضمن حيّز "زماكانيّ" موسوم بحيوية الممارسة الدّينية ورسوخ مظاهرها في كلّ تفاصيل الحياة، وذلك مرتبط في الأساس بـ «مركزية الإسلام في الثقافة العربيّة»¹ في العصور العربيّة القديمة، ومنها العصر المملوكي.

خروجاً عن التّقليد العام للكتابات المقاميّة التي تقوم على الكدية، أو الألباز أو الأحاجي اللّغوية والنّحوية أو الوصف أو المدح، فقد تناول الصّفديّ موضوعاً نادراً يجسّد شكلاً من أشكال النزاع بين المسلمين والفرّجة²، وعلى خلاف ما ظنّه المستشرقان "كارل بروكلمان" و"شارل بلا" من أنّ المقامة تدور حول وصف الخمر³، كما يوهّم إلى ذلك عنوانها "رشف الرّحيق"، فإنّ لب الموضوع هو تجسيد صورة من صور الصراع القائم بين فئتي المسلمين والنّصارى في بلاد الشّام عصر الطوائف. فإذا ارتبط محور الحرب برمز من رموز الدّيانة الإسلاميّة "المسجد"، ومثّل طرفي الصراع فيها طائفتين يدافع كلّ منها عن توجهه الدّينيّ الخاص، فإنّ كثير من الأنساق الدّينية الغائرة في سياق المحكي، هي ما يؤطر للخطاب ويكشف أبعاده.

أ- نسق التّفور والمعاداة / "العقيدة" بين التّوحيد والتّثليث:

استطاع الصّفديّ بفقره وجيزة الإيماء إلى مسألة غاية في الأهميّة والخطورة، تتعلّق بجمهورية الخلاف العقائديّ بين الدّيانيتين الإسلاميّة والنّصرايّة: "التّوحيد والتّثليث"، الذي على أساسه ينطلق التّفور الحاصل بين الطّائفتين، وعلى إثره يتصاعد الجدال، ويتفاقم النزاع إلى غاية بلوغ الذروة في احتدام القتال، وانفجار المعارك والحروب. بل والسّفول إلى درجة الفظاظة والوضاعة عند اللّجوء إلى أسلوب الغدر والاحتيال.

¹ كاظم نادر: تمثيلات الآخر، صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ص102.

² الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص6. (مقدّمة المحقق)

³ المصدر نفسه، ص7. (مقدّمة المحقق)

بأشرف الصّفديّ في استنكار الأوهام التي وقع فيها أهل المسيحية، وذمّ الخرافهم العقديّ، وظلالتهم عن الحقّ والصواب حين حرّفوا دينهم «تَوَهَّمُوا أَنَّ فِعْلَاتِهِم المذمومة، تُعْطِي مَسَاوِيَهَا اللَّيَالِي الحَوَالِك، فَعَلَّ مَنْ صَوَّرَ الصُّوَر بِيدِهِ وَعَبَدَهَا، وَكَفَّرَ بِالوَحْدَانِيَّةِ وَجَحَدَهَا، وَعَكَّفَ عَلَى الحَيَانَةِ وَالْجَنَانَةِ، وَاعْتَمَدَ عَلَى عَقْلٍ أَذَاهُ إِلَى أَنَّ الْوَاحِدَ تَعَالَى ثَلَاثَةً»¹.

ماثل الصّفديّ بين جريمة التعرض لحرمة بيوت الله التي هي موضع تعبد المسلمين وأداء مناسكهم، وبين ما حاد إليه المسيحيّون -على خلاف أصول دينهم- من الكفر والجحود والجحود عن تعاليم المسيح عيسى عليه السلام، فضائح أمرهم هذا، وفي الحالتين، وإن بذلوا ما في وسعهم لستره وإخفائه تضليلاً وتمويهاً مكشوفة للعيان ظاهرة أمام منطق العقل وقوة الحقّ. فما العكوف على المكائد والجرائم إلا نتيجة للظلال الأوّل الذي انغمس فيه أهل الصليب بعد أن لقّقوا الرّسالة، واعتنقوا معتقد التثليث الذي أبطله القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْهَوْا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابُ أَلِيمٌ﴾ سورة المائدة، الآية 73، وكفر من اعتقد بألوهية التّبي عيسى عليه السلام، وعكف على عبادة صوره: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ سورة المائدة الآية 17.

تثبت المقامة أنّ اليقين بوحدانية الله لا يقتصر على الرّاسخين في الدّين من العلماء والفقهاء والأخبار والأئمة، بل يقرّ بذلك كلّ المسلمين دون استثناء، وحتى من اشتهر بالزندقة واتهم بالإنكار والجحود في التّراث العربيّ؛ إذ يبرز شاعر ومفكّر أعمى شهير، لا يتردد في نقض الأديان، والتّصريح بشكوكه وحيرته في الإيمان، قد أضحى بمجرّد تأليفه بيتاً من الشّعر ينتصر فيه لأهل الإسلام على حساب التّصاري، في مقام المؤمنين العابدين الصادقين، في نسق مدحيّ منبعث صوب استقطاب كلّ ما يدعم ثوابت الهوية الإسلاميّة في مقابل قدح قوم يخالفون العقيدة ويربصون بأهلها، يقول الصّفديّ عن المعريّ: «فَقَالَ مَنْ صَدَقَ فِي إِيمَانِهِ، وَكَانَ مِنْ أَنْصَارِ الْإِسْلَامِ وَأَعْوَانِهِ:

أَعْبَادَ الْمَسِيحِ يَخَافُ صَحْبِي وَنَحْنُ عَبِيدُ مَنْ خَلَقَ الْمَسِيحَ»²

¹ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص72.

² المصدر نفسه، الصّفحة نفسها، ص72.

لم يمتدح الصّفديّ أبا العلاء المعري* (ت449هـ) لشخصه، أو لفكره الذي هو محلّ اختلاف كبير، وهو ما أقرّ به الصّفديّ نفسه، والذي يقول في الوافي بالوفيات: «النّاس مُتخلّفون في أمره، والأكثر على إكفاره وإلحاده»¹، إلّا أنّ المعريّ قد نال من المقامة حظّ الإشادة والإطراء، وحاز وسام الشرف والثناء، لأنّه مثلّ عنصراً مضاداً للآخر المسيحيّ، وهو بذلك لن يشكّل اضطراباً نسقياً، ولا إشكالاً فكرياً، ضمن المنظومة الإسلامية في علاقتها مع الآخر حتى وإن اختلفت رؤاه، وتناقضت مع مبادئ الشريعة، لذا احتُفي به، وأضيفت عليه صفات التّبحيل والتّشريف بسبب بيت شعريّ ينتمي إلى قصيدة مفعمة بروح التّضافر والتّعاقد والتّآزر مع فئة المسلمين، قيلت في حادثة هجوم ملك الرّوم بجيوشه على أرض المسلمين، وما أصاب النّاس إثر ذلك من فزع ورعب أخرجهم من ديارهم ونأى بهم عن أوطانهم.

والمعنى في البيت: أنّه لا يحسن بالسلمين وهم مجتمعون على الإيمان بوحداية الله أن يتفرّقوا خوفاً ممن أشركوا بالله، وعبدوا المسيح²، وقد أطلق البيت من أجل تهدئة المسلمين وطمأنتهم، والمقصود بعباد المسيح كمّا يبيّن الخوارزمي هم:

- إمّا الملكائية، أو المذهب الملكائيّ الذائع في بلاد الشّام، وهم أصحاب "ملكاء"، أي أتباع القسّ البيزنطي، وأغلبية الرّوم ملكائية؛ لقولهم بأنّ طبيعة المسيح في الأصل هي ثلاثة أقانيم هي: أقنوم الأب، أي الذات الإلهية، وأقنوم الإبن، وهي الكلمة (العلم)، وأقنوم روح القدس، وهي الحياة، فالله في معتقدهم واحد في الأصل، مختلف بالأقانيم، أي أنّ الله عندهم قد تجسّد في صورة مطلقة على شكل إنسان، وعليه يكون المسيح عيسى عليه السلام قد جمع -عندهم- بين الصّفتين الإلهية والإنسانية في الآن ذاته.
- وإمّا اليعقوبية أو اليعاقبة، وهم أصحاب الأسقف يعقوب البرادعي القائلون بالأقانيم الثلاثة: إذ قد استحالت الكلمة -حسب رأيهم- لحما ودما، فتمثّل الرّب المسيح، وهو الظاهر بجسده.

* المعريّ: هو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمّد بن سليمان، صاحب التّصانيف المشهورة، ولد سنة 363هـ بمجرّة التّعمان، وقد مرض بالجدريّ وهو في الثالثة من عمره، فأصيب بالعمى على إثره، ترعرع في عائلة من أهل العلم: قضاة وعلماء وأدباء، فأجاد الشّعْر على صغره، لم يخلو أدبه من التّناقض بين الشكّ والحيرة والاستخفاف بالأنبياء عليهم السلام، وبين الرضا والحكمة الإيمان، توفي سنة 449هـ، ومن آثاره: سقط الزند ولزوم ما لا يلزم.

ينظر: الصّفديّ: الوافي بالوفيات، ج7، ص62-67.

¹ المرجع نفسه، ج7، ص65.

² ينظر: التّبريزي والبطلبيوسي والخوارزمي: شروح سقط الزند تح: مصطفى السّقا وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1406هـ، 1987م، ص246.

فلما كانت كلا الطائفتين تعتقد أن الله هو المسيح جعلهما أبو العلاء عبداً للمسيح¹، ورد استدعاء شخصية المعري في المقامة لما جادت به من أشعار في نقض أفكار المسيحية والسّخرية من معتقداتها.

أضف إلى ذلك ما تنبّه إليه عبد الله محمد الغزالي من أنّ الصّفدي قد وظّف هذا البيت تحديداً للتأكيد على التّرابط التاريخي لقضايا الأمة منذ سالف العهود. فبما أنّ الصّدام مع الصّليبيين من الإفرنجة هو صدام قديم عبّر عنه أهل الشعر بقصائدهم وأبياتهم، فإنّ حادثة الحريق هذه ما هي إلّا حلقة من حلقات هذا الصّراع الطويل الذي أهلك كاهل المسلمين من كثرة الضربات الفجائية.²

على هذا الأساس تشكّلت صور التّفور والمعاداة عبر نسق المدح/الذم، إذ سيحظى حتّى من رُمي بأشدّ أنواع الطعن والانتقاد بأفخم عبارات الفخر والاعتزاز في سبيل تعزيز مركزية الهوية والذات ضمن الكيان الشّامي، في مقابل تهميش أو استبعاد الآخر المسيحي عن هذا الكيان.

ب- نسق التّصدي والمواجهة/ الأرض المقدّسة، الإرث والثّار:

لما كانت أغلبية سكان دمشق وضواحيها عصر المماليك هي من المسلمين السنّة، فمنطقيّ أن تشمل الأحياء والقرى على كثير من المساجد والزّوايا والمراكز الإسلاميّة قصد أداء المناسك الدّينية بها. تجاور المسلمون في هذه الأرض مع أجناس بشرية مختلفة أبرزهم أهل الدّمة من النّصارى، وهم أكثر الأقليات الدّينية عدداً على الأرض الشّاميّة، وأقدم المجموعات العرقية وجوداً.

وقد تقرّر لدينا — في الفصل الثّاني من هذا البحث — أنّ أغلب مسلميّ دمشق هم أنفسهم من معشر النّصارى الذين استبدلوا دينهم بالإسلام، إذ إنّ الزّيادة في عدد المصلّين داخل المسجد الأمويّ لا يرتبط بزيادة عدد السّكان المسلمين، بقدر ارتباطها بزيادة عدد المعتنقين للدّيانة الإسلاميّة.

لئن تمّياً في المتخيّل الجمعيّ الإسلاميّ عموماً، وعند سكان الشّام على وجه الخصوص، أنّ نمط العلاقات مع المسيحيّين يطبعه التّقبّل والانفتاح في ظلّ سماحة الدّين الإسلاميّ، وفي ظلّ الانتماء المشترك بين المسلمين وبين النّصارى لأصول مشرقية موحّدة، إلّا أنّ الحروب الصّليبية بمهجتها قد عكّرت صفاء ذلك التّصوّر، وزعزعت أواصر الجوار بين الفئتين، ورسّخت ذكريات العنف في المنطقة، وهي ذكريات كثيراً ما تكون سبباً في الصّدام

¹ ينظر: المرجع السّابق، ص 246، 247.

² ينظر: الغزالي عبد الله محمد: النّص الأدبي من الاستجابة إلى التّأويل، ص 195.

والصّراع، فـ«في النهاية كان يُنظر إلى المسيحيين مثلما ينظر إلى الغزاة»¹، يمثلون العدو حتّى في حالات الأمن والسّلم.

تسترجع الذاكرة الجمعيّة عند كلّ صدام حسائف اللّقاء الأول، زمن النّزاع حول "الأرض المقدّسة" إذ يدلّ طول السّند الإخباريّ في المقامة: «حَكى شُعْلَةُ بَنِ أَبِي هَبٍ عَنْ أَبِي الزَّنَادِ شَهَابٌ»²، على قدم عهد هذا الصّراع -الطّافح بلهب النّار- في أعماق الماضي، منذ قرون خلت: لحظة الفتح الإسلاميّ تحديداً، ثم لحظة تحويل الكنيسة إلى مسجد، ليقبع الحقد الصّليبيّ إذ ذاك في أفئدة المسيحيين لا يتردّد في إرباك الحضارة الإسلاميّة كلّما امتدّت.

لم تسلم بلاد الشّام من هذا الحقد وقد انشاحت للمسلمين بمعالم التّحضّر والازدهار، فهي بالنّسبة للمواطن المسلم "أرض بطولاته" التي شهدتها عهدي الفتوحات، والحروب الصليبية، لكنّها أيضاً بالنّسبة للمواطن المسيحيّ "مهد ديانته ومركز حضارته"... وهي كلّها محطّات كفيلة بترسيخ وتوسيع رقعة التّوتر بصورة لا متناهية: «وَلَمْ يَزَلِ النَّاسُ مِنْ أَمْرِ هَذِهِ النَّارِ فِي قَلْقٍ، وَحَدَسَ نَفَى عَنْ قُلُوبِهِمُ الْقَرَارَ، وَرَمَى جُفُوعُهُمْ بِالْأَرْقِ»³.

فما تكاثف علامات الدّهول، والتّوجس، والاحتراس في العبارة إلّا لبيان استمرارية الهجوم، واستشراق أحداث أخرى أكثر شراسة ودمارا: «وَمَا نَقَضَ النَّاسُ غُبَارَ ذَلِكَ الْهَدْمِ، وَلَا رَمَادَ ذَلِكَ الصَّدْعِ الشَّدِيدِ الصَّدَمِ، حَتَّى وَقَعَ بِالْمُدْرَسَةِ الْأَمِينِيَّةِ حَرِيقٌ ثَانٍ، وَدَهَمَتْ شَفَرَاءُ النَّارِ دَهْمَاءَ الظَّلَامِ، وَلَمْ يُوَجَدْ لِعَنَايَتِهَا ثَانٍ»⁴.

إنّ ما أصاب دمشق من ويلات النّار الحارقة يحفّه نسق خفيّ يبعث بعد الكشف عن هوية الفاعل إلى تقصّي السّبب والعلة والمهدف من الهجوم. وقد أرسى التّوقع -فيما تقدّم- إلى أنّ إحراق المساجد لن يتم إلّا بدافع النّار الذي يتبنّاه أهل الذّمة من النّصارى. يقول تقيّ الدّين ابن القاضي شُهبة*: «وَوَقَعَ فِي نُفُوسِ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ أَنَّ الْحَرِيقَ الْمَذْكُورَ مِنَ النَّصَارَى بِسَبَبِ مَا حُرِقَ مِنْ كَنِيسَتِهِمْ»⁵، ثمّ تكاثفت الشّكوك عند اشتعال الحريق الثّاني،

¹ يورغن نيلسون: المسيحية عبر تاريخها في المشرق، مجلس كنائس الشرق الأوسط، تر: حسني زينه وفضيل أبو النّصر، برنامج الدّراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص603.

² الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص53.

³ المصدر نفسه، ص71.

⁴ المصدر نفسه، ص66.

* هو العالم والقاضي والمؤرّخ والفقهاء الكبير محمد بن أبي بكر بن أحمد بن محمّد بن عمر، ولد سنة 768هـ، توفي سنة 874هـ.

ينظر: ابن قاضي شُهبة: تاريخ ابن قاضي شُهبة، تح: عدنان درويش، المعهد العلميّ الفرنسيّ للدراسات العربيّة، دمشق، سوريا، 1994م، المجلّد2، ص13.

⁵ المرجع نفسه، المجلّد2، ص115.

«وَقَوِيَتِ الظُّنُونُ أَنَّ هَذَا كُلُّهُ مِنَ النَّصَارَى، وَأَوْقَعَ اللَّهُ ذَلِكَ فِي قَلْبِ النَّائِبِ»¹ وهو ما تيقّن حقًا في المقامة: «حَتَّى أَظْهَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ النَّصَارَى قَصَدُوا الْجَامِعَ بِذَلِكَ»²، واتّضح أسلوبهم في إفجاع المسلمين وإيلاهم.

روى ابن كثير -وهو من المعاصرين للحادثة- تفاصيل القصة من أنّ جمعا من أعيان النصارى قد تلاقوا في معبدهم، وقد اجتمع لديهم مال كثير، فاستأجروا به راهبَيْن اثْنَيْنِ، كانا قد أتيا من أرض الرّوم ، خبيران بصناعة التّفط، يدعى أحدهما ملائي ويسمى الثاني عازر، وحيلتهما أن هيّا التّفط على شكل كعك لا يظهر مفعوله إلّا بعد ساعات، ثمّ دسّاه في تصدّعات الحوانيت، حتى إذا خيم الليل وعمّ السّكون، التهبت النيران في جدران تلك الدّكاكين واكتسح لهيها الأرجاء³. ويؤكد ابن كثير أنّ مقصود النصارى من معاودة إضرام النّار في المكان ذاته، وبعد أيام قلائل من الحريق الأوّل، هو الرّغبة الجارحة في إيصال النّار إلى معبد المسلمين⁴؛ أي "الجامع الأموي" أكثر الرموز الدّينة تعبيرا عن الهويّة وعقيدة المجتمع، وهو ما يؤجج روح الانتقام بين الطائفتين.

إنّما قصّة مدّ وجزر بين الطرفين في تخريب المساجد والكنائس، فهذا ما تُحدّث به كتب التّاريخ؛ فرغم كلّ ما تبديه وتؤكدّه الصفحات المشرقة من التّاريخ الإسلاميّ -العربيّة والاستشراقية والنّصرانية- من حسن التّعامل الإسلاميّ مع الأقليات من أهل الدّمة، لاسيما النصارى منهم، إلّا أنّه ثمة صفحات أخرى من مصادرها الإسلامية والمسيحية لا ترتضي بعض المواقف ذات الضّغط والتّعسف، وتبيّن وجهة النّظر من زاوية مغايرة، وتوضّح ما للرأي الآخر من دور في تصوير معاناة الأقلّيّة النّصرانيّة، الواقعة تحت حكم الدّولة الإسلامية، تشتكي جور الحكام والعاقبة من المسلمين ضدّهم.

استرسل المقرئ في ذكر ذلك في سياق عرض أحداث سنة 721هـ وما تخلّلها من حرائق وهجمات متبادلة بين الطرفين، فيقول: «وَجَرَّأَتِ الْعَامَّةُ عَلَى النَّصَارَى، بِحَيْثُ إِذَا وَجَدُوهُمْ ضَرَبُوهُمْ وَعَرَّوْهُمْ ثِيَابَهُمْ، فَلَمْ يَتَجَاسَرَ نَصْرَانِيٌّ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهِ»⁵، وجاء في كتاب "تاريخ الكنيسة": «إنّ حالة المسيحيّين عموما، والملكيّين خصوصا، على إثر الفتح العربيّ، أخذت تسوء تدريجيا، حتّى غدت في القرن السّابع لا تطاق: لم يكفهم ما أرهقهم به عبد الملك من الضرائب، حتّى كانت سياسة الوليد الغاشمة، فأمر سنة 711م بقتل كلّ المسيحيّين

¹ ابن قاضي شهبة: تاريخ ابن قاضي شهبة، المجلد 2، ص 116.

² الصّفيّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 72.

³ ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج 18، ص 414.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ج 18، ص 414.

⁵ المقرئ: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج 3، ص 44.

الذين وقعوا أسرى في حرب الروم، كما أنّه حاول إرغام كلّ قبيلة تغلب على المروق عن دينها، واغتصب كنيسة يوحنا الكبرى بدمشق»¹.

كان لمثل هذه العبارات الناقمة التي أدلى بها الكتّاب والمؤرّخون النصارى -بغضّ النظر عن مصداقيتها- هي ذات أثر بعيد المدى في تأجيج نفس النصارى وحثّه على الانتقام، وهي -في إطار ربطها مع موضوع المقامة ضمن نسق المواجهة بين طرفيّ النزاع الإسلاميّ والمسيحيّ- توحى إلى عدّة احتمالات:

- لعلّ أولها يكمن في رغبة الطرف المعادي "الآخر" في بسط النفوذ في الأراضي الشاميّة الإسلامية، والحصول على امتيازات تعزّز من هويته وشخصيته، وتقربه من هدف استعادة زمام التّحكّم والسيطرة التي كان يتمتّع بها قبل الفتح، وذلك باتخاذ كلّ الإجراءات وتوفير كلّ الامكانيّات، وانتهاج شتى السبل لتحقيق ذلك، خصوصاً وأنّ إيمانهم بأنّهم هم أصحاب الأرض، وأنّ المسلمون هم الغاصبون لها لا يزال يراود قلوبهم، يتوارثونه جيلاً بعد جيل، يدلّ على ذلك ما أورده القلقشندي في صبح الأعشى من قول أحد الرّهبان أيام الحاكم بأمر الله الفاطمي: «نَحْنُ مُلْكُ هَذِهِ الْأَرْضِ حَزْبًا وَخِرَاجًا، مَلَكَهَا الْمُسْلِمُونَ مِنَّا، وَتَعَلَّبُوا عَلَيْنَا وَغَصَبُواهَا، وَامْتَلَكُوهَا مِنْ أَيْدِينَا، فَنَحْنُ مَهْمَا فَعَلْنَا بِالْمُسْلِمِينَ فَهُوَ قِبَالَةٌ مَا فَعَلُوا بِنَا»²، إذ تحمل العبارة دلائل قويّة على ما ترسب في المعتقد المسيحيّ من أنّ الأرض الشاميّة هي في الأصل إرثهم المسلوب منهم من قبل المسلمين غصبا، وأنّ واجبهم إزاء ذلك الثأر والانتقام العنيف كلّما سمحت الفرصة، والعبارة تسعى إلى تأجيج الصّراع بين الطائفتين المسيحية والإسلاميّة، متجاهلة حقيقة ساطعة في القضية، وهي أنّ من امتلك الأرض وسكنها بعد الفتح هم في الأصل سكانها الأصليون من المسيحيين الذين اختاروا استبدال دينهم باعتناق الإسلام، أي أنّ التّغيير لم يكن على مستوى الأشخاص والأماكن بقدر ما كان على مستوى التّوجه والمعتقد.

في مقابل ذلك، ترسّخ لدى المسلمين عامّة بأنّهم هم أصحاب الأرض، على اعتبار فتحهم لها، وعلى اعتبار أنّهم الأغلبية وأهل السّلطة فيها، يتصدّى الطرف الأوّل "الأنا" لتلك الرّغبة المسيحية الاستحوادية الجاحدة بشتى الطرق السّلمية وغير السّلمية، لأجل حماية الدّات والهوية من السّقوط والاندثار، ولأجل إزاحة كلّ العقبات من أمامها في سبيل النهوض والنّماء، أملاً أن تكون رقعة الهيمنة الإسلامية في امتداد مستمر، مع السّعي إلى تقويض الآخر بشتى الطرق. وفرض قناعة انكماش حظوظ الأقليات في النفوذ، وخلاصة ذلك أنّ «هوية الأكثرية لا ترغب ولا

¹ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص42، نقلا عن كتاب تاريخ الكنيسة فليش ومارتين، المجلد 4، ص797.

² القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج13، ص369.

تسمح بتغيير واقع الحال، مثلما أنّ هوية الأقلية تقتنص أية فرصة موالية للاقتضاض على هوية الأكثرية وتدميرها والبطش بسلطتها¹، ليظلّ التّرقب والتّأهب للصّدام والصّراع قائما بين الفريقين، يحتمل التّصعيد حسب الظروف الاجتماعية والسياسية.

- يكمن الاحتمال الثّاني في تعمد الطّرف المسيطر "الأنا" إلى تكريس العنصرية والاضطهاد ضدّ الأقلية بقوانين مجحفة. لعلّ ذلك يعود إلى مخاوف السّلمة وعموم المجتمع الإسلاميّ من التّجاوزات التي يبررها الاحتمال الأوّل، فهوية الأكثرية عموما تقوم على مبدأ الرّسوخ والثّبات، ولا تسمح لقوانين الاختلاف بالعبور، لذلك غالبا ما نجد أنّ ثقافة الأنا تتبنى المبادرة المستمرة لاستئصال وخسف ما يربك سيطرتها وسلطتها، وهو ما يمكن التّعبير عنه باقتباس عبارة الغداميّ بأنّه «لا مجال للمعارضة أو مخالفة الرّأي، والآخر دائما قيمة ملغية»²، فمن وجهة الرّأي الآخر الذي يمثّله نصارى الشّام، فإنّ السّلمة الإسلامية قد تشدّدت في إلزامهم بقوانين تبخسهم حقّ تكافؤ الفرص في شتّى مناحي الحياة "الاجتماعية والسياسية والثقافية"، ولم يحظوا على أساس ذلك بمشاعر الانتماء الوطنيّ في أرض الشّام³.

لعلّ من أشهر مظاهر التّضييق والتّشديد على أهل الذّمة من المسيحيين في بلاد المشرق: التّدخل السّياسي المباشر والمفاجئ في تحديد نمط الحياة والسلوكيات العامة، والضّغط في تحديد شكل اللباس ولونه بالنّسبة للطوائف غير المسلمة عموما، تماما ما حدث سنة 700هـ عندما أمر السلطان المملوكيّ النّاصر محمد بن قلاوون* بتغيير زيّ اليهود والنّصارى، السّبب في ذلك أن زائرا مغربيا قد قام بإكرام وتبجيل شخص يرتدى عمامة بيضاء، اعتقادا منه أنّه مسلم، ولمّا أدرك أنّه من فئة المسيحيين، حرّ ذلك في نفسه، واقترح على الحاكم فرض زيّ مخصوص على أهل الذّمة يميّزهم عن المسلمين، فأعلن القرار بأن يلتزم اليهود عماما صفراء، وتكون عمامات النّصارى زرقاء.

¹ عبيد محمّد صابر: تجلّي الخطاب التّقدي من التّظيرية إلى الممارسة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013م، ص39.

² الغدامي عبد الله: النّقد الثّقافيّ، قراءة في الأنساق الثّقافية العربيّة، ص196.

³ ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص49.

* ولد الناصر ناصر الدّين ابن السّلاطون الملك المنصور بالقاهرة سنة 684هـ، وهو عاشر السلاطين في دولة المماليك البحرية، وقد تولّى الملك ثلاث مرّات، وطالت عهده في الثّالثة (709-741)، اختلف المؤرّخون في تحديد نمط معاملاته وإدارته اتّجاه الرّعية بين الإيجابية والسّلبية، فقد عرف بالحزم والعدل، كما عرف بالبطش والظلم، إلّا أنّه أبلى بلاء في حربه مع الصّليبيين والمغول.

ينظر: - الصّفدي: أعيان العصر وأعوان النّصر، ج5، ص73.

- ابن حبيب الحلبي: تذكرة التّبيه في أيام المنصور وبنيه، ج2، ص326، 327.

على هذا الأساس من التشديد والتّضييق تبنت الأقلّية رفضها المطلق للأوضاع السّائدة؛ وهي على الأغلب تكتم ردّ فعلها لأسباب أمنيّة مصيريّة، فتتظاهر بالمسايرة والطّواعيّة، أو أنّها تجنح إلى السلم الاضطراري الذي هو أشبه بالمعاهدات السّلمية في الحروب، لكنّها معاهدات غير آمنة، لها أسلوبها الخاصّ؛ فصيغتها الضمنية ملغومة، ومدّتها غير معلنة، على أنّ انفجار ثورتها من الحين إلى الآخر قد يبدو من صميم الدّفاع عن النفس والعرض والمال والمقدّسات، لذا كانت الحيلة ضرورية، وسيبقى التّوجّس قائما بين الطرفين، وسيظل الصّراع الأكيد بين الهويتين مضمرًا مغطّى¹، إلى أن يعلن في مناسبات تحددها الظروف.

- يبرز الاحتمال الثالث أيضا في بروز تدخلات سياسيّة من قبل قوى خارجيّة تحاول تأجيج الصّراع الطائفي داخل الكيان الشّامي، لإفشاء الفوضى، وزعزعة الأمن، ولكبح الطموح الإسلاميّ في التّوسع والانتشار، أو لمآرب وأهداف شخصية

إن ما يربط كلّ تلك الاحتمالات بنسق المواجهة هو توارّد لفظ "الثّار" ودلالاته في نصّ المقامة، من ذلك مثلا: «تُحاوِلُ ثأْرًا عِنْدَ بَعْضِ الْكُؤَاكِبِ»²، «وَتَأْرَتَ إِلَيْهَا مِنْ الْأَرْضِ لِأَخْذِ الثَّأْرِ»³، مع طغيان عنصر المفارقة بين رموز طرقي التّزاع، انطلاقا من وصف دمشق ومسجدها قبل وبعد الحريق، ثم الإطناب في وصف الثّار الحارقة، والاعتناء بوصف الماء الذي أطفأ هذه الثّار.

تُبرز المقامة أنّ نسق المواجهة "غير السلمية" قائم على تغذية دوافع نفسيّة تملؤها مشاعر المقت بين الطرفين، فكان التّصارى يلجؤون إلى سياسة الحرق، كوسيلة لإشفاء الغليل، ولتبديد ضغط الغيظ والحقد من خلال إلحاق الضّرر بالسّكان، طمعا في تحقّق أمنية انهيار القوى الإسلاميّة، وفي المقابل، ومن باب الدّافع عن الدّات، يأتي ردّ الفعل عنيفا أيضا، وفي ظلّ هذا التّوتر السّياسي الخارجيّ والدّاخلي للدولة، تلتهب النيران بين الفينة والأخرى تأكل جدران المساجد والكنائس.

يمكن التأكيد على أنّ الانتصارات الإسلاميّة المحقّقة منذ انطلاق الفتوحات في بلاد الشّام، ثمّ اعتلاء راية الحكم الإسلاميّ على أرض الأندلس، إضافة إلى القدرة على صدّ وطرد الكيان الصليبيّ في كثير من المواقف والأحداث، هي كلّها مؤثرات تضافرت في الضّغط على الدّات المسيحية ذات الطّاقة التّوسعية الاستعمارية التي يؤجّجها - كما أسلفنا - خطابات أصحاب المصالح السياسيّة الاقتصاديّة، والتي تمثّلها خطبة أوربان الثّاني بالدرّجة الأولى.

¹ ينظر: عبيد محمّد صابر: تجلّي الخطاب النّقدي من النّظرية إلى الممارسة، ص40.

² الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص60.

³ المصدر نفسه، ص61.

أسهمت كلّ تلك المؤثرات "التّاريخيّة" في بلورة الصّراع بين الفريقين وترسيخه على مرّ عقود طويلة من الزّمن، وهو ما تؤكّده مدوّنات التاريخ العربيّ بما فيها من أصداء صداميّة مماثلة لما تُسجّ في المقامة من "نسق المواجهة العنيفة" بين الطرفين:

إذ قد كثر اشتعال الحرائق في البلاد المصريّة سنة 721هـ، وقد بلغت النّار أشدها فأحدثت خسائر جسيمة في القاهرة، وتبيّن أنّ للأقباط يد في ذلك نتيجة تعرض المسلمين لكنائسهم، يقول المقرئ في كتابه السلوك: «وَكَانَ عَقِبَ هَدْمِ الْكَنَائِسِ وَفُتُوحِ الْحَرَائِقِ بِالقَاهِرَةِ وَمَصْرَ»¹، ويقول أيضا: «فَشَاعَ بَيْنَ النَّاسِ أَنَّ الْحَرِيقَ مِنْ جِهَةِ النَّصَارَى لِمَا أَتَّكَاهُمْ هَدْمُ الْكَنَائِسِ وَنَهَبُهَا وَصَارَتْ النَّيْرَانُ تُوجَدُ تَارَةً فِي مَنَابِرِ الْجَوَامِعِ، وَتَارَةً فِي حِيطَانِ الْمَسَاجِدِ (...) فَزَادَ قَلَقُ النَّاسِ وَكَثُرَ خَوْفُهُمْ»².

كما يذكر أنّه قد قُبض على راهبين أشعلا نارا بمدرسة في القاهرة، وقد تمّت معاقبتهما إلى أن اعترفا بإذكاء النيران انتقاما، كما قبض على نصرانيّ في جامع الظاهر بالحسينية يحاول إضرام النّار بها، وقد اعترف هو الآخر باتّفاقه مع جمع من النّصارى على النّكاية بالمسلمين، بتحضير الفتائل المحشوة بالنّفط والكبريت، ودسها في ربوع القاهرة كلما سمحت الفرصة³.

أصبح إحراق الرموز الدّينيّة ودور العبادة سياسة حربيّة معهودة من قبل الطرفين في عصر المماليك، ومنطقيّ أن يرتعب النّاس لمثل هذه المواجهات التي تعبّر عن أبعاد عدّة للحرب؛ فهي بمثابة حرب داخلية نشبت بين سكان المجتمع العربيّ الواحد، وهي أيضا حرب خارجية بتدخل القوى الغربيّة في تنشيطها "الإفرنجة"، مع التّأكيد على أنّ المبدأ العقائديّ "الإسلاميّ المسيحيّ" هو محور معاركها.

اللافت من خلال ما ورد في رواية المقرئ من أنّ النّاصر قد تماطل في إصدار حكم معاقبة النّصارى بعد حرائق سنة 721هـ، لولا الضغط الجماهيريّ، والرّد الشعبيّ الذي أبلّ أن يتكتّل ويتكاتف في سبيل ارساء قرارات الرّدع والرّجر، إذ لم يهدأ الرّأي العام إلى أن هتف في حضرة السلطان: «لَا دِينَ إِلَّا دِينُ الْإِسْلَامِ، نَصَرَ اللَّهُ دِينَ مُحَمَّدٍ بَنِي عَبْدِ اللَّهِ، يَا مَلِكُ النَّاصِرِ يَا سُلْطَانَ الْإِسْلَامِ، انْصُرْنَا عَلَى أَهْلِ الْكُفْرِ، وَلَا تَنْصُرِ النَّصَارَى»⁴. أسفر هذا النّداء عن نتائج تفوق المتوقع وتتجاوز التّقدير، إذ قد تأثر السلطان النّاصر بتلك الهتافات، وتقرّر لديه على

¹ المقرئ: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج3، ص39.

² المرجع نفسه، ج3، ص41.

³ ينظر: المقرئ: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج3، ص36-45.

⁴ المرجع نفسه، ج3، ص44.

إثر ذلك أنّه «مَنْ وَجَدَ مِنَ النَّصَارَى بِعَمَامَةٍ بَيْضَاءَ حَلَّ دَمُهُ، وَمَنْ وَجَدَ مِنَ النَّصَارَى رَاكِبًا بِاسْتِوَاءٍ حَلَّ دَمُهُ»¹، فعانى النصارى جرّاء هذا التصريح أشدّ أنواع المذلة والمهانة من قبل العامة، بعدما عرفوا ألوانا من الرفاهية والتّرف! ما استجلب شعورا ذاتيا بنشوة النّصر، وحقق اطمئنانا نسبيا للأنا على سيادتها وسلطتها رغم واقعها المتأزم. على هذه الوتيرة المفعممة بالتّورات وكثرة الحرائق المنظّمة في المساجد والمدارس زاد التّوتر وانتشرت الفوضى وازداد ارتعاب النّاس واضطرابهم، وقد باتت منطقة الشّام تعاني أوضاعا مماثلة رغم ما يُبذل فيها من إجراءات صّارمة في ظلّ هذا الجوّ الطائفي الملتهب²، إذ قد تشابهت طريقة رهبان مصر ورهبان الشّام في صنع الحرق النّفطية، على تباعد في الزّمن والمسافة³. ما يؤكّد أنّ حريق المسجد الأمويّ هو حلقة ضمن سلسلة متواصلة من الهجمات المباغتة التي يتوارثها أجيال من الرّهبان المسيحيين، وينقّذونها استجابة لدواع ثقافية وتاريخية.

ت- نسق الانتقام والتّشفي/ انتصار أم عزاء؟

إذا كانت المقامة قد تجاوزت التصريح بما كان سائدا بين المسلمين من امتعاض وسخط إثر حادثة إحراق المسجد وما جاوره، فإنّ الجوّ العامّ الذي مثله "انفراج العقدة السّردية" من بيان مصير المعتدين بعد الإمساك بهم واعترافهم بفعلتهم، ينبئ عن بلوغ درجة قصوى من الاضطراب والتّوتر نتيجة الخسائر الماديّة الفادحة، ونتيجة المساس بجريمة الجامع الأمويّ بالدّرجة الأولى، لاسيما وأنّ الجناة، وإنّ مثّلوا فئة الآخر بالنّسبة لأهل دمشق المسلمين، فهم أيضا ذوو انتماء للمجتمع المشرقيّ الواحد، ومن أهل الدّمة من النصارى.

لم يخرج نصّ المقامة عن سرد التّفاصيل المذكورة في مدونات التّاريخ بحقيقتها وواقعيتها من كيفية القبض على الجناة، وبيان نمط عقابهم، لكن بصورة أكثر تكثيفا للرمز، وبصوت أعمق في مخاطبة المشاعر واستثارتها، بنمط يكشف عمّا اختلج في نفوس العامة من تذمر شديد اتّجاه هذه الأوضاع عموما، وعمّا بدى من رضى بعد أن عوقب الفاعل، ونال أشدّ أنماط العذاب: «وَلَمَّا أُخِذَ سُحْتُ أَمْوَالِهِمْ، وَصُرِفَ فِي إِيجَادٍ مَا أَعْدَمُوهُ بِفِعَالِهِمْ، نَظَرَ فِي سُوءٍ مُنْقَلَبِهِمْ، وَمَالِهِمْ (...) وَوَرَدَ الْمَرْسُومُ الشَّرِيفُ بِتَسْمِيرِهِمْ عَلَى الْجَمَالِ (...) فَقَضَى اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ أَمْرَهُ»⁴. فالعقاب هنا يتجاوز إطار الواقعة إلى سوابق كثيرة ظلّت عالقة في الذاكرة الجمعية للمجتمع المملوكي يستذكرها الكيان العربيّ الإسلاميّ عند كلّ صدام.

¹ المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج4، ص44.

² ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص6، 7.

³ ينظر: المنجد صلاح الدّين: حريق الجامع الأمويّ بدمشق سنة 740هـ، مجلّة المجمع العلميّ العربيّ، دمشق، سوريا، كانون الثّاني، 1956م، 17 جمادى الأولى 1375هـ، المجلد31، ج1، ص39.

⁴ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الرّحيق، ص73، 74.

ظَلَّت ثنائِيَّة الأنا والآخر تسيطر على البنية السردية حتى في خواتيمها، وحتى بعد انكشاف الحقيقة، ووقوع الصّليبين -مفتعلي الحريق- في قبضة المسلمين يلقنوّهم دروساً قاسية، رغم ذلك تظلّ الذات الساردة في سعي متواصل لتعزيز تفوّقها وتوكيد سلطتها، لا تفوت الفرصة في «إظهار ما لهذه المِلَّة القَاهِرَةِ مِنَ العِزِّ والجَمَالِ»¹. مع التأكيد على جعل الانتماء العقائديّ حدّاً فاصلاً بين الفئتين.

الترّم الصّفديّ بالموضوعية في نقل الخبر وسرد الحدث تماماً كما عاينه وعاشه في الواقع، إلّا أنّه -خلافاً للمؤرّخين- لم يأبه لذكر عدد المذنبين، ولا لتعداد أسمائهم، ولا لتواريخ العقوبات، ذلك لأنّ زمن الصّراع عنده زمن ممتدّ، ولأنّ النّصارى بالنّسبة له سواء، فما فئة المجرمين في قاموس مقامته إلّا عيّنة من الآخر الجمعي المسيحيّ، ولذلك قال: «وَجَعَلَهُمْ آيَةً لِأَهْلِ الصَّلِيبِ وَعِبْرَةً»²، فقد أبدى الصّفديّ احتفائه بتعذيب النّصارى، مشاركاً الحشد الجماهيريّ في تشفيه وثأره وانتقامه، ومجارباً صوت العامة في رضاهم بما خلّص إليه الأعداء بعد فعلتهم، : «وَلَقَدْ قُلْتُ فِيهِمْ عِنْدَ التَّشْفِي، وَالْآنْكِفَا عَنْ عِقَابِهِمْ بِمَا يَكْفِي الْحَقِّ وَيَكْفِي:

حُرِّتْ جُنُودُهُمْ وَشُقَّتْ أَرْضُهَا لَيْلًا فَجَادَ نَبَاتُهَا بِشَقِيقِ
وَأُرِيدَ تَارِيخُ الْحَرِيقِ فَخَطَّهُ الـ حَوَالِي عَلَى أَضْلَاعِهِمْ بِعَقِيقِ»³

انتعشت مشاعر التشفيّ كمرحلة متأخرة ضمن نسقيّ المواجهة والانتقام، وإن كانت الشّماتة في المفهوم العامّ هي إبداء الابتهاج والسرور ببليّة أصابت العدو⁴، فقد مثّلت عند الصّفديّ البديل عن تلك التّشوة المفقودة التي كانت ستطبيها الأنا وهي تستأثر لكيانها أجدد البقاع وافخمها "دمشق"، وهي أيضاً البديل عن أنين الذات المفجوعة في جامعها "رمز هويتها الإسلاميّة"، لذا لا نلحظ في المقامة التفاتاً إلى التّساؤل عن حكم الشّريعة الإسلاميّة في ذلك الأسلوب في تعذيب النّصارى من تجريد من الثياب، وجلد مؤلم، وتصليب تحت الشّمس، إذ قد «وَرَدَ المرسوم الشّريف بِتَسْمِيرِهِمْ عَلَى الجَمَالِ»⁵. فقد ترسّخ في الاعتقاد العام ضرورة أن ينال الجاني أشدّ أنواع العقاب، وأن يصيبه من عذاب الاحتراق ما قد عاناه المسلم من لفح النّار، لذا كان لهيب الشّمس حاضراً كصورة من صور الانتقام عن طريق الحرق البطيء: «أُقِيمُوا لِلشّمسِ رُقَبَاءَ كَالْحِرَبَاءِ، وَتَنَوَّعَ النَّاسُ فِي شَتْمِهِمْ»⁶، حتى يتسنى للعامة

¹ المصدر السابق، ص 74.

² الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الرّحيق، ص 74.

³ المصدر نفسه، ص 73.

⁴ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 2، ص 51، مادّة (شمت).

⁵ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 74.

⁶ المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

جميعهم حضور الموقف ومتابعة المشهد في هدوء وروية، لإشفاء غليلهم، ولإشباع رغبتهم الشديدة في الانتقام من العدو المحتال.

إنّ ذاكرة "الأنا" مشحونة طافحة بالغيظ، بما لا يدع مجالاً للتعاطف والرحمة، يقو الصّفدي: «وَطِبَاعُ الْوَرَى عَلَى عَدَمِ رَحْمَتِهِمْ بِجُبُولَةٍ»¹، ذلك أنّ الذات الإنسانية عموماً قد تعفو وتسامح وفق حدود معينة من الأخطاء والهفوات، أمّا فئة النصارى عند الصّفدي، وفي المفهوم الجمعيّ الإسلاميّ عموماً، فقد أفرطوا في التجاوز والتّعدي عند انتهاكهم للحرمات ومساسهم بالمقدّسات، بل إنهم مصرّون على قلب الموازين وتشيت المسلمين إلى غاية الفصل بين الذات وبين كيائها، وهي سياسة مسيحية واضحة المعالم معروفة المقاصد داخل المجتمع الشاميّ المملوكي، تنبئ عن طول الصّراع بين الفئتين في ظلّ استمرار تجاورهما واحتكاكهما ضمن رقعة جغرافيّة واحدة، وفي مناخ ثقافيّ خاصّ.

اشتهر التّسمير كنمط من أنماط العقاب المشهورة في دولة المماليك، وفيها يجرد الجاني من الثياب، ثم تثبت أطرافه بالمسامير على خشبتين على شكل صليب، ثم يطاف به محمولاً على ظهر جمل لمدة معينة قد حُدّدت في قضية حرق المسجد بيومين كاملين: «وَطِيفَ بِهِمْ بَيَاضَ يَوْمَيْنِ»²، ثم يقوم السيّاف بإهاء حياة المحكوم عليه بضربة قويّة واحدة، تفصل البدن إلى نصفين³، قال الصّفدي: «سَبَقَ السَّيْفُ فِيهِمُ الْعَدْلَ» (...) وَبَقِيَتْ أَشْلَاؤُهُمْ طَرِيحَةً الْحَفِيرِ، وَأُلْقُوا فِي جَهَنَّمَ وَبُسُ الْمَصِيرِ» سورة الأنفال، الآية 16»⁴.

وهي الكلمات التي اختتم بها الصّفدي مقامته، معبراً عن انفراج عقدة القصة بعد أن هدأت الشّخصيات المضطربة، وتدفّقت مشاعر الإيجابية إلى قلوب المسلمين بتوفر عناصر السّلوى والتّعويض، ليكشف المشهد الأخير عن تحوّل ضروريّ في قضيّة الصّراع بين الطّرفين يترجمه تشبّث الذات السّاردة، و"الأنا الجمعيّة" عموماً بالنّصر واستشرافها بالفوز الأكيد بعد كلّ أزمة مهما كانت تعقيداتها، فالتّفوق في التّهاية هو نتيجة حتميّة يتبناها النّسق الثقافيّ العربيّ الإسلاميّ على طول مسار احتكاكه بالآخر رغم بلوغ أقصى درجات الفشل والانكسار.

¹ الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص74.

² المصدر نفسه، ص75.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص74، (حاشية المحقق، رقم 4)

⁴ المصدر نفسه، ص75.

ث- نسق التقديس الطائفي؛ "الأحمدية الصّوفية" ولاء أم ادّعاء؟

أبدى الخطاب المقاميّ "رشف الرّحيق" إطاراً حفياً بأمر دمشق سيف الدّين تنكرز الحسامي* (ت740هـ)، الذي أبلى بلاء حسناً في إخماد النّار الملتهبة، فكان محلّ إعجاب العامّة والخاصّة من أهل الشّام، وقد قرُن ذلك الإطراء بنيل الممدوح جزاءً يناسب عظمة إنجاز، ويحاكي إقدامه وبطولته، ف«حازَ بِهَذِهِ الْمُنْقَبَةِ الْكَرَامَةَ الْأُحْمَدِيَّةَ»¹. والكرامة في اصطلاح أهل التّصوّف هي «ظهور أمر خارق للعادة من قِبَل شخص غير مقارن لدعوى النّبوة، فما يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصّالح يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بدعوى النّبوة يكون معجزة»².

إنّ الكرامة التي أضفاها الصّفديّ على "تنكرز" تفارق الاستدراج المقصود في التعريف، والدّي يقتصر على التّقاة والأولياء الصّالحين، بل ويفوق ذلك، فكانت كرامته أقرب لمعجزات الأنبياء، ذلك أنّ "تنكرز" حين أقبل غير مبالٍ على النّار الحارقة، واقتحم لهيئها مجازفاً، وثاقاً من قدراته وقوّته، قد أُمّن أَلْم الاحتراق، لأنّ النّار قد تغيّرت طبيعتها وانتفت منها فعالية الحرق واللّسع: «دَخَلَ لَطَاهَا، فَتَلَقَّتهُ "بِرْدُهَا وَسَلَامُهَا"»³، تماماً كما تهيّأت واستسلمت لسيدنا إبراهيم عليه السلام، قال الله تعالى ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ سورة الأنبياء،

* هو سيف الدّين، أبو سعيد تنكرز بن عبد الله الحسامي النّاصريّ، مملوك من الأتراك القفجاقية (قبيلة تركية)، جُلب إلى مصر صغيراً فنشأ بها، إذ اشتراه الأمير حسام الدّين لاشين، وقد بلغ تنكرز درجة يعتدّ بها من العلوم الدّينيّة، كما قد بلغ منزلة عالية في بلاط الحكم إذ قد تقرب من السّلطان النّاصر محمّد بن قلاوون وأصبح من خاصيته، فعينه نائباً على سلطنة الشّام سنة 712هـ، وقد استقرّ النّائب في دمشق يخلص ويتفانى في عمله حتى قويت شوكته، وعظم شأنه، وازداد تقرباً من السّلطان الذي أخذ يكرمه بالعطايا والهبات والتّرفيقات في الإمارة فتكاثرت أمواله وعظمت ثروته، وقد بلغ حدّ التّقارب أن قرّر السّلطان تزويج اثنتين من بناته لأبناء تنكرز، غير أنّ مخاوف ابن قلاوون من انقلاب نوابه الذين يبدون التّفوق جعلته يشكّ في نوايا تنكرز، فسألت العلاقة بينهما بعد تدخلات الوشاة النّاقمين الكائدين، واستمرّت الشّكوك والمخاوف حتى لقي تنكرز حتفه، وقتل بأمر من النّاصر بن قلاوون سنة 741هـ.

ينظر: - الصّفدي: أعيان العصر وأعوان النّصر، تح: علي أبو زيد وآخرون، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1418هـ، 1998م، ج2، ص116-137.

- ابن حجر العسقلاني: الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة، ج1، ص520-528.

- ابن كثير: البداية والنهاية، ج18، ص416.

¹ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص70.

² الشّريف الجرجانيّ: معجم التّعريفات، تح: محمد صدّيق المِنْشَاوِي، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع والتّصدير، القاهرة، مصر، (دط)، (دتا). ص154.

³ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص69.

الآية:69. وهي معجزة إلهية حمت النبي إبراهيم من بطش العدو، ووقته من ألم الاحتراق، وقد مكث زمنا في قعر النيران لا يستشعر سوى البرد والسلام.

في مقابل عظمة الحريق، وعميق أثره في نفوس المسلمين، وخطورة آثاره على حياة العامة، كان لابد أن يتجلى ممدوح الصّفيّ إستثنائيا، سيّدا مبجّلا عظيما، عجيب الصّفات والحركات، لا يبالي بالأخطار، ولا يستشعر ألم النّار الملتهبة، ولا تضره درجات الحرارة المرتفعة، لأنّه محفوف بالرّعاية الغيبية، محفوظ بالكرامات الصّوفية، وهذا على الظاهر إشادة بالشجاعة، وتبجيل عظيم، حظي به الممدوح نظرا لما أبلاه يوم الحريق ولما أبداه من جرأة وجسارة.

غير أنّ هذا التشبيه المقصود من الصّفيّ يحيل إلى التّساؤل عن القرينة التّشبيهية بين تنكز وبين الصّوفية؟ وما هي الفضائل التي أبدتها هذه الفرقة حتى اصطفت طرفا إيجابيا في المماثلة "الشّبه به"؟ ليحيلنا ذلك إلى البحث في حقيقة العلاقة بين الصّفيّ وبين الطائفة الأحمدية؟

وهي أسئلة مفتوحة على احتمالات عدّة تتعلّق بما تكتنفه المقامة من أنساق ثقافيّة لها علاقة وطيدة بفهم القناعات والمبادئ، وكشف وجهات النّظر لدى كلّ من الأديب والحاكم فيما يخصّ عالم التّصوف عموما، والفرقة الأحمدية على وجه الخصوص، كما ترتبط ارتباطا وثيقا بفهم واستيعاب حركة "الصّوفية" داخل المجتمع المملوكي، ومدى فعاليتها في توجيه الحياة الدّينية والسياسية.

جنح الصّفيّ إلى عالم الخوارق، فأسند كرامة ممدوحه إلى فرع من فروع الصّوفية القلنديرية*، ألا وهي: "الصّوفية الأحمدية/ البطحائية / الرّفاعية" المنسوبة إلى المتصوّف المشهور أحمد بن علي الرّفاعي** (ت578هـ)، وهي طائفة كبيرة من طوائف المتصوّفة التي كان لها أثر كبير في الحياة الاجتماعية والسياسية عصر المماليك، إذ قد نالت

* القلنديرية عند المتصوّفة هو المتعبّد الصّوفيّ (الدرويش) الذي تحرّر من القيود والعوائق الدّنيوية تحرّرا كاملا وعن التّفكير في المستقبل والمعاش والحياة، وأخذ التجرّد والشحاذة والتّسوّل والملامة شعارا له، وتتفرّع عن القلنديرية جماعات كثيرة منها اليونسية والقرنديرية، الذين يتّخذون من الرّوايا أمكنة لهم لممارسة الأذكار والأناشيد.

ينظر: - الصّفيّ: الوافي بالوفيات: ج7، ص13.

- القونويّ أبو الفضل محمّد بن عبد الله: الصّوفية القلنديرية، تاريخها وفتوى شيخ الإسلام ابن تيمية فيها، دار أضواء السّلف، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1423هـ، 2002م، ص19،

** هو أحمد بن عليّ بن أحمد بن يحيى بن حازم بن علي بن رفاعة أبو العباس الرّفاعي، سكن البطائح بقرية "أم عبيدة" بالعراق، وكان رجلا صالحا شافعيّا، توفي سنة 578هـ.

ينظر: الصّفيّ: الوافي بالوفيات، ج7، ص143، 144.

حظوة عند العامة¹ في سياق تعظيم شعائر الصّوفيّة عامة، وفي سياق ما أبداه أهل هذا الاتجاه من إعراض عن ملذّات الدّنيا والانعكاف على طقوس التّعبّد، وقد اشتهر القلندريّة كما يذكر الصّفديّ في الوابي بالوفيات بخوارق عدّة لا يقبلها العقل ولا تستسيغها النّفس وتأنف منها الفطرة كالتّهام الحيات حيّة، والإمساك بالنّيران المشتعلة، والدّخول في الأفرنة المتّقدة، والرّقص على اللّهب حتّى يهمد، وإسالة الدّم من الأجساد، وإحاطة الرّقاب بالأطواق الحديدية².

يبدو أنّ تلك الموصفات/الكرامات التي أدّعاها أهل القلندرية قد انحازت إلى دائرة البدع والخرافات في الفهم الشرعي³، لأنّها وإنّ دلّت -في الظّاهر- على الشّجاعة والإقدام واقتحام المخاطر، فهي تحمل الكثير من المغالطات التي تنافض معاني الالتزام والتّدين في الإسلام، إضافة إلى ما تقوم عليه من أساليب الخدع والأكاذيب لإيهام النّاس وتضليلهم، فشتان بين الاجتياح الحقيقي للنيران، وبين التّظاهر أو التّوهم بذلك، خصوصاً إذا علمنا أنّ جماعة الأحمديّة كانت تحتال على المجتمع بطرق شتى؛ إذ ليس لهم أن يلامسوا النّار إلّا بخدع يلجؤون إليها، وبـ«يَحِيلُ يَصْنَعُونَهَا مِنْ دَهْنِ الصَّفَادِ، وَقَشْرِ النَّارِجِ، وَحَجَرِ الطَّلَقِ»⁴. لذلك حاربها العلماء من أهل الإسلام. تخيلنا تلك المدائح التي أضفاها الصّفدي على التائب "تنكز" إلى التّقيب في مسألة الاتجاه الفكريّ للصّفديّ، لنجد أنّ هذا الأخير قد انساق في تيار الصّوفية ودافع عن بعض رموزها وأفكارها، مثل ما ورد في ترجمته لحي الدّين ابن عربي*، والقول ببراءته من تهم الكفر والإلحاد، مؤكّداً على صحة عقيدته، وسلامة آرائه التي وردت في الفتوحات المكيّة، وقد عبّر عن هذا شعراً فقال: [بحر الخفيف]

لَيْسَ فِي هَذِهِ الْعَقِيدَةِ شَيْءٌ يَفْتَضِيهِ التَّكْذِيبُ وَالْبُهْتَانُ

¹ ينظر: باشا عمر موسى: الأدب في بلاد الشّام، المكتبة العباسيّة، دمشق، سوريا، ط2، 1391هـ، 1972م، ص95.

² ينظر: - الصّفديّ: الوابي بالوفيات، ج7، ص143، 144.

- ابن تيمية: مناظرة ابن تيمية لطائفة الرّفاعية، تح: عبد الرّحمن دمشقية، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، ط2، 1413هـ-1992م، ص11-14.

³ ينظر: ابن تيمية: مناظرة ابن تيمية لطائفة الرّفاعية، ص29-32.

⁴ المرجع نفسه، ص30.

* هو محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد بن عبد الله الشّيح محي الدّين أبو بكر الطّائي الحاتميّ الأندلسيّ المعروف بابن عربي، صاحب المصنّفات في التّصوف وغيره، ولد بمرسية في أرض الأندلس سنة 560هـ، وتوفي بدمشق سنة 638هـ، من أشهر تصانيفه: الفتوحات المكيّة وفصوص الحکم.

ينظر: الصّفديّ: الوابي بالوفيات، ج4، ص124-127.

لَا وَلَا مَا قَدْ خَالَفَ الْعَقْلَ وَالنَّفْسَ لَ الَّذِي قَدْ أَتَى بِهِ الْقُرْآنُ¹

مع ذلك، يُستبعد أن يكون الصّفديّ قد اعتلى منبر المغالاة في تقديس الصّوفية، أو أنّه انحاز مع الذين انبهروا بالأجّاه الصّوفيّ ومجّده، أو أنّه ساير الذين نظروا إلى الطوائف الصّوفية نظرة تعظيم وإجلال، وصدّقوا ادّعاءاتهم التي لا يقبلها عقل ولا يشرّعها دين، خاصّة وأنّ الصّفديّ نفسه قد أقرّ باستهجان تلك الطائفة: "القلندريّة"، وأشار إلى زيف صنيعها، واستنكر إفكها على النّاس حين قال في ترجمته لرجل من أعلامها: « فقيرا من القلندريّة، تلك الفرقة المفتريّة، (...) ثمّ ترك تلك الطريقة، وأعرض عن المجاز وسلك الحقيقة»²، وحين قال: «الفقراء الأحمدية واليونسية والقلندريّة وغيرهم من هؤلاء المبتدعة»³، كما قال واصفا لحالة أحد رجال الصّوفية: «شيخ مسن حرفوش، مكشوف الرأس عليه دلقّ دقيق وسخ من رقا، وله بجمرة، يجلس عند قناة عقبة الكتان، ولا يقرب الصلاة، ثابت العقل ولا يسأل أحدا شيئا، ويذكر النّاس له كرامات»⁴.

بناء على ذلك نجد أنّ المادح قد خاتل في مدحه وثناؤه، فلا يُحسّن أن تُنسب للممدوح الذي أبلى بلاء حسنا في تخلص النّاس من وطأة النّار صفات قوم هم أصحاب غلوّ وظلال، وعليه فقد استمد المدح قيمته من أنساق أخرى يؤسّس لها الوضع الاجتماعيّ العام؛ ذلك أنّ وسام الشجاعة الذي منحه الصّفديّ لولي أمره "تنكز" هو وسام لامع براق يلقّيه كثير من التّمنيق والإغراء، على ما يبطنه من سيمياء أخرى تتجاهل ما يوقن به الحّاص والعام من أنّ الأمراء وإن حملوا على عاتقهم مهمّة بطولية.

إنّ تفاصيل العملية المعقّدة من الإسراع في توفير وسائل الإطفاء، والمباشرة في إنقاذ ما يمكن إنقاذه، والمجازفة في محاربة لهيب النّار سيقوم بها عناصر الجيش، علما أنّ هذه الصورة البطولية الخارقة التي ألبست "تنكز" في المقامة لم ترد في كتب المؤرخين الأعلام الواصفين للحريق، يقول ابن القاضي: «فتدركه النّاس فأطفئوه، واجتمع النّاس لهذا الأمر العظيم من كلّ قطر في البلد، وحضر النّائب وبعض القضاة والأمراء، وارتفع الصّراخ والضّجيج والابتهاال إلى الله تعالى خشية على الجامع»⁵. ويؤكّد المقرزي أنّ إخماد الحريق كان بفضل هرع السكان إلى النّار وتظافرهم في إطفائها: «بادر النّاس جميعا إليه، وأطفأوه بحضرة الأمير تنكز في مدّة يومين بلياليها»⁶، وإذا أردنا

¹ المرجع السابق، ج4، ص125.

² الصّفديّ: أعيان العصر وأعوان النّصر، ج2، ص174.

³ الصّفديّ: الوافي بالوفيات، ج7، ص13.

⁴ المرجع نفسه، ج17، ص371.

⁵ ابن قاضي شهبه: تاريخ ابن قاضي شهبه، المجلّد2، ص115.

⁶ المقرزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج2، ص282.

التأمل قليلا رغم حماسة الصّفديّ في المدح؛ نجد أنّ المقامة ذاتها قد حدّدت وظيفة تنكز في مواجهة النّار التي تقتصر على الأمر والتّوجيه فقد: «رَتَّبَ فِي جِهَاتِهَا مَمَالِيكَهَ وَأُمَرَاءَهُ، وَصِغَارَ بَنِيهِ وَكُبَرَاءَهُ، فَهُمْ قَوْمٌ:

إِذَا رَكِبُوا زَادُوا الْمَوَاقِبَ بِهَجَّةٍ وَإِنْ جَلَسُوا كَانُوا صُدُورَ الْمَجَالِسِ»¹

وما صدور المجالس إلا طلائعها ومقدّماتها، أو هم أبرزها وأرفعها وأقربها إلى بؤرة الحدث، جاء في لسان العرب: «الصّدر أعلى مُقدّم كلّ شيء، (...) وصدر كلّ شيء أوّله، وكلّ ما واجهك صدرٌ»²، كذلك هو موقع الجنود في مواجهة الحرائق: الأقرب إلى مكان الاشتعال، والأدنى من المخاطر. أي أنّ أوّل من هبّ إلى النّداء، وانطلق في جلب الماء واطفاء النّار هم المماليك تحت تصرّف القائد الذي يوجّه ويصدر الأوامر.

هذا لا ينفي عن النّائب "تنكز الحسامي" أهلية واستحقاق المدح من الصّفديّ، كما لا يمكننا القول إنّ المادح يغالي في ثناءه وولائه "لتنكز" مع الاطمئنان بأنّه أبلى فعلا بلاء حسنا في مواجهة الكوارث ومساندة العامة في صون رموز الأئمة، لاسيما وأنّه -بشهادة المؤرّخين- قد ساهم بطريقة أو بأخرى في حماية المسجد من الحريق⁴، علاوة على أنّه قد أبدى قبل الحريق شديد عنايته بالمسجد الأمويّ، وهو ما يشهد به الصّفديّ نفسه ذاكرا فضل النّائب في إحياء زوايا المسجد وأركانه: «أَثَرَ فِيهِ كُلُّ أَثَرٍ حَسَنَةٍ بَعْدَمَا كَانَ خَرَابًا»⁵.

ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ في تشبيه النّائب بفئة الأحمديّة التي تغالي في أفكارها، وتجنح بكراماتها إلى ادّعاء اختراق النّار توها بالكرامة، هو مدح مفعم بمظاهر الثّقافة السّائدة وقتها، فيه انعطاف صوب محاكاة ومجاراة ما هو ذائع داخل المجتمع الدّمشقي آنذاك من تبجيل للصّوفيّة وجنوح إلى طقوسها، وانسياق نحو طوائفها، وانبهار بخوارقهم وكراماتهم، فالصّفديّ يدرك ما عبّر عنه الغدّاميّ بأنّ «النّاس تصدّق أوهامها لأنّها تريد هذه الأوهام، ولا تريد أن تتخلّى عنها، وستظلّ تؤمن بها إيمانا يفوق إيمانها بالحقيقة، وستتنكر لأيّ حقيقة تخالف أوهامها»⁶، وهي مفارقة عجيبة تتعلّب فيها كفة العاطفة والولاء الاجتماعيّ على كفة التّفكير المنطقيّ والاستنتاج العقلائيّ

¹ البحري: الديوان، تح: حسن كامي الصّيرفيّ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1329هـ، 1911م، ج2، ص1124.

² الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص70.

³ ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص445، 446.

⁴ ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج18، ص414، 415.

⁵ الصّفديّ: تحفة ذوي الألباب فيمن حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنّواب، ح: إحسان بنت سعيد الخلوّصي، وزهير حمدان الصمصام، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق، سوريا، 1992م، (دط)، ج2، ص233.

⁶ الغدّامي عبد الله واصطيف عبد النبي: نقد ثقافي أم نقد أدبيّ، ص162.

لدى الأغلبية من أفراد المجتمع الواحد، إذ غالبا ما ينجح الناس إلى حماية "الأعراف والمعتقدات والعادات" المتوارثة رغم اليقين بطلانها لأنها تمنح سمة الانتماء إلى المجتمع، وتصنّف فئة الرافضين لها في زاويا النّبذ والإقصاء.

توسّل المادح على هذا الأساس حوار الصّوفية وسيلة لإرضاء الطرفين: النائب تنكز، وعامة الناس، وفق ما «يتيح تثبيت صورة مستعملة وإن كانت مغلوبة»¹، والاحتفاظ بهذه الصّورة ودعمها كنسق مترسّخ يصعب تغييره.

ترتبط رسالة المديح بالنسق الديني وبالطائفة الصّوفية تحديدا مراعاةً لمقتضى الحال إذ تبوّأت الصّوفية وقتئذ مكانة ذات أهميّة بالغة وخطيرة في المجتمع الإسلاميّ عامة، وفي بلاد الشّام خاصّة، لقيامها على مبادئ الرّهد والإعراض عن الدّنيا وملذّاتها على الظّاهر، ساد ذلك على الأكثر خلال القرنين السّادس والسّابع الهجريين، الثّاني والثّالث عشر الميلاديين على إثر ما مرّت به البلاد الإسلامية من صروف الدّهر: غزو صليبيّ شرّس أنْهك كاهل الأمة، وهجوم مغوليّ أدهى وأمر قد تفانى في إيّلام المسلمين، وكوارث طبيعية ممّيتة من زلازل وفيضانات وحرائق، وأزمات داخلية سياسية واقتصادية مرهقة، وأوبئة ومجاعات فاتكة.

ذلك ما جلب إلى المجتمع شعورا باليأس والتّيه، وأدّى إلى الانغماس في مشاعر الرّهد الذي تدعو إليه الطّقوس الصّوفية المنشورة بين الناس، وقد بالغ العامة في الارتقاء بين أحضان طوائفها وإعلان ولائهم لمبادئها واحكامها، رغم ما تبديه من تجاوزات وانحرافات، إذ قد كثرت في العصر المملوكي «البدع والضلالات، وسادت كثير من المذاهب الباطلة واستفحلت الشّبهات»². هربوا من الواقع المحبط وبحثا عمّا يخلق تصوّرا أفضل لهذا الواقع.

عكس الأدب الرسميّ دعم النظام الحاكم لهذا التّوجه الصّوفيّ، من خلال الاهتمام بالمتصوفة، وإحاطتهم بالهيبة والتّبجيل وتنبية الناس إلى بركاتهم وكراماتهم، وهو التّفات لا يدل على زهد السلاطين والملوك بقدر ما يدل على تحيّلهم في إلهاء الناس وصرفهم عن الدّنيا وإبعادهم عن مشاغل البلاد السّياسية والاقتصادية، لينفرد أرباب السّياسة بالمكاسب والامتيازات على حساب البقية³، وهو ما تنبّه إليه السّبكي (ت756هـ) «اعلم أنّهم قد تشبّه بهم أقوامٌ ليسوا منهم، فأوجب تشبّه أولاءٍ بهم سوء الظّنّ، ولعلّ ذلك من الله تعالى قصداً لخلقاء هذه الطّائفة، التي تُؤثّر الخُمول على الظّهور»⁴، فسّر محمّد زغلول سلام ذلك بأنّه من الطّبيعيّ أن تحاكي سياسة المماليك المذهب العام الذي انتهجه أهل الطّرق الصّوفية، والتي هي في عمومها إعراض عن اللّذات، ونفور عن

¹ كيليطو عبد الفتاح: المقامات السرد والأنساق الثقافية، ص182.

² ابن تيمية: مناظرة ابن تيمية لطائفة الرّفاعية، ص8.

³ فوزي محمّد أمين: أدب العصر المملوكيّ الأول، قضايا المجتمع والفنّ، ص163.

⁴ السّبكي "تاج الدّين": معيد النّعم ومبيد النّقم، تح: محمد علي النّجار وآخرون، دار الكتاب العربيّ، القاهرة، مصر، ط1، 1367هـ، 1948م، ص123.

الدّنيا ونعيمها، حتّى يستأثر الممالك بها دون الآخرين، إذ يوجّه العامة لبيّ تلك القناعات، فيحرموا أنفسهم ما يُشتهي وما يُرغب في حياتهم، وينصرفوا عن المطالبة بحقوقهم في البلاد، أملين أن ينعموا بها في الآخرة حيث سيعوّضون ما فاتهم في الدّنيا، والغريب العجيب أن يصدق المتصوّفة بفلسفتهم تلك بدعم سياسيّ من الممالك، ويسقطونها على النّاس وأهل التقوى، ليكون الفقر والحرمان والقناعة، من موجبات التّصوف التي ينبغي أن يلتزمها الأغلبية دونهم¹. وهو ما يسجّد مضمرًا قائمًا على توظيف القيم الصّوفية واستغلالها بما يتناسب مع أهداف السياسة.

وقد استغلّ الصّفديّ هذا الجوّ الاجتماعيّ "الدّينيّ" العام، وواكب ما تصدّقه الأغلبية وتؤمن به -وهو من هو "العالم الفقيه الأمير" أعلم النّاس بزيف تلك الرّؤى والمغالطات الفلسفية الصّوفيّة- فقط لأجل أن يُكسب ممدوحه مزيدًا من الإعجاب ولحشد الانبهار الشعبيّ بشخصه على أوسع نطاق.

وظفّت تلك الدّعاية التّخيلية المرتبطة بالطائفة الصّوفية وسيلة لإظهار الولاء الذي يكنّه الصّفديّ لسيف الدّين تنكر الحسامي، ويُلحظ ذلك بصفة جليّة في كتب التّراجم الصّفديّة، التي حظى فيها "تنكر" بوافر من أشعار المدح وعبارات الثّناء، ولعلّ ذلك الانسياق المدحيّ قد ارتبط بباب العرفان بالجميل وحفظ المعروف، خاصّة وأنّ الصّفديّ قد قُلد وظائف هامة في ديوان الدّولة وفي ظلّ ولاية ممدوحه، ونال من العطاء ما لم ينله بعد وفاة تنكر، ف قيل عن الصّفديّ: «ضعف جانبه بعد قتل نائب دمشق (تنكر)، فعزل مدّة، حتّى ساعده تلميذه القاضي تاج الدّين السبكي (ت771هـ) غير مرّة لينال وظيفة»².

ظلّ الصّفديّ يكنّ ذلك الحبّ والإعجاب بالنّائب "تنكر" حتّى بعد موته بزمان، يقول الصّفديّ عندما نُقل تابوت "سيف الدّين تنكر" من الإسكندرية إلى دمشق: [بحر البسيط]

إلى دِمَشْقُ نَقَلُوا تَنَكْرًا فَيَا لَهَا مِنْ آيَةٍ ظَاهِرِ

في جَنَّةِ الدُّنْيَا لَهُ جُثَّةٌ وَنَفْسُهُ فِي جَنَّةِ الْآخِرَةِ³

وهي نتفة شعريّة تفيض بمشاعر الحبّ والإخلاص ودوام الولاء حتى بعد الموت، ولعلّ مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق" قد دُوّنت قبل أن يلقي "تنكر" حتفه على يد السّلطان المملوكي "محمد بن قلاوون"، وإلاّ فإنّ الصّفديّ لن يفوّت فرصة رثائه في مقامته بكلّ ما أوتي من شاعريّة وتدفق للمعاني.

¹ ينظر: محمد زغلول سلام: الأدب في العصر المملوكي، دار المعارف، القاهرة، مصر، (دط)، 1980م، ج1، ص193.

² القونوي أبو الفضل: موقف خليل بن أيبك الصّفديّ من شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ومع ملاحم بن أي عقب، دار أضواء السلف للنشر والتّوزيع، ط1، 1426هـ، 2005م، ص14.

³ الصّفديّ: الوافي بالوفيات، ج10، ص266.

2- الأنساق السياسيّة:

كثيرا ما يتداخل النّسقان السّياسي والديني في كنف المنظومة الاجتماعيّة العربيّة، لاسيما وقد احتضنت هذه المنظومة أمشاجا من العقائد والمذاهب، وتكاثفت ضمن نطاقها كثير من الأحزاب والطوائف، وذلك هو الحال في بلاد الشّام إبّان العصر المملوكي. فإذا تعلّق البحث بموضوع علاقة المسلمين بالنّصارى في دمشق تحديدا، ازداد احتكاك وتقابل النّسقين (السّلطة والدين) في إطار جملة من المعطيات التي قد تنمّ عن بعض التوافق والانسجام، كم أنّها تحيل أيضا إلى قضايا معقّدة يلقّها التّعارض والاختلاف.

إنّ السّعي نحو تقديم قراءة جديدة للنّص المقاميّ وفق آليات النّقد الثّقافيّ هو ما يتيح تنصيب ذلك الخطاب ضمن سياقه السياسي من جهة، وداخل سياق القارئ أو النّاقّد من ناحية أخرى¹، ليتم استخلاص ما اختزنه أحد أمراء بلاد الشّام (الصّفدي) في قطعه الأدبية أنّجاه القضيّة عموما.

لئن وسمت الدّولة المملوكية عبر مسارها التاريخي الطّويل والمعقّد باحتدام التّزايدات والصّراعات السّياسيّة والعقائديّة، وباشتتار حكام ممالكها البحريّة بالاستبداد والطغيان، فإنّها قد أبرزت أيضا قدرتها على ردع أكثر القوى بطشا وخطورة في المنطقة: المغول والفرنجيّة، ممّا جعل البلاد الإسلاميّة إمبراطورية ذات سيادة سياسيّة وحضاريّة عظمى.

لم تكن مدينة دمشق "مملكة الشّام" بمنأى عن ذلك التّوتر والاضطراب السّياسي والطائفيّ، كما لم تبتعد في المقابل عن ذلك النّشاط والازدهار الثّقافيّ والحضاريّ الملحوظ، خصوصا وأنّها غدت بعد الهيمنة المملوكيّة، ولاسيما في عهد الأمير "تنكز الحسامي" 712-740هـ/1313-1340م، العاصمة الثّانيّة للإمبراطوريّة الإسلاميّة بعد القاهرة، ومركزا حضاريا وثقافيا هامّا لبلاد الشّام، كما غدت محورا للعلاقات الدّاخلية والخارجيّة العامّة في الدّولة المملوكية، باعتبارها مقر نائب السّلطان، إضافة إلى كونها حصنا منيعا يصدّ ضربات الأعداء الخارجيّة.

أ- نسق المخاتلة؛ مراوغة لغويّة أم مناورة سياسيّة:

تُعنى مقامة "رشف الرّحيق" بأشدّ المواضيع ارتباطا واتساقا بالسياسة وأنساقها، ألا وهو موضوع "الحرب"، فإنّ لم يأخذ حريق الجامع الأمويّ صورة المواجهة القتاليّة المعلنة والمباشرة بين طرفيّ التّزاع، فإنّ أسلوب المراوغة والمباغتة هو أكثر أنواع الصّراع إشكالا في ظلّ المنظومة الاجتماعيّة الواحدة، إذ يمكن تصنيف هذا الصّراع ضمن ما يسمى بالحروب الأهلية، أو التّزايدات الطائفيّة الدّينية في كنف الدّولة المملوكية العظمى.

¹ حمودة عبد العزيز: الخروج من التّيه دراسة في سلطة النّص، عالم المعرفة، الكويت، (دط)، 1424هـ، 2003م، ص259.

اتّصل الفضاء الزمكانيّ في مستهل المقامة بإجاءات الطّمانينة والحرية والأمان، غير أنّ عنصر المفاجأة الذي دلّت عليه العبارة الفاصلة بين وصف المكان قبل الحريق وبعده: «فَبَيْنَا نَحْنُ ذَاتَ لَيْلَةٍ وَقَدْ وَرَدْنَا جَمَى الْمَضَاجِعِ، وَدَخَلَ ضَيْفُ الطَّيْفِ عَلَى مُقَلَّةِ الْهَاجِعِ، وَإِذَا بِالْأَصْوَاتِ تَعَجُّجٌ، وَالْدَّعَوَاتِ تَلَجُّجٌ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَتَلَجُّجٌ¹ يحبط تلك الإيجاءات، ويشوّش تصورات السّلم ومدركات الأمان في المنطقة، فحدوث الفواجع على حين غرّة دلالة على أنّ مصدر الخطر فيها نابع من قلب المكان، وأنّ المتسبب فيه دسيس بين جنبات الجامع الأمويّ: «فَسَأَلْتُ عَنِ الْخَبَرِ بِمَنْ عَبَّرَ، فَقَالَ: إِنَّ الْحَرِيقَ وَقَعَ قَرِيبًا مِنَ الْجَامِعِ».

فعلى اعتبار أنّ هذا الجامع هو رمز من رموز الدّيانة الإسلاميّة، فإنّ دلالة القرب التي قصدها السّارد في الخطاب ستوجّه المتلقي إلى ما يتاخّم الإسلام من ديانات على أرض دمشق، ومن يجاور المسلمين بها في المسكن، ويناقضهم في الفكر والسياسة، ولا شك أنّ المسيحيين هم الأقلّية الأكثر التفافاً بالمقام والأكثر نقماً على أصحابه.

أظهر الصّفديّ أنّ معادلة الصّراع بين الطّرفين في أساسها تقوم على المكائد والدّسائس التي يخفيها ستار اللّيل ويضمهرها صمته وهدوءه الرّهيب، فالجرب هنا هي أشبه بـ «مُحَمَّى أَبَا الطَّيِّبِ الْمُتَنَبِّئِيّ "فَلَيْسَ تَزُورُ إِلَّا فِي الظَّلَامِ"²»، وتظهر إزاء ذلك مفارقة عجيبة بين إعلان ضمّنيّ بيته "الآخر" -رغم ضعف قوته وقلة عدده- أنّه يمتلك جرأة التّجاوز والاعتداء، ويمسك بدعائم التّطاول والتّماادي على دولة المماليك الإسلاميّة المترامية الأطراف، مع إبداء الرّغبة الجاحمة والقدرة الفاتكة على إنحماك قواها رغم ما تمتلكه هذه الدّولة من مقومات الهيمنة والسّلطة، ورغم ما اكتسبته من هيبة بعد صدّ الحملات الصليبية وقهر العدوان التّتري.

ويبدو أنّ توظيف لفظ "الظلام" في هذا المعنى تحديداً قد امتدّ إلى أكثر من دلالة:

- تدلّ الأولى على كشف سياسة المخاتلة والمراوغة التي تبناها "الآخر" في الهجوم، حين اختار التّستّر بعثمة الليل، والتّوّاري خلف جدار الظلام، وتوجيه الضربات إلى المسلمين في صمت وهدوء، دون الوقوع في مواجهات مباشرة تخسره حقوقه وتتلّف مخططاته.

¹ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 59.

² من قول المتنبي: [بحر الوافر] وَرَأَيْتَنِي كَأَنَّ بَيْنَا حَيَاءٌ فَلَيْسَ تَزُورُ إِلَّا فِي الظَّلَامِ.

المتنبي: ديوان أبي الطّيب المتنبيّ بشرح أبي البقاء العكبري، ضبط وتصحيح مصطفى السّقا وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (دط)، 1355هـ، 1936م، ج 4، ص 146.

³ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 67.

• وترمي الثانية إلى إبداء الاستياء من السّكون والهدوء الرّهيب والمخيف الذي منحه السّلطة لهذا "الآخر" رغم خطورة المواقف، إذ قد وجد العدو ملاذه الآمن الذي يمكّنه من الإصرار على القنص والاستمرار في الإغارة، وليس من شكّ في أنّ هذا التّغاضي الذي تلزمه الدّولة -الذي صمت الصّفدي تماما عن التّصريح به- قد سبّب كثيرا من الألم لعامة الشّعب هو ما ينبغي كشف أسبابه وبيان خلفياته.

يبدو أنّ الفراغ الذي تركه الصّفديّ في بنائه السردى يوازي الصّدع الذي ينخر المنظومة الدّاخلية لدولة المماليك، وهو ما يدفع إلى البحث عمّا يملأ فجوات الخطاب، ويصدق بما سكت عنه السّارد في المقامة. إنّ السّير على أنساق الاعتداد بالذات الجماعيّة والإعلاء من شأنها، وبلوغ أقصى درجات الإشادة بالرمز السّياسيّ للدّولة "الحاكم"، في مقابل تقويض وقمع الآخر وتهميش مركزه سياسيا، سيكسب الذات "الجمعية" نرجسيّة وتعاضما وكبرياءً ينحى بها عن وعي عثراتها، ويمنعها من التّصريح بهفواتها والاعتراف بأخطائها، ويبرر تجاهل ما تجنيه "الأنا/ السّلطة" ضدّ "نفسها/الشّعب"، ويحول دون الاعتراف بما يشوبها من هفوات قد تكون هي المسوّغ الأوّل للهوان والانكسار.

لعلّ الصّفدي قد تنبّه إلى أنّ المباشرة في مواجهة الأنا العليا: "السّلطة" من قبل الأنا الدّنيا "العامة" سيفتح بابا آخر للفتنة، وسيزيد الأمر تعقيدا، ويحول دون معالجة القضيّة الأهم، وحل المسألة الأساس، وخوض التّحدّي الأكبر الذي يواجهه الأمة ويؤزّق الذات، لذا ارتضى السّارد صيغا أخرى غير مباشرة علّها تفي بالغرض المنشود كما سيأتي في موضوع المدح السّياسي.

ب- المديح/ سدائل على أعتاب السّلطة

أدرك الصّفديّ أنّ انفجار الأزمات الدّاخلية في البلاد سيوجّه الأنظار صوب المسؤول الأوّل عن النّظام والأمن العام للرعيّة، ومسأّلته عن موقعه من تلك الاعتداءات المفاجئة بين الفينة والأخرى، باعتباره الهيئة المركزيّة لإدارة الأمور المدنيّة، وصاحب الرّأي في حلّ النزاعات وتحقيق العدل في المنطقة، إضافة إلى تمثيله للشّخصيّة الإسلاميّة القائدة أمام "الأنا" الجمعيّة، وأمام الآخر على حدّ سواء، فهو أمير البلاد وحاكمها. كما يعي الكاتب أنّ فعل التّصدي الحاسم والمباشر للآخر يتم من خلال السّلطة، التي يمثّلها نائب دمشق/المدوح، وعليه بدت شخصيّة "سيف الدّين تنكر الحسامي" -المرافقة لأحداث الحريق منذ اندلاعه إلى غاية انتهائه في المقامة- محفوفة بجملة من المدائح "المشبوّهة" التي تساير وتوائم نسق التّضاد في العلاقة مع الآخر المتمثّل في صورة النّار المتوهجة.

جاء المدح في مقامة "رشف الرّحيق" - شعرا ونثرا- كسلاح ذو حدين؛ فهو من جهة يستنفر الرّأي العام للإحاطة بالشّخصية السّياسية ومُدارة نسق السّلطة "المهيمن بأيّ حال من الأحوال"، من أجل الحصول على كتلة صلبة موحدة في مواجهة الغريم/الذمي التّصاريّ، ومن جهة أخرى يداري ويغري ويرغب السّلطة لأجل تبني رغبات الجماهير من خلال الالتزام الصّارم والحاسم بمبدئ المواجهة. ويحثّها على الالتزام القانونيّ دون التّواءات سياسية تخلّ بمجرى القضيّة -ليست قضية الحريق فحسب، ولكن قضية التّصاري بصفة عامّة- وفي ذلك تأكيد على ضرورة الالتحام الحكومي/ الجماهيري لتحقيق تكامل وصلابة الذات القادرة على الصّمود أمام شراسة الآخر، وهي الرّغبة في التّغيير التي يسعى الصّفديّ إلى تجسيدها على أرض الواقع، ولن نبعد هنا عن دلالات الالتفاف حول الذات الجمعيّة والرّضى بكلّ تناقضاتها والتّغاضي عن سلباتها، هو إصرار مضمر من الصّفدي على التّعاقد لأجل صدّ الآخر ودحره.

لعلّ المدائح التي نالها النّائب "سيف الدّين تنكز الحساميّ" في المقامة، المدعومة بإطراء ثقافيّ من قبل المؤرّخين والكتاب على شخصيته السّياسية، وما يحيطها من معاني الرّشد والحزم والعدل، ستحجب عن المتلقي بعض الشبهات أو المساوئ المثيرة للانقباض والاستياء؛ ذلك أنّ السياسة لا تخلو أبدا من التّفاق والالتواء لخدمة المصالح الشخصية، حتّى وإن لم تتجاوز هذه المصالح حدود علاقات ساذجة أو مجاملات، أو توصيات، أو حتّى ميول ورغبات عابرة.

لنا أن نتفاعل مع القطعة الشّعريّة الواردة في المقامة، والمشيدة بخصال النّائب من عظمة وشجاعة وبسالة، أبداها في مشهد إطفاء النّار: [بحر السّريع]

جاءَ لِيُطْفِئِ النَّارَ مَنْ اسْمُهُ	بَحْرٌ فَأَخْفَى زَنْدَهَا الْوَارِي
وَمَنْ يَكُنْ بَحْرًا فَلَا غُرُو أَنْ	تُطْفِئَ لَطَى مِنْهُ بِتَيَّارٍ
وَقَامَ فِي اللَّهِ لَدَفْعِ الْأَذَى	مُؤَيَّدًا بِالْقَدَرِ الْجَارِي
وَعَيْرُ بَدْعٍ أَنْ يُرَدَّ الرَّدَى	بِمُرْهَفِ الْحَدَّيْنِ بَتَّارٍ
لَأَنَّهُ سَيْفٌ وَلَمْ يُدْخَرْ	إِلَّا لِيَخْطُبَ طَارِقِ طَارٍ
وافتَحَمَ النَّارَ بِوَجْهِ حَكَى	بَذَرِ الدُّجَى إِذْ لَاحَ لِلْسَّارِي
فَانْظُرْ إِلَيْهَا وَهُوَ فِي سَطْحِهَا	تُشَاهِدُ الْجَنَّةَ فِي النَّارِ ¹

¹ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 70، 71.

تتكاثف جلّ تلك المعاني التي أطلقها المادح: "الصّفديّ" لأجل أن تتظافر في إيقاظ مشاعر المتلقي: "الجماهير الشّعبيّة"، وإغرائه لإبداء الإعجاب والانبهار بالممدوح: السّلطة ممثلة في "النائب تنكر الحسامي"؛ من خلال مشاهدة "البطل" متوجاً في صور من الحماسة والاندفاع والاستماتة في سبيل حماية المسجد والمسلمين، مستعينا بالدلالات الرّمزية التي تحملها ألفاظ: (البحر، التيار، السيف، البتار).

تعدّ تلك الدلالات -بالنسبة للمتلقى- شحنات لغويّة قويّة يوظّفها باعتبارها لونا من ألوان "الإشادة الشّعريّة"؛ المرتبطة بتباهي الذات "الجماعية" أمام الآخر تحت نسق ثقافيّ تراتبيّ لا يأمل نيل إعجاب هذا الآخر بقدر الرّغبة في تقزيمه وتهميش حضوره، ذلك أنّ أديب العصر الوسيط عموماً لم يكن يحمل همّ نظرة الآخر المسيحيّ في ظلّ الاعتراف بالشخصية العربيّة، وفي ضوء القناعة بأنّ الحضارة الإسلامية هي أرقى حضارات العام¹، لذا فإنّ ما يبتغيه الصّفديّ في مدحه هو إزاحة الشّبهات أو إسقاط أقنعة تحيط بالشخصيّة الممدوحة، ومن ثمّ بالسّلطة الحاكمة إذ هي تمثّل درع الحماية بالنسبة للجميع، ليتّمسّ جمع شمل الكيان الإسلامي (الحاكم والمحكوم)، وترميم فجوة التّفور بينهما رغم كثير من الأزمات، لذا كان في تكثيف رموز الفحولة العربيّة ضمن في القصيدة المدحية، إصرار على إثبات معالم السيادة للهبة الحاكمة، ومنحها الثّقة في قدرتها على مواجهة الآخر.

يُشهد للنائب تنكر الحسامي منذ أن تولى نيابة دمشق سنة 712هـ إلى غاية 741هـ (1312-1340م) بتفانيه في خدمة ولايته، وحرصه الشديد على تحقيق العدل بين فئات مجتمعه بما في ذلك أهل الذّمة من النّصارى واليهود، «فَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنَ الْأَمْراءِ وَلَا مِنْ أَرْبابِ الْجَاهِ يَقْدِرُ أَنْ يَظْلِمَ أَحَدًا ذِمِّيًّا أَوْ غَيْرُهُ خَوْفًا مِنْهُ لِيَطْشِيهِ وَشِدَّةَ إِيقَاعِهِ»².

بكثير من المبالغة، زاد تنكر على واجبه بحفظ حقوق أهل الذّمة أن سار على نهج غيره من الحكام والأمراء، أن يجلّ أهل الخبرة من النّصارى، ونصّبهم على رأس الوظائف الحكوميّة الحسّاسة في الدّولة، يتحكّمون في شؤون المسلمين، ويتطلعون على أسرار البلاد، وهو ما دلّ عليه المحضر القانوني الرّسمي لمحاكمة المسيحيين المتّهمين بالحريق المذكور في المقامة، وهذا بعض ممّا ورد فيه:

* هو المصطلح الذي أطلقه بعض الدّارسين على الخطابات التي تشيد فيها الذات المتلفظة بالآخر (المدح والغزل والرّثاء)، أو بالأنا الفرديّة والجماعية (الفخر)، لما تتضمنه من معاني الثّناء والتّنويه إلى المآثر والخصال الحميدة.

ينظر: عبد الفتاح يوسف: سيميائيات الثّقافة وتحليل الخطاب، سيمونز السّلطة والذّات في خطاب الإشادة، ص 266.

¹ ينظر: لبيب الطّاهر: صورة الآخر العربيّ ناظراً ومنظوراً إليه، ص 197.

² الصّفدي: الوافي بالوفيات، ج 10، ص 262.

«حَضَرَ إِلَى شُهُودِهِ يَوْمَ تَارِيخِهِ: الرَّشِيدَ سَلَامَةَ بَنَ سُلَيْمَانَ بَنَ مُرْجِي النَّصْرَانِي كَاتِبَ الْمُقَرَّرِ الْعَلَمِيِّ سَنَجَرَ الْجُمُقْدَارَ الْمَلِكِيَّ النَّارِيَّ، وَشُهُودٌ بِهِ عَارِفُونَ، وَأَشْهَدَ عَلَى نَفْسِهِ طَائِعًا أَنَّهُ فِي شَهْرِ شَوَّالِ سَنَةِ تَارِيخِهِ ضَرَّ عِنْدَهُ فِي بُسْتَانِهِ الْمَكِينِ* يُوسُفَ بَنَ مَجْلَى النَّصْرَانِيَّ عَامِلَ الْجَيْشِ، وَالْمَكِينِ جَرْجَسَ بَنَ أَبِي الْكَرَمِ كَاتِبَ الْحَوَطَاتِ**، وَالْمَكِينِ يُوسُفَ النَّصْرَانِيَّ الرَّكَيْلِيَّ كَاتِبَ بَهَادِرَا حُسَيْنِ كَانَ»¹.

والخطة أنه تم الاتفاق مع اثنين ممن يتقن صناعة النفط اسمهما "مِلاثي" و"عازر" اللذين استدعيا من قسطنطينية خصيصا للعملية، على توجيه ضربة موجعة للمسلمين في دمشق، وإضرار حريق مروع لا يُقدر على إخماده، وقد اجتمعوا في بستان المكين يوسف الرّاكيلي بجوبر***.

والمثير أن موظفا نصرانيا في الجيش الإسلامي قد ساعدهم بجلب ما يحتاجونه من وسائل الحرق كالنفط والكبريت، ثم قاموا بصناعة حشوات نارية على شكل كعك تحتوي على البارود والفحم وغير ذلك مما تذخره الدولة، فشبّ الحريق الأول ليلتها، والمسلمون في غفلة من أمرهم، وقد أرسلت على هذا الأساس رسالة إلى المكين عامل الجيش توثق نجاح العملية، ثم كُتبت ورقة أخرى تلزم العميل في بيروت أن يجهز قارب النجاة ويسهل عملية فرار الجناة عن طريق البحر باتجاه قبرص².

حمل الباحث محمد سعيد الطريحي بعد تحليله للواقعة، وتفحصه لتتائجها، النائب جانبا من مسؤولية الحريق، لتساهله مع "الآخر" من فئة النصاري؛ حيث: «أرخصي لهم تنكز جبل الأمن والطمأنينة والمناصب الفاخرة، ألم يكن منهم عامل الجيش وكاتب الحوطات؟ وكلاهما من المراكز الحساسة ممن اشترك في تلك الجريمة»³.

ينبغي الإشارة هنا إلى أنه ورغم الحرص الشديد الذي أبداه حكام المماليك في إظهار سيمات التدين وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في كثير من المواقف والتظاهرات من خلال إصدار قوانينهم الخاصة بالتنظيم الاجتماعي

* من الألقاب النصرانية.

** الحوطة: قرية بمحمص، أو بجبله من ساحل الشّام. ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج2، ص369.

¹ المنجد صلاح الدين: حريق الجامع الأمويّ بدمشق سنة 740هـ، ص43، 44، نقلا عن مخطوطة بمكتبة ليدن: (Cod. Or. 951).

*** جوبر: قرية بدمشق

² ينظر: - المنجد صلاح الدين: حريق الجامع الأمويّ بدمشق سنة 740هـ، ص43، 44، نقلا عن مخطوطة بمكتبة ليدن: (Cod. Or. 951).

- الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص129-136، نقلا عن مخطوطة جامعة ليدن (هولاندا).

³ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص140، 141.

في ظل وجود الدّميّين، وعلى الرّغم من إظهار شيم الرّهد وفضائل الورع والتّقوى ب جنوحهم نحو التّصوّف وتشجيع انتشاره في المجتمع، غير أنّ ذلك "الالتزام الدّينيّ" لم يمنعهم من تجاهل ما نهى عنه الإسلام في قضية تنصيب الدّميّين لولاية شؤون الأُمّة، وترقيتهم إلى مناصب قياديّة في السّياسة والجيش وغيرهما*، خصوصاً وأنّ الدّولة في غنى عن ذلك في ظلّ توفر الأكفاء من المسلمين لتحمل المسؤوليات، لاسيما وأنّ الشّريعة الإسلاميّة قد فصلت في أمر إعفاء النّصارى من الخدمة العسكريّة لتوفر ما ينوب عنهم، وما يغطي عنهم واجب الدّفاع عن البلاد وحمايتها من العدوان الخارجيّ عن طريق اكتفائهم بدفع الجزية¹.

كثيراً ما عبّر العامّة والخاصّة من المسلمين عن استيائهم ممّا حظي به أهل الدّمة من مراكز وعطايا، يقول السيوطي (ت911هـ): «كَانَ أَوَّلُ شُؤْمِ الْأَثْرَاكِ أَنَّ عَدَلُوا عَنْ وَزَارَةِ الْعُلَمَاءِ إِلَى الْأَقْبَاطِ وَالْمَسَالِمَةِ»²، قول يوحى بالرّفص الشّديد لما أبدته السّلطة من احتضان سياسيّ للنّصارى، حتى قد أتهم سلاطين المماليك بالجنون وفقدان العقل لتعظيم الأقباط، وترقية مراتبهم الحكوميّة وهو ما عبّر عنه الشّاعر شهاب الدّين العطار (ت811هـ): [بحر السّريع]

قَالُوا: تَرَى الْأَقْبَاطَ قَدْ زُرُقُوا حُظًّا وَأَضْحَوْا كَالسَّلَاطِينِ
وَعَلَّلُوا الْأَمْوَالَ قُلْتُ لَهُمْ رِزْقُ الْكِلَابِ عَلَى الْمَجَانِينِ³

إنّ ما تنبئ به مقامة "رشف الرّحيق" في وصف الحريق من شدّة توتر العلاقات بين المسلمين والنّصارى في عصر المماليك عموماً، وفي زمن ولاية النّائب "تنكز" على وجه الخصوص، يتّفق مع صور الرّفص التي كثيراً ما يعلنها الأدباء نيابة عن الشّعب ضدّ حكامهم، لكنّ تلك المدائح الموجهة إلى السّلطة، لا تتلاءم على الإطلاق مع ما عُرف عن الحكام والنّواب المماليك من مبادرة التّودّد إلى من يعتبرهم المجتمع الإسلاميّ "أعداء". ولا يتناسب أبداً

* جاء هذا التّهيّ بناءً على اتفاق جمهرة واسعة من فقهاء وأئمة الإسلام في المذاهب الأربعة استناداً على أدلة ساطعة من الكتاب والسّنّة، وذلك ما وقف عليه ابن تيمية، وهو من المعاصرين لولاية تنكز الحسامي، قائلاً بوجوب إبعاد أهل الدّمة عن كلّ الوظائف والولايات، وإن صغرت، وعدم توليتهم مطلقاً مهما كانت الظروف.
ينظر: المضيان ماجد بن صالح: دور أهل الدّمة في إقصاء الشّريعة الإسلاميّة، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، 1428هـ، 2007م، ص43.

¹ النمر نمر محمّد الخليل: أهل الدّمة والولايات العامّة في الفقه الإسلاميّ، المكتبة الإسلاميّة، عمّان، الأردن، (دط)، (دتا)، ص112.

² السيوطي "جلال الدّين": حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح: محمّد ابو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر، ط1، 1387هـ، 1968م، ج2، ص126.

³ ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج1، ص288.

مع تزكية الأجانب في الدولة على حساب مشاعر المسلمين، خصوصاً وأنّه: «ثمّة اعتبارات أدبية تحتم على المسلمين صدّ باب الوظائف الحكوميّة في وجه الدّميّين وهي (...) أنّ كلّ ذميّ هو مبدئياً عدو للمسلم، تسوّله نفسه في كلّ حين التواطؤ مع أعداء الإسلام، وإن هو غدر بالمسلم فلا يرى في ذلك إثماً»¹.

لم يُخفِ "تنكر الحسامي" ميوله اتّجاه النّصارى، إذ منحهم أعلى التّرقّيات في الدولة، لدرجة بلوغ أحدهم منصب الوزارة في دمشق، ألا وهو: عبد الله بن الصّنيعة المصري القبطي المعروف بغبريال. كما حظي النّصارى عبد الله بن تاج الرئاسة أمين الدّين القبطي الأسلمي بولاية الدّواوين بدمشق سنة 733هـ، وولاية الوزارة ثلاث مرّات ولعلّ حادثة الحريق هي التي عصفت بمنصبه².

تعدّ على الصّفديّ في مقامته -لتشكّلها على أساس التّنافر المطلق بين صوريّ الإسلام والمسيحيّة- أن يدلي بأدنى إشارات الهنّات السياسيّة، مراعاة لتكريس صفاء الصّورة ونقاها أمام الدّات الجمعيّة بصفة خاصّة، لذلك نجد أنّ نسق المراوغة الأدبيّة في سرد الصّفديّ ظلّ شبيهاً وقريناً بنسق المراوغة السياسيّة في الواقع، يؤدّيان دور المنقذ في الحالتين، فنسق المخاتلة، إضافة إلى كونه ملازماً لغرضي الفخر والمدح في خطاب الصّفديّ يوّاري من خلّاهما سيّئات الدّات عموماً، هو أيضاً متأصّل في عمق السّياسة المملوكيّة، يسعف الحكام في امتصاص غضب الرّعيّة؛ وهو ما يجرّنا إلى الحديث عن مواقف السّلطان النّاصر "محمد بن قلاوون" نفسه اتّجاه الأقليات، التي تتأرجح بين المحاباة، والتّقرب للنّصارى من جهة: متّخذاً منهم الوزراء ونظّار الخاصّ السّلطانيّ، وتمكينهم من رقاب الرّعيّة، وبين التّضييق والتّشديد من جهة أخرى في إصدار الأحكام ذات التّعسف والإجحاف³.

وما أصدره الحاكم لإرضاء الرّأي العام، واستجابة لرغبة المسلمين، مرسوم جاء على خلفيّة موقف الوزير المغربي أثناء زيارته للسّلطان النّاصر سنة 700 للهجرة، إذ لم يرق له تواجد النّصارى في مراتب ديوانيّة، معتبراً أنّ الصّواب أن يكونوا في منزلة أدنى من منزلة المسلمين؛ فلا يوظّفوا في المناصب السّلطانيّة والديوانيّة، ولا يرتدون أفخم الملابس، وألا يركبوا إلا الحمير دون الخيل والبغال. فجاءت تبعاً لذلك قرارات تتضمّن إلزام النّصارى بارتداء العمائم الزرق تمييزاً لهم عن المسلمين⁴.

¹ لويس شيخو: وزراء النّصرانية وكتّابها في الإسلام (622هـ-1517م)، تح: الأب كميل حشيمه اليسوعي، المكتبة البولسيّة، لبنان، 1987م، ص16.

² ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحيّة في الشّام مع عناية خاصّة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص141.

³ المرجع نفسه، ص6

⁴ ينظر: القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج13، ص377-379.

إضافة إلى ما يُلجئ إليه عادة من استحضار ما نسب إلى عمر رضي الله عنه بما يعرف بالشروط العمرية لتضمّنها ما يشفي الغليل. تمكّن السلطان بذلك من كسب رضی رعيته، وأشغلهم بأمر العمام والألبسة وألوانها عن صميم القضية. وفي الشعر المملوكي صدّى عن ترحيب الرأي العام بالقرار، ونجاح السياسة في مراوغتها: [بحر الطويل]

قَدْ أَلَزَمَ الْكُفَّارَ شَاشَاتِ ذِلَّةٍ تَزِيدُهُمْ مِنْ لَعْنَةِ اللَّهِ تَشْوِيشًا
فَقُلْتُ لَهُمْ: مَا أَلْبَسُوكُمْ عَمَائِمًا وَلَكِنَّهُمْ قَدْ أَلْبَسُوكُمْ "بِرَاطِيشًا"¹

يبدو أنّ هذا النوع من التمايز الشكليّ المفروض بين الطائفتين، والذي أضحى رمزا نسقيا يمحّته النصارى ويرحب به عامة المسلمين آنذاك، هو في الأساس من مظاهر العنصرية التي توجع روح الصّراع وتزيد من نزعة النفور والعداء، في إبعاد مقصود للعامة عن جواهر القضايا السياسية، فبدلا من تقوية الدعائم الإسلامية، وفرض الهيمنة والسيطرة إداريا وسياسيا، بتصفية شتى أجهزة الدولة من العناصر الدخيلة، نجد أنّ السلطة قد زادت من حدة المناوشات بين الطرفين. خصوصا وقد تبين أنّ أهل الدّمة لم يلزموا بارتداء الملابس المميّزة، -أو ما اصطلحت المصادر على تسميته "بالغيار"- في أيام النبي صلى الله عليه وسلم، ولا حتّى في عهد الفاتحين الأوائل، يقينا منهم بأنّ فرض قيود خاصّة بالملابس على غير المسلمين يتنافى مع روح الإسلام وشعائره.

حتى وإن كان مرجع القادة المماليك في تلك المراسيم مرتبط بالشروط العمرية، فسندهم فيها على الأغلب هش هزيل لعدم ثبوت نسب هذا العهد إلى الخليفة العظيم²، ولئن ثبتت لعمر رضي الله عنه تلك الشروط، فملاحق التّحجير والانتقاء من بنود المرسوم بما يوائم المصالح قد بدت واضحة في السياسة المماليكية.

كان ذلك التّشديد المعلن من خلال القوانين الصّادرة ضدّ فئة النّصارى، والتي لا تُستذكر إلّا عند كلّ احتكاك أو نزاع بين الطرفين، وسيلة سياسية توظّف عند الحاجة: كرجبة الحكّام في الانتقام من أولئك المتمرّدين من النّصارى المواليين للصّليبيين والمغول في الحروب. أو ذريعة لاحتواء موقف العامة، لكتم احتجاجاتهم في ظلّ الأزمات السياسيّة، خصوصا وأنّ المراسيم الصّادرة لم تطبّق بصفة رسميّة صارمة، بدليل كثرة صدورها وتجديد صياغتها في كلّ مرّة.

عبّر القلقشندي عن ذلك مؤكّدا أنّه لا تمايز بين المسلمين وغيرهم من الدّميّين في عصره سوى ما فُرض من نوع اللباس ولون العمام: «ولا مميّز يعتادونه الآن سوى ما قدّمناه»¹. فيكفي أن نتأمّل في طبيعة تلك القرارات حتّى

¹ الصّفديّ: أعيان العصر وأعوان النّصر، ج5، ص83.

² ينظر: قاسم عبده قاسم: عصر سلاطين المماليك، ص102.

نوقن بأنّها لا تستجيب إلّا لنزعات ونداءات التّمييز بين الطائفتين "شكلا" دون التّعرّض إلى ما يعزل النّصارى عن المسلمين "سياسة" بدليل أنّ حادثة الحريق قد كشفت عن هويّات مسيحية متغلغلة داخل السّلك الأمنيّ، حتّى أحرق الجامع الأموي بعتاد الجيش الإسلاميّ، وتبديير من شخصيات تنتمي إلى عمق الهيكل الإداري والحريّ في الدّولة، ثمّ إنّ الحريق ذاته كان سببا في استذكار تلك البنود، وفق ما يسمّى بـ "المرسوم الشّريف الوارد من الأبواب العلية" الذي استكملت به المحكمة مهمّتها القانونيّة إزاء الحادثة².

اشتملت الشروط المملوكيّة السلطانيّة على معظم المواد المعتاد صياغتها عند الأزمات، لتظلّ "الشروط العمريّة" وثيقة احتياطية تستهلكها السياسة عند كلّ طارئ، تمتصّ بها غضب الجماهير، خصوصا وأنّها مشحونة بما تغلغل في الدّات العربيّة الإسلاميّة، باعتبار مصدرها الدّينيّ، لنسبتها إلى الصّحابيّ والخليفة الجليل عمر رضي الله عنه، وباعتبار تمجيدها لأهل الإسلام في مقابل إذلال شأن الآخر من أهل الدّمة، ومما جاء في "المرسوم الشّريف": "ألا يتشبه الدّميون بالمسلمين في شيء من لباسهم ولا في أسمائهم أو كنياتهم، وأن تميّز عمائم النّصارى باللّون الأزرق، وعمائم اليهود باللّون الأصفر، وألا يمتطوا الخيل ولا البغال، ويمنع عليهم بيع الخمر، ويمنع عليهم امتلاك الأسلحة، ويمنع عليهم توظيف المسلمين في أعمالهم الشّاقة، وألا يكون بنيانهم أعلى أو يساوي بنيان المسلمين، وألا يُجهر بالصّلاة في الكنائس، وألا تبني في مدن المسلمين الكنائس والأديرة، وعليهم أن يستضيفوا المسلمين في كنائسهم ثلاث ليال يطعمونهم، وألا يأووا الجواسيس وأعداء المسلمين، وألا يغشّوا المسلمين، وألا يحفظ أولادهم شيء من القرآن، وألا يؤذوا أقاربهم إن أرادوا اعتناق الإسلام، وأن يوقّروا المسلمين، ولا يخرجوا مسلما عن دينه، وألا يقرعوا النّواقيس، ومن زنا بمسلمة قتل³

إن مثل هذه الأحكام الدّالة على قوّة السّلطة الحاكمة واستقلالية كيانها، كان من شأنها أن تصدّ نوايا التّجاوز والاعتداء إذا طبّقت بحذافيرها، وإذا أُحيطت بالحرص والصّرامة في تطبيقها على جميع الدّميّين دون استثناء، ولا حاجة إذ ذاك إلى إعادة صياغتها عند كل نزاع بعد أن يألّفها المجتمع قانونا سائرا في كلّ الأوقات، معروفا لدى الخاصّ والعامّ. لكن هيئات هيئات، فليس ما بين هذه الأحكام الخاصّة بأهل الدّمة الصادرة بمناسبة حريق الجامع الأمويّ سنة 740هـ، وبين المرسوم الصادر إبان زيارة الوزير المغربيّ السالف الذكر سنة 700هـ أمد

¹ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج13، ص364.

² ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص14.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص122-128.

طويل، فكيف تلاشت تلك القوانين حتّى استفحل النّصارى في الأمة، إلى أن استذكر المسؤولون دفاتر قوانينهم عند حدوث الاعتداء وحلول الكارثة؟

استحالت تلك المخاتلة السّياسية التي تملفها المقامة بطبقة سميكة من المدائح إلى مؤامرة خارجيّة، إذ يمكن اعتبار فاجعة دمشق «عملا إرهابيا دُبر له بإحكام من قبل مجموعة صليبيّة خارجيّة نفّذته بالتّعاون مع عدد من عملائها في الدّاخل»¹، لم يكن يتسنى ذلك للكيان البيزنطي-المتّهم الأوّل في القضية² - لولا الفجوات التي تركتها السّلطة ملاذا للخونة والجوايسيس. فالمتسبب في الحريق كما هو وارد في المصادر التّاريخيّة «راهبين وردا من دمشق إلى القسطنطينيّة، ليجاهدا في الملة الإسلاميّة ومعابدها، وقد باعا نفسيهما على ذلك»³.

لا شك أنّ صلاح الدّين الصّفديّ، وهو الأمير العالم بأمر الدّولة ومجريات أحداثها، لم يكن غافلا عن حقيقة الوضع رغم ما بدى في مقامته من تمجيد وولاء للسّلطة الحاكمة، من خلال صيغ المدح المعتمّة على أنساق وخبايا السياسة، إلّا أنّ سكوته الأدبيّ قد أنطق مدونات التاريخ لاستجلاء الحقيقة، فكأنّه أراد ألاّ يقدم رسالته كاملة جاهزة، حتّى تكون مدعاة إلى تتبع الأحداث واستقصاء الأخبار من أجل الإحاطة بالموضوع من جوانب عدّة.

تردّد أغوار المقامة صدّى سياسيّ آخر، خافت الصّوت، لكنّه ظاهر الأثر، يتجسّد في أنّ التّصدي المحكم لفتنة الآخر لا يقوم على أساس التّماطل فيما يعرف بالمراسيم والقوانين الرّدعية المشكّك في تفعيلها. بل إنّ الوقوف في وجه النّار الملتهبة يستدعي صرامة الرّأي، وسرعة الرّد، وقوة الصّد. وذلك ما اجتمع فعلا في شخصية النّائب تنكز بعد وقوع الحريق، حيث أدرك أنّ سياسته مع النّصارى قبل الحادثة لن تجدي نفعا في حفظ سلامة وكرامة البلاد الإسلاميّة، وهي رسالة سياسية بعيدة المدى إلى ولاية الأمور المسلمين الذين يبدون الولاء للمعتدين، في أنّ نار الحرب الطائفية إذا أوقد فتيلها فلن ينفع اللين ولا التّراخي في إخمادها، ولا سبيل إلى طمسها إلّا بالتّصدي والمواجهة، المسبوقين بالاستعداد المحكم تنظيميا وعتادا.

غير أنّ الصّرامة في إقامة الحدّ، والاستجابة إلى نداءات العامّة في الثّار، وارتداء ثوب البطولة في الانتقام، لا يدعو -في المنظور الإسلاميّ- إلى اعتماد الاستبداد السّلطويّ وسيلة للرّد، ولا يستدعي اتخاذ الاضطهاد السّياسيّ باسم الدّين الإسلاميّ كقوّة دفاعيّة، فما تجارى به المقامة عامة الشّعب في الاحتفاء بتعذيب المتعدين، بطرق لم

¹ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص5.

² ينظر: المرجع نفسه، ص139.

³ المقرئزي: السّلوكة لمعرفة دول الملوك، ج2، ص496.

تصدر في فتاوى القضاة الأربعة: من تسمير النّصارى وتجريدهم من ثيابهم، والطّواف بهم على الجمال تحت الشّمس¹

كل أشكال التعذيب تلك هي صور تذكّرنا بما فعله الفرنجة في المسلمين زمن الحروب الصليبية، استخدمت فقط لأجل الانتقام وإرضاء الأنا الجماعية، ولن تقذف الرّعب في قلب الآخر، ولن يجبسه عن الرّد بقدر ما سيشكّل في ذاته رغبة انتقاميّة جامحة. ثمّ إنّ ذلك ما يفقد التّوازن داخل مجتمع تتعدد في كنفه الطوائف والملل والتّحل. ولن يخدم مصالح أمة هي بصدد الانتشار والتّوسع والامتداد، خاصّة وأنّ للقصاص وإقامة الحدّ ومعاقبة الجناة من أهل الدّمة في الإسلام أحكاماً شرعية جليّة يدركها الصّفديّ، وتدركها السّلطة المملوكيّة.

لم تكتمل نشوة النائب "تنكرز" بعد كشفه هويّة المعتدين ومعاقبتهم، وانبساط الرّضى الجماهيريّ أمامه، وإحراز ثناء الأدباء، فهو الذي نعت الثقافة العربيّة العامّة بـ: «الإمام العادل»²، وملك الأمراء* «الذي زهيت به الدّول والممالك»³ لأنّه أخلص في إخماد فتنة الآخر، وإطفاء نار النّصارى، وقد ازداد عظمة في نظر النّاس حين اقتحم النّار، و «تَبَعَ أَثَرَهَا الَّذِي آثَرَ اقْتِلَاعُهُ، وَافْتَحَمَهَا فَتَعَلَّقَتْ إِذْ تَأَلَّقَتْ فِي الْجَوِّ وَالْفِرَارِ قَدَامَ الْمُلُوكِ»⁴، ثمّ إنّّه صادر أموال النّصارى لترميم ما أتلّف بعد الحريق، رغم ذلك فقد وقع لتنكرز ما لا يحمد عقباه، ذلك أنّ لعبة السياسة عند الحكّام هي أخطر من مخاتلة اللّغة عند الأدباء، إذ انقلبت بطولته في قضيّة الحريق، إلى دليل إدانته، وذريعة لإعدامه على يد سلطانه "الناصر محمد بن قلاوون"، فبعد حوالي ربع قرن على نيابته لدمشق، وإخلاصه في خدمة حاكمه، اتّهم بالخيانة وقتل، ولم تشفع له سيرته الحميدة، ولا خدماته الجليلة عند مولاه شيئاً، على ما كان بينهما من أواصر المودّة⁵.

وردت تفاصيل القصّة في مدوّنات التّاريخ، من أنّ السّلطان قد طمع في الاستحواذ على كلّ الأموال التي جُمعت من النّصارى، وأنّ تؤول عمارة الجامع إلى مال الأوقاف ومال أثرياء المنطقة، إلا أن "تنكرز" اعتذر عن

¹ ينظر: الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 73، 74.

² الصّالحى الدّمسقيّ شمس الدّين: إعلام الورى بمن ولى نائباً من الأتراك بدمشق الشّام الكبرى، تح: عبد العظيم حامد خطاب، مطبعة جامعة عين شمس، (دط)، 1983م، ص 12.

* هو اللقب الذي كان يطلقه أهل دمشق على النائب سيف الدّين تنكرز.

ينظر: الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 69، (حاشية المحقّق، رقم 10).

³ المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

⁴ المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

⁵ العلبي أكرم حسن: دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين 906-922 هـ _ 1500-1520م، دراسة تاريخيّة واجتماعيّة وثقافيّة، ص 334، 335.

ذلك بحجة غلاء الأسعار، وسوء الظروف الاقتصادية التي طرأت على دمشق حينها بسبب الجفاف والقحط، وبسبب ما أصاب المدينة ومسجدها وأسواقها ومدارسها من دمار وخراب. لذلك فإنّ الأموال التي أخذت من التّصارى هي من حقّ الدّمشقيين لترميم جامعهم وما أتلّف من ممتلكاتهم. غير أنّ الرّد لم يرق للسلطان، ومع تدخل أهل الفتنة وأصحاب المطامع النّاقمين من "تنكز"، اشتدت كراهية الملك لنائبه فأنتهى الأمر بالتّخلّص منه والقضاء على حياته¹.

لكن السبب الأصل في مقتل "تنكز" يعود إلى سياسة السّلطان النّاصر مع وزرائه، إذ أجبرته المخاوف والشّكوك على عزل كلّ من بزغ نجمه وعلا شأنه من التّواب، ليعيّن نائب غيره حتى يتّقي شرّ الانقلابات والسّطو على السّلطة، وقد بات من الواضح أنّ المنزلة التي اعتلاها تنكز دون باقي أمراء المماليك، قد أصبحت تشكّل خطراً على السّلطان نفسه، ففضى عليه بسهولة.

إنّ الدّريّة التي اتّخذها السّلطان لعزل نائبه، هي مظهر من مظاهر المناورات السّياسية التي استغلّها أهل السّلطة لصالحهم، إذ يرى المستشرق الفرنسيّ "جان سوفاجيه" أنّ رجال الدّولة المماليك قد تملّكهم الطّمع والجشع في جمع الثروات، وفي اعتلاء المناصب الحكومية، وتوفير ملذّات الحياة من بذخ وترف شديدين²، لذا كثرت المؤامرات والمكائد لأجل اعتلاء المناصب ونيل المكاسب، وعليه يبدو أنّ دم "تنكز" قد أراقه كثير ممن يحيط به من حاشيته، وصولاً إلى يد السلطان ذاته «بدافع الاستلاء على الكنوز والأموال المقنطرة التي كانت بحوزة نائبه المغدور»³.

إذا صح احتمال أنّ مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق" قد ألّفت بعد مقتل تنكز، فسيستحيل المدح الوارد في طيّاتها رثاءً، يضمّر كثير من اللّوم والمعاتبة لشخص السّلطان، الذي قضى على أبرز وأهم أمراء مملكته، وأكثرهم إخلاصاً وولاءً لمجرّد الشكّ واللباس والتّوجس بين الطرفين. والجدير بالذكر أنّ الصّفديّ لم يشر في مقامته إلى حادثة موت تنكز رغم أنّها لا تنفصل عن حادثة الحريق إلّا بسنة واحدة، كما أنّ الصّفدي لا يربط في باقي مصنّفاته بين مصرع الأمير وبين الحادثة، فنّجده يرثي الفقيد ويذكر مآثره دون أدنى تلميح لحريق دمشق⁴، مع بعض الإشارة بأنّ النائب "تنكز" قد عاش بارزاً لامعاً ثمّ تلاشى كأنّه لم يكن:

¹ ينظر: الحجي حياة ناصر: الأمير تنكز الحسامي نائب الشّام في الفترة 712-741هـ/1312-1340م، مجلة حوليات، كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الأولى، 1399هـ، 1980م، ص 41-43.

² ينظر: جان سوفاجيه: دمشق الشّام لحظة تاريخية، منذ العصور القديمة حتّى العصر الحاضر، ص 38، 39.

³ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 7.

⁴ ينظر: الصّفديّ: الوافي بالوفيات، ج 10، ص 260-265.

فَكَأَنَّهُ بَرَقَ تَأَلَّقَ بِالْحِمَى ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعْ¹

فإن كانت المقامة قد ألفت بعد هلاك "تنكز"، فإن سكوت الأديب عن هذه الحادثة الأليمة هو نسق سياسي آخر متغلغل في القصيدة المدحية المعلنة في البنية السردية على سبيل إنكار سياسة قلاوون في قتله أميره المخلص، وقد ارتبط كتم هذا الإنكار بأسباب شخصية تحفظ للصّفيدي منصبه، أو أمنية تقي الأديب من بطش السلطان. يمكن القول بأنّ مقامة الصّفيدي قد اخترقت أوراق السياسة تتشرب من صميمها أنساقا ثقافية ذات امتداد متأصل في كيان المجتمع المملوكي، تعكس تفاصيل هامة في نمط تسيير شؤون البلاد، وتنبئ عن أبعاد تلامس تفاعلات السّاسة في الدّول الإسلامية مع القضايا المصيرية في تدفقها مع جملة الأهداف والمصالح المتشابهة على مدى عصور

تعكس المقامة موقف المجتمع العربيّ من تواجد "الآخر" ضمن بيئته الإسلامية الخاصة، وحيّزه الجغرافي المحدّد، وتنم عن أبعاد نسقية طافحة بمعاني الرّفص والتضاد، مشحونة بطاقة تنافرية بين قطبين عكفا على التّشبيث بالمكان ذاته، وقد تصدر التّوجه العقديّ بواعث الخلاف والصّراع بين المسلمين والنّصارى، ما أنشأ فروعاً نسقية تحاكي ردود الأفعال المختلفة في ظلّ جوّ سياسيّ محتدم تغمره أساليب المخاتلة والمراوغة التي مثّلت عيوباً نسقية، سعى الصّفيديّ إلى تنميقها لتمثيل صورة "الأنا" المثالية المتكاملة، وفق ما يوائم بروزها في الواجهة ضدّ الآخر.

¹ المرجع السابق، ج10، ص264. وقد ورد البيت أيضاً في: الصّفيديّ: تحفة ذوي الألباب فيمن حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنّواب، ج2، ص241.

الفصل الرابع

دينامية الأنساق الثقافية؛ مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق ونماذج أخرى.

المبحث الأول: تآلف الأنساق الثقافية؛ أزمة الآخر وتكتّل أيديولوجيّ صارم.

1- النّسق والتوافق السياسيّ الدينيّ.

2- كتب التراث واحتضان النّسق.

المبحث الثاني: الحوارية النّسقية: مقامتيّ رشف الرّحيق في وصف الحريق وصفو الرّحيق في وصف

الحريق: تناصيّة لغويّة أم تناصيّة ثقافيّة

1- التّناص التّناظريّ الأفقيّ.

2- التّناص البنيويّ الرّأسيّ.

في إطار الوعي العربيّ الإسلاميّ بقضيّة المصير المشترك، والاقتناع التّخويّ بضرورة الالتفاف حول القضايا المصيرية، تتوارى الكثير من الفروع التّسقيّة، فاسحة المجال للإشكالية الأهمّ التي ترتبط بمدى القدرة على الثّبات والاستمراريّة، وبمساعي الحفاظ على الهويّة والمقومات الشّخصيّة، إذ تُستنفر كلّ المؤهلات لحلّها ومعالجتها.

المبحث الأوّل: تآلف الأنساق التّقافيّة؛ أزمة الآخر وتكثّل أيديولوجي صارم:

إنّ توغل نسق الصّراع وتمكّنه من تغطية البنية الكلّية للخطاب السّرديّ الذي دوّنه الصّفديّ يجاري لا محالة دفقات من أشكال التّعبير التي تحمل في متونها علائق مباشرة أو غير مباشرة مع هذا التّسق، والتي تمنحه خاصيّة الدّيمومة والاستمرار، وتضفي على مكانه أدرع الحماية والوقاية ضد عوامل التّمزق والتّشظي، على هذا الأساس يمكن توظيف مصطلح "دينامية التّسق التّقافيّ" الذي يتيح للباحث إمكانيّة ملاحظة مدى مرونة وحركيّة وديمومة وتناسل التّسق في مروره عبر الكتابات.

لا تكتفي الأنساق التّقافيّة المتوعّلة في عمق مقامة الصّفديّ بحدود التّمودج الواحد، بل إنّها تقبع بسلطانها وهيمنتها حيث تتوفر عوامل الوقاية والاحتضان، أضف إلى ذلك أنّ التّنقيب ضمن أكثر من نموذج أدبيّ عن أنساق ثقافيّة معيّنة هو ما يسهم في تجليّها، ويؤكّد نجاح عملية الإمساك بها وتفحص جذورها، ومعاينة مراميها. شكّلت قضيّة الأقليات الدّينيّة إشكالا بارزا في المشرق على طول مسار التّاريخ الإسلاميّ، وقد اختلفت درجة وحدّة التوتر في ظلّ هذه الإشكالية تبعا للظّروف السّياسية والأمنيّة التي تفرضها قناعات وطموحات القادة السّلاطين والأمراء المتعاقبين على الحكم، وليس من شكّ في أن عصر المماليك عموما قد عرف ألوانا من الاضطرابات والنّزاعات بين المسلمين أنفسهم حول قضايا اجتماعيّة ودينيّة وسياسيّة، فما بالك إن تعلّق الأمر بالاختلاف الحضاريّ والدّينيّ في ظلّ الحضور الرّاسخ للآخرين من أهل الدّيانات، إذ ستكون سجايا الطّرفين (العربيّ المسلم، والآخر) على أهبة الاستعداد عند كل صدام.

إنّ النّار التي ألهبت جدران المسجد الأمويّ وكثيرا من زوايا مدينة دمشق العريقة، ثمّ لفحت قلوب المتضرّرين من عواقب تلك النّكبة التّاريخيّة، قد أذكت ولاشكّ أفئدة الكتّاب والأدباء والمبدعين الذين توسّلوا أقلامهم قنوات لتمرير حيثيات وتفاصيل كثير من المسائل والمشاكل، التي ذاعت في مجتمعاتهم آنذاك، انصهرت مع كتاباتهم وتآليفاتهم كتل من الخواجل والهواجس والنّوازع المنبثقة من مادّة التّضاد، التي احتضنتها بيئة اجتماعيّة واحدة.

قد «يلتقي النصّ الفلسفيّ والمقطوعة الشعريّة والآثار الشعبيّة في مجمع واحد، وهو الرؤية للعالم من قبل فئة معيّنة في زمان ومكان معيّنين»¹، وكما أنّ الحادثة قد أطلقت العنان للصّفديّ حتّى حرّر قطعه الأدبيّة: "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق" التي بثّ فيها أنساقا هي من صميم ثقافة مجتمعه المملوكيّ، لاسيّما المتعلّقة منها بقضيّة تعايش "الذّات" مع "الآخر" في بيئة واحدة، فقد اقتضت ضرورة الالتفاف الفكريّ والأدبيّ حول القضايا القوميّة المصيرية توارد خطابات عدّة، استنطقها الحريق لعتق ما صُفد بين طبقات ثقافية عربيّة سميكة، ازدادت صلابتها عصر المماليك، لتتخاطب أنساقها في نطاق التوافق والانسجام والتآلف، وتدخل التّصوص في «شجرة نسب طويلة ذات صفات وراثيّة وتناسليّة، فهي تحمل (جينات) أسلافها كما أنّها تتمخض عن (بذور) لأجيال نصوصيّة تتولّد عنها»²

لا يدّعي البحث سعة الاحتواء، ولا فضل الإمساك، بكلّ تلك الخطابات المتعلّقة بحريق دمشق، غير أنّه ثمة نماذج تراثيّة قد أبرزت تماسا لافتا مع نصّ "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق"، لتمتلك شرعية المتابعة والرّصد من خلال ما اكتنفته من إيماءات وتلميحات تفتح المجال للموازنة والمقارنة، والبحث فيما إذا كانت أنسجة تلك التّصوص قد تآزرت فعلا لأجل ترسيخ الحصانة النّسقيّة، وبناء خطاب شامل متكامل ذو بعد نسقيّ موحد.

لا بد من التّنويه إلى أنّ التّوسع في التّقيب عن الأثر التّراثيّ المتعلق بالقضيّة يُفضي إلى تغليب الظنّ بأنّ طائفة كبيرة من تلك الكتابات المؤثّقة للحدث لا تزال عذراء على صورتها الأولى قيد كاغدها المملوكيّ القديم، تركز في رفوف المكتبات الأجنبيّة، لاسيّما وقد وقعت الفاجعة في عصر وُسم بكثرة المفكرين والعلماء والأدباء ونُعتت بغزارة التّأليف والإبداع، فلا يمكن أن يقتصد أرباب الأدب وأهل الرّسائل والكتب في ذكر كارثة مسّت المسلمين في أرضهم وعرضهم، وقد أشار صاحب "تذكرة النّبيه" وهو ابن البيّة ذاتها بأنّ الحادثة قد ألهمت الأدباء في الكتابة: «وَقَالَ أَهْلُ الْأَدَبِ فِي الْحَرِيقِ الْمَذْكُورِ أَشْيَاءَ نَظْمًا وَنَثْرًا»³. ويقول صلاح الدين المنجد: «وقد كان لهذا الحريق أثر كبير في نفوس الفقهاء والعلماء، والأدباء والشّعراء»⁴

تبرز من تلك النماذج مثلا قصيدة شعريّة ألّفت في سنة 740هـ، استجلاها محمد سعيد الطريحي من مكتبة هولنديّة، مشيرا إلى أنّ هذه القصيدة الرّائية، ورغم معاصرهما الزّمنيّة والمكانيّة للحريق، إذ ألّفت يوم «السّبت

¹ محمد مفتاح: ديناميّة النصّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1990م، ص87.

² الغدامي عبد الله: ثقافة الأسئلة: مقالات في التّقد والنّظريّة، ص113.

³ ابن حبيب: تذكرة النّبيه في أيام المنصور وبنيه، ج2، ص313.

⁴ المنجد صلاح الدّين: حريق الجامع الأمويّ بدمشق سنة 740هـ، ص35.

مستهل ذي القعدة بدمشق المحروسة سنة أربعين وسبعمئة»¹. فإنها لا تزال مجهولة الناظم، في حين نسبها المحقق صلاح الدّين المنجد إلى شخص اسمه "محمّد الحياط" دون أن يلمّح إلى سيرة هذا الناظم، أو يقدّم تعريفاً به²، القصيدة مقطوعة رثائية تبكي في لوعة وأسى عميقين ما فقد وما طمس إثر الحريق الكبير، وتصف في دهشة وذهول منظر النّار الملتهبة، وتصور حال المنكوبين الذين فقدوا ديارهم وأموالهم، غير أن ما يستغرب له الطريحي هو أنّ الناظم لم يصرّح باسم الجاني، ولم يأت على ذكر النّصارى الذين افتعلوا الحريق. ويرجح بأنّ السبب في ذلك هو نظم القصيدة بعد زمن وجيز من وقوع الحادثة، وقبيل بيان الأمر واعتراف الفاعلين³، أو أنّ للناظم اعتبارات أخرى تمنعه عن التّصريح بالإدانة، فمطلع القصيدة يبين عن تقاطع وتجاوز بينه وبين مقدّمة مقامة "رشف الرّحيق" وذلك من خلال إسناد الخبر إلى زناد النّار: [بحر الطّويل]

لَمْ يَرَوْ مَنْ نَقَلَ الْأَخْبَارَ وَالسَّيْرَا كَمَثَلِ زَنْدٍ حَرِيقٍ فِي دِمَشْقٍ جَرَا
وَلَا أَرَى مِثْلَهُ فِي أَعْصُرٍ سَلَفَتْ رَأَى وَمُثَبُّهُ ذَلِكَ الْخَطْبُ لَيْسَ يُرَى⁴

وعليه يتسوّى لنا القول أنّ اطلاع الشّاعر على المقامة ومعرفته بأسباب الحريق وارد.

إنّ التّوسع في البحث تحت أسقف باقي الخطابات المؤسّسة من صميم العلاقات الإسلامية المسيحية إبان القرن الثّامن للهجرة، والتي تتزامن والصّدّام المباشر بين أفراد الطائفتين سيفضي -لا محالة- إلى تعريّة المزيد من المظاهر والظواهر المتأصّلة والمتشبّثة في أركان الصّرح العربيّ عبر أزمنته المختلفة، وإلى الوقوف على دعائم أخرى لتلك الأنساق المتغلغلة في أعماق الكيان المملوكيّ، المتوارثة أصلاً من سلف السّابقين، والنّاتجة لبدورها في أجيال الزّمن اللاحق.

طلباً لدلالات أوسع وتحليلات أكثر بزوغاً وإضاءة، وسعيًا وراء ترسيخ وتوثيق الأنساق الثقافيّة المستخلصة من مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، ولبیان انبثاق فروعها النّسقية فعلياً من الواقع العربيّ-المسيحيّ، يستجلب البحث أكثر من وعاء تراثي احتضن واقعة الحريق، ويستحضر شهادة أكثر من مفكّر وأديب عاصر الحادثة ومجرياتها، فأتى ذلك على خطابات عدّة تنتمي إلى البيئة الثقافيّة ذاتها.

¹ ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 149، نقلاً عن مخطوطة جامعة ليدن (هولاندا) رقم (OR951).

² ينظر: المنجد صلاح الدّين: حريق الجامع الأمويّ بدمشق سنة 740هـ، ص 42.

³ ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 16، 17.

⁴ المرجع نفسه، ص 149.

مجاراة للأعراف السياسية المعهودة، يُصدر ملوك وأمراء العصر المملوكي مراسيمهم القانونية والإدارية، التي من شأنها تسيير شؤون البلاد، وضبط العلاقات الداخلية والخارجية للدولة، لاسيما عند وقوع الأزمات ونشوب الفتن والنزاعات، التي تثير حماسة أولى الأمر في احتوائها ومعالجتها، وتعدّ شؤون أهل الدّمة من أبرز القضايا التي أولتها السياسة المملوكية اهتماما بليغا، والتي أصدرت إزاءها كثير من القرارات والأحكام في سبيل تهدئة الأوضاع، وكبح التّجاوزات، وصدّ الاعتداءات.

تنساب فتائل من هذه الأنساق من أنسجة عدّة، وتتواشج ضمن نصوص مختلفة على غرار الأنساق الثقافية التي ساقها الصّفديّ، لأجل أن تظفر "الأنا" بدعائم جبر ما خلفه الآخر من خروق في كيان الذات العربية الإسلامية، ولتضميد آثار الحرق الغائرة في جسم الأمة الإسلامية، ولتكفل له الحصانة من عوامل التّلف والاهتراء، وطلبا لبلوغ تلك النّشوة الجماهيرية المنشودة بعد معاناة الصّدمة والدّهول، وبغية الخروج بما يُطمئن الرّأي الإسلاميّ العام، ويُهدئ الوضع في المنطقة، اجتمعت أوراق السياسة إلى جانب المعطيات الدّينية بنية واحدة في وجه الآخر.

1- النّسق والتّصافح السياسيّ الدينيّ:

إنّ الإشادة الأدبية بصنيع النائب تنكز الحساميّ، وإظهار الابتهاج بقراره السياسيّ "الصّائب"، ما هي إلّا دعوة عامة لتبنيّ هذا التّوجه في التّعامل مع المكائد، فقرار نقض عهد النّصارى لم يكن قرارا فرديا، إذ اختار نائب دمشق -فيما تخبر به الوثائق- استشارة أرباب العلم، وأعلام الدّين من الأئمة والقضاة، وألا يغفل في مشورته عن مشاركة أهل الحلّ والعقد من المذاهب الإسلامية الأربعة، فجاء الاتفاق على تغريم النّصارى ثمن ما اقترفوه، وفق أحكام مبنية على أسس متينة تحكمها "العصبة الوطنية" و "الرّابطة العقديّة" التي تتضافر تحت ظلّها كلّ الأقطاب الرسمية في الدّولة حتّى يأخذ الحكم أبعاده المأمولة على شتى الأصعدة سياسيا واقتصاديا، واجتماعيا.

تحيل المقامة إلى البحث عن خطابات أخرى تسهم في ملء الفراغات التي خلفها النّص، ورتق الفجوة الحاصلة بين فعل النّصارى "الإساءة"، وردّ فعل المسلمين "الجزاء"، ما يستدعي النّظر في جملة من الوثائق الرسمية ذات العلاقة بالموضوع نفسه، المرتبطة بتفاصيل الحادثة من نصوص الإفتاء، وأجوبة القضاة، ومحضر الحكم، حتّى تكتمل لدينا الصورة ويتّضح النّسق.

وجه "سيف الدين تنكر الحسامي" رسائل الاستفتاء والاستشارة إلى القضاة الأربعة بدمشق: تقي الدين السبكي الشافعي (ت756هـ)*، وعماد الدين الطرسوسي الحنفي**، ومحمد بن أبي بكر المالكي***، وعلي بن المنجا الحنبلي****، واعتبرهم جميعاً مصدر تشريع قانوني في الدولة على أساس أنّ قضية العلاقات الداخلية مع أهل الذمة هي قضية دينية بالدرجة الأولى، ثم إنّ النصاري أنفسهم يرضون الاستناد في معاملاتهم مع المسلمين إلى مراجع إسلامية رسمية انطلاقاً من معاهدات الرسول صلى الله عليه وسلم مع أهل نجران، متبعة بما صحّ عن الخلفاء والحكام في التفاعل مع الآخر، وقد تحرى النائب استطلاع آراء المذاهب السنيّة الأربعة: المالكي، والشافعي، والحنفي والحنبلي، لتأسيس قاعدة استرضاء شعبية عريضة.

عموماً فخطاب الاستفتاء الذي كتبه "تنكر" مخطوط محفوظ بمكتبة جامعة ليدن الهولندية، نقلها إلينا صلاح الدين النجد، ونصّه كالتالي:

«مَا قَوْلُ أَيْمَةِ الْمُسْلِمِينَ فِيمَا اعْتَمَدَهُ النَّصَارَى بِدِمَشْقَ الْخُرُوسَةِ، وَحَرِيقِ أَوْقَافِ الْجَامِعِ الْأُمَوِيِّ عَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِذِكْرِهِ، وَحَرِيقِ الْمَأْذَنَةِ الشَّرْقِيَّةِ، وَأَوْقَافِ الْمَدْرَسَةِ الْأُمِينِيَّةِ، وَمَا يَحَا مِنْ سِلَاحِ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَمْوَالِ، هَلْ يُنْقَضُ بِذَلِكَ عَهْدُهُمْ؟ وَهَلْ يُلْزَمُهُمْ ضَمَانُ مَا ثَلَفَ بِالْحَرِيقِ، وَيُؤْخَذُ ذَلِكَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ؟ وَإِذَا انْتَقَضَ عَهْدُهُمْ، فَمَا الْحُكْمُ فِيهِمْ، هَلْ يُقْتَلُونَ أَوْ يُنْفَوْنَ إِلَى بِلَادِ النَّصَارَى، إِذَا كَانَ مُتَمَوِّلِيهِمْ وَكِبَارِ رُؤَسَائِهِمْ شَارَطُوا عَلَى حَرِيقِ الْجَامِعِ الْمَذْكُورِ وَحَرِيقِ دِمَشْقَ الْخُرُوسَةِ بِمَالٍ مَعْلُومٍ، وَاعْتَرَفُوا بِذَلِكَ، فَهَلْ يَجِبُ عَلَى هَؤُلَاءِ الْمُتَمَوِّلِينَ الْمُسْتَأْجِرِينَ

* هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف، قاضي القضاة تقي الدين السبكي الشافعي، الإمام المقرئ المفسر المحدث الفقيه النحوي اللعوي الأديب، ولد في مصر سنة 683هـ، ورحل في طلب العلم إلى بلاد الشام حيث ولي القضاء فيها سنة 739هـ، من أهم مصنفاته: الدرر النظيم في تفسير القرآن العظيم، والابتهاج في شرح المنهاج، وغيرها كثير، توفي سنة 756هـ. ينظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ج21، ص166-177.

** هو علي بن أحمد بن عبد الواحد، عماد الدين الطرسوسي الحنفي، قاضي قضاة الحنفية بالشام، كان عالماً فقيهاً درس بالمدرسة القابليّة الحنفية بتكليف من نائب الشام تنكر الحسامي، توفي 748هـ. ينظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ج20، ص131-133.

*** هو شرف الدين محمد بن أبي بكر الهمداني المالكي، الإمام والمحدث الفقيه قاضي قضاة المالكية بدمشق، ولد سنة 701هـ، وتوفي سنة 748هـ.

ينظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ج2، ص11.

**** هو علي بن المنجا بن عثمان بن أسد بن المنجا التنوخي الحنبلي، ولد سنة 677هـ، ولي قضاء الحنابلة في دمشق سنة 732هـ، توفي سنة 750هـ.

ينظر: ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج3، ص134، 135.

الضَّمانَ أمْ لا؟ وهل يُنتَقَضُ عَهْدُهُمْ أمْ لا؟ وَإِذَا أَسْلَمَ أَحَدُهُمْ فَهَلْ يَصِحُّ إِسْلَامُهُ أمْ لا؟ وَإِذَا صَحَّ إِسْلَامُهُ، هَلْ يَصِحُّ إِسْلَامُهُ خَاصَّةً أَوْ دُمُهُ وَمَالُهُ؟ وهل يُنَجِّيه إِسْلَامُهُ مِنَ الضَّمانِ بِسَبَبِ الحَرِيقِ أمْ لا؟ وَإِذَا كَانَ لَهُمْ كَبِيرٌ وَهُوَ غَائِبٌ عَنِ البَلَدِ، وَهُمْ يَعْتَقِدُونَهُ وَلَا يَرَوْنَ مُخَالَفَتَهُ وَأَمْرَهُمْ بِمَا فَعَلُوهُ فَهَلْ يُنتَقَضُ عَهْدُهُ أَيْضًا أمْ لا، افْتُونَا مَا جُورِينَ؟¹.

تتجلى رسالة النائب كخطاب سياسي/ ديني، يمثل رد فعل منطقي للمسؤول من أجل حل مشكلة وطنية عميقة، ومن أجل الإعراب عن الاهتمام بقضية هي في الأصل قضية رأي عام قديمة، والملاحظ أن جملة الأسئلة التي رتبها وأرسل بها نائب السلطان إلى قضاة دمشق وجمهور علمائها، قد مثلت رغبة طموحة أبداها ولي أمر المسلمين في دمشق لإجراء تحرٍ صارم ومشورة مستوفية شاملة تُلَمَّ بكل تفاصيل القضية وتبعاتها وحشايتها، وتحيط بكل احتمالات الحكم اتجاء الجناة الذين فجروا الحريق، من الاستفسار حول قرار نقض العهد مع فئة معينة من النصارى وفق سلسلة المخططين للجريمة والمتآمرين عليها والمؤيدين لها، والمباشرة في تطبيق حكم الإعدام عموماً، أو تعويضه بحكم التفي عن البلاد، وغيرها من الأحكام الخاصة بمن ساهم في عملية الحرق من المحليين والخارجيين. أدرك النائب "تنكر الحسامي" -المسؤول الأول عن تأمين دمشق وحفظ ممتلكاتها- خطورة الموقف واستوعب تبعاته وعواقبه، وتفتن إلى أن سياسة التغافل والمداواة اتجاء أهل الذمة، هي سياسة ستؤول في النهاية إلى لغة النار والحرب، لا سيما وقد بلغ التجاوز حدود المساس بالمقدسات الدينية، ما سيؤدي بالضرورة إلى حدوث منازعات شديدة لا متناهية بين فئتي المسلمين والنصارى، ستعود -بغض النظر عن نتائجها- سلباً على البلاد كلها، بحروب أهلية قد تنفجر بين الفينة والأخرى، وتزداد حدة كلما التزمت السياسة الصمت أو التهذبة غير الصارمة، وبما أن القرارات السياسية الحساسة اتجاء القضايا الوطنية الشائكة تتطلب الرصانة والحكمة والرأي السديد، فقد كان اللجوء إلى المبدأ المنشود حينها "الشورى" واستفتاء أهل الرأي من أشهر علماء العصر آنذاك أمراً لا مناص منه. والشورى منهج إسلامي يعتمد على القائد عموماً قبل اتخاذ القرارات؛ يستمع إلى أهل الخبرة وأصحاب الرأي قصد الوصول إلى ما يطمئن إليه.

يتجلى استناد "تنكر" إلى مبدأ الشورى حين انطلق في خطابه الاستشاري بصيغة الجمع: "أئمة المسلمين"، والأئمة هم الذين تجتمع وتتوافر في شخصياتهم جملة من القيم والمبادئ الإسلامية التي تمنحهم أهلية المشورة من

¹ المنجد صلاح الدين: حريق الجامع الأموي بدمشق سنة 740هـ، ص45 نقلا عن مخطوطة بمكتبة ليدن:

(Cod. Or. 951). والنص مثبت أيضاً عند: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص118، نقلا عن مخطوطة جامعة ليدن (هولندا).

علم وعدل وحكمة وحسن التدبير - متوخيا إدماج المذاهب الأربعة في بلورة الأحكام وصياغة القرارات، طلبا للحق والصواب وفق الحجة والدليل الشرعي، وتجنباً للانتقادات، وتضييقاً لهوة المعارضات والخلافات. ابتعاداً عن احتكار الرأي، واسترضاءً للطبقة الجماهيرية العامة في دمشق ونيل الثقة الشعبية، لاسيما وإن أدركنا أن الجامع هو «صيغة للجماعة، وليس صيغة للفرد»¹، فلا يخضع لأيّ تحزّب، وأنّه يستوعب المذاهب السنيّة جميعها، وعليه توزّع مسؤولية الحكم على أكثر من جهة في البلاد تحسباً لأيّ نتائج سلبية تقع على عاتق النائب الذي يخضع هو الآخر لسلطة سياسية عليا هو أعلم بخباياها وكوامنها.

تناغم خطاب تنكز مع الوظائف التسقيّة التي اشتغل الصّفدي على تثبيتها في مقامته في إطار العلاقة الضديّة بين الأنا والآخر، لأنّ مضمونه يتّجه صوب بيان انسجام القائد مع الإمام، وتوافق السياسة مع الدين، وثبت ضرورة التكتّل الإسلامي ورصد كلّ الأقطاب الهامة في الدولة، وإشراكها في اتّخاذ القرارات وعلاج المشكلات الوطنية، لتظهر كلّ المذاهب والفئات أمام العدو/الآخر كتّلة جماعيّة صلبة متينة، ودرعا منيعا قادرا على ردّ المؤامرات وصدّ الهجمات،

إنّ السعي إلى بناء تكتل ديني سياسيّ يكبح طموحات الآخر ويتصدّى لها، هو ملاذ الأديب في مقامته، ومسعى النائب في سياسته، ومطلب الفقيه في خطابه، وهو ما نلاحظه في ردود العلماء التي جاءت كالآتي:

- جواب قاضي القضاة تقيّ الدين السبكي: «يُنْتَقَضُ عَهْدُهُمْ وَتُؤْخَذُ أَمْوَالُهُمْ، وَلَوْ لِي الْأَمْرُ أَعَزَّ اللَّهُ تَعَالَى صَرَفَهَا فِي عَوْضٍ مَا تُلْفَ بِالْحَرِيقِ الْمَذْكُورِ مِنْهُمْ، مِنْ وَقْفٍ وَعَقَارٍ وَقَمَاشٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالنِّيَابِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ»².

نظر القاضي السبكي -الشافعي المذهب- في القضية محلّلا دوافع الجريمة، مقيّما لنتائجها الوخيمة التي مسّت استقرار المسلمين في أرضهم، فرأى بأنّه لا أمن ولا سلم بعد الذي حدث، وأخبر بضرورة هتك المعاهدة مع الدّمين من النصارى من باب تعمّدهم وإصرارهم على المساس بالمقدّسات الإسلاميّة، وتقصّدهم إيلاّم المسلمين وتهديد أمنهم واستقرارهم، ولا شك أنّ قراره هذا قد بُني على أساس جملة من المعطيات المنطقيّة؛ انطلاقا من نسق ديني إسلامي/ مسيحيّ يوجب نقض العهود بمجرّد الإخلال بمبادئها وعدم الالتزام بمضمونها، ولم يتردد القاضي في تذكير النائب بأنّ مكانته السياسيّة من خلال عبارة "وليّ الأمر" المذكورة في الرّد تستوجب التزاما

¹ الغدامي عبد الله واصطيف عبد النّبي: نقد ثقافي أم نقد أدبيّ، ص 163.

² المنجد صلاح الدّين: حريق الجامع الأمويّ بدمشق سنة 740هـ، ص 46. محمد سعيد الطريحي: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 118.

وصرامة وموقفا حازما يتناسب وحجم المسؤولية الواقعة على عاتقه، ويتوافق مع ما يصادق عليه الأغلبية وتطمئن إليه الرعية.

والرد كما هو واضح يتكيف والحركة النسقية التي تثيرها خواتيم مقامة الصفدي، ويدعم فحوى رسالته عموما، إذ إنه يتوافق مع مطلب الذات المكلمة في الانتقام والتنكيل بالجلاني، ويحقق جزء من رغباتها في تصفية الحساب مع هذا المعتدي، فالمقامة تدعم صراحة قرار نقض العهد الذي أقره القاضي، والذي يمنح الصلاحية للذات باعتبار "الآخر" عدوا أجنبيا يمكن مقاتلته أو نفيه بمجرد تماديه على الذات، غير أن هذا الرد، ورغم ما يديه من أحكام مطمئنة للذات، إلا أنه لا يصل إلى الذروة في تحقيق مطالب "الأنا"، لأنه ييدي بعض التتحفظ، ولا يعلن صراحة عن وجوب القصاص -المطلب الجماهيري الأهم في القضية- ولا يستوجب ضرورة إعدام الجناة كحد أقصى على ما اقترفه.

● جواب الحنفية: «نَعَمْ يَلْزُمُهُمْ ضَمَانٌ مَا أَتْلَفُوهُ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْعَقَارِ وَالسَّلَاحِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَإِذَا كَانُوا قَدْ سَعَوْا فِي الْأَرْضِ بِالْفَسَادِ، فَلِلْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُمْ سِيَاسَةً، وَلَهُ إِجْلَاؤُهُمْ عَنْ أَمَاكِنِهِمْ إِلَى مَوْضِعٍ يَرَاهُ الْإِمَامُ مِنْ دَارِ الْإِسْلَامِ، وَيَكُنْ ذَلِكَ مَانِعًا مِنْ فَسَادِهِمْ، وَإِسْلَامٌ مَنْ أَسْلَمَ مِنْهُمْ لَا يَكُونُ مُوجِبًا لِسُقُوطِ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادِ مِنْ مَالٍ أَوْ قَتْلِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ»¹.

صدر رد الحنفية من المنظور ذاته الذي اعتمدته الشافعية في صياغة حكمها، وعلى المبادئ الإسلامية نفسها، وتبلور الموقف إزاء القضية انطلاقا من التركيز على ضرورة التعويض المادي لما خرب وأتلف عمدا، وتكليف النصارى تسديد ثمن كل الخسائر وترميم كل ما التهمته نيرانهم، صونا لمال المسلمين وحفاظا على حقوقهم، وقد عمد الخطاب إلى توظيف لقب "الإمام" في وصف النائب "تنكر الحسامي" لإضفاء الصبغة الإسلامية على الجانب السياسي، وتذكيرا له بواجبه "الديني" إزاء رعيته وهي تعايش محتتها مع الآخر.

يعد موقف الحنفية هذا دعامة أخرى من الدعائم الدينية التي تناشدها رغبة الذات القابعة في صميم المجتمع العربي المسلم، والمتغلغلة في نسيج المقامة، لمطالبتها الجادة والصرامة بردع المعتدين وجزرهم، غير أن الأهم من ذلك بالنسبة للفكر الجماعي حينها، هو ما يتضمنه الخطاب من تصريح مباشر حول شرعية الإعدام ردا على مساعي الغدر والفساد، وتجسدت تفاصيله مع نجمات احتفاء الذات بنشوة القصاص في الجزء الأخير من مقامة الصفدي.

¹ المنجد صلاح الدين: حريق الجامع الأموي بدمشق سنة 740هـ، ص46. والسند محقق أيضا عند: محمد سعيد الطريحي: المسيحية في الشام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص118، 119.

- جواب المالكية: «الحريق المذكور موجب لنقض العهد من صدر منه، ونقض العهد موجب للقتل، ومعلوم ما اشتمل عليه الفعل المذكور من المفاسد (...) وما قصِدَ من اتلاف المسلمين وأموالهم وخراب مدينتهم وأماكنهم وما في إظهار ذلك من القوة والجزأة على هذه الدولة القاهرة (...) يمنعون من الرجوع إلى بلادهم ومسكنهم ورؤسائهم وكبارهم ومن استأجروهم ومن تواطأ معهم في الغرم ونقض العهد، ولا يكون إسلام من أسلم منهم موجبا لسقوط الضمان، وإنما يكون موجبا لحقن ذمهم إذا تبين صحة إسلامهم، ويُنتقض عهد من أمرهم بذلك ممن له عهد، ويصير حرييا، والله أعلم.»¹

يقع الرأي المالكي حول القضية في حدود المتوقع، إذ إنه يتألف وينسجم مع ما ورد عند الشافعية والحنفية من وجوب نقض العهد وضرورة إقامة القصاص، بل ويدعم ذلك بمزيد من التفاصيل، وبأكثر من حجة ودليل، ليكون هذا الرد المستفيض سندا دينيا آخر للصفتي في مقامته، وعامل أساسي لتثبيت حيوية أنساقها الثقافية في باب مواجهة الآخر والتصدي لمساغيه العدوانية.

- جواب الحنابلة: «نعم يُنتقض عهدهم بذلك، ويتعين قتلهم، ويلزمهم ضمان ما أتلّفوه بذلك من الأوقاف والأموال وغيرها، ولا يكون إسلامهم مانعا من ذلك، وما بعد ذلك من أموالهم يكون فيئا للمسلمين، ومن واطأ على شيء مما ذكر أو أعان عليهم بوجه من الوجوه أو علم به ولم يعلم به المسلمون انتقض عهده أيضا، والله أعلم.»²

الملاحظ أن الإجماع قد أتى على ضرورة نقض العهد مع النصاري، الذين تعمّدوا إلحاق الضرر المادي والمعنوي بأصحاب الأرض "المسلمين"، مع الاتفاق أيضا على مصادرة أموالهم تعويضا للخسائر، واستغلالها في إصلاح ما أتلّف عمدا في الحريق، ولم يصرح السبكي عن وجوب القتل من عدمه، تاركا المجال مفتوحا لولي الأمر يتخير الرأي الأنسب تحسبا لما سيفتي به بقية الأئمة، في حين تردّد الحنفية في حكم الحد بين القتل، وبين نفي الجناة إلى بلاد أخرى وفق ما يقدره "الإمام" من خلال التدبر في إحداثيات القضية والنظر في نتائجها وانعكاساتها، وحزم كل من المالكية والحنابلة الأمر بوجوب الإعدام بعد إجبارية التعويض، مع أن لجوء الجناة إلى إعلان إسلامهم لم يشفع لهم في مناجاتهم، ولم ينجمهم من العقاب.

¹ المنجد صلاح الدين: حريق الجامع الأموي بدمشق سنة 740هـ، ص 46، 47. الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 119.

² المنجد صلاح الدين: حريق الجامع الأموي بدمشق سنة 740هـ، ص 47. الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 120-121.

بدأت المذاهب السنية جميعها متوافقة متسقة -مع بعض الاختلاف-، تدعوا إلى الصرامة في إقامة الحد حتى يعوّض المسلمون ما عانوه من مشاعر الهزيمة والاحباط والتوتر، وحتى تشفى صدورهم من غليل الثأر، حقنا للدماء، واتقاء لحروب طائفية تآرية كانت الدولة الإسلامية في غنى شديد عنها، وكذلك ليكون جزاء المجرمين عبرة لمن تسول له نفسه المساس بجرمة المسلمين وقديسية مساجدهم، وإذا كانت آراء الأئمة الأربعة لم تجمع على إجبارية القتل، فإنّ البديهي في حكم القصاص أن يُعدم الجاني، لا سيما وأن الحريق قد «دَهَبَتْ فِيهِ أَمْوَالٌ وَنُفُوسٌ»¹، لذا اتّجه الالتفاف والتأييد صوب ما تبتغيه وتناشده الأغلبية، وعليه استشهد المقرئزي بفتيا القتل عموما حين قال: «فَأَقْتَى الْفُقَهَاءُ بِقَتْلِهِمْ»²، وأغفل ذكر باقي الأحكام.

ارتضت السياسة بما أشار إليه أهل الشرع، وفتوى الفقهاء عموما، كما رحبت المقامة نيابة عن الرأي الإسلامي العام بالقرار، وجسد الصّفدي صورة الابتهاج الجمعي بعد إعلان القبض على العدو وهو متلبس بتهمة الجور والاعتداء، وقد ثبتت عليه الجناية، وقعت عليه الحجة، فكانت فظاعة الوزر مبررا لقساوة الانتقام المثقل بتراكمات تتجاوز حدود حادثة الحريق إلى ضغائن سالفة ما يجعل التسمير والتعذيب والتنكيل أمرا مباحا بل ومستحبا تناشده كلّ الفئات.

إذا كانت نصوص الإفتاء المذكورة سلفا لم تدع إلى تعذيب الجناة، ولم تحدّد طرق ردعهم، فقد حفلت المقامة في ختامها بعبارات التنكيل بالعدو تماما كما عجت في صميمها بعبارات التفجع والتألم إثر الفاجعة، وقد ورد الخبر ذاته في كثير من مدونات الأدب والتاريخ دلالة على ذبوعه بين الناس، فقد جاء في كتاب السلوك: «ثم سمر الجماعة في يوم السبت ثاني عشر ذي القعدة، بعد ما غوّقوا غُفوباتٍ عظيمة»³.

يرى صلاح الدين المنجد أنّ ابن أبي الفضال -مؤرخ نصرائي- هو من حدّث برواية التسمير هذه، مصحوبة بأسماء مفتعلي الحريق، ثم أخذها عنه المقرئزي بالنص ذاته⁴، وقد اعتبر المنجد الخبر بمثابة التهمة ألقها النصرائي على المسلمين، غير أنّ الباحث في تفاصيل الحادثة سيعثر بأيسر جهد على نصوص عدّة معاصرة لزمن الحريق تثبت الخبر، إذ يؤكّد ابن فضل الله العمري، وهو من المعاصرين للحادثة، أنه تمّ صلب أحد عشر نصرايا بعد أن

¹ ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، قدّم له السيد محمد مهدي السيّد حسن الموسوي الخرساني، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ط2، 1389هـ، 1969م، ج2، ص470.

² المقرئزي: المفقى الكبير، تح: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ج2، ص615.

³ المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج3، ص283.

⁴ ينظر: المنجد صلاح: حريق الجامع الأمويّ بدمشق سنة 740هـ، ص41.

سُلب منهم حوالي ألف ألف درهم¹: «لَمَّا تَحَقَّق نَائِبُ السُّلْطَنَةِ أَنَّ هَذَا مِنْ فِعْلِهِمْ أَمَرَ بِمَسْكِ رُؤُوسِ النَّصَارَى، فَأَمْسَكَ مِنْهُمْ نَحْوًا مِنْ سِتِّينَ رَجُلًا، فَأُخِذُوا بِالْمَصَادِرَاتِ وَالضَّرَبِ وَالْعُقُوبَاتِ وَأَنْوَاعِ الْمَثَلَاتِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ صَلَبَ مِنْهُمْ أَرْبَعًا مِنْ عَشْرَةٍ عَلَى الْجِمَالِ، وَطَافَ بِهِمْ فِي أَرْجَاءِ الْبِلَادِ، وَجَعَلُوا يَتَمَاوَتُونَ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ، ثُمَّ أُحْرِقُوا بِالنَّارِ حَتَّى صَارُوا زَمَادًا لَعْنَهُمُ اللَّهُ»². ولشيت نسق التكتل السياسي الديني، أو بالأحرى طوعية السياسة للأوامر الدينية، ومبالغتها في ذلك، من أجل مواجهة ودحر الآخر "الجابي"، وترسيخ القضية في عمق الثقافة العربية الإسلامية يتدخل التاريخ كعنصر أساسي لوقاية النسق وتمريده عبر مختلف الأزمنة، إذ تتكاثر نصوص الكتاب في سرد أدق التفاصيل حول الحادثة، ويتفق الخبر ذاته مع ما أورده جملة من المؤرخين أمثال ابن قاضي شعبة في قوله: «ثُمَّ بَرَزَ مَرْسُومُ النَّائِبِ بِتَسْمِيرِ النَّصَارَى الَّذِينَ هُمْ تَحْتَ الْعُقُوبَةِ، فَسُمِّرُوا، وَهُمْ أَحَدَ عَشَرَ نَفَرًا مِنْ أَعْيَانِ النَّصَارَى»³، وهو أيضا ما يتفق مع ما جاء في تاريخ ابن الوردي: «وَأَقْرَبَ طَائِفَةٌ مِنَ النَّصَارَى بِدِمَشْقَ بِفِعْلِهَا، فَصَلَبَ تَنَكَّرَ مِنْهُمْ أَحَدَ عَشَرَ رَجُلًا»⁴. لنجد أن معالم التناقض والتعارض الدينية السياسية بين أبناء الأمة الواحدة قابلة للتلاشي أو التراجع في سبيل مواجهة العدو المشترك.

2- كتب التراث واحتضان النسق:

انتشرت تفاصيل حكاية الحريق بين دقات كتب التراث، وفي ثنايا مدونات التاريخ والأدب، وقد شكّلت تلك الوثائق أتباعا موروثا ثقافيا يسوق حملا نسقيا شديد الصلة بنسق رئيسي ألا وهو الصراع الأيديولوجي بين فئتي المسلمين وأهل الذمة من النصارى على أرض الشام، وهو موروث يتواشج مع ما اكتنفته مقامة رشف الحريق في وصف الحريق على سبيل التآلف والتعاقد.

برز في إطار توثيق القضية أسماء أشهر علماء عصر المماليك الثقات الذين اختصهم العامة باستساغة أخبارهم وتقصي آثارهم وتفحص كتاباتهم ومدوناتهم، ولئن اقتصر بعض المؤرخين-المعاصرين للحادثة أو الناقلين عنهم- على ذكر الخبر مجملًا مختصرًا، فإننا نلفي من الكتاب من تحرى إيراد التفاصيل واستعراض الأحداث والإسهاب في سردها والإطناب في ذكرها، لا على سبيل الاستطراد، ولكن لما امتازت به موسوعاتهم من ثراء الثقافة، وغزارة المادة، وتداخل العلوم والفنون التي قد تجمع بين التاريخ والأدب والسياسة والتراجم والسير والعلوم الدينية، وغيرها.

¹ ابن كثير: البداية والنهاية، ج18، ص415.

² ينظر: ابن فضل الله العُمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج27، ص358.

³ ابن قاضي شعبة: تاريخ ابن قاضي شعبة، المجلد2، ص116.

⁴ ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، ج2، ص470.

فقد رود الخبر عند الكتاب والمؤرخين ممزوجا بتحليلاتهم ورؤاهم، منفتحا على وصلات تاريخية وحضارية بعيدة الأمد، متقاطعا مع مجريات السياسة في الدولة المملوكية، مفعما بنفحات الدين والشرع اتّجاه القضية، منمّقا بلمسات اللغة والأدب.

حري بالبحث التنويه إلى أهم ما توفر من عيون الكتب العربية، التي جرى في صفحاتها خبر حريق دمشق، ورويت فيها أحداثه بشكل مقتضب أو بسرد مستفيض، من أجل بيان مدى تعاضدها وتراصّها إزاء الحادثة، واستكشاف مدى صرامتها في سبيل ترسيخ نسق مواجهة الآخر.

أ- كتاب دول الإسلام، لصاحبه شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت748هـ):

هو من أشهر الكتب التراثية التي اعتنت بسرد الأحداث الهامة والفارقة في التاريخ الإسلامي، منذ الهجرة النبوية إلى غاية عام 744 للهجرة، وقد رُويت الحادثة فيه مختصرة لا تتجاوز بضعة أسطر، مقتصرة على أهم التفاصيل من تحديد زمان ومكان الحريق، ومن ذكر الفاعل (النصارى)، وتحديد طريقة القصاص (الصّلب)، وعلى ذلك فيمكن اعتبار الخبر شهادة موثقة من الكاتب باعتباره معاصرا للحريق معايشا للأحداث مدركا لمجريات الأمور آنذاك.

ليبقى النص، وعلى اختزاله لكثير من المعطيات، مصدرا مهما في باب التأريخ للحادثة والاستشهاد على وقوعها¹، وذلك ما يتفق وبعض المرامي التسقيية في مقامة رشف الرّحيق التي تعتبر أمر تخليد الفاجعة في الذاكرة العربية مطلبا هاما وأساسيا فحواه ألا يغيب عن الوعي الإسلامي -على مرّ الأزمان- ما قد عانته الأمة، وهي في عزّ قوّتها من ضربات نصرانية تستهدف أهم رموزها الدينية: "المسجد".

ب- كتاب ذيول العبر، لصاحبه شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي:

اختار الذهبي تكرار ذكر الواقعة في معرض إيراد أحداث سنة 740 للهجرة، ولم يهتم المؤرخ بالتوسع في السرد والتدقيق في تحريّ الأخبار، اللهم ما زاده من تفاصيل في تحديد الأماكن المستهدفة: الأحياء والأسواق المجاورة للجامع التي أهلكتها الحريق، فذكرها بأسمائها²، ويعدّ ذلك إضافة تاريخية مقصودة لتوثيق الفاجعة بدقة أكثر، وهذا ولا شك إضافة مستساغة بالنسبة لمقامة الصّفدي في مسار صون أنساقها من التلاشي والاضمحلال.

¹ ينظر: الذهبي: دول الإسلام، ص285.

² ينظر: الذهبي: ذيول العبر، تح: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985م، ص117.

ت- كتاب تاريخ ابن الوردي لزين الدين عمر بن المظفر بن الوردي (ت749هـ):

جاء تنمّة لكتاب "المختصر في أخبار البشر" الذي ألفه "أبو الفداء اسماعيل بن عليّ" تلخيصاً لعدد من المجلّدات والمدوّونات المتعلّقة بالتاريخ الإسلاميّ على وجه الخصوص، وبتاريخ الأنبياء عليهم السّلام عموماً. ومدوّنة ابن الورديّ أهمّيّتها البالغة في الإمام بأشهر الأحداث والأخبار السّياسية والاجتماعيّة وذكر التّغيّرات والكوارث الطّبيعيّة، التي طرأت على بلاد المسلمين بشكل متسلسل عبر سنوات التاريخ الهجري، وتنظيم ذلك بأسلوب مبسّط وبنمط مختصر يفي بيزاد وفير عن أيّام المسلمين وأحوالهم.

مثّل خبر الحريق في هذا الكتاب شهادة أخرى بقلم مؤرّخ وأديب عاصر الفاجعة وعاش أحداثها، فذكر هو الآخر بأنّ النّار قد أتت على مراكز هامّة في دمشق، مخلفة خسائر بشرية وماديّة، مشيراً إلى أنّ الثّائب قد أبلى بلاءً حسناً حين عاقب النّصارى وعوّض المسلمين عما ضاع منهم¹. ظلّ ما دونه ابن الورديّ على غرار مقامته التي ألفها في الموضوع ذاته، خطاباً تاريخياً يجارى ما حوته مقامة "رشف الرّحيق"، ويحفّز أنساقها الثقافيّة على الثّبات والرّسوخ.

ث- كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، لصاحبه ابن الفضل العمري شهاب الدين أحمد بن يحيى (ت749هـ):

كان المؤرّخ ممن عاصروا الفاجعة، فدوّن ما سمع وما رأى مباشرة من قلب الحدث، فعدّت كتابته في الموضوع هي من أهمّ المكاسب الداعمة للدّعاية النّسقيّة التي تتبناها مقامة الصّفدي، لاسيّما وأنّ الخطاب يعمد إلى تكرار التفاصيل المذكورة في الأخبار السّالفة، من تعيين أسماء الأماكن الدّمشقيّة المنكوبة إثر الحريق، وخسائر المسلمين فيها، والتذكير بمصير الجناة من سلب أموالهم وصلبهم².

ج- كتاب البداية والنهاية، لصاحبه ابن كثير الدّمشقيّ (ت774هـ):

عاصر ابن كثير حدث الحريق، ودوّن في كتابه الشّهير "البداية والنهاية" تفاصيل مطوّلة ودقيقة حول القضية، واستفاض في ذكر القصّة حتى يلبي حاجة المطّلع في التّتبّع والتّحري³، فعدى نصّه التاريخيّ نسيجاً منسجماً تمام الانسجام مع القطعة المقاميّة: رشف الرّحيق، ومتكاملاً مع بنيتها النّسقية، ما يمنح الأخبار الواردة ضمنها مصداقيّة ترسّخ ثباتها وتيسّر مرورها.

¹ ينظر: ابن الوردي: تاريخ ابن الورديّ، ج2، ص470.

² ابن فضل الله العمريّ: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج27، ص358.

³ ابن كثير: البداية والنهاية، ج18، ص414.

أبدى ابن كثير بالغ العناية في التوثيق للحادثة، ولم تمنع الموضوعية العلمية في تدوين التاريخ وسرد الأخبار، ولا المصدقية في توثيق الأحداث من بروز ذات الكاتب وتجلي انتماءاته الأيديولوجية، وبروز عواطفه وانفعالاته، ومن التصريح بمواقفه وآرائه حول القضية، لتتسلل في ظلال هذا الخطاب التاريخي أنساق الغيرية والصراع الديني، فالمؤرخ أيضا ابن بيئته، يتفاعل مع الأحداث، ويتأثر إثر المصائب والكوارث، وعليه برز ما استوعبه كتاب "البداية والنهاية" من سياقات هذا التوتر بانصهاره مع التكتل الإسلامي المناوئ للخصم المعتدي.

قبل النظر في النص الذي وضعه ابن كثير خصيصا لوصف الحادثة، لنا أن نستدعي ما قد ورد مسبقا في "البداية والنهاية" من تأصيل دقيق لتاريخ هذا الجامع العتيق، فقد فُصل في الجزء التاسع من الكتاب في ذكر مآثر مسجد بني أمية وتعداد فضائله، وفي سرد أخبار البناء وروايات التشييد، لاسيما ما تعلق منها بقضية أصل موضع الصرح قبل أن يستحيل مسجدا؛ إذ اتخذ اليونان معبدا لإقامة طقوسهم، مشيرا إلى ما ذهبت إليه الروايات من أن جدران هذا المعبد هي من بناء نبي الله هود عليه السلام، وبقي المكان على حاله مقدسا عند اليونانيين إلى أن اتخذ النصارى كنيسة لهم، ليستقر بعد الفتح مسجدا للمسلمين.¹

ظل الجامع الأعظم محورا لروابط حساسة بين المسلمين والنصارى. إذ اعتبره المسيحيون قطعة من أملاكهم قد سلبت منهم، في حين يعتقد المسلمون بأنه جزء من كيانهم وهويتهم، وبأنه سيظل قائما على الإسلام إلى غاية نزول النبي عيسى عليه السلام -آخر الزمن- على المنارة الشرقية الواقعة فيه، وقت صلاة الفجر²، ما جعل المسجد محل اهتمام الفئتين

عُرضت القضية في "البداية والنهاية" باعتبارها: «مِنَ الحَوَادِثِ العَظِيمَةِ الهَائِلَةِ»³ التي عرفتها سنة 470 للهجرة، وتكمن عظمة وخطورة هذا الحدث بالنسبة للذات الفردية والجماعية على حد سواء في ارتباطه بديمومة الوجود الإسلامي في بلاد الشام عموما، وبأمن المسلمين واستقرارهم، متّصل بتهديد ركيزة أساسية من ركائز حياة المسلم الدينية في دمشق ألا وهي "المسجد الأموي" وتعرضه للخطر.

بدى الحريق على أنه مؤامرة نصرانية خطّط لها «جَمَاعَةٌ مِنْ رُؤُوسِ النَّصَارَى اجْتَمَعُوا فِي كَنِيسَتِهِمْ»⁴، ونُعت مرتكبا الجريمة الرّاهبين: "ميلاني وعازر" نيابة عن كل المتواطئين بالمكر والمخاتلة: «فَعَمِلَا كَعَمَلِ مَنْ نَفْطًا، وَتَلَطَّفَا

¹ ينظر: المرجع السابق، ج9، ص142-154.

² ينظر: ابن كثير : البداية والنهاية ، ج18، ص156.

³ المرجع نفسه، ج18، ص414.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حَتَّى عَمَلَهُ لَا يَظْهَرُ تَأْثِيرُهُ إِلَّا بَعْدَ أَرْبَعِ سَاعَاتٍ وَأَكْثَرُ¹، فأسلوبهم المتبع في ضرب المسلمين لا يعتمد على المواجهة المباشرة والإعلان الصريح عن القتال والحرب، لأنهم لم يبلغوا درجة الندية في القوة والهيمنة، ووجدوا الدسائس والكمان "وتحويل السلاح كعكا، والتلطف في دسه" ملاذا آمنا لتحقيق دينامية هذا الصراع الطويل، إلى غاية تحين فرص الانقضاء.

ترك ابن كثير في خطابه إشارة غاية في الأهمية، يمكن من خلالها بلوغ الحقيقة، فالحادثة في مجملها تدور في فلك الصراع الديني بين المسلمين والمسيحيين؛ فاجتماع النصارى من أجل التآمر قد تم في أكثر الرموز دلالة على الديانة المسيحية: "الكنيسة"، وأن المستهدف بالإحراق هو أكثر الرموز تقديسا في الديانة الإسلامية: "المسجد" (الجامع الأموي): «وَمَا كَانَ مَقْصَدُهُمْ إِلَّا الْوُصُولَ إِلَى مَعْبَدِ الْمُسْلِمِينَ»²، فكان حضور ثنائية "المسجد والكنيسة" ضمن بنية دلالية تعج بمعاني التضاد والتنافر، توجهها لغة المكر التي تبنها نفر النصارى.

لم يتردد ابن كثير في اختتام تفاصيل القصة بإطلاق لفظ اللعنة على الجناة حتى وهم أموات: «ثُمَّ أُحْرِقُوا بِالنَّارِ حَتَّى صَارُوا زَمَادًا لَعَنَهُمُ اللَّهُ»³، واللعن هو الدعاء بالطرد والإبعاد من رحمة الله عز وجل، وتمني الهلاك والزوال للعدو، ويبدو أن ابن كثير قد تقصد نبذ هذه الفئة على العموم فألحقها بقاموس اللعن بناء على قناعة جماعية تؤمن بضالتها وكفرها، وبأنها عدو للإسلام، نظرا لسوابق صدامية بين الفئتين، ونظرا لجرمها واعتدائها وترصدها بالمسلمين شرا.

سار المنحنى النسقي لنص ابن كثير في توافق وانسجام كبيرين مع المعطيات النسقية القابعة في مقامة "رشف الحريق في وصف الحريق"، فكلاهما منبثق من صلب موضوع واحد ألا وهو حريق دمشق، وكلاهما مستل من بنية تحتية تعي حيوية هذا الصراع وتذكر نشاطه وديمومته، وتدعم تثبيته إلى غاية الظفر بالنصر، وإذا كان الأول قد التزم سمة المباشرة في الطرح، والوضوح في الأسلوب. وتميز الثاني بطابع الأدبية والتزام المجاز في التعبير، فإن روابط الاتصال بين الخطابين قد أعطت بعدا نسقيا موحدا متناميا في إطار تلاحم الأدب والتاريخ في مواجهة الآخر.

¹ ابن كثير : البداية والنهاية ، ج18، ص414

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ح- كتاب تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الصالح وأولاده لصاحبه شمس الدين الشّجاعي (ت756هـ)

وردت قصّة الحريق في الكتاب في ثانيا وصف طبيعة العلاقة القائمة بين السلطان "بن قلاوون" وبين نائبه في دمشق "تنكر الحسامي"، وهي علاقة عُرفت عند الخاصّة والعامة بالموّدة والثّقة، بل وقد حظي "تنكر" بمكانة خاصّة في ديوان الحكم، وظفر بكثير من التّبجيل والإكرام، ليشكّل الحريق نقطة انعطاف خطيرة بالنّسبة "لتنكر" كلّفته حياته كلّها¹. ألقن المؤرّخ "الشّجاعي" سرد تفاصيل القصّة بأسلوب سلس مبسط، يغطّي معظم حيثيات القضية، لينير جوانب هامة من الأحداث التي أغفلها الصّفدي في المقامة، ويُظهر السّند ترابطا متينا مع مقامة "رشف الرّحيق"، يدعم ديناميّتها النّسقيّة.

خ- كتاب تذكرة النّبيه في أيام المنصور وبنيه، لصاحبه الحسن بن عمر بن حبيب (ت779هـ):

ينظّم خطاب ابن حبيب (معاصر للحريق) إلى سلسلة الشّواهد التّاريخيّة والأدبيّة التي تتأزّر في سبيل توثيق فعلة النّصارى وتثبيت جرميّتهم في صفحات التّاريخ وترسيخها في الذاكرة الجمعيّة عموما، واحتضن جملة من الأنساق الثقافيّة الفاعلة في مقامة "رشف الرّحيق"، وعمل على دعم حركتها².

حدّث المؤرّخ والأديب الحسن بن عمر بن حبيب الحلبيّ عن قصّة حريق دمشق وجامعها في قطعة نثرية مسجوعة تحاكي الفنّ المقاميّ شكلا ومضمونا، بعبارات موجزة استطاع المؤرّخ تمرير صور عن هذا النزاع المتجذر في كيان البيئّة العربيّة فالحريق «المشتّمَل على الشرّ والشرّ، السّاحِب ذيل الأضرار والضّرر، الذي أطلق في دِمَشق ألسِنَة نارِه»³، قد افتضح مرسله، وتكشفت مقاصده؛ إذ استهدف المسجد، ورمى ضرب المسلمين في دار اجتماعهم وتعبّدهم، لترويعهم ولتفريقهم: «فَرَّقَ شَمْلَ أَهْلِ الْجَامِعِ، وَرَوَّعَ قُلُوبَ النَّاظِرِ وَالسَّامِعِ»⁴.

يبدو أنّ ابن حبيب قد تعمّد توظيف صيغة الجمع في إسناد فعل الإحراق إلى النّصارى (أهل الصليب)، بصفة جمع مطلقة ودون استثناء بقوله: «وَوَظَّهَرَ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِ النَّصَارَى»⁵، لوعيه بما يكتنه الآخر الذّمّي

¹ ينظر: الشّجاعي "شمس الدين": تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الصّالح وأولاده، تح وتر: برباره شيفر، دار فرانز شتاينر، قسم الدّراسات الإسلاميّة بالمعهد الألمانيّ للآثار، القاهرة، ط1، 1985م، ص74، 75.

² ينظر: ابن حبيب الحلبي: تذكرة النّبيه في أيام المنصور وبنيه، ج2، ص313.

³ المرجع نفسه، ج2، ص313.

⁴ ابن حبيب الحلبي: تذكرة النّبيه في أيام المنصور وبنيه، ج2، ص313.

⁵ المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

التّصاريّ عموماً - سواء ساهم في إضرار النار أم لم يساهم - من غلّ للذّات العربيّة المسلمة، وما يحمله من تشجيع أو ارتضاء - على الأقل - بمثل تلك الغارات المتكرّرة، فذاك ما يسلم به طرفا النزاع، رغم ما حلّ بينهما من فترات سلام طويلة.

تخيّر المؤرّخ دعم مقاله التّاريخيّ بما أُلّف أدبا في المناسبة ذاتها، فاستند إلى النّهل جزء من مقامة ابن الورديّ: "صفو الرّحيق في وصف الحريق"¹، التي تتفاعل في أنسجتها مع أنساق الهوية والصراع بين الأنا والآخر، - وهو ما سيبيّنه البحث فيما سيأتي -، وفي هذا الاقتباس صورة من صور التكتّل الفكري بين التّخبة وأهل الفكر اتّجاه القضايا المصيرية.

لم يكتف المؤرّخ بالتلميح إلى ذلك بمنثوره فأردف الخبر بيتين من الشّعر نظمهما في سبيل ترسيخ موقف الرّفص والإنكار، وبعث روح الحميّة والإباء: [بحر الرّجز]

سَأَلْتُ مَا قَصْدُ الَّذِي فِي جَلْقٍ أَضْرَمَ نَارًا أَوْقَعَتْهُ فِي الْعَطَبِ
قَالُوا: أَرَادَ النَّصْرَ فِي إِيقَادِهَا قُلْتُ لَهُمْ تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ²

جنح ابن حبيب في بّته لتلك المعاني وتصويبها نحو حركة الذبوع والانتشار إلى التّأليف نظماً، لما للشعر من مزية الرّسوخ في الذاكرة، ولطاقته الانسيابية في البيئة العربيّة، ولقوّة تأثيره في الخاصّة والعامة على السواء، إذ أدرجت هذه التّفنّة الشعرية في كتاب تاريخ ابن قاضي شهبه³ في باب ذكره لحادثة الحريق كمادة استشهاديّة، على سبيل الدعم والتأييد.

لئن أبدى النّاطم شديد استغرابه من صنيع الدّّمين النّصارى، وقد أضرموا النّار في مقرّ إقامتهم ومركز سكنهم: دمشق وألحقوا الضرر بمياكلها ومعالمها، متسائلاً عن العلّة والسبب، غير أنّ الجواب الذي يحمله البيت الثّاني: "قَالُوا أَرَادَ النَّصْرَ" تفي معاني الخلاف والخصومة بين القطبيين، وتؤكد انتهاج "الآخر" للغة المباغطة في الصّراع، واستمراره في الكرّ والإغارة، وإلحاحه في ملاحقة مطلبه وهدفه الأكبر الذي يتجاوز حدّ التشويش على الذّات الإسلاميّة، إلى تحري الانتصار في حرب طويلة المدى، خاصّة وقد تمادت الأيدي إلى تهديد أهل الأرض في ديارهم ومساجدهم وحملت النّار وسيلة لذلك.

¹ ينظر: ابن حبيب الحلبي: تذكرة النّبيه في أيام المنصور وبنيه، ج2، ص313-315.

² ابن قاضي شهبه: تاريخ ابن قاضي شهبه، ج2، ص116.

³ المرجع نفسه، الصّفحة نفسها، (حاشية المحقق)

للمعاني ذاتها أواصر تتجاذب ومقامة رشف الرّحيق، إذ تتصافح آراء النّخبة في إصدار إشعارات العذل والتنديد من خلال كتاباتهم الأدبيّة، والإصرار على بعث قرارات المواجهة والمجاهة؛ يتأكد ذلك من خلال اتّفاق الخطابين على مرجع دينيّ موحد؛ هو الاقتباس من آي القرآن الكريم¹: «تَبْتَ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَ» سورة المسد، الآية 1. والتي تحمل دلالات المعاداة والخصومة الدّينيّة، حيث شُبّه الجاني "النّصراني" بأكثر الشخصيات كفرا ومعاداة للإسلام وإيذاء للمسلمين: "أبو لهب"، ولعل الاتفاق على اقتباس هذه الآية الكريمة تحديداً يحمل أكثر من مغزى:

- أنّ الآية الكريمة تحوي دلالات توقد واشتعال النّار: اللّهب.
- أنّها تحمل الدّعاء على الآخر "صاحب النّار" باستمرار الخسارة والخيبة والشقاء، يقينا من الدّات بدوام التنافر معه رغم التجاور المكانيّ والمعاشرة طويلة المدى، تماماً كما إصرار أبي لهب على الكفر رغم قرابته للرّسول صلى الله عليه وسلم.

د- كتاب الدّرة المضيّة في أخبار الدولة الظّاهرية، لصاحبه محمد بن محمد بن أحمد صصريّ*، (كان حيا سنة 801هـ):

يبرز كتاب الدّرة المضيّة كمدونة تاريخيّة ذات أهميّة بالغة في التأريخ لبلاد الشّام ومدينة دمشق إبان القرنين الثّامن والثّاسع للهجرة، لاهتمامه الشّديد بتفاصيل الحياة اليوميّة العامّة، والعلاقات الاجتماعيّة والأحداث السّياسيّة. وباستقصائه المفصل للروايات والأخبار، وتقديم الأدلّة والبراهين في تحليل وعرض الوقائع والقضايا الهامة، كحادثة حريق الجامع.

أبدى الكتاب عناية خاصة بذكر تفاصيل الحادثة، واستأنس بالاستفاضة في الحديث عن الجامع الأمويّ وتاريخ بنائه، وما يُروى حول ذلك من الأخبار والحكايات والأشعار، ولعل هذا ما يجعل الخطاب حلقة هامّة في سلسلة السّننات التّاريخيّة المتّفقة حول تغطية الخير وإعطائه أبعاداً خاصّة توائم الأنساق العالقة في مقامة الصّفدي.

¹ ينظر: الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 67.

* لا يُعثر في مدونات الأدب ومعاجم السّير على ترجمة للمؤلف المغمور ابن صصريّ، ولا حتّى تاريخ وفاته، إذ لم يستطع كلّ من كارل بروكلمان وخير الدّين الزركلي وصلاح الدّين المنجد وعارف أحمد عبد الغنيّ من الوصول إلى معلومات عنه. ينظر: ابن صصريّ: الدّرة المضيّة في أخبار الدّولة الظّاهرية، تح: عارف أحمد عبد الغنيّ، دار كنان للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط 1، 2014م، ص 5. (مقدّمة المحقّق)

يسرد ابن صصري كثيرا من تفاصيل الحادثة مشيرا إلى أنّ الحريق لم يكن بسبب يد طائشة أوقدها أحد المتطرفين من عموم النصارى، وإنّما هو تخطيط نقذه ثلّة من كبار أهل الدّمة الذين تقلّدوا مناصب سامية في الدّولة، وحققوا نفوذا عميقا في كيانها: «فَوَجَدُوا الْحَرِيقَ مِنَ النَّصَارَى، وَهُمْ كِبَارُ دِمَشْقَ، مِنْهُمْ الْمَكِينُ عَامِلُ الْجَيْشِ، وَالرَّشِيدُ كَاتِبُ سَنْجَرِ الْجُمُوعِ، وَيُوسُفُ اللَّحَامِ، وَالْحَلِيقُ، وَكَانَ سَقَاءَ يَسْقِي الْمُسْلِمِينَ فِي جِلْدِ خَنْزِيرٍ فِي الْجَامِعِ»¹ لعلّ ما يغيظ قلوب المسلمين، ويزيد في حسرتهم وسخطهم، أنّهم كانوا يُسْقَوْنَ الماء في مسجدهم على يد نصريّ متنكر، وفي إناء من جلد خنزير! لكن الخديعة الأكبر والأشدّ إيلاما، هي حرق وتدمير المسجد الأمويّ.

تتعانق هذه الفروع النسقيّة أنساق من مقامة "رشف الرّحيق" حيث يرمي الخطابان إلى فضح الآخر الذي يمكث خلف جدار الحيل والدسائس، يقتنص فرص الثّأر والنكاية إلى أن يقوى على المواجهة والتّسلط، وتزداد هذه الأنساق تشابكا إذ تتغذى على مقومات الهوية والشّخصية الإسلاميّة، إذ منا انتهر ابن صصري مناسبة الحريق مسترسلا في الحديث عن أصول عمارة المسجد: «وَسَنَدُكُزْ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْجَامِعِ وَكَيْفَ بَنَاهُ الْوَلِيدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ، وَمَا يَقَعُ فِيهِ مِنَ الْعَجَائِبِ وَالْغَرَائِبِ»²، مستندا في ذلك على ما في يحمله الثّراث من قصص وروايات، حتّى إنّهُ استند إلى ما يضمّه المتخيّل الجمعيّ، من قصص وأعاجيب ليفتخر بما يشمله البناء من عظمة وفخامة تمثل رقي الحضارة الإسلاميّة وتميّزها: «يُقَالُ إِنَّ اللَّوْحَانَ الرَّحَامَ السَّمَاقِيَّ مِنْ عَرْشِ بَلْقَيْسَ، وَلَمْ يَكُنْ فِي الدُّنْيَا مِثْلَهُمْ»³.

فصل المؤرّخ في قضية المكان، وكيف استحال المعبّد إلى كنيسة ثمّ إلى جامع، متمسكا بأحقية المسلمين في الأرض وشرعية امتلاكهم للرّقعة، كما استطرد في تعظيم شأن دمشق والتّغني بجمال طبيعتها ونقاء هوائها، مضيفا إلى منشوره أبياتا من الشعر عزّر بها فضائل الجامع الأموي، يجاري ما فصلّه الصّفديّ في مقامته: [بجر الطويل]

أَرَى الْحُسْنَ جُمُوعًا بِجَامِعٍ جَلَقَ وَفِي صَدْرِهِ مَعْنَى الْمَلَاخَةِ مَشْرُوحُ
فَإِنْ يَتَعَالَى فِي الْجَوَامِعِ مَعَشَرًا فَعُلْ لَهُمْ بَابُ الزِّيَادَةِ مَفْتُوحُ⁴

يطول المقال عند المؤلّفين "الصّفديّ وابن صصري" إذا تعلق المقام باستحضار معالم الهوية واستعراض مقومات الحضارة الإسلاميّة، فدمشق والجامع الأموي صرحان مندجّان من أجل احتضان الذات بماضيها وحاضرها

¹ المرجع السّابق، ص 133، 134.

² ابن صصري: الدّرة المضية في أخبار الدّولة الظاهرية، ص 134.

³ المرجع نفسه، ص 136.

⁴ المرجع نفسه، ص 141.

ومستقبلها؛ احتضاناً تتولّد فيه كلّ معاني الرّقيّ والازدهار، ويزداد على إثره تشبث "الأنا" بالمكان توقاً إلى تحقيق الأبدية والخلود في فضائه، لذا جنح ابن صصرى إلى ما يميّ النفس ويهيجها فينهل مما يُذكر في فضل الجامع من مآثر وأخبار: «عَنْ كَعْبِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ قَالَ: لِيُبْنَى فِي دِمَشْقَ مَسْجِدٌ يَبْقَى بَعْدَ خَرَابِ الدُّنْيَا أَرْبَعِينَ سَنَةً»¹ يتفق الصّفديّ وابن صصرى، في هذا المقام الطّافح بنشوة الدّات وابتهاجها، على استقطاب دلالات الاستقرار: الحسن والبهاء والترتيب وحتّى المآكل والمشارب والأنس الدائم، فتذكر المدونتين أنّه ليس على وجه الأرض أجمل من دمشق ولا أحسن من جامعها² ليتلاشى إذ ذاك حضور الآخر الذي يسعى لخربها لما اقتزن به من معاني النار والدّمار.

ذ- كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، لصاحبه تقي الدين المقرئ (ت845هـ):

لم يعاصر المقرئ حادثه الحريق، إلّا أنّه قدّم للقارئ مادّة ثريّة وإحاطة شاملة للقضيّة بشتّى نواحيها؛ انطلاقاً من كشف المؤامرة وفضح أسماء المتواطئين والمتورّطين في إحراق المسجد، ثمّ التفصيل في كيفة تنفيذ النّصارى لتلك المكيدة، وصولاً إلى تبعات الواقعة من إجراءات وعقوبات³، يتناغم كلّ ذلك مع البنية الكلّية لمقامة "رشف الرّحيق"، إذ يمنحها درعاً آخر لصون أنساقها من التّلف، وأعطاهما دفعا ودعماً تاريخياً من أجل الثّبات والديمومة.

ر- كتاب المقفى الكبير، لصاحبه المقرئ:

يحملنا تصفّح خبر الحريق الوارد في المقفى الكبير إلى أنّ المقرئ قد اتّجه صوب كشف حقائق أخرى تُكمّل ما سكت عنه الصّفديّ في المقامة، إذ أنّه أجلى تبعات هذه الحادثة، وكشف ما تعرّض له النّائب تنكّر جرّاء قرار عقابه للنّصارى والتّنكيل بهم، وما نجم عن ذلك من منازعات وخصومات مع السّلطان الرّافض لسياسة القصاص، والذي قرّر انهاء حياة نائبه بعد شكوكه في نواياه، وبعد مكائد وتدخلات سياسية معادية ناقمة على النّائب معادية له⁴، فتلك المعلومات التي أضيفت في تغطية الحدث قد حقّقت وظيفة تكاملية تيسّر للباحث متابعة الأنساق الكامنة في مقامة الصّفديّ وتساعد على كشفها.

¹ ابن صصرى: الدّرة المضية في أخبار الدّولة الظاهرية، ص137.

² ينظر: - الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص56، 57.

- ابن صصرى: الدّرة المضية في أخبار الدّولة الظاهرية، ص141.

³ المقرئ: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج3، ص282.

⁴ المقرئ: المقفى الكبير، ج2، ص615.

ز- كتاب تاريخ ابن قاضي شهبة، لصاحبه تقي الدين بن قاضي شهبة (ت851هـ)، (غير معاصر للحريق):

أشار محقق الكتاب إلى أنّ ابن قاضي شهبة قد أورد الحديث عن كارثة الحريق بالتفصيل في كتابه المسمّى: "الإعلام بتاريخ الإسلام" والظاهر أنّ هذا الكتاب لا يزال مخطوطاً لم يحقق بعد، لذا نُسخَت القصة تماماً كما هي في كتاب "تاريخ ابن قاضي شهبة"، في هامش استعراض أحداث سنة 740هـ، وقد اتّسع الخبر ليشمل التّحديد الدّقيق للإطارين الزّمنيّ والمكانيّ للفاجعة، كما شمل سرداً مفصّلاً عن مشاهد النّار المروعة، وتفاعّل النّاس إثر منظرها المهول، وقد تعلّق المحور الأساسيّ في القصة بكشف هوية المتورّطين، وشرح أسلوبهم المخاتل في التّخطيط لعملية الحرق وتنفيذها. ثمّ الانتهاء بعرض مشاهد ختاميّة تمّ فيها تنفيذ حكم القصاص من خلال تسمير الجناة وتعذيبهم وقتلهم حرقاً¹، وليس من شكّ في أنّ ما يتضمّنه السند من تفاصيل حول الحادثة له اتّصال مباشر بما تكتنفه مقامة "رشف الرّحيق"، ويحاكي أنساقها الثّقافيّة.

س- كتاب شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لصاحبه عبد الحيّ بن العماد الحنبليّ (ت1089هـ)، (غير معاصر للحريق):

جاءت قصة الحريق مقتضبة على غرار إيجازها في كتاب دول الإسلام، وكتاب تذكرة النّبیه، وغيرهما، غير أنّ مجرد التعرّيج والإشارة إلى القصة في كتاب موسوعيّ ضخم هو مكسب حقيقيّ لانتعاش أنساق ثقافيّة تحتويها مقامة الصّفديّ. لم يشر المؤرّخ إلى هوية الفاعلين، إلّا أنّه فتح أفقاً واسعاً للبحث والتنقيب، لاسيما وأنّه أحال القارئ إلى تصفّح كتاب آخر والاطّلاع ما دونه الدّهبيّ في كتابه: "ذيل العبر"²، هذه الإحالة هي في الأساس دلالة قويّة على تواتر الخبر وحفظه من النّسيان والاندثار.

الملاحظ من خلال جملة الأخبار الواقعة في كتب التّراث حول حادثة حريق المسجد الأمويّ بدمشق، وقوعها ضمن اهتمام ألمع الكتاب والأدباء المسلمين والعرب، إذ ظلّ الخبر مطّرداً متداولاً رغم تباعد فترات التّدوين منذ زمن انفجار الحريق إلى غاية القرون الموالية، يتجاذب وثيمات المقامة في حركة متواصلة ما يمنح القضية حصانة تاريخيّة بعيدة المدى، ومناعة قويّة ضدّ علّة التّلاشي والزّوال.

¹ ابن قاضي شهبة: تاريخ ابن قاضي شهبة، مج2، ص115، (حاشية المحقّق).

² ابن العماد شهاب الدّين: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مج8، ص222.

2 الحوارية* التسقية؛ مقامتي "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، و"صفو الرّحيق في وصف الحريق" تناسية لغوية أم تناسية ثقافية.

يتناظر خطاب الصّفديّ مع نصّ سرديّ آخر هو من جنس المقامة أيضاً، كتبه الأديب: "زين الدّين عمر بن المظفر" المعروف "بابن الوردی" على إثر فاجعة الحريق ذاتها، تحت عنوان: "المقامة الدمشقية" أو "صفو الرّحيق في وصف الحريق"، وهو العنوان الذي ورد في ديوان ابن الوردی¹، يقول ابن الوردی في ذلك: «وَعَمِلْتُ المَقَامَةَ الدَّمَشْقِيَّةَ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَتَمَيَّزْتُهَا صَفْوُ الرّحِيقِ فِي وَصْفِ الحَرِيقِ»² وهو ما تثبت أيضاً في كتاب المسيحية في الشّام للطريحي مع تغيير طفيف من مصطلح "صفو" إذ أتى معرّفاً: "الصفو الرّحيق".

أتت مقامة "صفو الرّحيق في وصف الحريق" في ديوان ابن الوردی مبتورة، ينقصها بعض الأجزاء الهامة، كما أورد ابن حبيب جزءاً منها في كتابه تذكرة التّبيه في أيام المنصور وبنه³، والأمر سيّان بالنّسبة لما ورد في كتاب الأدب في العصر المملوكي لصاحبه محمد زغلول سلام⁴. لذا كان من الأولى في الدراسة الأخذ بالنّصّ المكتمل المحقّق في كتاب الطريحي، على اعتبار أنّه الأمّودج الأنسب الذي وصل إلينا.

جدير بالذكر، قبل التّطرق إلى مستويات التّخاطب التّسقي بين التّصين، التّنويه بأنّ الاطلاع على المقامة التي صاغها ابن الوردی، وتنفّذ مستوياتها اللّغوية والدّلالية والأدبية وحتّى الفكرية والثّقافية، سيكشف لنا عن مدى التشابه والتّداخل الكبيرين بينها وبين المقامة التي دوّنها الصّفديّ، ما يحقّق الباحث ابتداءً إلى محاولة الكشف عن أوّلية الخطاب، وتحريّ "النصّ المصدر" الذي ينمّ عن الأصالة والابتداع، وأيّ الأديبين نهل من خطاب الآخر، وأغرق في المحاكاة والاتباع.

إنّ السّعي وراء تعيين النصّ السّابق وتمييزه عن النصّ اللاحق بين المقامتين، والتّطلّع بعد ذلك إلى إدانة الكاتب المقلّد بحجّة أنّ عمله واقع - في منظور النّقد العربيّ القديم - ضمن ما يعرف بـ "السّرقات الأدبية"،

* الحوار هو أعلى مستويات التّناص، ويعتمد على القراءة الواعية المعمقة التي ترشد النّصّ المائل في بنيات نصوص سابقة، معاصرة له أو تراثية، وتتفاعل فيه النصوص الغائبة والماثلة في ضوء قوانين الوعي واللاوعي.

ينظر: عزام محمد النّصّ الغائب تحليات التّناص في الشّعر العربيّ، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، (دط)، 2001م، ص55.

¹ ينظر: ابن الوردی: الديوان، ص65-58.

² ابن الوردی: تاريخ ابن الوردی، ج2، ص470.

³ ابن حبيب الحلبي: تذكرة التّبيه في أيام المنصور وبنه، ج2، ص313-315.

⁴ ينظر: محمد زغلول سلام: الأدب في العصر المملوكي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج2، ص120.

سينتهي إلى الوقوع في متاهة البحث لتعدّر بيان الخطاب الأصلي المركزي بسبب تعاصر الأديين، ولتقارب المستوى الإبداعي بينهما، ولندرة المعطيات التي تمنح فضل الأسبقية لأحدهما، لاسيما وأنّ قضية الإغارة الأدبية بين الشخصيتين لا تتوقف عند حدود المقامة، إذ قد تناولها وناقشها النقاد القدماء بعد أن وجّه الصّفديّ اتّهامات لابن الوردي باختلاسه لبعض معانيه الشعريّة¹.

لا غرابة في تداول مثل هذه الاتّهامات في بيئة ثقافيّة وسمت بالإغراق في المناظرات والمعارضات الأدبيّة، والتّضمنين والتّقليد والمحاكاة، شعرا ونثرا، وما أكثر ما صرّح به الصّفديّ في كتبه التاريخية وفي تراجمه للشعراء باختلاسه للمعاني كقوله مثلاً: «فأعجبني هذا المعنى، فأخذته»².

كاد الباحث محمد سعيد الطريحي أن يجزم بأسبقية ابن الورديّ في تأليف وإبداع المقامة وأن الصّفديّ هو من قد في أسلوبها ومعانيها³، يقول الطريحي: «ويظهر أنّه جارى فيها مقامة صديقه ومعاصره عمر ابن مظفر المعروف بابن الوردي»⁴ إلا أنّه لم يقدّم في ذلك دليلاً علمياً قاطعاً، ولعله استند في رأيه إلى ما اشتهر عن الصّفديّ من سرقات شعريّة، كالتّي أخذها عن شيخه ومعلّمه ابن نُباته المصري (768هـ)*، ما جعل هذا الأخير يألّف كتاباً سمّاه "خبز الشعير المأكول المذموم" تتبع فيه سرقات تلميذه الصّفديّ.

هذا، إضافة إلى ما ورد في ديوان الصّبابة لابن أبي حجلة التلمساني (776هـ)** من ذمّ لسرقات الصّفدي التي تنقص من شاعريته، يقول ابن أبي حجلة:

إِنَّ ابْنَ أَبِيبِكَ لَمْ تَزَلْ سَرِقَاتُهُ تَأْتِي بِكُلِّ قَبِيحَةٍ وَقَبِيحٍ

¹ ينظر: القنوي أبو الفضل: موقف خليل بن أيك الصّفديّ من شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ومع ملاحم بن أبي عقب، ص41.

² الصّفدي: الواقي بالوفيات، ج22، ص7.

³ ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصّة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص19.

⁴ المرجع نفسه، ص163.

* جمال الدّين محمّد بن نباتة شاعر ونائر مبدع، ولد بمصر سنة 686هـ، وبها تأدّب ولمع اسمه، توفي بالقاهرة سنة 768هـ.

ينظر: الصّفدي: الواقي بالوفيات، ج1، ص235.

** هو الأديب والشّاعر التلمسانيّ الجزائريّ شهاب الدّين أبو العباس أحمد بن يحيى بن أبي بكر المعروف بابن أبي حجلة، ولد بتلمسان سنة 725هـ/1325م، اشتغل بالأدب وولع به، سكن دمشق، وليّ مشيخة الصّوفيّة بصهرنج منحك ظاهر القاهرة، وتوفي فيها متأثراً بداء الطاعون سنة 776هـ خلفاً أكثر من ثمانين مصنّف، ومن أشهر آثاره: "ديوان الصّبابة"، و "منطق الطير" و "السّجع الجليل فيما جرى في التّبل" و "حاطب ليل" و "جوار الأخيار في دار القرار".

ينظر: ابن حجر العسقلاني: الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ص329-331.

نَسَبَ الْمُعَانِي فِي التَّسِيمِ لِنَفْسِهِ جَهْلًا فَرَّاحَ كَلَامُهُ فِي الرِّيحِ¹

رغم كثرة الدلائل التي تلبس الصّفديّ سمة سرقة المعاني الشعريّة، والإغارة على الإنجازات الأدبيّة عموماً، فلا يمكن الحكم عليه جزماً بالتقليد والانتحال في إبداعه لمقامة "رشف الرّحيق"، لاسيما وأنّ قضية السرقات الأدبيّة هي قضية قديمة مشهورة في تاريخ الأدب العربيّ، وأنها استفحلت في عصر الصّفديّ، ما يرحّج احتمال تورط ابن الورديّ أيضاً في غمارها ينتحل الأدب من الصّفديّ مثلاً، وقد كتب هذا الأخير رسالة يلوم فيها ابن الوردي على نظمه أشعاراً بعنوان: "الكلام على مئة غلام" مغيراً على ما ألفه في "الحسن الصّريح في مئة مليح".

يقول الصّفدي:

أَعَزَّتْ عَلَيَّ أَبْكَارُ فِكْرِي وَلَمْ أُغْرِ
عَلَيْهَا فَلَا تَجَزَعُ فَمَا أَنَا وَاجِدُ
وَلَوْ غَيْرُ مَوْلَايَ اسْتَبَاحَ حِجَابَهَا
أَتَتْهُ مِنَ الْعَتَبِ الْأَلِيمِ قَصَائِدُ²

فردّ ابن الوردي:

وَأَسْرِقُ مَا أَرَدْتُ مِنَ الْمُعَانِي
فَإِنْ فُقِئْتُ الْقَدِيمَ حَمَدْتُ سَيْرِي
وَإِنْ سَاوَيْتُهُ نَظْمًا فَحَسْبِي
مُسَاوَاهُ الْقَدِيمَ فَهَذَا لِحَيْرِي.³

رغم ذلك، وإن أبتغي الفصل في تحديد أي المقامتين الأسبق في الإبداع، والإصرار على تمييز النصّ الغائب من النصّ المائل*، فذلك متعلّق بمساعي أهل التراث من العلماء المحققين في الإفرج على ما هو محبوب عنّا، مضمّر في مخطوطات قيمة، قابع في مكتبات عرية وأجنبية، ما قد يسهم في ضبط زمن التأليف.

¹ ابن أبي حجلة التلمساني: ديوان الصّبابة، تح: مجموعة من الأدباء، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، (دط)، 1999م، ص115.

² الصّفدي: أعيان العصر وأعوان النّصر، ج3، ص693.

³ المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

* أطلق النّقاد والدارسون في نعت النّصين السّابق واللاحق عدّة تسميات، إذ اختار محمد عزام توصيفهما بالنّص الغائب والنّص المائل، واقترح سعيد يقطين تسمية البنية النّصيّة الأصل والبنية النّصيّة الطارئة، في حين اختار عبد الفتاح أحمد يوسف تسمية النّص المثير والنّص المتلقي.

ينظر: - عزام محمد: النّص الغائب تجليات التّناص في الشّعر العربيّ، ص55.

- يقطين سعيد: انفتاح النّص الروائي، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2001م، ص100.

- عبد الفتاح أحمد يوسف: لسانيات الخطاب وأنساق الثّقافة، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1،

1431هـ، 2010م، ص104.

يمكن الالتفات إلى قضية نقدية أخرى قد تكون هي الأنسب في القراءة والتحليل، فمن أجل الاقتراب من فكرة تخاطب الأنساق وتآلفها يمكن الاستناد على ما يعرف قديماً بالتوارد والاحتذاء والتضمين والاقْتباس، أو بالأحرى والأجدي تصويب النظر في اتجاه مصطلح نقدي حديث أكثر استيعاباً لمفهوم تلاقي الخطابات وتجاوزها، وهو ما اشتهر في الدراسات الحديثة بـ(التّناس)، على أنّ ما يعنينا في التّناسية هنا لا ينحصر في مناقشة مستويات التّعالق اللّغويّ والأسلوبيّ بين الخطابات بقدر ارتباطه بالسياق الحواريّ بين النّصوص والنّظر فيما يقع من خلاله من تكامل ثقافيّ وتفاعل فكريّ وتجاذب نسقيّ.

يقوم التّناس في مفهومه الاصطلاحيّ العامّ - بعيداً عن المصطلحات التي تنعت التّقارب بين الخطابات بالاجتراريّة وإعادة الإنتاج - وانطلاقاً من جهود ثلّة من الباحثين الغربيين أمثال ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin) وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva) وجيرار جنيت (Gerard Genette) ورولان بارت (Roland Barthes) على مبدأ الانفتاح والاندماج والحوار؛ إنّه: تلاقي النّصوص وتداخلها والتّفاعل فيما بينها، فكلّ نصّ هو استمرار لنصّ سابق، أو تحويل عنه¹. و «كلّ نصّ هو نظام متكامل من العلاقات بينه وبين النّصوص الأخرى الواقعة في مجاله الثقافيّ، سواء كانت هذه العلاقات على المستوى الشّعوري أم اللاشعوري»²، وعليه: لا يجب النّظر إلى الخطاب الأدبيّ نظرة الأفراد والتجزئة، كما لا يمكن تصنيفه على أنّه كيان مغلق أو بنية دلاليّة مستقلّة تُدرس بمعزل عما يجاورها من النصوص والتي تقع جميعها تحت سلطة «بنيات ثقافيّة واجتماعيّة محدّدة»³، فينبغي - من منظور النّقد الثقافيّ - رفض الانغلاق، وإلغاء الحدود، والانفتاح على مؤشّرات أوسع للمعاني، والتّعامل مع الخطاب من ثمة على أنّه نتاج سلسلة متواترة من التفاعلات بين أنماط غليبا، وأنّه وليد حمولة ثقافية ذات أبعاد نفسية وتاريخيّة واجتماعية وسياسية⁴.

حدّدت الأبحاث النّقدية الحديثة وظيفة التّناس - بمنأى عن محاولات كشف النّصوص الأصول - انطلاقاً من السؤال عن كيفية التّقاء تلك النصوص وتحركها وتفاعلها لإنتاج خطاب جديد⁵، ما سيسقط عن دراستنا للمقامتين المذكورتين مسؤوليّة تحريّ أصالة ونقاء الإنتاج الأدبيّ، وتندثر الرّغبة في تنويع المؤلّف الأسبق باعتباره

¹ ينظر: عزام محمد: النصّ الغائب، تحليّات التّناس في الشعر العربيّ، ص 38، 39.

² ينظر: عبد الفتّاح أحمد يوسف: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 104.

³ يقطين سعيد: انفتاح النصّ الروائيّ، ص 32.

⁴ ينظر: العدواني معجب سعيد: القراءة التّناسيّة الثقافيّة، المركز الثقافيّ للكتاب، بيروت، لبنان، ط 1، 2019م، ص 175.

⁵ ينظر: - يقطين سعيد: انفتاح النصّ الروائيّ، ص 96.

- عزام محمد: النصّ الغائب، ص 32.

"المبدع الأول"، والاتجاه بدلا من ذلك إلى التركيز على الأبعاد الثقافية والأيدولوجية التي تمثل موادا خاما في تشكيل وهيكله هذين الخطابين، ثمّ البحث عن نمط حركة ومرور الأنساق الثقافية بينهما من خلال قنوات التواصل التناصّي، ومدى فاعلية التّحاور والتّحاور والتّلاقى بين النّصوص في تثبيتها، وقيمة الإضافات التي قدّمها أحد الخطابين للآخر في سبيل دعم الأنساق والتّرويج لها.

يمكن النظر إلى مقامي "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، و"صفو الرّحيق في وصف الحريق" وعلاقة تواصلهما اللّغوي والدّلالي -مبدئيا- ضمن ما اصطلح عليه بـ(التّفاعل التّصيّ الخاص)¹، الذي يحدّد العلاقة بين التّصين ضمن أطر خاصّة ذات طابع تصنيفي معمارية النّص (Architexte)*، والتي تتحدّد أساسا في توصيف الشّكل الظاهر للإبداع الأدبيّ ونظيره في الدّراسة، من حيث الجنس والنّوع والنّمط، إذ يتجلى التّناص في بُعد الظاهر التّجريدي من خلال:

أ - الجنس الأدبيّ: ألا وهو "المقامة"، إذ قد اتّكأ الأدبيّين في سردهما على أكثر الفنون النّثرية راجا وذيوها في عصرهما، ورغم ما جاء في الخطابين من تملص عن العرف المقاميّ التّقليديّ المشهور في السّاحة الأدبيّة، بالعزوف عن مواضيع الكدية والأحجية، وتبني أساليب جديدة في التّقديم والعرض، ظلّ هيكليهما العامّ محافظا على شروط الصياغة المقامية ما يضم تصنيفهما ضمن هذا الجنس بسهولة.

ب - النّوع: وهو "المقامة السياسيّة"، فكلتا المقامتين تتناول موضوعا يرتبط بطبيعة العلاقات الدّاخلية والخارجيّة للدولة الإسلاميّة عصر المماليك، في تمثيل لإحدى مشاهد الحرب والنّزاعات بين المسلمين والفرنجة.

ج - النّمط: الذي أتى على صيغة "السرد"، إذ استوفيت عناصره في المقامتين من حدث، وحبكة، وشخصيات، وفضاءات زمانية ومكانيّة.

يتمّ فحص التّفاعل التّقايّ الحاصل بين الخطابين ضمن ما يمكن أن نصطلح عليه اسم "التّناصيّة الثقافيّة"^{**} (Cultural Intertextuality)، وهو مصطلح نقديّ مستحدث نسبيا في النّقد الغربيّ، مستنبط ممّا تقدّمه

¹ يقطين سعيد: انفتاح النّص الروائي، ص96.

* هو حسب جبرار جنيث العلاقة الشّكلية التّجريدية "الصّماء" بين النّصوص، وتّصل بالجنس الأدبيّ: شعر أو رواية. والنّوع الأدبيّ. ينظر: يقطين سعيد، انفتاح النّص الروائي، ص96، 97.

** التناصيّة هي شبكة العلاقات التي تعيّن وتنظم الروابط القائمة بين النّص وسياقاته الثقافيّة التي لها حضورها وتفاعلها داخله.

ينظر: العدواني معجب سعيد، القراءة التّناصيّة الثقافيّة، المركز التّقايّ للكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 2019م، ص47، 48.

الدّراسات الثقافيّة (التّقدّ الثقافيّ) من مقاربات للتّناص في أطوارها المتقدّمة، التي تلتف بمقولة الانفتاح التّقدي على ما هو غير أدبيّ، والحرص على تفعيل الدّراسات البينية.

ينفتح المجال واسعا لبسط وتحليل المفاهيم المنوطة بهذا التّناص، وينفسح الطريق لاستجلاء الأنساق الثقافيّة الكامنة في المقامتين من خلال معابنتهما باعتبارهما "منتجا ثقافيا"¹ في إطار تناصّهما معا وانفتاحهما على ما ترسب في الذاكرة الأدبيّة، وما تشبّث في ذهنية المؤلّفين من مؤثرات وقناعات ثقافية في تمثيل فعلي "للأيدولوجيات التّناصيّة" على اعتبار أنّ التّناص -من المنظور السيميائي- هو تحويل ثقافيّ، وتحديد لفاعليّة المعنى، كما أنّه يمثّل مرآة للدّوات².

تستدعي هذه الرّؤية التّقديّة أيضا ملاحقة شتّى النّماذج المرافقة -المعاصرة وغير المعاصرة، الأدبيّة وغير الأدبيّة-، والتي اتّفقت المقامتين على استدعائها ودمجها ضمن البنية الكلّيّة للخطاب، والنّظر في استراتيجيات الاتّصال القائم بين الخطاب وبين شتّى تلك المرجعيّات الثقافيّة والتاريخيّة والأيدولوجيّة المرتبطة به، حتّى نقرب تدريجيا من تفسير أكثر الظواهر النّسقية تغلغلا فيهما: "الآخر وإشكالية تمثّل الهوية" باعتبارها حقلا خصبا للعمل التّقدي الذي يمكن أن تثريه القراءة التّناصيّة الثقافيّة³.

ينبغي التّوضيح بأنّ القراءة التّناصيّة الثقافيّة لمقامتي "رشف الرّحيق" و"وصف الرّحيق" تقوم على التّظر في شبكة معقّدة متّسعة من التّداخلات والتّفاعلات؛ من خلال المقابلة بين المقامتين كقطبين مركزيين للتّحليل من جهة، ومن خلال البحث في تفاعلها المشترك مع أقطاب أخرى من جهة أخرى.

ينتهج البحث في تتبع القراءة مستويين اثنين:

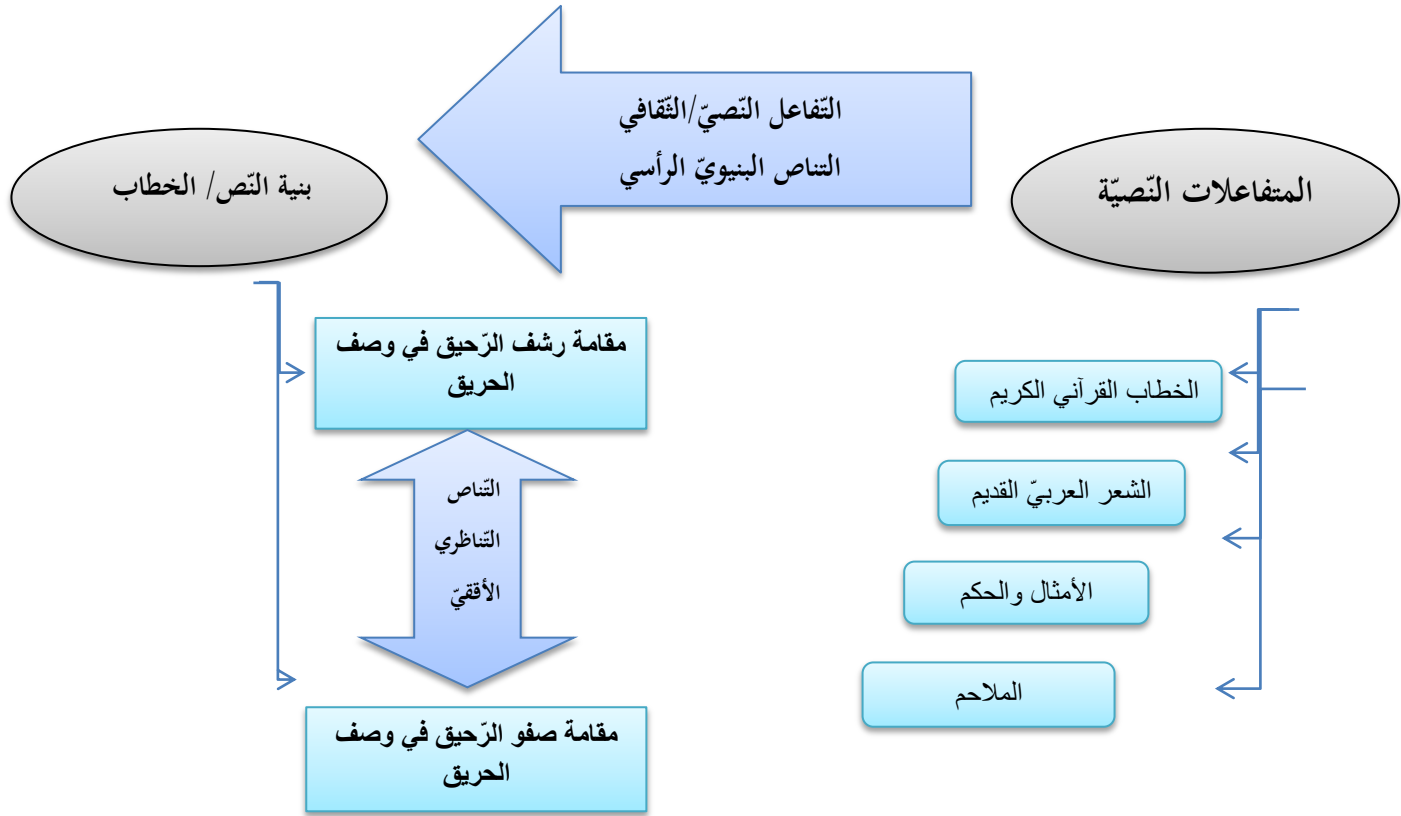
- يهتمّ المستوى الأوّل (التّناص التّناظريّ الأفقيّ) بتتبع العمليّة التّناصيّة القائمة بين الخطابين وفق السياق الثقافيّ العام، وتتلخص مراحله انطلاقا من فحص العتبات النّصيّة، ثمّ البنية السردية، وصولا إلى الخاتمة.
- ويقوم المستوى الثاني (التّناص البنيويّ الرّأسيّ) على محاوره شتّى النماذج التي اتّفقت المقامتين على استحضارها.

يمكن أن نمثّل لشبكة التّفاعل النّصيّ القائم بين مقامتي رشف الرّحيق في وصف الحريق وصفو الرّحيق في وصف الحريق من جهة، وبين المقامتين كخطاب متكامل مع غيرها من الخطابات عبر المخطط الآتي:

¹ ينظر: العدوانيّ معجب سعيد: القراءة التّناصيّة الثقافيّة، المركز الثقافيّ للكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص47.

² ينظر: يقطين سعيد انفتاح النّص الروائيّ، ص94.

³ العدوانيّ معجب سعيد: القراءة التّناصيّة الثقافيّة، ص174، 175.



يُحيل المخطَّط إلى مستويين أساسيين من التَّناسق هما:

- 1- **تناسق تنظري أفقي:** وهو الكامن في الحوار بين المقامتين، ابتداءً من التماثل والتشابه الشكلي البنيوي العام، إضافة إلى تردد البنيات السردية ذاتها في النموذجين، وصولاً إلى تبادل الإشارات النصية بينهما في حوار ثقافي رمزي مشقَّر¹
 - 2- **تناسق بنيوي رأسي:** يمثله امتداد العلاقة بين المقامتين إلى خلفيات ومرجعيات أساسية في الثقافة العربية، إذ تشترك البنيان السرديتان في الاستناد على أهم مصادر الفكر العربي والإسلامي، والتَّهَلُّ من قوالب الموروث الثقافي عن طريق استحضار نماذج مختارة من "النصوص المؤسسة"² الثابتة والمتأصلة في الذاكرة الجمعية قصد التفاعل وتوليد المعاني وفق قوانين سردية معينة³.
- يمكن التفصيل في دراسة الخطابين المقامين وفق المستويين السابقين بشكل مفصَّل على النحو الآتي:

¹ ينظر: المرجع السابق، ص 188.

² العدواني معجب سعيد: القراءة التناصية الثقافية، ص 178.

³ ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أولاً- التناص التناظري الأفقي:

1- التناصية العنوانية (المناص):*

يرصد البحث طاقة حيوية للنسق بين المقامتين من خلال العنوان كدفقة أولية للتناصية الثقافية؛ إذ أُسست العتبة النصية على بنية العبارة ذاتها، مع تغيير طفيف من مصطلح الانطلاق: "رشف/ صفو الرّحيق في وصف الحريق"، فهذه المجازة المقصودة من أحد الأدبيين (صاحب النص اللاحق) سواء أكان الصفدي أم ابن الوردي، تتجاوز حدود المماثلة اللفظية، والتقليد اللغوي والأسلوب أو المنافسة الأدبية والرغبة في إبراز القدرات الإبداعية، إلى التأكيد على أنّ الخطاب الأول (المثير) قد أبان من عنوانه عن قوة تدفقه ومرونة انسيابه، إذ ما لبث طويلاً حتى أعلن عن ميلاد نصّ سرديّ جديد اشتطّ في احتواء جينات سابقة ليس في الجنس والنوع والنمط فحسب، لكن في العنوانية والتسمية، وصولاً إلى البنية السردية ثمّ الخاتمة وانفراج العقدة.

ينبئ الاستهلال ب(التناص/ التكرار) الجليّ والمقصود في العنوانين: "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، و"صفو الرّحيق في وصف الحريق" عن فكرة "الوعي بالآخر"¹، أو بالأحرى "الوعي بالذات"، من خلال التلميح المبدئي إلى الاستجابة لرسالتها السردية، والإيماء بقبول مضامينها، وتوكيد مقاصدها ومراميها، وإبرام تعهد على توطيد العلاقة مع بنيتها تمهيداً للغة حوارية ثقافية متشعبة الدلالة.

منح المعجم الدلالي للمتغير الوحيد في هذه التسمية: لفظي "رشف/صفو" صفة التميز والخصوصية لكلا العنوانين، وأضفى سمة الإبداع فيهما دون الوقوع في عمى التبعية أو تشويه المعنى بالخرق والانتهاك، مؤدياً غرضه في تعزيز الدلالة، وخلق لغة تواصلية حوارية رمزية: ف"الرشف" اسم (مصدر صريح)، و"الصفاء" صفة على صيغة المدح، وكلاهما يتعانق في حضرة الرّحيق، فيتجلى القصد عند تلاقي اللفظين بوجود علاقة تلازمية بينهما؛ فكأنّ الرّحيق المذكور قد قُدّم صافياً فباشره الصفديّ بالرشف، أو أنّ ابن الوردي قد نعت بالصفاء بعد أن ترشّفه وتحسّس مذاقه، لذا تتجسّد أمامنا صورة الأدبيين وهما يتداولان القول من أجل تشييد المدخل المناسب للخطاب تمهيداً لسرد موضوع مطوّل غاية في الأهمية والخطورة، ما يتطلب استحضار "الرّحيق/الخمر" والتداول على احتسائها، لأنّها تفي الغرض، وتراعي مقتضى الحال.

* المناص (النص الموازي) (Paratexte): وهو التناص الذي يتجسّد -حسب مفهوم جيرار جنيت- من خلال العناوين، والمقدمات، والخواتم، وكلمة المؤلف، والملاحق، والصّور، وغيرها.

ينظر: محمّد عزام: النصّ الغائب تحليّات التناص في الشعر العربيّ، ص31.

¹ ينظر: عبد الفتاح أحمد يوسف: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص102.

يعثر الباحث في هذا المضمّار، على محاورّة شعريّة مشابّهة بين الأدبيين تقترب في معانيها إلى حدّ كبير ممّا جاء كعنوان للمقامتين، إذ نظما في وصف الخمر أبياتا تحمل الدلالات ذاتها المتداولة في الخطاب المقاميّ: الرّشف والصّفاء، يقول ابن الوردي [بحر السريع]:

أَحْسَنُ مَا كَانَتْ كُؤُوسُ الطَّلَا سَوَادِحًا يَبْدُو بِهَا الْخَافِي
فَالنَّقْشُ نُقْصٌ، وَمِنْ الرَّأْيِ أَنَّ تَرْتَشَفَ الصَّافِي مِنَ الصَّافِي¹

وقال الصّفديّ [بحر المتقارب]:

كُؤُوسُ الْمَدَامِ تُحِبُّ الصَّفَا فَكُنْ لِتَصَاوِيرِهَا مُبْطَلَا
وَدَعَهَا سَوَادِحَ مِنْ نَقْشِهَا فَأَحْسَنُ مَا ذَهَبَتْ بِالطَّلَا²

يثار سؤال غاية في الأهميّة، فحواه: ما السرّ في هذه الخمرة التي حرّكت شاعريّة كلّ من الصّفديّ وابن الوردي إلى درجة التغرّل بأكوابها، والتّغنيّ بنقائنها وبريقها، والتلذذ بتذوّقها وارتشافها، ثمّ إنّها تغري أقلامهما فيتوسّلاها مفتاحا وعنوانا لديباحتيهما النثريّة رغم أنّ الموضوع متعلّق بالحرب والسياسة؟

يكاد يكون الإجماع الثّقافيّ قائم على الإشادة بخصال الأدبيين والثناء على سيرتهما، إذ يُشهد لهما بالتّقوى والورع والزّهد والصّلاح، وحسن الخلق، والعزوف عن المنادمة والمعاقرة واللّهو والمجون، فهما - كما تفصح كتب التراجم - من علماء العصر ومن تقاة الدّهر، لاشتغالهما بعلوم الدّين والفقه والقضاء والتّاريخ والتصنيف، ثمّ إنّنا نجد أنّ ابن الوردي نفسه قد انتقد في مقامته "المشهدية" ظاهرة ارتياد الأديرة والأبجاء صوب الشّرب والمجون³، لذا فيبدو أنّ الجنوح الأدبيّ إلى ارتداء ثوب اللّهو والخلاعة له مسوّغات وأنساق يتمّ استيعابها بمساءلة الثّقافة، والإصغاء إلى أصدااء المجتمع، والاطمئنان من ثمّ على براءة الأدبيين من أذى الخمرة، لاسيما وأنّ هناك مؤشرات أخرى تومئ بتورّط "الأميرين/الفقيهيّن" في ولوج باب الشّعر الماجن والتّغرّل بالغلمان، فقد أورد الصّفديّ في كتابه "الغيث المسجّم" في شرح لامية العجم صور شتّى ونصوص كثيرة ممّا يستنكره الدّوق العام ويرفضه الطّبع الإنسانيّ المتّزن⁴.

¹ ينظر: الصّفديّ: أعيان العصر وأعوان النّصر، ج3، ص694.

² المرجع نفسه، ج3، ص694.

³ ينظر: ابن الوردي: الدّيوان، ص40-43.

⁴ ينظر: رشاد نبيل محمّد: الصّفدي وشرحه على لامية العجم -دراسة تحليليّة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 1428هـ، 2007م، ص45.

لعلّها سلطة الثقافة السائدة، هي التي تحدّد في الأغلب مجرى الإبداع الفنيّ، وتفرض قوانينها في تأطير العملية الإبداعية، ومراقبة الإنتاج وتحديد نوعيته، محافظة على سيولتها ورواجها، فلاشك أنّ اليقين بتحريم الخمر مترسخ في المجتمعات الإسلامية قاطبة (تماماً كأمر الغلمان)، وأنّ الإحجام عن طلبها مفروض بقوة الأدلة الشرعية والأحكام القانونية، لكنّها في الواقع أكثر المحظورات مناشدة لدى البشر، تراود عقولهم حتّى تملكها، وتنازع شهواتهم حتّى تستميلها، وهي أيضاً الأكثر فتنة في معشر الأدباء، تسبي أقلامهم دون معاقبتها، وتفجّر مواهبهم دون ارتشافها، وأما وقد بُسط لها التّفوذ في عصر الماليك، يتعاطاها الأمراء، ويبتغيها البسطاء، فتغمر اللاهين المترفين في لهوهم، وتداري عن البائسين اليائسين قضاياهم وهومهم، فإنّ توظيف دلالاتها إغراء ثقافيّ يفتح شهية القراء، ويزيد في متعة الاطلاع والمتابعة.

إنّ الأديب في سعيّ دؤوب إلى استقطاب الرأي الخاصّ والعامّ على السواء، فبالإضافة إلى أنّه يواكب ما يراه سائداً في السّاحة الأدبية، ويجاري ما يذيعه أرباب الشعر والأدب، ويقتني أثر مشاهير التّأليف والكتابة، وينافس أقرانه من المبدعين توقاً إلى التّفوق والتّميّز، يطمح أيضاً إلى كسب القابليّة الجماهيرية على أوسع نطاق، ويلتزم العمل على استمالة العقول وإثارة الفضول وتنشيط التّفاعل.

استناداً على مبدأ مراعاة مقتضى الحال (حال المتلقي وظروفه)، يتّفق الأديبان: الصّفديّ وابن الوردي على تصميم اللّافنة الأنسب، والنّمودج الأمثل لترويج عملهما الفنيّ عن طريق وضع عنوان لافت يتناغم والنّسقين الأدبيّ والاجتماعيّ العام في سياق يخلق التّوازن الدّلالي، ويحافظ على مقصدية الموضوع وجديته عبر استراتيجيات سردية هامة:

- ترك فجوات/فرغات دلالية في العنوان، لا ترمم إلّا باسترسال القراءة ومتابعة الموضوع¹، فارتشاف الخمر لا يتوافق والمكانة الثقافية/ الدّينية والأخلاقية التي يحظى بها الأديبين الفقيهيّين الصّفديّ وابن الوردي، ما يحيل القارئ إلى عدّة تساؤلات تحفّزه للبحث عن جواب لها من خلال المدونة، وعبر شبكة واسعة من المصادر المجاورة، والممثّلة في جملة الكتب التّراثية التي تخوض في سيرة الأديبين، أو تقدّم عرضاً أو وصفا للحياة الثقافيّة في عصرهما مع ما قدّمه من إنتاج علميّ أو أدبيّ.

- كسر أفق التّوقع وإعادة تشكيله ضمن البنية العميقة للنّص، بعد امتلاك ناصية قرائه، وضمان ذبوع الخطاب، ما يحقق انقشاع الخبر تدريجياً إلى غاية بلوغ مرحلتي التعرّف وانفراج العقدة التي تأتي حتماً في الأسطر الأخيرة من المقامة.

¹ ينظر: الغزالي عبد الله محمد: النص الأدبيّ من الاستجابة إلى التأويل، ص 169.

على هذا النحو يسري التّناص في عنواين المقامتين بحركة ديناميّة سلسلة، إذ تُنسج من الخلفيّة الثقافيّة العامّة شبكة من الدّلالات المخاطلة التي يتبادلها عنوانا المقامتين.

2- التّناص في عبارة الاستهلال السّردية:

لا شكّ في أنّ النّار والماء هما من أكثر الثنائيات المتعارضة تواردا في الفكر البشري منذ القدم، نظرا لارتباطهما بأبعاد دلاليّة تتجاوز الوظيفة الطبيعيّة الحسيّة لهما إلى عوالم ميتافيزيقيّة، عبّر عنها الإنسان بمعتقداته وطقوس عباداته. تحضر هذه الثنائية الضدّيّة بشكل بارز في مدوّنات الأدب العربيّ القديم، وظّفها شاعر ما قبل الإسلام في سياقات شتّى، تتعلّق بأفكاره وتأمّلاته، وترتبط بتجاربه وتخيّلاته، كما برز توظيفهما في الفكر الإسلاميّ بدلالات عميقة.

إن كان الصّفديّ قد لجأ إلى دلالات أكثر صداميّة مع الآخر في افتتاح مقامته، بتوظيف رمزيّة "النّار"، لتوائم السياق العام للحدث وتداعياته، فإنّ ابن الوردي قد جنح في جملة استهلاله إلى تجاوز زمن المواجهة وتعدي مرحلة الصّدّام، ثمّ الاستشراف المباشر لمرحلة الخلاص من خلال توظيف رمزيّة "الماء" وتمثيله في صور: "الغيث" و"البحر" و"السّحاب" و"النّدى" وكلّها إيماءات إيجابيّة تفاؤلية تتصل بعوامل السّلام والاستقرار كالخصب والنّماء، إضافة إلى ما يحمله الماء عموما من دلالة تطهيرية، في تطلّع إلى إخماد كليّ لنار الحرب، وإهماد زندها وتبديد رمادها، ثمّ التّخلّص من آثارها، واستئصال مسبّاتها، وتنقية المكان تماما ممّا يشوبه من نوايا الغدر، ومساعي الاستحواذ.

أدّت التّناصيّة الثقافيّة دورا فعّالا في تكريس هذه الثنائيّة، لأجل تشكيل معارضة أدبيّة جنح إليها المبدع لامتناء أكثر الدّلالات تعبيرا عن واقع المجتمع الإسلاميّ عصر ملوك الطوائف، وأكثر المعاني تأثيرا عند سرد وقائع وأحداث الحريق، ولأنّ النّار أبسط تأمل في خاصيّتها الفيزيائيّة هي مصدر للخطر والأذى، تُلزم الحذر في تفعيلها، وتشترط التّأهب عند انفلاتها لاسيما إن هي تكاثفت وتعالّت واشدّ لهيبها، ولأنّ الماء هو المضادّ الأنفع لإفناء هذه النّار، يحمل في إجماعه الأولى رمز الحياة والاستمرار، فقد ألبس الفرنجيّ ثوب النّار لأنّه ببساطة هو من أوقدها، وخصّصت الذات الإسلاميّة برمزية الماء لتقوم بدور الإطفاء.

تناغم لافت في الواجهتين الافتتاحيتين صاغه التّقابل بين سنديّ الرواية: «شُعْلَةٌ بُوْ أَيْ لَهْبٌ عَنْ أَبِي الرّزّادِ شَهَابٌ»¹، و «عَيْثُ بُوْ سَحَابٌ عَنْ نَدَى بُوْ بَحْرٌ»²، وكأنّ الأديبين قد تقصّدا منذ مطلع الخطاب توظيف لغة حوارية تقابليّة، ذات حبكة دقيقة تلخص تفاصيل الحكاية بأكملها: البداية والنهاية؛ والتّلميح فيهما —عبر تقنية

¹ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص53.

² ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص65.

التّحويل التّناصيّة- إلى ثنائيات الصّدام الثّقافيّ السّائدة في الواقع الإسلاميّ المسحيّ آنذاك: المُعاش والمأمول، المنبؤ والمرغوب، الحرب والانتصار، مثل السّند الأوّل مستهلّ القصّة بما تحمله من مشاهد التّوتر والاضطراب بين الفئتين المتنافرتين، ومثل السّند الآخر خواتيمها المرجوة باستدعاء صور الفوز والانتصار، بعد التّخلّص من آثار المشاهد الأولى بمنابع ومصادر الماء المتنوعة، إذ لا تنفجر واحدة من مسببات النّار إلا وواجهتها منابح المياه الغزيرة تغمرها وتطمسها.

يتناص السّندان الإخباريان لإبراز صور التّناقض التي أرغم عليها الفضلاءان المكائيّ والرّمانيّ: "دمشق عصر المماليك"، للإفراج منذ البداية عن إيماءات تكتّل غير رسميّ "أدبيّ/ثقافيّ" في تصدّ صارم، ومعارضة جازمة لنسق الآخر الذي لا مكان له، أو الذي لا رغبة لوجوده في الحيز الثّقافيّ للأدبيين، رغم طول أمد استقراره في عقر الدّار، وتشبّه المترسخ في الحيزين المكائيّ والرّمانيّ.

يظهر التّقابل بين ثنائيات التّضاد بشكل أوضح عبر الجدول التّالي:

الرّاي في مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"	الرّاي في مقامة "صفو الرّحيق في وصف الحريق"
شعلة	غيث
بن أبي لهب	بن سحاب
أبو الرّناد	ندى
شهاب	بن بحر

تقوم العملية التّناصيّة في المقولة الاستهلالية للمقامة على:

1. الاتّفاق على توظيف دلالة توثيقية للرّواية لأهميّتها، فتمّ ذلك بإسناد الخبر إلى سلسلة من الرّواة.
2. التّساوي في عدد الرّواة بين السّندين، إذ جاء مطوّلاً أشبه بسند الرّوايات في الأحاديث النبوية الشّريفة لإضفاء سمة المصداقيّة على الخبر.
3. دلّ هذا التّسلسل المتوازي بن الثنائيات على استمرار الملاحقة والمواجهة بين الطرفين، وعلى تأهب الذات واستعدادها لشقّي الضّربات بما يناسبها حسب حجم الخطر وموقعه: من قطيرات النّدى، إلى فيض البحر، ثمّ إلى كثافة السّحاب وغزارة الغيث.

تلتقي مقامي "رشف الرّحيق" و"صفو الرّحيق" منذ البداية على دلالات تنويرية ضدّ الآخر، قصد الحدّ من تجاوزاته وصدّ ضرباته، ذلك أنّ اعتناق الدّمشقيّ المسلم من لهيب النيران المفتعلة، بكلّ ما تحمله هذه النار من رموز الخطر والفتنة والفناء والتي دلّ عليها اسم الرّأوي في الخطاب الأوّل، وبلوغه منطقة الأمان، واسترجاع هيبته وكامل سلطته على دمشق، وحفاظه من ثمّ على مكانته التي أسّس لها السّلف منذ زمن الفتوحات الإسلاميّة، لن يأتي جزافاً ولا اعتباطاً، ما يفرض توفر جملة من عوامل التّكاثف والاندفاع التي رمز لهما بالسّحاب والغيث، والقوة والصمود تم الثّورة والهيجان التي تدل عليها لفظة البحر.

3 - التّناص في البنية السّردية:

لا مناص من انخراط الخطاب الأدبيّ في حيز تفاعل ثقافيّ معيّن، يكون ذلك بالاتّصال المباشر أو غير المباشر مع كثير من التّماذج (المعاصرة أو السّابقة) المحاورة له في الموضوع، وفق أنماط عديدة ومعقّدة من التّناص، لعل أهمّها -حسب سعيد يقطين- عملية تكرار النّموذج الأدبيّ الأهم والأكثر تأثيراً، مع ضرورة توفر الإضافة والتّحويل في إحدى البنيتين لضمان التمايز بينهما، ولتفادي الوقوع فيما ينزع صفة الإبداع عن الخطاب كالاختار، والجمود والسّكونية¹.

ذلك ما يتجلى في طبيعة العلاقة بين مقاميّ "رشف الرّحيق" و"صفو الرّحيق"، إذ يكشف الفحص المقارن لهما عن هيمنة التّفاعل الثقافي، الذي يمكن وصفه بـ "الحوار الخارجي" أو "التّناص العام" الذي سرى تفعيله على سبيل "التّعضيد"^{**}، وهو نمط تناصيّ قائم على التّوافق والمشابهة بين النّص الحاضر وسابقه، لذلك وُصف هذا التّمسك بـ "المحاكاة الجديّة"، فالغاية من محاورة الخطاب لنظيره هي غاية إيجابية، تقوم أساساً على معاني التّبجيل والاحترام والوقار، على خلاف المحاكاة السّاخرة التي تقوم على الاستهزاء والسّخرية والدّعابة².

¹ ينظر: - يقطين سعيد: انفتاح النّص الروائي، ص103.

- مفتاح محمد: دينامية النّص، ص81.

* يختلف شرح وتفسير هذه المفاهيم بين الدّارسين، إذ يرى محمد مفتاح أنّ المقصود بالتّفاعل الخارجي هو تناص الخطاب مع خطابات أخرى ليست من صميمه، في حين يفسّر سعيد يقطين التّفاعل التّصنيّ الدّاخلي بأنه ما يدخل نص الكاتب في تفاعل مع نصوص كاتب معاصر له، والخارجي هو أن يتفاعل نص الكاتب مع نصوص غيره التي ظهرت في عصور بعيدة.

ينظر: - مفتاح محمد: دينامية النّص، ص82.

- يقطين سعيد: انفتاح النّص الروائي، ص100.

** وهو عكس التّنافرية. ينظر: محمد مفتاح: دينامية النّص، ص84.

² ينظر: المرجع نفسه، ص83، 84.

إنّ التزام الجدّة والصّرامة في تناصيّة المقامتين منطقيّ جداً، بل إنّ مطلب ضروريّ ومشروط بالنّسبة للذّات التي تسعى إلى خلق تكتّل رسمي ضد الآخر، ذلك لأنّ الموضوع في الأساس مقترن بالحرب، وأنّ الحدث الملهم للتأليف: "حريق دمشق المفتعل من قبل النّصارى"، وما يلفه من تداعيات وأيديولوجيات، فالقضيّة في الأساس هي قضية مصيريّة مقترنة بحدث غاية في الخطورة والأهميّة.

يُلمس "التّعالق النّصي" * بين المقامتين في ظلّ معطيات تاريخيّة موعلة في القدم، وروافد ثقافية كثيفة ومتشابكة، مختزنة في الدّأكرة الجمعيّة، قابعة في خلفيات ومرجعيات الكتابة والتأليف، وهي التي تلج النّصوص وفق ظاهرة "التّرسيب"¹؛ أي ما ترسّب منها فيهما من أنساق اكتسبت انسيابية ومرونة التّدقّق والتداول في أكثر من خطاب أدبيّ.

أ - القاسم المشترك/ وحدة المكان وفحولة الأنا:

تتظافر وتتكَاف نبرات التّبجّح والاعتزاز بمعالم السّمو الحضاريّ، وتنبجس المعاني التي صاغها الصّفديّ في مقامة "رشف الرّحيق" بالعبارات المسهبة الواصفة لمدينة دمشق بطبيعتها ومسجدها كوسيلة لتوكيد ملامح تعالي الذّات وتفوّقها، لتلتقي في المجرى ذاته مع ما أورده ابن الوردی إيجازاً، ليبلغ الكمال المنشود انطلاقاً من المكان نفسه، إذ لم يجد في التّعبير عن ذلك أبلغ من تضمين الآية القرآنيّة الكريمة من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ سورة المؤمنون، الآية: 50، فقد أوى السّارد بعد سفرة لم تُحدّد تفاصيلها «إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ»².

لعل هذه الربوة المقصودة هي ذاتها التي وصفها ابن بطوطة في رحلته حين زار مدينة دمشق قبل خمسة عشر سنة من زمن وقوع الحريق، يقول فيها: «الرّبوة المباركة المذكورة في كتاب الله ذَاتِ الْقَرَارِ وَالْمَعِينِ، وَمَأْوَى الْمَسِيحِ عِيسَى وَأُمِّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَهِيَ مِنْ أَجْمَلِ مَنَاطِرِ الدُّنْيَا وَمُنْتَزَعَاتِهَا وَبِهَا الْقُصُورُ الْمَشِيدَةُ وَالْمَبَانِي الشَّرِيفَةُ وَالْبَسَاتِينِ الْبَدِيعَةُ وَالْمَأْوَى الْمُبَارَكُ»³.

سواء أكانت الرّبوة التي اعتلاها ابن الوردی ربوة حقيقيّة أم هي من نسج خياله، فإنّ عبارته قد استوفت معاني التّزيّة والتّمجيد، وتجاوزت مع دلالات السّلطة والرّعامة، التي أرادها نظيره صلاح الدّين الصّفديّ، والتي

* التّعالق النّصي (hypertextuality): الذي يعني أنّ النّص اللاحق يعيد تأليف النّص السابق بنمط جديد.

ينظر: عزام محمّد: النّص الغائب، تجليات التّناص في الشعر العربيّ، ص31.

¹ ينظر: عبد الفتّاح أحمد يوسف: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص65.

² الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص65.

³ ابن بطوطة: رحلة بن بطوطة، "تحفة النّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، ج1، ص118.

غالباً ما تكتسبها الشخصية العربية الإسلامية وهي تستحضر الآخر المسيحي، فهذه الذات المفتخرة قد اختارت في مقامة "صفو الرّحيق" من المكان أرفعه وأطيبه؛ فالربوة دلالتاً هي: «المرتفع من الأرض على ما حوّلته»¹، وفي المعجم العربي: «أرض مربية: طيبة»².

وأما أن تكون هذه الربوة ذات قرار ومعين، أي: ساحة طيبة خصبة ذات استواء وانبساط، وذات العيون والأنهار العذبة الجارية السارحة على وجه الأرض³ والتي تمنح ساكنها كل سبل الحياة من زرع وثمار وراحة وأمان، فهذه الصورة المثالية التي قدّمت في ذكر دمشق تغني المبدع عن التكلف في تمثيل جمال وفخامة المشهد الدمشقي، ليستوفي ابن الوردي بذلك محاكاة كلّ الأوصاف التي أطلقها الصّفدي في ذكر مدينته، فيرضي "الأنا" الإسلامية المنتمة لهذه الأرض، بل ويتناص ثقافياً مع فناعات ورغبات السّواد الأعظم من المسلمين.

يُذكر للأديبين في وصف ربوة دمشق تحديداً تناصاً شعرياً يدعم ما ألفاه نثراً في جمال المدينة:

يقول الصّفدي: [بحر السريع]

انْهَضْ إِلَى الرَّبْوَةِ مُسْتَمْتِعًا تَجِدُ مِنَ اللَّذَاتِ مَا يَكْفِي
فَالطَّيْرُ قَدْ غَنَى عَلَى عَوْدِهِ فِي الرَّوْضِ بَيْنَ الْجَنِّ وَالْدَّفِ⁴

ويقول ابن الوردي: [بحر السريع]

دِمَشْقُ قُلْ مَا شِئْتَ فِي حُسْنِهَا وَأَخْلِكَ عَنِ الرَّبْوَةِ مَا تَحْكِي
فَالطَّيْرُ قَدْ غَنَى عَلَى عَوْدِهِ وَزَفَّهَا بِالْدَّفِ وَالْجَنِّ⁵

أضف إلى ذلك أن الربوة المقصودة في الآية الكريمة: «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ» سورة المؤمنون، الآية: 50، موضعها غوطة دمشق - كما ورد في بعض التفاسير -، و"الغوطة" دلالية هي المتسع من الأرض مع ما يحفها من السلام والطمأنينة، جاء في لسان العرب: الغوطة: موضع في الشام كثير

¹ الطّبري: تفسير الطّبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: بشار عواد معروف، عصام فارس الحريستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، 1994م، مج5، ص367.

² ابن منظور: لسان العرب، ج14، ص306.

³ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، (دط)، (دتا)، ص1297.

⁴ الصّفدي: أعيان العصر وأعوان النّصر، ج3، ص695.

⁵ المرجع نفسه، ج3، ص695.

الماء والشجر، فغوة دمشق اسم البساتين والمياه التي حول دمشق أو إنّها أجلّ ما صنعتها يد الطبيعة، ذات الأنهار كثيرة، والنبات الغض الموفور¹.

استلهاما من الآية الكرية التي ترمي إلى أنّ نبيّ الله عيسى وأمه مريم عليهما السّلام هما المقصودان بالإيواء والاحتضان، فقد أوما ابن الوردّي إلى أنّ تجاوز وتكامل الديانتين المسيحية والإسلامية على الأراضي الدمشقية أمر واقع لولا تدليس المسيحية وتزويرها. إنّ الإسلام هو الاستمرار الحقيقيّ للصّائب للديانات السّماوية، لذلك أبطل القرآن الكريم -من خلال الآية ذاتها- وقع فيه النّصارى من مغالاة وأوهام "الثالوث"، فقد جعل الله تعالى المسيح وأمه آية للنّاس أجمعين، «أي حجة قاطعة على ما يشاء، فإنّه خلق آدم من غير أب وأم، وخلق حواء من ذكر بلا أنثى، وخلق عيسى من أنثى بلا ذكر»².

لأجل أن تُنحت في تلك البقعة المقدّسة معالم الهوية العربيّة الإسلاميّة، يرتبط ذكر تلك الرّبوّة عند ابن الوردّي بتخليد أوصاف المسجد الأموي "المعبد العظيم" ومنارته التي «منّها الإعراب في النّداء، ومنه البناء في التّرخيم»³ وفصل في ذلك بالنّعت المسهب، والذكر المعجب تماما كما فعل الصّفديّ.

يعدّ الاتفاق على تخليد أسماء الأحياء والأسواق المستهدفة بالحرق، وترصيع المادّة التّناسيّة بذكر المسميات ذاتها في الخطابين الحاضر والسّابق، من مثل: درج/ باب السّاعات، مصاطب/ ذكك الشّهود، الدّهشة، اللّبادين، الوراقين، المدرسة الأمينيّة، سوق الكفت/ الكفت، سوق الخيم، سوق القسي⁴، توكيدا جازما على اندماج الدّات الجمعيّة مع الحيّز لمكانيّ، وتفاعلها معه تفاعلا يشمل كلّ أبعاد الحياة: الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، فتلك المدارس هي مراكز للتّربية والتّعليم والتّفقه في الدّين، والأسواق هي مقرّ للعمل والتّجارة ومصدر للرّزق والتّكسب، والمكتبة (الوراقين) هي منبر للثقافة والفكر، وتلك المخازن بما فيها من عتاد وأسلحة هي حصن الحماية ومركز القوّة.

إنّ الفضاء برومته، وبأبعاده الأيديولوجية والسيكولوجيّة مرآة للشّخصية العربيّة الإسلاميّة، وبتشيمها زعزعة للأمن، وإنذار بالزّوال والاندثار، وبسلامتها ضمان للاستقرار والثّبات والاستمرار، جاء التّكرار الصّريح لاسم

¹ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 7، ص 364-366.

² ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ص 1297.

³ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 156.

⁴ ينظر: - الصّفديّ، مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 63-68،

- الطريحي محمد سعيد، المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 156-158.

الأماكن المنكوبة في مدونة الأدب دعوة جلية لصونها وحمايتها، وإصلاحها وترميمها، في مبادرة لترسيخ معالم الهوية في أحضانها.

تروم وظيفة السرد عموماً وضع الحقائق في مسار معيّن، ولأن صوت الأديبين ينبع من قلب الحدث، فأبعد ما يبتغيه السارد في انفعاله العميق إثر وصل اسم المعالم الدمشقية بمشاهد الاحتراق والانحيار في كلتا المقامتين هو تخليد ذكرى النكبة العظيمة، وتنصيبها وصمة عار في سجل الآخر، لتظلّ شاهداً على ما مسّ الوطن من تجاوزات وانتهاكات، وعبرة تاريخية لأصحابه وأهله، فإن تغافلوا وتغاضوا فبيئتهم الشامية مفتحة على كلّ الاحتمالات! بدى صوت السارد صوتاً متعدّد التّبرّات يراعي جهات الاستقبال، فالمتلقي السياسي يختلف عن المتلقي المسلم من العامة وكلاهما مختلف عن المتلقي الآخر من النصارى والفرنجية، ولكلّ منهم سياق خاصّ يفسّر على إثره الإيماءات والرسائل.

إنّ المتأمل في مكان من هذا الحوار الثقافي بين الخطابين سيلمح انبعاث رسائل مشفرة، تتمّ عن وعي النخبة بتفاهم الأزمة، واتساع دائرة التوجس، ما يلزم التكتل الجمعي "الأدبي"، النداء بضرورة الفصل في قضية تمادي الآخر في إجرامه واعتداءاته، انطلاقاً من تنبيه الجهات الرسمية الحاكمة من عواقب سياسة التراخي والتساهل مع أهل الذمة من النصارى، وتدعو أبناء الملة الإسلامية للالتفاف حول القضايا المصرية.

تنطوي المقامتان على تلميح خطير يرمي إلى استنكار ردّ فعل السلطان الناصر محمد بن قلاوون الذي لم يرق له أمر إعدام الجناة، فرغم إضمار التصريح بإدانة موقف الحاكم، لظروف سياسية وأمنية، فقد مرر الاستياء باتجاه ذلك، يقول الصفدي: «فتَهَيَّبَ بَعْضُ النَّاسِ رَمِيَهُمْ بِهَذَا الْحَجَرِ، وَأَعْظَمَ نِسْبَةَ هَذَا الْفِعْلِ وَفَجَرَ، وَخَوَّفَ بِانْتِصَارِ الْفَرَنْجِ لِأَهْلِ مِلَّتِهِمْ، وَإِزَاحَةِ عِلَّتِهِمْ، وَكَشَفِ غُمَّتِهِمْ، وَالْأَخَذِ بِثَأْرِ رَمَتِهِمْ»¹ ويقول ابن الوردي: «فَتَهَيَّبَ مَنْ تَعَيَّبَ عَنِ الْفَهْمِ، وَقَالَ لَا تَزُمُوا النَّصَارَى بِهَذَا السَّهْمِ، وَخَوَّفَ مِنْ انْتِصَارِ مُلُوكِ الْبَحْرِ لِأَهْلِ دِينِهِمْ، وَحَذَّرَ بِثَأْرِ مَلَأَعَيْنُهُمْ»².

ب - الآخر والنّار:

لا تزال فاعلية نسق الصّراع الحضاريّ الرّاسخة في الخطاب الأوّل تثبت حيويتها وقابلية تدفقها وانتقالها إلى الخطاب اللاحق بصفة سلسة مرنة لتعلّقها بخلفية ثقافية راسخة، ولارتباطها بقضية أيديولوجية تخصّ الرأي الشعبي العام.

¹ الصفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص72.

² الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص160.

وصولاً إلى مرحلة اندلاع الحريق الهائل، أكثر المراحل تأزماً وحساسيةً بالنسبة للذّات السّاردة الصّفديّ/ ابن الوردي، يزداد التّكاثف الدلاليّ في المقامتين، وتتصاعد وتيرة الوصف بكثير من الانقباض والانفعال، والذي تثيره حركة النّار الملتهبة بما تبديه من قوّة اندفاعيّة وطاقة انتقاميّة، إنّ في ذلك في الحقيقة، بيان وتحليّة لصورة الآخر "الدّميّ النّصراني" في دمشق، الذي بدى محافظاً على عهده الأوّل، متحيّناً لفرص الكرّ والإغارة، إذ لا تكاد سرائر الثّار وشهوات الانتقام تنفصل عن سجلّ التّاريخ الأيديوجي في المنطقة، تؤجّجها النّقمة بعد الفتوحات الإسلاميّة، والضّغينة إثر الكنائس المسلوبة، يتفق على ذلك الأثرين الأدبيين: يقول الصّفديّ يصف تصاعد النّار إلى المذنة: «وَنَارَتْ إِلَيْهَا مِنَ الْأَرْضِ لِأَخْذِ الثَّارِ»¹، ويقول ابن الوردي: «وَنَارَتْ النَّارُ لِأَخْذِ الثَّارِ»².

يأتي الاتفاق على استدعاء مصطلح "الثّار" تحديداً في المقامتين تأكيداً على أنّ قضية الانتقام بما تكتنفه من مشاعر الغلّ والحقْد النّصراني، تمتدّ جذورها في عمق التّاريخ الإسلاميّ/ المسيحيّ ستبقى خلفية صلبة تغدّي هذا الصّراع، الرّأي يسلم به الجميع، ويتفق ثقافياً مع معتقد العلماء والمؤرّخين والأدباء والسّاسة، وجماهير العامة عند طرفيّ الصّراع مع اختلاف في التّفسير والتّعبير والرّؤى والقناعات.

لم يغب عن الصّفديّ، وعن ابن الورديّ أن نار الثّار إذا اندلعت، انطلقت شاردة هوجاء بلا هوادة، «تَرْمِي بِكُلِّ شَرَارَةٍ كَالطَّرْفِ»³، فلا هي تحيد عن معالم الدّين ودور العبادة. ولا هي تميّز بين قصر الغنيّ ومنزل الفقير، ثمّ إنّها تزداد ارتفاعاً وشموخاً عند التّهام الأسواق وتدمير الحوانيت وقطع الأرزاق. يتنامى على إثر ذلك الهاجس الإسلاميّ من الوجود النّصرانيّ على أرضه، فتسعى الذّات الحائرة المذهلة - «وَأَصْبَحَ أَهْلُ دِمَشْقَ حَيَارَى»⁴ - إلى تحرير نفسها من وطأة حضور الآخر المؤرق، لذلك يتّسق الخطابان لأجل صناعة وتدعيم نسق الرّفض والإعراض عن الوضع الرّاهن.

يعاضد الخطاب نظيره في توكيد أحقية الملكية، مرحباً باستقبال أنساق الهيمنة الذاتيّة، بل ومصرّاً على استدعائها وتضمينها في بنيته السّردية، حتّى يترسخ لدى المتلقي - بعد هذا التّكتل الأدبيّ - انفعال سلبيّ يجاري انفعالات الأديبين اتّجاه الآخر، ليظلّ عنصراً هامشياً يزيحه الإجماع الثقافيّ إلى حاشية المجتمع، على أن هذا العنصر المهمش سيحجم - في الآن ذاته - عن هذا التّصنيف مغيراً على الواجهة الثقافيّة بشتّى الوسائل المباشرة والمخاتلة.

¹ الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 61.

² الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ - 1340م)، ص 155.

³ المرجع نفسه، ص 155.

⁴ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ - 1340م)، ص 156.

يتصدّر هذا الصّراع لائحة القضايا المؤرقة في صفحات التّاريخ المملوكيّ، بل وفي التّاريخ الإسلاميّ برمّته، وفي ذلك تعبير عن حيوية التّسقين المتضادين، حيث يسعى الأوّل والممثل في النّسق الجمعيّ (الذّات) بحركة ديناميّة في سبيل إجماع النّسق الآخر الذي لا يعلن استسلامه.

ظلّ المتخيّل الإسلاميّ العام عصر المماليك محتفظاً بصور الوحشيّة والهمجية التي أبداهها الصليبيون في حروبهم السّالفة، ما جعل جينات صورة النّصرانيّ لدى العربيّ المسلم لا تنفلت من أنسجة هذا المتخيّل، لذا تتفق مقامة "صفو الرّحيق" مع نظيرتها "رشف الرّحيق" على توريث تلك الصورة بشكل مباشر أو غير مباشر، خصوصاً وأنّ المستهدف الأوّل هو البلاد الإسلاميّة في كلّ مرّة، وكان لدمشق التّصيب الأوفر من هذا الاستهداف، فقد: «أُرْسِلَ عَلَى أَحَاسِنَ دِمَشْقَ ﴿شَوَاطِلُ مِنْ نَارٍ وَبَحَاسُ﴾ سورة الرّحمن، الآية: 35.»¹ . فألهبة النّار المرسلة إلى الكيان الإسلاميّ نابعة من غلّ قديم تتوارثه أجيال النّصارى.

إذا كان مرسل النّار ومفتعل الحريق قد ورد ضميراً مبنياً للمجهول تهميشاً وازدراءً، فإنّ هوية المجرم قد أضحت بيّنة واضحة، تُدوّن في الكتب، وتُذكر في المجالس، وتستحضر في انشغالات الدّين والسياسة وتجرى على كلّ لسان، يقول الصّفديّ: «أَظْهَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ النَّصَارَى قَدْ قَصَدُوا الْجَامِعَ بِذَلِكَ (...) وَتَوَهَّمُوا أَنَّ فِعْلَهُمُ الْمَذْمُومَةُ تُغَطِّي مَسَاوِيَهَا اللَّيَالِي الْحَوَالِكُ»²، ويقول ابن الورديّ: «حَتَّى أَظْهَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ مِنَ النَّصَارَى الضَّالِّينَ الْحَيَارَى»³.

لا يخفى على الحّاص ولا على العام عمق الفجوة بين الطرفين (الذّات والآخر)، وما ينخر في تلك الفجوة من معاول الثّار، فالذاكرة الجمعية قد رسّخت واقعا معرفيا مدركا "النّفور بين القطبين" وعمل التّناس الثقافيّ على دعمه وضمان سيرورته، ليسمح بهيمنة المعنى التّسقي وسيطرته على العقول.

ثانيا - التّناس النبويّ الرّأسيّ: المتناس/ المتفاعلات النصيّة *

لا يتوقف أمر الحوار الثقافيّ بين المقامتين على التّفاعل والاتّصال المباشر وفق ما عرفناه بالتّناس التّناظريّ الأفقيّ، إذ يمكن أيضاً تنسيق التّمودجين ودجمهما باعتبارهما خطاباً مركزياً، وقطباً رئيسياً تسري في نطاقه جملة من العناصر الخارجيّة، إذ تتفق هذه البنية الثّنائية "المقامتين" على الدّخول في علاقات أخرى مع نصوص فرعية متنوّعة

¹ الطريحي محمد سعيد الطريحي: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص154.

² الصّفديّ: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص71

³ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص159.

* Intertexte هو كما يفسّره "ريفاتير" جملة النّصوص التي نستحضرها ترائي لنا وتتوارد في ذاكرتنا عند الاطّلاع على نصّ ما. ينظر: يقطين سعيد: انفتاح النّص الروائي، ص95.

المادة، والانفتاح على مصادر عدّة، هي صميم التراث العربيّ، والتّراث الإسلاميّ، والتي تنمّ عن خلفيّة ثقافيّة شديدة الثّراء والاتساع.

يقودنا البحث في ظلّ شبكة متّسعة من التّناسقات، ووفق هذا المنحى التّناسقيّ، إلى تحريّ رؤية واضحة ودقيقة للتّفاعل التّصيّ الذي ينمّ عنه الخطابان، حيث يمكن تبني ما اقترحه سعيد يقطين من تقسيم الخطاب الأدبيّ عموماً إلى بنيات نصيّة:

1- يسمى القسم الأوّل منها "بنية النّص" وهو ما ارتبط بمعالم النّص الأصليّة من شخصيات، ولغة، وأحداث وامتدادها إلى أصول نصيّة عدّة.

2- أمّا القسم الآخر فيطلق عليه اسم: "بنية المتفاعل التّصيّ"، والمتفاعلات التّصيّة هي كلّ البنيات المجاورة، على اختلاف أنواعها، والتي تشتملها وتحتويها بنية الخطاب الأصل، وتتحد معها عبر عملية التّفاعل التّصيّ¹، ولا ضير في أن تكون هذه المتفاعلات سابقة أم معاصرة للخطاب، من جنسه أم من أجناس أخرى، دينيّة كانت أم أدبية أم تاريخيّة، فصيحة أم شعبيّة، عربيّة أم أجنبيّة... فهي كلّها في دورة نسقية تندفع من السّياق الثقافيّ إلى ذاكرة الأديب لتقع خلف انتماء أيديولوجيّ موحد لتعود مرّة أخرى إلى السّياق مع ما مسّها من تطوير².

ركّز الصّفدي وابن الورديّ في مقامتيهما على إبداء الاتّصال الشديد بمنابع الفكر الإسلاميّ، وأصول الثّقافة العربيّة، لما يتناسب مع طبيعة الموضوع المتعلّقة بأنساق الهوية، وعلاقة الذات بالآخر. فجاء التّفاعل التّصيّ في الأساس على النّحو الآتي:

1 - التّناسق مع القرآن الكريم

الثّابت لدى أرباب اللّغة وأهل البيان وفقهاء العربيّة وخاصّتها أنّ القرآن الكريم "المعجز في ألفاظه ومعانيه" هو ذروة الفصاحة وقمّة البلاغة على الإطلاق، لذا يظلّ النّصّ المقدّس -كلام الله تعالى- معينا عذبا لا ينضب، ينهل منه الأدباء ويستقي منه الكتاب والمبدعون -على تنوع اهتماماتهم واختلاف عصورهم- لسبك ديباجاتهم السّرديّة أو لعقد أبياتهم الشعريّة، إذ قد أدرك هؤلاء ولا شكّ قيمه الفكرية والروحيّة اللامتناهية، وأنّ في استلهاها ما يكسب الخطاب الأدبيّ دعائم التّرسّخ ومقومات الاستجابة والقبول في مجتمع عربيّ مسلم، شريطة

¹ ينظر: المرجع السّابق، ص 98، 99.

² ينظر: عزّام محمد: النّص الغائب تحليلات التّناسق في الشّعر العربيّ، ص 54.

أن يوفق الأديب في تضمين ما يتناسب وموضوع مقاله، وأن يستشهد بما يؤكّد أفكاره ويثبت آرائه، وألا ينزاح بالاعتباس إلى ما يخلّ بالمعنى ويفسد المبنى بخلفية سوء النية أو ضعف التأليف.

يرمي المبدع باستدعائه لآيات القرآن الكريم وعباراته ومفرداته، أو الاستناد على إشارات وإيجاءاته، أو توظيف صياغاته وأساليبه، أو تضمين قصصه وأخباره، أو الاقتباس من شرائعه وأحكامه—علاوة على ترصد المزاي البلاغية والجمالية— إلى إرفاد الكتابات الأدبية بأفصح وأسمى المعاني التي تضفي على الخطاب الجديد بواعث التوثيق والتّصديق، وتكسبه ثراءً لغويًا ودلاليًا، وتفتح له آفاقًا واسعة للتأمل والتأويل.

يصاحب ذلك التّناسل الدّيني القرآني علامات تشير إلى التوجّه الفكري للأديب، وتحدّد انتمائه الأيديولوجي، وتكشف عن مستواه الثقافي، وتنبئ عن شخصيته وهويته، بل ويمتدّ الأثر إلى كشف التفاعلات الثقافيّة السائدة في المجتمع بأسره، وبيان نمط العلاقات بين أفراد جماعته في إطار دلالات تلك الآيات، فما بالك إن تألف الخطابان الأدبيان: "المقامتين" في الموضوع نفسه، واتّفاقهما معاً على استدعاء المعاني القرآنيّة ذاتها، والاستناد على إيجاءات ومغازي الآيات الكريمة، حتّى وإن لم يقع الاتفاق في العلاقة التّناسيّة مع آية بعينها في "رشف الرّحيق" و"صفو الرّحيق".

إنّ أكثر ما استوحاه الأديبان الصّفدي وابن الوردّي من آيّ القرآن الكريم هو ما تعلّق بوصف نار جهنّم وأنماط العذاب فيها، وهو ما يتّفق في الواقع مع موضوع القطعتين الأدبيتين. فلأجل أن يبلغ العمل السّردي منتهى غرضه في تحديد أوصاف النّار المضطربة، وتصوير شدّة لهيّتها، ونقل مشاهد الدّعر ولحظات الهلع التي عاشها أهل دمشق آنذاك، وبغية أن يحقق الوصف مبتغاه، تفضي تلك المشاهد إلى دلالات شتّى تُمرّر مع صور الوهج المتصاعد، أثر كلّ من الصّفديّ وابن الوردّي التصوير المجرّد المحسوس، عن طريق النّهل من رحاب عالم غيبيّ لا مرئيّ متّصل بما يفيض من المتخيّل الإسلاميّ في ذكر أوصاف الجحيم وتجسيد تفاصيلها.

يمثّل القرآن العظيم المرجع الأساس في بيان المسائل الأخرويّة الغيبيّة بالنّسبة للبشر، باعتباره الخطاب التّأسيسي الأعلى، فهو مصدر اليقين الدّيني المطلق للمسلم¹، لذا كان استحضار صورة الجحيم واقتباسها من الآيات الكريمة هو أقصى ومنتهى ما يمكن استلهامه وتقديره من هول ذلك المنظر.

بدأت الأخبار في "صفو الرّحيق" مخيفة ومرعبة للغاية، ذلك أن ما أضرّم في ساحات دمشق ليس من نار الدّنيا المألوفة، وإنّما هي أكثر توهجاً وأشدّ اشتعالاً، إذ «أُرْسِلَ عَلَى أَحَاسِنِ دِمَشْقَ ﴿شَوَاطِئُ مِنْ نَارٍ وَنَحَاسٌ﴾ سورة

¹ ينظر: كرعوي لطيفة: الفردوس والجحيم في المتخيّل الإسلامي، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص 164.

الرحمان، الآية 32.¹، فلهيها من نار ونحاس، خالص خال من الدخان، كما بدى شرارها في "رشف الرّحيق" غربيا مدهشا لضخامته، فهو كالحصون والقصور العالية يقول الصّفدي: «وَكَاَنَّ الْوَاقِفَ فِي الْمَيْدَانِ يَرَاهَا **تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ**» سورة المرسلات، الآية 32.²

إنّ نار بهذه الغرابة والجسامة والخطورة، والتي عجز الأديان على توصيفها إلّا باستقاء صور لا مرئية من عالم غيبي لدلالة تامة على جرأة مفتعلها، وخطورته وتمكّنه وسطوته في المكان، وأنّ في استمرار توهجها إنذار بالفناء والزوال والاندثار، أو بالخلود تحت وطأة الألم والعذاب لأنّها تشبه جحيم ما بعد البعث.

على هذا النحو التناصي مع القرآن الكريم، أثرى الأديان مقامتيهما، إذ يطغى على النصين الاقتباس المباشر من الآيات التي أتت على توصيف الجحيم وذكر أهوالها، جاء تفعيل المشابهة بين الموقفين على عدّة مستويات:

أ - المكان

أضحى المكان "دمشق" فضاءً موحشا مقفرا مرعبا، اندثرت في ارجائه علامات الجمال، وانقطعت في أركانه سبل الحياة، وانهارت على حين غرة معالم التّقدّم والتّحضّر، فبدت سوق اللّبادين مثلاً، والتي كانت مركز حركة وحيوية الدّمشقيين هباء منثوراً، فقد شُبّهت - في المقامتين³ - بـ **«الْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ»** سورة القارعة، الآية 5، كدلالة قرآنية مقتبسة على تمام الدمار والانحيار، واءمت هذه الدلالة مقصدية الأديبين في الإحطار بجسامة الكارثة التي حلّت بالمسلمين، ووافقت المشابهة واقع ما عايشه السارد واستشعره في زمن وقوع الحدث، كما وما ينبغي للقارئ أن يستشعره حتى بعد زمن بعيد من وقوع الحريق، وفي ذلك إدراك من المبدعين لطبيعة المتلقّي "المسلم" الذي المشبع بالمعاني القرآنية، الرّاغب في تدبّرها ليلغ بمخيلته صوراً غيبية عن العالم الآخر، وأوصاف الجحيم فيه، فحتى يبلغ الإبداع الأدبي غاية التأثير، ويحقّق دوام الفاعلية المرجوة تمّ استثمار رسوخ الصورة القرآنية في الأذهان.

ب - الزمان

استحالت أيام الحريق لهولها جزء من فترات الزّمن الآخر "الغيبّي": يوم القيامة، لا يغيب عن فكر المسلم تقديره لأوصاف ذلك اليوم المرتبط بأحداث البعث والنشور، وما يرافقه من مثيرات الهيبة والرّهبة، وبواعث

¹ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص154.

² الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص61.

³ ينظر: - المصدر نفسه، ص64،

- الطريحي محمد سعيد ، المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص157.

الخوف والجزع، لأنّه يمثّل المرحلة الفاصلة بين زوال الدنّيا ونعيمها، والدّخول في حياة أخرى تُحدّد وجهتها بعد الحساب والجزاء، إمّا إلى الجنّة أو إلى النّار، هذا المبدأ القائم على استحضار مشاهد يوم القيامة من القرآن الكريم واستثمار ما ترسّخ في العقليّة الإسلامية من توجّس إزائه، دفع الخطّابان على استحضار أسماء سور قرآنيّة بعينها دون إيراد آياتها، قال الصّفديّ: «فَكَمْ زُمِرَ أَصْحَتْ لِدَلِكِ الدُّخَانِ جَائِيَّةٌ، وَكَمْ نَفْسٍ كَانَتْ فِي النَّازِعَاتِ وَهِيَ تَتَلَوُ ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾. سورة الغاشية، الآية 1»¹، وقال ابن الورديّ «فَكَمْ أَحْزَابٍ زُمِرَ جَائِيَّةٌ كَغَاشِيَةِ ذَلِكَ الدُّخَانِ»²، فالدّخان، والجائية، والغاشية كلّها من معجم قرآنيّ واحد له صلة بحول المنظر يوم القيامة، وعلاقة التّشابه بين الموقفين قائمة على أنّ العلامات ذاتها ترتبط بمعاني الاحتراق والدّعر والقلق، وتوائم منظر التهاب المسجد وما جاوره.

ت - الشّخصيات:

- فئة المسلمين:

- آل مصير المسلمين -بعد القوّة الازدهار- إلى الوهن والضعف، تبدو عليهم دلالات الحيرة والدّهول، وقد عبّر الصّفديّ عن الموقف³ مستندا إلى سورة الغاشية التي تتضمّن مشاهد من شدائد يوم القيامة؛ وحال البشر فيه حين لا يجدون مفرّا من أهوالها، يعتريهم الخوف والرّعب استعدادا للحساب والعقاب. وقد أجلي ابن الوردي هذه الصّورة⁴ بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ سورة الحج: الآية 2، لتجسّد أمام المتلقّي حركة النّاس العشوائيّة، المتوتّرة المضطّربة، ممتزجة بملامح الخيبة والانكسار، ما يفرض في الآن ذاته ضرورة الاستفاقة والانتباه أمام أمر لا تحمد عواقبه.
- استقرّ حال المسلمين نسبيا، إذ ضوّلت وطأة النّار، وهدأ سعيها، أمام قوّة الحاكم "النائب تنكز" وجنوده، الذي سيطر على اللّهيّب، فغدى بفضل كراماته وقوّته برّدا وسلاما، يتراجع عن هجمته الشرّسة، خاضعا لأوامره بالأفول، فالدّلالة في المقامتين⁵ مستوحاة من قوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ سورة الأنبياء، الآية: 69. ليلبغ التّشبيه ذروة غرضه في تصوير حال المسلمين عند العزيمة والثّبات.

¹ الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 61.

² ينظر: الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 155.

³ ينظر: الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 61.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص 156.

⁵ ينظر: - الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 69.

- الطريحي محمد سعيد، المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 158.

- فئة النصّاري:

آل مصير النصّاري بعد انكشاف مكيدتهم إلى أفزع صور العقاب جزاء ونكالا، ولم يجد ابن الوردي في سبيل نعت ذلك العذاب أبلغ من تضمين قول الله تعالى: ﴿يَوْمًا يُجْعَلُ الْوِلْدَانُ شِيْبًا﴾. سورة المزمل، الآية 17، ففي هذا الموقف المتأزم تحديدا ينتهي الجناة إلى شدة الندم، يعزّون عنه برفع أصوات الجدل والملامة والخصومة، يتبادلون أنواع السباب والشتم¹، فشبهه مقامهم هذا لدى الساردّين بقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾ سورة ص، الآية 64، لاسيما وأنّ نهايتهم قد بدت وشيكة بعد قرار صلبهم، وأنّ مصيرهم -حسب المعتقد الإسلامي- هو اللعنة الأبدية والخلود في النار.

يحمل هذا الاستناد البارز من الأدبيين على الخطاب القرآنيّ في بثّ الحدث وإرساله على مستوى دلالات واعتبارات عدّة، ويخضع لأنساق ثقافية يتبنّاها المجتمع ويصادق عليها الأدب، أهمّها الوعي التّام لدى الساردّين بما تشبّع به المتخيّل الجمعيّ الإسلامي من تضخيم وتهويل لصور النار الجهنّمية، وما بلغه هذا المتخيّل من أقصى درجات التصديق والإيمان بتلك المشاهد واستشعار تفاصيلها المرعبة المؤلمة، فرغم غيبيتها عن عالم البشر المحسوس فإنّ اليقين بوجودها وعظمة عذابها لا يراوده شكّ لدى جمهور المسلمين.

يبدو أنّ المقصود في هذه المشابهة بين التّارين قد ارتبط بالدرجة الأولى في التماس أبعد حدّ من التأثير عبر إرهاب وإفزع المتلقين من فظاعة الموقف، ما يحفز بصورة تلقائية إلى تبني مشاعر الرّفص والاستنكار لدى المسلمين، ويدفع مباشرة إلى التصديّ لمفتعلها، حتّى يتفادى المجتمع أنماط العذاب المخيفة النّاجمة عن ذلك الاحترق، وفي ذلك أيضا رسائل موجّهة إلى النصّاري تنذرهم بالانتقام، وتوعدّهم بالقصاص.

2 - التّناس مع الشعر العربيّ القديم / المعريّ والمتنبّي والحضور الرّمزيّ

لا يزال الشّعر العربيّ القديم موردا أصيلا يعبّ منه الكتّاب لصياغة إبداعاتهم، وإرثا ملهما ينهل منه الأدباء لتحرير تأليفاتهم، وقنوات متينة لتمرير أفكارهم وآرائهم، فكثيرا ما يُقبل أهل الفنّ على محاكاة نماذج شعريّة أثبتت رسوخها في الذاكرة وأكّدت أنّ تاريخ صلاحيتها ممتدّ، عابر للأزمان، وأنّ لمضامينها من الرّحابة ما يتّسع لاحتضان مرامي أجيال متواصلة من الكتّاب والمبدعين، فما بالك إن ارتبط الأمر بشخصيات أدبية مرموقة مولعة بحفظ تراثها الشعريّ، شغوفة بروايته وتفصّحه ونقده، ومجتمع "ملوكي" لازال معتدّا بالنّظم الشعريّ التقليديّ، مفتون بقصائد القدامى، مؤمن بتفوقها الإبداعيّ.

¹ ينظر: - الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص83

- محمد سعيد الطريحي، المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص161.

لا ضير في المنظور النقدي أن يجتمع السرد والشعر في جنس أدبيّ معيّن، بل وإنّه من دواعي الإبداع، ومن سبل الإبداع والإقناع أن تُرّقش الديباجات الثّريّة بأبيات ذات صلة بالمضمون، تثري المعنى وتدعمه، وتفتح المجالات للتّفكير والتّأويل، فيسري الخطاب السّرديّ مفعماً بروح الثّراث الشعريّ، ليجود في كلّ حين بمزيد من الإيحاءات وينفتح لكثير من القراءات والتّفسيرات.

الشّعر ديوان العرب، ففي قصائده تنساب تفاصيل الحياة، وعن طريق أبياته تبتّ الآمال والطّموحات، كما قد تعبّر عن الآلام والتّكبات، بما نماذج مغرية تُستدعى للتّداول والتّفاعل والتّكييف حسب حاجة الأديب الشّعوريّة وحسب غاياته الإبداعية.

رحبت المقامتان بالقصيد ترحاباً حفيّاً، فكان النّظم دعامة أساسيّة في البناء السّرديّ لدى الأديبين، لاسيما وقد تعلّق الأمر بقضايا الذات والهوية والوطن، أكثر المواضيع تداولاً، وارتباطاً بشقّي الأغراض في المدونات الشعريّة القديمة، وقد اختلفت المراجع الشعريّة بين المدوّنتين بما يتوافق مع رؤى ومرام كلّ أديب، غير أنّ اللاّفت في قراءتنا التّناسيّة هو ذلك الاتفاق بين الأديبين على استدعاء أبيات ألفها أشهر شعراء العرب، وأحسنهم نظماً، وأكثرهم إثارة للجدل باتّفاق ثقافيّ واسع: أبو العلاء المعري، وأبو الطّيب المتنيّ، إذ أثر الصّفديّ لأجل أن يسقط دلالات الغدر والخيانة على الآخر "مفتعل الحريق"، وينعته بتدبير الدّسائس والمكائد، أن يجعل النار المفتعلة سبباً للشّهر والأرق، ورمزاً للألم والقلق، مشبهاً إيّاها بحمّى أبا الطّيب¹ التي لا تصيبه إلّا مع سكون الأسحار، ولا تأتيه إلّا بعد هدوء الأنفس والنّاس نيام، إذ جسّدها فتاة حيّة تتسلّل في غياهب الليل قصد الزّيّارة، حتّى إذا بلغت البدن، وتمكّنت من الجسد، نشرت سُمومها، وأثارت سُمومها، ومع ذلك فهي وفية لا تتخلّف عن الميعاد: [بحر الوافر]

وَزَائِرِيّ كَأَنَّ بِهَا حَيَاءٌ فَلَيْسَتْ تَزُورُ إِلَّا فِي الظَّلَامِ²

تشبه هذه الحمّى نار النّصارى كثيراً، فإذا اتّجهت الأولى إلى التّوغل في أعماق الإنسان لتلفح أعضائه وتصفد أحشائه، فإنّ الثانية قد نخرت قلب الكيان الشّامي، لتُثلّل حركته وسبل تقدّمه، وتُخرس نبضات الحياة فيه، وقد وفّق الصّفديّ في توظيف حلقات المقاربة والتّشبيه؛ باستثمار شهرة البيت وعبقريّة قائله لتمكين القارئ من المعنى عبر قناة تواصلية ثقافية متينة، وإلقاء الخبر إليه في طبق لاف، وقالب مشبّع بمسوغات الالتفاف والالتفاف.

¹ ينظر: الصّفدي، مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص 67.

² المتني: ديوان أبي الطّيب المتنيّ بشرح أبي البقاء العكبري، ج 4، ص 146

على هذا الأساس أيضا تحضر أبيات المتنبي في مقامة ابن الوردي لغرض رثاء المكان بعد خرابه، والبكاء على أطلاله بعد الانتكاسة، وتوكيدا لعمق أثر هذا المصاب الجلل، ولبيان شدة التعلق النفسي بهذا الركح المقدس، يمتزج بكاء الديار بذكر الحبية والتألم لفقدائها، يقول ابن الوردي: [بجر الطويل]

فَحَقَّ لِمِثْلِي أَنْ يَقُولَ لِمِثْلِهَا فَدَيْنَاكِ مِنْ رَيْعٍ وَإِنْ زِدْنَا كَرْثًا
وَكَيْفَ عَرَفْنَا رَسْمَ مَنْ لَمْ يَدْعُ فُؤَادًا لِعِرْفَانِ الرُّسُومِ وَلَا لُبًّا
كَأَنَّ نُجُومَ اللَّيْلِ خَافَتْ مَعَارَهُ فَمَدَّتْ عَلَيْهِ مِنْ عَجَاجَتِهِ حُجْبًا¹

منح ابن الوردي - كما فعل نظيره الصفدي - لنفسه شرعية التهل من تأليفات المتنبي وإبداعاته، مصرّحا لقلمه باقتطاف ما طاب من نظمه، فأبو الطيب هامة من هامات الشعر العربي، وشخصية أدبية لامعة جدية بالمحاكاة، وفنه جدير بالمراجعة والترداد، وفق ما يتفق ومراد السارد، إذ عرج ابن الوردي بالمعنى في البيت الأخير من صيغة المدح التي تُسجّت خصيصا لوصف بأس سيف الدولة إلى صيغة الذم لنعت نار العدو، مع الحفاظ على صفتي القوة وشراسة الهجوم كقاسم مشترك بينهما، فالتجوم المذكورة في المعنيين على علوها وشدة بُعدها عن مكان الحريق، إلّا أنّها ترقبت بلوغ النار إليها، وهابت لهيها المتصاعد، تماما كما خشيت على نورها من بطش ممدوح المتنبي، فبادرت إلى نسج ما يحجبها عن الخطر، ويحميها من الاختراق والطمس والاحتراق والذوبان.

يبدو أنّ الرسالة السردية في المقامتين قد اشتغلت على مبدأ تحريك المشاعر وإثارتها، بالتماس طاقة التراث المتجددة، واستلهاهم المدد الشعري اللامتناهي، بخلفية اليقين من أنّ المتلقي العربي حين تمّد له أواصر اللقاء مع إبداع شعري أصيل محكم متقن مُنكّه بعواطف الصّباة والحب، ممزوج بثيمات الحماسة والحرب، سينشرح إلى تبني مقصد المؤلف واحتواء غرضه وغايته، ويجنح إلى مشاطرته الرأى، ومشاركته الانطباع ذاته اتّجاه الآخر: "الجار/العدو"، بل إنّه سيبادر إلى التعضيد والمواساة، أو أنّه ييدي -على الأقل- التوجّع والأنين، الذي يماثل ما عايشه الأديب وأهل دمشق حين أُستهدفت بلادهم واحرقت ديارهم. بانسياب المعاني الشعرية السلسلة، وبتريديد ما أبدعه الأوّلون في مقامات مشابهة، يمكن للسارد أن يختصر الزمن والمسافات حتّى يستشعر المتلقي لفحة المهجير بعد أن بلغت النار الحارقة فؤاد القارئ، وأذكت قلبه وكيانه رغم طول العهد وبعُد الأمد بينه وبين زمن الحريق.

تبرز في المقام ذاته -وصف نار الحريق- أبيات لاسم آخر من ألمع أسماء الشعر العربي التليد، ألا وهو الأديب الكفيف أبا العلاء المعري، إذ قرّر الصفدي أن يستلهم من فلسفة الشاعر وسعة ثقافته، ويستثمر حكمه ورؤاه، مستدعيا بيتا من ديوان سقط الزند بيتا يقول فيه: [بجر الطويل]

¹ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص 156.

فَلَوْ نَشَدْتُ نَعَشًا هُنَاكَ بَنَاتُهُ لَمَاتَ وَلَمْ يَسْمَعْ لَهَا صَوْتُ مُنْشِدٍ¹

بُثَّ هذا البيت في مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق" مباشرة عند انتشار خبر اشتعال النيران، فالناس نيام في جوف ليل اشتدّت ظلمته، وامتدّت حلكته لدرجة أنّ النّعش وبنات النّعش -وهما حيّزان من الكواكب المضيئة ذات شكل مربع يُهتدى بها لمعرفة الطريق²- قد فقدت الاتّصال وغابت عن العيان. فلم يعد المكان متاحا على الإطلاق للحركة والانتقال فلا حارس ينذر بالخطر، ولا عابر سبيل يروي ما حصل، لذلك لم يدر أهل دمشق عن أمر الاشتعال، وصدّموا نتيجة غفلتهم باستفحال ألسنة اللّهب التي لم يسمع لها صوت حتى استقرّت في عقر ديارهم تآكل أرزاقهم وأموالهم، وتدمر جدران مسجدهم الأعظم.

تجسّدت الرؤيا التي ساقها أبو العلاء في منظومه بأنّ غياب النّجوم وخفوت أنوارها يعدم علّة وجودها، ففي ذلك فقدان لهدي السبيل، وسبب للضلال والهلاك، وكذلك حال الدّمشقيّين في المقامة الذين فقدوا سبل الحماية. أسهم المعريّ بشعره وهو ابن العصر العباسيّ في سبك مقامة الصّفدي، وفي توسيع معانيها، وكذلك يفعل في مقامة ابن الورديّ حين اشتملت على بيت شعريّ له يقول فيه: [بحر الطويل]

سَمَتْ نَحْوَهُ الْأَبْصَارُ كَأَنَّهُ بِنَارِيهِ مِنْ هُنَا وَمِنْ ثَمَّ صَوَالِي³

فالمقام الكريم⁴ الذي يعلو المسجد الأمويّ قد توقّظ نارا، واشتدّ في طرفيه اللّهب، حدّقت به العيون من كلّ مكان، وشخصت نحوه الأبصار، فكأنّه قد أصابه اصطلاء من شرارته، واكتواء من شظاياها، تماما كالبرق الذي وصفه أبو العلاء في شعره، غير أنّ حال الموصوف عند المعريّ مختلف تماما عن هيئة الموصوف في المقامة، فالبرق قد استحوذ على الأبصار لسطوع نوره ولجمال لمعانه، فراق منظره للرائي، ونال سمة الإعجاب والاندعاش، أمّا المسجد فقد شدّ الأنظار لفضاعة المشهد، وخطورة الحدث الذي أثار مشاعر الألم والحسرة في نفس الناظر والمتلقّي معا.

لا يمكن الاعتقاد بأنّ حضور المتنبي وأبي العلاء في المقامتين، وتجاوز أبياتهما في البناء السردّي للنّموذجين قد أتى عرضا أو اعتباطا، إذ حمل هذا التّوظيف أبعادا أخرى ذات صلة بموضوع النّزاع الحضاريّ مع الآخر، مضمونها السّعي إلى استقطاب أهمّ إichاءات ودلالات الانسجام والتّرابط داخل الثقافة العربيّة، لاسيما وأنّ العلاقة بين

¹ الصّفدي: مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص60، والبيت للمعري: شروح سقط الزند، ص375.

² ينظر: التبريزي والبطلوسي والحوارمي: شروح سقط الزند، ص375-377.

³ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص156. والبيت للمعري: شروح سقط الزند، ص1164.

⁴ الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص156.

الأديبين: المتنبي والمعري تتجاوز اشتراكهما في الموهبة الأدبية، والتقائهما في الجودة الشعرية، إلى علاقة تآلف ووصول لافتة -رغم طول العهد بينهما-، قوامها رباط "فكريّ" متين دلّ عليه الكتاب الذي ألفه المعريّ عن نظيره المتنبيّ والذي عنوانه: "معجز أحمد"، كمبادرة نقدية لشرح قصائد أبي الطيّب، تتضمن نبّرات الإعجاب، وعبارات الشّاء والإشادة والإطراء، وتصل تلك الجاذبية بين الأديبين إلى حدّ التّعصّب، إذ إنّ أبا العلاء قد نافح عن شاعريّة المتنبيّ وعبقريته في حضرة من كان يبغضه ويمقتّه "أبا الشّريف المرتضى"، ورّكّى نظمه غير آبه بما قد يلحقه من مضرةٍ إثر ذلك .

من دعائم البعد التّسقيّ في علاقة الأنا بالآخر، يحظى كلّ من المتنبيّ والمعريّ بحضور قويّ في المقامتين لما يتميز به هذين العلمين من خصائص شخصية تعنى بحضور الذات أيّما اعتناء، وتؤمن بتعاليتها على الآخر ما يوازي مطلب الاعتداد بالذات والاعتزاز بالهوية في المقامتين. يرمي كلّ من الصّفدي وابن الورديّ إلى توشيح العلاقة بين الذات وبين كلّ مقوماتها، وجعلها على أهبة الاستعداد في الدّود عنها في كلّ المواقف وفي شتى الظروف.

3 - التّناس وملحمة ابن أبي عقب

يرد ذكر "الملحمة" في المقامتين، غير أنّها لا تدل على ما هو متّصل بالمفهوم الدّائع للملاحم من كونها إحدى أجناس الأدب؛ قصّة شعريّة مطولة ذات تفاصيل تتعلّق بالبطولات الخارقة لشخصيات منفردة أو جماعية، حقيقيّة أو خياليّة، والانبهار بقدراتهم في مواجهة المخاطر، والنّجاة من الكوارث، والانتصار في المعارك والحروب، تماماً كالإلياذة والأوديسة، أمّا ما يقصد بها في التّمودجين -موضوع الدّراسة- فمفهومها مرتبط بالأنباء الغيبية التي يتحرّرها بعض الكتاب بناء على الفراسة أو المنامة أو حسابات نجومية وكوكبية.¹

وملحمة ابن أبي عقب التي أشار إليها كلّ من الصّفديّ وابن الورديّ في مقامتيهما²، هي واحدة من تلك الآثار التي حفظتها الذاكرة الشعبيّة، والتي عرفت امتداداً زمانياً ومكانياً عجيباً منذ افتتاحها كقصائد تتضمّن مظالم الأمويين -الصّحيحة منها والمكذوبة- فاحتفظ بها الرّمن كمرويات تحمل الإضافة والتّقصان إلى أن بلغت عصر المماليك؛ تذكر في دواوين الأدب، وفي المصنّفات والكتب، وقد ذاعت شهرتها أن بلغت عوام أهل الجزيرة العربيّة.³

¹ ينظر: محمد بن عبد الله أحمد: ملاحم ابن أبي عقب من الكتب التي حذّر منها شيخ الإسلام ابن تيمية، 2005م، ص15.

² ينظر: - الصّفدي، مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ص69.

- الطريحي محمد سعيد، المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، ص158.

³ ينظر: محمد بن عبد الله أحمد: ملاحم ابن أبي عقب من الكتب التي حذّر منها شيخ الإسلام ابن تيمية، ص22.

الواضح أنّ شخصيّة ابن أبي عقرب هي شخصية خيالية، تروى حولها كثير من الشائعات والأشعار، فيذكر أنّ أبا العقرب كان معلماً للحسن والحسين رضي الله عنهما كما ظلّ ذلك حاجي خليفة في كشف الظنون: «وهو يحيى بن عقرب معلّم الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما»¹، وهو أمر مكذوب بشهادة أهل العلم²، كما يذكر الأصفهاني أنّ ثلاثة أشخاص شاعت أخبارهم، واشتهرت أسماؤهم ولا حقيقة لهم، ولا وجود لهم في الدنيا وهم مجنون ليلي، وابن القرية، ويحيى بن عبد الله بن أبي العقرب³ والأعجب أنّ جزءاً كبيراً من قصائد هذه الملحمة اللامية التي مطلعها:

رَأَيْتُ مِنَ الْأُمُورِ عَجِيبَ حَالٍ لَأَسْبَابٍ يَسْطُرُهَا مَقَالِي⁴

انطلقت من أفواه الشيعة، مشبعة بقضاياهم السياسيّة. حملت في أكنافها آمالهم ومعتقداتهم، رغم ذلك فقد تقبّلها عامة المسلمين، فقط لأنّها تتضمّن ما تنوّع النّفس البشريّة إلى استطلاعها من أمور الغيب، ولأنّها تليّ فضول النّاس في معرفة مصائر البشر والدّول، وما يحجبه المستقبل من وقائع وحروب⁵.

وعلى هذا الأساس تحديداً، ورغم ما تحمله هذه الملاحم من الجهل والأكاذيب، ومن باب الإصرار على مجازاة القاعدة الجماهيرية، ومحاطبتها بما تؤمن به وتنبهر لذكره، ينجح الأديبان إلى استدعاء ما صيغ على لسان ابن أبي عقرب في ذكر عظيم الأحداث، على سبيل أنّ ما وقع بدمشق من حرائق على شبه كبير بما حدّرت منه الملحمة من كوارث عظيمة تأتي على ديار المسلمين.

إنّ حيوية التفاعل التّناسي الذي برز بين مقامي "رشف الرّحيق في وصف الحريق" و"صفو الرّحيق في رشف الرّحيق"، على المستويين الأفقي والرّاسي، وفي شبكة مفتوحة على سياقات دينيّة وتراثيّة تنتمي إلى ثقافة عربية واحدة، أثبتت مرونة الأنساق الثقافيّة القابعة في الخطابين، وإمكانية تكيّفها ضمن عوالم الإبداع في الأدب العربيّ القديم، الذي انفتح مجالاً خصباً لاحتضانها وتحفيز حركتها.

¹ حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التّراث العربيّ، لبنان، (دط)، (دت)، ج2، ص181.

² ينظر: ابن تيمية: الانتصار لأهل الأثر، تح: عبد الرحمن بن حسن قائد، دار عالم الفوائد، (دط)، (دتا)، ص118.

³ ينظر: الصّفدي: الوافي بالوفيات، ج10، ص28.

⁴ حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج2، ص181.

⁵ محمد بن عبد الله أحمد: ملاحم ابن أبي عقرب من الكتب التي حدّرت منها شيخ الإسلام ابن تيمية ص5.

خاتمة

دبج صلاح الدين الصفدي مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق" كرد فعل أدبيّ تفاعليّ مع سياق الأوضاع التاريخيّة والسياسيّة السائدة في منطقة المشرق، وتتجاوز هذه المقامة اقتراحها بحادثة إحراق النصارى للمسجد الأمويّ والتعبير مباشر عن حدث "حربيّ" محدّد الزمان والمكان إلى الالتحام مع سيرورة النّسق الأيديولوجي المهيمن في المنطقة المشرقيّة، والذي يطبعه التّوتر المتنامي بين الدّات والآخر في مسار زمنيّ ممتد، وكأنّ المقامة تواكب كل محطّات النّزاع والصّراع بين الطّرفين، وتصور غارات الآخر الجاحمة على الوطن لطمس معالمه، وتنعي الدّات الفاقدة لكل سبل النّجاة لما تعانيه من خذلان وتيه وتقهقر وتبعيّة ماديّة ومعنويّة منهكة، وتناشد المستقبل بأنّ يشدّ وصله مع الماضي لبث سبل ترميم الحياة وتغيير مسرى الأُمّة من الهلاك إلى النّجاة .

أسفرت الرّحلة البحثيّة في غمار النّص المقاميّ "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، والسّعي فيها وراء الإمساك بالأنساق الثّقافيّة وبيان حركيتها وديناميتها عن جملة من التّناجج نوردها كما يلي:

- عرف التّطور اللّغوي لمصطلح المقامة محطّات توظيفيّة متنوّعة انطلاقاً من الدّلالة على "الجمع من النّاس" أو "مكان اجتماعهم"، ثمّ معاني الوعظ والإرشاد والحلقات الدّينيّة، ثمّ إلى مفاهيم الاستجداء والاستعطاء، وصولاً إلى التّوظيف الإبداعي في مجال الأدب. ارتبط هذا التّنوع اللّغوي أساساً بمتغيّرات الحياة في البيئة العربيّة مع مرور الزّمن من الجاهليّة وحتى العصر العبّاسيّ.
- كما أفضى التّطلّع إلى تحديد المفهوم الاصطلاحيّ لكلمة المقامة إلى ولوج قضيّة أدبيّة وإشكاليّة نقدية غاية في الأهمية، أسالت حبر كثير من التّقاد والباحثين القدماء المحدثين في نقاش أدبيّ عميق؛ يُعنى بتحديد الجنس الأدبيّ الذي ينتمي إليه هذا الفنّ، بين الجزم بكونها جنساً قصصاً ذو لغة جزلة منمّقة، وبين اعتبارها فناً أدبياً مستقلاً.
- إن النّظر فيما أدلاه أهل النّقد حول قضيّة التّجنيس الأدبيّ لفن المقامة، يفضي إلى القول بأنّها نمط سرديّ عربيّ أصيل له أكثر من خاصيّة: جنس متفرد مستقلّ عما سواه من الأجناس الأدبيّة، له سماته الدّاتيّة التي تميّزه وتفرّقه عن الفنّ القصصيّ وسائر الفنّون، على أنّ الطّبيعة التّطوريّة للفنّون لا تنكر أنّ للمقامة بدايات ومحاولات "قصصيّة" تؤسس لتشكّلها إلى غاية بلوغ الأنموذج الناضج المكتمل على يد الهمداني في مواكبة للتّطور الاجتماعيّ والحضاريّ الثّقافيّ الحاصل في المشرق في العصر العبّاسيّ، لتظهر المقامة حينها كجنس أدبيّ منفتح على شتّى الأنواع الأدبيّة الشّعريّة والثّريّة يندرج ضمن ما يعرف بالتّدخل بين الأجناس الأدبيّة.

- تعدّ المقامة مادة أدبيّة خصبة لاحتضان النّسق الثّقافيّ وتمثيله في المجتمع العربيّ القديم، لما اكتسبته من مكانة فنيّة متميّزة لدى الأدباء ولدى الجمهور، ولما لها من مزايا لغويّة وأسلوبية تتجاوز غرض الكدية إلى أغراض أخرى، وتضمن احتواء مقاصد المبدع ونثرها في أعماق المجتمع.
- يعدّ النّقد الثّقافي من أبرز وأحدث التّوجّهات والحقول النّقديّة المعاصرة التي استقطبت اهتمام الدّارسين الغربيين والعرب نظرياً وتطبيقاً. أبدى هذا المجال البحثيّ الناتج عن الحراك النّقدي والثّقافيّ المعاصر اختلافاً كلياً عمّا تبناه المناهج الحداثيّة ذات البعد الشكليّ. إذ تشمل اهتماماته شتّى الخطابات الثّقافيّة بغضّ النظر عن أدبيّتها. الهدف من دراستها هو التّعمق في بنيتها الثّقافيّة وكشف أنساقها، وليس البحث عن مظاهرها الفنيّة وتحديد مستوياتها الجماليّة.
- تعتبر كلمة "الثّقافة" -في ظل الدّراسات الحديثة- المصطلح المفتاح لمحاورة الخطابات الأبيّة وتحليلها، باعتبارها الوسيلة الأنسب لاستيعاب أنماط التفكير العامّة والخاصّة، وفهم أساليب التّفاعل الشّعبيّ، وكشف حقيقة العلاقات بين الذات والآخر في مختلف المجتمعات. وعلى أساس هذه الوظيفة تحديداً نشأ ما يعرف بالدراسات الثّقافيّة التي عرفت رواجاً كبيراً في مجال العلوم الإنسانيّة عموماً، وفي السّاحة النّقديّة الغربيّة على وجه الخصوص.
- مثّل مصطلح الأنساق الثّقافية محورياً مركزياً لاشتغال النقد الثّقافيّ، وتطبيق معطياته على الخطاب الأدبيّ، لأنّ بلوغ الدّارس مرحلة استجلاء هذه الأنساق وتفسيرها يمثّل نجاح العملية النّقديّة في ملازمة البنية للنّص الأدبيّ ومحاورتها وتحليلها.
- نال مصطلح "النّسق الثّقافي" حظاً وافراً من الاهتمام النّقدي العربيّ المعاصر، نتيجة لما قدّمه عبد الله الغداميّ من آراء نقدية مثيرة، جنحت نحو تبني النظرية الغربيّة وتطبيق مناهجها على الخطاب الأدبيّ العربيّ القديم والحديث، ما حرّك أقلام الباحثين نحو التّأليف النّقديّ والإبداعيّ، في نشاط أدبيّ لافت رغم اختلاف الآراء وتعدد وجهات النظر.
- لا تنحصر موضوع الخطابات المقاميّة في ارتباطها بالنّكتة والأحجية والكدية، بل تتجاوز ذلك إلى أغراض أخرى ثقافيّة ودينيّة وسياسيّة، كما هو الشّأن في مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق" التي ارتبطت بموضوع الحرب بين المسلمين والإفريقيّة المسيحيين.
- برزت المقامة الصّفديّة كنصر فاعل ضمن تلك الأوضاع المتأزمة المرتبطة بقضية الصّراع المحتدم بين العرب المسلمين وبين النّصارى حول الأرض "الوطن" وحول شرعية امتلاكها، وقد تمكّن الصّفديّ من توظيف طاقة

لغويّة متدفقة لسبك نسيجه الدلاليّ المنفتح الذي يضمن احتضان الأنساق الثقافية، وموارثها، ثمّ بثّها ضمن سياق رمزيّ إيحائيّ.

- بدت المقامة في ظلّ التقدّ الثقافيّ كحاضنة ثقافيّة شديدة الثراء، تتجاوز حدود الخطاب الأدبيّ إلى الإبحار في مدّ واسع من المصنّفات التاريخيّة والمدونات الدنيّة والوثائق التاريخيّة، ذلك لأنّها تهتمّ بأهم القضايا الإنسانية: الدّفاع عن الأرض "الوطن"، وتأمّل حقيقة الوجود العربيّ على الأراضي المشرقيّة.
- تتصدّر قضيةّ الأنا والآخر والصّراع التاريخيّ القائم بينهما اهتمام الصّفديّ، ومن هذه القضيةّ تحديدا تنبثق جلّ الأنساق الثقافيّة الكبرى والفرعيّة القابعة في خطاب المقامة من خلال تبجيل الأنا وتأكيد سيادتها وسلطتها الحضاريّة في المنطقة المشرقيّة، ودحر الآخر ونفيّ فاليته، تأكيد تلاشيه أمام هذه الحضارة المتأصّلة.
- ينطوي خطاب المقامة "موضوع الدّراسة" على أنساق ثقافية ذات امتداد تاريخيّ موغل في أعماق الماضيّ، متّصل بخلفيات حضاريّة وسياسيّة ودينيّة، ينبثق من صميم إشكالية الهوية وعلاقة الأنا المسلم بالآخر المسيحيّ. وترتبط البنية النّسقية لمقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق" في الأساس بالصّراع الحضاريّ القائم على أرض الشّام منذ ما قبل الإسلام وحتى بلوغ العصر المملوكي.
- شكلت قضية حرق المسجد الأموي من قبل النّصارى تشظيا نسقيا لإشكالية الصّراع المتنامي مع المتغيّرات الكبرى في المشرق، والمواقف والأحداث الدّينيّة السياسيّة والاجتماعيّة الطارئة على بلاد الشّام.
- ينبثق نسق الصّراع الحضاريّ "الأيدولوجيّ" المترسّخ في مقامة الصّفديّ من خلفيّة تاريخيّة حضاريّة، تكمن في اعتبار المنطقة الشّاميّة من المنظور العربيّ الإسلاميّ أرضا عربيّة أصيلة. وتمثّل دمشق رمز الحضور الحضاريّ العربيّ المتأصل، رغم ما عرفته من تعاقب الحضارات وتنوّع الثقافات. في حين ينظر أهل المسيحية إلى الشّام باعتبارها مهاد ديانتهم، وأرض ميعادهم.
- يتشظّى نسق الصّراع القديم الذي أحدثه التّزاحم الثقافيّ على أرض الشّام ليمتدّ من ساحات المعارك والحروب إلى صفحات الكتب والمصنّفات، في جدال مستمرّ بين جمهور الباحثين والمؤرّخين -العرب والغربيين- حول الأصول الأولى للشّعوب التي سكنت بلاد الشّام بغية إثبات حقّ الملكية، وأولوية الانتماء. وثبتت كثير من الدّراسات التاريخيّة العربيّة وحتى الغربيّة أنّ الشّعوب السّاميّة قد مثّلت باكورة الوجود الإنسانيّ المتحضّر على الأراضي الشّاميّة.
- مثّلت طموحات الحضارة الفارسيّة المتربّعة على أرض الشّام في اختراق النّطاق الجغرافي للأراضي اليونانيّة بداية حلقات اللّقاء السياسيّ بين الشرق والغرب، والشّراكة الأولى لنسق الصّراع بين الصّفديّين. وقد جسّدت

الحضارة "الهلينستية"، والتي أسسها الإمبراطور اليوناني الاسكندر المقدوني كمشروع يهدف إلى الدمج بين الثقافتين المختلفتين: المشرقية والأوربية، الرغبة الغربية الجارحة في الاستحواذ على بلاد المشرق وامتلاك أراضيها والسيطرة على شعوبها. وقد أثبتت المرحلة الكلاسيكية -الرومانية- استمرارية النزعة الغربية الاستيطانية حضاريا وسياسيا، رغم ذلك ظل الإشعاع العربي الثقافي حاضرا يحافظ على تأصله في المنطقة، ويقاوم محاولات العزل والطمس.

- يمثل السياق التاريخي الحضاري حاضنة الأنساق الثقافية الواردة في مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، وتلعب الأحداث الدينية والسياسية دورا فعّالا في تشكيلها وبلورتها ضمن حركة دينامية مستمرة.
- إن انبثاق الديانة المسيحية من الأراضي الشرقية وترسيخ دعائمها ابتداءً في البيئة العربية بعد أن تصدّت لها وحاربتها الامبراطورية الرومانية، ثمّ انفتاح المنطقة ذاتها للوجود الإسلامي واحتضانها للديانة الإسلامية قد أضفى على المكان هالة من التقديس، تتجاذب حوله نوازع الهوية وتتراحم فيه مشاعر الانتماء.
- مثل مصطلح أهل الدّمة -على طول مسار التاريخ الإسلامي- اضطرابا نسقيا بالنسبة لثنائية الأنا "المسلم" والآخر "المسيحي" الخاضع للهيمنة الإسلامية في بلاد الشام.
- شكّلت الخطبة التي ألقاها القديس "أوربان الثاني" في الأواسط الأوربية لتشجيع الحملة الاستيطانية ضدّ المشرق بذريعة استرداد رموزهم المسيحية، واسترجاع "أرض الميعاد" طاقة نسقية رهيبية في تفجير الصّراع الأوربي المشرقي واستمراريته وبلوغ أثره العصر المملوكي من خلال ترسيخ صورة مشوّهة عن المسلم في المتخيّل الشعبي الأوربي.
- ازداد توهج نسق الصّراع العقديّ ويترسّخ النزاع بين فئتي المسلمين والنصارى على إثر الحروب الصليبية الدّامية بتأكيد عدوانية الطرف الغربي في المتخيّل المشرقي الإسلامي.
- تكتنف مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق" فروعا نسقية منبثقة من صميم نسق عام تشكّله تفاصيل تداعيات هذا الصّراع التاريخي. حيث مثل تحويل كنيسة يوحنا المعمدان التي بناها المسيحيون في دمشق إلى مسجد عظيم من قبل المسلمين الفاتحين باعنا آخر من بواعث تبلور نسق الصّراع في المقامة.
- يعدّ المكان: الشام/ دمشق/ المسجد الأموي البؤرة المركزية للبنية النسقية في الخطاب المقامي "موضوع الدّراسة". احتفى الصّفدي في هذا المكان بكل رموز الهوية العربية، والشخصية الإسلامية في محاولة لترسيخ دعائم الذاتية والانتماء الوطني، في مقابل عزل الآخر عن هذا الانتماء.

- تعمّد الصّفدي تمرير أنساق صراعه مع الآخر مبكراً منذ العتبات الأولى للخطاب، من خلال "العنوان" و"مقولة الاستهلال" التي جاءت مثقلة بكلّ معاني التناقض والتضاد، مشبعة بدلالات التباين الثقافي عصر المماليك.
- تمكن الصّفدي عبر بنيته السردية من استدعاء جملة من البنى النسيقيّة الموغلة في أعماق المجتمع الإسلاميّ عموماً والمجتمع المملوكي على وجه الخصوص، ثمّ إعادة صياغتها وتمريرها إلى المجتمع عبر قنوات تواصلية نسيقيّة في حلّة ثقافيّة جديدة.
- أدى التوظيف الرمزي الإيحائي دوراً بارزاً في بلورة البنية النسيقيّة لمقامة الصّفديّ، ما يجعلها مفعمة بالمعاني المكثفة وكثير من المعطيات الثقافيّة المعقّدة التي تنكشف بطول التأمل، والتأني في التحليل، يقود إلى كشف الستار عن الصراع الدينيّ، والتوتر الأيديولوجي الحاد القائم في منطقة الشرق الأوسط وحديثاته وتداعياته.
- لا يتردد الصّفدي من خلال مقامته في توظيف رموز السيادة العربيّة الإسلامية على المنطقة مستدعياً ما يوجد به التاريخ من أمجاد حضاريّة ثقافيّة كفيّلة بترسيخ الارتباط الماديّ والمعنويّ بين الذات وبين البلاد الشاميّة لاسيما منها بطولات الفتح الإسلامي التي أسست لبناء حضارة قويّة.
- تتآزر الفروع النسيقيّة على اختلافها وتناقضها في سبيل تشكيل تكتل نسيقيّ لمواجهة الآخر حيث لا يتردد الصّفدي في التفاعل مع الرواسب النسيقيّة السلبية المترسّخة في مجتمعه، ومجاراتها لدعم النسق العام لمقامته: "الصراع مع الآخر"، كما ظهر ذلك في تمجيد القلنديريّة "الفرقة الصوفيّة الضالة". وتبرئة المعريّ من كلّ هم الكفر والإلحاد، وإلحاقه بمصاف الزهدة العباد.
- تندمج وتتصافح الأنساق السياسيّة والدينيّة في سبيل صدّ اندفاع الآخر، وردع تقدّمه نحو تهديد التمرّكز والهيمنة الإسلاميّة في أرض المشرق، وتكاثفت أنساق النفور والمعادات تحت ظلال المفارقة الدينية بين عقيدتيّ التوحيد في الإسلام والتثليث في المسيحيّة، لتتألب أنساق التصدّي والمواجهة في أكناف السياسة بمجرّد المساس بحرمة المقدّسات الدينيّة، وتبزغ أنساق الانتقام والتّشفي بعد كلّ انتصار. مع التأكيد أنّه لا غنى عن أنساق المخاتلة والمراوغة في الركن السياسيّ في سبيل التصدّي للآخر ومواجهته.
- لا يتوقف التفاعل النسيقيّ للصراع بين ثنائية الأنا والآخر عند حدود مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق"، بل إنّها تندفع في حركة ديناميّة تضمن استمرارها ضمن خطابات كثيرة: دينيّة وسياسيّة وتاريخيّة موازية للنصّ المقاميّ على سبيل التآلف والتكتّل.

- أسهم أعلام الفكر العربي القديم من خلال كتاباتهم التاريخية والأدبية في دعم أنساق مقامات "رشف الرحيق في وصف الحريق"، بتشكيل شبكة نسقية متصلة، تمنح نسق "الصراع مع الآخر" حركة ديناميكية لامتناهية.
- أبرز الأدب طاقة تفاعلية في احتضان الأنساق الثقافية وبلورتها وبتّها في الكيان الاجتماعي بسلاسة. حققت مقامات "رشف الرحيق في وصف الحريق" اتصالاً نسقياً بارزاً مع خطابات أخرى شعرية ونثرية على سبيل التآلف والتعاقد.
- شكّل التعالق الحاصل بين مقامات "رشف الرحيق في وصف الحريق" ونظيرتها "صفو الرحيق في وصف الحريق" التي كتبها "ابن الوردي" نموذجاً للتفاعل النسقي وفق ما يعرف "التناصية الثقافية" عبر مستويات وأبعاد عدّة من التناص بين الخطابين في سبيل تعزيز الأنساق الثقافية وترسيخها.
- تتفق مقامات "رشف الرحيق في وصف الحريق" مع مقامات "صفو الرحيق في وصف الحريق" على طول البنية السردية، عبر حركة تناصية لغوية وثقافية مكثفة، لتمنح الأنساق صلابة تقيها عوامل التمزق والانذار.
- لا تزال المقامة الصفدية مفتوحة على دلالات أخرى يمكن استنباطها بتوظيف ما يمنحه التطور المنهجي في تحليل ومحاورة النصوص، مع ضرورة مراعاة ما يلفّ النصوص العربية "المقامية" القديمة من خصوصية لا ينبغي تجاوزها.
- ترتبط مساعي الظفر بأنساق ثقافية أخرى من مقامات "رشف الرحيق في وصف الحريق" في الأساس بجهود الباحثين وتوجههم نحو توفير مصادر وثائقية "أدبية وسياسية" مقترنة بحادثة الحريق من خلال التنقيب عنها في المكتبات الأجنبية وتحقيق نصوصها تحقيقاً علمياً

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

المصادر والمراجع:

أولاً/ المصادر:

1- الصّفي "صلاح الدّين خليل بن أيّك" مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، تح: سمير الدروي، دار البشير، عمان، الأردن، ط1، 2002م.

ثانياً/ المراجع العربيّة:

أ- المصنّفات التّراثيّة:

2- البغدادي "اسماعيل باشا": هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التّراث، بيروت، لبنان، دط، 1951 م.

3- ابن بطوطة "محمد بن عبد الله": رحلة بن بطوطة، تحفة النّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تح: عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ، 1987م.

4- البلاذري "أبو العباس أحمد": فتوح البلدان، تح: عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسّسة المعارف للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، (دط)، (دنا).

5- التّبريزي والبطليلوسي والخورزمي شروح سقط الزند: تح: مصطفى السّقا وآخرون، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر، ط3، 1406، 1987م.

6- ابن تغري بردي "يوسف الأتابكي": النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تح: محمد حسين شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1992م.

7- ابن تيمية "تقي الدّين التّيميري":

• منهاج السّنة النبويّة في نقض كلام الشّيعيّة القدريّة، تح: محمّد رشاد سالم، إدارة الثّقافة والنّشر بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، السّعودية، 1411هـ، 1991م.

• مناظرة ابن تيمية لطائفة الرّفاعية، تح: عبد الرّحمن دمشقيّة، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرياض، المملكة العربيّة السّعودية، ط2، 1413هـ، 1992م.

8- ابن حبيب الحلبي "عمر بن الحسن": تذكرة النّبيه في أيام المنصور وبنيه، تح: محمد محمد أمين، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، 1986م.

9- ابن حجر العسقلاني "شهاب الدّين أحمد الكنايني": الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة، تح: محمّد عبد المعين ضان، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر أباد، الهند، ط1، 1414هـ، 1993م.

- 10- ابن أبي حجلة التلمساني "شهاب الدين أحمد بن يحيى": ديوان الصبابة، تح: مجموعة من الأدباء، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (دط)، 1999م.
- 11- الحصري القيرواني "ابراهيم بن علي": زهر الآداب وثمر الألباب، شرح زكي مبارك، تح: محمد محي الدين بن عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط4، (دتا).
- 12- الخفاجي "شهاب الدين أحمد": شفاء الغليل فيما ورد في كلام العرب من الدخيل، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الحرم الحسيني التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1371هـ، 1952م.
- 13- ابن خلكان "أبو العباس شمس الدين": وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (دط)، ج4، 1398هـ، 1978م.
- 14- الذهبي "شمس الدين محمد بن أحمد":
 - دول الإسلام، تح: حسن اسماعيل مروة، محمود الأرنؤوط، دار صادر، بيروت، ط1، 1999م.
 - ذيل العبر، تح: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.
- 15- الزركلي "خير الدين": الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط7، 1986م.
- 16- الزهري "محمد بن سعد بن منيع": الطبقات الكبرى، تح: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1421هـ، 2001م.
- 17- الزمخشري "أبو القاسم جار الله": مقامات الزمخشري، دار الكتب العلمية، صيدا، بيروت، ط1، 1402هـ، 1982م.
- 18- السبكي "تاج الدين": معيد النعم ومبيد النقم، تح: محمد علي النجار وآخرون، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1367هـ، 1948م.
- 19- السرقسطي "أبو الطاهر محمد بن يوسف": المقامات اللزومية، تح: حسن الوراكلي، علم الكتب الحديث، الأردن، ط2، 2006م.
- 20- السيوطي "جلال الدين": حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1387هـ، 1968م.
- 21- ابن سلام الجهمي: طبقات فحول الشعراء، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية، (دط)، (دتا).
- 22- الشُّرَيْشِي "أبو العباس أحمد":
 - شرح مقامات الحريري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، (دط)، ج1، 1413هـ، 1992م.

- شرح مقامات الحريري "محمد بن عبيد الله"، تح: ابراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، 1998م
- 23- شمس الدين الصالحى الدمشقي: إعلام الورى بمن ولى نائباً من الأتراك بدمشق الشّام الكبرى، تح: عبد العظيم حامد خطاب، مطبعة جامعة عين شمس، (دط)، 1983م.
- 24- الشّجاعى "شمس الدين": تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الصّالحى وأولاده، تح وتر: برباره شيفر، دار فرانز شتاينر، قسم الدّراسات الإسلاميّة بالمعهد الألمانيّ للآثار، القاهرة، ط1، 1985م
- 25- الشهرستانيّ "أبو الفتح بن أبي بكر": الملل والنحل، تح. أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1993م.
- 26- ابن صصرى: الدّرة المضيّة في أخبار الدّولة الظاهرية، تح: عارف أحمد عبد الغني، دار كنان للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2014م.
- 27- الصّفدي "صلاح الدين خليل بن أيبك":
- تحفة ذوي الألباب فيمن حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنّواب، ح: إحسان بنت سعيد الخلوّصي، وزهير حمدان الصمصام، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق، سوريا، (دط)، 1992م.
- أعيان العصر وأعوان النّصر، تح: علي أبو زيد وآخرون، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1418هـ-1998م.
- الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط، وتركى مصطفى، دار احياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط1، ج16، 1420هـ، 2000م.
- نصرة الثائر على المثل السائر، تح: محمد علي سلطاني، مطبوعات مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، سوريا، (دط)، (دنا).
- 28- الطّبريّ "محمد بن جرير": تفسير الطّبريّ من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: بشار عواد معروف، عصام فارس الحرساني، مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، 1994م.
- 29- ابن عساكر "علي بن الحسن": تاريخ مدينة دمشق، تح: محب الدين أبي سعيد عمر بن غلامه العمروي، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، (دط)، 1415هـ، 1995م.
- 30- ابن العماد "شهاب الدّين عبد الحيّ الحنبليّ": شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1، 1406هـ، 1986م.
- 31- ابن فضل الله العمريّ "شهاب الدّين أحمد": مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تح: كامل سلمان الجبوري ومهدي النّجم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، (دط)، 2010م.

- 32- ابن قاضي شهبة "أبو بكر بن أحمد بن محمد": تاريخ ابن قاضي شهبة، تح: عدنان درويش، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، سوريا، 1994م.
- 33- القلقشندي "أبو العباس أحمد": صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب السلطانية، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، 1337هـ، 1918م.
- 34- ابن كثير "عماد الدين أبو الفداء":
- البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1418هـ، 1997م.
 - تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، (دط)، (دتا).
- 35- الكتبي "محمد بن شاكر": فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (دط)، (دتا).
- 36- الماوردي "أبو الحسن علي بن محمد"، كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تح: أحمد مبارك البгдаوي، مكتبة دار بن قتيبة، الكويت، ط1، 1409هـ، 1989م.
- 37- ابن منقذ "أبو المظفر أسامة": كتاب الاعتبار، تح: عبد الكريم الأشتر، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط2، 2003م.
- 38- المقرئ "تقي الدين أبو العباس":
- السلوك لمعرفة دول الملوك، تح: محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م.
 - المقفى الكبير، تح: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
- 39- التميمي الدمشقي "عبد القادر بن محمد"، الدارس في تاريخ المدارس، ترتيب ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ، 1990م.
- 40- الواقدى "محمد بن عمر": فتوح الشام، تح: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ، 1997م.
- 41- ابن الوردي "زين الدين أبو حفص":
- تاريخ ابن الوردي: قدّم له السيد محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخرسان، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ط2، 1389هـ، 1969م.
 - الديوان، تحقيق عبد الحميد هندواوي، دار الآفاق العربية، مصر، ط1، 2006م.
- 42- ياقوت الحموي :
- معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

- معجم البلدان، تح: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3، (دط)، (دتا).
- 43- مؤلف مجهول: أعمال الفرنجة وحمّاج بيت المقدس، تر: حسن حبشي، دار الفكر العربي، المملكة العربية السعودية، (دط)، (دتا).
- 44- مؤلف مجهول: "مسجد دمشق" ذكر شيء مما استقرّ عليه المسجد إلى سنة 730هـ، تح: صلاح الدين المنجد، المطبعة الهاشمية، دمشق، سوريا، (دط)، 1948م.
- ب- الكتب الحديثة:
- 45- إبراهيم يعقوب: كتاب الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (دط)، 1399هـ، 1979م.
- 46- أحمد اسماعيل علي: تاريخ بلاد الشام منذ ما قبل الميلاد حتى نهاية العصر الأموي، دار دمشق، سوريا، ط3، 1994م.
- 47- أحمد أمين: ظهر الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1365هـ، 1946م.
- 48- أحمد داوود: تاريخ سوريا القديم تصحيح وتحرير، منشورات دار الصّفدي، دمشق، سوريا، ط3، 1424هـ، 2003م.
- 49- أحمد عادل كمال: الطريق إلى دمشق (فتح بلاد الشام)، دار التفائس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1411هـ، 1990م.
- 50- أحمد يوسف: القراءة التّسقية، سلطة البنية ووهم المحايثة، الدّار العربيّة للعلوم-ناشرون، بيروت، لبنان، 1428هـ، 2007م.
- 51- أسد رستم: الرّوم في سياستهم، وحضارتهم، ودينهم، وثقافتهم، وصلاتهم بالعرب، دار المكشوف، بيروت لبنان، ج1، ط1، 1955م.
- 52- أشهبون عبد المالك، تطريز الحكاية في المقامات، بحث في البنيات السردية، نادي تراث الإمارات، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2013م.
- 53- أفاية محمد نور الدّين: الغرب المتخيّل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلاميّ الوسيط، المركز الثقافيّ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
- 54- البازعي سعد: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافيّ العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2008م.
- 55- البستاني بطرس: أدباء العرب في الأعصر العباسية، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثقافة، مصر، ط1، 2014م.
- 56- البهنسي عفيف:
- الجامع الأموي الكبير، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1988م.

- الشّام الحضارة "دراسة تاريخية"، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، (دتا).
- 57- توفيق الحكيم: فنّ الأدب، دار مصر للطباعة، (دط)، (دتا). ط2، 2001م.
- 58- جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربيّة، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثقافة، مصر، (دط)، (دتا).
- 59- الجنان مأمون بن محي الدين: الحريري صاحب المقامات، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994م.
- 60- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، العراق، ط2، 1413هـ، 1993.
- 61- جوزف قزّي: بين المسيحية والإسلام، دار من أجل المعرفة، ديار عقل، لبنان، (دط)، 2006م.
- 62- حجاب محمد نبيه: بلاغة الكتاب في العصر العباسي، دراسة تحليلية نقدية لتطور الأساليب، ط2، 1406هـ، 1986م.
- 63- الحجّي حياة ناصر: أحوال العامّة أيام المماليك 678-784هـ/1279-1382م، دراسة في الجوانب السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 1994م.
- 64- حسن عباس:
- فنّ المقامات في القرن السّادس، دار المعارف، مصر، (دط)، 1976م.
- نشأة المقامة في الأدب العربيّ، دار المعارف، مصر، (دط)، (دتا).
- 65- حسن عبد القادر صالح: الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي، الهلال الخصيب، وزارة التّعليم العالي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (دط)، 1419هـ.
- 66- حسين مؤنس: المساجد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، (دط)، 1981م.
- 67- حفناوي بعلي: مدخل في نظرية التّقد الثقافيّ المقارن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428هـ، 2007م.
- 68- حمودة عبد العزيز:
- المرايا المحدثّة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (دط)، 1998م.
- الخروج من التّيه دراسة في سلطة النصّ، عالم المعارف، الكويت، (دط)، 1424هـ، 2003م.
- 69- حمودي هادي حسن: المقامات من ابن فارس إلى بديع الزمان الهمداني، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.
- 70- خالد حسين حسين: في نظريّة العنوان مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصّية، دار التّكوين للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، (دط)، (دتا).

- 71- الخربوطلي علي حسني: الإسلام وأهل الذمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، (دط)، 1389هـ، 1969م.
- 72- خشبة سامي: مصطلحات فكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط)، (دت).
- 73- خفاجي محمد عبد المنعم، أبو الفتح الإسكندري بطل مقامات بديع الزمان وشخصيته المجهولة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1416هـ، 1996م.
- 74- خمري حسين: الظاهرة الشعرية، الحضور والغياب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، دط، 2001م.
- 75- دراز محمد عبد الله: الدّين بحوث ممهدة لدراسة الأديان، دار القلم، الكويت، (دط)، (دتا).
- 76- الدّروبي سمير: الرّمز في مقامات السيوطي "مقامة الرياحين إغوذجا"، مؤسسة الرسالة للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ، 2001م.
- 77- الذنون عبد الحكيم: تاريخ الشّام القديم، دار الشّام القديمة، دمشق، سوريا، (دط)، (دتا).
- 78- الذويخ سعد فهد: صورة الآخر في الشّعر العربيّ من العصر الأموي حتّى نهاية العصر العباسي، عالم الكتب الحديث للطباعة والنّشر، إربد، الأردن، ط1، 1430هـ، 2009م.
- 79- الرباعي عبد القادر: جماليات الخطاب في النّقد الثّقافيّ، رؤية جدلية جديدة، دار جرير للنشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1435هـ، 2015م.
- 80- عبد الرحمن عبد الله: النّقد الثّقافيّ في الخطاب النّقدي العربيّ، العراق إغوذجا، دار الشّؤون الثّقافيّة العامة، وزارة الثّقافة، بغداد، العراق، ط1، 2013م.
- 81- رشاد نبيل محمّد: الصّفدي وشرحه على لامية العجم -دراسة تحليليّة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 1428هـ، 2007م.
- 82- الرويلي ميجان والبازعي سعد: دليل النّاقّد الأدبيّ، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط3، 2002م.
- 83- زايد عبد الحميد: الشّرق الخالد، مقدمة في تاريخ وحضارة الشّرق الأدنى من أقدم العصور حتّى عام 323 ق.م، دار النهضة العربيّة، القاهرة، مصر، (دط)، 1966م.
- 84- زّكار سهيل: الموسوعة الشّاملة في الحروب الصليبيّة، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، 1416هـ، 1990م.
- 85- زكي مبارك: النّثر الفتيّ في القرن الرّابع، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، مصر، (دط)، (دتا).
- 86- الزيات أحمد حسن: تاريخ الأدب العربيّ، دار نهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة، مصر، (دط)، (دتا).
- 87- زيدان عبد الكريم: أحكام الدّميّين والمستأمنين، مكتبة الرسالة، العراق، (دط)، 1402هـ، 1998م.

- 88- سبانو أحمد غسان: دمشق في دائرة المعارف العربيّة والعالمية، دار الكتاب العربيّ، سوريا، (دط)، (دتا).
- 89- سحر كاظم حمزة: جدلية الأنساق المضمرّة في النّقد الثّقافيّ، دار الحوار، سوريا، ط1، 2018م.
- 90- السّرجاني راغب:
- قصّة الحروب الصليبية من البداية إلى عهد عماد الدّين الزنكي، مؤسسة اقرأ للنّشر والتّوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط2، 2009م.
- مستقبل النّصارى في الدّولة الإسلاميّة، دار الكتب المصريّة، القاهرة، مصر، ط1، 1432هـ، 2011م.
- 91- سعيد عبد الفتاح عاشور: أضواء جديدة على الحروب الصّليبيّة، الدّار المصريّة للتّأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (دط)، 1964م.
- 92- سكران محمد محمد: التّربية والثّقافة فيما بعد الحداثة، مكتبة الأنجلو مصريّة، القاهرة، 2006م.
- 93- السليمان أحمد ياسين: التّجليات الفنّيّة لعلاقة الأنا بالآخر في الشّعريّ المعاصر، دار الزمان للطباعة والنّشر، دمشق، سوريا، ط1، 2009م.
- 94- السّمرائي أحمد هاشم: شعر المعقّر البارقي شاعر الأزدي وفارسهم، دار دجلة، الأردن، ط1، 2015م.
- 95- سمير خليل: النّقد الثّقافيّ من النّص الأدبيّ إلى الخطاب، دار الجوهري، بغداد، العراق، ط1، 2012.
- 96- سوسة أحمد: مفصل العرب واليهود في التّاريخ "حقائق تاريخيّة تظهرها المكتشفات الآثاريّة"، العربيّ للإعلان والنّشر والطباعة، دمشق، سوريا، ط2، (دتا).
- 97- الشّافعي، إمام محمد وأشرف صالح محمّد: الفرنجة في المشرق (1095-1291م) دراسات في تاريخ الحروب الصليبيّة، منشورات ألفا للوثائق، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2019م.
- 98- الشريف حامد محمد الهادي: أحوال غير المسلمين في بلاد الشّام حتّى نهاية العصر الأمويّ، دار اليازوري العلميّة للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، (دط)، 2007م.
- 99- الشّكعة مصطفى: بديع الزّمان الهمداني رائد القصّة العربيّة والمقالة الصحفيّة، عالم الكتب، ط1، 1463هـ، 1983م.
- 100- الشمالي نضال: الرواية والتّاريخ، بحث في مستويات الخطاب في الرواية التّاريخيّة العربيّة، دار الكتاب العالمي للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2006م.
- 101- الشمري بشري كاظم الحوشان: علم نفس الشّخصيّة، دار الفرقان للنّشر والتّوزيع، عمان، (دط)، 2007م.
- 102- شهيد عرفان: المسيحيّة قبل ظهور الإسلام، من كتاب: المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق، مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
- 103- شوقي ضيف:

- المقامة، دار المعارف بمصر، ط3، (دتا).
- الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، القاهرة، ط10، (دتا).
- 104- الشيخ حسين: دراسات في تاريخ الحضارات القديمة؛ العصر الهلنستي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، (دط)، 1993م.
- 105- صمود حمادي: الوجه والقفا في تلازم التراث والحداثة، الدار التونسية للنشر، (دط)، 1988م.
- 106- صموئيل حبيب وآخرون: دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، مصر، (دط)، (دتا).
- 107- الضبع مصطفى: استراتيجية المكان، دراسة في جماليات المكان في السرد العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 2018م.
- 108- الطاهر لبيب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.
- 109- الطريحي محمد سعيد: المسيحية في الشّام مع عناية خاصة بحريق دمشق (سنة 740هـ-1340م)، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سورية، ط1، 1429هـ، 2008م.
- 110- طقوش محمد سهيل:
- تاريخ الممالك في مصر وبلاد الشّام: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م.
- تاريخ العرب قبل الإسلام: دار النفائس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1430هـ، 2009م.
- 111- الطنطاوي علي: الجامع الأموي في دمشق، مطبعة الحكومة بدمشق، وزارق الأوقاف، سورية، (دط)، (دتا).
- 112- العادل فؤاد: المجتمع الشّامي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، (دط)، (دتا).
- 113- عارف نصر محمد: الحضارة - الثقافة - المدينة سيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ، 1994م.
- 114- عبيد محمد صابر: تحلي الخطاب النقدي من النظرية إلى الممارسة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013م.
- 115- العدواني معجب سعيد: القراءة التناسية الثقافية، المركز الثقافي للكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 2019م.
- 116- العدوي ابراهيم أحمد: الإمبراطورية البيزنطية والدولة الإسلامية، مكتبة نخبية مصر، مصر، (دط)، (دتا).
- 117- عزام محمد: النص الغائب تحليلات التناس في الشعر العربي، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، (دط)، 2001م.

- 118- علام عمرو عبد العالي: الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1426هـ، 2005م.
- 119- العلي أكرم حسن: دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين، 906-922هـ - 1500-1520م، دراسة تاريخية واجتماعية وثقافية، الشركة المتحدة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1302هـ، 1982م.
- 120- علم حسام محمد: دراسات في النثر العباسي، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر، مصر، ط4، 2008م.
- 121- عليمات يوسف محمود: النقد النسقي، تمثلات النسق في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015م.
- 122- عمارة محمد: الإسلام والأقليات، الماضي.. والحاضر.. والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ، 2003م.
- 123- الغدامي عبد الله:
- ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، 1993م.
 - النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية، ط3، 2005م.
- 124- الغدامي عبد الله، واصطيف عبد النبي: نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، سوريا، دمشق، ط1، 2004م.
- 125- الغزالي عبد الله محمد: النص الأدبي من الاستجابة إلى التأويل، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1432هـ، 2011م.
- 126- الغنوشي راشد: حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1993م.
- 127- عبد الفتاح أحمد يوسف: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1431هـ، 2010م.
- 128- فخري أحمد: دراسات في تاريخ الشرق القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2، 1963م.
- 129- فروخ عمر: الرسائل والمقامات، عبد الحميد الكاتب - بديع الزمان - الحريري، منشورات مكتبة ميمنة، بيروت، لبنان، ط2، 1369م، 1950م.
- 130- فوزي محمد أمين: أدب العصر المملوكي الأول، قضايا المجتمع والفن، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1993م.
- 131- فيكتور الكك: بديعيات الزمان الهمداني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (دط)، 1960م.

- 132- فيكتور سَحَاب: العرب وتاريخ المسألة المسيحية، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (دط)، 1986م.
- 133- قاسم عبده قاسم:
- عصر سلاطين المماليك، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1415هـ، 1994م.
 - الحملة الصليبية الأولى نصوص ووثائق، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، (دط)، 2001م.
- 134- قنصوة صلاح: تمارين في النقد الثقافي، دار ميريت، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.
- 135- القونوي أبو الفضل محمد بن عبد الله:
- الصوفية القلندرية، تاريخها وفتوى شيخ الإسلام ابن تيمية فيها، دار أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، 2002م.
 - موقف خليل بن أبيك الصفدي من شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ومع ملاحم بن أبي عقب، دار أضواء السلف للنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ، 2005م.
- 136- كاظم نادر: تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
- 137- كحيلة عبادة عبد الرحمن: عهد عمر.. قراءة جديدة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1996م.
- 138- الكعبي رائد حاكم، التراث وأنساق الثقافة، قراءة في كتاب الأغاني، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، (دط)، 2018م.
- 139- الكعبي ضياء: السرد العربي القديم، الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 140- كعراوي لطيفة: الفردوس والجحيم في المتخيل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- 141- كيليطو عبد الفتاح: الغائب دراسة في مقامة الحريري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2007م.
- 142- لاشين محمد عبد المجيد: الصفدي وآثاره في الأدب والنقد، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1425هـ، 2005م.
- 143- لطفي عبد الوهاب يحيى، دراسات في العصر الملنستي، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (دط)، (دنا).
- 144- عبد الله إبراهيم: السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ط1، 1992م.

- 145- لويس شيخو: وزراء النصرانية وكتابها في الإسلام (622هـ-1517م)، تح: الأب كميل حشيمه اليسوعي، المكتبة البولسية، لبنان، 1987م.
- 146- مارون عبود:
- أدب العرب مختصر تاريخ نشأته وتطوره وسير مشاهير رجاله، وخطوط أولى من صورههم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (دط)، (دتا).
 - بديع الزمان الهمداني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (دط)، (دتا).
- 147- محمد أمير: أيام الممالك، دار دؤن للنشر، مصر، ط1، 2019م.
- 148- محمد جميل سلطان: فن القصّة والمقامة، منشورات جمعية التّمرن الإسلامي، مطبعة التّرقّي، دمشق، سوريا، (دط)، 1362هـ، 1943م.
- 149- محمد حميد الله: مجموع الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط5، 1405هـ، 1985م.
- 150- محمد رشدي حسن: أثر المقامة في نشأة القصّة المصرية الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، (دط)، 1394هـ، 1974م.
- 151- محمد زغلول سلام:
- الأدب في العصر المملوكي: دار المعارف، القاهرة، مصر، (دط)، 1980.
 - دراسات في القصّة الحديثة: أصولها اتجاهاتها أعلامها، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر، (دط)، (دتا).
- 152- محمد مفتاح:
- التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، (دط)، 1996م.
 - ديناميّة النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1990م.
- 153- محمود فهمي زيدان: الموسوعة الفلسفية العربيّة، مكتبة مؤمن قريش، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986م.
- 154- المرازيق أحمد جمال: جماليات النّقد الثّقافيّ، نحو رؤية للأنساق الثّقافيّة في الشّعر الأندلسي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
- 155- مرتاض عبد المالك:
- فنّ المقامات في الأدب العربيّ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1988م.
 - مقامات السيوطي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (دط)، 1996م.
- 156- المرسومي علي صليبي مجيد: الشاعر العربيّ الحديث ناقدا: نقد الفكر، النّقد الثّقافيّ، النّقد الجمالي، دار غيداء للنّشر والتّوزيع، ط1، 1437هـ، 2016م.

- 157- المضيان ماجد بن صالح: دور أهل الذمة في إقصاء الشريعة الإسلامية، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1428هـ، 2007م.
- 158- المطوي محمد العروسي: الحروب الصليبية في المشرق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1982م.
- 159- المقدسي أنيس: تطوّر الأساليب الثرية في الأدب العربيّ، منشورات الدائرة العربية، (دط)، (دتا).
- 160- ملحم بدر نبيل: الفتوحات الإسلامية في عهد الراشدين، دار الإصدار العلميّ للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1436هـ، 2015م.
- 161- مهران محمد بيومي: مصر والشرق الأدنى القديم: بلاد الشام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، (دط)، 1410هـ، 1990م.
- 162- موسى سليمان: الأدب القصصي عند العرب، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، مكتبة المدرسة، بيروت، ط4، 1969م.
- 163- الميلاد زكي: المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، لبنان، ط2، 2010م.
- 164- بن نبي مالك: مشكلات الحضارة، مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 1427هـ، 2006م.
- 165- النمر نمر محمد خليل: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، المكتبة الإسلامية، عمّان، الأردن، (دط)، (دتا).
- 166- الهاشمي أحمد، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، مشيخة الأزهر الشريف، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط27، 1389هـ، 1969م.
- 167- وهبة مجدي والمهندس كامل: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب العربيّ، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م.
- 168- يقطين سعيد: انفتاح النصّ الروائي، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001.
- 169- عوض يوسف نور: فنّ المقامات بين المشرق والمغرب، دار القلم، بيروت، ط1، 1979م.
- ثالثا/ المراجع المترجمة:
- 170- إ.س. سفينسيسكايا: المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، تر: حسان ميخائيل اسحق، دار علاء الدين للنشر، دمشق، سوريا، ط2، 2007م.
- 171- آرثر أيزابجر: النقد الثقافيّ: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م.

- 172- أرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهيلينية، تر: زمزي جرجس، مكتبة الأسرة، (دط)، (دتا).
- 173- أندرو إدجار وبيتر سيدجويك: موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات الأساسية، تر: هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، مصر، ط2، 2014م.
- 174- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001.
- 175- إيكه هولنكرانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، تر: محمد الجوهري وحسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، (دتا).
- 176- بيتر ل. بيرجر وآخرون: التحليل الثقافي، تر: فاروق أحمد مصطفى وآخرون، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، (دط)، 2009م.
- 177- ت.س. إليوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة، تر: شكري عياد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2014م.
- 178- جان بول سارتر، الكينونة والعدم (بحث في الأنطولوجيا الفنونولوجية)، تر. نيقولا ميتيني، مركز دراسات الوحدة العربية: ط1، بيروت، لبنان، 2009م.
- 179- جون ستوري: النظرية الثقافية و الثقافة الشعبية، تر: صالح خليل أبو أصبع، وفاروق منصور، هيئة أبو ظبي للسياحة و الثقافة، مشروع "كلمة"، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1436هـ، 2014م.
- 180- حسين حاج محمدي: مدرسة برمنغهام: ماهيتها ورؤاها في بوتقة النقد والتحليل، تر: أسعد مندى الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 1440هـ، 2019م.
- 181- دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.
- 182- رينيه ديسو: العرب في سوريا قبل الإسلام، تر: عبد الحميد الدواخلي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (دط)، 1959م.
- 183- زيودين ساردار وبورين قان لون: أقدم لك الدراسات الثقافية، تر: وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003م.
- 184- سايمون ديورنغ: الدراسات الثقافية مقدمة نقدية، تر: ممدوح يوسف عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (دط)، 2015م.
- 185- سيجمند فرويد: الأنا والهو، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط4، 1402هـ، 1982م.

- 186- سير توماس آرنولد: الدّعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر الدّعوة الإسلامية، تر: حسن ابراهيم وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، (دط)، 1970م.
- 187- شارل سنيبوس: تاريخ حضارات العالم، تر: محمد كرد علي، الدّار العالمية للكتب والنّشر، الجيزة، مصر، ط1، 2012م.
- 188- كيليطو عبد الفتاح:
- من المكان في المقامات إلى المكان في الرواية، تر: نهي أبو سديرة، مقال من كتاب مشترك: شعرية المكان في الأدب العربيّ الحديث، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2014م
 - المقامات السّرد والأنساق الثّقافيّة، تر: عبد الكبير الشّرقاوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2001م.
- 189- شهيد عرفان: روما والعرب، تر: قاسم محمد سويدان، دار كيوان للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2008م
- 190- عطية عزيز سوريال: العلاقات بين الشّرق والغرب، تر: فيليب صابر سيف، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 1972م.
- 191- فاردنيان دي سوسير: علم اللّغة العام، تر: يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، ط3، 1985م.
- 192- فوشيه الشارترتي: تاريخ الحملة إلى القدس، تر: زياد العسلي، دار الشروق للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، 1990م.
- 193- فليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، تر: جورج حدّاد وعبد الكريم رافق، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، ط3، (دتا).
- 194- فنّسنت.ب. ليتش: النّقد الأدبيّ الأمريكي من الثلاثينات إلى الثّمانينيات، تر: محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2000م.
- 195- الفيلد مارشال مونتهجمري: الحرب عبر التّاريخ، تر: فتحي عبد الله نمر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، (دط)، (دتا).
- 196- فيليب فارغ ويوسف كرباج: المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربيّ والتّركي، تر: بشير السباعي، سينا للنّشر، القاهرة، مصر، ط1، 1994م.
- 197- كريب إيان: النّظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (دط)، (دتا).
- 198- كليفوردي غيرتر:
- الإسلام من منظور علم الأناسة، تر: أبو بكر باقادر، دار المنتخب العربيّ، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
 - تأويل الثّقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

- 199- كليمان موازان: ما التاريخ الأدبي؟، تر: حسن الطالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010م.
- 200- بن نبي مالك: مشكلات الحضارة، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط4، 1984م.
- 201- أبو القاسمي محمد جواد: نظرية الثقافة، تر: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2017م.
- 202- موريس سارتر: سورية في العصور الكلاسيكية (الهلنستية - الرومانية) تر: محمد الدّنيا، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، (دط)، 2008م.
- 203- وليم وود ثروب تارن: الحضارة الهلنستية، تر: عبد العزيز توفيق جاويد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015م.
- 204- يورغن نيلسون: المسيحية عبر تاريخها في المشرق، تر: حسني زينه وفضيل أبو النصر، مجلس كنائس الشرق الأوسط، برنامج الدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
- رابعاً/ المعاجم:
- 205- حجازي سمير سعيد: معجم مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلسفة وعلوم اللسان والمذاهب النقدية والأدبية، مكتبة شمس المعرفة، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، (دط)، (دتا).
- 206- الزبيدي "السيد محمد مرتضى": تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الستار أحمد فراج، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1391هـ، 1971م.
- 207- الزمخشري "أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي": أساس البلاغة، تح: باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، 1998م.
- 208- شاكر مصطفى سليم: قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، ط1، 1981م.
- 209- الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر، (دط)، (دتا).
- 210- صليبا جميل: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1979م.
- 211- علوش سعيد: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ، 1985م.
- 212- ابن فارس أحمد بن زكريا: مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)، 1399هـ-1979م.

- 213- الفراهيدي "الخليل بن أحمد": كتاب العين، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، 2003م.
- 214- الكفوي "أبو البقاء بن موسى": الكلّيات: معجم في المصطلحات والفروق اللّغوية، تح: عدنان درويش محمد المصري، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1419هـ، 1998م.
- 215- وهبة مجدي والمهندس كامل: معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب العربيّ، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م.
- 216- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان (دط)، (دتا).
- خامسا/ الدّواوين الشعريّة:
- 217- البحّري: الديوان، تح: حسن كامي الصّيرفيّ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1329هـ-1911م.
- 218- ابن حمّيس: الدّيوان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، (دط)، (دتا).
- 219- زهير بن أبي سُلمى: الديوان، تح: حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1426هـ-2005م.
- 220- المتنبي "أبو الطّيب أحمد بن الحسين": ديوان أبي الطّيب المتنبيّ بشرح أبي البقاء العكبري، ضبط وتصحيح مصطفى السّقا آخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (دط)، 1355هـ، 1936م.
- 221- لبّيد بن ربيعة العامري: الديوان، دار صادر، بيروت، لبنان، (دط)، (دتا).
- 222- نابغة بني شيبان: الدّيوان، دار الكتب المصريّة بالقاهرة، مصر، ط1، 1351هـ، 1932م.
- سادسا/ مراجع من المجلّات والدّوريات:
- 223- د تريسّي عبد الله بن محمد طاهر، ثنائية الأنا والآخر، الصّعاليك والمجتمع الجاهلي، مجلة التّراث العربيّ، العدد المزدوج 120، 121، كانون الثاني 1421هـ، 2011م.
- 224- الحجّي حياة ناصر: الأمير تنكز الحسامي نائب الشّام في الفترة 712-741هـ/1312-1340م، مجلة حوليات، كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الأولى، 1399هـ، 1980م.
- 225- الخفاجي، كاظم فاخر: الأنساق المكانيّة في المخيلة الشعريّة سعدي يوسف ومحمد عفيفي مطر اختياراً، مجلّة آداب ذي قار، عدد خاص-المؤتمر العلميّ الخامس، 2012م.
- 226- دياب حافظ: النّقد الثّقافيّ، مجلة فصول، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، العدد 63، شتاء وربيع 2004.
- 227- أبو رحمة خليل: مقدمة لقراءة بديع الزمان الهمذاني، مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللّغويات، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، المجلد 13، العدد 2، 1995م.

- 228- الزبون رغدة وعميرة حنان: صورة دمشق قبل الحريق وبعده/ دراسة في مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، مجلة دراسات "العلوم الانسانية والاجتماعية"، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلد 48، العدد 4، ملحق 2، 2021م
- 229- زكي مبارك: إصلاح خطأ قديم مرّت عليه قرون في نشأة فنّ المقامات، مجلة المقتطف، المجلد 76، ج 4، أفريل 1930 م، ذي القعدة 1348هـ.
- 230- سلامة موسى: الثقافة والحضارة، مجلّة الهلال، العدد 2، ديسمبر 1927م.
- 231- صلاح رزق: إشكالية المنهج في النّقد الثّقافيّ، مجلة علامات، المجلد 13، ج 51، محرم 1425هـ، مارس 2004م.
- 232- الظاهر سليمان أحمد: مفهوم النّسق في الفلسفة (النّسق: الإشكالات والخصائص)، مجلة دمشق، المجلد 30، العدد 3، 4، 2014م.
- 233- علي عبد الحفيظ موسى: مقدّمات في "الدّراسات الثّقافية" و"النّقد الجديد"، ماذا يعني مفهوم Culural Studies؟ مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية واللّغات، كلية الآداب، جامعة المنوفية، 2017، العدد 55، المجلد 19.
- 234- أبو العينين فتحى: صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي، مجلة القاهرة، العدد 131، أكتوبر، 1993م.
- 235- عبد الفتاح يوسف: سيميائيات الثّقافة وتحليل الخطاب، سيموزيس السّلطة والذّات في خطاب الإشادة، مجلّة فصول، العددان 91، 92، حريف 2014، شتاء 2015م.
- 236- المنجد صلاح الدّين: حريق الجامع الأمويّ بدمشق سنة 740هـ، مجلّة المجمع العلميّ العربيّ، دمشق، سوريا، كانون الثّاني، 1956م، 17 جمادى الأولى 1375هـ، المجلد 31.
- 237- سابعا/ الرّسائل الجامعية:
- 1- الطباخي أحلام حلمي جبريل: دراسات في مقامات البديع "رؤية نقدية" رسالة ماجستير، إشراف: إبراهيم خليل، كلية الدّراسات العليا، الجامعة الأردنية، كانون الثّاني 2003.
- 2- العزام هشام أحمد محمد: النّقد الثّقافيّ قراءة أخرى: أطروحة دكتوراه في الفلسفة، تخصص اللّغة العربيّة، إشراف عبد القادر الرباعي، جامعة اليرموك، الأردن، 2005، 2006م.
- 3- مهنا علي جميل علي: ابن الجوزي ومقاماته الأدبيّة، رسالة دكتوراه في الأدب والنّقد، إشراف أحمد الشرباحي، جامعة الأزهر، 1396هـ.

ثامنا/ المواقع الالكترونية:

4- حمداوي جميل: نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة (نظرية الأنساق المتعددة)، شبكة الألوكة:

www.alukah.net

5- الغامدي خالد: الغدّاميّ والورطة النّسقية !

<http://www.almadina.com/node/352373.18/01/2012>

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

مقدمة	ص أ
الفصل الأول؛ مقدمات تأسيسية	ص 1
المبحث الأول: المقامة المفهوم والمصطلح	ص 2
1. المقامة لغة؛ توظيف دلالي متباين	ص 2
2. المقامة اصطلاحاً؛ إشكالية التجنيس	ص 9
3. المقامة؛ النشأة والتطور	ص 19
المبحث الثاني: النقد الثقافي دلالات ومفاهيم	ص 27
1- الثقافة	ص 28
2- الدراسات الثقافية	ص 36
3- النقد الثقافي والنسق الثقافي	ص 39
أ- النقد الثقافي في المنظورين الغربي والعربي	ص 39
ب - النسق / الماهية، والسجل النقدي العربي	ص 45
الفصل الثاني: تشكلات النسق الثقافي؛ المرجعيات، والأطر السياقية	ص 58
المبحث الأول: التاريخ والحضارة؛ تأسيس وبناء النسق	ص 59
أولاً / الشام مهد الحضارات أم بؤرة الصراعات	ص 67
1. الشام قبل الإسلام، تعددية ثقافية وتنازع الهويات	ص 67
أ- الحضارة الفارسية	ص 72
ب- الحضارة اليونانية	ص 73
ت- الحضارة الرومانية	ص 76
2. الشام المسيحية والفتح الإسلامي / اللقاء الأول	ص 83
ثانياً / الشام والمركزية الإسلامية	ص 89
1- أهل الذمة من النصارى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم	ص 90
2- أهل الذمة من النصارى في العهد الراشدي	ص 92
3- أهل الذمة من النصارى في العصر الأموي	ص 95

- 4- أهل الذمة من التّصارى في العصر العباسي.....ص 96
- المبحث الثاني: السّياسة والحرب وبلورة النّسقص 97
- 1- المسلم المشرقيّ في متخيّل المسيحيّ الفرنجيّ زمن الحروب الصليبيّةص 101
- 2- المسيحيّ الفرنجيّ في متخيّل المسلم المشرقيّ زمن الحروب الصليبيّةص 110
- الفصل الثالث: تبلور الأنساق الثقافيّة وبروغها في "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق".....ص 114
- المبحث الأوّل : المكان الهويّة وأنساق الغيريّةص 115
- 1- العنوان ولغة التّضاد.ص 115
- 2- البناء السّردي والأنساق المكانيّة.ص 120
- أ- دمشق؛ تمركز وهيمنة أم توجس وترقّبص 123
- الرّحلة إلى الذاتص 124
- بلوغ المقامص 127
- ب- الجامع الأمويّ: قدسية المكان، وأنساق التّزاعص 130
- الأنا والسّيادة المطلقةص 130
- الآخر والمكان/ غبش الصّورةص 135
- المبحث الثاني: الدّين والسّياسة، والأنساق المضمرّةص 144
- 1 - الأنساق الدينيّةص 145
- أ- نسق التّفور والمعاداة / "العقيدة " بين التوحيد والتثليثص 147
- ب- نسق التّصدي والمواجهة/ الأرض المقدّسة، الإرث والثّارص 150
- ت- نسق الانتقام والتّشفي/ انتصار أم عزاءص 157
- ث- نسق التّقديس الطائفي؛ "الأحمدية الصّوفية" ولاء أم ادّعاءص 160
- 2 - الأنساق السّياسيّةص 167
- أ- نسق المخاتلة؛ مراوغة لغويّة أم مناورة سياسيّةص 167
- ب- المديح/ سدائل على أعتاب السّلطةص 169
- الفصل الرابع: ديناميّة الأنساق الثقافيّة؛ مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق، ونماذج أخرى...ص 181

المبحث الأول: تآلف الأنساق الثقافية؛ أزمة الآخر وتكتل أيديولوجي صارم	ص 182
1- النسق والتصافح السياسي الديني	ص 185
2- كتب التراث واحتضان النسق	ص 192
المبحث الثاني: الحوارية النسقية؛ مقامتي رشف الرّحيق في وصف، وصفو الرّحيق في وصف	
الحريق، تناصية لغوية أم تناصية ثقافية؟	ص 203
أولاً- التناص التناظري الأفقي:	ص 210
1 - التناصية العنوانية (المناس):	ص 210
2 - التناص في عبارة الاستهلال السردية:	ص 213
3 - التناص في البنية السردية:	ص 215
أ- القاسم المشترك/ وحدة المكان وفحولة الأنا	ص 216
ب- الآخر والتّار	ص 219
ثانيا - التناص البنيوي الرأسي: المتناص / المتفاعلات النصية (Intertexte)	ص 221
1- التناص مع القرآن الكريم	ص 222
أ- المكان	ص 224
ب- الزّمان	ص 224
ت- الشخصيات	ص 225
2- التناص مع الشعر العربي القديم / المعري والمتنبي والحضور الرمزي	ص 226
3- التناص وملحمة ابن أبي عقرب	ص 230
خاتمة	ص 232
المصادر والمراجع	ص 239
فهرس الموضوعات	ص 258

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى استثمار ما تقدّمه الدّراسات النّقديّة ما بعد الحداثيّة "النّقد الثّقافيّ" في سبيل استجلاء الأنساق الثّقافيّة الكامنة في "مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق" التي دوّنها الأديب والمؤرخ صلاح الدّين بن أيّك الصّفديّ سنة 740هـ / 1339م، على إثر الحريق الذي ألّم بالمسجد الأمويّ، كحادثة تعكس أصداء الصّراع الأيديولوجي القائم بين المسلمين وبين النّصارى في المشرق العربيّ. تقوم الدّراسة في الأساس على تتبّع مراحل تطوّر النّسق الثّقافيّ منذ لبناته الأولى الموعلة في أعماق التّاريخ، المرتبطة ببواكر الوجود الإنسانيّ الحضاريّ على الأراضي الشّاميّة، مروراً بمحطّات تاريخيّة هامّة ساهمت في بلورته وتشكيله، وصولاً إلى عصر المماليك زمن انقشاعه وبزوغه. يخوض البحث في تحريّ حيشيات العلاقة بين الأنا "العربيّ المسلم" والآخر "النصرانيّ" في البيئة المشرقيّة واستيعاب التّفاعلات الثّقافيّة العميقة فيها، مع استشراف عواقبها في السّاحة السياسيّة على المدى القريب والمدى البعيد.

Summary:

This research aims to exploit what is offered by post-modern critical studies "cultural criticism" in order to clarify the cultural patterns inherent in "The position of sipping nectar in the description of the fire" which was recorded by the writer and historian Saladin bin Aybak Al-Safadi in the year 740 AH / 1339 AD, following The fire that struck the Umayyad Mosque is an incident that reflects echoes of the ideological conflict existing between Muslims and Christians in the Arab East. Important historical history contributed to its crystallization and formation, up to the Mamluk era, the time of its decline and emergence. And the long term.