المَقَامَات العُمَانيّة
من ابنِ دُرَيدٍ حتّى عَصرِنا الرّاهن

أ.د ضياء خضير
??????

المُلَخّص

يستعرضُ هذا البَحث نشأة فَنّ المَقَامَة في عُمان وتَطوّره منذ القَرن الرّابع الهِجريّ مع ابن دُرَيدٍ الأزديّ (ت ٣٢١هـ)، الذي تُعـدُّ مَقَامتُه من أقدمِ المُحـاولاتِ في هذا المَجال، مرورًا بمُحَـاولاتٍ لاحقةٍ متفرّقة لدى القلهاتيّ والغشريّ وابن رزيق، وصولًا إلى العَصْر الحَديث إذ تَبرز مَقَامَاتُ أبي سرورٍ البروَانيّ (ت ١٩٦٠) التي مثّلتْ مُنعطفًا حاسـمًا، إذ ترك خَمسَ مَقَامَاتٍ مطبوعةٍ تعدّ تأسيسًـا فعليًا للمَقَامَة العُمَانيّة. وينتهي المسـار بمحـاولاتِ عبدِ اللهِ الخَليـليّ (ت ٢٠٠٠) الذي صاغَ مَقَامَاتٍ ذوات طابـعٍ خَطابيٍّ ومَقاليّ أكثرَ من كونِها فنّيةً بالمَعنَى التّقليدي.

خَلُصَ البَحثُ إلى أنّ المَقَامَة العُمَانيّة ظهرتْ مُتأخّرةً عن مثيلاتِها في المَشرقِ العَرَبيّ، ولم تحقّقْ استمراريّة تاريخيَّة، غير أنَّها اتّسـمتْ بارتباطِها بالواقعِ الاجتماعيّ والسّياسيّ، وبمحاولة الجَمعِ بين الصّنعةِ البَلاغيَّة والوَظيفةِ التّعليميّة أو المَوعظيّة، مِمَّا يمنحُها خُصوصيَّة داخلَ المُدوَّنةِ العَرَبيّة.

الكَلماتُ المِفتَاحيَّة

(المَقَامَة العُمَانيّة؛ ابن دُرَيدٍ؛ القلهاتيّ؛ الغشريّ؛ ابن رزيق؛ أبو سرور البروَانيّ؛ عبد اللهِ الخَليليّ؛ السّرد العَرَبيّ القَديم؛ النّثرُ الفَنّيّ؛ الأَدَب العُمَانيّ.)

اعتاد أغلبُ الدّارسينَ للمَقَامَاتِ العُمَانيّة أنْ يَبدأوا بابنِ دُرَيدٍ الأزديّ العُمَانيّ. فقد وضعَ هذا الرّجلُ المُتعدِّد المَواهبِ والقابليّاتِ مجموعةً كبيرة من الأحاديثِ عدّها هَؤلاءِ الباحثون، أو كثيرٌ منهم أصلًا للمَقَامَاتِ التي كتَبَها بديعُ الزّمَانِ الهَمَذانيّ، ومثّلت الصّورةَ الفَنّيّة الأولى لهذا النّوعِ الجَديدِ من الصّوغِ اللّسانيّ في الأَدَبِ العَرَبيّ.

والأمرُ في هذه الإشارةِ لا يقتصرُ على باحثينَ مُحدَثينَ مثل الدّكتور زكي مُبارك، بل على قدماء أيضًا مثلِ أبي إسحقَ الحُصريّ الذي أشارَ في كتابِه (زهر الآداب) إلى أنَّ الهَمَذانيّ (لّما رأى أبا بكرٍ مُحَمَّد بن الحَسَنِ بن دُرَيدٍ الأزديّ أغرب بأربعين حَديثا، وذكر أنَّهُ استَنبَطَها من ينابيعِ صدرِهِ، واستَنتَجَها من معادنِ فكرِه، وأبدَاها للأبصَارِ والبَصائرِ، وأهداهَا للأفكارِ والضَّمائرِ... عارضَها بأربعمائةِ مَقَامَةٍ تذوبُ ظرفًا وتقطرُ حُسنا)[1].

وقد ذهبَ الدّكتور زكي مبارك بناءً على ذلكَ إلى أنَّ بديعَ الزّمانِ ليس مُبتكرَ فَنّ المَقَامَاتِ، وإنّما ابتكره ابنُ دُرَيدٍ المُتَوَفَّ سنة ٣٢١ للهجرَة. وفسّرَ ما أسمَاه (غفلةَ المُؤرخينَ) عن كشفِ هذا الخَطأ بأنَّ ابنَ دُرَيدٍ سمّى قِصَصَه (أحاديثَ) في حينِ أنّ بديعَ الزّمانِ سمّى قِصَصَه (مَقَامَاتٍ). وكأنَّ الأمرَ يتعلّقُ بمجرّد الاختلافِ في الاسمينِ اللّذَينِ لا ينطبقُ مُصطَلَحُ (القِصَّة) عليهما إلا على نحوٍ نِسبيٍّ لم يردْ في ذِهنَي المُؤلِّفَين كليهما. فقد سمّى ابن دُرَيدٍ نُصوصَه أو سمّاها النّاس من بعدِه (أحاديثَ) وسمّى البَديع نصوصَهُ (مَقَامَات).

وزكي مبارك يذكرُ أنَّ أستاذَهُ الفرنسيّ (المسيو مرسيه) قد دهشَ حين عَرَضَ عليه نصَّ الحُصريّ المُتقدّم، وعَجبَ كيفَ اتفقَ النّاس مع هذا على أنَّ البَديع هو منشئُ المَقَامَاتِ، وحاولَ التّشكيكَ في كلامِ الحُصريّ في هذا المَوضُوع، فكانتْ إجابةُ مبارك أنَّ الحُصريّ تحدّثَ عن ذلكَ بأسلوبٍ يدلّ على أنَّهُ كَانَ مفهومًا في أوائل القَرن الخامس الهِجريّ أنَّ بديعَ الزّمانِ كَانَ قد عارضَ ابن دُرَيدٍ وحَاكَاه.

والذي يَعنينا من كُلّ ذلكَ هو الإجابةُ على السّؤال الخاصّ بال العَلَاقَة الفَنّيّة القائمة على المُستَوى النّصّي بين أحاديثِ ابن دُرَيدٍ ومَقَامَاتِ الهمذانيّ، وهي العَلَاقَة لا تُشير، من النّاحية العَمَليَّة، إلى أكثرَ من أنَّ أحاديثَ ابن دُرَيدٍ التي أوردَ تلميذُهُ أبو عليٍّ القالي في (آماليه) نماذجَ عديدةً منها يُمكن أنْ تُشكّلَ (مادّةً خام) ومُحفّزا لبناءِ شكلٍ من أشكالِ السّردِ أكثرَ التزامًا بقواعدِ النّوع وأصولِه. أمَّا أن تَتَعدّى ال العَلَاقَة ذلكَ لتكونَ (مُعارضة) و(محاكاة) فأمرٌ لا يخلو من مُبالغة وإسراف في التّقدير.

فما أن اتخذتْ مَقَامَاتُ الهَمَذانيّ والحَريريّ من بعدِهِ صورتَها الفَنّيّة المَعرُوفَة في الرّاوي والبَطَل الثّابتَينِ في ملامِحِهما الإنسانيَّة، والمتكَرِّرينِ في مَوضُوعاتِهما السّرديّة القائمةِ على الاحتيالِ والكِديَة، وأسلوبِهما اللُّغويّ التّعليميّ المتكلّف، والمليء بالمُحسّنات البَديعيَّة، حتّى غدا هذا (عَمودا) للمَقَامَة يُشبهُ ذلكَ الذي كَانَ للقصيدةِ الشّعريّة، لا يُمكن التّخلّي عنه أو النّسج على غيرِ منوالِه، حتى لقد أصبحتْ السّجعةُ في المَقَامَة هي الوحدةَ البَلاغيَّةَ، تمامًا كما أنّ البيتَ هو الوحدةُ البلاغيّة أو الفَنّيّة في الشّعر. وهي، أي السّجعة، وحدةٌ أضيقُ من وحدةِ البيتِ وأقصر، إذ هي كلمةٌ أو كلمتانِ، كما يَقولُ شوقي ضيف[2].

---

(١) أبو إسحاق الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، بيروت، ط ٤، ١٩٧٢ ج١، ص٣٠٥

(٢) انظر، شوقي ضيف، البلاغة تَطوّروتاريخ، ط١١، ص ٣٧٧.

وقـد بـاتَ مَعروفًـا أنَّ تقاليـدَ كتابـةِ الأنواعِ النّثريّـة في لُغتنا العَرَبيّة لم تكنْ عريقةً ولا واضحةً وضوحًـا كافيًا مثل الشّـعر. ولئنْ انفـردتْ المَقَامَة من بينِ هذه الأنـواع بوجودِ أمثالِ هذه القواعدِ منذُ بدايتِهـا الأولى المتأخـرة في القَرن الرّابـع الهِجريّ، فإنها ظلّت تُعاني، كما أشرنا، من تصنّع في الشّكل وضيـقِ أفقٍ في المضمون يجعلانِ من الصّعب عليها أنْ تؤلّف أساسًـا صالحًا لانطلاقـةِ القِصَّة العَرَبيّة الحَديثـة. فعنصر السّرد في المَقَامَات لم يكن سـوى غـلافٍ ملوّن وزينةٍ خارجيّة، فضـلًا عن أنّ الرّوح التّعليميّـة في المَقَامَة سـطحيّة ولا تتناولُ غالبًا غيرَ القـشرةِ اللفظيَّـة، وهي لا تقـومُ بتبليـغِ الحكمة، لأنّهـا مكبّلة بصيغٍ لفظيَّةٍ طنّانـة تُمثّل، كما يقول عبد الفتـاح كليطو، انتصـار البَبغاويَّـة والحُمق. «فالهَمَذانيّ ومقلّدوهُ كأنما ألجَمُوا عقولَهم وأطلقوا ألسِنَتَهم.»[٣]

وكما نعـرفُ، ترافـقَ الكسرُ الـذي تعرّضَ له عمـودُ القصيـدةِ العَرَبيّةِ حـوالَي مُنتصـفِ القَرن الماضي بظهورِ القصيدةِ الحُرّة أو قَصيدة التّفعيلة، مـع الكَسر الذي تعـرّض له عمـودُ المَقَامَة في وقتٍ أسـبقَ عن طريق التّغيير في قالبِها السّرديّ والعبث بمضمونِها، قبل ظهورِ القِصَّة القصيرةِ والرّواية في الرّبع الأول من القَـرن الماضي أيضًا، دون أنْ يَعني ذلـكَ أنَّ هذين النّوعـين السّرديّـين الجديدين كانا الابنينِ الشّرعيينِ للمَقَامَة العَرَبيّة القَديمة.

فالذي انتـجَ الرّواية والقِصَّة العَرَبيّة الحَديثة كَانَ أمـرًا آخرَ مُختلفا، له العَلَاقَة بمُجمل التّغيّراتِ التي أصابتْ البِنيَة التّاريخيَّة للثقافةِ العَرَبيّة بتأثيرٍ من الغَرب وبإيحاءٍ منه.

وحين (بعج) المُوَيلِحيّ في نهايةِ القَرن التّاسـع عـشرَ وبدايةِ القَـرن العشرين المَقَامَـة التّقليديّة في (حَديـثِ عيسى بنِ هِشـام) لم يبقِ عـلى مقوّماتها الأساسـيّة ولم يلتزمْ بغير أطرِهـا السّرديّة العَامَّة. إذ أنَّـهُ اتخذَهـا منـبرًا لدعوتِه الإصلاحيَّـة، فملأها بالمناقشاتِ، ووسّع أفقَها، ولم يقتصرْ على شخصيّة نموذجيّـة واحـدةٍ أو شـخصيّات قليلة، بل رسـم أنماطًا كثيرة من البشر... ولهذا نجدُ رائحةَ الرّواية في كثيرٍ من فصول الحَديث، كما نجدُ رائحة القِصَّة القصيرةِ في بعض هذه الفصول، كما يقول الدّكتور شكري عيّاد[٤].

ولكن المُوَيلِحيّ لم يكتبْ رواية، فظلَّ عملُه يتردّدُ بينَ المَقَامَـة والرّواية، رهينا لمعاييرِ اللغةِ والأجناسِ الأَدَبية، مسـتجيبا للتغـيّرات التـي اجتاحتْ جُملة العَلاقـات الاجتماعيَّـة، بمـا فيها علاقـات القراءة والكتابة[٥].

وإذا كانـت بعض القصص الحَديثـة قد كُتبتْ على شـكل مَقَامَات في عَصرِنا الرّاهن في عُمَان وغير عُمَان [نشـير بهـذا إلى بعضِ المَقَامَـات التي كَتَبَها كتّـابٌ عُمَانيّـون مُعَاصِرونَ مثل مُحَمَّد بن سـيف الأغـبريّ وصالح الشّـعيبيّ ونشروا عـددًا منها في بعـضِ الصّحـف والمَجَلات]، فإنَّها لـم تنجحْ إلا في إيجادِ أشـكالٍ هجينةٍ تُحلُّ الأشـكالَ القَديمة مَحَلَّ الأشـكالِ الحَديثـة النّاميـة، مفضّلـة مقاربةَ روح العصـورِ الحَديثـة بلغةٍ وأسـاليبَ عتيقـة وقوالبَ فقدتْ بريقَها وجِدَّتها وأخلتْ السّاحة لأنواعٍ سرديَّة جَديدَة حتـى إذا حققّ بعضُ نصوصها شـيئًا من الطّرافـة واحتوتْ قـدرًا من السّـخرية. وهي تبدو كمـا لو كانتْ زائرًا غريبًـا في عصر الرّواية والقِصَّة

(٣) عبـد الفتـاح كليطـو، المقَامَات، الـسرّد والأنسـاق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدّار البيضاء، ١٩٩٣، ص١٩٦)

(٤) انظـر: محمد شـكري عيّـاد، القصّة القصـير في مصر، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧٩، ط٢، ص٨٩.

(٥) انظـر: فيصـل درّاج، نظرية الرّواية العَرَبيّـة، المركز الثقافي العَرَبيّ، ص١٦٦-١٦٧.

القصـيرة والفيلـم السّـينمائيّ والتّلفزيـون، كمـا يقول الدّكتـور أحمد درويش في دراسـته لمَقَامَات الخَليليّ[٦].

وبـصرف النّظـر عـن حقيقـة ال العَلَاقَـة بين أحاديث ابن دُرَيدٍ ومَقَامَات البَديع (وهو ما سنعود إليه لاحقًا) فإنَّ ما يهمُّنا هنا هو الإسـهامُ العُمَانيّ اللّاحـقُ زمنيّـا في فَـنّ المَقَامَـة بعد أنْ اسـتقامتْ وتحـدّدتْ قوالبُهـا الشّـكليّة والمَوضُوعيّـة على يدِ الهَمَذانيّ والحَريريّ، من حيثُ حجمُ هذا الإسـهام، وقيمتُه الفَنّيّة والمَوضُوعيّة.

وقبل أن نبدأ الحَديث عن ذلكَ لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هـذا الإسـهام في كتابة المَقَامَـات ليس كبيرًا مـن ناحية الكم، ولا خطيرا من ناحية القيمة الفَنّيّة المتحققة، اللهم إلا في عدد محدود من هذه المَقَامَات. وهو أمر يدعو إلى العجب والدَّهشـة حتى إذا أخذنا بنظـر الاعتبار بعض النّصوص التي ضاعتْ ضمن مـا ضاع من تراثِ الأَدَب العُمَانيّ، كما هو الحالُ في مَقَامَاتِ ابن رزيق السّتين التي لم تصلْنا غيرُ واحدةٍ منها.

فـإذا نحـنُ اسـتعرضنا نصـوصَ المَقَامَـات العُمَانيّة التي وصلتْ إلينا مطبوعةً ومخطوطة بدءًا من الشّـيخ مُحَمَّد بن سعيد القلهاتيّ الذي عاشَ في النّصفِ الثّاني من القَرن السّـادس عشر الهِجريّ، حتى الشّـيخ عبد الله الخَليليّ المُتَـوَفَّ نهاية القَرن المـاضي، فـإنَّ الحصيلة المتحققة لا تزيدُ على سـتَّ عشرةَ مَقَامَةً متفاوتة الطّول والقيمة.

وهـذه المَقَامَات هـي مَقَامَة واحـدة للقلهاتيّ، وواحـدةٌ للغشريّ، وواحـدةٌ لابنِ رزيق، وخمسـة للبروانيّ، وثمان للخَليليّ.

فبعد مَقَامَة القلهاتـي (الكلوية) التي يتجنّب كثـيرٌ من الباحثينَ الحَديث عنهـا لما فيها من نظرةٍ مَذهبيَّـةٍ ضيّقة كانت الدّافع وراء كتابتها، لم يكتب أحدٌ من العُمَانيّين مَقَامَة إلا بعد ستةِ قرون من هذا التّاريخ. علما بأنَّ مَقَامَة القلهاتيّ هذه لا تَحوي من سـماتِ المَقَامَة غير قالبِها الأسـاسيّ المتمثّل بوجودِ راوية وبطـل. أما مَوضُوعها فقد كرّس للسُّـخرية مِمَّـا قيلَ عن تخلّي أهلِ مدينةِ كلوة في شرقِ أفريقيا عـن المَذهبِ الإباضيّ بتأثير رجلٍ من أهل نيسـابورَ يزعـم أنَّهُ من سـلالةِ القـاضي الوليد بن سـليمانَ استقرّ في كلوة واعتنقَ المذهبَ الإباضيَّ في بدءِ أمره، ثـمّ تخلّى عنه ودَعا النّاس في تلـكَ البلدةِ إلى اعتناقِ مذهبِه الجديد.

وهـذه المَقَامَـة طويلـة تقع في حـوالي عشرين صفحة تبدأ هكذا:

« حـدّث رجـل مـن أهل الاسـتقامة والإيمان أنَّهُ خرج مـن أرضِ عُمَان إلى كلوة لزيارةِ الإخوان، يركبُ الجَواري المُنشآت، ويُعالج الأمواجَ والأفشات ويقتحمُ الأهـوال، ويُنفق الأمـوال، ألى أنْ وصلَ إلى مِصرِها بعد الأينِ وذهابِ العَينِ. ولمّا عاينَ مِصرَها، وحلّ بقصرِها، طفقَ يدورُ في مشـاهدِها، ويتعرفُ بأماجدِها، ويسـألُ عن أئمةِ مساجدِها، ويَستقصي عـن صغارِهـا وكبارِهـا، ويسـتخبرُ عـن ملوكِها وأخبارِها، فبينَما هو يدورُ في مشـارعِ البدور فإذا هو بنـادٍ وقد اجتمع فيه الحاضرُ والبادي، وشـيخ متطلّس بينُهم يُنادي بلسانٍ ولق لعلّه زلق وصوت صهصلـق إذ اسـتحوذ عليه الشّـيطان فاسـتذلّه، واسـتهواه إلى جـرفٍ هارٍ وذلّـة، وقـد أحاطوا به إحاطة الهَامـة بالزِّبرقان والأكمام بحُمر الأغصان، وهو يقولُ أنا من سلالةِ القاضي الوليد بن سليمان، رافعًـا عقيرتَه بالـزّور والبُهتـان، ويزعـمُ أنَّهُ من المُهتدينَ بالقـرآنِ، وهو مُخالفٌ للنّهـي ومُبتدعٌ في الفرقان، متّبعٌ ما نَهاهُ عنه الخالق الرّحمن، وجايح

(٦) أحمـد درويش، تَطـوّر الأَدَب في عمـان، القاهرة١٩٨٨ ص ٢٨٤.

لزخـارف الشّـيطان. يُخيّـل للناظـرِ أن في عينَيـه وحشــة ويتأملُ العاقلُ الفطنُ أنَّ في عقلِه طرشــة. أقبــع من رهطه المُنادي، كأنه راهبٌ ينادي، بإحدى عينيــهِ صمَــم، وفي عَقله لمم،أهلــبُ الجَســد، مغبّرُّ الشّعرِ، مُبيضّ العَنفقةِ كالدّجَّال الأعور، عليه هيئةُ الزّنادقة، وسمْتُهُ بين الحاضرينَ سمتُ دقّاف».

ونحــن نلاحــظ هنا في هذه المقدمــة التّمهيدية لهذة المَقَامَة كيف أن راوية الشّــيخ القلهاتيّ رحمَه اللهُ يصبُّ جامَ غضبِهِ وشتائمَهُ على هذا الرّجلِ الذي عليه هيئةِ الزّنادقة دون أن يتيحَ لنا أن نتعرّفَ على شيءٍ مِمَّا كَانَ يقولُــه أو يدعو إليه من زورٍ وبُهتانٍ وتجديفٍ بحقّ الشّريعةِ والقرآنْ.

وقــد شرحَ هذه المَقَامَة وعلّــق عليها بعد حوالي مائةِ عام الشّــيخُ راشــد بن عمر الحِمــيريّ النّزويّ بكتابــةِ لها بعض السّــمات الشّــكلية للمَقَامَة هي أيضًا.

ولذلك يعدُّ بعضُ الدّارســينَ الشّاعر سعيد بن مُحَمَّد الغشريّ المؤسّسَ الحقيقيَّ للمَقَامَة العُمَانيّة عــلى الرّغم مــن أن الغشريّ لم يكتبْ ســوى مَقَامَةٍ واحدة تركَها لنا على مخطوطةِ ديوانِه الذي طبعتهُ وزارةُ الــتّراثِ والثقافةِ العُمَانيّة. وهذه المَقَامَةُ التي كُتبــتْ بعــد حوالي ســتةِ قرونٍ مــن كتابــةِ المَقَامَة الكلويــة هي (المَقَامَة السّــونية). وقــد أوردَ نصّها أيضًــا الشّــاعر ابن رزيق في كتابــهِ (الفتح المُبين في سيرةِ السّــادةِ البُوسَعيديّين) في إطارِ معارضته لها بمَقَامَة أخرى أسماها (المَقَامَة الشّاذونيَّة).

ومَقَامَــة الغــشريّ متكاملةٌ من حيــثُ معرفةُ صاحبِهــا بهــذا الفــن وإحاطتُــه بأســلوبِ كتابتِهِ ومخيّلتــهِ وقــوّةِ عارضتِــهِ في اللغةِ وفنــونِ القولِ الخاصّة بهذ النّوع من الكتابة النّثريّة.

فراويها (اليافث بن تمّــام) وبطلُها (أبو عُبيدِ الفلّوجــيّ) وهمــا مُقابــلان مُكافئــان في الصّــورة لــــ (عيسى بنِ هشــام) و(أبي الفتحِ الإســكندريّ) لــدى الهَمَذانيّ و(الحــارث بن همّــام) و(أبي زيد السّروجي) لــدى الحَريريّ، ومَوضُوعها الذي يدور على الكِديَة وذمّ الزّمــانِ والاحتيال ببلاغةِ الخطابِ اللُّغــويّ للتأثيرِ عــلى المَرويّ لهم مــن عامّة النّاس، أقــول إن جميع هــذه العناصرِ المُســتخدمة بكفاءةٍ ومَقــدرةٍ سرديّــة واضحتَــين تجعــلان منهــا مثالًا نموذجيّــا للمَقَامَة التي كتبَها أو يمكــنُ أنْ يكتبها مؤلفون عُمَانيّون قبل عصرنا الرّاهن.

وكما ذكرنا آنفا يبــدو أن ابن رزيق الذي كَانَ مُعَــاصِرًا للغشريّ (وهــو من رجال القَــرن الثّاني عشر الهِجــريّ، ولَكنَّهُ متأخر عنه قليلا من النّاحية الزّمنية)، قد أفاد من هذه المَقَامَة فوضع في مقامته الشّــاذونية، وهي الوحيــدة التي وصلــتْ إلينا من مَقَامَاتــه، مقابــلًا لمَقَامَة الغشريّ يتأثّــر خطواتِها ويقفو شخصيّتها أو شخصيتيها الرّئيسَتَين.

والغــشريّ لم يكتفِ في مقامتِهِ السّــونية ببطلٍ واحد، بل أضافَ إليه قرينًا مُصاحبًا هو فتى وصفه الــرّاوي بأنَّهُ «يوســفيُّ الجمال، وهامانــيُّ الفعال، وسحبانيُّ الفصاحة وساسانيُّ الوقاحة.»

أما ابن رزيق فقــد اكتفى في وصف فتاه الذي أضافه لبطلِــه الرّئيس (أبي جــوّاب الضّريك) بأنَّهُ (غــلامٌ فصيحُ اللســانِ، فســيحُ الصّــدرِ والجَنان) كانــت مهمّته فيما يبــدو تضاهي مهمّــة البَطَل في هذه المَقَامَة، وهو كما يَصفُه راوي ابن رزيق شــيخٌ علاّمة، يتبيّنُ له من تَطوّر الأحداثِ أنَّهُ الرّجل نفسه الــذي كَانَ الرّاوي الحارث بن بسّــام قد التقاه قبل ذلــكَ بِبُــصرى في مُفتَتَــح مَقامَته، وهو يَســتَجدِي النّاسَ، ويَسحرُهم ببديع بيانِهِ وخفّة لسانه، (أعرجُ الظهر، أبرصُ الثّغر، حلّتُه مُحرّقة ولحيتُهُ مُمزّقة). وهــو بهذا مثل الشّــيخ الــذي رآه راوي الغشريّ في بلدةِ ســوني القَديمة يَستَجدِي النّاسَ وسط الدّست

(كهـلٌ أعرجُ، متكئٌ على عصا أعوج، قد اكتسى حلّة الزّهادَةِ، وعليهِ سـيماءُ العِبادة، وقـد تلثّم بطرّتِهِ، وأظهرَ بعضَ عرّته).

ويـكادُ خطـابُ هذيـن الشّـيخينِ المُحتَالَين أنْ يَكونَ، مثل هيئتِهما وعرَجَهمـا، واحدًا في المَقَامَتَينِ في اعتمـاده عـلى شـكوى الدّهر والظّهـور بمظهرِ عزيـز قـوم ذلّ، وما يتخلّلُ ذلكَ من وعظٍ وإرشـادٍ ونصائحَ أخلاقيَّةٍ ودينيَّة تشفّ عن موقفِ الرّاويتَينِ والمُؤلفَينِ اللذين يَختبئان وراءهما. فإذا قال شـيخ الغـشريّ «أيُّها النّاس، ذهبَ الوفـاءُ، وتفجّرَ الغدرُ وفاض، وضرّس الدّهر بأنيابِـهِ على الكِرامِ فعَضّ، وأناخَ عليهـم بجرابِه فَرَضّ، وقطـعَ ريشَ جناحِهِ فحَـصّ، وبعثَ الخوافيَ فخَـصّ، وعصفت عواصفُ البخل فهبّت، وغمضتْ عيونُ البذلِ فما هبّت». فإنَّ راوية ابـن رزيق يُقابِـلُ بطلَه أبا جـوّابٍ الضّريك الـذي كَانَ قد هربَ من الفتنةِ بشـاذون إلى بُصرَى بهذه الكلمات: «مَن الذي دهاكَ بهذا القدومِ إلى بلدةٍ منسـوبةٍ إلى سَـدوم، فما هيَ إلا دارُ سياطٍ ورباطٍ وسُخط وأسخاطٍ، ونهبِ أموال، وخيبةِ آمال.»

وربما اختلفت صورة الفتى في المَقَامَتَينِ بعض الاختلاف. فهو عند الغشريّ:

« شـادنٌ أقمـرُ، وبيـدِه كأسٌ أنـورُ، وحيالَـه شـطرنج ومِزهَـرُ، وحولهُ صحائـفُ وصحافٌ من الأطعمة أصناف، وهو طـورا ينفشُ العود، وطورًا يتنـاولُ بنـتَ العنقود، ويغـرّدُ بتلاحـينَ ويرقصُ ولا رقـصَ المجانين، وينشـد بصـوت رخيم ولفظ مسـتقيم ويقول شعرا..»، أي أنَّهُ فتى لهوٍ ومُجون وليس صاحبَ فصاحةٍ وذلاقةِ لسـان فقط. في حين اقتـصرَ الفتى في مَقَامَةِ ابن رزيـق على كونهِ غلامًا خَبيرا، لم نرَهُ إلا وهو «ناكسُ ذقنهِ في صدرِهِ، ينظرُ إلى لوحِهِ وسطرِهِ.»

وهـذا التّوافق والمُقابَسـة الموجـودة بين هاتَين المَقَامَتَـينِ تشـيرُ في مجملها إلى حقيقـة من حقائقِ العَلاقـاتِ الأَدَبيـة في عُمَـان آنـذاك. وهـي تشـبه المعارضـة التي كَانَ الشّـعراء العُمَانيّـون يميلونَ فيهـا إلى مجـاراة بعضهـم أو معارضـةِ قصائـدِ زُملائِهـم بقصائـدَ أخرى تتبـعُ النّظامَ نفسَـه في الوزنِ والقافيةِ وبعضِ التّعبيراتِ والألفاظِ، وحتى المَوضُوعات أحيانًا، وكأن ابن رزيق كَانَ يُشير عامدًا إلى معارضته لمَقَامَة الغشريّ حين وضعها في كتابه المشار إليه آنفا إلى جانب مَقَامَة الغشريّ وهو يقول في ذلك: «حينَ بَدَتْ لي الفتنةُ لما أثبت هذه المَقَامَة من الخطاب في هذا الكتاب، أن أثبت مَقَامَة من السّـتين مَقَامَة الشّائعات بين الخاصَّةِ والعَامَّة، وقد سمَّيتُ ذلـكَ الكتـابَ الـذي أودعتهنَّ فيـه علـم الكَراماتِ المنسـوبِ إلى نسـقِ المَقَامَـاتِ، ليطّلع عليـه البليغُ والفصيحُ على صورة السّورتين فيستقرّ له البرهانُ مـع القراءتَين، وهذه المَقَامَة التي أتبعتها السّـونية سـمّيتها المَقَامَـة الشّـاذونية، وهـي أولى السّـتين مَقَامَة، السّـابقة على قِرى ضيوفهنَّ بالكرامة»، أي أنَّهُ أراد أن يُريَ القـارئَ معارضَته لمَقَامَةِ الغشريّ بعـد افتتانِـه بها ليطّلـع هذا القـارئ على «صورة السّـورتين، فيسـتقرّ له البرهان في القراءتين»' كما يقـول، وهو نفـس ما صنعه ابـن رزيق مع بعض مُعَاصِريهِ من الشّـعراءِ مثل أبـي الأحولِ الدّرمكيّ وقصيدتِه النّونيَّة ذائعةِ الصّيتِ التي عارضَها عددٌ كبيرٌ من الشّـعراءِ في عصرِه. إذ يقـول الدّرمكي في مطلعها:

ما بينَ بابَي عينِ سعدةَ واليَمنْ

سوقٌ تباعُ بِهِ القلوبُ بلا ثمنْ

ولـئن كانـت مَقَامَاتُ ابـن زريق السّـتون قد فُقدتْ مع أنَّها كانت «شائعة» بين الخاصَّة والعَامَّة كمـا يقول، فـإنَّ الغـشريّ لـم يكتبْ سـوى هذه المَقَامَـة. وقد ذكرَ الغشريّ نفسُـه في مقدمةِ ديوانِه

أنّــه «أرادَ تأليــفَ مَقَامَاتٍ غيرها فتركهــا لما بانَ له أنَّها من فضولاتِ الــكلام، فأتَى بهذه، كما يضيف، لبعضِ الفائدةِ بما تَضمَّنتهُ من لغةِ العَرَب الشّريفة، «وأنــا أســتغفرُ اللــه مِمَّا خالفــتُ فيه وجــهَ الحقِّ والصَّــواب»[٧]، وهو موقف أخلاقي يذكّرنا بمواقف بعض رجال السّــلف الصّالحِ من فَنّ المَقَامَاتِ لدى بدايةِ ظهــورِهِ على يــدِ الهَمَذانــيّ والحَريريّ. فقد رُويَ عن الحافظِ السّــلفيّ أحد مُعَاصِري الحَريريّ أنَّــهُ أبصرَ يومًا بالمســجدِ الجامــعِ في البصرةِ حلقةً من النّاسِ تُحيــطُ بالحَريريّ وتكتبُ المَقَامَاتِ عنه، وحين سألَ عن ذلكَ قيلَ له إنَّ هذا قد وضعَ أكاذيبَ يُمليها على النّاس، فأشاحَ بوجهِهِ وانصرفَ فورا[٨]، في حين ذكر ابــن شرف القيرواني عن بديع الزّمَانِ الهَمَذانيّ أنَّهُ «زوّر» مَقَامَاتٍ كَانَ يُنشــئُها بديهًا في أواخرِ مَجالسِه.

ولقــد ذكر الدكتور علي عبد الخالق في دراســته لــ(اتجاهــاتِ الأَدَبِ العُمَانيّ في العَصْرِ الحَديث) أن مَقَامَة الغشريّ هذه تمثّــل أولى المُحاولاتِ العُمَانيّة في كتابــةِ المَقَامَــة، ولَكنَّهُ أضــافَ أنَّ الغشريّ الّفَ عدة مَقَامَات اخترعها من بناتِ أفكاره ثم نسجَ على منوالِهــا آخرون من بعدهِ ولَكنَّــهُ لم يعتنِ بجمعها ونشرها[٩]، وهو أمر غيرُ صحيح، لأنَّ كلامَ الغشريّ نفسه واضحٌ في أنَّ الأمرَ كَانَ مجرّد نوايا في التّأليفِ لم تَتحقَّقْ، كما أشرنا إلى ذلكَ آنفًا.

ومهما يكنْ من أمر مَقَامَة الغشريّ الوحيدةِ هذه فإنَّها لا تجعلُ من صاحبِها على تأخُّر زمنِه مؤسسًا حقيقيًا للمَقَامَة العُمَانيّة، ولذلكَ نعتقد أن المؤسّسَ الحقيقيّ لهذه المَقَامَة هو مُحَمَّد بن عليّ بن خميس البروَانيّ المولود في زنجبارَ في الرّبع الأخير من القَرن التّاســع عشر الميلاديّ، والمُتَوَفَّ بها حوالي مُنتصَف القَرنِ المــاضي. هذا إذا كَانَ البَحث عن مؤســس في فَــنّ المَقَامَــة في عمان ضروريّــا ولازمًــا. والبروَانيّ هــو المؤلف العُمَانيّ الوحيد الــذي يتوفر على كتاب مطبوع من هــذه المَقَامَات (ظهــرتْ الطّبعةُ الأولى لمَقَامَاتِ البروَانيّ في القاهرة عام ١٩١٤م) حســبَما اشــارتْ إلى ذلكَ آســيا أبو علي في دراسةٍ لها بمجلة نزوى عن البروَانيّ[١٠].

و مَقَامَات البروَانيّ خمس كما أشرنا، أســماها مؤلفها (مــن مَقَامَات أبي الحــارث) وتنطوي على مزج ناجــح بين تأثــر صاحبها بمؤلفــي المَقَامَات السّابقين له واستيعابه لفن المَقَامَة القَديمة وأصول كتابتها، وبــين جعله المَقَامَة معرضا لثقافة مؤلفها واهتماماتــه الدّينيــة والأخلاقيــة الغالبــة، وكذلك وصــف بعض أســفاره ومشــاهداته التي شــملت مناطق متعددة في الشّام ومصر والحجاز.

والمَقَامَــات الخمــس ذات منحى ديني أخلاقي تربــوي أدبي لغوي وبلاغي وضعهــا البروَانيّ على لســان راوٍ أســماه هلالَ بــنَ إياس، وبطلٍ أســماهُ الحــارثَ بن الأرقم وكنيتُه أبو الهَيثَم. وهي تعكسُ، كمــا قلنــا، اهتمامــاتِ البروَانيّ وثقافتــه، وهي، في جوهرِها، قَديمةٌ لا نكادُ نلمحُ فيها شــيئا من ثقافةِ العَــصْر وعلومِه واهتماماتِ رجــال الثّقافة فيه، إلا على نحو بعيد وشــاحب، غير أنَّها تكشفُ عن ثقافةٍ تراثيَّــة رصينةٍ حقــا، متنوّعة وغنيّــة، من الصّعب تَصوُّر وجــودِ مثلها بهذا الشّــكل لدى رجلٍ أمضى حياتَــه في شرقِ أفريقيــا وشــهدَ التّدهورَ المُســتمرَّ

---

(٧) مخطوطة ديوان الغشري، ص ١٩٩، نقلا عن محمد بن عبد الله الحارثي، المَقَامَات العُمَانيّة، رســالة ماجستير، جامعة السّلطان قابوس، ٢٠٠٣.

(٨) انظر عبد الفتاح كليطو، السرّد والأنماط الثقافية، ترجمة الشرقاوي، ص١٩٦.

(٩) انظــر: علي عبــد الخالــق، اتجاهــات الأَدَب العُمَانيّ في العَصْر الحَديث، رســالة دكتــوراه، ص ٥٨، نقلًا عن عبد الله الحارثيّ، المَقَامَة في الأَدَب العُمَانيّ ص٣١.

(١٠) آسيا البو علي، مجلة نزوى، ع٢٤، أكتوبر ٢٠٠٠.

للوجودِ العَرَبيّ العُمَانيّ في تلكَ الأنحاء. مِمَّا يدفعُنا إلى القــولِ إنَّ البروَانيّ ربما كَانَ من أواخر المُثقفينَ والعُلماء العُمَانيّين الكبارالذين عرفتهم زنجبارُ قبل انتهاءِ الحكمِ العُمَانيّ فيها في السّتينياتِ من القَرنِ المــاضي. وكلُّ ذلكَ جعــل مــن راوي البروَانيّ الذي يمثل، بكيفية أو أخرى، صورةً للمؤلّف وانعكاسًــا لمعارفِهِ واهتماماتِهِ الثّقافية» فريد عصرِهِ ونسـيجُ وحــدِهِ، عالــمٌ بمنابــتِ القَصيص، وعلى مــا يزينُ الأكرمينَ حريص» كما وردَ على لســانِ هذا الرّاوي في المَقَامَةِ (الصَّحاريَّة).

والمَقَامَات لا تنطوي على أفعالٍ سرديّة تزيد على مفاجأة اللقاءِ والتعرّفِ التّقليديّ على البَطَل المُتنكّر في أشــكالٍ وصورٍ مختلفة. وربَّما انفردتْ مقامتان من هــذه المَقَامَــات الخَمــس، وهما الأولى المُســمّاة بــ (السّــنجارية) والخامســة المســماة بــ(النّاديّة) بوجودِ مثــلِ هذا الحَدَث المتمثّــل في إغارةٍ لصوصٍ من « زعانيفِ الأرياف، القراصنةِ الأجلاف» على أبي الهَيثَــمِ وهو في بعضِ أســفاره في باديــةِ بني كلابٍ ليسلبوهُ ناقتَه وحمله، وليتركوه حائرًا يفتّ اليرمع، ويَختبط خبطَ العشــواء بين كُلّ مَرداء وخَضراء، في المَقَامَة الأولى. أما المَقَامَــة (النادية) فيتمثلُ الحدث الذي فيها بصراعٍ عاصفٍ بين شيخ وزوجِه الشّابَّة ينتهي بصلحٍ يكونُ القاضي نفسُه ضحيّتَه. والسّببُ هو بلاغةُ أبــي الحارثِ اللغويَّة وقدرتُه الأَدَبيَّة التي لا تُجــارَى في الجــدلِ والإقناعِ وتصويــرِ الباطلِ في صورةِ الحقّ الذي لا ســبيلَ إلى دفعِه، وهي قدرةٌ لم تدفعْ القاضي إلى البكاء حَسب، بلْ إلى دفعِ مَبلغٍ من المالِ من جيبِهِ لهذا المُحتال.

ومن الملامــحِ الفَنّيّة المَوجودةِ في بنــاءِ مَقَامَات البروَانيّ الخَمس أنَّ بطلَ البروَانيّ أبا الهَيثَمِ يَختفي عن راويهِ بوسيلةٍ ما من وســائلِه، وحيلةٍ من حِيلِهِ بعــد كُلّ مرّة ينجحُ فيها الــرّاوي هلال بن إياس في التّعرف عليهِ والإمساكِ به وملازمتِه. فمع أنَّ اللقاءَ ومعرفةَ الــرّاوي بالبَطَل المُتَخفّي بأشــكالٍ وصور مُختلفــة يبقى عنصرَ التّشــويق الرّئيس في المَقَامَة، فــإنَّ الافتراقَ بــين الرّجلين هو الذي يَختــم المَقَامَة ويُمهّد لبدءِ مُغامرةٍ أخرى وحكايةٍ أخرى تتضمنُها مَقَامَةٌ جَديدَة. ولــئن كانتْ هذه التّقنيّة موجودة في مَقَامَات الهَمَذانيّ والحَريريّ وليست جَديدَة تمامًا، فإنَّ طبيعة أغلبِ أعمالِ البَطَل في مَقَامَاتِ البروَانيّ تختلفُ عنهــا في تلك المَقَامَاتِ اختلافاتٍ أساســيَّة. فهــو لا يمــارس أفعــالًا تبعث على الخجــل وتدعو إلى الهَــربِ أو تســتوجبُ التّخفــي كما هــي الحالُ عند أبــي الفتحِ الإســكندريّ وأبي زيــدٍ السّروجيّ اللذَيــنِ جعلا مــن الكِديَــة مهنةً لهما ولــم يتورعا عــن عمــلِ أي شيء من أجــلِ الحصولِ عــلى المال، بل عــلى العكسِ من ذلكَ نجدُ بطــلَ البروَانيّ يدعو إلى السّــلوكِ القويم ومكارمِ الأخــلاقِ وحضِّ القوم عــلى الالتــزامِ بالدينِ الحَنيف، وشريعــةِ المُصطفى الأمين، ببيانٍ يخلبُ الألبابَ ويَستدرُّ الإعجابَ، وهو في ذلــكَ صادقُ اللهجةِ بعيد عــن المُماحكةِ والكذبِ والادّعــاءِ والزَّيفِ، ولذلكَ يســارعُ القوم إلى إكرامِه والتزامِــه، ويتعهــدونَ بكفايتِــهِ حاجتَــه إذا هــو قــرَّرَ البقاءَ معهُم، طمعًا بفضلِــهِ وعلمِهِ، ومُحاولةً لإظهار المزيــدِ من كرمِهم معَه. وهو ما يندرُ رؤيتُه عند غيرِه من أبطال المَقَامَات، مِمَّا يُشــيرُ إلى أنَّ هذا الهــربَ ومحاولــة الاختباء من النّــاسِ مجرّد تقنيةٍ جاء بها التّقليد أكثرَ مِمَّا فرَضَتها ضروراتُ الكتابةِ والتَطوّر المَنطقيّ للحَــدَث، والمهمّ في كُلّ ذلكَ أن أبا الهَيثَــمِ لا يَرضى بغــير حريتِهِ فيزمــعُ «الرّحيلَ إلى بعضِ المَســارحِ، ففي الأرضِ للحــرِّ الكريم مَنادح» كما يقولُ في المَقَامَة السّنجاريَّة التي تقدم ذكرها.

فبعدَ أنْ ســمعَ القومُ حكايتَه وأنَّهُ سُلبَ ناقتَه ومتاعَه (تأشّبوا) عليهِ وقالوا بعد أن سمعوا خطبته:

«لا تثريبَ عليكَ اليومَ، فســاقوا إليه ناقةً من النّجبِ الهجــانِ، ونقدوهُ قبضةً من الأصفــرِ الرّنّان. فقبلَ صنيعَهــم بوجهٍ طلْــقٍ، ورتّلَ عليهــم الثّناءَ بصوت صهْصلْق، ثم اســوفزَ للقيام، وتحفّزَ للسلام. فقلنا له: إلى أي مهبّ تناوح؟ فقال إني مزمعٌ الرّحيلَ إلى بعض المَســارح. ففي الأرضِ للحــرِّ الكريمِ مَنادح، فحــالَ القــومُ دون ارتحالِه، وســألوه بمَن ســخّر السّــحاب، وأخرجَ الودقَ من خلالِه، أن يلازمَهم في السّــفر، وأن لا يَضنّ عليهم بنفثاتِــهِ الغُرر. فقال: والذي أنــزلَ العبابَ من السّــحابِ، إنّي لكم أطوعُ من ثواب، ولســتُ مِمَّن يرغبُ عن مُعاشرةِ الأمجاد، ولا مِمَّــن يخفرُ بذمّــة الأجواد.. فلّمــا زمَمنا مطايا التّســيار، واســتوينا على الأكوار، وتوشحّنا ببيضِ الصّفائــح، وســالت بأعنــاقِ المطيِّ الأباطــح، أخذَ الشّيخ يطرفُنا بنفثاتِه، ويلقي الكلامَ على رسيلاتِه، ويخلــطُ مبكياتِــهِ بمُضحكاتِه، فألفينــاهُ جهبذا لا يُبارى، وباقعةً لا يُجارى، وداهيةً لا يُمارى، ونابغةَ فُصَحَــاء الأواخــر والأوائــلِ وعراضة تــوري الزّنادَ الكائــلَ، فلم يــزلْ يغمرُنا بالفوائــد، ويجلو لنا من براعتِــهِ الخَرائــد، ويرنّحُ الأعطــافَ بحميّا بدائعه، ويخلب الألبابَ بســحرِ روائعِه، ويبهرُنا بظرائفِه، ويشــنّف الآذانَ بطرائفه، ما يُزري بالمَنهلِ العَذبِ، واللؤلــؤ الرّطبِ، حتّى أنخنا بسِــنجارَ، وانتقلنا من الأكوار إلى الأوكار. فالتفتنا إلى الشّــيخ، فإذا به قد سار، وما ندري أغار أم مار».

وهــذه التّقنيــة التي يمكن أن نســميها (طفرة الشّيخ) أو اختفاءه المفاجئ تتكَرَّر في بعض مَقَامَات البروَانيّ بهذا الشّــكل أو ما يشــبهُه. ففــي المَقَامَة الصّحاريَّة يعمد أبو الهَيثَمِ إلى إصطناع النّوم ليوهمَ مُضيفَــه بالمبيتِ معه: «افترشَ الحصباءَ، واشــتملَ الصّمّاءَ، والتَفَعَ بالكســاء، وأخذ يغطّ غطيطَ البَكرِ ليَهمَنــي أنَّــهُ نائم للمكْــر، فولّيت ظهــريَ الأرضَ، ومَلكَتنــي سِــنةُ الغَمض. فما أفقتُ إلا والشــيخُ قد انســلتَ عنّي ونــدّ، وتركني حائرا أتلــدّد، فرجعتُ أدراجي، وأنا أستعيذُ الله من صحبةِ المداجي.»

وقــد يكــون السّــفر ودواعي العــودة إلى الأهل والوطن هي السّــبب في هذه الفُرقــة، كما في المَقَامَة العُمَانيّــة، إذ لا يجــدُ الحــارثُ وقد أمســكَ الرّاوي بتلابيبِه وحاولَ اســتبقاءَه معه غيرَ التّعلّلِ بتشوّقِهِ إلى وطنِــهِ وأهلِه: «بيني وبينَ أهلي مهامُهُ فيحُ، وبي فيهــم مــن لواعجِ الشّــوق تَبريحُ». وبعدَ أنْ يُنشــدَ صاحبَه قصيدةً عن الوطنِ تقطرُ رقّةً وعذوبةً يودّع صاحبَه وداعَ وامقٍ وهو يودُّ أنْ لا نتفارق.

ويتكَرَّرُ مشهدُ هذا الوداعِ نفسِه في المَقَامَة المكيّة بعدَ أن أدّى الشّيخُ مناسكَ الحجّ وارتجلَ في جموعِ حجّاج بيــتِ الله العتيقِ خطبةً عصماءَ تحدثَ فيها عن واجباتِ الحجّ الــذي لا يَرضى اللهُ فيه «بملفعةِ الإحرامِ مِمَّن تلّفعَ بالحَرام، ولا بطوافٍ مِمَّن لم يربأ عن السّفاسفِ كعبَهُ، ولا بالسَّعي عند المَروتين مِمَّن ســعى بالنميمةِ وفاه بالمَين، ولا تفيدُ تأديةُ المناسك إلا الزّاهد النّاســك.. « إلخ.. وبعد التّعرفِ ومفاجأةِ اللقــاءِ التّقليديَّة في نهاية المَقَامَة، لا يملكُ الرّاوي إلا أنْ يودّعَ الشّــيخَ وهو يردّدُ أسِفا «وددتُ لو ضربتُ على صحبةِ الشّيخ أطنابَ عمري، وأنفقت في خدمتِهِ أيّامَ دهــري، ولكنَّ الدّهــرَ أبى إلا البعــدَ والهَجر» وهي، كما نرى، صورةٌ تختلف فيها شخصيةُ بطلِ البروَانيّ اختلافًا أساســيًّا عن صورةِ البَطَل المكدّي في المَقَامَــة التّقليديَّــة، كمــا رأيناها عنــد الهَمَذانيّ والحَريــريّ، ومَن نَسَــجَ عــلى منوالهمــا. ولئن كَانَ الحارثُ يستعطي النّاس ويطلبُ نوالَهم بطريقة أو أخــرى في كُلّ مرّة، فإنَّ ذلــكَ لا يمثّل في المَقَامَة غير اتبــاعٍ لتقليدٍ وغَرَضٍ فنّيّ عــارضٍ وتَعلّة لا تُغطّي على الهدفِ الأخلاقيّ والثقافيّ والدينيّ الذي نشــعرُ معــه أن البروَانيّ قد وظّف هــذا النّوع الأَدَبيّ لهذه

الأهداف التي تتجاوزُ في حمولتها الفكريّة والتربويّة والدينيّة حمولة المَقَامَة التّقليديّة، مع أنَّها تبقى في الظاهر وفيّة لتقاليد النّوع وقواعده المقرّرة.

و المهم في كُلّ ذلكَ أن الدّافع لهذه الخاتمة، التي تُشبه من بعضِ الوجوه حُسنَ التّخلص في القصيدة العموديّة، يبقى فنيّا خالصًا يتمثلُ في ضرورة إنهاء السّردِ ووضع خاتمةٍ للحكاية، بعد أنْ يَكونَ البَطَل قد أدّى غرضَه وبلّغَ رسالتَه ذات الطّابع الدّينيّ الأخلاقيّ في جوهرها، تحدوه الرّغبةُ في التّجديدِ والظهورِ بمفاجآتٍ أخرى من شأنِها أنْ تُبقي قارئَ الحكايةِ وسامعَها متشوّقا لسماعِ المزيد من بلاغةِ الشّيخ وبيانِه المُبهر. وكأنَّ أبا الهَيثَمِ وهلالَ بنَ إياس راويته المُرافق له والمُتتبّع لحركاتِه وسكناتِه، يتّبعانِ في ذلكَ أسلوبَ شهرزادَ في الليالي العَرَبيّة وتقنيتِها المَعرُوفَة في السّرد حينَ يدركُها الصّباحُ فتسكتُ عن الكلامِ المُباح، لتستأنفَهُ في الليلةِ التّاليةِ بحكايةٍ جَديدَة، ورغبةٍ جَديدَة تستثير المخيّلة وتبقي على انتباه السّامع وتوتره الدّائمين.

وذلك يقودنا إلى عبد اللهِ عليّ الخَليليّ الذي ختم بمَقَامَاته عصر المَقَامَة العُمَانيّة. فقد وضع الشّيخ الخَليليّ ضمن اهتماماتِهِ الشّعريّة والنثريّة المتنوّعة ستَّ مَقَامَاتٍ حظيتْ باهتمامِ دارسينَ عديدين عُمَانيّين وغير عُمَانيّين، مع أن هذه المَقَامَات ظلّتْ مخطوطةً ولم يُتحْ إلا لقليلٍ منها أنْ يظهرَ مطبوعًا في كتاب. وقد ذكرَعبد الله الحارثيّ الذي أعدَّ دراسة عن المَقَامَات العُمَانيّة نالَ بها درجةَ الماجستير من جامعةِ السّلطان قابوس عام ٢٠٠٣م أنّ مخطوطةَ مَقَامَات الخَليليّ هذه تحوي ثماني مَقَامَات، وليس ستّا كما ذكر أحمد درويش وغيره مِمَّن درسوها وعلّقوا عليها. والمَقامَتان المُضافتان هما (السّناويَّة) و (الصّحراويَّة). وهما، كما يُشير الباحث نفسه، لا تختلفان في بنائهما العام وموضاعاتهما عن المَقَامَات السّت الأخرى (النّزوية، والجعلانية والسّمائلية، والسّمدية، والتساؤلية، واللغوية).

وبصرف النّظر عمّا قيل في مَقَامَات الخَليليّ من قبل هَؤلاءِ الدّارسين ومدى التزامها بالقالبِ الموروث عن الهَمَذانيّ والحَريريّ، فإنَّ ما أتيح لنا أن نطّلعَ عليه منها يَجعلها أقربَ في صورتِها العَامَّة إلى مقالاتٍ ومذكّراتٍ وأجوبة على تساؤلات وإشاراتٍ متفرّقة إلى تجاربِ حياةٍ اتخذتْ قالبَ المَقَامَة وشكلَها العامّ ولغتَها، أكثرَ من أي شيءٍ آخر. ووجودُ راوٍ هو أبو الصّلت الشّاري بن قَحطان، وبطلٌ هو فراهيدُ بن هود في هذه المَقَامَات لا يمنحُها بالضَّرورة الخصائصَ الفَنّيّة المَعرُوفَة في المَقَامَة. وهما، كما يقول بعضُ هَؤلاءِ الدّارسين، شخصيّتان تختلفان اختلافًا جذريًّا عن نموذج أبطال الشّطّار والمغامرينَ أو أبطالِ الكِديَة وطلب النّوالِ الذين دأبت المَقَامَةُ العَرَبيّةُ على رسمِهم منذُ شخصية أبي الفتح السّكندَريّ عند بديعِ الزّمان[١١].

فقد تخفّفت مَقَامَات الخَليليّ من هَؤلاءِ واختلفت باختلاف مَوضُوعاتها وتوجهاتها، وإن ظلّت قَديمة في لغتها وروحها العَامَّة، وتحوّلَ بعضُ نصوصِها إلى خُطبٍ حقيقيَّة تُشيرُ إلى بعضِ رجالِ العَصْر ومنجزاتِه لتعارضها ببعضِ رجال الأمَّة ومنجزاتِهم كما لو كانَ ذكرُ هَؤلاءِ يمنعُ من ذكرِ أولئك؛ مثلما نرى في هذا المِثالِ من مَقَامَة الخَليليّ النّزوية: «ونحنُ كالأسير على القدّ لا ننتقلُ إلا من شديدٍ إلى أشدّ. يركضُنا الدّهر برجله ويجلبُ علينا بخيلِه ورَجلِه.. ذكَرنَا موسلينَ وهتلر ألمانيا وأيزنهاورَ وتشيرشلَ بريطانيا ونسينا الصّدّيقَ والفاروقَ وابن عفّانَ وحيدرَ الكرّارَ وابن أبي سفيان، ونسينا ابنَ عبد العزيز الأمينَ وأمثالَهم من الخُلفاء الرّاشدين.. وإن ذكَرنا العلومَ والأَدَبَ

(١١) أنظر، أحمد درويش، تَطوّر الأَدَب في عمان، ص٢٨٩.

ذكرنا فولتيرَ وجوتةَ وشكسبيرَ ولم نذكر ابنَ سينا والخليلَ بن أحمدَ ولا ابنَ خلدونٍ ولا ابنَ حيّان الأوحدَ الذين حقّقوا الجَبرَ والهندسةَ والتطبيقاتِ والفلسفةَ.. لا جرمَ يا إخوتي قد نَسينا اللهَ فأنسانا أنفسَنا إذ نسيناه»[١٢].

وبعض مقاطع هذه المَقَامَة يتحول إلى مقالٍ يمتلك الأداءَ الخطابيَّ نفسَه. كما في هذا المقطع الذي يَتحدثُ فيه فراهيدُ بن هود عن أجدادِه العَرَب: «عَشقوا الموتَ في سبيلِ الله، فألقتْ إليهم أزمتَّها الحياة، ووالوا في الله كُلّ من والاهُ، وعادَوا كُلّ من عادَاهُ، أقربُ القريبِ إليهم من صَدَق إيمانَه، لو كَانَ من قومٍ عدوّ لهم، وأبعدُ البعيدِ من ظهرَ لله عدوانُه، لو كانوا آباءَهم أو إخوانَهم أو عشيرتَهم، إذا انتصَروا لا يُعجَبون، وإذا ملكوا لا يَستعلونَ، وإذا حَكمُوا لا يَجورونَ، وإذا كَانَ عليهم الحقُّ لا يأنفون».

أما ما يذكره أحمد درويش عن وجودِ روحٍ لأدبِ الجنوبِ والعربِ القحطانيّينَ، وما يمثّله اختيارُ اسم الرّاوي الصّلت بن قحطان الشّاري، والبَطَل فراهيد بن هود من دلالاتٍ، فلا يزيدُ في الواقع على أخيلةٍ وافتراضاتٍ لا دليلَ واضحًا عليها في نصوص مَقَامَات الخَليليّ، ولا سلفِهِ ابنِ دُرَيدٍ، إذ يرى هذا الباحث «أنّ عمرَ المَقَامَة أو نمطَها في الأحاديثِ تمتدُّ جذورُه المرويّة إلى أدبِ الجنوبِ من ناحيةٍ، وتمتدُّ بداياتُه الفَنّيّة إلى واحدٍ مثل ابن دُرَيدٍ من ناحيةٍ ثانية، ويواصلُ امتدادَه لدى كتّاب مُعَاصِرين مثل الشّيخ عبد الله الخَليليّ، من ناحية أخرى»[١٣].

وقد اعتمد درويش في هذ الرّأي الغريب على (جذور مرويّة) لاندري من أين سمعها أو عرف بها، طالما كَانَ غير قادر على التّدليل عليها من خلال مدوّنات نصيّة يمكن الاطلاع عليها لدى الخَليليّ وسلفه ابن دُرَيدٍ، ومن شأنها أن تشير إلى هذه ال العَلَاقَة المزعومة مع ما يسميه (أدب الجنوب). وهو أدب لم يبيّن لنا درويش، من ناحية أخرى، خصائصه وأساليبه المختلفة عن (أدب الشّمال) بغير القول بأن أحاديث ابن دُرَيدٍ التي لها مثل العَلَاقَة بهذا الأَدَب أو هي منه:

« تميل إلى إعطاء صورة عن جانب مختلف عن الحضارة العَرَبيّة القَديمة سواء على مستوى غرابة اللُّغَة التي يُعدُّ الإلمامُ بها ضربًا من الثّقافةِ الرّفيعةِ، أو على مُستوى العاداتِ والتقاليدِ التي تَعيشُ بين الأقيالِ والملوكِ في الجنوب»[١٤].

ونصوصُ أحاديثِ ابن دُرَيدٍ التي جَمعَها درويشُ ووضَعَها تحت عنوان (أحاديث من الجَنوب) في كتابه عن ابن دُرَيدٍ، ضمن محاولتِهِ تجسيدَ ما أسماه بـ(النّصّ الغائب) هي في الواقع (أحاديثُ عن الجَنوب) وليس (من الجنوب) وضَعَها أو رَوَاها نفس أولئك الأعرَابِ الذين مثّلتْ حكاياتُهم وأحاديثُهم وطرائفُهم المادَّة الأساسيَّة لأحاديثِ ابن دُرَيدٍ، كما رواها تلميذُهُ أبو عليٍّ القالي في كتابه (الأمالي). فاللغةُ الغريبةُ هي لغتُهم وليست لغةَ جنوبِ الجزيرة وأهلِ اليمن، التي كَانَ أبو عَمرو بنُ العَلاء يقولُ عنها: ما لغةُ أهلِ اليمنِ بلغتِنا ولا لسانُهم بلسانِنا؛ كما أن التّقاليدَ التي تعيشُ بين الأقيالِ والملوكِ (إنْ وجدتْ حقا في بعضِ هذه الأحاديث) هي تخيّلاتُهم (= الأعراب) والصورة التي وَقَرَتْ في أذهانِهم عن هَؤلاءِ الأقيال والملوك.

(١٢) المَقَامَة النّزوية، مخطوطة الخليلي ص١-٤، نقلا عن عبد الله الحارثي، مصدر سابق.

(١٣) عبد الله درويش، مرجع سابق، ص ٢٨٦ – ٢٨٧.

(١٤) أحمد درويش، أبن دُرَيدٍ الأزديّ وتأثيره في الدّرس والنص الأَدَبي، سلطنة عمان، د.ت، ص١٣١.

نعم أنَّها لغة ذلــكَ الأعرَابيّ وتصوّراته، الذي يقول عنه الدّكتــور مُحَمَّد عابد الجابــري في كتابه (بُنيَة العقلِ العَرَبيّ) إنَّهُ صانــع العالم العَرَبيّ وصاحبُ الإســهامِ الأكبر في تشــكيلِ الملامحِ الرّئيسةِ للثقافة العَرَبيّة منذ بدايةِ تدوينِها في القَرن الثّاني الهِجريّ.

أما الأســاليب والتقنيات السّرديّة التي يفترض أن تمثّــل نقطة التّميّز وعلامته، فلا وجود لها لا من قريب ولا مــن بعيد في لغة هــذا الأعرَابيّ وأحاديثه التي سجّلها ابن دُرَيدٍ، كما وجدتْ، مثلا، في حكاياتِ ألــفِ ليلةٍ وليلة، وكليلة ودمنة ذاتِ الأصولِ الهنديَّة والفارسيَّة.

ولــئن كَانَ دافــع الدّكتــور أحمــد درويش إلى مواقــفَ من هــذا النّوع هــو الحرصَ عــلى تأصيلِ المَقَامَــات العُمَانيّــة والبَحــثَ لهــا عــن خصوصيَّة تميّزها عن غيرِها، فــإنَّ هذه الخصوصيَّة موجودةٌ في نصــوصِ المَقَامَــات وفي مُجمــلِ الأَدَب العُمَانــيّ السّــابق على ما يُســميه العُمَانيّون عــصرَ النّهضةِ الذي يبدأ في السّبعينيّاتِ من القَرنِ الماضي، ولكن في شيءٍ آخــرَ مختلف. نعم أنَّها موجودةٌ على مســتوى مضمونِ هذه المَقَامَات، ولو على نحو نسبيّ، في غلبةِ الــرّوح الدّيني والأخلاقــيّ على بنية هــذه المَقَامَات وروحهــا الذي يجعلُها تنأى بنفسِــها عن أســاليبِ الشّــطّار والعيّارين والمكدّين، هذه الأســاليبُ ذاتُ الأصولِ الفارســيَّة التي لم تعرفْها تقاليدُنا العَرَبيّة القَديمة لأنهــا وفدتْ على المُجتمع العَرَبيّ في العِراق من الفُرس وبتأثيرٍ من العناصرِ الفارســيَّة الوافدة على العــراقِ بعد الثّورةِ العباســيَّة بشــكلٍ خاص. وحــري بنا القــولُ إنَّ ابــنَ دُرَيدٍ الــذي ولدَ وعاش مُعظــمَ حياتِه في العراقِ وفــارس، قد تأثّر بها أكثرَ من تأثّرِه بالأســاليبِ اليمنيَّة الجَنوبية التي يتحدثُ عنها الدّكتور أحمــد درويش بطريقة نظريّة، دون أسانيدَ وأدلّةٍ كافية.

واستعراضا سريعا لما وصل إلينا من نصوص المَقَامَات العُمَانيّة هذه منذ الشّيخِ القلهاتيّ ومقامته الكلويَّــة ذات الطّابع الدّينيّ الخاصّ حتى الشّــيخ الخَليــليّ ومَقَامَاته الثّماني التــي تعكس اهتماماتِه واهتمامــاتِ عائلتِــه العريقــة في موقعِهــا الدّينــيّ والأَدَبيّ، مرورًا بالغشريّ الــذي كَانَ الدّافع الدّينيّ وراء تحرجِه من الاســتمرارِ وإقلاعِــهِ عن مواصلةِ الكتابــة في هذا الفــنّ، وابن رزيق الــذي أطلق على الكتابِ الذي ضمّ مَقَامَاته الضّائعة (علم الكراماتِ المِنسوب إلى نسقِ المَقَامَات)[١٥]* وصولًا إلى البروَانيّ الذي رأينا كيــف أنَّهُ وظّفَ هذا النّــوع من الكتابةِ النّثريَّــة للإعــلانِ عــن مبادئــه الدّينيَّة، وشــحنها بمواقفه الأخلاقيَّة والتربويَّة.

أما أنْ يكونَ بعضُ أحاديثِ هَؤلاءِ الأعراب التي رواهــا القالي عن ابــن دُرَيدٍ، مثل حَديــث الأعرَابيّ السّائل في المَســجد، تتضمنُ مَوضُوع الكِديَة (وهي مَوضُــوعٌ أســاسيّ في المَقَامَاتِ التي ظهــرتْ على يدِ الهَمَذانــيّ) فإنَّ ذلكَ لا يؤلّفُ دليــلًا قاطعًا على أن الهَمَذانيّ قد بَنى عليها وأخذَ منها بشكل مُباشر. لأنَّ مثلَ هذا السّــؤال ليس جديدًا في الأَدَب العَرَبيّ الذي تمثّــلُ قصيدةُ المديــح وطلبِ نوالِ الحُــكَّام والملوكِ مَوضُوعًا أساسيًّا فيه، إضافة إلى ما ذكرناهُ آنفا من وجــودِ أثر فارسيٍّ لاشــك فيه في بناء هــذه المَقَامَات ومَوضُوعهــا، فضلًا عن أنّ مثــلَ هذا الحَديث واحدٌ بين أحاديثَ كثيرةٍ رواها ابنُ دُرَيدٍ ولم يكنْ للكديَةِ شأنٌ فيها من قريبٍ أو بعيد.

---

(١٥) لا بدّ من الإشــارة إلى أننا نشكّ في وجود هذه المَقَامَات، إذ لا يعقــل أن تكــون مشــهورة وشــائعة هكــذا بين الخاصــة والعَامَّة ولا يصلنا شيء منها، فضلا عن عدم وجود إشــارة إلى هذه المَقَامَــات لدى أي من مُعَاصِري ابن رزيق أو من جاؤوا بعده.

خاتمة

وأخيرا، كانَ من دأبِ هذه الدّراسةِ إجراءُ مقارنةٍ بين المَقَامَات العُمَانيّة ونظيراتِها لدى (الهَمَذانيّ والحَريريّ)، للكشفِ عن أوجهِ التّشابهِ والاختلافِ، وتحديدِ موقعِ المَقَامَة العُمَانيّة في سياقِ التّلقي المتأخر للمَقَامَة التي ظهرت مع الهَمَذانيّ أواخرَ القَرن الرّابع الهِجريّ، متأثرةً بالبيئة الثّقافيّة المُزدهرة في نيسابورَ وخراسانَ وبغدادَ، وتَطوّرتْ مع الحَريريّ البصريّ إلى فَنّ ناضجٍ مُكتمل، في حينَ أنَّها لم تستقر لدى العُمَانيّين إلا متأخرةً باستثناءِ ابن دُرَيدٍ الذي كتبَ مَقَامَة معزولةً أوائلَ القَرنِ الرّابع، ثم خَبَا هذا الفنُّ السّرديُّ قرونًا وتراجعَ، ولم ينهضْ كما بيّنا لدى العُمَانيّين إلا في العَصْر الحَديث مع البروَانيّ والخَليليّ.

ويُعد فَنّ المَقَامَة واحدًا من أبرز الأجناس السّردية في التّراث العَرَبيّ الكلاسيكي، ابتكرهُ كما ذكرنَا بديعُ الزّمَانِ الهَمَذانيّ (ت ٣٩٨هـ) ثم بلغَ ذروتَهُ مع أبي مُحَمَّد القاسمِ الحَريريّ (ت ٥١٦هـ). وقد اتَّسمتْ المَقَامَة التّقليدية لدى هذين العلمين بخصائصَ فنيةٍ مُتميزةٍ مثل وحدةِ الشّخصيَّة، والبناءِ السّرديّ المُحكم، واللُّغة الموشّاة بالسَّجعِ والجناسِ والبَديع.

أما في عُمَان، فقد ظلَّ حضورُ المَقَامَةِ مُتأخرًا ومُتقطعًا، مع ابتدائِه بمحاولةٍ مبكرة لابنِ دُرَيدٍ الأزديّ (ت ٣٢١هـ)، مرورًا بمحاولاتٍ لاحقة لدى القلهاتيّ والغشريّ وابن رزيق، وصولًا إلى العَصْر الحَديث مع أبي سرور البروَانيّ، وعبد الله الخَليليّ.

-الهَمَذانيّ والحَريريّ: التزما كما رأينا بالنية التّقليدية للمَقَامَة (مُقدّمة – مُغامرَة أو حكايَة – خاتمة وعظيَّة)، مع اعتمادِ شخصيَّة مركزيَّة وراوٍ ثابت، أما لدى العُمَانيّين فالبناءُ أقلُّ التزامًا؛ وقد رأينا أنّ مَقَامَات البروَانيّ قريبةٌ من الهيكلِ الكلاسيكيّ، لكنَّها أكثرُ بساطة، بينَما مَقَامَاتُ الخَليليّ تميل إلى الخَطابة والمَقالة، وتفتقرُ في إطارها العام إلى الحِبكةِ السّرديَّةِ المُحكمة.

لغة المَقَامَة المَعرُوفَة جزلةٌ فصيحة، مُزيَّنةٌ بالسَّجع والبَديع، وتوظيفٍ واسعٍ للفُكاهةِ والمُفارقات، في حين أنَّها تميلُ لدى العُمَانيّينَ إلى المُباشَرة، في غايتِها الوعظيَّة، والتوجيهِ أكثرَ من الإبهارِ البيانيّ. والخَليليّ تحديدًا اقتربَ بأسلوبِهِ إلى المقالةِ الإصلاحيَّة المُعَاصِرة والخطابِ المَوضُوع في إطار المَقَامَة.

الجمع بين التّسلية والتعليم، واستعراض القدرة البيانية للكاتب. لدى العُمَانيّينَ يَجري التّركيزُ على الوعظِ والإصلاحِ الاجتماعيِّ والسّياسيِّ، واستخدام المَقَامَة منبرًا أخلاقيًّا ودينيًّا مَذهبيًّا، أحيانًا.

وهكذا يمكن القول في هذه الخاتمة إنّ:

١. المَقَامَة العُمَانيّة تمثل تلقيًا متأخرًا للمَقَامَات المَعرُوفَة كما ظهرتْ لدى الهَمَذانيّ والحَريريّ أكثرَ من اعتمادِها على ابنِ دُرَيدٍ الأزديّ.

٢. لم تُنتجْ عُمانُ تراثًا مقاميًا متراكمًا كالهَمَذانيّ والحَريريّ، بلْ محاولاتٍ مُتفرقةً وغيرَ مُتّصلة.

٣. تميزتْ المَقَامَاتُ العُمَانيّة بتركيزِها على الوظيفةِ الأخلاقيَّة والاجتماعيَّة، بينما ركّزتْ المَقَامَاتُ التّقليديَّة على الصّنعةِ البيانيَّة والحيلةِ والفُكاهة.

٤. يمكنُ النّظر إلى المَقَامَة العُمَانيّة على أنَّها جسرٌ انتقاليٌّ ممهدٌ نحو أشكال النّثرِ الحَديثة (المقالة والخطبة) وصولًا إلى القِصَّةِ والرّوايةِ الحَديثةِ التي ظهرتْ في وقتٍ متأخرٍ من تاريخِ الدّولةِ والنَّهضةِ العُمَانيّةِ الحَديثة التي أعقبتْ عام ١٩٧٠.

المصادر والمراجع

- المقامات العمانية، تحقيق ودراسة، أ د ضياء خضير، ود. كامل العتوم، جامعة صحار، سلطنة عمان ط١، ٢٠١٠
- دار الغشام، مسقط، ط٢، ٢٠١٤
- ابن دريد الأزدي، حياته وعلمه، سالم سعيد العريمي، ضمن: البحوث المقدمة في ندوة من أعلامنا، الهيئة العامة للرياضة والأنشطة الطلابية، سلطنة عمان، ١٩٩١.
- أحمد درويش، أبن دريد الأزدي وتأثيره في الدرس والنص الأدبي ، سلطنة عمان ، د.ت.
- أحمد درويش، تطور الأدب في عمان، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.
- أبو إسحاق الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٧٢ ج١.
- علي عبد الخالق، اتجاهات الأدب العماني في العصر الحديث ، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة، ١٩٨٤
- جريدة عمان، ملحق خاص بالشيخ عبد الله الخليلي، عدد ٦٩٩٩.
- مقامات البرواني، القاهرة، عام ١٩١٤.
- عبد الله الحارثي، مقامات الخليلي، رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس، ٢٠٠٣.
- آسيا البو علي ، مجلة نزوى، ع٢٤ ، أكتوبر ٢٠٠٠.
- إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، سيف بن حمود البطاشي، ط١، ١٩٩٢.
- الأمالي، أبو علي القالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- أدب الدنيا والدين، الماوردي، شرح وتعليق: محمد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، ط٤، ١٩٨٥.
- الأدب المقارن، طه ندا، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت.