المقامة الأدبيّة في ضوء النّقد الثّقافيّ؛ "رشف الرّحيق في وصف الحريق" أنموذجا.

Literary standing in the light of cultural criticism; 'Sip the nectar in describing the fire' as a model

***مارية عرس**

جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1، (الجزائر)، مخبر الدّراسات التراثيّة، arsmaria25@gmail.com

د. رشيدة كلاع

جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1، (الجزائر) rachidakalaa@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2021/07/10 تاريخ القبول: 2022/02/05 تاريخ النشر: 2022/09/28

الملخص:

هذا المقالُ سعيٌ نحو تفعيل مقاربةٍ نقدية لنصٍّ أدبيّ تراثيّ ممثلٍ في "المقامة" وفق أحدث آليات القراءة الرّائجة الممثّلة في "النّقد الثّقافي"، واستثمار اجراءاته في استنطاق الأنساق الثقافيّة الكامنة في ثيْمات "رشف الرّحيق في وصف الحريق" عبر رحلة تتجاوز المركزيّة النّصيّة، والأطر الجماليّة، إلى البحث عما توارى من المعاني، أو تشفّر من المغازي، حتى تنكشف معالم البناء الأصليّة، لتشييد مقال آخر ينعكس عن الكتابة الأولى، لكن برؤى أكثر ايغالا في الواقع والمجتمع، وأكثر انفتاحا على معالم الثّقافة المحيطة بالكاتب والمتلقي.

يصل البحث إلى كشف ملابسات حادثة إحراق النّصارى للمسجد الأموي، والاطلاع على فضاء مفعم بحمولة ثقافيّة عربيّة مكثّفة، يسودها الاضطراب والتوتر بفعل الصدام الحضاريّ، والصراع الدينيّ، والنّزاع السياسيّ، ومن ثم استيعاب التفاعلات بين الأنا والآخر في تمثيلٍ لأنظمة تُحرّكها دوافع نفسيّة، وقناعات فكريّة، ورؤى شخصيّة أو جمعيّة، والتي منع ظهورها التعذر، وتوظيف اللغة حسب مقتضيات بيئة ملوك الطوائف: مهد ميلاد خطاب "رشف الرّحيق"، مرورا بالتاريخ الإسلامي مصدر تشكله وبنائه، ثم حتى بلوغه ذروة ذيوعه وانتشاره... في استشراف لعداء أيديولوجيّ، نعايش أصدائه في وقتنا الحاضر.

الكلمات المفتاحية: المقامة؛ النّقد الثّقافي؛ الأنساق الثّقافية؛ الصّراع الديني؛ المسجد الأموي؛ السّلطة.

Abstract:

This article is an attempt to activate a critical approach to a heritage literary text represented in "Al Maqamah" according to the latest popular reading mechanisms represented in "Cultural Criticism", and to invest its procedures in examining the cultural patterns inherent in the themes of "Sip the nectar in describing the fire" through a journey that goes beyond textual centralization, and frameworks Aesthetics, to search for hidden meanings, or to encrypt from the metaphors, so that the original construction features are revealed, to construct another article that reflects on the first writing, but with visions that are more preoccupied with reality and society, and more open to the features of the culture surrounding the writer and the recipient.

key words : Al-Maqamah, cultural criticism, cultural patterns, religious conflict, the Umayyad Mosque, power.

* **المؤلف المرسل**: عرس مارية، **الإيميل**: arsmaria25@gmail.com

1. مقدمة:

يُكِنّ النّص السردي القديم ألوانًا مسجورةً بمظاهر النّفس والحياة والتاريخ، يواريها المبدع خلف نسيجه اللّغوي المَوَشّى بصوّر من الأناقة والحسن والجمال، ويستجلي الدارس أقباسا منها بالنفاذ المنهجي والرؤى النقدية المفعمة معرفة وثقافة... ليبثّ في الخطاب التراثي السردي حركة متجددة خلاّقة من المعاني التي لا تُؤتي ثمارها كل حين، بل كلّما لامستها أوتار القراءات

المستحدثة والتأويلات المستجدة المواكبة لتطوّر العلوم الإنسانية، المنسجمة مع روح النص وخاصيته، فتنساب على إثر ذلك خطابات أخرى هي غيضٌ من فيض الخطاب الأول؛ تضيئ بعض جوانبه وتعلن عن بعض أسراره.

يقوم البحث على اشكاليّة رئيسيّة تهتم بالبحث عن أهم الأنساق الثّقافية التي تغلغلت في أكناف مقامة "رشف الرّحيق في وصف الرّحيق"، واستنباط ما شُيّد لبناء مضامين ذات أواصر تمتد في أعماق الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وتتعلق بأهم القضايا الإنسانيّة: العقيدة، الحرب، الاستقلال والاستقرار، ثمّ كشف ما سُتر عن العيان من مرجعيات ودوافع ورغبات.

ينبثق من رحم الدراسات الثّقافية التي يتبناها نقاد ما بعد الحداثة، نقد يُعنى بالأدب، لكنه لا يأبه لتوقيعات البلاغة من محسنات وبديعيات وبيان، ولا يكترث لتفنّن الأديب الذي يلتزم زخرف الكلام، ورونق الصياغة، وأناقة الوشي، وعلى أن تلك الجماليات هي ما يدعم ذيوع الفن وانتشاره إذا ما التقت بجودة الموضوع، ورصانة المضمون، وأهمية الطرح، فإن النقد الثقافي قد غيّر مسار الدراسات النقدية إلى وجهة تستوعب كلّ أشكال التعبير الثّقافي، وتعتني بالخطابات الرّسمية وغير الرّسمية على حدّ سواء، إذا ما شُحنت بطاقة ثقافية تفاعلية، ونالت ذيوعا جماهيريا، يوحي بفاعلية معطياتها، ونفاذ أحكامها.

إن السارد العربي القديم، لم يحبك ولا شك أنسجة خطابه من ألياف برّاقة جوفاء يسيرة التمزق والاندثار، وإنما جعل من تأليفاته قنوات اتصالية متينة تختزن ظروف المجتمع ومنهج الحياة فيه، وأصداء الأنظمة التي تحركه، ونمط الأفكار التي تسوده، وحتى مكنونات الأفئدة وخوالج النفس لدى أفراده...، كذلك هي المقامة الأدبية، والتي انفردت بخصوصية مزدوجة؛ توشية لغوية بارزة، تُلَفْلِفُ فيضا من الخبايا، وتُكَمكِم غدقا من الأسرار، فما بالك إذا انبثقت هذه المقامة من فكر ابن أمير من أمراء المماليك، صفديّ (فلسطيني) الأصل، دمشقي الدّار والوفاة، بارع في الرسم، متقن للأدب، مدوّن للتاريخ، مدرك لأمور السياسة وخباياها.

يهدف البحث إلى تتبع ما يتنامى من معاني خطاب الصفدي (ت764هـ-1362م)، وتقصّي مضامينه الكامنة فيه، والإلحاح على تعقب أفكاره وتحري مبادئها وخلفياتها، على وتيرة التّحليل الثّقافي، حتى بلوغ لبنات التأليف ومقتضيات الإنشاء، وإدراك ملابسات السرد، والإمساك بأهم الأنساق الثّقافية التي امتصتها الديباجة، دينيّة كانت أم سياسيّة، أم اجتماعيّة.

يقوم البحث على تنصيب إجراءات النّقد الثقافي وسيلة في القراءة والمقاربة، والإفادة من خاصية تعدد المناهج والنظريات فيه، مع مراعاة ما يفرضه النّص التراثيّ من خصوصية، ومجاراة الأهداف البحثية.

2. المقامة، النّقد الثقافي، الأنساق الثّقافية؛ تحديدات اصطلاحيّة:

1.2. المقامة وإشكاليّة التّجنيس:

ترِد **المقامة** في المعاجم اللغويّة التراثيّة على أنّها «المجلِسُ والجَمَاعَةُ مِنَ النَّاسِ»[1]، ثم تطوّر هذا المفهوم ليدل على «الحَدِيثِ يُجْتَمَع له، ويُجلَسُ لاستِمَاعِه (...)، لأنّ المسْتَمِعِين للمُحدِّث ما بَيْنَ قَائِمٍ وجَالِسٍ، وَلِأَنَّ المحدِّث يَقُوم ببَعضِهِ تَارَةً، وَيَجْلِسُ بِبَعْضِهِ أُخْرَى»[2]، غير أنّ دلالة الحديث الذي يلقى في مجامع العرب في أسمارهم أو في أفراحهم وأقراحهم، قد اتجهت صوب التخصص في مقامٍ ذا سمت دينيٍّ، تغمره مقالات التّوجيه والنّصح والإرشاد، يؤكد ذلك قول الشُّريشي[3]: «المقَامَاتُ: المجلِسُ يَقُومُ بِهِ الخَطِيبُ يحضُّ عَلَى فِعْلِ الخَيْرِ»[4]، وقد ذاع ذلك في دار الخلافة العباسية، إذ يجتمع الحكماء والعلماء والزّهاد في مجلس الخليفة يسدون إليه النصح، والموعظة الحسنة، ومن ذلك ما جاء في "مَقامَات الزُّهاد عند الخُلفاء والملوك" التي ذكرها ابن قتيبة في "عيون الأخبار"[5]، ومع التّطورات الحاصلة في المجتمع العباسي وتغير مناحي الحياة الاجتماعيّة، انتقل لفظ المقامة من دلالة القَصص

الطريف المفعم حكما وأمثالا وعبرا، إلى دلالة الكلام المنمق، يتّخذه الشّحاذة المتطفلون وسيلة للتّكسب والسؤال[6]، ما جعل "كارل بروكلمان" يحكم بهبوط الكلمة من «مستواها الرّفيع إلى مستوى الكدية والاستعطاء بلغة مختارة»[7]، غير أن الواضح من أنّ منحى تطوّر هذه الكلمة قد يتجاوز صفة التكدّي إلى بلوغ عالم الأدب يستقطب أهل الإبداع وأهل النقد على حدّ سواء.

نجد أنّ المفهوم الاصطلاحيّ لكلمة المقامة قد تعرض هو الآخر لجدل واسع في ظل الدراسات النقدية الحديثة، حين رام النقاد –في منطلق التعريف– تحديد الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه هذا الفنّ، إذ ظلت اشكالية التجنيس المقاميّ معضلة تراود الباحثين في تعارضٍ بين فريقين: فريق يصنّفها ضمن فنّ القصّة، على سبيل الدّمج والتماهي التام بين النموذجين، لما فيهما من تشابه واشتارك فنيّ وأسلوبي، وقد أدلى بذلك طائفة من أهل الأدب أمثال زكي مبارك في قوله: «وأظهر أنواع الأقاصيص في القرن الرابع هو فن المقامات، وهي القصص القصيرة التي يودعها الكاتب ما يشاء من فكرة أدبية أو فلسفية أو خاطرة وجدانية أو لمحة من لمحات الدّعابة والمجون»[8]، ويجزم مارون عبود بأنه لا انفصام بين الفنين في قوله: «(...) هل المقامة قصّة؟ نعم يا سيدي، إنّها قصّة، والفرق بينهما وبين قصص اليوم كالفرق بين هندامك أنتَ وهندام جدّك رحمه الله ورحمني»[9]، هذا الجزم القاطع بتصنيف المقامة قصّةً، لم يمنع من بروز فريق آخر يرى بضرورة استقلال المقامة «جنسا أدبيا قائما بذاته له خصائصه الفنية الخاصة به»[10]، خصوصا وأنّ لهذا النّمط من التأليف نكهة فنية خاصة، لا يُعثر على مثلها في أجناس أدبية أخرى، بل وقد يشكل النموذج المقامي الواحد نوعا فرعيا متفردا ينتمي إلى جنس أوسع هو المقامة[11]، وهو مذهب يسير على خطاه، أبرز أعلام الأدب الحديث أمثال عبد المالك مرتاض في قوله: «(...) والرأي لدينا اليوم أنّ المقامة ليست قصّة... وإنّما هي جنس أدبي صميم العروبة»[12] .

يمكن القول أن نمط الرؤية النّقدية لتعريف هذا الفنّ قد شهد تحوّلا صارما يبتغي تصنيف المقامة ضمن جنس أدبيّ مستقل متاخم لباقي فروع الأدب، مع التسليم بانفتاح النص المقامي على أنواع سردية مختلفة[13] "التّداخل الأجناسيّ"، يتفق ذلك مع أدنى تأمل لنصوص هذا الفن الذي منحه مبدعوه بصمة خاصة لافتة، لا يمكن تمريرها إلى أي جنس آخر، مع أنه يستقطب شتى أنواع التعبير الأدبيّ المشهورة، ولاسيما الحكي والقص والنّظم، وعليه تتضح الرؤيا على أن المقامة هي جنس أدبي سردي قديم يقترب بخصائصه الفنية وأسلوب عرضه من القصة القصيرة، وينفرد بعناصر خاصة تميزه في العرض والتأليف.

2.2. النّقد الثقافي/الأنساق الثّقافية؛ رؤى ومفاهيم:

يحيلنا المركب الإسنادي –ما بعد الحداثي–: "**النّقد الثّقافي**" إلى تفقد ما تحمله كلمة **"الثقافة"** من سعة مفاهمية مرتبطة بإجراءات مقاربة الخطاب الأدبي ونقده، نستمدّ ذلك من مدونات التنظير الاصطلاحيّ، التي تنبؤنا ابتداءً باستحالة الامساك بقيد تعريفيّ جامع مانع للفظة "ثقافة"، بيد أن ضرورة الإلمام بدلالات وثيقة الصلة بالعلوم الانسانية تفرض استقطاب ما ورد في المعجم اللاتيني القديم من معنى مجازيٍّ دال على "كثافة النّتاج الفكري" المستعار من مفهوم العناية بالإنتاج الفلاحيّ وتطويره[14]، ليتصل المعنى بعد ذلك بطقوس العبادة، وممارسات التّأديب والتّهذيب وتحصيل المعارف، أو بتطوير المواهب والميول المادّية والاجتماعيّة، وكل ما له علاقة بمجال التّربية والتّعليم في الوسط الأوربيّ[15] ... إلى أن راج توظيف الكلمة في القرن التّاسع عشر للميلاد بمعنى «القدرة الإنسانيّة الشّاملة على التّعلم ونقل المعارف واستخدامها في الحياة»[16]، وبتمركز المصطلح في ميدان الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع خلال القرن العشرين شملت الثّقافة «كلّ ظواهر الحياة خارج نطاق الوراثة البيولوجية»[17]، ولن يفوتنا في هذا المقام استحضار تعريف الأنثروبولوجي البريطاني "إدوارد تايلور" **Burnette Tylor Edward** للثقافة، باعتباره

أقدم التّعريفات وأشدها رسوخا وثباتا[18]، فهي: «الوحدة الكليّة المعقدة التي تشتمل المعرفة والإيمان والفنّ والأخلاق والقانون والعادات، بالإضافة إلى قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع»[19]، إذ ينم هذا المفهوم عن ربط مباشر بين كل المكتسبات الإنسانيّة دون استثناء، وبين شتى الممارسات اليوميّة والوظائف الاجتماعيّة، من حل المشكلات، ومواجهة المواقف والصعوبات، أو حتى في تحديد نمط وأساليب العيش والمعاملات، لتصب جميعها في مضمار ثقافة مجتمع معين.

يبدو أنّ للمفكرين في استنباطهم لمفهوم الثقافة اتجاهين؛ مَثَّلَ تعريف تايلور السالف الاتّجاه الأوّل "الواقعيّ" الذي يعتبر الثّقافة «صفة تميز السلوك الإنسانيّ»[20] ، أو «وحدة ترتبط سلبا أو ايجابا بالجماعات الاجتماعيّة التي تتصف بها»[21]، وفي هذا ضبط للماهية من وجهة وصفية، لا تتعدى تحديد المعالم الأساسية والعامة لنشاط الثقافة داخل المجتمع، بغضّ النّظر عن قيمتها ونتائجها، أما الاتجاه الثّاني "المثاليّ" فقد عزل قيمة الماديات المبتكرة (الثّقافة المادية) عن المفهوم، باعتبارها وليدة جملة من المعارف والآراء والمدركات، التي تمثل في الأساس مصطلح الثّقافة، والذي يمكن التعبير عنه وفق هذا الأساس بأنه: «نسق المعرفة الذي يستخدمه الناس لتفسير الأفعال والأشياء والأحداث»[22]، غير أنّ البريطاني "فرانك ريموند ليفيس" **F.R. Leavis** قد نبّه إلى أنّ الثّقافة «ليست مجرّد نشاط متعة أو إمضاء لوقت الفراغ، بل تهتم بتكوين أفراد ناضجين ذوي إحساسٍ بالحياة حقيقي ومتوازن»[23].

يبدو أنّ هذه النظرة "المعيارية النّفعية" التي تسعى إلى تقنين السلوك الإنساني، وتحديد معالم العلاقات الاجتماعيّة وفق ما تتطلّبه حيثيات التّطور والتّقدم، تقع في نظر "كليفورد غيرتر" **Clifford Geertz** ضمن النّزعة الانتقائية التي تدمر نفسها بنفسها، والأولى عند تقديم دراسة تعنى بفهم وتحليل ثقافة مجتمع ما، أن يتم التركيز فيها على الإحاطة الشّاملة بشبكة العلاقات الإنسانيّة، وتفسير المبهم والملتبس من السلوكات والعادات الفردية والاجتماعيّة، دون محاولة تقييد تلك الظواهر ضمن قوانين معينة قد تعبر في الأصل عن ثقافة أخرى[24]، على هذا المنحى، وبأكثر تخصيصٍ يتجه "ريموند وليامز" **Raymond Williams** صوب «الأعمال والممارسات الفكرية، وبخاصة النشاط الفنّي»[25]، في دعوة إلى الالتفات حول الانتاجات الأدبيّة والفنيّة باعتبارها شكلا من أشكال التّعبير الرسمي لدى المجتمعات.

عودا على بدء، ومن حيث الانفتاح على محاورة مصطلح النّقد الثّقافي، تبرز **"الدّراسات الثقّافية"** كهيئة معرفيّة بحثيّة عُليا، أعلن مركز "برنغهام" Brimingham للدّراسات الثّقافية المعاصرة (Centre of contemporary cultural studies CCCS) انطلاق فعاليّاتها لمعاينة شتّى مظاهر الثّقافة وأصناف التّعبير كالأدب، والثّقافات الشعبية، والحركات الاجتماعيّة[26]، وفق منظور جديد يتجاوز اهتمامات النّقد التقليدي ذا الميول الفنيّة الجماليّة، وذا القيود المعياريّة، إلى الاقتباس و«الاستعارة –بحرية– من مختلف فروع المعرفة: كالعلوم الاجتماعيّة، والإنسانيّة، والفنون»[27]، بخلفية أن الخطابات هي «منتج من التّفاعل المعقد بين الإنتاج والاستجابة والتلقي»[28]، وعليه تكون "الثّقافة" في الدراسات الثّقافية هي هدف للدّراسة وهي في الآن ذاته أداة ومناط للنّقد[29].

من بوتقة الدّراسات الثّقافية وتنظيراتها، ينبثق النّقد الثّقافي الذي ارتبطت ارهاصاته الأولى بالمفكر الألماني اليهودي "تيودور أدورنو" Theador W.Adorno، وما ورد في مقالته الشهيرة: "النقد الثقافي والمجتمع" المدرجة كفصل سابع من كتابه "منشورات" (1951م)، من استنكارٍ واستهجانٍ للنّقد البرجوازيّ السّائد في أوروبا عموما وفي ألمانيا على وجه الخصوص؛ لبعده

عن النّقد الحقيقي، ولِما يكمن فيه من نزوع تسلطيّ تعسفيّ متواطئ ضدّ الأقليات ذات الاتّجاهات الثّقافية المختلفة[30]، ومع تفشي توظيف مصطلح النّقد الثّقافي عند النّقاد والدّارسين، برزت عدة عناوين تتبنى الدّعوة إلى توسيع نطاق البحث النّقدي وإثراء الدّراسات الأدبية بالسياقات التّاريخيّة والفلسفيّة والاجتماعيّة المفعمة بحيوية النّشاط الثقافيّ، عوضا عن انطلاقها من فراغ[31]، منها كتاب "النّقد في الجامعة" الصادر عام (1985م) والذي تضمّن إشارة هامة تتلخص في ضرورة الركون إلى ما يسمى بـ "النّقد الثّقافي" «القائم على الأفكار العامّة والمعنى الأوسع للثّقافة الأدبيّة، والذي يستوعب الكتابة الخياليّة المعاصرة وغيرها من الوسائط (...) لبثّ الحيويّة في الدّراسة الإنسانيّة للأدب»[32].

الواضح أن هذا النّقد الجديد لم يتبلور منهجيا إلاّ على يد النّاقد الأمريكي "فنسنت ب. ليتْش" B. Leich Vincent ، فهو من ألّف كتابا في النّقد الثّقافي عام (1992م)، بعنوان "النّقد الثّقافي نظريّة الأدب بعد الحداثة"[33]، جاعلا مشروعه «رديفا لمصطلحي ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية»[34]

من باب البحث عن الماهية والمفهوم، يمكن استدعاء مقولة "آرثر أيزابرجر" Asaberger Arther التي تعتبر النّقد الثّقافي: «نشاطا وليس مجالا معرفيا خاصا بذاته، (...) بمعنى أنّ نقاد الثّقافة يطبقون المفاهيم والنظريات (...) على الفنون الرّاقية والثقافة الشعبية، والحياة اليومية، وعلى حشد من الموضوعات المرتبطة»[35]، في حين يراه عبد الله الغذامي –الرائد العربي لهذا الاتجاه النقدي– «فرعا من فروع النّقد النّصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللّغة وحقول (الألسنيّة) معنيٌّ بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثّقافي بكل تجلّياته وأنماطه وصِيَغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي(...) همّه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي/الجمالي»[36]، وهو مفهوم تناسلت بعده الآراء والمناقشات، في تحديد نمط الاشتغال والإجراءات النّقدية للنّصوص العربية؛ فالعمل هنا حسب سمير خليل لن يكون «بحثا أو تنقيبا في الثّقافة، هو بحث في أنساقها المضمرة وفي مشكلاتها المركبة والمعقدة، (...) نشاط أو فعالية تعنى بالأنساق الثّقافية التي تعكس مجموعة من السياقات الثّقافية والتاّريخية والاجتماعيّة والأخلاقيّة والإنسانيّة والقيم الحضارية، بل حتى الأنساق الثّقافية الدّينية والسياسيّة»[37]، رؤيا توجه الباحث إلى مسار فرعيّ آخر للتنقيب عن معنى "**الأنساق الثقافية**":

في تجاوزٍ لبيان المعنيين اللغوي والفلسفي للفظ "**النّسق**"، الـمبرَر بسعة المادة، وضيق المقام، يمكن استخلاص الدلالات التي توحي بالتّنظيم والتّعالق والتبادل والترابط، وهي جميعها مفاهيم وثيقة الصّلة بتعريف اصطلاحي أطلقه إدغار موران Edgar Morin ، من أنّ النسق هو وحدة كلّية منظمة من تعالُقاتٍ بين العناصر والأفعال أو الوحدات[38].

النّسق الثّقافي «بكل بساطة مواضعة اجتماعيّة، دينيّة، أخلاقيّة، استيتيقيّة... تفرضها في لحظة معينة من تطورها، الوضعيّة الاجتماعيّة، والتي يقبلها ضمنيا المؤلف وجمهوره»[39]، ترتبط الأنساق الثّقافية إذن بتلك العناصر والبنيات الثّاوية ضمن الدّوافع النفسية، أو القناعات الفكرية، أو الأنظمة التّفاعلية، والمتوغلة في صميم الخطاب، وهي التي تتحكم إلى حدّ ما في تبلوره وميلاده مرورا بنمط تشكيله وبنائه، ثم حتى بلوغه ذروة ذيوعه وانتشاره، غير أن هذه الأنساق رغم استفحالها في صميم النّص، فهي لا تفصح عن نفسها بشكل مباشر، لأنها صادرة عن غير وعي، أو بوعيّ يتفادى اصطدامها بأحكام رسمية مسبقة صارمة قد تتلف أنسجتها منذ البداية.

3. أنساقٌ ثقافيّةٌ من مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق":

"رشف الرّحيق في وصف الحريق" أثر سرديّ أشبه بلوحة منمنمات تأريخية، تتمازج ألوانها ببعدين متباينتين؛ إشراقة رمزيّة للعمارة الإسلاميّة الأصيلة، تمثّلها مدينة دمشق ومسجدها الأموي، وتوهج مكثّف يترصد إتلاف الصّورة وطمس تفاصيلها، في ظل صراع طويل هو وليد حقد دفين فجره "الإفرنج" في بيت المسلمين.

1.3. مضمرات من العنوان:

يوظف "جاك دريدا" مصطلح "الثّريا" دلالة على العنوان، ويقتبس كليطو التشبيه ذاته، لأن العنوان «يعلو النّص ويمنحه النور اللازم لتتبعه»[40]، بل وإنه مفتاح رئيسي لولوج أعماق النّص من أجل استنطاقه وتأويله[41]، وقد أدرك الصفديّ هذه الوظيفة تمام الإدراك، فأسدل على عتبة نصه ستارا لغويا مزركشا يتجاوز في نسيج دلالاته غايات السجع والجناس بين "رشف الرّحيق" و"وصف الحريق"؛ ذلك أن المعاني العميقة قد تتوشى أيضا لغة أنيقة عند هواة الأدب والرسم.

انتقى الصفدي جملة اسمية يُسنَد فيها خبر الحريق المهول الذي اضرم في مدينة دمشق إلى مبتدأ يُظهر حالة السارد المنتَشي يرتشف رحيقا، وسواء دلّ هذا الرحيق على الخمر كما تراءى ذلك عند المستشرقَيْن بروكلمان وبلت[42]، أو على أجود أنواع الخمور ممّا تحمله الكلمة من معان في كتب التفسير، أو أنه دلّ على ما يحمله الزّهر من الطّيب والمسك كما ورد في معاجم اللغة، فإن هذا الإسناد التمويهيّ يستفز القارئ، ويفتح له علامات التّساؤل والتّعجب، كيف لمن يذكر واقعة أليمة كادت أن تطمس معالم مدينة دمشق، ويصف مشاهد النّار، والخراب، والدّمار فيها، أن يطيب له استحضار قَدَحَ الرّحيق يرتشفه!

في أقرب معنى لأدنى تأمّل، يمكن الاعتقاد بأنّ الصفديّ قد بلغ منزلة الافتخار بوشيه لهذا السند المقاميّ، لما ضمّنه من المعاني الجليلة، والأساليب الرّفيعة، وهو ما جعله يبدي الاحتفاء واستدعاء نشوات المتعة والمسرّة بعد إبداع لوحة فنّية جميلة رغم قتامة ألسنة اللهب فيها، عاكسا بذلك حيوية الحركة الأدبية السائدة في عصره، خصوصا وأن الحادثة ذاتها قد مثلت مصدر إلهام لكتابات أخرى، شعريّة ونثريّة، وبعناوين تنافسيّة، من ذلك مقامة "صفو الرحيق في رشف الرّحيق" لابن الوردي (ت749هـ)[43].

في منحى أكثر عمقا، تجد السارد قد لجأ مجازا إلى كوب الخمر يرتشفها عند استذكار الألم طمعا في تلاشيه وتبديد تفاصيله، في محاكاة مضمرة لنسق اجتماعيّ منبوذ دينيا وأخلاقيا: "تعاطي الخمر"، لكنه استفحل في بيئة عصر المماليك، ليس للدلالة على الترف وحسب، وإنما لسوء الأوضاع النّاجمة عن الحروب والانتكاسات المتتالية، والضغوطات السياسيّة والاجتماعيّة.

2.3. مِن أنساق الثّقافة في مقامة "رشف الرّحيق": "الصراع الحضاريّ":

يومئ النّص إلى واقعة من وقائع حرب المدن بين المسلمين و"الفرنجة" في عصر المماليك[44]، ويبرز ما تأجّج في نفوس النّصارى من حقد دفين يتفجّر مكائدا وحرائقا بين الفينة والأخرى، غير أن القراءة الثّقافية لـ"رشف الرّحيق"، ستمتد إلى أبعد دلالة ممكنة، يتعانق في صياغتها كل من التّاريخ والسّياسة والأدب:

تصوّر المقامة نسق الصّراع الإسلاميّ المسيحيّ الطويل، مكلّلا بحمولات ثقافيّة يتبادلها الطرفين، إذ لا يغيب عن الوعيّ الجمعيّ مرجعيات هذا الصراع الدينيّة والسياسيّة المدوّنة في كتب الدّين، ودواوين التّاريخ، ومؤلفات الأدب، خصوصا ما تعلّق بمخلفات الحروب بين الطرفين من فتوحات وحملات، كما لا يغيب عن هذا الوعي استمرار النّزاع إلى أمد معلوم، هو يوم

الانتصار بعد حرب كبرى تتطلع لها مصطلحات ومشاهد النّار المكثّفة في المقامة، وما يليها من تغريدات الفوز والنّصر: «ولمّا رأيت مسك هذا الختام»[45]، وفي: «أن الجيش تعالى وانحطّ القَتام»[46].

اختار الصفديّ قبل ولوجه تفاصيل الصّراع الدّينيّ بين المسلمين والنّصارى توظيف أيقونة حضاريّة موغلة في القدم؛ إذ أطلق العنان في ذكر أوصاف وجمال دمشق "أقدم عاصمة عرفها التّاريخ، ومهد الدّيانات السّماويّة"، رابطا إيّاها بأيقونة أخرى ذات بعد إسلاميّ أصيل: المسجد الأموي، لتعزيز ثوابت الشخصية الإسلامية في تلك البقاع، وترسيخ الروابط الرّوحية في بلاد الشام، وتوطيد أواصر الوجود بأصالة الحضارة المعماريّة لهذا الجامع، بأدق تفاصيل البناء المتقن، الذي جعل «الحجارة أوراقا والرّخام أخياطا»[47]، وما تدفق في أجوائه من معاني الرّاحة والطّمأنينة والسّكينة.

إنّ الجامع ودمشق كيان واحد لا انفصام بينهما، بل وإنه مفخرة لها ورمز الحضارة فيها، يقول الصفديّ:

تَقُولُ دِمَشْقٌ إِذْ تُفَاخِرُ غَيرَهَا بِجَامِعِهَا الزَّاهِي البَدِيعِ المشَيَّـــدِ
جَرَى لتَنَاهي حُسْنه كُلَّ جَامِعٍ وَمَا قَصَبَات السَّبْقِ إِلاَّ لِمعْبَدِي[48]

لئن ترسخ في عقلية المجتمع الإسلاميّ، لاسيما لدى أهل الشّام، أنّ طبيعة العلاقة مع الآخر المسيحيّ تقوم على أساس التفاعل والتكامل في ظل حضارة شرقية واحدة[49]، غير أنّ الحملات الصليبية بشراستها قد شوّشت ملامح هذا التصوّر، وأحبطت مشاعر الودّ بين الطرفين، أو أنها أثبتت زيف تلك المودة من أصلها، لتعود الذاكرة عند كلّ صدام إلى نقطة الخلاف الأولى "العقيدة"، والتي لم يتوان الصّفديّ في استحضارها عند تشبيه فعل حرق الجامع بفعل من «صوّر الصور بيده وعبدها، وكفر بالوحدانيّة وجحدها، وعكف على الخيانة والجناية، واعتمد على عقل أدّاه أنّ الواحد تعالى ثلاثة»[50].

أسند السّارد خطاب مقامته إلى رواة هم من عالم الحرب: «حكى شعلة بن أبي لهب عن أبي الزّناد شهاب أنه قال(...)»[51]، فالشّعلة، واللّهب، والزّناد، والشّهاب هي مقرّرات اللّغة الرّسمية في هذا الصّراع، وفي ذلك رسالة مشفرة بأنه لا عهد ولا هدنة ولا أمن سيأتي من طرف لن يرضى عن المسلمين حتى ولو اتخذوا ملّته، ذلك ما أخبر به الدين الإسلاميّ، وصدّقه الواقع والتاريخ في شتى المواقف سلميّة كانت أم حربيّة، وهو ما اقتنعت به العامة أو ستقتنع، إذ «لم يزل النّاس من أمر هذه النّار في قلق، وحدس نفى عن قلوبهم القرار، ورمى جفونهم بالأرق »[52]، فالأزمة إذن تلتزم التّأهب والحذر في شتى المواقف والظروف.

قد يدل ذكر السند الإخباري في المقامة، على امتداد هذا الصّراع في أعماق الماضي، منذ قرون خلت، يترصّد حضارة الإسلام كلما اسعت، فكيف إذا اجتمعت معالم التحضر في دمشق، أو بالأحرى في جامعها الأموي، الذي «تحيّرت العُقول في تكوينه وكُنهه، وحُسنِه الذي لم يكن فيه عَيب سوى لأنه لم تقع العَين على شَبهِه»[53]، إذ لم يكن استهداف الجامع اعتباطا، ليس لجماله الماديّ وحسب، بل ولكونه بيتٌ للنّاس جميعا، لا يعبر عن مذهب معين، ولا ينحاز لرأي مخصص، فـ«قد عمّر الله تعالى أوقاته بالذّكر، وأراح قلب من يراه من الهمّ، وأراح عنه الفكر»[54]، وعدو الإسلام يعلم كل العلم، أكثر مما يدركه المسلم نفسه، أن المسجد عماد الدين، وعنوان الوحدة، ومصدر القوة.

إن للجامع الأموي في خطاب المقامة، وفي الثّقافة العربيّة عموما «قيمة كلّية شعبية ورمزية »[55]، لذا فإن المساس بحرمته، هو مساس بهذه القيمة، فلا تردد إذن –في عرف العامة والخاصة– في مواجهة نيران الغدر، ودسائس المكر، بالعقاب والتنكيل

بمن سوّلت له نفسه تخريب رموز الدين، فجاء جزاء الفاعلين «تسميرهم على الجمال، واظهار ما لهذه الملّة القاهرة من العزّ والجمال، فقضى الله تعالى فيهم أمره، وجعلهم آية لأهل الصّليب وعبرة»[56].

في أغوار هذا الخطاب السردي يتردد صدًى سياسيّ مختصر الجمل، لكنه لافت جاذب إلى الهتاف باسم أمير السلطنة، الذي تجلت بطولته في إخماد الحريق، فكان أشبه بأسطورة تاريخيّة، بل ومعجزة عظمى تشبه معجزات الأنبياء حين اقتحم اللّظى الذي صار له بردا وسلاما، وخضع لأمره فانطفئ واندثر[57]، لم يكن هذا الثناء عن فراغ، بل ولأن الأمير سيف الدين تنكز الحسامي (ت740هـ) قد شُهد له بالعدل والعفة والهيبة، والاهتمام بشؤون الرعية[58]، فحقّ له أن يذكر كبطل مثاليّ يُقتدى به في التسيير والتدبير.

يمثل هذا الجهر بمدح ملك من المماليك الدّولة، وفي ظل فترة عرفت بنزاعات شرسة بين السّاسة حول الحكم، وفي مرحلة اشتدّ فيها احتكار الطبقة العليا لشتّى نشاطات السّياسة والاقتصاد، وما يتبع ذلك من ثورات وتمرد شعبيّ مستمر على السذلطة، تنويه من الصفديّ، إلى أن مواجهة الدّسائس والمكائد الأجنبيّة، ومعالجة قضايا الأمّة الإسلاميّة في صراعاتها مع الآخر، قد لن يكللّ بالنجاح إن لم تثبت موازين اعتلاء الحكم، من تمسك بمبادئ الشريعة، والتحلي بسمات البسالة والإقدام.

فالمقامة إذن تتجاوز منحى الأدب باختراق أوراق السّياسة تبتغي تعديلا في معايير اعتلاء العرش، وولاية النّاس، بتقديم نموذج يهتم بمواجهة أصناف التّشتت، والتّصدي للضربات الخارجيّة.

تمكن الصفديّ من خلال تضمين مقامته شعرا يذكر فيه مناقب ممدوحه، من تمرير معاني الرثاء، على تنكز أمير الشام، الذي عُذّب وقتل، لا لشيء، سوى لأنه طبق فتوى الفقهاء، وأشفى غليل المسلمين فيمن أحرق مسجدهم، إذ صادر أموال النصارى لإنفاقها في ترميم المسجد، وهو ما أغضب السلطان المملوكي محمد بن قلاوون (ت741هـ)، بحجة أنّ ذلك سيتسبب في قتل التجار المسلمين الوافدين على القسطنطينية، فحكم بعزل تنكز عن السلطنة ثم سلب ماله وقتله.[59]

4. خاتمة ونتائج البحث:

أتاحت لنا المقاربة الثقافيّة الحديثة للنّص العربيّ القديم، التوغل أكثر في بنيات الخطاب السردي الذي بين أيدينا، وفتحت المجال للتّجوال في ساحات أخرى، تتجاوز ما يظهر لأول وهلة من محسنات وبديعيات، إلى شبكة متلاحمة من القضايا، والأفكار، والأحداث المرتبطة بالواقع الإسلاميّ قديما وحديثا، وعليه يمكن الخلاص إلى النتائج التالية:

- إن النّص الأدبي العربي القديم، على الرّغم من خصوصيته اللّغوية والتعبيرية، فهو منفتح كل الانفتاح على مستجدات القراءة ومستحدثات المناهج المعاصرة، لكن دون افراط الدّرس في الضغط على الكلم بما لا يتحمل من معنى.
- تمثل المقامة الأدبية عموما ومنها مقامة رشف الرّحيق، حمولة معرفية مثقلة، لا تزال قابلة للاستجواب، والدّراسة، للاطلاع على مضامينها ومكنوناتها.
- لا تنفصل مقامة "رشف الرّحيق في وصف الحريق" عن معالم الثقافة السائدة في عصر المماليك في أرض المشرق؛ فهي خطاب سياسيّ اجتماعيّ منفتح على نمط العلاقات السائدة في بلاد الشام بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة "النصارى"، في تمثيل للعداء القديم، والصّراع الطويل، والحرب المتقطعة بين الفئتين عبر حادثة إحراق الجامع الأمويّ.
- إن خطاب المقامة لا يكاد ينفك عن مدونات التاريخ، وخطابات السياسة، وتفاعلات الخاصة والعامة، تشربّ منها تفاصيله وحيثياته، وفيها أفرز أبعاده ومقاصده.

- يمثل الصراع الحضاريّ نسقا مبثوثا في أحضان الخطاب الأدبي، يزداد انتعاشا كلّما واكب مستجدّ الأحداث، وتعاقب الوقائع التاريخية.

5. قائمة المصادر والمراجع:

- **الكتب:**

أ/ العربيّة:

1. حسن عباس، نشأة المقامة في الأدب العربي، دار المعارف، مصر، 1987م.
2. حسن عباس، فن المقامات في القرن السادس، دار المعارف، 1976م.
3. الزِّرِكلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج1، ط7، 1986م.
4. زكي مبارك، النثر الفنّي في القرن الرابع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر،2013.
5. سمير خليل، النقد الثقافي من النّص الأدبي إلى الخطاب، دار الجوهري، بغداد، العراق،2012.
6. الشُّريشي، أبو العباس أحمد، شرح مقامات الحريري، تح: ابراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.
7. ضياء الكعبي، السرد العربي القديم، الأنساق الثقافية وإشكاليّات التأويل، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
8. عبد الفتاح كليطو، الغائب دراسة في مقامة الحريري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2007م.
9. عبد الله الغذّامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية، ط3، 2005.
10. عبد الله الغذّامي، وعبد النبيّ اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2004م.
11. عبد المالك مرتاض، مقامات السيوطي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996م.
12. فاروق مصطفى اسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، مصر1980م.
13. ابن كثير، اسماعيل بن عمر الدّمشقي، البداية والنهاية، دار المعرف، بيروت، ج14، 1990م.
14. مارون عبود، بديع الزمان الهمذاني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2013م.
15. محمد جميل سلطان، فن القصّة والمقامة، منشورات جمعية التمرن الإسلامي، مطبعة الترقي، دمشق سوريا، 1943م،
16. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ج12، 1968م.
17. ميجان الرويلي، وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثّقافيذ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002 م.
18. ابن الوردي، زين الدّين أبو حفص، ديوان ابن الوردي، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الآفاق العربية، مصر، ط1، 2006م.

ب/ المترجمة:

19. آرثر أيزابرجر، النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.
20. جون ستوري، النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، تر: صالح خليل أبو أصبع، وفاروق منصور، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع "كلمة"، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2014م.
21. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.
22. زيودين ساردار، وبورين قان لون، أقدّم لك الدراسات الثقافية، تر: وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003م.
23. سايمون ديورنغ، الدّراسات الثقافية، مقدمة نقدية، تر: ممدوح يوسف عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015م .
24. عبد الفتاح كليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2001.
25. ينظر: فنسنت.ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينيات، تر: محمد يحي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2000م.

26. كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4،1977م.
27. كليمان موازان: ما التاريخ الأدبي؟، تر: حسن الطالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010م.
28. كيلفورد غيرتر: تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
29. محمد جواد أبو القاسمي، نظرية الثقافة، تر: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2017.

- **المجلّات:**

30. حاتم فزع شنيتر، واقع المسيحيين في بلاد الشام أثناء الغزو الصليبي(490هـ – 690هـ)، مجلة مداد الآداب، عدد خاص بالمؤتمرات 2018-2019 ، الجامعة العراقية، كلية الآداب.
31. حافظ دياب: النقد الثقافي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد 63، شتاء وربيع، 2004.
32. جميل حمداوي، السيميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، المجلد25، العدد3.
33. سمير الدروبي، مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق لصلاح الدّين الصفدي، دراسة وتحقيق وشرح، مجلة البلقاء للبحوث والدّراسات، جامعة عمان الأهلية، المجلد3، العدد1، نيسان1995م، ذو القعدة1415هـ.

- **المواقع الإلكترونية:**

34. صلاح الدّين المنجد، حريق الجامع الأموي بدمشق سنة 740هـ، هيئة مجمع اللغة العربة بالتعاون مع شبكة الألوكة ص41، الموقع: www.alukah.net 01-05-2021

6. الإحالات والهوامش:

1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ج12، مادة (قوم)، ص498.
2- الشُّريشي، أبو العباس أحمد، شرح مقامات الحريري، تح: ابراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م، ص19.
3- هو أحمد بن عبد المؤمن بن موسى، أبو العباس القيسي الشُّريشي، من العلماء بالأدب والأخبار، نسبته إلى شريش بالأندلس، ومولده ووفاته فيها، له كتب وشروح أشهرها شرح المقامات الحريرية، ينظر: الزِّركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط7، 1986م، ج1، ص164.
4 - الشُّرِيْشي، أبو العباس أحمد، شرح مقامات الحريري، ص19.
5- ينظر: كارل بروكلمان، تاريخ الأب العربي، تر: عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4، ج2، ص108.
6- ينظر: محمد جميل سلطان، فن القصّة والمقامة، منشورات جمعية التمرن الإسلامي، مطبعة الترقي، دمشق سوريا، 1943م، ص15.
7- حسن عباس، نشأة المقامة في الأدب العربي، دار المعارف، مصر، ص15.
8- زكي مبارك، النثر الفنّي في القرن الرابع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ص199-200.
9- مارون عبود، بديع الزمان الهمذاني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ص37.
10- حسن عباس، فن المقامات في القرن السادس، دار المعارف، 1976م، ص283.
11- ينظر: عبد الفتاح كليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2001، ص5.
12- عبد المالك مرتاض، مقامات السيوطي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996م، ص11-12.
13- ينظر: ضياء الكعبي، السرد العربي القديم، الأنساق الثقافية وإشكاليّات التأويل، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، ص136.
14- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص17.
15- ينظر: محمد جواد أبو القاسمي، نظرية الثقافة، تر: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2017، ص22-23.
16- كيلفورد غيرتر: تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص7.
17- المرجع نفسه، ص7
18- ينظر: المرجع نفسه، ص8.
19- المرجع نفسه، ص8.

20- فاروق مصطفى اسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، مصر1980م، ص93.

21- المرجع نفسه، ص93.

22- المرجع السابق، ص94.

23- سايمون ديورنغ، الدّراسات الثقافية، مقدمة نقدية، تر: ممدوح يوسف عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015م، ص10.

24- ينظر: كيلفورد غيرتر، تأويل الثقافات، ص82.

25- جون ستوري، النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، تر: صالح خليل أبو أصبع، وفاروق منصور، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع "كلمة"، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2014م، ص16.

26- ينظر: آرثر أيزابرجر، النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص31.

27- زيودين ساردار، وبورين قان لون، أقدّم لك الدراسات الثقافية، تر: وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003م، ص11.

28- سايمون ديورنغ، الدّراسات الثقافية، مقدمة نقدية، ص10

29- ينظر: زويدن ساردار وبورين قان لون، أقدّم لك الدراسات الثقافية، ص13

30- ينظر: ميجان الرويلي، وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبيّ، المركز الثّقافيذ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص306-307، وينظر أيضا: حافظ دياب: النقد الثقافي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد 63، شتاء وربيع، 2004، ص107.

31- ينظر: فنسنت.ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينيات، تر: محمد يحي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2000م، ص408.

32- المرجع نفسه، ص40.

33- ينظر: ميجان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص306.

34- عبد الله الغذّامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية، ط3، 2005، ص31.

35- آرتر أيزابرجر، النقد الثقافي، تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ص30، ص31.

36- عبد الله الغذّامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص83، ص84.

37- سمير خليل، النقد الثقافي من النّص الأدبي إلى الخطاب، دار الجوهري، بغداد، العراق، ط1، 2012م، ص07.

38- ينظر: كليمان موازان: ما التاريخ الأدبي؟، تر: حسن الطالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010م، ص260، ص261.

39- عبد الفتاح كليطو، المقامات السرد والأنساق الثقافية، ص8.

40- عبد الفتاح كليطو، الغائب دراسة في مقامة الحريري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2007م، ص30.

41- ينظر: جميل حمداوي، السيميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، المجلد25، العدد3، ص96.

42- ينظر: سمير الدروبي، مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق لصلاح الدّين الصفدي، دراسة وتحقيق وشرح، مجلة البلقاء للبحوث والدّراسات، جامعة عمان الأهلية، المجلد3، العدد1، نيسان1995م، ذو القعدة1415هـ ، ص81.

43- ينظر: ابن الوردي، زين الدّين أبو حفص، ديوان ابن الوردي، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الآفاق العربية، مصر، ط1، 2006م، ص65، ص68.

44- ينظر: سمير الدروبي، مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق لصلاح الدّين الصفدي، دراسة وتحقيق وشرح ، ص82.

45- المصدر نفسه، ص111.

46- المصدر نفسه، ص111.

47- المصدر نفسه، ص100.

48- المصدر نفسه، ص101.

49- ينظر: حاتم فزع شنيتر، واقع المسيحيين في بلاد الشام أثناء الغزو الصليبي(490هـ - 690هـ)، مجلة مداد الآداب، عدد خاص بالمؤتمرات 2018-2019 ، الجامعة العراقية، كلية الآداب، ص1317.

50- سمير الدروبي، مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق لصلاح الدّين الصفدي، دراسة وتحقيق وشرح ، ص112.

51- المصدر نفسه، ص96.

52- سمير الدروبي، مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق لصلاح الدّين الصفدي، دراسة وتحقيق وشرح ، ص112.

53 - المصدر نفسه، ص99.

54- المصدر نفسه، ص101.

55- عبد الله الغذامي، وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2004م، ص165.

56- سمير الدروبي، مقامة رشف الرّحيق في وصف الحريق لصلاح الدّين الصفدي، دراسة وتحقيق وشرح ، ص114.

57- ينظر: المصدر نفسه، ص110.

58- ينظر: ابن كثير، اسماعيل بن عمر الدّمشقي، البداية والنهاية، دار المعرف، بيروت، ج14، ص187.

59- ينظر: صلاح الدّين المنجد، حريق الجامع الأموي بدمشق سنة 740هـ، هيئة مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة ص41، الموقع: www.alukah.net 01-05-2021