



<https://ui.ac.ir/en>

Journal of Research in Arabic Language

E-ISSN: 2821-0638

Document Type: Research Paper

Vol. 18, Issue. 2, No. 35, 2026

Received: 15/07/2025 Accepted: 01/12/2025

A Critical Analysis of The Maqama al-Samarqandiyya Based on Lucien Goldmann's Theory of Genetic Structuralism

Sajed Zare *

*Corresponding Author: Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Language and Literature, Yazd University, Yazd, Iran
Email: zare.sajed@yazd.ac.ir

Abstract

The maqama is one of the most distinctive prose genres in classical Arabic literature, combining ornate language, rhymed prose, narrative episodes, and satirical scenes. Its unique structure makes it an ideal medium for depicting social practices, intellectual tensions, and ethical contradictions—particularly during the Abbasid period, when intense cultural and religious debates shaped the collective consciousness of society. Within this context, *Maqama al-Samarqandiyya* stands out as a narrative that embodies social criticism through humor, irony, and rhetorical mastery. Al-Hariri constructs a multilayered story that reflects the contradictory values of his time, particularly the gap between outward religiosity and hidden behavior. Lucien Goldmann's genetic structuralism provides a productive analytical lens for examining such texts. The theory views literary works as expressions of the collective worldview of specific social groups and holds that narratives emerge from the structural tensions within a given society. Concepts such as totality, dialectical relations, worldview, reification, and the problematic hero allow for a deeper understanding of how literature mirrors social structures. By applying this theoretical framework to *Maqama al-Samarqandiyya*, the present study investigates how the narrative represents, critiques, and reconstructs the socio-cultural contradictions of its environment.

The study adopts a descriptive-analytical method, combining textual analysis with theoretical interpretation. The procedure includes:

1. Close reading of the maqama to identify narrative features, satirical techniques, and rhetorical devices.
2. Extraction of thematic units, particularly those related to hypocrisy, value contradictions, and social performance.
3. Application of Goldmann's theoretical principles, including:
 - a) Totality, through which the narrative reveals a coherent picture of social contradictions;
 - b) Dialectics, reflected in the mutual influence between characters and societal expectations;
 - c) Worldview, manifested in the ideological tensions embedded in the actions of the preacher and Abu Zayd;
 - d) Reification, evident in the dominance of linguistic ornamentation over ethical substance; and
 - e) The problematic hero, represented by Abu Zayd al-Saruji as a figure embodying moral ambiguity.
4. Relating textual analysis to historical context, particularly the social atmosphere of the Abbasid age, defined by public displays of piety alongside private moral lapses.

The findings of the study indicate that *Maqama al-Samarqandiyya* functions simultaneously as a

literary narrative and a social commentary in the sense that:

1. The text reflects the contradictions of Abbasid society. Through the encounter between the sugar merchant and the preacher who appears devout in public but secretly drinks wine, the *maqama* exposes the tension between appearance and reality. The narrative thus mirrors the collective consciousness of a social class struggling with ethical inconsistency.

2. The *maqama* exhibits clear features of genetic structuralism.

Totality appears in the integration of religious, ethical, and social contradictions into a unified narrative framework. *Dialectics* is represented in the preacher's dual position as both a shaper of social values and a product of societal hypocrisy. *Worldview* emerges through the conflicting discourses that justify contradictory behavior. *Reification* is evident in the preacher's ornate sermons, which prioritize linguistic embellishment over moral meaning.

The problematic hero—Abu Zayd—personifies the fractured moral landscape of his time, shifting between honesty and deception in response to social pressures.

3. The text uses these structural principles to critique social practices. The *maqama* highlights how religious discourse can serve as a tool for maintaining status rather than promoting genuine ethical conduct. The narrative exposes the emptiness of rhetorical performance and the cultural tendency to privilege form over content.

4. The analysis reveals significant social implications. The *maqama* reflects a broader crisis of values, including the spread of hypocrisy, the dominance of superficial appearances, and the separation of eloquence from moral purpose. Through satire and linguistic play, al-Hariri unearths the layered tensions of Abbasid society, giving the text a significance that extends beyond literary artistry.

The study concludes that *Maqama al-Samarqandiyya* is a sophisticated narrative that reflects and critiques the social structures of its time. Viewed through genetic structuralism, the *maqama* emerges as a carefully crafted representation of societal tensions, revealing contradictions between public virtue and private vice. Al-Hariri's reliance on satire, rhetorical flourish, and the problematic presence of Abu Zayd underscores his intention to expose the gaps between ethical ideals and actual behavior. The *maqama* therefore functions as both a literary masterpiece and a form of cultural documentation, offering valuable insight into the intellectual and social structures of the Abbasid world.

Keywords: *The Maqamat of al-ire, r, The Maqama al-Samarqandiyya*, Lucien Goldmann, Genetic Structuralism, Arabic Narrative Literature, Social Critique.

References

- Al-Ameri, Sh.** (2009). Manifestations of imitation and creativity in al-Ḥariri's *Maqamat*. *Journal of Arabic Language Research*, 1(2), 89–105. [In Arabic]
- Al-Qalqashandī, A. A. A. (1987). *Ṣubḥ al-a'shā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Bahar, M. T.** (1958). *Stylistics: History of Persian prose development*. Tehran: Sepehr. [In Persian]
- Eagleton, T.** (2002). *An introduction to ideology* (M. Bigi, Trans.). Tehran: Agah. [In Persian]
- Eyotadie, J.** (1998). *Literary criticism in the twentieth century* (M. Nonehali, Trans.). Tehran: Nilufar. [In Persian]
- Fakhouri, H.** (2009). *History of Arabic literature* (A. Ayati, Trans.). Tehran: Toos. [In Persian]
- Goldmann, L.** (1986). *Genetic structuralism and literary criticism* (M. Sabila, Trans.) (2nd ed.). Beirut: Arab Research Institute. [In Arabic]
- Goldmann, L.** (1977). *Introduction to the sociology of literature* (M. J. Puyandeh, Trans.). Tehran: Naqsh-e Jahan. [In Persian]

- Goldmann, L.** (1983). *Genetic criticism* (M.T. Ghiyathi, Trans.). Tehran: Bozorgmehr. [In Persian]
- Golshahi, T.** (2010). *Translation of al-Ḥariri's Maqamat*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Ḥariri, Q.** (2005). *Commentary on al-Ḥariri's Maqamat*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]
- Harirchi, F., & Majidi, H.** (2007). A study of Abu al-Qasim al-Ḥariri's Maqamat. *Journal of Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran*, 181, 45–64. [In Persian]
- Heydari, F., Khorasani, M., & Vahida, F.** (2016). A sociological critique of *The Four Boxes* play by Bahram Beyzai. *Literary Criticism and Theory*, 1(1), 139–161. [In Persian]
- Ibn Manẓur, M.** (1968). *The Tongue of the Arabs*. Beirut: Dar Beirut. [In Arabic]
- Kamiyabi-Mask, A., & Daemi, F.** (2019). Sociological study of Beyzai's *The Four Boxes* play based on Lucien Goldmann's ideas. *Fine Arts Journal – Performing Arts and Music*, 1, 69–78. [In Persian]
- Khushfeh, M. N.** (1997). *Literature and Semantics*. Damascus: Center for Cultural Development. [In Arabic]
- Labica, G.** (1998). *Introduction to the sociology of literature* (M. J. Puyandeh, Trans.). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Mahmudi, F., Sharafkhah, M., & Pirouz, Gh.** (2019). Goldmann's genetic structuralism as a method in visual arts criticism (Case study: Qajar era photographs). *Literary Criticism Quarterly*, 48, 143–174. [In Persian]
- Marami, J., & Abadi, R.** (2006). Balancing the common Maqamat of Badi' al-Zaman al-Hamadhani and al-Ḥariri. *Journal of Humanities Studies*, 13(4), 89–103. [In Arabic]
- Mashayekhi, M.** (2001). "The socialist movement and dependency problematics." *Goftogu Quarterly*, 31, 91–142. [In Persian]
- Mousavi-Panah, S. A., & Navidi, A.** (2025). Sociological study of Yusuf Idris' *Al-Ḥaram* based on Lucien Goldmann's theory. *Al-Tawaṣuliyya*, 11(2), 109–124. [In Arabic]
- Mubarak, Z.** (1989). *Artistic prose in the fourth century* (A.M. Ayati, Trans.). Tehran: Toos. [In Persian]
- Najarian, M., Karimzadeh-Shushtarinejad, Z., & Faraji-Far, Sh.** (2016). Comparative study of elements of the *Samarqand* story in al-Ḥariri's and Ḥamidi's Maqamat. *Comparative Studies Journal*, 10(38), 9–30. [In Persian]
- Namvar-Motlaq, B., & Asadollahi-Tajaraq, A.** (2009). *Genetic criticism in art and literature*. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Navidi, A.** (2024). Sociology of Huda Barakat's Novel "*Night Mail*" based on Lucien Goldmann's theory. *Al-Tawaṣuliyya*, 10(4), 112–127. [In Arabic]
- Neda, T.** (1991). *Comparative literature* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Nahḍa al-ʿArabiyya. [In Arabic]
- Normanshiri, E., & Shabli-bar, Z.** (2022). A sociological reading of *Raḥat al-Ṣudur and Ayat al-Surur* with focus on the descriptive dimension of Goldmann's genetic structuralism theory. *Matn-Pajouhi Adabi*, 102, 9–40. [In Persian]
- Ofsour, J.** (2013). *Methods of literary narrative analysis*. Cairo: al-Adab al-ʿAlami. [In Arabic]
- Panahi Ghafarkandi, M.** (2016). *A sociological critique of al-Ḥariri's Maqamat with focus on intermediary images* [Master's thesis, Al-Zahra University]. [In Persian]
- Pirmoradian, H.** (2008). *Comparative study of Badi' al-Zaman al-Hamadhani and al-Ḥariri's Maqamat* [Master's thesis, Shahid Chamran University]. [In Persian]
- Razaviyan, R.** (2010). Position and role of the problematic hero in Persian realist novels. In *Proceedings of the Fifth Literary Research Conference* (pp. 1282–1292). Sabzevar. [In Persian]
- Saidi, A., & Linsari, O.** (2021). Intellectual and philosophical references of genetic structuralism. *Bidayat*, 3(2), 146–155. [In Arabic]

- Shahmoradian, K., & Ebrahimi, Sh.** (2014). Classification of *One Thousand and One Nights* love stories based on Lucien Goldmann's genetic structuralism. *Kohan-nameh-ye Adab-e Parsi*, 4(3), 66–91. [In Persian]
- Shameli, N., & Ghasem-Nejad, Z.** (2010). Qur'anic quotations in al-Ḥariri's Maqamat. *Journal of Persian Language and Literature*, 1(2), 57–85. [In Persian]
- Sotudeh, H.** (1999). *Sociology in Persian literature*. Tehran: Ava-ye Nur. [In Persian]
- Veysian, Sh.** (2011). *Artistic depiction in al-Ḥariri's Maqamat* [Master's thesis, Al-Zahra University]. [In Persian]
- Waladbeigi, R.** (2020). Analysis of ideological behaviors of the hero in al-Ḥariri's Maqamat based on Van Dijk's ideological square. *Ulum-e Adabi*, 10(17), 353–379. [In Persian]

مقاربة نقدية للمقامة السمرقندية

على ضوء نظرية البنيوية التكوينية للوسيان غولدمان^١

ساجد زارع *

الملخص

كان الأدب القصصي ولا يزال يشكل أداة فعالة في تمثيل القضايا الاجتماعية والثقافية التي تعيشها المجتمعات، لا سيما عندما يمتلك الكاتب قدرة فنية على توظيف اللغة الساخرة والبناء السردى بأسلوب بليغ ومؤثر. تعدّ فنون المقامة في الأدب العربي من أبرز التجليات لهذا النوع من التمثيل، حيث عمد الكتّاب من خلالها إلى تناول قضايا عصرهم، عبر شخصيات ومواقف رمزية. تُعتبر مقامات الحريري، والمقامة السمرقندية على وجه الخصوص، نموذجاً غنياً، يعكس البنى الذهنية والقيمية والاجتماعية السائدة في عصر الكاتب. ينطلق هذا البحث من نظرية البنيوية التكوينية للوسيان غولدمان، معتمداً على المنهج الوصفي - التحليلي، ويسعى إلى الكشف عن العناصر الرئيسة في هذه النظرية، مثل الكلية، والجدلية (الديالكتيك)، والرؤية للعالم، والتشوّ، والبطل الإشكالي، كما تتجسّد في نص المقامة. تظهر نتائج الدراسة أنّ الحريري لم يقتصر على تقديم حكاية أدبية فحسب، بل تجاوز الإطار السردى، ليقدّم من خلالها نقداً اجتماعياً عميقاً لظواهر النفاق الاجتماعي، والتباين بين القول والفعل، وأزمة القيم، بما يعكس صلة وثيقة بين النص الأدبي والبنية الاجتماعية التي نشأ فيها الكاتب، وتبيّن كيف أنّ النص يعكس تحولات الواقع الثقافي والاجتماعي، ويُعيد إنتاجها عبر رؤية نقدية عميقة.

الكلمات المفتاحية: مقامات الحريري، السمرقندية، لوسيان غولدمان، البنيوية التكوينية

١- تاريخ التسلم: ١٤٠٤/٤/٢٤ هـ.ش؛ تاريخ القبول: ١٤٠٤/٩/١٠ هـ.ش.

Email: zare.sajed@yazd.ac.ir

* أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة يزد، يزد، إيران

Copyright©2026, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially

<http://10.22108/rall.2025.145976.1604>

١. المقدمة

لطالما كان الأدب مرآة لحياة الإنسان وانعكاساً للواقع الاجتماعي والتاريخي والثقافي الذي يعيش فيه البشر. ففي جوهر كل عمل أدبي، لا يتجلى مجرد رؤية فردية أو خيالات خاصة بالمؤلف، بل تنعكس من خلاله البنى الفكرية والقيم المهيمنة في زمنه. وتتميز الأعمال الأدبية التي تُعبر عن القضايا الاجتماعية والأخلاقية بلغة فنية ضمن إطار سردي متماسك، بمكانة مرموقة في الحقل الأدبي والنقدي على حد سواء.

تأتي فنون المقامة في مقدمة هذه الأنواع الأدبية، لما تتمتاز به من بنية سردية محكمة ولغة عربية فصيحة موزونة، شكّلت فضاءً مناسباً لطرح القضايا الاجتماعية والثقافية، بل والسياسية أيضاً في أطر رمزية وبلاغية. من هذا المنطلق، فإن مقارنة هذا النوع الأدبي، خصوصاً من منظور النظريات الاجتماعية المعاصرة، تتيح إمكانية الكشف عن المستويات العميقة للنص، وتبرز الجوانب الخفية للعلاقة بين الأدب والبنية الاجتماعية التي ظهر فيها.

لقد تناول عددٌ من الأدباء فنّ المقامة، وكتبوا فيه، غير أنّ بعض المؤرخين الأدبيين، من أمثال: ابن معصوم وابن خلكان يرون أنّ الحريري، على الرغم من تأخره زمنياً عن الهمذاني، هو أول من أطلق مصطلح المقامات على هذا اللون من النثر، بل يعدّونه مبتكراً لهذا الفنّ في القرن الرابع الهجري. ومع ذلك، ثمة من يذهب إلى أنّ المقامات كانت موجودة قبل الهمذاني، غير أنّه هو من قام بجمعها وتسميتها بهذا الاسم؛ ومن ثم، شاع هذا المصطلح بهذا المعنى بعده (مبارك، ٢٠١٣م، ص ١٩٨).

على أي حال، يعدّ أبو محمد القاسم بن علي الحريري من أبرز أعلام كتاب المقامة. وُلد الحريري في قرية مشان من ضواحي البصرة، ثم انتقل إلى البصرة، وأقبل على علوم اللغة والنحو، يتعمّق فيها. للحريري آثار مختلفة، ومن أهمّها المقامات التي تدور بمجملها حول الكدّية وابتزاز المال عن طريق الحيلة، من خلال إظهار البراعة والمهارة اللغوية البيانية التي تحفل بضروب من الفكاهة وروح الهزل (الفاخوري، ١٩٨٦م، ج ١، ص ٦٣٧ - ٦٣٩). وقد نالت مقامات الحريري شهرة، فاقت مقامات بديع الزمان، حتى أصبحت نموذجاً كلاسيكياً لهذا الفنّ (عبد الجليل، ١٣٦٣هـ ش، ص ٢٠٤).

هذا، وقد حظي الأدب باهتمام مستمرّ من قبل النقاد والدارسين من زوايا مختلفة منذ القدم لحد الآن، ويُعدّ النقد الاجتماعي أحد أبرز الاتجاهات النقدية وأكثرها تأثيراً لما يتيح من دراسة العلاقة القائمة بين العمل الأدبي والبنى الاجتماعية المحيطة به، فضلاً عن سبر تأثير البيئة الثقافية والتاريخية في تشكيل وعي الكاتب.

من هذا المنطلق، تلعب الأسس الاجتماعية دوراً خطيراً في تحليل الأعمال الأدبية. وقد أولى المنظرون قديماً وحديثاً عناية بالغة للعلاقة المتبادلة بين المجتمع والأدب، كما قال زرين كوب: «إن طريقة النقد الاجتماعي تهتم بالتأثير المتبادل بين الأدب والمجتمع؛ لذلك يمكن القول بأنه: لا يوجد عمل أدبي ذو قيمة، إلا إذا كان يعبر عن قضايا العصر ومشاكل المجتمع» (١٣٧٨هـ ش، ص ٤١).

يعدّ علم اجتماع الأدب فرعاً من فروع علم الاجتماع، يُعنى بدراسة بنية الأدب ووظائفه الاجتماعية، ويركّز على العلاقات المتبادلة بين الأدب والمجتمع، فضلاً عن القوانين التي تحكم هذه العلاقة (ستوده، ١٣٧٨هـ ش، ص ٥٦). أما البنيوية التكوينية، فهي جزء من هذا العلم، يركّز على العلاقة بين النص الأدبي والوعي الجمعي والأيدولوجيا السائدة في المجتمع، حيث تعتبر النصوص الأدبية انعكاساً للطبقات الاجتماعية والعلاقات التاريخية في المجتمع الذي ينتمي إليه الكاتب.

وفي هذا الإطار، تبرز أهمية نظرية البنيوية التكوينية، كما صاغها لوسيان غولدمان^١، نظراً لما تتيحه من تجاوز لمحدودية البنيوية الشكلية التي تكفي بالنظر إلى النص، بوصفه بنية مغلقة، لتؤكد بدلاً من ذلك على ترابط البنية النصية مع الوعي الجمعي والأيدولوجيا السائدة والبنية التاريخية للمجتمع، حيث يرى غولدمان أنّ البنية الذهنية للمؤلف ليست تعبيراً ذاتياً فردياً، بل هي انعكاس لوعي جماعي، ينبثق من طبقة اجتماعية محددة، ينتمي إليها الكاتب (عصفور، ٢٠١٣م، ص ٤). ومن ثم، لا يمكن تحليل أيّ عمل أدبي بمعزل عن البنية الاجتماعية التي ولد فيها.

قد ساهم غولدمان، بوصفه من أبرز منظري هذا الاتجاه، في تطوير النقد الأدبي، من خلال طرحه لنظرية البنيوية التكوينية، وهي نظرية، تُعنى في العلاقة العميقة بين النص والبيئة الاقتصادية والاجتماعية التي نشأ ضمنها. ولا تتعامل هذه النظرية مع تلك العلاقة بشكل سطحي، بل تسعى إلى إقامة صلة بين البنية الكلية للنص الأدبي وعدد من الجمل والمفاهيم التي تعكس رؤى اجتماعية (خشفه، ١٩٧٧م، ص ٩). ويميّز غولدمان في نقده بين البنيوية الشكلية والبنيوية التكوينية، حيث يعتبر الأخيرة تطبيقية وأكثر ارتباطاً بالكاتب وسياقه التاريخي. وبناءً عليه، فإن العمل الأدبي لا يُفسّر من خلال بُنيته فقط، بل عبر جذوره الاجتماعية؛ إذ يرى أن جوهر النص الأدبي لا يُعبّر عن وعي فردي، بل يجسّد رؤية العالم الخاصة بجماعة اجتماعية كاملة. ومن هنا، فإن الكاتب الحقيقي - وفقاً لغولدمان - هو الجماعة التي أنجبت هذا العمل، لا الفرد وحده (كلدمن، ١٣٨٢هـ، ص ١١).

انطلاقاً مما سبق، يتبين بوضوح أنّ القضايا الاجتماعية واهتمام الكتاب بها تشكّل أحد المحاور الأساسية في الأدب العربي، الأمر الذي يستدعي التساؤل عن موقع هذا الاهتمام ضمن فنّ المقامة. فالأدب، بمختلف أشكاله من المقامة إلى الرواية، يُعدّ أداة فاعلة في سعي الإنسان نحو الكمال والنمو الاجتماعي، ويُساهم بذلك في التأثير في المتلقي. من الجدير بالذكر أنّ تجلّي هذه الموضوعات في الأدب القديم يعدّ مؤشراً على عمقها التاريخي وغناها الدلالي، وهو ما يجعل المقامة السمرقندية للحريري مناسبة للدراسة والتحليل في ضوء نظرية لوسيان غولدمان. وتزداد أهمية البحث بالنظر إلى المنزلة الأدبية التي يحتلها الحريري في مدوّنة التراث العربي.

١-١. بيان المسألة

تعدّ المقامات، وبشكل خاص مقامات الحريري، من النصوص الأدبية ذات الطابع المركّب التي تتداخل فيها الأبعاد الأدبية، والأخلاقية، والاجتماعية، والفكاهية، مما يمنحها قابلية عالية للتحليل من منظور النقد الاجتماعي. فهذه النصوص لا تُقدّم بوصفها مجرد نماذج لاستعراض البلاغة والفصاحة، بل تتجلّى فيها ملامح الحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة في العصر العباسي. وتتميّز مقامات الحريري بأسلوب فني رفيع ومحتوى غني بالمضامين الاجتماعية والدلالات الرمزية، مما يجعلها مرآة، تعكس تحولات البنية الاجتماعية والاقتصادية لذلك العصر. تعتبر المقامة السمرقندية نموذجاً بارزاً في هذا السياق؛ إذ تعبّر عن قضايا الطبقات الاجتماعية المختلفة والعلاقات القائمة بينها، مما يمنحها قيمة تحليلية، تتجاوز البعد الجمالي إلى آفاق سوسيولوجية أوسع.

فتتيح المقاربة الاجتماعية للنص الأدبي ولا سيّما من خلال توظيف نظرية البنيوية التكوينية، مجالاً للكشف عن مستويات أعمق من تفاعل الكاتب مع واقعه الاجتماعي وإبراز الكيفية التي يتحوّل بها النص الأدبي إلى حامل لبنى فكرية، تعبّر عن رؤية طبقة أو جماعة اجتماعية بعينها.

في هذا الإطار، تنطلق هذه الدراسة من فرضية، مفادها أنّ المقامة السمرقندية للحريري، على الرغم من طابعها الفني والأسلوبي، تجسّد تمثيلاً دقيقاً لتحولات الوعي الجمعي، وتناقضات السلوك الاجتماعي، والتبدلات القيمية التي عرفها المجتمع العباسي، وذلك من خلال لغة رمزية وبنية سردية، تُحمّل النص بدلالات، تتجاوز ظاهره الحكائي.

في ضوء ما تقدّم، تسعى هذه الدراسة إلى تحليل المقامة السمرقندية، من خلال توظيف المبادئ الأساسية لنظرية البنيوية التكوينية، كما طرحها لوسيان غولدمان، وهي مفاهيم الكلّية، والجدلية (الديالكتيك)، والرؤية للعالم، والتشويش، والبطل الإشكالي، بهدف استكشاف الطبقات العميقة للمعاني الكامنة في النص والوقوف على أوجه العلاقة بين العمل الأدبي والبنى الاجتماعية والثقافية لعصره.

على هذا، تتمحور الإشكالية الأساسية للبحث حول السؤال الآتي:

- كيف يمكن تمثيل البنى الاجتماعية والثقافية لمجتمع زمن المقامة السمرقندية ونقدها من خلال نصها الأدبي، وفق نظرية البنيوية التكوينية لغولدمان؟

وفي هذا الإطار، تُطرح الأسئلة الفرعية التالية:

- كيف تنعكس كل واحدة من مبادئ نظرية البنيوية التكوينية في نصّ المقامة السمرقندية؟

- ما الدور الذي تلعبه هذه المبادئ في تمثيل ونقد الهياكل الاجتماعية والثقافية لمجتمع زمن المقامة؟

- وما الدلالات الاجتماعية التي تبرزها المقامة السمرقندية في ضوء تحليلها، استناداً إلى المبادئ الأساسية لهذه النظرية؟

١-٢. خلفية الدراسة

على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت مقامات الحريري، فإنّ تحليل المقامة السمرقندية بوجه خاص في ضوء نظرية البنيوية التكوينية التي طرحها لوسيان غولدمان، لا يزال مجالاً لم يُبحث في الدراسات السابقة. ومع أنّ بعض الأبحاث قد تطرّقت إلى جوانب متنوّعة من مقامات الحريري، إلا أنّها لا توجد دراسة مستقلة، تستند إلى هذه النظرية الاجتماعية - الأدبية الحديثة. فيما يلي عرض موجز لأهمّ الدراسات ذات الصلة بمقامات الحريري ونتائجها:

حميد رضا پيرمراديان (٢٠٠٨م)، في رسالته المعنونة بدراسة مقارنة بين مقامات بديع الزمان الهمداني والحريري، قام بمقارنة البنية الأدبية، والخصائص السردية، والأساليب البلاغية، والمفردات، والتركيب النحوي بين مقامات الكاتبين. وقد بيّنت نتائج الدراسة أنّه، بالرغم من الاختلافات الأسلوبية واللغوية بين الهمداني والحريري، فإنّ هناك تشابهات واضحة في البنية العامة والخصائص السردية، ممّا يدلّ على وجود تأثير متبادل وتفاعل ثقافي بين أعمالهما.

فيروز حريرجي وحسن مجيدي (١٣٨٦هـ ش)، في مقالة لهما بعنوان بررسى مقامات ابوالقاسم حريري (= دراسة مقامات أبي القاسم الحريري)، تطرّقا إلى الحريري ومقاماته، من خلال تحليل أهمّ الآثار التي تركها المؤلف في الأدب العربي. تشير النتائج إلى أنّ مقامات الحريري لا تقتصر على قيمتها الأدبية فحسب، بل تتجاوز ذلك، لتشمل أبعاداً اجتماعية، وتاريخية، وثقافية ذات أهمية كبيرة. بالإضافة إلى ذلك، يمكن دراسة هذا العمل من جوانب متعددة، مثل: النواحي الصرفية، والنحوية، والبلاغية، واللغوية.

عالمج شاكركامري (١٣٨٨هـ ش)، في مقالة مظاهر التقليد والإبداع في مقامات الحريري، جوانب التقليد والإبداع في هذه المقامات من حيث اللفظ والمعنى. ومن أهمّ ما توصّلت إليه الدراسة أنّ إضافات الحريري لفنّ المقامات لم تكن خارج الإطار

الذي رسمه الهمذاني، بل كانت ضمنه وفي حدوده. ومن مظاهر الإبداع في مقامات الحريري، يمكن الإشارة إلى تنوع الموضوعات وتنظيمها والاهتمام البالغ بمسائل التعقيد اللفظي والأحاجي اللغوية التي يعتبرها مهارة ومقدرة.

نصر الله شامللي وزهرا قاسم نژاد (١٣٨٩ هـ ش)، في مقالهما تحت عنوان اقتباسات قرآني در مقامات حريري (= الاقتباسات القرآنية في مقامات الحريري)، استعرضا مواقع الاقتباس من الآيات القرآنية في نصوص المقامات المذكورة. أظهرت النتائج أن الحريري كان يسعى لجعل الآية القرآنية منسجمة مع نص المقامة من حيث السجع والتنغيم من جهة، وكذلك من حيث المضمون والمعنى من جهة أخرى، بحيث يبدو أن النص المقتبس جزء متكامل من النص.

شهين ويسيان (٢٠١١ م)، في رسالتها بعنوان التصوير الفني في مقامات الحريري، تناولت مختلف عناصر التصوير الفني مثل: الحوار، والحركة، والوصف، والحواس، والزمن، والمكان، والتضاد، والترادف، والعاطفة، والصوت، والرمزية، واللون. وقد خلّصت إلى أن التصوير الفني يعدّ من أبرز الأدوات التي تسهم في بناء الجو الأدبي للمقامة، كما تؤدي دوراً فاعلاً في تعزيز الرسائل الاجتماعية والأخلاقية للنص؛ إذ توظّف هذه الصور بعناية لنقل المعاني والدلالات العميقة.

محبوبة پناهي غفاركندي (١٣٩٥ هـ ش)، في رسالتها نقد اجتماعي از منظر مقامات حريري با محوريت تصاویر واسطی (= النقد الاجتماعي من منظور مقامات الحريري مع التركيز على الصور الوسيطة)، درست العلاقة الثنائية بين النص والصورة في المقامات، ووجدت أن الصور الوسيطة من خلال استخدام لغة معقدة وتراكيب مبتكرة، تعبّر بشكل واضح ومبطن عن الرؤية النقدية الاجتماعية للمؤلف، كما أكدت أن هذه الصور لا تعزز الرسائل النقدية فحسب، بل تضيف أيضاً معلومات اجتماعية وتاريخية جديدة للنص.

محمدرضا نجاريان، وزهرا كريم زاده شوشتری نژاد، وشيما فرجي فر (١٣٩٥ هـ ش)، في مقالتهما بعنوان دراسة مقارنة لعناصر قصة سمرقند في مقامات الحريري ومقامات حميدي، تناولوا أوجه التشابه والاختلاف بين المقامات المذكورة، مع التركيز على عناصر السرد وتطور الحبكة والشخصيات. وقد أظهرت نتائج الدراسة أن القاضي حميد الدين استلهم في بناء مقاماته من العمل الأدبي المتميز للحريري، واستفاد من بنيته الفنية وموضوعاته الاجتماعية، كما كشفت المقارنة عن تشابهات واضحة في البنية السردية، وتطور الشخصيات، والمعالجة الموضوعية للقضايا الاجتماعية، مما يدلّ على وجود تأثير أدبي متبادل وتطور نوعي في هذا الجنس الأدبي بين الكاتبين.

٢. تعريف المقامة ومكانة مقامات الحريري

كلمة المقامة أصلها من: قام يقوم قوماً. وجاء في لسان العرب: «المقام: موضع القدمين. والمقام والمقامة الإقامة والمقامة بالفتح المجلس والجماعة من الناس. وقوله تعالى: ﴿لَا مَقَامَ لَكُمْ﴾ أي لا موضع لكم» (١٩٦٨ م، ج ١٢، ص ٤٩٨). ويضيف القلقشندي: «المقامات جمع مقامة بفتح الميم، وهي في أصل اللغة اسم للمجلس والجماعة من الناس. وسُميت الأحداث من الكلام مقامة، كأنها تذكر في مجلس واحد، يجتمع فيها الجماعة من الناس لسماعها» (١٩٨٧ م، ص ١٢٤).

يمكن تتبع جذور المقامة إلى العصور الجاهلية؛ لكنها تبلورت بشكل واضح في العصر الإسلامي، خاصة في العهدين الأموي والعباسي، حيث كانت تشير إلى الخطب أو المواعظ. ومع تطور الدلالة الاصطلاحية، أصبحت منذ القرن الثالث الهجري تُطلق المقامة على الأحاديث المسجوعة التي يلقيها المتسولون طلباً للعون والمساعدة (ابراهيمى حريري، ١٣٤٦ هـ ش، ص ٦).

تعدّ المقامات من أهم أنواع النثر الفني. وقد أعطى بديع الزمان الهمذاني المقامة معناها الاصطلاحي؛ بينما وسّع أبو القاسم الحريري هذا الفن من حيث الصياغة الفنية وانتشاره (مرامي وعبادي، ١٤٢٧ هـ، ص ٩١؛ ندا، ١٩٩١ م، ص ١٧٣). وهي في الاصطلاح «فنّ من فنون الأدب، وفي حقيقتها عرضٌ لمهارة المؤلف اللغوية في قالب قصصي، تغلب عليه روح الفكاهة» (ندا، ١٩٩١ م، ص ١٧٣).

تتميّز مقامات الحريري بأسلوبها الفريد؛ إذ صيغت بلغة رفيعة، تجمع بين الجزالة والندرة، وتتضمّن مفردات فريدة وتراكيب بلاغية وتوظيفاً متميّزاً للشعر والنثر، كما تتناول موضوع كسب المال بالحيلة والخداع عبر شخصيّة محورية، تُعيد إنتاج هذا النسق في إطار قصصي متكامل ذي مقدّمة وخاتمة (حريجي ومجدي، ١٣٨٦ هـ ش، ص ٥٠). تدور مقامات الحريري حول شخصيّة أبي زيد السروجي، المتسوّل الفصيح الذي يوظّف فصاحته ومهارته اللغوية لتحقيق مآرب شخصيّة، غير أنّها تتجاوز السرد البسيط، لتتضمّن مضامين أخلاقية، كالزهد، والتحذير من التعلّق بالدنيا، والحثّ على العمل الصالح. كما يُبرز الحريري من خلال جمال البيان وبلاغة الأسلوب، قدرةً على تصوير ملامح المجتمع ونقد ظواهره بدقّة ووعي اجتماعي نافذ. فقد أصبحت هذه النصوص ميداناً لاستعراض الألفاظ الغريبة، والتراكيب البلاغية، وفنون التلاعب اللفظي، مما يمثل تجربة أدبية فريدة للتوجّه اللغوي والأسلوبي (ولديكي، ١٣٩٩ هـ ش، ص ٣٦٢).

١-٢. المقامة السمرقندية

تعدّ المقامة السمرقندية من أبرز المقامات في مجموعة مقامات الحريري، حيث يسرد الراوي، الحارث بن همّام، قصة رحلته إلى مدينة سمرقند التي يلتقي خلالها بخطيب، يدعى أبا زيد السروجي. يتميّز أبو زيد بشخصيّة مزدوجة، تتجلّى في سلوكه المتناقض. فهو في النهار يعظ الناس، ويخطب فيهم؛ وفي الليل، ينغمس في اللهو وشرب الخمر. هذا التناقض يثير استغراب الراوي الذي يُبدي ملاحظاته بأسلوب ناقد ومتحدّ. وفي معرض دفاعه، ينظم أبو زيد قصيدة، يتأمل فيها فناء الدنيا، ويدعو إلى اغتنام لحظات الحياة العابرة. لا تقتصر أهمية هذه المقامة على بعدها الفني أو لغتها البلاغية، بل تتجاوز ذلك، لتطرح قضايا أخلاقية واجتماعية عميقة؛ إذ توظّف المقامة عناصر السخرية، والتضاد السلوكي بين الشخصيات، لتقديم نقد اجتماعي ضمني، يتناول مظاهر النفاق، وتناقض السلوك الفردي، وانفصال القول عن العمل في مشهد، يجسّد أزمة القيم في المجتمع العباسي.

٣. الإطار النظري للبحث

١-٣. نظرية البنيوية التكوينية للوسين غولدمان

يرى غولدمان في منهجه، أن هناك ترابطاً وثيقاً بين العمل الأدبي والواقع الاجتماعي، حيث يعكس الأدب تطورات المجتمع والأحداث التي يشهدها، مؤكداً أن الأثر الأدبي ليس منفصلاً عن السياق الاجتماعي الذي نشأ فيه (موسوي پناه وپريزن، ٢٠٢٥ م، ص ١١٢)؛ إذ إنّ البنية الأولى التي قام عليها منهج البنيوية التكوينية، تعود إلى الفكر الأفلاطوني الذي ينظر إلى الأدب على أنه محاكاة للواقع (سعيد ولنصاري، ٢٠٢١ م، ص ١٤٧).

وفق هذه الرؤية، فالكاتب يضطلع بدور الوسيط بين الأثر الأدبي والمجتمع، ويعبّر الأثر عن نوع الرؤية الكونية للعامل فوق الفردي (نويدي وآخرون، ٢٠٢٤ م، ص ١١٤)، حيث يقول غولدمان: «لا يمثل الكاتب مرآة عاكسة محضة للوعي الجمعي فحسب؛ لكن ثمة أصرة راسخة، تقوم بينهما؛ إذ يتساقط أثره مع الميول واتجاهات الوعي الجمعي، وعليه يكون اجتماعياً بشكل عميق» (١٣٧٧ هـ ش، ص ٦٦).

يرتكز النقد البنوي على تحليل البنية الكلية للنص الأدبي؛ ولذلك، يُطلق عليه في بعض الدراسات اسم النقد الكلي المحور. وتُعدّ السيميائيات^١ (علم العلامات)، أداة رئيسة في هذا الاتجاه، مما جعل بعض الباحثين يطلقون عليه أيضاً تسميات، مثل: النقد الشكلي أو النقد الهيكلية، بالنظر إلى تركيزه على البنية الداخلية للنص. وعندما يتم ربط بنية العمل الأدبي بالتجربة النفسية الفردية للمؤلف، يُعرف هذا التوجّه بالبنوية النفسية. أما في حال استكشاف العلاقة بين البنية النصية والسياق الاجتماعي والاقتصادي الذي نشأ فيه النص، فإن هذا التوجّه يُعرف بالبنوية التكوينية، وهي المدرسة التي أسسها، وطوّرها المفكر والناقد الفرنسي، لوسيان غولدمان، بوصفها جسراً بين النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية (كلدمن، ١٣٨٢هـ، ص ٩).

يقترح غولدمان لتحليل الأعمال الأدبية مجموعة من المبادئ الأساسية. وفيما يلي سيتم عرض أهم هذه المبادئ:

٣-١-١. الكلية^٢

يرى غولدمان أنّ العمل الأدبي لا يقتصر على كونه انعكاساً للأفكار الفردية الخاصة بالكاتب، بل يتعدى ذلك ليكون حاملاً ومراًة لرؤى وأفكار جماعية، تنتمي إلى فئة اجتماعية محددة. بمعنى آخر، يعكس العمل الأدبي الخصائص الفكرية والسلوكية لطبقة اجتماعية معيّنة إلى جانب السمات الشخصية للكاتب والراوي. ويؤكد غولدمان على أنّ العمل الأدبي لا يقتصر على نقل الوعي الجمعي فحسب، بل يلعب دوراً فعالاً في تكوين هذا الوعي، كما يُمكنه أن يوفر أرضية، تساعد الجمهور المتلقي على إدراك أعمق لأفكارها ومشاعرها (ايوتايديه، ١٣٧٧هـ، ص ١١٢).

٣-١-٢. الجدلية^٣

يؤكد غولدمان أنّ الكاتب البارز هو ذلك الذي يصل إلى أعمق مستويات الوعي بالأفكار والرغبات الخاصة بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها. وبناءً على ذلك، تنشأ توافقية جوهرية وتلازم معنوي بين كلية النص الأدبي وكلية الظروف الاجتماعية التي نشأ فيها هذا النص. ولهذا، تكمن المهمة الجوهرية للنقاد البنيويين التكوينيين في الكشف عن العلاقات والدلالات المتبادلة بين بنية النص وبنية المجتمع. وتُعرف مقارنة غولدمان هذه باسم النقد الجدلي الذي ينظر إلى الإنسان والفرد والمجتمع كظواهر متكاملة، لا يمكن فصل طبقاتها عن بعضها البعض بشكل منفرد. فالإنسان ككائن حي يعيش في عالم، يتداخل فيه الواقع الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والثقافي، والديني، وهو في ذات الوقت يتأثر بهذا العالم، ويؤثر فيه. وتُشير هذه العملية المتبادلة من التأثير والتأثر إلى ما يسميه غولدمان بالجدلية (كلدمن، ١٣٨٢هـ، ص ٢٠).

يربط مفهوم الجدلية بين النقد الأدبي، والتجربة الحياتية، والسيرة الذاتية للكاتب، كما يتقاطع علم الاجتماع الجدلي مع البنيوية اللغوية في التأكيد على أهمية فهم البنى الثابتة للنص قبل الخوض في تحليلها التكويني (كلدمن، ١٣٧٧هـ، ص ٧٣).

٣-١-٣. الرؤية العالمية^٤

تُعتبر الرؤية العالمية من أهم المفاهيم الأساسية في نظرية غولدمان، حيث يعرفها على أنها الأيديولوجيا التي تمثل مجموعة الرغبات الداخلية، والمشاعر، والأفكار التي يحملها أعضاء طبقة أو جماعة اجتماعية معيّنة، والتي تميّزهم عن طبقات أخرى، وتقودهم إلى صراع معها. بعبارة أخرى، تمثل الرؤية العالمية تعبيراً مجازياً عن أعمق مستويات الترابط والتشابك العاطفي

1. Semiology
2. Totality
3. Dialectic
4. Worldview

والحيوي داخل هذه الجماعة، والتي تتجلى في صورة منظومة مترابطة من المشكلات، والتحديات، والحلول. وتتجسد هذه المنظومة في الأعمال الإبداعية الفنية كنصوص أدبية، يُعاد تمثيلها أو تطويرها، حيث تأخذ شكل كتل محسوسة من الشخصيات والكائنات والأشياء داخل النص (عصفور، ٢٠١٣، ص ٨).

يعتقد غولدمان أن هناك أفراداً، يُطلق عليهم الاستثنائيون، يمتلكون، بجانب ذكائهم وموهبتهم، أعلى درجات الوعي برغبات وقيم طبقتهم الاجتماعية. هؤلاء الأفراد يتخطون الوعي اليومي العادي، ليصلوا إلى مستوى متقدم من وعي الجماعة التي ينتمون إليها، مما يمكنهم من التعبير عن قضايا ومشاكل الطبقة بنظرة فريدة ومتميزة. ويسمّي غولدمان هذا البناء المثالي بالرؤية العالمية (ايكلتون، ١٣٨١ هـ ش، ص ١٧٦). فمن وجهة نظره، لا تعدّ الرؤية العالمية مفهوماً فردياً بحتاً، بل هي نتاج جماعي، ينبع من انتماء الفنان إلى طبقة اجتماعية محددة. ويتجلى ذلك من خلال إنتاجه الأدبي الذي يعكس رؤية موحدة وشاملة للواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه (كاميابي مسك ودانمي، ١٣٩٨ هـ ش، ص ٧١).

تتضمن الرؤية العالمية بعدين رئيسين، هما: الوعي الواقعي، والوعي الممكن، واللذان يتجسّدان عبر الأشكال والتقنيات الفنية في النص الأدبي: الوعي القائم (الواقعي)، يشير إلى الحالة الراهنة في المجتمع، حيث يعكس العمل الأدبي الواقع الاجتماعي، بما في ذلك القوانين والأسس الاقتصادية والاجتماعية، بشكل صريح وواضح، دون رموز أو دلالات مستترة؛ والوعي الممكن يعبر عن المعاني والمضامين التي تُعرض بشكل ضمني أو مغاير للواقع القائم. ويشمل هذا البعد اختيار الفنان لأمنيات وآمال وشكاوى طبقته الاجتماعية، حيث يعيد تشكيل الواقع من خلال خياله والتقنيات الفنية، فيخلق حقيقة بديلة أو أصيلة، قد تم إهمالها أو نسيانها في الواقع، ويستهدف جمهوراً، يتطلّع إلى تغيير الواقع الحالي (محمودي، شرفخواه وبيروز، ١٣٩٨ هـ ش، ص ١٥٣).

٣-٤. التشيؤ (التمأسس أو الشيئية)^١

يشير مفهوم التشيؤ إلى العملية التي تتحوّل فيها العلاقات الإنسانية والاجتماعية إلى علاقات بين أشياء أو سلع. فبدلاً من أن تُفهم العلاقات بين الأشخاص، باعتبارها تفاعلات اجتماعية مباشرة، تُعرض هذه العلاقات بشكل خارجي، يُشبه العلاقات بين الأشياء المادية. ووفقاً لهذا المفهوم، يصبح منتج العمل وقوة العمل سلعة، تُباع وتُشتري، مما يؤدي إلى تجريد العلاقة بين المنتجين وعملهم من بعديها الإنساني والاجتماعي وتحويلها إلى علاقة موضوعية بين أشياء مادية وملموسة فحسب (لايكا، ١٣٧٧ هـ ش، ص ٢٩٥).

٣-٥. البطل الإشكالي (البروبلماتيكي)^٢

يشير مصطلح البروبلماتيكي إلى مفاهيم، نحو: المشكّل، والمعقّد، أو غير القابل للتنبؤ، ويحمل دلالات واسعة في العلوم الاجتماعية، وعلم الاجتماع، والنقد الأدبي والسياسي، غير أنه في مجال الأدب يُستخدم بشكل محدود نظراً لخصوصيته وضيق نطاقه. ويعني المصطلح في جوهره مسألة أو مشكلة؛ بينما يشير اصطلاحياً إلى رؤية خاصة للظواهر العالمية، تتضمن نظريات ومناهج ومفاهيم وافتراضات متعددة (مشايخي، ١٣٨٠ هـ ش، ص ٩١).

يعدّ البطل الإشكالي من أبرز العناصر في نظرية البنيوية التكوينية؛ إذ يعبر عن شخصية واعية بقيم وتناقضات المجتمع الذي ينتمي إليه، وغالباً ما يتبنّى دوراً مغايراً لدور الطبقة أو الجماعة السائدة. يتميز هؤلاء الأبطال بقدرتهم على التفكير والتصرّف بشكل مستقلّ ومختلف، مستندين إلى فهم معمّق للظروف الاجتماعية والزمانية والمكانية (نرمانشيري وشبلي، ١٤٠١ هـ ش، ص ٢٤).

يرتبط أصل هذا المفهوم بازدواجية اغتراب الإنسان عن العالم المحيط به، حيث يكون البطل الإشكالي كمن يتجاوز كل القيم الراهنة، ويعيش في صراع داخلي مع محيطه الاجتماعي. تكمن عظمة هذا البطل في هذا الصراع؛ إذ قد لا تكون أيديولوجياته حقيقية تماماً؛ لكنها على الأقل تكشف عن عيوب الواقع القائم، وتنتقده (رضويان، ١٣٨٩ هـ، ص ١٢٨٣).

٤. تطبيق نظرية البنيوية التكوينية للويسين غولدمان في مقام السمرقندية

٤-١. الشمولية (الكلية)

يعدّ مبدأ الشمولية من المبادئ الجوهرية في نظرية البنيوية التكوينية. فهو يرى أنّ كل عمل أدبي ينبغي أن يُنظر إليه كوحدة متكاملة ومتجانسة، تعكس أجزأه، ضمن رؤية عالمية جماعية، الوعي التاريخي والاجتماعي الخاص بفئة أو جماعة معينة. وفقاً لغولدمان، فإن الأفعال والأقوال التي تصدر عن الشخصيات الأدبية، ليست مجرد ممارسات فردية أو عشوائية، بل هي تجسيد لوعي طبقي، نشأ في سياق اجتماعي وثقافي معين (غولدمان وآخرون، ١٩٨٣ م، ص ٩٥)؛ لذلك، يجب فهم هذه الأفعال والأقوال ضمن هذا الإطار الشمولي.

فيما يلي، نستعرض أهم مظاهر الشمولية في المقامة السمرقندية، حيث نناقش كيف تجسّد الحبكة والتفاصيل السردية تناقضات الشمولية الذهنية في إطار اجتماعي وديني، بدءاً من تمثيل شخصية الراوي ومواقفها، وصولاً إلى العلاقات بين المظاهر الدينية والتصرفات الدينية.

٤-١-١. التناقض بين الدين والدنيا

أحد أبرز مظاهر الشمولية الذهنية في المقامة السمرقندية، يظهر من خلال التناقض بين المظهر الديني والباطن الدنيوي في حبكة القصة. في بداية المقامة، ينطلق الراوي، حارث بن همام، في رحلة تجارة السكر إلى سمرقند، وبعد مشقة السفر، يلتزم بالعادات الدينية مثل غسل الجمعة، ويذهب للصلاة في جامع المدينة: «فَلَمَّا نَقَلْتُ إِلَيْهِ فَنَدِي، وَمَلَكْتُ قَوْلَ عِنْدِي، عُجْتُ إِلَى الْحَمَامِ عَلَى الْأَثَرِ، فَأَمَطْتُ عَنِّي وَعَثَاءَ السَّفَرِ، وَأَخَذْتُ فِي غُسْلِ الْجُمُعَةِ بِالْأَثَرِ، ثُمَّ بَادَرْتُ فِي هَيْئَةِ الْخَاشِعِ إِلَى مَسْجِدِهَا الْجَامِعِ» (٢٠٠٥ م، ص ٢٨٦).

هذا الوصف لا يقتصر على تمثيل سلوك فردي، بل يُظهر مكانة متأصلة للطقوس الدينية في البنية الذهنية لأفراد المجتمع. فممارسة الغسل والذهاب إلى المسجد ليست مجرد أعمال فردية، بل هي تعبير عن التزام اجتماعي. يمكن أن يُرى هذا التمسك الظاهري بالقيم الدينية على أنه سمة من سمات المجتمع الذي تلتزم فيه الجماعة بمعايير دينية واضحة، على الرغم من وجود احتمالات انحراف خفية في الممارسات.

٤-١-٢. الخطبة والدعوة إلى التوبة

نموذج آخر على الشمولية الذهنية يظهر في الخطبة التي يُلقيها أبو زيد على منبر المسجد، حيث يفيض حديثه بالتعاليم الدينية والنصائح الأخلاقية التي تدعو إلى التوبة والزهد والاعتراف بالذنوب: «اعْمَلُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ عَمَلَ الصَّالِحَاءِ، وَاكْذَبُوا لِمَعَادِكُمْ كَذْحَ الْأَصِحَّاءِ، وَازْتَدَعُوا أَهْوَاءَكُمْ رَذَعَ الْأَعْدَاءِ...، وَادْكُرُوا الْحَمَامَ وَسَكْرَةَ مَصْرَعِهِ، وَالرَّمْسَ وَهَوْلَ مَطْلَعِهِ...» (المصدر نفسه).

هذه الخطبة لا تقتصر على إظهار مهارات الوعظ، بل تعكس بنية فكرية لمجتمع، يعزز الخطاب الديني كوسيلة لتثبيت القيم وأدوات لتحقيق القبول الاجتماعي. فالكلمات ذات الطابع الديني تتجسد فيها الشمولية الاجتماعية والفكرية للمجتمع الذي

يعتق هذا الخطاب بشكل جماعي، بحيث يصح الوعظ الديني جزءاً من وعي الجماعة وأداة لتكريس القيم التي تحكم العلاقات الاجتماعية، والخطبة تدل على وحدة الوعي الجمعي المستقر في المجتمع العباسي.

٤-١-٣. التوترات والتناقضات في البنية الذهنية للمجتمع

بالإضافة إلى ما سبق، تتجلى التوترات والتناقضات في البنية الذهنية لهذه الشمولية ذاتها؛ إذ بعد إلقاء الخطبة، يدعى الراوي إلى بيت الخطيب، وهناك يشاهد مشهداً، يتناقض بشكل صارخ مع ما سمعه من وعظ: «ثُمَّ وَاجَهْتُ تَلْقَاءَهُ وَابْتَدَرْتُ لِقَاءَهُ، فَلَمَّا لَحَظَنِي خَفَّ فِي الْقِيَامِ، وَأَخْفَى فِي الْإِكْرَامِ، ثُمَّ اسْتَصْحَبَنِي إِلَى دَارِهِ، وَأَوْدَعَنِي خَصَائِصَ أَسْرَارِهِ، وَحِينَ انْتَشَرَ جَنَاحُ الظَّلَامِ، وَحَانَ مِيقَاتُ الْمَنَامِ، أَحْضَرَ أَبَارِيقَ الْمَدَامِ مَعْكُومَةً بِالْفِدَامِ» (المصدر نفسه، ص ٢٩٢).

فمشهد شرب الخمر ليلاً يُعد تناقضاً واضحاً مع الخطبة الوعظية والمظهر الديني الذي ظهر به الخطيب في النهار. هذا التناقض لا يعكس مجرد فساد في الشخصية أو نفاقاً، بل يُظهر بنية ذهنية لمجتمع، يقبل التعايش بين قيم متناقضة: التدنّ في العلن، والاستمتاع بلذائذ الدنيا في الخفاء. وهذا التعايش بين القيم المتناقضة يمثل جزءاً أساسياً من الوعي الجمعي السائد في المجتمع، وهو ما يعكسه تفاعل الراوي مع هذا التناقض بدون استنكار أو اعتراض، بل باحترام وتقدير للخطيب: «فَوَدَّعْتُهُ، وَهُوَ مُصِرٌّ عَلَى التَّدْلِيسِ، وَمَسَّرَ حَسُو الْخَنْدَرِيسِ» (المصدر نفسه).

٤-١-٤. الشمولية التاريخية والاجتماعية

تعليقاً على ما سبق، يمكن أن نقول بأنّ هذا التناقض جزء مقبول من البنية الذهنية للمجتمع، وليس انحرافاً شاذاً أو مذموماً. بمعنى آخر، يبدو أنّ الراوي نفسه يعيش ضمن نفس الشمولية التاريخية والاجتماعية، ويساهم في إعادة إنتاجها. بناءً عليه، تجسّد المقامة السمرقندية، عبر السرد المتقن الذي يجمع بين الظاهر والباطن، والدين والدنيا، والخطبة وشرب الخمر جنباً إلى جنب، شموليةً ذهنيةً لفئة اجتماعية محددة في المجتمع العباسي. يعكس هذا التمازج المتناقض وحدة الوعي الجمعي لمجموعة اجتماعية، تلتزم بالتقاليد الدينية في ظاهر الأمر؛ لكنها تعيش فعلياً ضمن واقع دنيوي عملي.

٤-٢. الجدلية (الديالكتيك)

يشير مفهوم الجدلية في نظرية البنيوية التكوينية، إلى العلاقة الثنائية والديناميكية بين الذات (الفرد أو الجماعة الاجتماعية)، والعالم المحيط بها، بحيث لا تُعتبر الذات مجرد نتاج للظروف الاجتماعية والثقافية فحسب، بل هي أيضاً فاعل مؤثر في تغيير وإعادة تشكيل تلك الظروف. تعد هذه العلاقة التفاعلية بين الفرد والبنية أحد الأسس الجوهرية في تحليل غولدمان للأعمال الأدبية، حيث تتحول العملية إلى فعل حي وديناميكي، يشارك فيه الوعي الجمعي عبر الأفعال الاجتماعية التي تؤدي إلى تعديل البنى.

تعدّ المقامة السمرقندية نموذجاً واضحاً لهذا الجدل الذي يتجلى بوضوح على مستويي السرد والخطابة. ففي الخطبة الافتتاحية المنقولة على لسان أبي زيد السروجي، تتجلى التفاعلية بين الذات والبنية من خلال مدحه وتبيينه لدور النبي الأكرم (ﷺ) في تشريع الأحكام الدينية: «وَصَلَّ الْأَرْحَامَ، وَعَلَّمَ الْأَحْكَامَ، وَوَسَّمَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ، وَرَسَمَ الْإِحْلَالَ وَالْإِحْرَامَ» (المصدر نفسه، ص ٢٨٨).

في هذا المقطع، يُصوّر النبي (ﷺ) كذات فاعلة في النص، ليس فقط كمثبّت للقيم الدينية، بل كرمز للتحويل الاجتماعي والثقافي الذي أحدثه في عصره. هذا الفعل الإصلاحي والتنظيمي للنبي (ﷺ) في ضبط العلاقات الاجتماعية يمثل نموذجاً بارزاً للجدل؛ إذ ينبع من داخل المجتمع، ويساهم في إعادة بناء البنى الفكرية والثقافية. ومن منظور الراوي، تعبّر هذه الصورة عن العلاقة التفاعلية بين الوعي الديني والحقائق الاجتماعية، وتبرز الديناميكية بينهما.

مثال آخر على الجدل يظهر في أجزاء من الخطبة التي يستخدم فيها الواعظ أسئلة إنكارية وتهديدية لتنبيه المستمعين بمصير الإنسان المحتوم وضرورة الاستعداد ليوم القيامة: «أَمَّا الْجِمَامُ مُدْرِكُكُمْ وَالصَّرَاطُ مَسْلُكُكُمْ! أَمَّا السَّاعَةُ مُوعِدُكُمْ وَالسَّاهِرَةُ مُورِدُكُمْ! أَمَّا الْأَهْوَالُ الطَّامَّةُ لَكُمْ مَرَصَدَةٌ، أَمَّا دَارُ الْعُصَاةِ الْحَطَمَةُ الْمُؤَصَّدَةُ! حَارِسُهُمْ مَالِكٌ وَرَوَاؤُهُمْ حَالِكٌ...» (المصدر نفسه، ص ٢٩١).

نلاحظ في هذه المقطوعة الخطابية، أنَّ الواعظ يحاول عبر لغة التحذير والتهديد أن يوصل مخاطبه إلى إدراك مخاطر الآخرة، ويحثه على استجابة عملية وأخلاقية. يمثل هذا النشاط الواعظي مثلاً على محاولة واعية للتأثير وتغيير البنية الذهنية والثقافية للمجتمع. بعبارة أخرى، يظهر الواعظ كفاعل اجتماعي نشط، يستثمر الوعي الجمعي القائم لتوجيهه نحو الإصلاح والتحول. وينسجم هذا المنهج مع مفهوم الجدل النشط للوعي الاجتماعي في نظرية غولدمان.

في الختام، يمكن القول بأنه لا تكتفي المقامة السمرقندية بعرض صورة للبنية الفكرية والوعي الخاص بطبقة اجتماعية معينة فحسب، بل تبرز أيضاً عملية استبطان ورد فعل مباشر تجاه تلك البنية. فيعدّ هذا العمل الأدبي، على الرغم من كونه مرآة تعكس البنى الاجتماعية القائمة المشار إليها، محاولة فاعلة لتشكيل هذه البنى وتوجيهها. وهذا التوازن الديناميكي بين التأثير بالبنية والتأثير فيها، يشكل جوهر مفهوم الجدلية عند غولدمان، مما يتجلى بوضوح في هذه المقامة، كما سبق شرحه.

٤-٣. الرؤية العالمية

وفقاً لغولدمان، تتجاوز الرؤية العالمية كونها مجرد رؤية فردية أو معتقدات شخصية. فهي تمثل بنية ذهنية ووعياً جمعياً متكاملًا لطبقة اجتماعية معينة في فترة تاريخية محددة. بمعنى آخر، تشكل الرؤية العالمية الإطار الفكري والقيمي الذي يوجّه سلوكيات ومعتقدات وأحكام مجموعة اجتماعية على مستوى لواعي. ومن هذا المنظور، لا يعدّ العمل الأدبي انعكاساً فردياً للكاتب فحسب، بل هو تجسيد منظّم ورمزي لهذا الوعي الجمعي الذي يتجلّى في شخصيات العمل، وأحداثه، وسرده.

يصوّر الحريري في المقامة السمرقندية، من خلال شخصية أبي زيد السروجي، رؤية عالمية معقدة، تتسم بوجود فجوة عميقة بين المظهر والباطن، والقول والفعل، والأخلاق والسلوك. فنهاريًا، يظهر أبو زيد واعظاً، يخطب بالمواعظ الأخلاقية والدينية، ويشغل منصب إمام المسجد؛ بينما يتحول ليلاً إلى شخص شهواني، لا يتردد في شرب الخمر، مفتخراً بذلك: «قُلْتُ: أَتَحْسُوهَا أَمَامَ النَّوْمِ وَأَنْتَ إِمَامُ الْقَوْمِ؟ فَقَالَ: مَهْ، أَنَا بِالنَّهَارِ حَاطِبٌ وَبِاللَّيْلِ أُطِيبُ!» (المصدر نفسه، ص ٢٩٣).

لا يكشف هذا الردّ عن الازدواجية الشخصية لدى أبي زيد فقط، بل يدافع عنها بسخرية، تدل على تسامح اجتماعي مع هذا التناقض. يعكس هذا التباين بين خطب النهار المبنية على الزهد والوعظ وتصرفات الليل المرتبطة بالترف واللذات، رؤية عالمية، تتسم بصراع غير محلول بين الدين والدنيا، وهو تعبير عن بنية ذهنية لطبقة اجتماعية، تدمج بين التظاهر بالتدين وممارسة الحياة الترفيحية المنافقة.

فالراوي، رغم إدراكه هذه التناقضات، يختار السكوت والتساهل، يقول: «جَرَعَنِي الْيَمِينُ الْغَمُوسَ عَلَى أَنْ أَحْفَظَ عَلَيْهِ النَّامُوسَ، فَاتَّبَعْتُ مَرَامَهُ، وَرَعَيْتُ ذِمَامَهُ، وَنَزَلْتُهِ بَيْنَ الْمَلَا مِنْزِلَةَ الْفُضَيْلِ، وَسَدَلْتُ الذَّيْلَ عَلَى مَحَازِي اللَّيْلِ...» (المصدر نفسه، ص ٢٩٤).

لا تمثل هذه السلوكيات شخصية أبي زيد فقط، بل تعكس تساهلاً وجزءاً مقبولاً من الرؤية العالمية الجمعية لتلك الحقبة من تاريخ المجتمع العباسي. وتكرار مثل هذه التناقضات، ضمن إطار متماسك في العمل الأدبي، يشير إلى تمثيل بنية ذهنية جماعية، تعبّر عن أزمة هيكلية في النظام القيمي والأخلاقي للمجتمع.

بالتالي، لا تقدّم المقامة السمرقندية رؤية مثالية للتقوى الدينية، بل تعكس صورة منافقة لها. فدينٌ يُحترم شكله الظاهري غير أنه يُتجاهل عملياً. ويظهر الوعي الجمعي بهذا الشكل اللاواعي في كلام الشخصيات وأفعالهم، مما يعكس أزمة بنيوية عميقة في قيم المجتمع العباسي.

من هذا المنطلق، تعدّ هذه المقامة وثيقة أدبية مهمة، تكشف عن الفجوات العميقة في الرؤية العالمية لطبقة اجتماعية من المجتمع العباسي، طبقة تتأرجح بين المبادئ الأخلاقية ومطالب اللذة، وتسهم في إعادة إنتاج بنية نفاقية معترف بها في مصيرها التاريخي.

٤-٤. التشيؤ

من منظور لوسيان غولدمان، التشيؤ هو من أوضح مظاهر أزمة فقدان المعنى في المجتمعات التي تعاني من انقطاعات في القيم والأيدولوجيات. في مثل هذه المجتمعات، تتحول المفاهيم الإنسانية الأساسية، كالديانة، والأخلاق، والعلاقات، وحتى اللغة، إلى أشكال خالية من معناها ووظيفتها الجوهرية، فتصبح مجرد مظاهر رسمية براقّة، لكنها بلا روح. بمعنى آخر، يحلّ الشكل محلّ المضمون، ويأخذ التركيز على التأثيرات الخارجية مكان التفكير والحقائق. هذا التحول المفهومي الذي يراه غولدمان انعكاساً لأزمة البنية الاجتماعية على مستوى الوعي الجمعي، يظهر أيضاً في النصوص الأدبية.

في المقامة السمرقندية، استخدم الحريري لغة فاخرة وفنية في كتابة خطبة من لسان أبي زيد السروجي، تحمل في ظاهرها أسمى صفات البلاغة. مع ذلك، يلاحظ الراوي أنه لا ينبهر بالمضمون، بل بجمال الشكل والتقنيات اللفظية: «فَلَمَّا رَأَيْتُ الْخُطْبَةَ نُحْبَةً بِلا سُقُوطٍ، وَعَرُوسَةً بِغَيْرِ نَقْطٍ، دَعَانِي الْإِعْجَابُ بِمَطَهِهَا الْعَجِيبِ إِلَى اسْتِجْلَاءِ وَجْهِ الْخَطِيبِ» (المصدر نفسه، ص ٢٩٢).

وصف "عروسة بلا نقط" لا يشير فقط إلى مهارة لغوية وألعاب لفظية في الخطبة، بل يدلّ على أنّ تركيز الراوي موجّه إلى المظهر الخارجي للنص، وليس إلى الرسالة التي يحملها في طياته، حيث نلاحظ هنا أنّ اللغة تتباعد عن وظيفتها التواصلية والمعرفية والإيديولوجية، وتتحوّل إلى أداة للعرض، والتأثير الشكلي، وإثارة الإعجاب؛ ونتيجة لذلك، يُهمّش المحتوى، ويُختزل الخطاب الديني إلى بُعد جمالي تمثيلي.

ولا يقتصر هذا التشيؤ على إعجاب الراوي فقط، بل يتعمّق أكثر، حين يُكشّف الوجه الحقيقي للواعظ. فهو نهاراً خطيب مسجّد، وليلاً يمارس شرب الخمر، ويبرز ازدواجيته ليس بخجل، بل بطرفة وتطبيع: «قال: مه! أنا بالنهار خطيب، وبالليل أطيّب!» (المصدر نفسه، ص ٢٩٣).

في هذا السياق، انفصلت الكلمات عن حقيقتها. فالخطابات التي يفترض أن تحمل رسالة أخلاقية ودينية، تحولت إلى أداء لغوي وطقوسي، لا يهدف إلى التوعية، بل إلى الظهور البلاغي. هذا ما يمكن تسميته بتشّيؤ الوعي، أي حين يُختزل وعي الإنسان بالوجود والأخلاق إلى أداة لإعادة إنتاج النظام العرضي والاستهلاكي للمجتمع.

وعلى الرغم من إدراك الراوي تناقض سلوك الواعظ، إلا أنه يختار مرافقة وتأيد ذلك السلوك، بدل مواجهته أو التساؤل عنه. هذه المرافقة قد تكون دليلاً على أن البنية الذهنية للراوي متأثرة بنفس حالة التشيؤ التي تعكسها البنية الاجتماعية. وهكذا، لا يحمل الخطيب وحده ذلك الوعي الجمعي، حيث يصبح المعنى ضحيةً للشكل، وتصبح الأخلاق قناعاً تمثيلاً لحفظ السمعة والشرف الاجتماعي: «... فَاتَّبَعْتُ مَرَامَهُ، وَرَعَيْتُ دِمَامَهُ، وَنَزَلْتُ بَيْنَ الْمَلَأِ مَنَزَلَةَ الْفَضْلِ، وَسَدَلْتُ الذِّلَّ عَلَى مَخَازِي اللَّيْلِ» (المصدر نفسه، ص ٢٩٤).

فمن ثم، تقدّم المقامة السمرقندية صورة فنية؛ لكنها مُرّة لمجتمع، تتحول فيه الكلمات والخطابات بل والناس أنفسهم إلى أشياء، تؤدي أدواراً محددة مسبقاً في مسرح طقوسي فارغ المعنى. ومن دون نقد صريح للمجتمع، يمثل النصّ عبر التناقضات الشكلية والمضمونية أزمة المعنى وسقوط القيم في العصر العباسي.

٥-٤. البطل الإشكالي

يعتبر مفهوم البطل الإشكالي من المفاهيم المحورية في نظرية البنائية التكوينية. هذا البطل ليس بطلاً مثالياً مطلقاً، ولا شخصية سلبية منحرفة بالكامل، بل هو شخصية تتشكل في ظروف اجتماعية مضطربة ومتناقضة (كلدمن، ١٣٨٢هـ، ص ٧٦)، حيث يكون الوعي الفردي في صراع دائم مع هياكل اجتماعية فاسدة. بتعبير آخر، إنّ البطل الإشكالي هو تجسيد للعقلية الجمعية لطبقة اجتماعية، تبحث عن معنى وأصالة وتغيير؛ لكنها محاصرة داخل بنية، تنطوي على أزمات معرفية وأخلاقية وقيمية.

في المقامة السمرقندية، تتجسد هذه الصفات بشكل واضح في شخصية أبي زيد السروجي. فهو خطيب، فصيح، مدركٌ للأعراف الدينية، وماهرٌ في فنون الوعظ والخطابة؛ لكنه في الوقت نفسه يظهر سلوكاً متناقضاً مع خطبه. تبدأ هذه التناقضات، حين يقرّر الراوي كشف هوية الخطيب الحقيقية بعد الاستماع إلى خطبته المليئة بالحكمة: «فَأَخَذْتُ أَتَوَسَّمُهُ جِدًّا، وَأَقْلَبُ الطَّرْفَ فِيهِ مُجِدًّا، إِلَى أَنْ وَضَحَ لِي بِصِدْقِ الْعَلَامَاتِ أَنَّهُ شَيْخُنَا صَاحِبُ الْمَقَامَاتِ» (٢٠٠٥م، ص ٢٩٢).

هذا التعرّف التدريجي يشير إلى يقظة ذهنية وفضول الراوي، ويؤكد أهمية فك رموز الشخصيات المتناقضة. أبو زيد يعرض في خطبته صورة للتقوى والزهد؛ لكنه في الليل يشرب الخمر، ويبرّر ذلك بطرافة: «فَقُلْتُ: أَتَحْسُوهَا أَمَامَ النَّوْمِ وَأَنْتَ إِمَامُ الْقَوْمِ؟ فَقَالَ: مَهْ! أَنَا بِالنَّهَارِ خَطِيبٌ، وَبِاللَّيْلِ أَطِيبٌ!» (المصدر نفسه، ص ٢٩٣).

هذه الثنائية ليست مسألة فردية أو أخلاقية فحسب، بل تعبيرٌ عن أزمة بنوية في المجتمع الذي تشكلت فيه الشخصية، حيث أصبح الفارق بين القول والفعل، والفضيلة والرياء، والمظهر والباطن أمراً اعتيادياً، ولم يعد البطل يخفي هذا التناقض، بل يعيد إنتاجه بطريقة فكاهية. وهذا دليل على تمكين وتجذّر التناقضات الإيديولوجية داخل البنية النفسية للبطل.

والأهم من ذلك أن الراوي، بدل مواجهة هذا النفاق، يختار مصاحبة الخطيب وحماية سمعته: «فَاتَّبَعْتُ مَرَامَهُ، وَرَعَيْتُ ذِمَامَهُ، وَنَزَلْتُهِ بَيْنَ الْمَلَأِ مَنْزِلَةَ الْفَضْلِ، وَسَدَلْتُ الذِّلَّ عَلَى مَخَارِزِ اللَّيْلِ» (المصدر نفسه، ص ٢٩٤).

بهذا، يصبح الراوي نفسه جزءاً من النظام المأزوم، ويتواطأ عبر الصمت والمرافقة على استمرار الوضع القائم. بمعنى آخر، البطل الإشكالي ليس أبا زيد فقط، بل كلّ الرواية تمثل عقلية طبقية متناقضة، تبحث عن معنى؛ لكنها محاصرة في تناقضات القيم. إذن، فيمكن اعتبار أبا زيد رمزاً للبطل الإشكالي الذي يعكس أزمة الرؤية العالمية في المجتمع العباسي، مجتمع تُهيمَن فيه الخطابات الدينية والأخلاقية كمرجعيات سائدة؛ لكنها فقدت عملياً جوهرها الحقيقي، فصارت رمزية وشكلية. وهذا هو الجوهر الذي يحدد شخصية البطل الإشكالي حسب الراوي، شخصية تتأرجح بين الرغبة في التغيير والعجز عن الخروج من النظام السائد.

الخاتمة

في إطار الإجابة عن أسئلة البحث، يمكن تلخيص النتائج على النحو الآتي:

على مستوى تمثيل البنى الاجتماعية والثقافية ونقدها، تكشف المقامة السمرقندية أنها ليست نصاً أدبياً بلاغياً فحسب، بل وثيقة اجتماعية وفكرية، تعكس التناقضات والازدواجيات القيمية والسلوكية في العصر العباسي. فهي تروي، عبر قصة تاجر

السكر ولقائه بالواعظ الذي يُظهر التدين نهاراً، ويخفي شرب الخمر ليلاً، صورة واضحة عن الانقسام بين المظهر والباطن، مما يجعل النص انعكاساً للوعي الجمعي لطبقة اجتماعية محدّدة ووسيلةً لنقدها في الوقت نفسه.

يتضح انعكاس نظرية البنيوية التكوينية في النص، من خلال الحضور الواضح لمبادئها الأساسية. فمفهوم الشمولية يتجسّد في إبراز التناقض بين الالتزام الديني الظاهري والممارسات الخفية؛ بينما الجدلية تتجلى في شخصية الواعظ الذي يتفاعل مع البنية الاجتماعية، بصفته فاعلاً ومتأثراً في آنٍ واحد. أما الرؤية العالمية، فتعكس خطاباً مزدوجاً، يقوم على وعي زائف، يسعى إلى تبرير السلوكيات المتناقضة. وتظهر ظاهرة التشيؤ في التركيز على جماليات الخطبة وصياغتها على حساب مضمونها الأخلاقي؛ في حين يتجسّد البطل الإشكالي في شخصية أبي زيد السروجي المتناقضة التي تعكس أزمة القيم في المجتمع.

وفيما يخصّ الدور الذي تلعبه هذه المبادئ في تمثيل ونقد الهياكل الاجتماعية والثقافية، فإنها تكشف عن ازدواجية التدين واستغلاله أحياناً للحفاظ على المكانة الاجتماعية، كما تبرز كيف يسهم الخطاب الوعظي المزيّن بالمحسنات اللفظية في تكريس الشكل على حساب المضمون؛ الأمر الذي يعكس أزمة عميقة في بنية المجتمع. وهكذا يغدو النص فضاءً نقدياً، يسمح بفهم تلك التناقضات ونقدها من الداخل.

أما بالنسبة إلى الدلالات الاجتماعية التي تبرزها المقامة السمرقندية في ضوء التحليل، فهي تتمثل في أزمة القيم وانتشار النفاق الاجتماعي وهيمنة المظاهر الشكلية على الجوهر، إلى جانب تحوّل البلاغة إلى غاية مستقلة عن المضمون. ومن خلال ذلك، يتبيّن أنّ الحريري قد تمكّن بأسلوبه اللغوي الساخر من كشف طبقات النفاق والتناقض وأزمة المعنى في المجتمع العباسي، مما يضفي على النص عمقاً دلاليّاً، يتجاوز حدود الأدب، ليصبح شهادةً على البنية الذهنية والاجتماعية لعصره.



المصادر والمراجع

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. (١٩٦٨م). *لسان العرب*. بيروت: دار بيروت.
- الحريري، أبو محمد القاسم بن علي. (٢٠٠٥م). *شرح المقامات*. شرح أحمد بن عبد المؤمن الشريشي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- خشفه، محمد نديم. (١٩٩٧م). *الأدب والدلالة*. دمشق: مركز الإنماء الحضاري.
- سعيد، عادل؛ وأسامة لنصاري. (٢٠٢١م). «المرجعيات الفكرية والفلسفية للبنيوية التكوينية». *بدايات*. ج ٣. ع ٢. ص ١٤٦ - ١٥٥.
- العامري، شاعر. (١٣٨٨هـ ش). «مظاهر التقليد والإبداع في مقامات الحريري». *بحوث في اللغة العربية*. ج ١. ع ٢. ص ٨٩ - ١٠٥.
- عصفور، جابر. (٢٠١٣م). *طرائق تحليل السرد الأدبي*. القاهرة: الأدب العالمي.
- غولدمان، لوسيان؛ وآخرون. (١٩٨٦م). *البنيوية التكوينية والنقد الأدبي*. ترجمة محمد سبيلا. ط ٢. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.
- الفاخوري، حنا. (١٩٨٦م). *الجامع في تاريخ الأدب العربي: الأدب القديم*. بيروت: دار الجبل.
- القلقشندي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي. (١٩٨٧م). *صبح الأعشى*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- مبارك، زكي. (٢٠١٣م). *النشر الفني في القرن الرابع*. القاهرة: مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة.
- مرامي، جلال؛ ورسول عبادي. (١٤٢٧هـ). «الموازنة بين المقامات المشتركة لدى بديع الزمان الهمذاني والحريري». *دراسات في العلوم الإنسانية*. ج ١٣. ع ٤. ص ٨٩ - ١٠٣.
- موسوي پناه، سيد أحمد؛ وعلي رضا پريزن. (٢٠٢٥م). «دراسة سوسيولوجية في رواية الحرام ليوسف إدريس: بناءً على نظرية غولدمان». *التواصلية*. ج ١١. ع ٢. ص ١٠٩ - ١٢٤.

ندا، طه. (۱۹۹۱م). *الأدب المقارن*. ط ۲. بیروت: دار النهضة العربية.
 نویدی، عبد الوحید؛ وآخرون. (۲۰۲۴م). «سوسیولوجیا روایة بريد الليل لهدى بركات: بناءً إلى نظرية لوسيان غولدمان». *التواصلية*. ج ۱۰. ع ۴. ص ۱۱۲-۱۲۷.

ب. الفارسیة

ابراهیمی حریری، فارس. (۱۳۴۶ه.ش). *مقامه نویسی در ادب فارسی و تأثیر مقامات عربی در آن*. تهران: دانشگاه تهران.
 ایگلتن، تری. (۱۳۸۱ه.ش). *درآمدی بر ایدئولوژی*. ترجمه معصوم بیگی. تهران: آگه.
 ایوتادیه، ژان. (۱۳۷۷ه.ش). *نقد ادبی در قرن بیستم*. ترجمه مهشید نونهالی. تهران: نیلوفر.
 پناهی غفارکندی، محبوبه. (۱۳۹۵ه.ش). *نقد اجتماعی از منظر مقامات حریری با محوریت تصاویر واسطی*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات. دانشگاه الزهرا.
 پیرمرادیان، حمید رضا. (۱۳۸۷ه.ش). *بررسی تطبیقی مقامات بدیع الزمان همدانی و حریری*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات. دانشگاه شهید چمران اهواز.
 حریری، فیروز؛ و حسن مجیدی. (۱۳۸۶ه.ش). «بررسی مقامات ابوالقاسم حریری». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ش ۱۸۱. ص ۴۵-۶۴.
 رضویان، رزاق. (۱۳۸۹ه.ش). «جایگاه و نقش قهرمان پروبلماتیک در رمان های رئالیستی فارسی». *مجموعه مقاله های پنجمین همایش پژوهش های ادبی - سبزوار*. ص ۱۲۸۲-۱۲۹۲.
 زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸ه.ش). *نقد ادبی*. ج ۳. تهران: امیر کبیر.
 ستوده، هدایت الله. (۱۳۷۸ه.ش). *جامعه شناسی در ادبیات فارسی*. تهران: آوای نور.
 شاملی، نصرالله؛ و زهرا قاسم نژاد. (۱۳۸۹ه.ش). «اقتباسات قرآنی در مقامات حریری». *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد فسا*. ج ۱. ش ۲. ص ۵۷-۸۵.
 عبد الجلیل، ج. م. (۱۳۶۳ه.ش). *تاریخ ادبیات عرب*. ترجمه آذرتاش آذرنوش. تهران: امیر کبیر.
 کامیابی مسک، احمد؛ و فائزه دائمی. (۱۳۹۸ه.ش). «بررسی جامعه شناسانه نمایشنامه چهار صندوق اثر بهرام بیضایی، با تکیه بر آرای لوسین گلدمن». *هنرهای زیبا - هنرهای نمایشی و موسیقی*. ش ۱. ص ۶۹-۷۸.
 گلدمن، لوسین. (۱۳۷۷ه.ش). *درآمدی بر جامعه شناسی ادبیات*. ترجمه محمدجعفر پوینده. تهران: نقش جهان.
 _____ (۱۳۸۲ه.ش). *نقد تکوینی*. ترجمه محمدتقی غیائی. تهران: بزرگمهر.
 لایبکا، ژرژ. (۱۳۷۷ه.ش). *درآمدی بر جامعه شناسی ادبیات*. ترجمه محمدجعفر پوینده. تهران: چشمه.
 محمودی، فتانه؛ مؤده شرفخواه؛ و غلامرضا پیروز. (۱۳۹۸ه.ش). «ساختارگرایی تکوینی گلدمن به مثابه روشی در نقد آثار هنرهای تجسمی: مطالعه موردی عکس های دوره قاجار». *نقد ادبی*. ش ۴۸. ص ۱۴۳-۱۷۴.
 مشایخی، مهرداد. (۱۳۸۰ه.ش). «جنش سوسیالیستی و پروبلماتیک وابستگی». *گفتگو*. ش ۳۱. ص ۹۱-۱۴۲.
 نجاریان، محمدرضا؛ زهرا کریم زاده شوشتری نژاد، و شیما فرجی فر. (۱۳۹۵ه.ش). «بررسی تطبیقی عناصر داستان سمرقند در مقامات حریری و مقامات حمیدی». *مطالعات تطبیقی*. س ۱۰. ش ۳۸. ص ۹-۳۰.
 نرمانشیری، اسماعیل؛ و زهرا شبلی بر. (۱۴۰۱ه.ش). «خوانش جامعه شناسانه راحة الصدور و آية السرور راوندی، با تکیه بر بعد تشریحی نظریه ساخت گرایی تکوینی لوسین گلدمن». *متن پژوهی ادبی*. ش ۱۰۲. ص ۹-۴۰.

ولدیگی، رحمت‌الله. (١٣٩٩ هـ ش). «بررسی و تحلیل رفتارهای ایدئولوژیک قهرمان در مقامات حریری: بر اساس مربع ایدئولوژیک وندایک». *علوم ادبی*. ج ١٠. ش ١٧. ص ٣٥٣-٣٧٩.

ویسیان، شهین. (١٣٩٠ هـ ش). *تصویرپردازی هنری در مقامات حریری*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات. دانشگاه الزهرا.