# مفهوم "الأنس" في أنماط من الخطاب الأدبيّ العربي القديم

**ريم عبدالله سليمان الميمان**

طالبة دكتوراه ،قسم الفلسفة في الدراسات الادبية،كلية اللغات والعلوم الانسانية،جامعة القصيم، السعودية.

البريد الإلكتروني Email : rasm0027@gmail.com

**الكلمات المفتاحية:** الخطاب الادبي،الانس،انماط الخطاب، القديم.

**كيفية اقتباس البحث**

الميمان ، ريم عبدالله سليمان، مفهوم "الأنس" في أنماط من الخطاب الأدبيّ العربي القديم ، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، تشرين الاول ٢٠٢٤،المجلد:١٤ ،العدد:٤ .

**هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر ( Creative Commons Attribution ) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.**

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

# The Concept of Merriment (Al-Ons) in Patterns from the Ancient Arabic Literary Discourse

**Reem Abdullah Suleiman Al-Mayman**
PhD student, Department of Philosophy in Literary Studies, College of Languages and Humanities, Qassim University, Saudi Arabia

**Keywords** : Literary discourse, humanity, discourse patterns, ancient.

**How To Cite This Article**
Al-Mayman, Reem Abdullah Suleiman, The Concept of Merriment (Al-Ons) in Patterns from the Ancient Arabic Literary Discourse, Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, October 2024,Volume:14,Issue 4.

**This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/**

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**Abstract:** In this research, we want to approach a concept that is frequently present in patterns of ancient Arabic discourse, and by it we mean "companionship". We saw that this attempt should start from looking at the semantic field of this word in its linguistic field starting from the ancient Arabic cultural space, starting with linguistic dictionaries, turning to the Holy Quran, and stopping at its definition in Sufi terminology... This concept in Arab-Islamic thought, as is known, is formed through the worldly scene and the afterlife scene, so we will look at how this formation is formed by distinguishing between being and feeling to achieve companionship and then exploring how companionship is achieved through worldly gatherings, represented in particular in evening gatherings.

-Both the familiarity associated with being and the familiarity associated with feeling represent an aspect of familiarity in worldly life, although they take different paths. Feeling is associated with being, as a feeling cannot arise or feelings can be formed except with the presence of being that prepares the connection with the other and the closeness to him in order to form familiarity, intimacy and comfort. In contrast, the formation of feeling in the afterlife scene results from being without a being or being with another body, as this feeling of consolation, comfort and

reassurance is the result of isolation from society and alienation from people to be a different entity from the entity associated with familiarity in worldly life.

-The value of familiarity emerges in evening gatherings through the achievement of fun, humor and playfulness in addition to some utilitarian values represented by the wisdom and sermons given in the gathering and the news that follows them that is circulated among the attendees of those gatherings.

-The position of storytelling, anecdote and conversation has proven the concepts of familiarity associated with familiarity, reassurance and joy in addition to other concepts related to familiarity such as inquiry, discovery and knowledge. Worldly gatherings are subject to specific rules for achieving companionship. It is, first and foremost, a human relationship that a person establishes with peers who are compatible with him in temperament and desire, as they are brought together by relationships of familiarity, compatibility and comfort, thus achieving reassurance, joy and happiness.

**الملخص:**

نريد في هذا البحث الاقتراب من مفهوم يتواتر حضوره في أنماط من الخطاب العربي القديم، وبه نعني "الأنس". وقد رأينا أن تنطلق هذه المحاولة من النظر في الحقل الدلالي لهذه الكلمة في مجالها اللغوي انطلاقا من الفضاء الثقافي العربي القديم بدءا بالمعاجم اللغوية، وانعطافا على القران الكريم، وتوقفا عند تعريفه في الاصطلاح الصوفي... وإن هذا المفهوم في الفكر العربي الإسلامي كما هو معلوم يتشكل من خلال المشهد الدنيوي والمشهد الأخروي ، لذا سننظر في كيفية هذا التشكل من خلال التمييز بين الكينونة والشعور لتحقيق الأنس ومن ثم استكشاف كيف يتحقق الأنس من خلال المجالس الدنيوية متمثلة على وجه الخصوص في مجالس السمر. سلكا طريقين مختلفين. فالشعور يرتبط بالكينونة إذ لا يمكن أن ينشأ إحساس أو تتكون مشاعر إلا بوجود الكينونة التي تهيئ الارتباط مع الآخر والقرب منه ليتم تكوين الألفة والحميمية والارتياح، وفي المقابل فإن تكون الشعور في المشهد الأخروي ناتج عن كينونة بدون كائن أو كينونة بدن آخر ذلك أن هذا الشعور من سلوان وراحة وطمأنينة هي نتيجة الانعزال عن المجتمع والاستيحاش من البشر لتكون كينونة مختلفة عن الكينونة المرتبطة بالأنس في الحياة الدنيوية. تبرز قيمة الأنس في مجالس السمر من خلال تحقيق المرح والفكاهة والهزل إضافة إلى بعض القيم النفعية المتمثلة بالحكم والمواعظ المسداة في المجلس وما يلحقها من أخبار يتم تداولها بين مرتادي تلك المجالس.أثبت مقام القص والنادرة والمحادثة مفاهيم الأنس المرتبطة

بالألفة والطمأنينة والفرح إضافة إلى مفاهيم أخرى تتصل بالأنس كالاستعلام والكشف والعلم. تخضع المجالس الدنيوية لقواعد محددة في تحقيق الأنس، فهو أولا وقبل كل شيء علاقة إنسانية يقيمها إنسان مع أقران يتوافق واياهم في المزاج والرغبة إذ تجمعهم علاقات الألفة والتوافق والارتياح فتتحقق الطمأنينة والبهجة والفرح.

**المقدمة:**

تسعى الباحثة في هذا الموضوع إلى الاقتراب من مفهوم محدِّد للرّابطة الإنسانيّة (الرّابطة الاجتماعيّة)، وبه تعني مفهوم "الأنس" من خلال النّظر في أنماط من الخطاب العربيّ القديم (بمعناه العامّ )، وهذه الأنماط تمثّلها متون نصّيّة محدّدة.

والملاحظ أنّ هذا المفهوم في الفكر العربيّ الإسلاميّ عامّة، وكلّ المعجم المشتقّ من الجذر الثلاثيّ ( أ. ن . س ) والمرتبط به: أَنِسَ، مُؤْنِسٌ، أَنِيسٌ، إِنْسٌ، مُؤَانَسَةٌ، اسْتَأْنَسَ ... يشكّله ــ عموما ــ مشهدان، أحدهما أرضيّ، دنيويّ، إنسانيّ ... قوامه الألفة والمتعة ... الإنسانيّتان، وثانيهما ماورائيّ، وانفصاليّ، قوامه الانقطاع عن دنيا النّاس ونبذ اللذّات ... ، والانعزال عنها، والاتّجاه نحو المقابر، والكهوف، وما يضارعها، أو نحو الوجد والشّوق اللّذين يجنحان إلى المعراج في السّماوات العلى.

ويستمدّ هذا الموضوع أهمّيته من أهمّيّة المفهوم ذاته متشكّلا في أنماط من الخطاب العربيّ القديم، ويدعو الاطّلاع عليها واستكشافها إلى تدقيق النّظر فيها وتعميقه. فهذا المفهوم يفتح على مختلف أنواع العلاقات التي تُعتبر من أهمّ أسباب اختياره، اليوميّ منها كما في تجربة الألفة، والكيانيّ المتّصل بكيفيّة الكينونة كما في العلاقة الحميمة بين أشخاص يتآلفون ويتحابّون، والمزاجيّ كما في القريب يُقتَرَبُ منه، ويُؤنس به. وإنّ هذه العلاقات تشكّل ثنائيّة بيّنة تقوم على المقابلة بين كينونة وإحساس، وهو ما تريد الباحثة تبيّنه، وتفهّمه، ومقاربته قراءة. ومن ثمّ فإنّ أسباب الاختيار تنبثق من الأهمّيّة التي ذكرت، ومن التّساؤل عن طبيعة العلاقات التي حدّدت، وكيف تتشكّل في مختلف الخطابات التي ستأخذ الباحثة نفسها بتحليلها، وتفكيكها، والوقوف على أسرارها وخصائصها ليتم الوصول إلى ما يستهدفه هذا البحث . ويمكن حصر هذه الأهداف في عدة نقاط أهمها تفكيك مفهوم "الأنس" ومرادفاته في الحقل اللّغويّ والدّلاليّ، وهو ما سنقصر عليه النظر والقول في هذا المقال .

**١.مفهوم الأُنس:**

المفاهيم هي جوهر الفلسفة، وصناعتها مهمة الفيلسوف كما سبق أن قرّر ذلك الفيلسوف الفرنسيّ جيل دولوز. فالمفهوم فكرة تبدأ بسيطة في الذهن، ثم ينقلها العقل إلى ما يسمّى فكرة معقّدة

تكتسب تعدّدا في الدلالات وتجريداً في الاستعمال، "حيث تبدو الأفكار مخزونة في مفردات متداولة ولكنها محورية، ويتضح من التحليل أنها تتضمن عناصر مختلفة وذات تطور تاريخي حوّلها إلى ما يسمى أفكاراً أو مفاهيم"[١] . ولذلك سنحاول إبراز معاني الأنس الذي يشكل دلالات تتفق حينا وتختلف أحيانا أخرى من خلال المعاجم العربية والقرآن الكريم والاصطلاح الصوفي وهو مجال واسع للتأمل والبحث.

**أ. الأُنس في المعاجم اللغوية:**

تعدّدت معاني "الأُنس" في معاجم اللغة العربية واختلفت دلالاتها تبعا لذلك التنوع. ومن ذلك ما ورد في معجم "القاموس المحيط" قولهم: "آنسهُ: ضدّ أوحشه، ...استأنس: ذهب توحّشه،... وما بالدّار (من) أنيس: من أحد"[٢].

أمّا في "تاج العروس" فقد أكّد صاحبه أنّ الأنيسَ هو المؤانِسُ وكلّ مَأْنُوس به، وفي بعض المصادر: كلُّ ما يُؤْنَسُ به. وقد روى أبو حاتم عن أبي زيد: "أَنِسْتُ به إنساً، بكسر الألف، ولا يقال أُنساً، إنّما الأُنْسُ حديث النساء ومؤانستُهُن". وقد ورد في التّهذيب: " أنّ الذي هو ضدُّ الوحشة هو الأُنْسُ، بالضّمّ وقد جاء فيه الكسر قليلا ". وبذلك فإن أنِسَ به و أَنَسَ به لهما المعنى نفسه عند البعض. أمّا "آنَسَ الشّيء: فقد (عَلِمَهُ)، يقال: آنَسْتُ منه رَشَدًا، أي عَلِمْتُهُ ". وقد تأتي استأنس بمعنى الاستئذان والتّبصّر، كما قد يقال: لَبَس المؤانسات أي السّلاح، والمكان المأنوس هو المكان الذي فيه أُنس، وقد كانت العرب القدماء تسمّي يوم الخميس مُؤْنِساً[٣].

وورد في "لسان العرب" أنّ "الأُنْسَ و اُلْاِسْتِئْنَاسَ هو اُلتَّأَنُّسُ، وقد أَنِسْتُ بفلان. واُلْإِنْسِيُّ منسوب إلى اُلْإِنْسِ كقولك جِنِّيٌّ وجِنٌّ ،... و اُلْإِينَاسُ: خلافُ الإيحاشِ، وكذلك اُلتَّأْنِيسُ. والأَنَسُ و الأُنْسُ والإِنْسُ الطّمأنينة، وقد أنِس به وأَنَسَ يَأْنَسُ ويَأْنِسُ وأَنُسَ أُنْساً وأَنْسَةً وتَأَنَّسَ واُسْتَأْنَسَ"، كما تقول العرب: "آنَسُ مِنْ حُمَّى"، يريدون أنّها لا تكاد تفارق العليل فكأنّها آنِسَةٌ به، وقد آنَسَنِي وأَنَّسنِي. وفي بعض الكلام: إذا جاء الليل اِسْتَأْنَسَ كلُّ وحشيّ واستوحش كلُّ إنسيّ ". وتأتي أَنِسَ الشَّيْءَ بمعنى: أحسَّه. وآنَسَ الشَّخْصَ و اُسْتَأْنَسَهُ: رآه وأبصره ونظر إليه. وقيل معنى قوله: "مَا يُؤْنِسُهُ أي ما يجعله ذَا أُنْسٍ، وقيل للإِنْسِ إِنْسٌ لأنّهم يُؤْنَسُونَ أي يُبصَرُونَ، كما قيل للجِنِّ جِنٌّ لأنّهم لا يُؤْنَسُونَ أي لا يُبْصَرُونَ"[٤].

أمّا في "المعجم الوسيط "فقد ورد لفظ الأُنْسِ بعدّة معانٍ منها: "(أَنَسَ) به وإليه – أُنْساً: سَكَنَ إليه وذهبت به وحشته. يقال: لي بفلان أُنْسٌ و أَنَسَةٌ و– فَرِحَ ...و (آنَسَ) فلاناً إيناساً: لاطفه وأزال وحشته فهو مُؤْنِسٌ، وأَنِيسٌ"، ويقال: (تَآنَسَا): بمعنى آنَسَ كلّ منهما صاحبه، وتأتي (الآنِسَةُ):

بمعنى الفتاة الطيّبة النّفس التي يُرغَبُ قربها وحديثها ، كما يُؤْنَسُ بها، وقد تأتي (الأَنَسُ) أيضاً بمعنى الجماعة الكثيرة من الناس[٥].

والذي يتّضح من التّتبّع المعجميّ للفظ (الأُنس) أنه يحمل معان متعدّدة تلتقي في مجملها في فكرة أنّ الأُنسَ ضدّ الوِحْشة، وأنّ معنى الأُنس يرتبط بالطّمأنينة كما قد يتعلّق بالرّؤية والإبصار والعِلْم، ولكنْ، هل يتّفق مفهومُ الأُنْسِ في القرآن الكريم مع هذه المعاني؟

**ب. الأُنْس في القرآن الكريم:**

يعمد القرآن الكريم إلى إدخال الطّمأنينة وبثّ الأمان والراحة في النّفوس من خلال علاج الوِحْشة وجلب الأُنْسِ، ويتمثّل ذلك في نماذج من آيات وردت فيها قصص بعض الأنبياء، وتبدّل أحوالهم من الخوف إلى الرجاء، ومن اليأس إلى الأمل.

وتتّسم نصوص القرآن الكريم بالقوّة والتّعظيم، إضافة إلى القدرة على الإقناع وروعة التّصوير ودقة المعنى وإيجاز اللفظ. ويعنيني هنا تركيز النظر في بعض مواطن الأُنس التي وردت في القرآن الكريم بالنصّ الصريح لمعاينة اللفظ (أي الأُنس)، ومحاولة الوقوف على خصائص المعنى ودلالاته.

ففي قوله تعالى:**{إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ}**[٦]

في هذه الآية معنى مهمّ من معاني الأُنس يُستخلص من سرد قصّة موسى عليه السلام وهو في طريق عودته إلى مصر قادما من مدين. ولمّا ظلّ الطريق وزوجتَهُ أخبرها أنّه قد أبصر ناراً وأنّه سيستطلعها تعرّفا أو نفعا. ويتّضح معنى الأُنْسِ هنا في الإبصار: وذاك أنّه عندما أبصر تلك النّار تهيّأت له كلّ مقوّمات الأمن من قِرى، ودفء، و دليلا يهدي إلى الطريق. و إنّ ذاك هو ما أشعره ومرافقيه بالطمأنينة والأُنس حال رؤيته تلك النار المبشّرة بالنّجاة.[٧].

أمّا في قوله تعالى: **{إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى}**[٨] فيتأكد هذا المعنى مرة أخرى في سورة (طه)، وذاك أن دلالة الأُنس قد جاءت هذه المرة ـ أيضا ـ بلفظ (رأى) الدال على الرؤية والإبصار باللفظ الصريح لضوء النار في ليلة شديدة البرودة ، حالكة الظّلام، فخاطب موسى أهله بضرورة البقاء في مكانهم ليتولّى هو استكشاف أمرها من باب الاستئناس بها في ذلك الظّلام الموحش[٩].

ويثبت الطّبري ـ أيضا ـ هذا المعنى في تفسيره لهذه الآية كما وردت في سورة القصص في قوله تعالى: **{فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ}**[١٠] بقوله: "فلما قضى

موسى الأجل وسار بأهله شاخصا بهم إلى منزله من مصر{آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ}يعني بقوله: (آنَسَ): أبْصَرَ وأحَسَّ"[١١].

فمن هذا الإحساس يتولّد الأُنس، وذاك أنّ تلك النّار التي أبصر من جانب الوادي كانت سبباً مباشراً في الإحساس بالطمأنينة، والشّعور بالأمان. وعلى الرغم من أنّ لفظ (آنَسَ) في قصّة موسى عليه السلام قد ورد في القرآن الكريم ثلاث مرات في ثلاث سور مختلفة لقصّة واحدة وحدث مفرد فإنّ التّصوير والمشاعر والأحاسيس التي نقلها القرآن اختلفت في كل مرّة ليؤكد سبحانه وتعالى عمق الوحشة وأنّها بلغت أعلى درجاتها قبل أن يمُنّ الله على موسى وأهله بالأُنس.

ومن الآيات التي ورد فيها الأُنس قوله تعالى: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ}**[١٢]

فالأُنْسُ هنا "خلاف الاستيحاش لأنّ الذي يطرق باب غيره لا يدري أيُؤذن له أم لا، فهو كالمستوحش من جفاء الحال إذا أُذن له استأنس". وقيل هو طلب الإذن كما ذُكر أنّه قد يأتي بمعنى الاستعلام والاستكشاف، فيكون المعنى طلب الاستعلام وكشف الحال هل يراد دخولكم أم لا، وذُكر أيضاً أنه قد يكون من الأُنس وهو الكشف عن وجود إنسان "[١٣]. وفي قوله (حتى تستأنسوا ) أي تجدوا إيناسا. فالإنسان سُمي بذلك لأنه لا يمكنه أن يقوم بجميع أسبابه إلا بوجود مؤانس يؤنسه، وقيل سمي بذلك لأنّه يأنس بكلّ ما يألفه[١٤]. وأيّا يكن تفسير الأُنس في هذه الآية فإن الاستخلاص الظاهر للمعنى هو في طلب الإذن بالدخول لمراعاة حرمة البيت وعدم إيحاش من بداخله وتروعيهم أو مباغتتهم.

ويأتي معنى آخر في قوله تعالى: **{وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا}**[١٥].

ورد في " التّحرير والتّنوير" تفسير إيناس الرّشد هنا بمعنى علمه، "وأصل الإيناس رؤية الإنسيّ أي الإنسان، ثم أطلق على أوّل ما يتبادر من العلم،... وكأنّ اختيار "آنَسْتُمْ" هنا دون علم للإشارة إلى أنّه إن حصل أوّل العلم برشدهم يُدفع إليهم مالهم دون تراخ ولا مطل"[١٦]. وبذلك فإن دلالة المعنى في هذه الآية تتّجه نحو بداية علم اليتيم ورشده ومن ثم معرفته بحقوقه وما له وما عليه، فإنّ هذا الإيناس بعلمه يلزم القائمين على حفظ أمواله بإعادتها إليه وتسليمها له على الفور.

ويأتي معنى الأُنس مختلفا في قوله تعالى:{**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ ... }**[١٧].

فعند الدّخول إلى بيت النّبيّ يستوجب على الدّاخل الالتزام بآداب الدّخول، وقد نُهي عن إطالة الجلوس[١٨]. لذلك فإنّه من الواجب على داخل البيت أن يراعي حقوق أصحابه، ويمتثل آداب الزّيارة، فلا يسترسل في الحديث، ولا يطيل المجالسة بحجّة أن يؤنس الجالسين أو يستمع إلى أحاديثهم لأنّ هذا الأُنس وإطالة المكوث يؤذيان النّبيّ، وهو يستحي من أن يأمرهم بالانصراف.

تلك هي أبرز معاني الأُنس كما وردت في القرآن الكريم ، وقد تنوّعت بين دلالة الإبصار، والعلم، والاستئناس بالجليس ومحادثته، إضافة إلى طلب الإذن. وإذا كانت هذه المعاني متّفقة بين ما ورد في القرآن الكريم وما ثبت في المعاجم العربيّة فهل سيوافق مفهوم الأُنْسِ في المصطلح الصوفي تلك المعاني اللّغويّة في أصل الوضع اللّغويّ ؟

**ج. الأُنْس في الاصطلاح الصّوفيّ:**

يتّخذ الأُنس في الاصطلاح الصّوفيّ اتجاها آخر، وذاك أنّ الْمُسْتَأْنِسَ يعمد إلى نبذ الملذّات، والانعزال عن النّاس، والتّقرّب إلى الله سبحانه وتعالى... ويمكننا توضيح ذلك الاتجاه حسب تصوّرات المتصوّفة التي يعتقدونها، ويؤمنون بها من خلال بعض الأقوال التي تتردّد عنهم ، ومنها ما يرد في قول حسن الشّرقاوي: "الأُنس: هو فرح وسعادة غامرة تملأ القلب بالمحبوب الذي هو الله، وهو حال يصل إليه السّالك، معتمداً على الله، ساكناً إليه، مستعيناً به ... وبذلك يكون الأُنس طمأنينة ورضا بالله ". ويُفصّل لنا الإمام الغزالي هذا الأمر موضّحاً "أنّ الأُنس والخوف والشّوق من آثار المحبة، بيد أنها جميعاً تختلف بحسب نظرة المريد الصّادق وما يغلب عليه في وقته"[١٩].

ويترتّب على ذلك إدراكنا أنّ أبرز علامات الأُنس لدى الصّوفي "ضيق من معاشرة الخلق والتّبرّم بهم، واستهتاره بعذوبة الذّكر، فإن خالط فهو كمنفرد في جماعة، ومجتمع في خلوة، وغريب في حضور، وحاضر في سفر، وشاهد في غيبة، وغائب في حضور، ومخالط بالبدن، ومنفرد بالقلب، ومستغرق بعذوبة الذكر..."[٢٠]. ولذلك فقد ربط بعضهم الأُنس بالأذكار فيكون الاستئناس بتلك الأذكار سببا مباشرا للغياب عن رؤية الأغيار أو مجالستهم[٢١].وإنّ تلك العلامات تختلف درجتها حسب التزام المتصوّف ورؤيته أو منظوره إلى الحياة بشكل عام ، وقد تدخل الجوانب النّفسيّة أو الحالة المزاجيّة في تطبيق تلك العلامات أو تقعيدها.

أمّا الشيخ السّريّ السّقطي فيذكر أنّ: "الأُنس التذاذ الروح بكمال الجمال" ، ويقول الشيخ أبو سعيد الخراز: "الأُنس استبشار القلوب بقرب الله تعالى، وسرورها به، وهدوئها في سكونها إليه، وأمنها معه من حيث الرّوعات ..."[٢٢]. ومع هذا القرب من الله تعالى فإنهم لا يغفلون عن تحقيق الهيبة، فعندما سئل الجنيد عن الأُنس أشار إلى أنّه "ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة "، وقد فُسّر قوله" ارتفاع الحشمة " بأن يكون الرّجاء أغلب عليه من الخوف، لذلك يكون "انبساط المحبّ إلى المحبوب" هو أحد معاني الأُنس كما ذكر ذو النّون [٢٣].

ويقتضي الأُنس – حسب تصوّرهم – اتّجاهين مختلفين، أوّلهما، زوال الوحشة من كلّ شيء يفزع منه النّاس لتعلّق الفرد بالله وقربه منه، كما يقول الشّيخ أبو سعيد الخراز: "المستأنس هو الذي تذهب عنه الوحشة في المواطن التي يفزع فيها النّاس، فيستوي عنده العمران والخراب والقفار، والجماعة والواحدة، وذلك للذي استولى عليه من قرب الله – عزّ وجلّ – وعذوبة ذكره ". وأمّا ثانيهما فينحو فيه الشّخص نحو الاتّجاه الذي يسلك الاستيحاش من النّاس أنفسهم، ومن كلّ من في هذا الكون بما فيهم نفسه كما يقول الشيخ أبو بكر الشّبلي: "الأُنس وحشتك منك ومن نفسك ومن الكون ... "[٢٤]. ولذلك فقد قال أحدهم ناصحا موضّحا: " ليكن أُنسك بالله وانقطاعك إليه، فإن لله تعالى عبادا استأنسوا بالله فكانوا في وحدتهم أشدّ استئناساً من النّاس في كثرتهم، وأوحش ما يكون النّاس آنس ما يكونون، وآنس ما يكون الناس أوحش ما يكونون"[٢٥].

وينقلنا الإمام القشيري إلى تصوّر آخر لمفهوم الأُنس لدى المتصوّفة فيقول: "الأُنس: هو عيش السّرّ من غير ملاحظة البرّ "

[وهو]: حياة القلب بنسيم القرب.

[وهو]: برد الحياة بوداد الموانات.

[وهو]: وجد الحبيب لفقه الرّقيب.

[وهو]: ذوق الوصول فوق المأمول."

وبذلك يتحقّق السّكون إلى الله تعالى والاستعانة به كما ذكر الشيخ محمد المجذوب [٢٦].

ويؤكّد تلك الممارسات التي يزاولها المتصوّفة بحثاً عن الانعزال والوحدة ذلك الحوار الذي تمّ بين عبدالواحد بن زيد مع راهب مرّ به في طريقه فسأله عن الوحدة والأُنس بالله تعالى فيقول قلت له: "يا راهب لقد أعجبتك الوحدة؟ فقال: يا هذا لو ذقت حلاوة الوحدة لاستوحشت إليها من نفسك. الوحدة رأس العبادة ، فقلت: يا راهب ما أقلّ ما تجده في الوحدة؟ قال الرّاحة من مداراة النّاس ، والسّلامة من شرّهم . قلت يا راهب: متى يذوق العبد حلاوة الأُنس بالله تعالى؟ قال إذا صفا الودّ، وخلصت المعاملة. قلت: ومتى يصفو الودّ ؟ قال: إذا اجتمع الهمّ فصار همّا واحدا

في الطاعة"[٢٧]. ولذلك فإنّ بحثهم الدّائم عن الانعزال والانفراد ما هو إلا هروب من معاشرة النّاس الذين يجلبون لهم الوحشة، ففي البعد عنهم يتحقّق الأُنس وتكتمل اللذّة.

**ومن هنا يمكن تقسيم أحوال الأُنس حسب ما ذكر صاحب كتاب "اللمع في التصوف" على النّحو التالي:**

"منهم من أنس بالذّكر واستوحش من الغفلة، وأنس بالطاعة واستوحش من الذّنب كما حكي عن سهل بن عبدالله، رحمه الله أنّه قال: "أوّل الأُنس من العبد أن تأنس النّفس والجوارح بالعقل، ويأنس العقل والنفس بعلم الشرع، ويأنس العقل والنفس والجوارح بالعمل لله خالصا، فيأنس العبد بالله أي يسكن إليه". وأمّا الحال الثاني من الأُنس فهو لعبد قد استأنس بالله واستوحش مما سواه من العوارض والخواطر المشغلة... وأمّا الحال الثالث من الأُنس فهو الذّهاب عن رؤية الأُنس بوجود الهيبة والقرب والتّعظيم مع الأُنس"[٢٨].

وبذلك يظهر من خلال أحوال الأُنس السابقة أن الأُنس بالله لا يكون إلا ومعه التعظيم لأن كل استئناس مع البشر يسقط التعظيم، ولكن الاستئناس مع الله تعالى يزيد المستأنس هيبة وتعظيما[٢٩]. وإنه لا يفوتنا أن نشير إلى أن مصطلح الأُنس لدى المتصوّفة قد اختلف باتجاهه إلى استحداث مفاهيم مغايرة أو معاكسة أحيانا للمفاهيم والمعاني التي وردت في القرآن الكريم أو المعاجم العربية، وذلك أنّ نظرة المتصوّفة إلى الأُنس تسير باتجاه مفاهيم وممارسات وتصورات مبتدعة.

من خلال ما سبق نتبين أن الأنس في علاقة الإنسان مع الإنسان هو لفظ مضاد للوحشة المتصلة بالعزلة والانفراد. وإن كلمة إنساني "تنتسب إلى الأصل نفسه للفظتي "إنسان" و "إنس". وتتقابل لفظة "إنس" ولفظة "جن" من جهة، ولفظة "وحش" من جهة أخرى. أمّا لفظة "إنسي" فتحيل إلى كل ماله صلة بالإنسان، والإنسانية، وتحيل لفظة " وحشي" إلى كل ما هو متوحش... وعموماً فإن "الإنسي" الذي يقابل "الوحشي" يحيل إلى ما هو قريب من الإنسان، قاصد لجهته"[٣٠]. وذاك أن السعي في الحالة الأولى يكون في محاولة تكوين صحبة مع بعض الأفراد لقضاء أوقات ممتعة، على حين أن الحالة الثانية هي حالة من حالات الانقطاع والرغبة في الانعزال عن جميع الناس وقطع العلاقات الإنسانية وترك الملذات.

كما تبين لنا ـ أيضا ـ أن معنى الألفة والمتعة المتشكلتين دنيويا في العلاقات الإنسانية يشير إلى علاقات التوافق والارتياح والفرح والطمأنينة ولكن هذه العلاقات تتعارض مع الأنس مع الله. وذاك أن الاتصال بالله يمنع البشر ويحجبهم عن أشياء كثيرة لا يمكن الوصول إليها فالأنس مع الله لا يسمح بكل شيء. " إن الأنس مع الله يمنح الشيء ذاته المبحوث عنه في صحبة الناس،

ولكنه يمنحه كشيء يضع حدا لصحبة الناس"[٣١] لذلك يعمد البعض أحيانا بدافع الأنس مع الله إلى الانعزال عن الناس والاتجاه نحو المقابر والكهوف وما يضارعها أو نحو الوجد والشوق اللذين يجنحان إلى المعراج في السموات العلى. فعلينا إذن التمييز بين الكينونة والشعور في الأُنس من خلال المشهد الدنيوي والمشهد الأخروي.

**٢. الأنُس بين الكينونة[٣٢] والشّعور:**

**أ.المشهد الدّنيويّ:**

يتمثّل هذا المشهد في تلك المجالس التي يلتقي فيها الأصدقاء أو الأصحاب ليدخل كل منهم الأُنس على صاحبه. وتتعدّد وسائل الأُنس وطرائقه التي يعتمدها أولئك الأصحاب في مجالسهم، إذ يمكننا التّمييز بين الأُنس المرتبط بالكينونة وبين الأُنس المتعلّق بالشعور. فعلى الرّغم من أنّهما اتّجاهان مختلفان فإنّ كلاّ منهما يمثّل جانبا من جوانب الأُنس بطريقة خاصة.

ويمكننا أن ندرك أنّ الكينونة هي اتّجاه من اتّجاهات الأُنس مرتبطة بالألفة ، إذ يحاول الشّخص الذي يرغب في المؤانسة البحث عن صحبة من يؤانسه ويمكث معه لفترات فيتسامران ويتجاذبان أطراف الحديث طلبا للأنُس.

فالأُنس من هذه الزاوية ـ إذن ـ هو ممارسة لتجربة الألفة التي تُشير إلى الكينونة فتتكوّن بدورها تلك العلاقات بين أشخاص يتوافقون ويتواصلون[٣٣]. قال بعض الحكماء: " اِصْطَفِ من الإخوان ذا الدّين والحسب والرّأي والأدب فإنه ردء لك عند حاجتك ويد عند نائبتك وأنس عند وحشتك وزَيْنٌ عند عافيتك"[٣٤]. ومن زاوية أخرى فإنّ تلك العلاقات قد تحيل إلى ظهور مشاعر وأحاسيس ناتجة عن القرب من مؤانس يصاحبه.

والحاصل– هنا – ملاحظة "سمتين هما اللتان تحدّدان "الأُنس": الكينونة مع (مخالطة و ألفة و حميمية و تعاطف) والإحساس، والشعور أو المزاج النّاتج عنها (سلوان و طمأنينة و بهجة أو فرح و هناء و راحة) "[٣٥].

وهنا يكمن الفرق بين الكينونة والشّعور في المشهد الدّنيويّ، وذلك أنّ الأُنس مع شخص، والتّواصل معه، والقرب منه، والتّعوّد عليه، تستوجب أن تتشكّل خاصّيّة الكينونة والحضور والاتّصال بين المستأنسين، على حين أنّ كلّ ما يتعلّق بالمشاعر، والأحاسيس، والسّكينة، والطّمأنينة، والارتياح مع الآخر، تمثل الجانب الآخر المتعلّق بالشّعور.

والذي يظهر – إذن – من خلال ما سبق أنّ الشّعور يرتبط بالكينونة إذ لا يمكن أن ينشأ إحساس وتتكوّن مشاعر إلا بوجود الكينونة التي تهيّء الارتباط مع الآخر والقرب منه ليتمّ تكوين تلك الألفة والحميمية ويتهيّأ لكل طرف الشّعور بالارتياح في صحبة الآخر[٣٦].

ومن المهمّ جداً التركيز على فكرة أن يكون هذا الشّخص المؤانس قرينا أو قريبا يتناسب مع مزاج الشّخص الآخر وطبعه، وأن يكون ودودا حسن المعاشرة لطيفا، ولا يدخل ضمن ذلك الوحشيّ الغريب إذ لا معنى للمؤانسة دون أن ترتبط الكينونة بالألفة والتلّاحم والتّضامن، وهذا لا يكون مع الوحشيّ الفاقد لهذه السّمات[٣٧]. تلك هي أبرز ملامح الأُنس في المشهد الدّنيويّ، ولكن ماذا عن المشهد الأخرويّ ؟ وكيف تتشكّل أحوال الأُنس في حالتي الكينونة والشّعور؟

**ب.المشهد الأخروي:**

يتمثّل هذا المشهد في العالم الخاصّ الذي يختلي فيه الزّاهد منعزلا عن النّاس وعن الملذات، فيتفرّغ للصلاة والعبادة وهو يعتقد أنّه ـ بهذه الطريقة ـ يبحث عن تحقيق الأُنس من خلال الانفراد والانقطاع عن الناس عامّة. ويمكننا العودة إلى مسألة "الأُنس" للنّظر فيها من زاوية أخرى باعتبارها علاقة مع الله تتشكّل تجربة الكينونة من خلالها حسب ما نُقل عن جواب راهب لشخص سأله عن سرّ وحدته فأجابه قائلا: " أنا جليس ربي، فإذا شئت أن يناجيني قرأت كتابه، وإن شئت أن أناجيه صلّيت"[٣٨]. ولكن قد يأتي من يتصوّر أنّ تجربة الكينونة هنا تتشكّل دون صحبة وكينونة دون أحد لأن تلك الصلاة والقراءة هما اللتان تجعلان تلك الكينونة ممكنة دون كينونة فعلية ودون أحد[٣٩].

وهكذا، فإنّ العلاقات الإنسانية تختلف عن العلاقة مع الله اختلافاً جذرياً إذ لا يمكن تصوّر الكينونة في الأُنس مع الله، فالألوهية التي اختص بها الله عزّ وجلّ تمنع كلّ ما يتّصل بالكينونة بما فيها رؤيته سبحانه وتعالى. وبذلك يتأكّد القول إنه لا أُنس بالمعنى الحقيقي من زاوية الكينونة إلا مع ما يمكن أن يكون ظاهرا للأنيس مؤانسا له من جنس الإنسان وإن كان هناك آراء تخالف هذا الاتجاه.

وعلى الجانب الآخر نتأمّل أولئك الزّهّاد أو النّسّاك الذين حاولوا الانعزال عن المجتمع وعن الناس، فقطعوا كل العلاقات مع الأقارب والأصحاب واتّجهوا إلى الكهوف والمقابر، فعاشوا حياة الزّهد منفردين و متفرّدين عن كلّ ما يتصل بالآخر، محاولين البحث عن الأُنس بطريقة مغايرة، وذاك أنّ سعيهم وهدفهم الأول إنّما هو تحقيق ذلك الأُنس في الحياة الأخرويّة عن طريق ذاك الانعزال والتفرغ لأداء العبادات.

وعند التأمل في الشعور المترتب على الأُنس في الحياة الأخروية ندرك أنّ كل اتّصال مع الله وقرب منه بجلب للإنسان السّعادة والطمأنينة والارتياح.

وهنا يكمن الفرق الجوهريّ بين الكينونة المرتبطة بالأُنس في الحياة الدنيوية والكينونة المتعلّقة بالأُنس في الحياة الأخروية، ففي الحالة الأولى يكون الاتجاه إلى معاشرة الناس والأُنس بهم، أمّا

في الحالة الثانية فالاتجاه إلى الانعزال عنهم وعدم معاشرتهم اذ يستوحش الشخص منهم ويتجه إلى العزلة والانفراد وفي كلتا الحالتين يكون الهدف هو البحث عن الأُنس وتحقيقه.

وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن الكينونة ترتبط بالشعور في الحياة الدنيوية وأنّ تكوّن الشعور هو نتيجة مباشرة لوجود الكينونة فإنه لا يفوتنا أن نشير إلى أنّ تكوّن الشعور في المشهد الأخرويّ ناتج عن كينونة بدون كائن أو كينونة بدون آخر. فالسلوان والراحة والطمأنينة التي تكونت في هذا المشهد هي بالتأكيد نتيجة للانعزال عن المجتمع وعن البشر والاستيحاش منهم والانفراد وترك الملذات لتكوين كينونة وشعور من نوع آخر.

**٣.الأُنس في خطاب المجالس الدّنيويّة:**

تتّسم المجالس الدّنيويّة بطابع خاص مميّز، فقد كانت لها أهمّية خاصة في نفوس مرتاديها، وقد استمدّتها من أهمّية ما يُعرض في خطابها من حكم بالغة، و طرف متنوّعة، و أخبار مفيدة.

وتختلف أنماط الأُنس من مجلس إلى آخر تبعا لاختلاف الأحوال والمواضيع التي تتّصل بتلك المجالس وترتبط بها، إضافة إلى تباين درجة الانسجام بين أفراد المجلس ونسبة تآلفهم و تفاهمهم. وسنحاول دراسة هذه الأحوال واختلافها بالنّظر في صور من مجالس السّمر.

**أ.الأُنس في مجالس السّمر:**

يحاول الإنسان البحث عن الأُنس والاستئناس بمن حوله، واختيار المكان المناسب، والأشخاص المحبّبين للمسامرة، وتجاذب أطراف الحديث من خلال تلك المجالس. و "السّامر والسّمّار، الجماعة الذين يتحدّثون بالليل. والسّمر: حديث الليل خاصة. والسّمَرُ والسّامِرُ: مجلس السُّمار... وسمر يسمر سمرا وسُمُوراً: لم ينم ، وهو سامرٌ وهم السُّمَّارُ والسَّامرة ... والسَّامر الجماعة من الحيّ يسمرون ليلا ... ورجل سميرٌ: صاحب سمر ، وقد سامرهُ. والسّمير: المسامر. والسّامر: السُّمَّار وهم القوم يسمرون ... والسُّمرة: الأحدوثة بالليل ... وقيل: السَّمر الظلمة ... قال الأصمعي: السّمر عندهم الظلمة والأصل اجتماعهم يسمرون في الظلمة ، ثم كثر الاستعمال حتى سموا الظلمة سمراً ... وسامر الإبل: ما رعي منها بالليل. يقال: إن إبلنا تسمر أي ترعى ليلاً. وتسمّر القوم الخمر: شربوها ليلا"[٤٠].

وقد تميزت مجالس السّمر عامة بحرص روادها على تناقل الأخبار والنوادر والحكايات وما يتصل بألوان الفنون والآداب والحكمة والفكاهة رغبة في "الإمتاع والمؤانسة"، إضافة إلى التزود بما فيها من منافع عظيمة وتجارب مفيدة. لذلك فقد اهتم العرب اهتماما كبيرا بمجالسهم، وحرصوا على أن تكون عامرة بالحكمة والعلم والتسلية والترويح عن النفوس ... وكثرت المصنفات[٤١] التي أنشئت في أدب السّمر، والتي تُعنى بتقديم كل ما تميل إليه قلوب أهل السّمر

وترتاح إليه نفوسهم من الحكم والمواعظ والحكايات والأخبار والطرف التي تصلح للمسامرة في المجالس والأندية والبلاطات إذ تمثل هذه المادة التي تحتويها مصنفات السّمر ثروات علمية وأدبية[٤٢] مستقاة من الأشكال السردية القديمة ، والتي نقل بعضها الى اللغة العربية . ويذكر هنا " أنّ أول من صنف الخرافات، وجعل لها كتباً، وأودعها الخزائن، وجعل بعض ذلك على ألسنة الحيوان، الفرس الأوَل، ونقلته العرب إلى اللغة العربية، وتناوله الفصحاء والبلغاء فهذبوه ونمقوه، وصنفوا في معناه ما يشبهه"[٤٣]. ويذكر ابن النديم أن أول من سمر بالليل الأسكندر، وذلك أن قومه يعمدون إلى إضحاكه وتخريفه واستعمل لذلك بعده الملوك كتاب "هزار أفسان " أو ( ألف ليلة وليلة ) .و يذكر ابن النديم أيضاً أن صاحب كتاب الوزراء ابتدأ بتأليف كتاب في ألف سمر من أسمار العرب والعجم والروم وغيرهم، كما أشار إلى جماعة تعمل الأسمار والخرافات على ألسنة البهائم والطير والناس كعبد الله بن المقفع و سهل بن هارون وعلي بن داوود... وأشار أيضاً إلى مجموعة كتب متنوعة من مؤلفات الأسمار مترجمة عرفها العرب في أيام خلفائهم[٤٤].

ومعلوم أن زمان الحديث في مجالس السّمر هو الليل، وكان طابع الحديث في ليالي هذه المجالس نوادر وقصصا وحكايات وخرافات يتسامر بها رواد تلك المجالس ويتجاذبون أطراف الحديث منتقلين بين الواقع والخيال في ظلمة الليل.

وفي التراث العربي نجد لفظ "ليل" متداولا في اتجاهات متعددة. ففي الليل السّمر والسهر، وفي الليل التخطيط والتفكير والتدبير، وفي الليل العشق والغزل، وفي الليل السفر، وفي الليل تولد إبداعات الموهوبين ويظهر الإلهام لدى الأدباء، كما أن الشعراء اختاروا الليل والخلوة لإنشاد الشعر و نظمه و إبداعه. ولعل الليل قد كان أقرب المقربين إلى الشاعر فقد كان جرير يكتب قصائده ليلا حيث تحل الرؤية القلبية والشحنات العاطفية والآفاق الفكرية محل انعدام الرؤية البصرية[٤٥].

لقد وجد المتسامرون أيضا في ليالي مجالس السّمر كل ما يرضي شغفهم ويبحثون عنه فلديهم الأفق الواسع الذي يسمح بالاسترسال في المسامرة، والتنويع في المحادثة لتفريغ ما يجول في خواطرهم بألوان مختلفة من أنواع الفنون.

ولقد اختلفت مجالس السّمر وتنوعت فقد كان الوزراء والولاة والأمراء يعقدون تلك المجالس ليلا لغايات متعددة كالترويح عن النفس والاستمتاع بالأخبار والنوادر والاطلاع على أداب العرب وأخبارهم، واختص بكل خليفة جماعة ممن عاصروه من أصحاب الأخبار والأسمار يسامرونه ليلاً وقد ينتقل المسامر من خبر، إلى نادرة، إلى شعر، إلى أن يأنس أصحاب المجلس[٤٦]بشرط أن يكون هذا المسامر على قدر كاف من المزايا التي تهيّء له أسباب الأنس فيكون "خفيف

الإشارة، لطيف العبارة، ظريفاً، رشيقاً، لبقاً، رفيقاً، غير فدم[٤٧]، ولا ثقيل، ولا عنيف ولا جهول؛ قد لبس لكل حالة لباسها، وركب لكل آلة أفراسها..."[٤٨].

وقد تختلف طبقات المرتادين لهذه المجالس ومستوى الثّقافة لديهم. على أنّ ما يجمعهم إنّما هو شيء محدّد ينحصر في البحث عن الأُنس من خلال الفكاهة و الهزل، أو الحكمة والاعتبار، إضافة إلى الإخبار. وقد تجتمع كلّ هذه الجوانب مع بعضها البعض فيتحقّق الأُنس وَفْقَ مطلبين مهمّين هما التّرويح عن النّفس (الإمتاع) ، وتحقيق المنفعة (المؤانسة).

وإن ثنائيّة "الإمتاع والمؤانسة" في الأدب العربيّ القديم تمثل الوظيفة الجوهريّة التي عُلّقت بالأدب والتي تأسّست على حدّ الأدب الذي استقرّ مع ابن خلدون في كتاب "المقدّمة": "ثمّ إنّهم إذا **أرادوا** حدّ هذا الفنّ قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها، والأخذ من كلّ علم بطرف"[٤٩]. ويفصّل تلك الوظيفة الجوهرية المبرد في مفتتح الجزء الثاني من كتاب "الكامل في اللغة والأدب" بقوله: " قال أبو العباس: نذكر في هذا الباب من كلّ شيء شيئا ليكون فيه استراحة للقارئ، وانتقال ينفي الملل؛ لحسن موقع الاستطراف، ونخلط ما فيه من الجدّ بشيء يسير من الهزل، ليستريح إليه القلب وتكنّ إليه النّفس"[٥٠]. فالإمتاع والمؤانسة إذن يتفقان في إزالة الوحشة والقلق إضافة إلى الإحساس بالراحة والطمأنينة رغم أنهما يختلفان ويتباعدان في الخلفيات والطريقة. وذلك أن الإمتاع يسعى إلى العطاء المتميز من أحد الطرفين لتحقيق هدفه، والمتعة فيها منفعة متبادلة، كما أن المتعة ملازمة للماديات. فمن ذلك أن المجالس في أحيان كثيرة تتصف بمواصفات شكلية خاصة كأن يكون المجلس "قاعة أو بهوا كبيرا على جدرانه صور ممثلة بالذهب والفضة ... ، ويكسو أرضه بساط واحد أو عدّة أبسطة من الديباج أو نحوه ، وفي أطراف البهو مناور من الذهب أو الفضة توضع عليها الشموع، ويسبل على أبواب المجلس ونوافذه ستائر من الحرير أو غيره..."[٥١] وإن هذه الملازمة تؤكد أن ما يتمتع به المجلس من مزايا ظاهرية كفيل بأن يجلب المتعة، لذلك فإن الامتاع اكتساب غاية في حين أن المؤانسة تحقيق راحة رغم أن الراحة مشتركة بينهما على قدر متفاوت[٥٢].

إن الموضوعات المطروحة في تلك المجالس تناقش كل ما له صلة بالإنسان وحياته ورغباته واهتماماته. ولا بد أن نشير إلى أن "مفهوم الحكايات في أدب السّمر يختلط عادة بمفهوم الأخبار والمواقف، إذ ليس من الضرورة أن تتضمن الحكاية أحداثا متسلسلة، أو صراعا يُنمّي الحدث كما هو الشأن في القصة وفق المفهوم المعاصر. "فقد يدرج ضمن الحكايات بعض المواقف والأخبار الحاصلة في حياة الناس بشكل طبيعي دون أن تتوفر فيها عناصر حكائية، إضافة إلى أن الكثير من الحكايات كانت من صنع القصاص والتي استمدوها من خيالهم بقصد المتعة

والتسلية وبث روح الدعابة في المجلس[٥٣]. ومن تلك المجالس الشهيرة والتي عنيت بالسّمر ليالي أبي حيان التي لم يكن حرا في اختيار مواضيعها تماما فهو تحت نطاق سلطة الحديث، فنراه يستمع لشروط صاحب المجلس كل ليلة ويتفهمها ويعيدها[٥٤] قائلا: "فهمت جميع ما قلته لي بالأمس فهما بليغاً و وعيته وعياً تاما، وبان لي الرشد في جملته وتفصيله"[٥٥]. ومن هنا سنحاول تتبع دلالات هذه الليالي وتفكيكها في كتاب الإمتاع والمؤانسة من خلال عدّة مقامات سنركّز النظر في أبرزها.

**أ١. مقام النّادرة:**

النادرة لغة "هي ما شذّ وخرج من الجمهور ...والنُّدرة: القطعة من الذهب والفضة توجد في المعدن ...والأندرون: فتيان من مواضع شتى يجتمعون للشرب"[٥٦]، والنادرة الأدبية تمثل جنسا من أجناس أدب الضحك والإضحاك ، وهي قصة قصيرة جدا يكون مدار الأحداث فيها حول شخصية طريفة في سلوكها و أقوالها ،كالأحمق أو المجنون أو البخيل[٥٧].

لقد ظهر في تاريخنا الأدبي عدد كبير من الحكايات والنوادر التي تحمل في طياتها المتعة والعبرة ، ولا تزال حتى الآن منهلا يرده كثيرون من أهل زماننا. وتعتمد هذه النوادر على عنصر الإقناع عموما. فهي خبر طريف فيه تسلية أو عظة وعبرة . بل إنها حكايات قصيرة توضح حقيقة أخلاقية وأخرى اجتماعية لا يمكن للمرء الاستغناء عنها في تقويم الخلق وتهذيب النفس[٥٨].

ولقد أشار الجاحظ إلى أهمية المجلس والجماعة عند تلقّي النادرة إذ يؤكد أن المشاركة بين الأصحاب والمتسامرين كفيلة بأن تخلق فوارق كبيرة في طريقة التلقي ومقدار الضحك. ذلك أن المتلقّي عندما يقرأ النادرة بين صفحات كتاب لا يناله الضحك مثلما يكون الوضع مع الأصحاب والجماعة في المجلس، "فما ضحكت قط كضحكي تلك الليلة ... ، ولكن ضحك من كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الأصحاب"[٥٩].

كما يؤكد ذلك التوحيدي إذ يتساءل عن سبب تفشي الضحك وانتشاره في المجلس بين المتسامرين فيقول: "من يضحك من عجب يراه أو يسمعه أو يخطر على قلبه ثم ينظر إليه ناظر من بعد فيضحك الضحكة ... فما الذي سرى من الضاحك المتعجّب إلى الضاحك الثاني ، فيجيب مسكويه: "إن النفس الشخصية تتأثر من النفس **الشخصية** ضروباً من التأثيرات ، بعضها سريعة وبعضها بطيئة "[٦٠]. وبذلك تظهر كثير من الآثار بين المتسامرين في المجالس من خلال مقام النادرة ، وسنحاول التركيز على وظائف هذه النوادر من خلال تفكيكها بغية الوصول إلى تلك الدلالات التي صاحبت المسامرات في ليالي " الإمتاع والمؤانسة " .

لم تكن الموضوعات الأدبية التي تطرح في مجالس السّمر على نسق واحد بل تنوعت أهدافها ، وتعددت مضامينها بما يخدم الفرد والمجتمع ويغذي حاجاته الفكرية والنفسية والروحية ، فتشكلت اتجاهات جادة وأخرى هازلة. فالهزل تعبير عن الأحوال والظروف في أسلوب رشيق وعبارة موجزة وفكاهة مرحة. والهزل: "نقيض الجدّ، هَزِلَ يَهْزَلُ هَزْلاً... وفلان يَهْزَلُ في كلامه إذا لم يكن جادّا؛ تقول: أَجَادٌّ أنت أم هَازِلٌ ؟"[٦١].

وان التوحيدي يؤمن بأهمية الهزل في حياة كل إنسان ، وقد شعر أنه بحاجة إلى التعامل مع أدب آخر في مجلس المسامرة ينأى به في مضامينه و توجيهاته عن تلك المضامين الجادة التي مارسها ودعا إليها في مواضع كثيرة من خلال مسامراته ومجالسه. وهو يتصور أن الحياة لا يمكن أن تسير بخط الجد فحسب ، وإنما هي مليئة بالمشقة والمصاعب التي لابد أن يتحرر الإنسان من أثقالها ومتاعبها . ولن يكون ذلك ممكنا إلا من خلال الهزل الذي يمثل حاجة إنسانية ملحة من واجب الأدباء التزامها . فالإنسان يميل إلى التغيير والتنويع في حياته إضافة إلى التنقل من حالة إلى أخرى ليتحرر من أسلوب الرتابة. ولذلك كانت مجالس السّمر عامرة بهذا النوع من الأدب الذي يبعث على الانبساط ، كما كان يزيل متاعب الحياة البائسة[٦٢]. ومن هنا فإن التوحيدي يحذر من تجنب الهزل فيقول: "إياك أن تعاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزل، الجارية على السخف ، فإنك لو أضربت عنها جملة لنقص فهمك وتبلّد طبعك ، ولا يفتق العقل شيء كتصفُّح أمور الدنيا، ومعرفة خيرها وشرّها ، وعلانيتها وسرّها"[٦٣]. وتتأكّد الحاجة إلى الهزل من خلال قول الحصري أيضا في كتابه الموسوم ب "جمع الجواهر في المُلح والنّوادر": "وهذه النّوادر أكرمك الله، وإن وقع عليها اسم الهزل، وأُسقطت من عين العقل عند من لا يعلم مواقع الكلم، ولا يفهم مواضع الحكم، فليس ذلك بمروّجها، ولا بمبهرجها عند أهل العقول وأولي التّحصيل العارفين بمعاقد المعاني وقواعد المباني"[٦٤].

ومع هذا فإنّ لهذا الهزل مقدارا معيّنا وحدودا ثابتة ينبغي على كل مسامر أن ينتبه لها وأن يعلم أن لهذا المزاح منافع عظيمة قد تحوّله إلى مسار الجدّ كما في قول الجاحظ في مقدّمة كتاب "البخلاء": "وللضّحك موضع، وله مقدار، وللمزح موضع، وله مقدار،... فالنّاس لم يعيبوا الضّحك إلا بقدر، ولم يعيبوا المزح إلا بقدر. ومتى أريد بالمزح النّفع، وبالضّحك الشّيء الذي له جُعِل الضّحك، صار المزح جدّا، والضّحك وقاراً "[٦٥]. ومن ذلك يتأكد أن مسألة التوازن بين الجد والهزل مطلب مهم ، فالسلوك القويم يدعو إلى أن يتقلب الإنسان بينهما على أقدار متناسبة من دون تداخل بينهما . فالتوازن لا يعني اجتماع الجد والهزل في مقام واحد، فطبيعة كل منهما تختلف عن الآخر ولها وقتها ومقامها الخاص لذلك يستلزم إقامة حد فاصل بينهما وفق علاقة

نوعية تبقي لكل طرف استقلاليته[٦٦]. ومهما يكن من أمر فإنه لا يغيب عن الذهن أن بعض المجالس عمد فيها أصحابها إلى المبالغة في اللهو والعبث واتجهوا إلى الاغراق في ألفاظ السخف من دون أي مبررات أو غايات فكرية في حين أن أكثرها التزم بمبدأ التوازن.

ومن هنا فإن نوادر ليالي "الإمتاع والمؤانسة " كانت حافلة بمظاهر الهزل، وسنسوق بعضا منها شواهد تثبت ما ذكرناه سابقا من تحقيقها وقع "الإمتاع والمؤانسة". وإن من أبرز هذه المظاهر السخرية التي صورت حال بعض فئات المجتمع ممّن اتخذوا الفكاهة والدعابة منهجا لتسجيل حالات مرح ولهو لإدخال السرور والضحك كما في هذا الشاهد: "وحكى لنا ابن أسادة قال: كان عندنا – يعني بأصفهان – رجل أعمى يطوف ويسأل ، فأعطاه مرّة إنسان رغيفاً فدعا له وقال: أحسن الله إليك، وبارك عليك ، وجزاك خيراً ، وردّ غربتك! فقال له الرجل: ولم ذكرت الغربة [ في دعائك؟ وما علمك بالغربة؟] فقال: الآن لي ها هنا عشرون سنة ما ناولني أحد رغيفاً صحيحاً "[٦٧].

ويظهر في نصّ النادرة أن الشخصيات قليلة العدد إذ تقتصر على الرجل الأعمى والرجل المعطي، ولم تظهر صفات واضحة للشخصيات سوى أن أحدهما كفيف البصر. في حين أنه يمكن أن نستشف بعض الصفات من خلال أحداث النادرة تتمثل في أن الأعمى شديد التركيز، صبور، وأمّا الرجل الآخر فكريم و محب للخير.

وعلى الرغم من أن الرجل كان فاقد البصر، فإنه كان قوي البصيرة، مدركا لكل ما يدور حوله من أوضاع وأحداث. فقد أدرك أن الرجل غريب من خلال مقارنة بسيطة بينه وبين الأفراد الذين يصادفهم كل يوم من خلال سؤاله.

وقد يوحي مدلول الغربة إلى شيء اخر شعر به الأعمى خلال عشرين سنة يطوف فيها شوارع أصفهان دون أن يحظى بأي عطاء، فقد تكون الغربة متعلقة بالأعمى نفسه إذ من الممكن أن يكون الإنسان غريبا في بلده إذا لم يجد في أرجائها ما يهيئ له الأمن والسعادة والاطمئنان ويدخل الأنس على قلبه.

إن حالة العطاء في دعاء الأعمى المتمثلة في قوله: "أحسن الله إليك ، وبارك عليك ، وجزاك خيراً ، وردّ غربتك"[٦٨] تمثل حالة عطاء من نوع خاص. فالأعمى ليس بيديه ما يثيب به ذلك المعطي ويؤنسه فاستعان بالدعاء. وقد أجمل بكثره الدعاء الذي قد يؤكد على دلالة الحرمان التي عاشها منذ سنوات في هذه البلاد ولم يجد من يشعر به أو ينفق عليه لإعانته على توفير قوت يومه. كما أن قلة عدد الشخصيات في الموقف وانفراد الأعمى بالمعطي حققت له فرصة التحرر من القيود والبوح بما يريد قوله من حديث متراكم في دخيلته منذ سنوات. وفي قول الأعمى:

"عشرون سنة ما ناولني أحد رغيفاً صحيحاً "[٦٩] ترتسم معالم خفيّة لحالة الصبر والرضا والأمل لديه ، فعلى الرغم من المرارة التي عاشها في تلك السنوات فإنه لم يستسلم، ولم ييأس، وظلّ يبحث عمّن يمد له يد العون.

وفي اتجاه آخر ندرك أن هذا الرجل الأعمى لديه حس فكاهي عال إضافة إلى ما يتمتع به من بديهة حاضرة. وقد هيأت له هذه المزايا تصوير الحادثة وتقديمها في صورة فكاهية ممتعة عمد فيها إلى تصوير أفراد المجتمع في بلده بصورة ساخرة تظهر سخطه عليهم للترويح عن نفسه من الضغوطات التي تراكمت داخله بسبب هذا المنع والإجحاف والتجاهل لسنوات طويلة. فلقد تبدلت المقاييس لديه وأصبح ثائرا يائسا من عطائهم فاتجه إلى النقد الاجتماعي الساخر.

إن تلك السنوات الطويلة جعلته يتحرر من أسلوب الخوف والقلق فيجرؤ على الافصاح عمّا يجول في خاطره من كبت السنين المتراكم. وقد هيأ له المعطي فك العقدة وتجاوز المواقف المربكة من الصد والردّ. وإن هذا التحرر والهروب من **القيود قد هيأ له** الفرصة لأن يتحرك بحرية معلنا استيائه من أفراد المجتمع لتخفيف التوتر أو تصحيح بعض الأوضاع ، فلعل صوته يصل بعد سنوات من الانتظار والرجاء.

كما أنه لا يغيب عن الذهن أن من أكثر مواطن الهزل في مجالس المسامرة التهكم [٧٠] . وذلك أن أكثر الفكاهات إثارة للضحك والمرح في النوادر تلك التي تصاحبها روح التهكم ، وتزداد روح الدعابة عند تهكم المرء بعيوبه الجسدية والنفسية . فهنا تتشكل دوافع أقوى لرسم الابتسامة التي تصنعها خفة النفس وجمال الروح وحب الدعابة . قال ابن الأعرابي: "كان المحسن الضبي شرهاً على الطعام ، وكان دميماً ، فقال له زياد ذات يوم: كم عيالك؟ قال: تسع بنات. قال فأين هن منك؟ فقال: أنا أحسن منهنَّ. وهن آكل منّي. فضحك. وقال: جاز ما سألت لهن. وأمر له بأربعة الآف درهم "[٧١].

ولنا أن نتصور أن تهكم المحسن الضبي بداية إن هو إلا وسيلة عقاب وتنفيس عن نفسه من خلال التعبير بصورة تهكم ساخرة عن رفض الحال التي وصل إليها من كثرة عدد أفراد أسرته وزيادتهم في الوقت الذي لا يستطيع توفير متطلبات الحياة الأساسية. ومما يجعل الموقف أكثر فكاهة أنه جمع بين السخرية والتهكم في قالب واحد رغبة منه في مضاعفة بواعث المرح في الإجابة عن أسئلة السائل، فهو يصور أولئك الفتيات وما اتصفن به من القبح وكأنه يلمح إلى أن هذا الأمر سيقف عقبة أمام ارتباطهن بأزواج يزيلون حمل المسؤولية عن كاهله ويتكفلون بتخفيف العبء عنه ، وهو مما يزيد الأمر سوءا . وفي هذا الوصف مبالغة كبيرة تأخذ المتلقي السامع إلى أجواء محفوفة بالأنس تساورها الدعابة والظرف.

وفي أحيان كثيرة قد تكون الحاجة إلى التهكم من خلال نقد العيوب على اختلاف أنواعها لغايات يكون ظاهرها المرح والفكاهة وباطنها الإصلاح وتقويم الأخطاء والمساوئ أو إثارة الشفقة والتكسب كما حدث مع المحسن الضبي الذي حُققت مقاصده وأمر له الخليفة بجائزة.

ولا بد أن نشير إلى أن هذا السؤال الذي ألقاه زياد ما كان إلا رغبة منه في استثارة المحسن الضبي بدعوته إلى عقد مقارنة بين شخصه وبين بناته من خلال قوله: "أين هن منك" [٧٢]؟ وإنه من الأرجح ألاّ يكون السائل جاهلا بحال البنات فلا بد أن يأخذ الابن شيئا من خصال أبيه ولو بصورة بسيطة. ولكن هذا الاستفهام ما كان إلا نوعا من أنواع المداعبة والمشاكسة التي أرادها زياد لدفع الأب إلى الإجابة بسخريته المعهودة رغبة في إدخال الأنس والسرور على المجلس.

خلاصة القول إن فكرة التوازن بين الجد والهزل تتيح للمسامر تحقيق الغايات التي يرغب في بلوغها ترويحا وانشراحا وإمتاعا وهو بذلك يتنحى عن كل ما يتصل بالإفراط والمبالغة والغلو في الحضارة العربية الإسلامية المرتبطة بالمجالس تحقيقا للتوازن الفعلي المتمثل بقوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ}[٧٣]. ويمكننا التأكيد على أن وظيفة الهزل من خلال النوادر لا تقف حدودها عند الإضحاك والمرح والفكاهة فحسب بل تهدف إلى خلق إدراك لدى الإنسان يساهم في تكوين معرفة بتناقضات الحياة إضافة إلى بلوغ الغاية في إبراز الطبائع البشرية وفهمها من خلال تصريف الذهن بأمور اللهو[٧٤]. وبذلك يتعيّن علينا النظر في مقام آخر من المقامات التي يتحقق فيها الأنس في مجالس المسامرة وتبيّن مدى فاعليته في هذا المجال.

**٢. مقام المحادثة:**

قد يكون سعي السّمّار في مقام السّمر إلى تحقيق غايات كبرى يرغبون في إيصالها إلى المتلقّي من خلال الحديث أو الحوار. فالحديث: "ما يُحدِّث به المَحّدِث تحديثاً، وقد حدثه الحديث وحدّث به ... والأحدوثة ما حُدِّث به...، ورجل حَدِث وحَدُث وحِدث وحَدِّيث ومُحَدِّث، بمعنى واحد: كثير الحديث، حسن السياق له..."[٧٥].

وإنّ في تبادل الأحاديث والاستماع إليها متعة كبيرة جعلت الأدباء والقدماء يتنافسون في التنقل بين الموضوعات المختلفة من عرض سرود ، والقاء أشعار أو التمثل بها . كما أن العلاقات الإنسانية التي تتشكل من تبادل الأحاديث تخلق جانبا حميميّا "يبدد الصمت ويكسر المسافة، ويطلّ على المخبوء والمكنون . وغالبا ما ينتج عن هذا الحوار والتفاعل أثر في النفس يخلق سكينة وتوازنا و تماسكاً. " ولعل احتفاء تلك المجالس بالملحة والنادرة والشعر والحكايات عائد لاندراج هذه الأفانين في جملة الحديث الممتع "[٧٦]. وهذا ما يؤكد أن الغاية الأساسيّة من

المسامرة هي التّرويح عن النّفس إضافة إلى ما يصاحبها من المنافع . ومن المقامات التي تتحقّق فيها تلك الغايات من خلال المحادثة في مجالس السّمر والأنس ما ورد على لسان عمر بن عبدالعزيز حينما قال: " والله إني لأشتري [المحادثة] من عبيد الله بن عتبة بن مسعود بألف دينار من بيت مال المسلمين. فقيل يا أمير المؤمنين، أتقول هذا مع تحرِّيك وشدّة تحفُّظك وتنزّهك؟! فقال: أين يُذهب بكم ؟ والله إني لأعود برأيه ونصحه وهدايته على بيت مال المسلمين بألوف وألوف دنانير ! إنّ في المحادثة تلقيحاً للعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحا للهمّ، وتنقيحاً للأدب ". قال [أي الوزير ابن سعدان في كتاب "الإمتاع والمؤانسة"]: "صدق هذا الإمام في هذا الوصف، إنّ فيه هذا كلّه ... وسمعت أبا سعيد السيرافيّ يقول: سمعت ابن السّراج يقول: دخلنا على ابن الرومي في مرضه الذي قضى فيه، فأنشدنا قوله:

**ولقد سئمت مآربي فكأنّ أطيبها خبيث**
**إلا الحديث فإنه مثل اسمه أبدا حديث"**[٧٧].

هناك شفرة يمكن من خلالها بداية رسم تأويلات مختلفة. فعند التّأمّل في قوله: "بألف دينار من بيت مال المسلمين"[٧٨] ترتسم في الذّهن اختلافات وتناقضات محيّرة إذ كيف يمكن أن نتصوّر أنّ عمر بن عبدالعزيز المعروف بالنّزاهة والتّحرّي والتّحفّظ يأخذ من بيت مال المسلمين لإنفاقه في المحادثة والمؤانسة وهو المؤتمن على هذا المال ؟ ولم اختار ألف دينار تحديداً ؟

وإنه لا يمكن بأي حال أن يغيب عن الذهن كيف كان حال الشعراء في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز ، وكيف أنه لا يولي أبيات الثناء والمديح التي ينظمها الشعراء لكسب رضاه أي اهتمام ، كما أنه لم يكن يعطيهم من بيت مال المسلمين كما يفعل غيره . وقد تميز عمر بن عبدالعزيز بهذه الخصوصية وعرف بها ومع هذا فإنه ينفق ألف دينار لمحادثة عبيد الله بن عتبة فكيف نفسر هذا التناقض؟

يمكننا أن ندرك أهمية وجود العلماء في المجالس على اختلاف أنواعها خصوصا في العصرين الأموي والعباسي حيث نشطت بشكل ملحوظ الحركة الفكرية والأدبية من خلال تلك المجالس . فقد " كان لحضور العلماء طعم خاص ونكهة ميزت تلك المجالس في كلا العصرين ، وكان الخلفاء على اختلاف طبائعهم و ميولهم يحرصون غاية الحرص على وجود هؤلاء العلماء في مجالسهم ودواوينهم ، بل رأينا في أكثر من خبر كيف أن الخلفاء كانوا دائما محاطين بكوكبة من العلماء والفقهاء ، ولم يستنكفوا من أن يسألوهم في ما كان يعن لهم من مسائل ، بل كانوا يرسلون الرسل في طلبهم ، فربما عرضت للخليفة مسألة فأشكلت عليه فإنه لا يتوانى في إرسال

الرسل إلى من يتوسم فيه العلم بها ليأتيه ويسأله ، ... تستوي في ذلك المسائل العلمية والأدبية والدينية"[٧٩].

لذلك كله فإن الخليفة يتمتع بوعي وإدراك تامين وقياس محكم للأمور وفق ضوابط محددة استمدها من ذلك التكوين الثقافي والاطلاع العلمي الذي صاحب مجالسة العلماء وأصحاب الفكر والأدب فهيأت له ذاك الحس الناقد المحلل ، وهو لذلك يدرك تماما أهمية هذه المحادثة ومع هذا الشخص تحديدا ، ومالها من فوائد جمة. كما أن رغبة المحادثة لدى عمر بن عبدالعزيز وشغفه بها ليسا سوى نوع من الاستثمار النافع . وذاك أنّ في المحادثة "تلقيحا للعقول ، وترويحا للقلوب، وتسريحا للهم، وتنقيحا للأدب"[٨٠]، كما هو حال الصدقة والإنفاق في وجوه الخير أذ فيها تزكية للمال واستثمار له ، فضلا عن شعور المنفق بالراحة ، فهي استثمار أيضا ، ولكنه من نوع آخر.

كما أنه لا بد لطرفي المحادثة أن يلتزما الصدق في القول إضافة إلى تجنب الكلام البذيء مع مراعاة الإفصاح والإيضاح والحرص على الإيجاز ، وكل هذه الأمور توسمها عمر بن عبدالعزيز في الشخص الذي دفع إليه ليحادثه وهذا ما دعا الوزير ابن سعدان إلى إثبات ما ذهب إليه الخليفة وتأكيده بقوله: "صدق هذا الإمام في هذا الوصف، إنّ فيه هذا كلّه"[٨١].

وقد يأتي مدلول الاستثمار كمعنى يتعلق بالمضاعفة ذلك أن لفظ ألف في النص يمكن تأويله بالآية الكريمة: {ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ صَابِرَةٞ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمۡ أَلۡفٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفَيۡنِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ}[٨٢] فالكثرة والمضاعفة إذن ترتبطان بالامتنان الذي منّ به الله على عباده إذ هوّن عليهم بعض ما يخيفهم في الحرب ووعدهم بأن يهيّئ لهم من أسباب النّصر و يضاعف قوتهم فتأتي الغلبة لهم على الرغم من قلة عددهم .

ومن مواطن المحادثة في مجالس السّمر التي سنشرع في تفكيك معانيها ما ورد على لسان التوحيدي في إحدى ليالي السّمر والأنس حيث قال: " ثم رويت أن عبدالملك بن مروان قال لبعض جلسائه: قد قضيت الوطر من كل شيء إلا من محادثة الإخوان في الليالي الزهر على التلال العفر"[٨٣] . فمن خلال هذا الشّاهد يمكننا أن نلاحظ أن عبدالملك بن مروان خاطب جلساءه مصرحا ومخبرا عن شعور ينتابه وهو اكتفاؤه من كل شيء إلا من محادثة الإخوان محدّدا زمانا ثابتا هو الليالي الثلاث الأولى من كل شهر ومكان ثابت هو التلال المنبسطة.

لقد تم الإفصاح عن هذا الأمر والإشارة إلى الزمان والمكان وقد توجه بالحديث إلى أشخاص معروفين هم جلساؤه في ذلك اليوم.

إن ما يثير الانتباه ويحفز العقل على التفكير هو ذاك الاختلاف الظاهر بين ما قاله عبدالملك بن مروان وبين طبيعته ومنهجه و أسلوبه في الحياة والسيادة والحكم. إذ كيف لهذه الشخصية التاريخية الفذة العظيمة أن تعلن الاكتفاء من كل شيء وتقصر اهتمامها ورغباتها على شيء محدد هو المجالسة و المحادثة ويكون هذا الأمر هو غايتها و هدفها؟

إذا أدركنا أن إنجازات عبدالملك بن مروان لم تتوقف عند جانب واحد فقط بل شملت كل ما يتعلق بشؤون الدولة من أمور إدارية بما فيها التواصل مع الولاة وشؤون البريد والتركيز على العمارة والتطوير والفتوحات والأدب والاقتصاد و المجال العسكري والقضائي إضافة إلى الإنجازات الأخرى المتفرقة ، فمن الطبيعي واللازم أن وراء تلك الانجازات أسبابا متنوعة تتعلق بالتكوين السياسي والنفسي والإداري لهؤلاء الخلفاء . وما كان لهذا التكوين أن يثمر لولا رعايته والاهتمام به من خلال مجالسة أهل الفكر ومحادثتهم . ولقد ذاعت شهرة مجالس عبدالملك بن مروان لما احتوت عليه من أخبار وآراء ومسامرات قيمة كان مصدرها الأساس ذلك الاهتمام بالعلماء والأدباء الذين أعطوا لهذه المجالس تلك القيمة العظيمة إمتاعا ومؤانسة ونفعا. لذلك كله فقد سعى عبدالملك بن مروان إلى طلب المحادثة وإيلائها من الاهتمام ما تستحقه حتى أنه أعلن أنه باق على حاجته لها والتماسه إياها وشغفه بها دون الاكتفاء بأي حال. فرغم ما يتمتع به من ثقافة وعلم ودراية فإنه يدرك تمام الإدراك أن القناعات والتصورات تختلف لدى الأشخاص في مجالس السّمر حسب تنوع الثقافات وأساليب المعرفة ، ولذلك فإنه لا يتوانى عن طلب المحادثة في المجالس. والإيمان بأن تنوع الرؤية حول موضوع معين ما هو إلا امتداد للمعرفة التي تشكلت وتكونت في مخزون كل فرد ، ولذلك فإن التماس تلك المعارف يعمم المنفعة في مواضيع شتى حسب رؤى ووجهات متعددة.

تلك هي أهم وظائف المحادثة في مجالس السّمر وقد راوحت بين الترويح عن النفس و إزالة الهم والكدر والضيق، كما أن فيها اطمئنانا لوجود من يستمع وينصت ومن يحاور ويناقش ليتحقق للمتحادثين الإفصاح عمّا يجول في الخاطر والتنفيس عن النفس . وان الأهم من ذلك كله كسب العلم والمعرفة بالأخبار والأحوال المتغيرة والمتقلبة في المجتمع ، و لذلك فإن ليالي الأُنس في مجلس المسامرة بين التوحيدي والوزير لم تخل من الإطالة والتكرار أحيانا ولكنها كانت مقصودة لتحقيق غايات ذكرها التوحيدي مؤنسا بها صاحبه فقد قال : " أطلت الحديث تلذذا بمواجهتك، ووصلته خدمة لدولتك، وكررته توقعا لحسن موقعه عندك، وأعدته وأبديته طلبا للمكانة في نفسك"[٨٤].

ومن هنا يمكننا الإشارة إلى أن هذه المحادثات المتداولة في مجالس السّمر لتحقيق الأُنس لا تنحصر منفعتها في الحاضرين في المجلس فحسب بل تتعداهم إلى مواطن وأزمان و أماكن عديدة عبر العصور. فإذا كان الأُنس مصدرا للمنفعة عبر مقام المحادثة فهل سيماثل مقام القص هذا الأمر؟

**٣ . مقام القص**

القصة "لفظة جامعة ، والقصص الموجودة – قديما أو حديثا – أكثر من أن تحصى، وهي ذات عدد مذهل من الأنواع والأجناس والفروع . وهي – إلى ذلك – ترد في أشكال ومحامل وضروب من الخطاب مختلفة، وكأن جميع المواد صالحة للتّعبير عن قصص الإنسان [٨٥]. وأمّا القصّ "فهو فعل القاص إذا قصّ القِصَص ...، يقال: في رأسه قصّة يعني الجملة من الكلام...، ويقال: قصصت الشيء إذا تتبعت أثره شيئا بعد شيء ...، وقيل: القاص يقصّ القصص لأتباعه خبراً بعد خبر وسوقه الكلام سوقاً "[٨٦].

"والحاصل أن القصة تطلق على جميع ما يمكن أن يقصّ من الأسطورة إلى الأقصوصة والرواية الجديدة مروراً بالخرافة والحكاية والخبر والرواية، كما أن الطرائق الممكنة في القصّ مختلفة، وهذا ما ينسب القصّة إلى مجالات كثيرة ليست بالضّرورة أدبيّة..."[٨٧].

إن فن الرواية والقصة والأقصوصة يعتبر من الفنون الحديثة في الأدب العربي إذا نظرنا إليه بالمنظار الفنّي الاصطلاحي المعاصر، ولكن القصص فن قديم له جذور في تاريخ الحضارة العربية منذ العصر الجاهلي، وكذلك في العهد الإسلامي. فإلى جانب أيام العرب و أساطيرهم و أخبارهم التي كانوا يتناقلونها فيما بينهم جاء القرآن الكريم وقصّ علينا أخبار الأمم والرسل والقبائل فحفلت سورة "البقرة " و "يوسف" و "مريم" و "النمل" و "الكهف" وغيرها بقصص مليئة بالتشويق والإفادة والعبر. كما ظهرت العديد من المؤلفات[٨٨] ذات الاتجاه القصصي الوعظيّ النقديّ الساخر[٨٩].

وفي "الثقافة العربية عرفت ضروب من القصّة مختلفة، ثم كان أخذ العرب عن الأمم التي اتصلوا بها، فحصل من هذا كله – على مر الزمن – رصيد ضخم منه ما نُقل عن العامّة أو الخاصة... وهذا الرصيد ذو أشكال متنوعة (كالخبر والمثل والنادرة والحكاية...)، ومواضيع متباينة . "ولقد ركز القدماء من أهل الأدب والفكر على جعل القصة أداة لغايات الوعظ الديني أو التعليم اللغوي إضافة إلى التعبير عن بعض الآراء الفلسفية[٩٠].

ومن بين تلك المؤلفات التي جمعت كثيراً من خلاصة كتب السير والأخبار كتاب "ألف ليلة وليلة" وقد استطاعت شهرزاد بما ملكت من مهارات في فن القص أن تكسب روايتها شكلا مغايرا

لما جاء قبلها لمزجها بين معارفها التي استمدتها من بطون الكتب التي وصلت مسامعها و خبرتها في القص مما أدى إلى إعادة صياغة قصصية وتحوير سردي ساهم في تكوين شغف لدى الملك المتعطش لمعرفة نهاية كل قصة ، فأدى فعل القص إلى إعادة التوازن لعلاقة مختلة. فقد نبعت قصص " ألف ليلة وليلة " من رغبة شهرزاد في صرف شهريار عن قتل بنات جنسها بعد أن يتزوجهن. فاستطاعت بسلاح اللغة وأسلوب التشويق القصصي تحويل رغبة الانتقام إلى حب وانسجام قوامه الأنس والإمتاع [٩١]. ولذلك فالقصة "ذات إفادات ومناهج لم تجتمع في سائر الروافد المعرفيّة والمنهجية الكامنة في بقية ضروب البحث الأدبي "[٩٢]وسنحاول تحليل بعض نماذج ليالي " الامتاع والمؤانسة " لفحص مدى فاعلية القصّ في مجالس السّمر كمجال لتحقيق الأنس.

ومن مواطن الأُنس التي تسجل فيها المسامرة مقامات قص خبري في تلك المجالس نشير إلى هذا النصّ: "قال أبو حازم المدني: "... وإنّ السّيئ الخُلُقِ لأشقى الناس؛ نفسه منه في بلاء، ثم زوجته، ثم ولده، ثم خدمُه، وإنه ليدخل وهم في سرور فيتفرّقون فرقاً منه، وإنّ دابّته لتحيد عنه إذا رأته مما ترى منه، وكلبه ينزو على الجدار وقطه يفرُّ منه"[٩٣]. يمكننا ملاحظة أنّ النص الخبري هنا سلس موجز بشكل ملحوظ فهو لا يحوي تفاصيل كثيرة بل هو تعبير مباشر عن حالة معينة. و يمكننا أن نتصور أنّ سوء الخلق هو إشارة إلى الحاكم الجائر الذي تتكالب عليه المآسي بسبب ظلمه، والزوجة هنا تعبير عن أهل البيت كافة، والولد هم الشعب، أما الخدم فهم حاشيته، والدابة هي نظام السلطة أو عرش الملك المهدّد بالزوال بسبب ظلمه ، على حين أنّ الكلب تعبير عن العدوّ المترصد على الحدود، والقط يحيل الى الخدم والرعاة.

ومن هنا فلا يمكن أن يغيب عن الذهن أهمية العدل في استتباب الأمن والاستقرار، وأنّ زواله وانعدامه وإحلال الظلم بدلا عنه أول مراتب الشقاء وفيه تهديد الحكم والولاية.

ويمكن أن نركز على جانب آخر، فقد يكون سوء الخلق رمزا للعمليات الطبيعية التي تؤثر في تشكيل الأرض كالزلازل مثلا، والتي قد تسبّب اهتزاز قشرة الأرض، وسقوط الأشياء، وتشقق الطرق، وانهيار الأبنية، واختلال الأعمدة. ومن هنا تتضرّر الأماكن التي تقع فيها تلك الزلازل . ومن ثم فإنّ سكان تلك المناطق يفرون إلى أماكن الأمان ، ويهربون من مواطن الخطر. وبالجمع بين تلك المعاني نخرج بمعنى آخر جديد يشير إلى أنّ الانفصال عن الزوجة هو تخلخل للأعمدة. فالزوجة عمود البيت عامّة ، وأما الولد فهم تلك الأبنية التي بناها الزّوجان، فقد تنهار، وقد تتأثّر حياتهما بسبب ذلك الانفصال. وأمّا منزل الزوجة وملاذ الأسرة فهو تلك الجسور الرابطة بين أفرادها، والتي تحطمت وتضررت بسبب الانفصال. ومن خلال ذلك تظهر

لنا قوة التأثير، فأياً تكن دلالة المعاني فإن التأثير الحاصل من شيء مّا في الغالب يصيب بالضرورة جميع المصاحبين والمقرّبين أولا.

ونشير أيضا إلى ما ذكر التّوحيدي مؤانساً الوزير بقوله إنّ "ابن أبي بكرة ينفق على جيرانه أربعين ديناراً سوى سائر نفقاته، وكان يبعث إليهم بالأضاحيّ والكسوة في الأعياد، وكان يعتق في كل عيد مائة مملوك "[٩٤] . إن الشخصية الوحيدة المذكورة في هذا النص هو أبو بكرة وتدور أحداث الخبر جميعها حوله. فالتوحيدي يتحدث عن قيمة الكرم فيصف صور الإنفاق التي يؤديها أبو بكرة من خلال العطاء والعتق إضافة إلى ما يبعثه في الأعياد إلى المحتاجين.

إنّ صورة الإنفاق هذه تنقلنا مباشرة إلى استشعار النتائج المترتبة عليها ، ففي الانفاق كسب القلوب، وتفريج الكربة، والوقوف مع المحتاج، والإحساس به، والتآلف معه، والتلاحم به، والقرب منه ، إضافة إلى أنّ المال المُنفَق يعود إلى المُنفِق بصورة أو بأخرى. لكن ما يثير الانتباه هو التّساؤل عن المدلول الذي يحيل إليه عدد الدّور، ولِمَ حُدّد بأربعين دون غيره؟

بإمكاننا أن نتصوّر أنّ عدد الأربعين يرمز إلى الأربعين نووية المتعلّقة بمباني الإسلام وقواعد الأحكام التي إن أتقنها العبد المسلم كان أقرب إلى الله وفهم الدين وتعاليمه، وذلك أنّ التّمسك بهذه الأربعين نووية يعود على الشخص بالثواب والمنفعة العظيمين.

ويتبادر إلى الذهن أيضا التّساؤل عن سبب ذكر مائة مملوك تحديدا دون غير هذا العدد؟ وهنا بإمكاننا أن نحيل المعنى إلى ذاك الذي أماته الله مائه عام عندما سأل كيف يحيي الله هذه الأرض بعد موتها، فأماته الله مائه عام، ثم بعثه كما في قوله تعالى: { أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}[٩٥] .

إنّ هذه الفترة التي غاب فيها هذا الرجل عن الحياة ثم عاد لم يتغيّر فيها طعامه وشرابه بل ثبت على حاله. فكأنّ حال العتق ودفع الأموال في سبيل إطلاق حرية مملوك لا تنقص المال بل إنها تعود به كما كان وتبارك ذلك المال، ويعود ما أنفقه وكأنّ ماله لم ينقص، بل زادت البركة وحصل الأجر الوفير.

ومن الأخبار التي تهدف إلى الأُنس أيضا في ليالي الإمتاع والمؤانسة ما ورد في هذا النصّ: "هذا لأنهم مع توحشهم مستأنسون، وفي بواديهم حاضرون، فقد اجتمع لهم من عادات الحاضرة أحسن العادات، ومن أخلاق البادية أطهر الأخلاق "[٩٦] . ويتضح لنا أن هذا النص قد اعتمد نقل حدث أو فكرة واضحة موجهة بشكل مباشر، لتترك أثرا وانطباعا، وليس فيها أي إشارة إلى

الزمان، فالهدف إيصال رسالة محددة وعرضها بإيجاز. فبعد التقديم الذي أشار من خلاله التوحيدي إلى محاسن العرب وفضائلهم يذكر أسباب هذه الفضائل والمزايا التي خصهم الله تعالى بها ، فقد جمعوا من عادات الحاضرة أحسنها ومن أخلاق البادية أطهرها فهم مع توحشهم وغربتهم مستأنسون حاضرون في بواديهم.

ولكن: كيف لهم أن يستأنسوا مع توحشهم ؟ هنا تكمن ثغرة تجعلنا نبحث عن مقاصد أخرى لهذه العبارة ، فقد تحيل إلى مدلولات عديدة قصدها التوحيدي أو لم يقصدها.

يمكن أن نخمن أن الدلالة ترمز إلى البحر، وذلك أن البحر يصور ثنائيتين مختلفتين هما الخطر والأمن. فالبحر محفوف بالمخاطر العظيمة واحتمال الغرق لركاب سفينة غير آمنة عند انجراف أمواج البحر بشكل متتابع في ظلمة الليل وضعف الأمل في النجاة إضافة إلى انعدام الرؤيا وقوة الأمواج وتسرب المياه داخل السفينة ، وتتراكم المخاطر بوجود الحيتان وأسماك القرش التي قد تفترس جميع الأشخاص، وفي الجهة المقابلة فإننا لا نغفل عن كنوز البحر من اللؤلؤ والمرجان التي توفر الحياة المترفة وتصنع الأمان.

ان البحر يشكل تنوعا في الحالات التي يعيشها الأشخاص بين لحظات التأمل في أوقات السكون وهدوء الأجواء وشاعرية الليل وبين شدة أصوات ارتطام الأمواج أوقات العواصف. والاختلاف قائم بين شعور الاستمتاع في رحلة بحرية هادئة وبين مخاطرة عدم توازن السفينة أو ارتطامها.

إنّ العرب لديهم من الخيرات العظيمة الدفينة التي لم يتم اكتشافها كما هو الحال في خيرات البحر، لذلك فإن المحافظة على تلك العادات والارتباط الدائم بين حياة الحاضرة والبادية تتيح الفرصة لاكتشاف تلك الكنوز والمآثر العظيمة، فلا تندثر باندثار أصولها واختلاط معالمها.

وعندما يقدم البحّار على الغوص في عمق البحر للحصول على تلك الكنوز المتفرقة في أنحائه فإنه يتخلى عن تلك المخاوف المرتبطة بالمخاطر كي يصل إلى ما يريد تحقيقه، ولكنه في الآن نفسه لم يغفل عن توفير أسباب السلامة والالتزام بأنظمة الغوص وقوانينها لتأمين نفسه والفريق المصاحب له.

لقد ساهم مقام القص في تجسيد واقع المجتمع وملامسته بعض القضايا المهمة سواء عن طريق الإخبار أو السرد لوقائع يتواتر حدوثها في المجتمع، ولقد كانت الغايات المستفادة من هذه القصص متنوعة بين اعتبار وعظة و تفهم تجارب وخبرات الآخرين وإدراكها إضافة إلى ما صاحبها من إدخال روح التواصل و الالتحام النفسي المرتبط بمعرفة الأحوال والأحداث التي تجري داخل المجتمع والاستئناس بها.

من خلال ما سبق يمكن إدراك قيمة الأنس في مجالس السّمر وكيف يكون له أثر بالغ في إدخال المرح والفكاهة والهزل إضافة إلى ما يتمتع به من قيمة نفعية تتمثل في الحكم والمواعظ المسداة في المجلس فضلا عن الأخبار التي يتم تناقلها وتداولها بين أفراد المجلس.

إن تلك المقامات التي تم التركيز عليها في الشواهد السابقة ماهي إلى دلائل على تحقيق الأنس في مجالس السّمر وكيف لهذه المقامات أن تثبت مفاهيم الأنس الناتجة عن مزاولتها في المجالس بما يضمن تحقيق تلك المفاهيم المرتبطة بالألفة والطمأنينة والفرح والملاطفة. كما لا يغيب عن الذهن ما تحققه تلك المقامات من إثبات مفاهيم تتصل بالأنس كما هو الحال في الاستعلام والكشف والعلم وهي الدلالات التي ظهرت عند مقاربة بعض النصوص في المدونة والتي اتفق معناها مع تلك المعاني التي تم ذكرها سابقا.

كانت الوقفة الآنفة للتحقق من دلالات مفهوم الأنس في مجالس السّمر وكيف تتم مزاولة الأنس في تلك المجالس بما يتفق مع تلك الدلالات.

**الخاتمة:**

المستخلص مما تقدم أن مفهوم "الأنس" له دلالات مختلفة تتفق حينا وتختلف أحيانا أخرى من خلال المعاجم العربية ، والقرآن الكريم ، والاصطلاح الصوفي ، وأظهر ما تتبعناه تعدد معاني "الأنس" في معاجم اللغة العربية واختلاف دلالاتها تبعا لذلك التنوع ، كما تبين بعد تركيز النظر عند معاينة لفظ الأنس في بعض المواطن التي وردت في القرآن الكريم بالنص الصريح أن دلالاته أيضا اختلفت وتعددت معانيها وقد وافق ما ثبت في المعاجم العربية ما أفصحت عنه دلالة النصوص القرآنية من دلالات لفظ الأنس في حين أن دلالة اللفظ في الاصطلاح الصوفي اتخذت اتجاها مختلفا وقد ركزت الباحثة على التمييز بين الكينونة والشعور من خلال المشهد الدنيوي والمشهد الأخروي، ثم تطرقت إلى الأنس في خطاب المجالس الدنيوية، وبعدها في مجالس السمر من خلال الأحوال والمواضع التي تتصل بتلك المجالس وترتبط بها في مقام النادرة، والمحادثة، والقص، وقد تبين من خلال تلك الدراسة أن تلك المجالس مثلت مواطن مهيأة لتحقيق الأنس بسبب توفر وسائل الانبساط واللهو ، وفيها يتم ممارسة وسائل اللذة التي تبحث عنها فئات معينة في المجتمع، وعموما فقد أتاحت تلك المجالس لمرتاديها استشعار حالات الأنس عبر مشاهد متباينة. وعند تلمّس أبرز النتائج التي تمّ التوصّل إليها في هذا البحث، يمكننا الإقرار بما يلي:

-أن مفهوم الأنس قد تنوع بين دلالة الإبصار، والعلم، والاستئناس بالجليس ومحادثته. ولئن بدا أن هذه المعاني تكون متفقة بين ما ورد في القرآن الكريم وما ثبت في المعاجم العربية فإنها قد

اختلفت في الاصطلاح الصوفي واتخذت اتجاها آخر يعتمد فيه المستأنس على نبذ كل ما هو دنيتي ، واختيار الانفراد عن الناس ، والتفرد عنهم .

-يمثل كل من الأنس المرتبط بالكينونة والأنس المتعلق بالشعور جانبا من جوانب الأنس في الحياة الدنيوية وإن سلكا طريقين مختلفين. فالشعور يرتبط بالكينونة إذ لا يمكن أن ينشأ إحساس أو تتكون مشاعر إلا بوجود الكينونة التي تهيئ الارتباط مع الآخر والقرب منه ليتم تكوين الألفة والحميمية والارتياح، وفي المقابل فإن تكون الشعور في المشهد الأخروي ناتج عن كينونة بدون كائن أو كينونة بدن آخر ذلك أن هذا الشعور من سلوان وراحة وطمأنينة هي نتيجة الانعزال عن المجتمع والاستيحاش من البشر لتكون كينونة مختلفة عن الكينونة المرتبطة بالأنس في الحياة الدنيوية.

-تبرز قيمة الأنس في مجالس السمر من خلال تحقيق المرح والفكاهة والهزل إضافة إلى بعض القيم النفعية المتمثلة بالحكم والمواعظ المسداة في المجلس وما يلحقها من أخبار يتم تداولها بين مرتادي تلك المجالس.

-أثبت مقام القص والنادرة والمحادثة مفاهيم الأنس المرتبطة بالألفة والطمأنينة والفرح إضافة إلى مفاهيم أخرى تتصل بالأنس كالاستعلام والكشف والعلم.

-تخضع المجالس الدنيوية لقواعد محددة في تحقيق الأنس، فهو أولا وقبل كل شيء علاقة إنسانية يقيمها إنسان مع أقران يتوافق واياهم في المزاج والرغبة إذ تجمعهم علاقات الألفة والتوافق والارتياح فتتحقق الطمأنينة والبهجة والفرح.

**الهوامش**

[١] سعد البازعي، هجرة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى،٢٠٢١م، ص ٨-١٠.

[٢] مجد الدين الفيروز أبادي: القاموس المحيط، مادّة ( أ ن س )، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، ص٧٧.

[٣] السيد محمد الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، مادّة ( أ ن س )، الجزء ١٥، مطبعة حكومة الكويت، ص٤١٣-٤٢٠.

[٤] ابن منظور ، لسان العرب : مادّة ( أ ن س )، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة،١٤١٩هـ، ١٩٩٩م، ص ٢٣٣-٢٣٥.

[٥] مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط: مادّة ( أ ن س )، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص٢٩.

[٦] سورة النمل، الآية ٧.

[٧] سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الخامس، دار الشروق، الطبعة الشرعية الأولى، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ٢٦٢٨- ٢٦٢٩.

[٨] سورة طه، الآية ١٠.

[٩] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع مذكور، ص ٢٦٢٨.

[١٠] سورة القصص، الآية ٢٩.

[١١] أبو جعفر بن جرير الطبري، تفسير الطبري مع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الثامن عشر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص ٢٣٩.

[١٢] سورة النور، الآية ٢٧.

[١٣] أبو حيان الغرناطي، البحر المحيط في التفسير، الجزء الثامن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٢هـ- ٢٠١٠م، بيروت، ص ٣٠،٣١.

[١٤] أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص٢٨.

[١٥] سورة النساء، الآية ٦.

[١٦] محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الجزء الرابع، (د.ت)، ص٢٤١، ٢٤٢.

[١٧] سورة الأحزاب، الآية ٥٣.

[١٨] أبو حيان الغرناطي، البحر المحيط في التفسير، مرجع مذكور، ص٤٩٩-٥٠٠ .

[١٩] مجموعة مؤلفين، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، المكتبة الشاملة، (د.ت)، ص٢٩٨.

[٢٠] أبو حامد الغزالي، المحبة والشوق والأُنس والرضا، محمود نصار الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، مصر، ١٣٨٠هـ، ١٩٦١م، ص٩١.

[٢١] أبو بكر محمد الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٥٢هـ، ١٩٣٣م، ص٧٧.

[٢٢] مجموعة مؤلفين، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، مرجع مذكور، ص ٢٩٨.

[٢٣] أبو بكر محمد الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع مذكور، ص ٧٦.

[٢٤] مجموعة مؤلفين، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، مرجع مذكور، ص٢٩٩-٣٠٧.

[٢٥] أبو نصر السراج الطوسى، اللُّمَع ، دار الكتب الحديثة و مكتبة المثنى، مصر، بغداد،١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م، ص ٩٦.

[٢٦] مجموعة مؤلفين، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، مرجع مذكور، ص ٢٩٩.

[٢٧] أبو حامد الغزالي، المحبة والشوق والأُنس والرضا، مرجع مذكور، ص٩١.

[٢٨] أبو نصر السراج الطوسى، اللُّمَع، مرجع مذكور، ص ٩٧.

[٢٩] مجموعة مؤلفين، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، مرجع مذكور، ص ٣٠٥.

[٣٠] هاشم فودة، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية (أُنس)، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٩٨م، ص٢٠.

[٣١] هاشم فودة، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية (أُنس)، مرجع مذكور، ص٣١.

[٣٢] الكينونة تنطلق ضمن ثلاث محاور أولها: الكينونة هي التصور الأكثر كليّة، ثانيا: الكينونة هي التصور غير القابل للتعريف لأنها التصور الأعم، ثالثا: الكينونة هي التصور المفهوم بنفسه. وقد أدان هايدغر هذه التعريفات الأنطلوجية للكينونة ولم يؤمن بها وأصر على ضرورة طرح السؤال عن معنى الكينونة بشكل يليق بها. انظر مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، الكتاب الجديد، ٢٠١٢م، ص٥٠-٥٢.

[٣٣] هاشم فودة، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية (أُنس)، مرجع مذكور، ص١٩.

[٣٤] أبو حسن الماوردي، أدب الدنيا والدين ، دار إقرأ، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص١٨١.

[٣٥] هاشم فودة، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية (أُنس)، مرجع مذكور، ص٢٠.

[٣٦] هاشم فودة، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية (أُنس)، مرجع مذكور، ص٢٠.

[٣٧] نفسه، ص٢٠-٢١.

[٣٨] أبو سعد الآبي، نثر الدر، الجزء السابع، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص١١٤.

[٣٩] هاشم فودة، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية (أُنس)، مرجع مذكور، ص٢٨.

[٤٠] ابن منظور، لسان العرب، مادة (س م ر) .

[٤١] منها أخبار الحمقى والمغفلين، وعقلاء المجانين، والفرج بعد الشدة، والجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، والبصائر والذخائر، وجمع الجواهر في الملح والنوادر وغيرها كثير.

[٤٢] محمود الحسن، أدب السّمر مصنفاته وموضوعاته وخصائصه، مجلة دواة للبحوث والدراسات اللغوية والتربوية، العدد ١٤، ص ١٧.

[٤٣] "فأول كتاب عمل في هذا المعنى: كتاب هزار افسان، ومعناه ألف خرافة، وكان السبب في ذلك أن ملكا من ملوكهم كان إذا تزوج امرأة وبات معها ليلة قتلها من الغد، فتزوج بجارية من أولاد الملوك، ممن لها عقل ودراية، يقال لها شهرزاد ، فلما حصلت معه ابتدأت تحدثه وتصل الحديث عند انقضاء الليل بما يحمل الملك على استيفاءها، ويسألها في الليلة الثانية عن تمام الحديث، إلى أن أتى عليها ألف ليلة، ... إلى أن رزقت منه ولدا أظهرته، وأوقفته على حيلتها عليه فاستعقلها ومال إليها واستبقاها" انظر ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص٤٢٢.

[٤٤] ابن النديم، الفهرست، مرجع مذكور، ص ٤٢٣.

[٤٥] وفي نظرة الشعراء إلى الليل تفاوت واختلاف لكنهم يتفقون في التشكي منه، ففي الوقت الذي يشكو امرؤ القيس من وحشة الليل ويتصوره مخلوقاً موحشاً مفترساً يخاطبه بأن ينتحى ويبتعد ليقبل ضياء الصبح بقوله:

**ألا أيها الليل الطويل ألا انجل بصبح وما الإصباح منك بأمثل***

فإن عمر بن أبي ربيعة بشكو من قصر ليله ويتألم من مروره سريعا بقوله:

**فيالك من ليل تقاصر طوله وما كان ليلي قبل ذلك يقصر***

انظر حفيظة سي بو عزة، دلالة الأنس في ليالي الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، مذكرة لنيل درجة الماجستير في علم الدلالة، جامعة وهران، ٢٠١٠/٢٠١١م، ص٤٦-٤٨. *وانظر امرؤ القيس، ديوان امرؤ

القيس، شرح عبدالرحمن المصطاوي، دار المعرفة، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٤٩. *وانظر عمر بن عبدالعزيز، ديوان عمر بن عبدالعزيز، الشركة الوطنية للكتاب، بيروت، (د.ت)، ص١٠٢.

[٤٦] حفيظة سي بو عزة، دلالة الأنس في ليالي الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، مرجع مذكور، ص٤٨،

[٤٧] الفدم قليل الفهم الغليظ الأحمق الجافي الممل، انظر ابن منظور، لسان العرب، مادّة ( ف د م ).

[٤٨] أبو إسحاق الحصري، جمع الجواهر في الملح والنوادر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢م، ص ١٨.

[٤٩] ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨١م، ص٥٥٣.

[٥٠] المبرد، كتاب الكامل، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٢١١.

[٥١] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، الجزء الخامس، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م، ص ١٥٨،١٥٩.

[٥٢] حفيظة سي بو عزة، دلالة الأنس في ليالي الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، مرجع مذكور، ص٢٩.

[٥٣] محمود الحسن، أدب السمر مصنفاته وموضوعاته وخصائصه، مجلة دواة للبحوث والدراسات اللغوية والتربوية ، ص ١٤.

[٥٤] حفيظة سي بو عزة، دلالة الأنس في ليالي الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، مرجع مذكور، ص٤٨.

[٥٥] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين و أحمد الزين، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م، ص ٢٥.

[٥٦] ابن منظور، لسان العرب، مادة(ن د ر).

[٥٧] صالح بن رمضان، الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم، دار الفارابي، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ١٧٠.

[٥٨] أنيس المقدسي، الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، بيروت،٢٠٠٠م، ص ٤٩٥،٤٩٦.

[٥٩] الجاحظ، كتاب البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، ص ١٢٤.

[٦٠] أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، (د.ت)، ص٢٤٧.

[٦١] ابن منظور، لسان العرب، مادة ( هـ ز ل).

[٦٢] جمال السوداني، أبو حيان وموقفه من أدب الهزل، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٢٠٠٨، العدد٧١، تاريخ النشر ٢٠٠٨/٦/٣٠م، ص ٤-٩.

[٦٣] أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٣م، ص٤٩.

[٦٤] الحصري، جمع الجواهر في الملح والنوادر، مرجع مذكور، ص ٢٢،٢٣.

[٦٥] الجاحظ، كتاب البخلاء، مرجع مذكور، ص ٨.

[٦٦] جمال السوداني، أبو حيان وموقفه من أدب الهزل، مرجع مذكور،ص١٤.

[٦٧] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر مذكور، ص ٤٢٦.

[٦٨] نفسه، ص ٤٢٦.

[٦٩] نفسه، الصفحة نفسها.

[٧٠] يعتمد التهكم على محورين رئيسيين: أولهما الاستهزاء من خلال التعرض للآخر بقصد المضايقة والتكبر والترفع وثانيهما: الهدم وهو تبديل كل ما هو قائم في صورته، وبعد ذلك إحالته إلى صورة جديدة مغايرة. انظر شاكر عبدالحميد، الفكاهة والضحك رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٨٩، الكويت، ٢٠٠٣م، ص ٤٤.

[٧١] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر مذكور، ص ٤٧٥.

[٧٢] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر مذكور، ص ٤٧٥.

[٧٣] سورة الإسراء، آية ٢٩.

[٧٤] جمال السوداني، أبو حيان وموقفه من أدب الهزل، مرجع مذكور،ص١٤.

[٧٥] ابن منظور، لسان العرب، مادة (ح د ث).

[٧٦] مي الوثلان، سلوة الغريب آداب المؤالفة في نماذج من النثر العربيّ القديم، مجلة جامعة شقراء للعلوم الإنسانية والإدارية، العدد السادس عشر، سبتمبر ٢٠٢١م، ص ٤٤، ٤٥.

[٧٧] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر مذكور، ص ٤٣،٤٤.

[٧٨] نفسه، الصفحة نفسها.

[٧٩] عبدالمنعم أحمد أمين، اثر مجالس الخلفاء في تطور النقد الأدبي في العصرين الأموي والعباسي، دراسة نقدية تحليلية موازنة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية، جامعة أمدرمان الإسلامية، ٢٠٠٧م، ص١٧٠.

[٨٠] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر مذكور، ص ٤٣.

[٨١] نفسه، ص ٤٣.

[٨٢] سورة الأنفال، آية ٦٦.

[٨٣] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر مذكور، ص٤٣.

[٨٤] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر مذكور، ص٥٩٠.

[٨٥] الصادق قسومة، طرائق تحليل القصة، دار الجنوب للنشر، الطبعة الأولى، تونس، ٢٠٠٠م، ص٢٣.

[٨٦] ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق ص ص).

[٨٧] الصادق قسومة، طرائق تحليل القصة ، مرجع مذكور، ص ٦،٧.

[٨٨] مثل "كليلة ودمنة" لعبدالله بن المقفع وكان أغلبه رمزيا على ألسنة الحيوانات، كما أن كتاب "البخلاء" للجاحظ يحوي أقاصيص ونوادر متنوعة وكذلك الشأن في بديع الزمان الهمذاني في مقاماته الشهيرة إضافة إلى رسالة الغفران لأبي العلاء المعري. انظر عبدالرحمن الكبلوطي، القصة القصيرة في الأدب العربي على الوعاجي ومحمد تيمور، دار ابن خلدون، مصر، ص٩،١٠.

[٨٩] عبدالرحمن الكبلوطي، القصة القصيرة في الأدب العربي علي الوعاجي ومحمد تيمور، مرجع مذكور، ص٩.

[٩٠] الصادق قسومة، طرائق تحليل القصة، مرجع مذكور، ص ٨،٩.

[٩١] سناء أبو صالح، فن الخبر في الأدب العربي: من الخبر في الفرج بعد الشدة حتى الحكاية في ألف ليلة وليلة، صحيفة الاتحاد، ٢٠١٩/٨/٩م.

[٩٢] الصادق قسومة، طرائق تحليل القصة، مرجع مذكور، ص١٤.

[٩٣] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر مذكور، ص ٤٠٥.

[٩٤] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر مذكور، ص ٤٠٤.

[٩٥] سورة البقرة، أية ٢٥٩.

[٩٦] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر مذكور، ص ٩٧.

## المصادر والمراجع:


١-الآبي (أبو سعد)، نثر الدر، الجزء السابع، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، القاهرة، ٢٠١٠م.

٢-أحمد أمين (عبدالمنعم)، اثر مجالس الخلفاء في تطور النقد الأدبي في العصرين الأموي والعباسي، دراسة نقدية تحليلية موازنة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية، جامعة أمدرمان الإسلامية، ٢٠٠٧م.

٣-الأصفهاني (أبو القاسم الراغب) ، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

٤-امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، شرح عبدالرحمن المصطاوي، دار المعرفة، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٤م.

٥-البازعي (سعد)، هجرة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى،٢٠٢١م.

٦-التوحيدي (أبو حيان)، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين و أحمد الزين، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.

٧-التوحيدي (أبو حيان)، البصائر والذخائر، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٣م.

٨-التوحيدي (أبو حيان)، الهوامل والشوامل، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، (د.ت).

٩-الجاحظ (عمرو بن بحر)، كتاب البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة.

١٠-الحسن ( محمود)، أدب السّمر مصنفاته وموضوعاته وخصائصه، مجلة دواة للبحوث والدراسات اللغوية والتربوية، العدد ١٤.

١١-الحصري(أبو إسحاق)، جمع الجواهر في الملح والنوادر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢م.

١٢-ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨١م.

١٣-بن رمضان(صالح)، الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم، دار الفارابي، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٤-الزبيدي (السيد محمد) ، تاج العروس من جواهر القاموس، مادّة ( أ ن س )، الجزء ١٥، مطبعة حكومة الكويت، (د.ت).

١٥-زيدان (جرجي)، تاريخ التمدن الإسلامي، الجزء الخامس، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م.

١٦-السوداني (جمال)، أبو حيان وموقفه من أدب الهزل، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٢٠٠٨، العدد ٧١، تاريخ النشر ٢٠٠٨/٦/٣٠م.
١٧-سي بو عزة (حفيظة)، دلالة الأنس في ليالي الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، مذكرة لنيل درجة الماجستير في علم الدلالة، جامعة وهران، ٢٠١٠/٢٠١١م.
١٨-سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الخامس، دار الشروق، الطبعة الشرعية الأولى، القاهرة، ١٩٧٢م.
١٩-أبو صالح (سناء)، فن الخبر في الأدب العربي: من الخبر في الفرج بعد الشدة حتى الحكاية في ألف ليلة وليلة، صحيفة الاتحاد، ٢٠١٩/٨/٩م.
٢٠-الطبري (أبو جعفر بن جرير)، تفسير الطبري مع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الثامن عشر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٢١-الطوسى (أبو نصر السراج)، اللُّمَع ، دار الكتب الحديثة و مكتبة المثنى، مصر، بغداد،١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م.
٢٢-ابن عاشور(محمد الطاهر)، تفسير التحرير والتنوير، الجزء الرابع، (د.ت).
٢٣-عبدالحميد (شاكر)، الفكاهة والضحك رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٨٩، الكويت، ٢٠٠٣م.
٢٤-بن عبدالعزيز (عمر)، ديوان عمر بن عبدالعزيز، الشركة الوطنية للكتاب، بيروت، (د.ت).
٢٥-الغرناطي (أبو حيان)، البحر المحيط في التفسير، الجزء الثامن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٣٢هـ- ٢٠١٠م.
٢٦-الغزالي(أبو حامد) ، المحبة والشوق والأُنس والرضا، محمود نصار الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، مصر، ١٣٨٠هـ، ١٩٦١م.
٢٧-فودة (هاشم)، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية (أُنس)، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٩٨م.
٢٨-الفيروز أبادي (مجد الدين)، القاموس المحيط، مادّة ( أ ن س )، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.
٢٩-قسومة (الصادق)، طرائق تحليل القصة، دار الجنوب للنشر، الطبعة الأولى، تونس، ٢٠٠٠م.
٣٠-الكبلوطي(عبدالرحمن)، القصة القصيرة في الأدب العربي علي الوعاجي ومحمد تيمور، دار ابن خلدون، مصر، (د.ت).
٣١-الكلاباذى (أبو بكر محمد)، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٥٢هـ، ١٩٣٣م.
٣٢-الماوردي (أبو حسن)، أدب الدنيا والدين ، دار إقرأ، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
٣٣-المبرد، كتاب الكامل، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٩٧م.
٣٤-مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط: مادّة ( أ ن س )، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
٣٥-مجموعة مؤلفين، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، المكتبة الشاملة، (د.ت).
٣٦-المقدسي(أنيس)، الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، بيروت،٢٠٠٠م.

٣٧-ابـن منظـور، لسـان العـرب: مـادّة ( أ ن س )، الجـزء الأول، دار إحيـاء التـراث العربـي، الطبعـة الثالثة،١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
٣٨-ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
٣٩-هيدجر(مارتن)، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، الكتاب الجديد، ٢٠١٢م.
٤٠-الوثلان(مي)، سلوة الغريب آداب المؤالفة في نماذج من النثر العربيّ القديم، مجلة جامعة شقراء للعلوم الإنسانية والإدارية، العدد السادس عشر، سبتمبر ٢٠٢١م.

**Sources and References:**

1 -Al-Abi (Abu Saad), Nathr Al-Durr, Part Seven, National Library and Archives, Second Edition, Cairo, 2010.
2 -Ahmed Amin (Abdul-Moneim), The Impact of the Caliphs' Councils on the Development of Literary Criticism in the Umayyad and Abbasid Eras, A Comparative Analytical Critical Study for a PhD in Arabic Language, Omdurman Islamic University, 2007.
3 -Al-Isfahani (Abu Al-Qasim Al-Raghib), Vocabulary in the Strange Words of the Qur'an, edited by Muhammad Sayyid Kilani, Dar Al-Ma'rifah, Beirut, (no date)
4 -Imru' Al-Qais, Diwan Imru' Al-Qais, explanation by Abdul-Rahman Al-Mustawi, Dar Al-Ma'rifah, Second Edition, Beirut, 2004.
5 -Al-Bazi'i (Saad), Migration of Concepts, Arab Cultural Center, Casablanca, First Edition, 2021.
6 -Al-Tawhidi (Abu Hayyan), Al-Imtaa' wa Al-Mu'anasa, edited by Ahmed Amin and Ahmed Al-Zein, Hindawi Foundation, 2017.
7 -Al-Tawhidi (Abu Hayyan), Al-Basair wa Al-Dhakha'ir, edited by: Ahmed Amin and Al-Sayed Ahmed Saqr, Committee for Authorship, Translation and Publication, first edition, Cairo, 1953.
8 -Al-Tawhidi (Abu Hayyan), Al-Hawamil wa Al-Shawamil, edited by: Ahmed Amin and Ahmed Saqr, General Authority for Cultural Palaces, Cairo, (no date.)
9 -Al-Jahiz (Amr bin Bahr), The Book of Misers, edited by: Taha Al-Hajri, Dar Al-Maaref, fifth edition, Cairo.
10 -Al-Hassan (Mahmoud), Samar Literature, Its Classifications, Topics and Characteristics, Dawat Journal for Linguistic and Educational Research and Studies, Issue 14.
11 -Al-Husri (Abu Ishaq), Collection of Jewels in Salt and Anecdotes, Cultural Books Foundation, First Edition, Beirut, 2012.
12 -Ibn Khaldun, Introduction to Ibn Khaldun, Dar Al-Qalam, Fourth Edition, Beirut, 1981.
13 -Bin Ramadan (Saleh), Literary Letters and Their Role in Developing Ancient Arabic Prose, Dar Al-Farabi, Second Edition, Beirut, 2007.
14 -Al-Zubaidi (Al-Sayyid Muhammad), Taj Al-Arous Min Jawahir Al-Qamoos, Article (A N S), Part 15, Kuwait Government Press, (n.d.).
15 -Zaydan (Girgis), History of Islamic Civilization, Part Five, Hindawi Foundation, 2013.

16 -Al-Sudani (Jamal), Abu Hayyan and his position on the literature of humor, Al-Ustadh Journal for Humanities and Social Sciences, Volume 2008, Issue 71, Publication date 6/30/2008.
17 -Si Bou Ezza (Hafizah), The Significance of Intimacy in the Nights of Enjoyment and Companionship by Abu Hayyan Al-Tawhidi, a thesis for a master's degree in semantics, University of Oran, 2010/2011.
17 -Sayyid Qutb, In the Shade of the Qur'an, Volume Five, Dar Al-Shorouk, First Legal Edition, Cairo, 1972.
19 -Abu Saleh (Sanaa), The Art of News in Arabic Literature: From News in Relief after Hardship to the Story in One Thousand and One Nights, Al-Ittihad Newspaper, 8/9/2019.
20 -Al-Tabari (Abu Jaafar bin Jarir), Al-Tabari's Interpretation with the Explanation of the Interpretation of the Verses of the Qur'an, Part Eighteen, Hijr for Printing, Publishing, Distribution and Advertising, First Edition, Cairo, 1422 AH-2001 AD.
21 -Al-Tusi (Abu Nasr Al-Sarraj), Al-Luma', Dar Al-Kutub Al-Hadithah and Al-Muthanna Library, Egypt, Baghdad, 1380 AH, 1960 AD.
22 -Ibn Ashur (Muhammad Al-Tahir), Tafsir Al-Tahrir Wal-Tanwir, Part Four, (n.d.).
23 -Abdul Hamid (Shaker), Humor and Laughter, A New Vision, World of Knowledge Series, Issue 289, Kuwait, 2003 AD.
24 -Bin Abdul Aziz (Omar), Diwan of Omar bin Abdul Aziz, National Book Company, Beirut, (n.d.)
25 -Al-Garnati (Abu Hayyan), Al-Bahr Al-Muhit in Interpretation, Part Eight, Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, 1432 AH - 2010 AD.
26 -Al-Ghazali (Abu Hamid), Love, Longing, Intimacy and Contentment, Mahmoud Nassar Al-Halabi and Partners, First Edition, Egypt, 1380 AH, 1961 AD.
27 -Fouda (Hashim), Languages and Disaggregations in Arab Culture (Intimacy), Dar Toubkal for Publishing, Morocco, 1998 AD.
28 -Al-Fayruzabadi (Majd Al-Din), Al-Qamoos Al-Muhit, Article (A N S), Dar Al-Hadith, Cairo, 1429 AH, 2008 AD.
29 -Qasouma (Al-Sadiq), Methods of Analyzing the Story, Dar Al-Janub for Publishing, First Edition, Tunis, 2000 AD.
30 -Al-Kablouti (Abdulrahman), The Short Story in Arabic Literature Ali Al-Waaji and Muhammad Taymur, Dar Ibn Khaldun, Egypt, (n.d.).

31 -Al-Kalabadhi (Abu Bakr Muhammad), Getting to Know the Doctrine of the Sufis, Al-Khanji Library, First Edition, Cairo, 1352 AH, 1933 AD.
32 -Al-Mawardi (Abu Hassan), The Literature of the World and Religion, Dar Iqra, Fourth Edition, Beirut, 1405 AH, 1985 AD.
33 -Al-Mubarrad, The Complete Book, Part Two, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Third Edition, Cairo, 1997 AD.
34 -A group of authors, Al-Mu'jam Al-Wasit: The Article (A N S), Al-Shorouk International Library, Fourth Edition, Cairo, 1425 AH, 2004 AD.
35 -A group of authors, Al-Kasnazan Encyclopedia in What the Sufis and Mystics Called, Al-Maktaba Al-Shamila, (n.d.).
36 -Al-Maqdisi (Anis), Literary Arts and Their Figures in the Modern Arab Renaissance, Dar Al-Ilm Lil-Malayin, Sixth Edition, Beirut, 2000.

37 -Ibn Manzur, Lisan Al-Arab: Article (A N S), Part One, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, Third Edition, 1419 AH, 1999 AD.
38 -Ibn Al-Nadim, Al-Fihrist, Dar Al-Ma'rifa, Beirut, (n.d.).
39 -Heidegger (Martin), Being and Time, translated by Fathi Al-Maskini, Al-Kitab Al-Jadeed, 2012 AD.
40 -Al-Wathlan (May), Salwat Al-Gharib, The Etiquette of Composition in Models of Ancient Arabic Prose, Shaqra University Journal for Humanities and Administrative Sciences, Issue Sixteen, September 2021 AD.