الرقم الدولي المعياري للمؤتمر (معتمد ومصنف دوليًا) ISBN 978 - 9953 - 0 - 2970 - 2

# المؤتمر الدولي الحادي عشر للغة العربية

22 - 24 أكتوبر 2025م الموافق 30 ربيع الآخر - 2 جمادى الأولى 1447هـ

دبي - الإمارات العربية المتحدة

## الهيئات العربية والدولية أعضاء المجلس الدولي للغة العربية

# مشروع الجاحظ الثقافي وعادات الآخر

د.فوزية النفيعي

## توطئة:

إنّ الكلام على مشروع الجاحظ الثقافي وموقفه من عادات الآخر ليس مجرّد تتبّع لمواقفٍ عابرة أو شذراتٍ ثقافيةٍ متناثرةٍ في نصوصه، بل هو فعل تأويلي عميق يُزاوج بين النص وسياقه التاريخي والاجتماعي، وبين القول وطرائق تمثيله.

ولعلّ ما يميّز مشروع الجاحظ الثقافي أنّه لم يقتصرعلى رصد الظواهر أو وصف العادات ، بل ارتقى إلى مستوى تحليل آليات تشكُّلها وتحوّلها، واضعًا (الآخر) موضع مساءلة دائمة، لا بوصفه نقيضًا أو خصمًا حضاريًا، بل مرآة تُظهر للذات ما تخفيه أو ما لا تجرؤ على الاعتراف به لاسيما أنّه القائل: "**فسبحان** من جعل بعض الاختلاف سببًا للائتلاف". [1](1)

ثمّ كثافة دلالية في هذه العبارة الجاحظية تستحق الوقوف عندها؛ لأنها تختزل رؤيته إلى الآخر: رؤيةٌ لا تتأسس على نفي المختلف أو إقصائه، بل على الوعي بأنّ الاختلاف سمة جوهرية من سمات الاجتماع البشري،من هنا يَصْدُق عدُّ الجاحظ مؤرخًا ثقافيًا لا يكتفي بنقل الأخبار أو تسجيل الظواهر، بل ينخرط في قراءتها وتأويلها وصياغتها ضمن مواقف فكرية ناقدة.

إنّي أُعوّل في هذا على الزمن الثقافي الذي نشأ فيه، إذ تشابكت الثقافات، واتّسع الأفق الحضاري، واحتدم الجدل بين العرب وغيرهم. وقد وُضع الجاحظ في قلب هذه الجدالات، فجاء فكره متأرجحًا بين الدفاع عن الهوية العربية والانفتاح على الآخر، غير أنّ ما يميّزه حقًا هو نزوعه الإنساني المتسامح، وجرأته في مساءلة المألوف، ورفعه السُّجُف عن قضايا ظلّت في كثير من الأحيان مسكوتًا عنها، مثل قضايا العرق والانتماء.

وعليه يمكن القول ابتداءً إنّ من ينتظر من الجاحظ أحكامًا نهائية أو تصنيفات قطعية يقع في خطأ تقديري؛ إذ كان الرجل أعمق من أن يقع في أسر القول الواحد أو الأحكام الجاهزة، فهو في ذلك كله معني بكتابة نصوصٍ تنفتح على تعددية القراءة، كمن يترك الباب مواربًا كي يمرّ منه ضوء آخر.

ومن المسائل التي هي بحاجة إلى أضواء تنير جوانبها وتجلي غامضها في سياق مشروع الجاحظ الثقافي،موقفه النقدي من العادات الاجتماعية كما يظهر في مؤلفاته الكبرى مثل (البخلاء) و(البيان والتبيين) و(الحيوان) إذ يُلحظ في هذه الكتب نزوعًا واضحًا إلى تحليل الظواهر الاجتماعية، ورصد مواقف الشخصيات المختلفة متوسّلًا _غالبًا _ بالفكاهة أو النوادر؛ ليكشف عن عيوب المجتمع ونواقصه[2](2).

وسعيًا إلى استكشاف مشروع الجاحظ الثقافي وفي هذه الورقة الموسومةُ بمشروع الجاحظ الثقافي وموقفه النقدي من عادات الآخر سأضعُ اليد على نماذج أربعة تسبرُ هذه الصورة المركّبة والمعقّدة للآخر في فكر الجاحظ، بوصفها ظاهرةً ثقافيةً وحضاريةً تستحق مزيدًا من الفحص والتحليل:

---

[1] _ رسائل الجاجظ، الجاحظ، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة،د.ط، ١٩٦٤م، ج4،ص109.

[2] _يُنظر: صورة الأقوام غير العربية في حيوان الجاحظ، رابعة المجالي، حوليات آداب عين شمس، مصر، مج 40،ديسمبر، 2012م،ص20.

بين الحيوان والإنسان: العادة في نقد الجاحظ الثقافي:

لا مشاحة أنّ الجاحظ رأس كُتّاب العصر العباسي الذين سخّروا الكتابة الأدبية والفكاهية للكشف عن الظواهر الاجتماعية وتحليل السلوك البشري، مستخدمًا أسلوب السخرية والمفارقة لبث رؤيته النقدية. وفي كتابه (البخلاء) لا يكتفي الجاحظ برصد صور البخل في سلوك الأفراد، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين

يُسقط هذه الصفات على الحيوان، دلالة على ترسّخ الطبائع في البيئات والمجتمعات حتى لتكاد تكون جزءًا من "طبع البلاد" على حدّ تعبيره.

وأضربُ المثل بما أورده الجاحظ روايةً عن ثمامة، في قوله :"وقال ثمامة :لم أر الديك في بلدة قطّ إلا وهو لا قط، يأخذ الحبة بمنقاره، ثم يلفظها قدام الدجاجة، إلا ديكة مرو، فإني رأيت ديكة مرو تسلب الدجاج ما في مناقيرها من الحب". قال: " فعلمت إنّ بخلهم شيء في طبع البلاد، وفي جواهر الماء، فمن ثمّ عمّ جميع حيوانهم"[3].

يبدو لقارئ هذه القصة ما تختزنُ من بُعد نقدي عميق في فكر الجاحظ، إذ يلفتُ_أعني الجاحظ_ النظر إلى سلوك يُعدّ طبيعيًا لدى الديكة، يتمثّل في التقاط الحبّ ثم لفظه أمام الدجاجة، في حركة تنطوي على نوع من السلوك الاجتماعي يُشبِه الكرم ومشاركة العطاء، غير أنّ ديكة مرو تخرج عن هذه القاعدة، فلا تكتفي بالإحجام عن العطاء، بل تتجاوز ذلك إلى انتزاع ما جمعته الدجاجة من حبوب، وهو ما يمثّل انقلابًا على طبائع الأشياء؛ فالديك الذي يُنتظر منه العطاء تحوّل إلى كائن بخيل، بل سالبٍ لما عند غيره.

وهو خطابً يلوُّحُ بما أوتي الجاحظ من قدرة على قراءة الظواهر الاجتماعية في ضوء الطبيعة والبيئة، فاستقام له الربط بين خصائص الناس وأخلاقهم وبين جغرافيا البلاد ومناخها و"جواهر مائها" وكأن الجغرافيا تصنع العادات، لاسيما أنّ الجاحظ يأخذ بالمذهب الطبيعي في جميع مذاهبه الفلسفية ويؤكد بصدد الأخلاق على تأثير البيئة الطبيعية في أخلاق الناس والحيوان كما تأثيرها من قبل في أجسامهم وعاداتهم"[4].

ولا يقف الجاحظ عند حدود الوصف أو السخرية، بل يتوغّل إلى تفسير نفسي واجتماعي لهذا السلوك، في مقاربة تُبدي نزعةً مبكرةً نحو تفسير السلوك الإنساني تفسيرًا طبيعيًا أو بيئيًا، ذاك الذي يجعل من الحيوان مرآةً تعكس صفات البشر، فيتخذ من مفارقة (بخل الديك) مدخلًا لفضح (طبائع البشر) الذين يُنسب إليهم البخل كصفة عامة في إقليم مرو، إذ يربط بين طبائع البشر وأخلاقهم من جهة، وبين طبيعة البلاد و"جواهر مائها" من جهة أخرى.

استوقفني في ذلك التفسيرعناية الجاحظ بالجوانب السيكولوجية ، فلم يكن مجرد ساخرٍ أو ناقلٍ للطُرَف، بل خبيرًا بدراسة النفس البشرية في سياقها الاجتماعي، يُحلّل عادات الإنسان بوصفها انعكاسًا لعوامل نفسية وبيئية معًا، مؤكّدًا أنّ علم النفس يُقرّ بتأثر الإنسان ببيئته، وهو ما يظهر في هذا النص حين يُرجع الجاحظ بخل أهل مرو إلى طبيعة البلاد حتى امتدّ أثره إلى الحيوانات. [5].

---

[3] البخلاء،الجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 2، 1993م،ص38.

[4] المناحي الفلسفية عند الجاحظ، علي بو ملحم، دار الطليعة،بيروت،ط1، 1980م، ص 252.

[5] الجوانب السيكولوجية في أدب الجاحظ، نوري جعفر، دار الرشيد للنشر، بغداد،ط1، 1981م، ص6.

ويُلحظُ هنا براعة الجاحظ في توظيف السخرية بوصفها أداةً نقديةً ذات طابع مزدوج: فهي في ظاهرها وصف طبيعي فسيولوجي لسلوك الديكة، لكنها تنطوي في عمقها على حكم اجتماعي قاسٍ ضد أهل مرو، واتهام مبطّن لهم بالبخل.

بيد أنّ الجاحظ_كعادته_لا يحسم موقفه بحكم قاطع، ولا يأتي حكمه على أهل مرو في صيغة اتهام مباشر، فهو لا يصرّح ببخلهم تصريحًا مباشرًا، بل يستند إلى مراقبة سلوك الحيوانات (سلوك ديكتهم) بما يكشف عن حيلة بلاغية واعية: إذ يُسند التهمة إلى الحيوان؛ ليبقى هو في الظاهر مجرد راوٍ محايد، وكأنه يقول للقارئ: "لا تلوموني، ديكة مرو هي التي أخبرتني عن أهلها!".

من منظور النقد الثقافي، تظهر في هذا القول سلطة خطابية وثقافية معًا، منحت الجاحظ الحقّ في الوصف والتعريف وتقييم الآخر، سلطة تنتج خطابًا أيديولوجيًّا يرسّخ صورة أهل مرو كبخلاء بطبعهم، مبررًا ذلك بأنّ الطبيعة هناك قد أفرزت هذا الطبع في أهلها. يمارس سلطة ثقافية تحوّل السلوك الفردي إلى وصمة جماعية، تسهم في بناء صورة الآخر المختلف بوصفه أقلّ أخلاقيًّا ، خطاب يحوّل هذه الأحكام الثقافية إلى حقائق مسلّم بها، تمرّ في الوعي الجمعي وكأنها قوانين طبيعية لا تقبل النقض ويتّضح هنا كيف يعمل النسق الثقافي على تبرير الوصمة وتحويلها إلى قدر محتوم لا فكاك منه.

وفي هذا الخطاب الثقافي المشحون بالدلالات كشفٌ عن نسق اجتماعي وثقافي يحكم رؤية الجاحظ للآخر المختلف عنه، فبلغ به الأمر حدَّ إنتاج صورة نمطية عن أهل مرو، فهو لا يصف أفعال أفراد ،بل يعمّم صفة البخل على مجتمع بأسره، ويمتدّ هذا التعميم؛ ليشمل الحيوان والنبات والماء في تلك الأرض، ويُلمس فيه الآلية عينها التي أومأتُ إليها فيما سلف( آلية النسق الثقافي): تحويل السلوك الفردي إلى صفة جماعية( طبيعة ملازمة للأرض وأهلها).

يثير نص الجاحظ حول ديكة مرو تساؤلات تأويلية، تجعل القارئ يقف أحيانًا تُجاه هذه القصص حائرًا: هل الجاحظ يروي بالفعل قصة عن سلوك الديكة، أم عن البشر مستخدمًا الحيوان مجازًا ثقافيًا؟ أليست الديكة في هذا السياق مرآة تعكس أخلاق أهل مرو، بل وأهل خراسان جميعًا كما يشير ثمامة؟ وهل نتعامل هنا مع قصة طبيعية محضة أم مع تورية تحمل دلالة اجتماعية أعمق؟ وهل نحن أمام قصة عابرة أمام بناء رمزي ينطوي على نقد اجتماعي مبطّن؟

أوَ يمكن أن نعُدَّ هذه الأقوال ضربًا من الفكاهة والنوادر التي تُزجى بها الأوقات فحسب ، لاسيما ما عُرِف عن شخصية الجاحظ أم أنها ذات دلالات اجتماعية ونفسية؟

أحقًّا البخل عادة مكتسبة أم طبيعة متأصلة؟ وهل ثمة حدّ فاصل بين الطبيعة البشرية وبين ما تصوغه الظروف البيئية والثقافية؟

إنني أميلُ إلى تحميل هذه النصوص كثيرًا من الدلالات غير السطحية؛ لأنّ من يقرأ في أدب الجاحظ يجد من المقاصد ما يؤيد هذا المسلك في التفسير الرمزي لقصصه، بيد أني سأدعُ الجواب دُولةً بين عقولنا، متجاذَبًا بين فهومنا وإن لم نتفق فحسبُنا أن تلاقينا على التأمل والنظر.

---

العادات الموروثة والبخل عند أهل مرو في نظر الجاحظ:

تُعدّ نصوص الجاحظ_لا سيّما في كتابه البخلاء_ ميدانًا غنيًّا لتحليل آليات الخطاب الثقافي، والعلة في ذلك بادية،وهي أنّ السرد يتجاوزالقصة الطريفة إلى ممارسة وظيفة أيديولوجية عميقة تُعيد إنتاج الصور النمطية عن الآخر، وتنسج حوله أحكامًا أخلاقية أو اجتماعية تُقدَّم في إطار ساخر أو فكاهي. ومن أبرز ما يكشف عن هذه الآلية قصة الجاحظ مع طفل مروزي، التي يروي فيها حوارًا ظاهره الدعابة وخفّة الظل، وباطنه كشفٌ لنسقٍ ثقافيّ يعيد تعريف الآخر ويُؤطّره ضمن صور نمطية تربط بين السلوك الفردي (البخل) وبين الانتماء الجغرافي والعرقي لأهل مرو.

يقول الجاحظ:"فحدّثت بهذا الحديث أحمد بن رشيد، فقال: "كنت عند شيخ من أهل مرو، وصبيّ له صغير يلعب بين يديه، فقلت له، إما عابثا وإما ممتحنا: "أطعمني من خبزكم" . قال: "لا تريده، هو مرّ" فقلت:"فاسقني من مائكم" قال: "لا تريده، هو مالح" . قلت: "هات لي من كذا وكذا" قال: لا تريده، هو كذا وكذا" . إلى أن عددت أصنافا كثيرة، كل ذلك يمنعنيه ويبغضه إليّ. فضحك أبوه وقال: "ما ذنبنا؟هذا من علّمه ما تسمع" ؟ يعني أنّ البخل طبع فيهم، وفي إعراقهم، وطينتهم".[6]

بينٌ مافي هذه القصة من بُنية خطابية معقّدة يمزج فيها الجاحظ بين السرد الطريف والتعريض الثقافي، إذ يُحوّل موقفًا عابرًا إلى دليل على (طبع أصيل) في قوم بأسرهم، وهو ما يندرج ضمن ما يسميه النقد الثقافي تحويل الخصائص الاجتماعية إلى جوهر أنطولوجي، هكذا يغدو البخل عند أهل مرو لا مجرد سلوك فردي أو نتاج ظروف اجتماعية واقتصادية، بل سمة لصيقة بطينتهم وجوهرهم.

من تجلّيات النسق الثقافي في هذا الموضع ما عمد إليه الجاحظ حين نسج قصّته ضمن إطار حواري مشحون بالسخرية، إذ يظهر الطفل لا يكتفي برفض تقديم الطعام أو الشراب، بل يتخطّى ذلك إلى تقبيح كل ما يمتلكه أهل مرو، بوصفه تارة مُرًّا، وتارة مالحًا، في ممارسة دفاع استباقي عن ممتلكات أسرته، فالطفل ينتقي استراتيجية تبغيض الشيء، حتى لا يطمع فيه الضيف، وهي حيلة تكشف عن نسق ثقافي متجذّر في المجتمع المروزي، إذ لا يُعدّ البخل سلوكًا فرديًّا عابرًا، بل قيمة اجتماعية راسخة، موروثة، ومشرعنة ثقافيًّا.

وفي ظني أنّ هذا النص ليس بريئًا، فالظن يجنحُ إلى اليقين بأنّ هذا الخطاب الثقافي يُعيد إنتاج صورة نمطية للآخر (أهل مرو) ويُسقط عليهم حكمًا أخلاقيًّا قاسيًا (البخل)، ويجعل من هذا الحكم حقيقة طبيعية تبدو وكأنها فوق النقاش. يمارس الجاحظ هنا سلطة خطابية خطيرة، إذ يحوّل الحكم الأخلاقي إلى حكم جغرافي وعرقي، فيربط البخل بجوهر أهل مرو وكأنه سمة لصيقة بطينتهم وأعراقهم، لا نتاج ظروفهم الاقتصادية أو الاجتماعية فحسب.وهذه هي خطورة الخطاب الثقافي حين يجنح إلى تحويل العادة الاجتماعية إلى جوهر أنطولوجي، فيغدو الاختلاف الأخلاقي اختلافًا في الطبيعة أو العرق أو الجغرافيا. اتكاء على ردّ الأب الذي ضحك قائلًا: "ما ذنبنا؟ هذا من علّمه ما تسمع"[7] ؛ليفضي السياق إلى تقرير البخل كصِفة متأصلة في طينة القوم لا في أفراد متفرقين. هكذا يصبح الخطاب آلية فاعلة في صناعة الآخر المختلف، وترسيخ نسق أيديولوجي يُصنّف البشر وفق سلوكياتهم وأخلاقهم المنسوبة إلى محددات طبيعية أو عرقية أو جغرافية، وكأنّ البخل جينٌ مروي ينتقل بالوراثة.

---

[6] البخلاء ،الجاحظ،ص38.

[7] نفسه،ص38.

وهنا تنبلج خطورة هذا الخطاب الثقافي في قدرته على تحويل الأحكام الأخلاقية إلى أحكام طبيعية أو عرقية، فتغدو أحكامًا قطعية عصيّة على الجدل أو التفكيك، ويتحوّل الخطاب إلى أداة ترميزية لإنتاج معنى ثقافي يستبطن الهيمنة.

ويتصل بهذه السمة مكوّن بنيوي دقيق من مكوّنات الخطاب الثقافي، يتمثل في ميكانيزم الحيلة الخطابية التي تُعيد توجيه دلالة البخل من الذات (البخيل) إلى الموضوع (الطعام والماء)، بحيث تغدو الأشياء هي التي ترفض أن تؤكَل أو تُشرَب، لا أهل مرو أنفسهم. في هذا المسلك إزاحة للمعنى من نطاق السلوك الفردي إلى بُعد موضوعي محايد ظاهريًا، وهو ما يعمّق البنية الرمزية للخطاب ويمنحه طابعه الإيحائي المراوغ.

إنّ أخطر ما يشتمل عليه هذا الخطاب هو بناء صورة الآخر استنادًا إلى مفهوم النقص أو العيب (هنا: البخل)، ليتحوّل سلوك فردي إلى خاصية أنطولوجية لا فكاك منها،وهذا ما يسمّيه إدوارد سعيد بـالتمثيل (Representation)، إذ لا يتحدّث الجاحظ عن أهل مرو بوصفهم أفرادًا حقيقيين ذوي تمايزات داخلية، بل يصوغهم في صورة نمطية متخيّلة تُستخدم كأداة لتحديد هوية الذات العربية في مقابل الآخر البخيل،وبذلك يغدو النص أداة هيمنة رمزية تصوغ صورًا جماعية تختزل مجتمعات بكاملها في سمة سلبية واحدة.

لذا كان لزامًا ألا نغفل الطفل الذي تحوّل إلى علامة ثقافية في هذا السياق؛ إذ لا يتكلم ببراءة طفولية، بل يتبنّى خطاب الكبار من خلال عبارات من قبيل: "لا تريده، هو مر... لا تريده، هو مالح...". هذه ليست إجابات عفوية لطفل، بل تُعد صدى لنسق ثقافي يعلّمه منذ الصغر آليات الدفاع عن ممتلكاته وإبعاد الآخر الغريب. وفي القصة إلماحٌ إلى انتقال النسق الثقافي من جيل إلى جيل، وتحوّل البخل من مجرد سلوك عابر إلى معرفة مُمنهجة تُدرّس وتُكرّس، مما يُنتج وعيًا ثقافيًا مغلقًا.

الأخطر من ذلك هو ضحك الأب، الذي لا يُمكن قراءته باعتباره مجرّد رد فعل طريف، بل هو اعتراف ضمني بترسيخ هذا السلوك، وإقرار بأنّ البخل صار جزءًا من البنية العميقة للهوية. هكذا نجد الجاحظ في موقع الناقد الذي يفضح البخل، ولكنه في الوقت ذاته، يسهم بخطورة في جعله جوهرًا في طبيعة أهل مرو، ليُعيد إنتاج ثنائية الذات/الآخر؛ فنحن الكرماء، وهم البخلاء.

بهذا يشارك الجاحظ بآليات ملتوية، في صياغة خطاب تمييزي (Cultural Othering) يُرسّخ حدودًا ثقافية صارمة، إذ يُوضع أهل مرو في موضع الآخر المختلف عن الذات. فيقول ضمنيًا: نحن أهل الكرم والانفتاح والسخاء، وهم أهل البخل والانغلاق والدفاع المبالغ فيه عن ممتلكاتهم.

إنّ الجاحظ يتنكّب طرائق القول المألوفة؛ ليُمارس من خلال خطابه هيمنة رمزية تُرسّخ التفوق الثقافي والأخلاقي للذات العربية إزاء الآخر. هكذا يتحوّل نصّه من إطار النادرة إلى أداة أيديولوجية تُنتج صورًا جاهزة للآخر، وهو تمامًا ما حذّر منه (إدوارد سعيد) حين بيّن أنّ التمثيل الأدبي ليس بريئًا أبدًا، بل هو أداة سلطة تصنع الآخر وتُخضعه لهيمنة الخطاب.[8]

<u>الجاحظ ونقد العادات:الذوق وسلطة الثقافة:</u>

[8] يُنظر: الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 7، 2005، ص 2.

يشكّل خطاب الجاحظ حول العادات الغذائية _لاسيما في كتاب الحيوان_ نموذجًا فريدًا للتداخل بين الوصف الإثنوغرافي والسخرية الثقافية، إذ لا يكتفي الجاحظ بسرد طرائف المجتمعات، بل يوظّفها أداةً نقدية لفحص أنساق الذوق والمعايير الحضارية، فمن أمثل النماذج على هذا ما نقله عن ابن الجهم في قوله: "قال ابن الجهم: ومن أهل السّفالة ناس يأكلون الذّبّان، وهم لا يرمدون. وليس لذلك أكلوه وإنما هم كأهل خراسان الذي يأكلون فراخ الزّنابير، والزّنابير ذبان، وأصحاب الجبن الرّطب يأخذون الجبنة التي قد نغلت دودا، فينكتها أحدهم حتّى يخرج ما فيها من الدّود في راحته، ثم يقمحها كما يقمح السّويق. وكان الفرزدق يقول: ليت أنّهم دفعوا إليّ نصيبي من الذبان ضربة واحدة، بشرط أن آكله لراحة الأبد منها. وكان كما زعموا شديد التقذّر لها والتقزّز منها".[9]

إنّ هذا النص لا يُقرأ قراءة سطحية بوصفه حكاية عن غرائب العادات فحسب، فهو يكشف عن بنية ثقافية أعمق؛ فيعرّي في الوقت ذاته نسبية الاشمئزاز والتقزز بوصفهما بناءً اجتماعيًّا وثقافيًّا، لا حقيقة طبيعية مطلقة. من هنا تتجلى براعة الجاحظ في توظيف السرد القصصي و مقولة الفرزدق لإنتاج خطاب ثقافي مزدوج: ظاهره القصة الساخرة، وباطنه نقد اجتماعي وثقافي عميق يفضح سلطة الذوق والمعايير الجمعية في صناعة صورة الآخر.

إنّ هذا الخطاب لا يمكنه أن يكون بريئًا ولا محايدًا وأود أن تلاحظ هذه الكلم والأساليب ففيها ما يصدقُ الحكم الذي أنا بصدده؛ إذ ينهض على شبكة معقّدة من التمثيلات الثقافية. فالذي يتكلم (ابن الجهم) يتحدث من موقع (المركز الثقافي) الذي يحتكر تعريف الذوق والحضارة، ويحوّل ممارسة غذائية فردية إلى وصمة ثقافية وجغرافية، فحين يربط أكل الذبان بأهل خراسان"وإنما هم كأهل خراسان الذي يأكلون فراخ الزنابير..."[10] يتحول الفعل من سلوك فردي إلى سمة جوهرية تلصق بشعب بأكمله، فيغدو أهل خراسان رمزًا للغرابة والتوحش الغذائي. هنا تتبدّى خطورة التمثيل (Representation) كما يشرح إدوارد سعيد الاستشراق[11]، إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية،بيروت، 1981م، ص8، إذ لا يُقدَّم الآخر كأشخاص حقيقيين ذوي تنوّع داخلي، بل يُختزلون في صورة نمطية تُحيل إلى نقصانهم الحضاري إزاء (نحن) المركز.

ففي هذا المقام يعرض الجاحظ على لسان ابن الجهم مشاهد من عادات غذائية يعتبرها المجتمع العربي مثار استهجان وتقزّز، مثل أكل الذبان أو فراخ الزنابير، أو تناول الجبن الذي دبّ فيه الدود. هذه العادات تُقدَّم في النص لا بوصفها مجرد ظواهر معزولة، بل بوصفها سمات تُنسب إلى جماعات أو أقوام محددين، كأهل خراسان، وهو ما يدخل في نطاق صناعة الصورة النمطية للآخر المختلف ثقافيًّا.

وفي سرد الجاحظ نلمس مشروعًا خفيًا لصناعة أرشيف ثقافي يعرّف الشعوب والطبقات من خلال عاداتهم الغريبة أو المستهجَنة، ويحوّلهم إلى موضوع للسخرية والتصنيف. فالجاحظ، حتى حين لا يصرّح بحكمه، يشارك في إنتاج خطاب تمثيلي يجعل بعض المجتمعات تبدو متوحشة أو أقل شأنًا.ومن البدهي أن يكون الأدب أداة من أدوات السلطة والمعرفة، يصنع الصور النمطية ويثبتها في الوعي الجمعي؛ لذا يقول

---

[9] الحيوان،الجاحظ، تحقيق :عبد السلام هارون ،مكتبة مصطفى الحلبي، مصر،ط2، 1965م، ج3،ص100.

[10] نفسه،ص100.

[11] الاستشراق ، المعرفة ،السلطة، الإنشاء إدوارد سعيد، ص8.

(إدوارد سعيد):" "التمثيل ليس بريئًا أبدًا، بل هو أداة سلطة"[12] وهذا عين مافعله الجاحظ ، فهو لا يروي قصة فحسب ،بل يرسم حدود الثقافة، ويصنع الآخر المختلف.

ويتصل هذا بما يسمّيه إدوارد سعيد (الجوهرانية) (Essentialism)، أي تحويل الفعل الفردي العابر إلى سمة جوهرية لصيقة بالعرق أو الأصل [13] يُنظر:الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد،ص ٢٧٦.، فيغدو أكل فراخ الزنابير أو دود الجبن خاصية ثقافية ثابتة لأهل خراسان" وإنما هم كأهل خراسان..." ، وكأنها مكتوبة في جيناتهم. وهذه هي خطورة الخطاب السلطوي الذي يبرّر التمايز الثقافي ويمنح المركز شعور التفوّق على الأطراف: نحن (المركز، الحضر، الذوق الرفيع) مقابل هم (أهل السفالة، خراسان) = التوحش والغَرابة،، وفيه من بعدُ فخرً كامن.

ودانٍ منه قول فوكو: الخطاب لا يصف الأشياء ولا ينقل مجرد حقائق أو معلومات، بل يُحدد كيف يجب أن يُنظر إلى الواقع.[14] فالخطاب عند فوكو "ليس مجرد كلام، بل هو أداة للسيطرة [15]"Discipline

وهو ما ينطبق هنا:"أصحاب الجبن الرطب يأخذون الجبنة التي قد نغلت دودًا " فلا يكتفي الخطاب بوصف الفعل المقزز، بل يصنع منظومة رمزية للعار( Discourse of Shame )،فيصبح الفعل الغذائي وسيلة لضبط وتصنيف الجماعات. ويربط العادات الغذائية بالمكانة الاجتماعية.

أما مقولة الفرزدق فبها يكتمل هذا البناء الرمزي يقول :"ليت أنهم دفعوا إليّ نصيبي من الذبان ضربة واحدة، بشرط أن آكله لراحة الأبد منها" مقولة انبت على السخرية، أداة الهيمنة الرمزية Symbolic Violence كما يسميها بورديو.[16] ،فالفرزدق لا يعبّر هنا عن موقف شخصي تجاه الطعام فحسب،بل يثبت نفسه في موقع المتحكم ثقافيًا حين يجعل أكل الذبان رمزًا للقذارة المطلقة،و يُعيد إنتاج نظام تمييزي يربط الذوق الغذائي بالانتماء الجغرافي، ويجعل أكل الذبان رمزًا للقذارة القصوى. إنّ خطابه يُمثّل ما يسميه بيير بورديو بـ(العنف الرمزي) (Symbolic Violence)، إذ يتّخذ من السخرية أداة لإعادة إنتاج الهيمنة الثقافية وترسيخ صور الآخر في موقع دوني.

وفي إدراج قول الفرزدق توظيف يعزز السخرية، ومبالغة تُضخم بشاعة الفعل، وتؤطره كدليل قاطع على تدني الذوق الاجتماعي .[17]

أما الجاحظ فيظل في موقع الراوي الساخر، لا يتدخل كثيرًا بحكم قاطع، لكنه عند إدوارد سعيد لا محايدًا ولا بريئًا، بل هو مشارك في بناء أرشيف ثقافي للآخر، بهذا يصبح النص أداة أيديولوجية تصنع الآخر وتؤبد موقع التفوق الحضاري للذات.

وعليه يغدو خطاب الجاحظ وثيقة ثقافية تكشف عن ديناميات صناعة الآخر، وعن سلطة الخطاب في تحويل العادات إلى معايير أخلاقية وجغرافية تُسهم في ترسيخ الفوارق بين الجماعات داخل النسق الثقافي العربي.

---

[12] نفسه،ص 39.

[13]14يُنظر:الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، دار الآداب،بيروت، 1997م،ص 276.

[14] يُنظر:نظام الخطاب ،ميشيل فوكو، ترجمة محمد سبيلا، دارالتنوير، بيروت،ط1 ،2007 م، ص8.

[15] نفسه، ص8.

[16] الرمز والسلطة، بيير بورديو، ترجمة :عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال،المغرب،ط3 ،2007م، ص 56.

[17]

مشروع الجاحظ الثقافي ونقد العادات الغذائية في تصوير الآخر:

غنيٌّ عن البيان أنّ الجاحظ كان عربيًّا في روحه وانتمائه الثقافي،متعصبًا للعرب في السمات الاجتماعية والعادات، سواء كانت محمودة أو مذمومة، وقد سخّر مؤلّفاته وفكره للدفاع عن العرب صراحة أو ضمنًا، معبرًا عمّا يعتلج في نفسه من البغضاء لمن ينتقصهم، بدا ذلك بوضوح في القصص التي أوردها في كتبه،وفي هذه القصة مزيد بيان:

"قال مويس بن عمران: كان بشر بن المعتمر خاصّا بالفضل بن يحيى، فقدم عليه رجل من مواليه، وهو أحد بني هلال بن عامر، فمضى به يوما إلى الفضل؛ ليكرمه بذلك، وحضرت المائدة، فذكروا الضب ومن يأكله، فأفرط الفضل في ذمّه، وتابعه القوم بذلك ونظر الهلاليّ فلم ير على المائدة عربيّا غيره، وغاظه كلامهم، فلم يلبث الفضل أن أتي بصحفة ملآنة من فراخ الزّنابير، ليتّخذ له منها بزماورد _والدّبر والنّحل عند العرب أجناس من الذّبان_ فلم يشكّ الهلاليّ أنّ الذي رأى من ذبّان البيوت والحشوش ،وكان الفضل حين ولي خراسان استظرف بها بزماورد الزّنابير، فلمّا قدم العراق كان يتشّهاها فتطلب له من كلّ مكان،فشمت الهلاليّ به وبأصحابه، وخرج وهو يقول :

وعلج يعاف الضّبّ لؤما وبطنة وبعض ادام العلج هام ذباب.([18])

تجسّد هذه القصة مفارقة ثقافية ساخرة بين العرب والفرس فيما يتعلّق بالعادات الغذائية، وتكشف كيف تتحوّل الأطعمة إلى رموز للهوية والاستعلاء الحضاري، وتُظهر القصة كيف يردّ العربي_ ممثَّلًا بالهلالي_ على ازدراء عاداته الغذائية بسلاح السخرية والفخر، إذ يختصر الهلالي سخريته في بيت شعر موجز، مستعينًا في سخريته بالجمع بين المتناقضات من "يعاف الضب" ومن "يأكل هام الذباب"، وتعدّ هذه من أبلغ صور النقد الاجتماعي في الأدب العباسي، إذ يفضح الهلالي تناقض الفضل بن يحيى، الذي يذم أكل الضب، وهو طعام عربي أصيل، بينما يستطيب أكل فراخ الزنابير.

وفي الوقت نفسه _ومع ميلي إلى أنّ الجاحظ يوثّق مفارقة ثقافية دون إصدار حكم قاطع تاركًا الحكم للقارئ_ أرى أنّ الطريقة الساخرة التي يُروى بها المشهد تُشي بميل الجاحظ إلى فضح النسق الثقافي المهيمن الذي يحتقر الآخر بلا مبرّر منطقي، فالنسق المهيمن هنا يتجسّد في الخطاب الفارسي الأرستقراطي الذي يرى في أكل الضب علامة على البداوة والتخلّف، بينما يمثّل الهلالي صوت النسق المهمَّش الذي يستخدم السخرية أداةً لإبطال سلطة هذا النسق.

ومما أرتضيه في تفسير إيراد البيت الشعري، أنّ اصطفاؤه لبيت الشعر ناتج من الرغبة العارمة في أن يقول ما لا يُقال، فلا يجتبيه لمجرّد الاستشهاد الأدبي، بل يقدّمه دليلًا على ظاهرة اجتماعية ثقافية، محتجًا به فيما ذهب إليه في نسق ثقافي يتحرك وفاق أيديولوجية الجاحظ، الذي يسعى إلى تمرير مقاصده الفكرية للمتلقي دون استفزازه، متواريًا خلف راوي القصة، في الوقت الذي يُبطن فيه ازدراءً للفرس.

غير أنّ السخرية في هذا السياق لا تقف عند حدود الضحك يقول ديكارت:

[18] الحيوان ،الجاحظ،ج 6،ص 363.

"إنّ السخرية أو الاستهزاء هي نوع من الفرح ممزوج بالكراهية، يأتي من أننا نلمس عيبًا صغيرًا في شخص، نعتقد أنه يستحق مثل هذا العيب، ففي قلبنا كراهية لهذا العيب وفرحٌ بأن نراه عند ذلك الذي يستحقه" [19].

فالجاحظ يقول الفرس تعيب على العرب أكلهم الضب،بينما هم يأكلون الذبان وغيره،هذه الآيديولوجية المغلّفة بألوان من السخرية تتكرر في أخبار الجاحظ، تكشف الأنساق الثقافية المضمرة التي تتوارى خلف النص الجمالي ، ذلك أنّ الثقافة ينظر إليها " كآيديولوجية وليس فقط منظومة من الممارسات والسلوكيات والعلاقات "[20].

وتتجلّى خطورة هذا الخطاب في توظيف السخرية كأداة هيمنة ثقافية، والجاحظ يمارس هذه الآلية حين يسخر من الفرس الذين يعيرون العرب بأكل الضب، بينما هم يتلذذون بأكل هام الذباب. إنه خطاب أيديولوجي مموّه بالسخرية، يكشف الأنساق الثقافية المضمرة ويعيد ترسيم حدود الهوية.

لذا يضيف الغذامي أنّ "السخرية أخطر أشكال النقد الثقافي؛ لأنّها تكشف النسق وهي تضحك" [21]

وهاهنا وقفة مهمة تتعلق بالنسق وفي هذا السياق، يمكننا تمييز نسقين ثقافيين متصارعين داخل النص:

النسق الحضري الفارسي: يمثّله الفضل بن يحيى ومن حوله من رجال الدولة العباسية، وهو نسق ينتمي إلى الطبقة الأرستقراطية (البرامكة) ويعتبر أكل الضب علامة على البداوة والجهل، ويرى فيه طعامًا حقيرًا لا يليق بذوق النخبة الحضارية.

النسق البدوي العربي: يمثّله الهلالي الذي يرى الضب طعامًا طبيعيًا، بل علامة على الفحولة والصبر على قسوة الحياة الصحراوية. في المقابل يستقذر الهلالي أكل فراخ الزنابير، الذي يعدّه العلج (الأعجمي) طعامًا شهيًا.

وتبرز فيه من بعدُ فكرة (صراع الأنساق)، إذ المائدة ليست مجرد طعام، بل تتحول إلى ساحة صراع هويات. يذكّرنا هذا بمقولة الغذامي:"النسق في الثقافة خفي، وعنده القدرة على التبدل والتنوع والاحتيال، وهذه كلها صفات الأنساق الثقافية كالعنصرية والطائفية، وهي تحتلنا وإنْ كنا ندعي أنها ليست فينا، ولها القدرة على إضمار نفسها والتخفي تحت صيغ مضمرة تفتك في رؤانا، وليس لنا إلا محاولة كشفها وتعريتها" [22].

الناظر في خطاب الجاحظ لابد من أن يستوقفه موقف الجاحظ؛ ذلك أنّه غالبًا ما يتخذ موقع المراقب الساخر الذي يفضح الأنساق من الداخل، فيكعّ عن مواجهة مباشرة لا محصّل منها سوى تكلّف الكثير. يترك السرد يقوم مقام النقد، كاشفًا زيف مقاييس الرقي التي يفرضها النسق السلطوي. هنا تبرز عبقريته

---

[19] انفعالات النفس،رينه ديكارت،ترجمة جورج زيناتي،دار المنتخب العربي،لبنان، بيروت ، ط1، 1993م،ص 108.

[20] يُنظر:النقد الثقافي ، قراءة في الأنساق الثقافية العربية ،عبدالله الغذامي، المركز الثقافي،المغرب،الدار البيضاء،ط3، 2005م،ص71.

[21] يُنظر: خالد حسن، أخبار ابن قتيبة، دراسة في النسق الثقافي، جامعة البصرة، مركز دراسات البصرة والخليج العربي، مجلة آداب ذي قار، 2020م، ص 11.

[22] النسق، الغذامي، صحيفة الجزيرة، ع 470، السبت 27 رجب، 1436هـ.

الأدبية التي تجعل من النص أداة للتعرية والتحليل الاجتماعي، متخذًا في سبيل ذلك كل وسيلة، دون أن يفقد خفّة الطرفة أو حرارة السخرية.

صُبابة القول: إنّ ما وجدتُه في هذه المواقف يميل بالرأي إلى أنّ الجاحظ يتناول في كتاباته موضوع البخل وقصص الأعراب وحكايات أهل المدن ضمن إطار خطاب ثقافي مركّب، يتأرجح بين خطاب يراعي المؤسسة الاجتماعية، إذ يبدو المتن محاطًا بوقار الظاهر، وبين خطاب نقدي مستتر، يتخفّى خلف ستار السخرية والطرافة، فيبدو للوهلة الأولى مجرد نادرة أو فكاهة، بينما يكمن في جوهره نقد اجتماعي لاذع وتشريح عميق للبنية الثقافية والسلطوية في المجتمع. فهل يبعدُ أن يكون الجاحظ قاصدًا هذا المقصد؟

هذا القصد مشهودٌ له بالتحقق، وهو قصدٌ صرّح به عبدالله الغذامي بقوله:وهذه آلية ثقافية محكمة اتخذها الجاحظ وسيلة لفضح تناقضات المجتمع وأنساقه المستترة، بكل ما تنطوي عليه من صراعات وتقاطعات.[23]

وتأتلفُ هذه المواقف لتؤكد أنّ الجاحظ لم يكن مجرد راوٍ للقصص ولا جامعًا للغرائب، بل صاحب مشروع معرفي يتجاوز الانتماء العرقي ليؤسس لنظرة إنسانية أشمل، وإن بقي مشروعه محاطًا بتناقضات عصره وقيود أيديولوجياته، فحين يتحدث عن الآخر لا يرسم صورة ثابتة أو وحيدة، بل صورة مركّبة تتأرجح بين الإعجاب والسخرية، بين الفضيلة والرذيلة، لتبقى مرآةً تعكس شيئًا من الذات العربية نفسها.

عودًا علد بدء أقول : حين نتأمل مشروع الجاحظ الثقافي في علاقته بعادات الآخر، ندرك أنّ صورة الآخر عنده ليست صورة ثابتة أو متجانسة، بل هي صورة مركّبة تتأرجح بين الإعجاب والسخرية، بين الفضيلة والرذيلة،غير أنّها تظل دائمًا مرآة تُظهر شيئًا من الذات نفسها، فالجاحظ وهو يتحدّث عن أهل مرو أو خراسان لا يصف الآخر فحسب، بل يختبر من خلاله حدود الثقافة العربية ذاتها، ويعيد طرح السؤال الجوهري: من نحن؟ ومن الآخر؟

ذلك، ومع كل ماأسلفتُ أجد أنّ أنّ الجاحظ لم يكن يكتب عن الآخر بوصفه كيانًا معزولًا، بل بوصفه أداة لاختبار حدود الهوية الثقافية العربية، وإعادة طرح السؤال الأهم: من نحن، ومن الآخر؟.

صفوة القول: إنّ ما سبق في رأيي إرهاصٌ للدعوات التي راجت إلى اليوم ، ومهادٌ وثير قدح فكرة مشروع الانفتاح على الآخر ويسر لها أن تنمو وتعظم فيما بعد.

<u>أما البحث فقد انتهى إلى جملة من النتائج يمكن إجمالها على النحو الآتي:</u>

1_في مشروع الجاحظ الثقافي دعوة إلى الانعتاق من السياجات الدوغمائية والانفتاح على الآخر، بمعزل عن الوقوع في مطلقية الرفض أو الزعم بالتفوق الحضاري، بل يكشف الجاحظ المفارقات الثقافية ويعرّي النسق من داخله، مستثمرًا موقعه الاجتماعي والثقافي في تمرير خطابه النقدي( خطاب مزدوج يجمع بين التحفظ الظاهري والجرأة النقدية).

2_اعتمد الجاحظ لتحقيق مشروعه النقدي على أسلوبين متكاملين: أولهما الإفصاح المباشر والصريح عن أفكاره دون مواربة، وثانيهما أسلوب الإيحاء الذي يستبطن نقدًا موجّهًا.

---

[23] يُنظر: اليد واللسان؛ القراءة والأمية ورأسمالية الثقافة، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي،المغرب، الدار البيضاء،ط3، 2017م، ص 101.

3_يتميّز خطاب الجاحظ بقدرته الفائقة على إظهار المسكوت عنه دون تصريح فجّ؛ فيجعل قارئه يضحك للوهلة الأولى، غير أنّ عمق النص يكشف عن نقد ثقافي صارم.

4_أسلوب الجاحظ يجمع بين التوثيق والسخرية؛ إذ يروي الحدث بحياد ظاهري لكنه يترك للمفارقة أن تفضح التناقض وتكشف المستور، فتفضح البنية الثقافية للمجتمع.

5_يظهر الجاحظ في مشروعه النقدي ككاتب حر، لا ينحاز إلا إلى الفكر النقدي المستقل، ولا ينحصر في النزعات الأخلاقية أو الانتماءات العرقية أو الدينية، بل يتعامل مع الإنسان باعتباره كائنًا ثقافيًا خاضعًا لأنساق يمكن تفكيكها وتحليلها.

6_الجاحظ في مجمل نتاجه، ليس مجرد جامعٍ لحكايات الأمم ولا ناقلٍ لغرائب العادات، بل هو صاحب مشروع معرفي عابر للانتماءات الضيقة، يسعى إلى تأسيس رؤية إنسانية شاملة، تقوم على التعددية والتثاقف والاعتراف المتبادل، دون إذابة الفوارق الثقافية.

7_ الجاحظ في معالجته لعادات الآخر لا يكتب بدافع الغرابة أو بغرض التسلية، بل ،يبرز تمايز الأقوام، فهو فيفضح الأوهام المرتبطة بفكرة التفوق العرقي التي كانت رائجة في عصره، متجاوزًا النزعات القومية الضيقة.

8_منهج الجاحظ في النقد الاجتماعي يجمع بين الملاحظة الدقيقة، والتحليل السيكولوجي، والتعليل السببي في إطار ثقافي وفكري وأدبي رحب،تتخلله السخرية؛ ليقدّم رؤية نقدية ثاقبة للمجتمع وأخلاقه.

9_ إنّ الجاحظ في مجمل إنتاجه لا يكتفي بموقع الأديب أو الراوي، بل يتقمص أدوار الناقد المتفحص والساخر اللاذع، مستندًا إلى تكوين ثقافي موسوعي وإلى وعي نقدي يجعله يقرأ الظواهر الاجتماعية قراءة تتجاوز سطحها إلى أعماقها البنيوية، فكثيرًا ما يوظف الأدب أداةً للنقد الاجتماعي، متناولًا بالعناية ظواهر متجذّرة مثل البخل، الذي لا يصوره مجرد رذيلة أخلاقية فردية، بل يكشفه باعتباره ظاهرة اجتماعية لها جذورها وأبعادها في المنظومة القيمية والاقتصادية للمجتمع، بما يعكس قلقه العميق إزاء تحوّلات القيم الإنسانية.

10_الجاحظ لا يشنّ هجاءً فجًّا مطلقًا على الأعاجم أو ينتقص من عاداتهم، ولا يدّعي تفوق العرب تفوقًا مطلقًا،بل يعرض عادات الآخرين أحيانًا بدهشة وأحيانًا بسخرية خفيفة، دون أن يغفل عن كشف مفارقات العادات العربية والسخرية منها في بعض المواطن، كما يتجلى في كتاب (البخلاء) إذ يوجه سهام نقده أحيانًا إلى العرب أنفسهم، في توازن نقدي يرفض الأحكام المطلقة أو التنميط الثقافي الأحادي.

11_الجاحظ، في اشتغاله على عادات الآخر إنما كان ينقّب في طبقات المعنى الثقافي، كاشفًا عن تداخل العوامل النفسية والاقتصادية والسياسية في تكوين تلك العادات، فخطابه ليس خطاب استعلاء، ولا هو محض حكاية للغرائب، بل هو خطاب ثقافي مزدوج: ظاهرُه سردي طريف، وباطنه نقدي متوتر، ينهض على أسئلة الهوية والاختلاف.

12_حين نقف على مشروع الجاحظ في علاقته بعادات الآخر، فإننا لا نقف عند حدود الأدب، بل نلج أفقًا سوسيولوجيًا وأنثروبولوجيًا واسعًا، يضعنا أمام حقيقة الثقافة العربية في عصره: ثقافة مشدودة بين مركزيتها الذاتية وفضولها تجاه الآخر، بين الاعتداد بالنفس والانفتاح على المختلف. من هنا تكتسب دراسة مشروع الجاحظ الثقافي أهميتها، ليس بوصفها قراءة في تراث رجل، بل بوصفها قراءة في آلية تفكير أمة بأسرها، وهي تواجه الآخر وتؤسّس صورتها عن ذاتها في مرايا ذلك الآخر.

13_غالبًا ما يقدم الجاحظ نقدًا اجتماعيًا يتناول السلوكيات والعادات المُتجذرة في المجتمع في البخلاء، يركز على عيوب البخل كصفة سلبية تؤثر على العلاقات الاجتماعية والأخلاقية، مما يعكس قلقه تجاه القيم الإنسانية في المجتمع.

وبعد ، فصورة الآخر في كتابات الجاحظ موضوع مليء جديد لا يُكلُّ من رَجْعِ البصرِ فيه، فكم في بطون الكتب ، ولستُ بالزاعم أني فلعل الأيام تسخو بكشف المزيد.

هوامش البحث: