أنساق الثقافة في النثر العربي القديم

" بخلاء الجاحظ " أنموذجا

أ. آمال كبير

جامعة تبسة

الملخص:

عاش الإنسان في العصر العباسي اضطراب الانتقال الحضاري الذي شكل صدمة فكرية، كانت كذلك صدمة قيم لم يعد يشعر أنه بحاجة إليها، على الرغم من أنها تمثل جزءا أصيلا من تراثه الفكري بالدرجة الأولى، ففلسفة الكرم ليست مجرد حاجة اقتصادية أو اجتماعية في البيئة الصحراوية، بقدر ما تمثل سمة إنسانية تحيي نوازع العطاء وتذكي قيما أخرى رافدة تشكل بنية كاملة، فالبذل لا يتجسد في الكرم فحسب بل يمتد إلى الإيثار والتعاون وقبول الآخر والصّدقة كما ألحّ عليها القرآن من جهة، وكما ألحت عليها طبيعة الفكر العربي المتوارث منذ الجاهلية.

تمهيد:

نصادف أمام "البخلاء" « ممكنات جديدة كانت خفية في فهم التاريخ... لأن النصوص لا توجد في فراغ مكتفية بعزلتها الرائعة عن السياقات الاجتماعية والتاريخية، وليس التراث نفسه بالنصب الفخم القائم فيما وراء الزمان والمكان، بل هو كما أدى بول ريكور، بناء سردي يتطلب عملية إعادة تأويل مفتوحة النهاية، وبالتالي فإن معاينة التراث تعني أيضا معاينة الوعي بمعنى التمييز النقدي بين التأويلات المتصارعة »[1] التي لا تقود بالضرورة إلى الإقرار برأي أو بنفي الآخر للحصول على المعنى الأخير، ولأن العلاقة العربية بمن كان يخالطها من أجناس اتخذت طابعا من التبعية المتبادَلة فإن الآخر لم يشكل بالنسبة إلى "الجاحظ" ذاتا مغلقة على نفسها أو مجهولة أمامه لأنه كان أولا عارفا بأصول القيمة التراثية التي ينتمي إليها العربي فـــ « قد عني بموضوع الأدب وأنواعه وأدواته وأسلوبه بحسب المفهوم السائد في زمانه عنايته بأنواع المعارف وأغراض العلم في عصره. لكن عنايته بالأدب والعلم جاءت في إطار أسلوبي عام أبعدها عن طبيعة البحث المنهجي المبوّب، وأدخلها جميعا في سياق من السرد القصصي الشيّق، ومن الطرافة والظرافة، بحيث أمست تصانيفه كلها معرضا للإنشاء الأدبي الحيّ، وللمُلح والأقاصيص النادرة، لا معرضا لأفكار صاحبها والملاحظات النظرية القيمة التي يوردها حول الأدب وغيره من مواضيع المعرفة والعلم »[2] ولهذا فهو يقدم صورة لما يمكن أن يكون خلاصة للقيم التي نشأ العربي بين أحضانها وتربى لإعلائها مع كل النقائص والمثالب التي وسم بها، وهو القائل: « الأدب أدبان: أدب خلق وأدب رواية، ولا تكمل أمور صاحب الأدب إلا بهما، ولا يجتمع له أسباب التمام إلا من أجلهما، ولا يعدّ في الرؤساء. ولا يثنى به الخنصر في الأدباء، حتى يكون عقله المتأمر عليهما والسائس لهما »[3] ولعل السبب الأول الذي جعله يحظى بهذا القدر من المعرفة الفكرية القادرة على فلسفة الضعف وتحويله إلى قوة، وفلسفة النّكوص وتحويله إلى دافع للارتقاء، معرفته البالغة بأصول البيان العربي الذي كان اللبنة الأساس في صناعة الفكر العربي قبل الإسلام وبعده، ثم القيمة البيانية المعجزة للقرآن الكريم على الأخص « في اعتقادنا أن الجاحظ قد توافرت له عوامل ذاتية مميزة، وعوامل موضوعية خاصة، تضافرت معا لتجعل من وجوده حصيلة تفاعل أدبي وثقافي خلاّق هو عنوان العبقرية الفردية من جهة، وعنوان التبلور الاجتماعي والتجلي التاريخي من جهة ثانية... تلك هي ملحمة الوجود. يختصرها الفنان العبقري في ذاته. وتجسدها من حوله البيئة في منجزاتها وتجلياتها »[4]وعلى هذا يبدو لنا "الجاحظ" في البخلاء ناقدا للحياة الاجتماعية الواقعية التي آل إليها العرب في العصر العباسي، غير أن الممتع في تلك القصص أنها كانت تحمل قيمة الوفاء للتراث العربي مع معرفة دقيقة بمستويات النقد المرشدة إلى الإصلاح، وهذا ما يجعلنا نعتقد أن

صورة البخيل صارت « جزءا من التاريخ بالمعنى الوقائعي والسياسي، أي جزءا من الخيال الاجتماعي، والفضاء الثقافي أو الأيديولوجي الذي تقع ضمنه، فنتعرف على الهوية القومية، كما نتعرف من خلال نظرتها للآخر متى تقف مواجهة له؟...كما تقدم لنا... أثر العلاقة التاريخية بين الأنا والآخر في رسم ملامح مشوهة للذات وللآخر...»[5] قد لا تكون عدائية بالضرورة لكنها تقدم غالبا الذات في تشكيل متزّه يتراوح قيميا بين كونه واقعيا، أو متخيلا يهدف إلى ترسيخ واقع ما على سبيل التوارث أو على سبيل الارتقاء. وإذا كان البخل ضرورة حياتية لدوافع اقتصادية مستجدة، فهل كان "الجاحظ" ليكلف نفسه عناء إثارة السؤال والنقد ومحاولة الإصلاح للحدّ من تفشي هذه الظاهرة الغريبة على الذات العربية؟ فقد سمح الجاحظ للفكر بالاقتراب من الواقع في نصوص البخلاء ولهذا فهو يقدم الواقع بصراحة قاسية، فإذا أمعنا النظر في فكره العقلاني (فكر المعتزلة) قبلنا القول: « بنهوض علاقة معرفية بين الواقع المعاش والممارسة الأدبية، لأن الأدب لا يستوي في هذه العلاقة إلا عبر بحثه المستمر من أجل التملك الجمالي للواقع، وعندها تنتقل الكتابة الأدبية من طور التأمل الواهم إلى طور البحث، الذي لا يسمح بإنتاج العلاقات الأدبية إلا بعد أن تتعرف الكتابة على علاقات الواقع، في وجودها الموضوعي المعقد، والمتناقض، وهذا يعني أن استقامة المعرفة الأدبية تقتضي، أولا، الإقرار بالوجود الموضوعي للواقع، وتقتضي، ثانيا، الاعتراف بالوجود الموضوعي للفكر الباحث »[6] فقد كان أدب "الجاحظ" انتصارا للحياة العربية في بيانها وفي قيمها وسلوكاتها وفق فلسفة تعتقد الحرية الفكرية سبيلا للتعبير.

1- التداخل والحياد بين الفكر والواقع:

إن السياق الاجتماعي لواقع "الجاحظ" يضفي معنى ذهنيا يتفاعل مع السياق الفكاهي ليصل إلى تشييد نمط إبداعي للبنية الثقافية أو السلوكية في تلك الفترة، والتي توحي بأن تحولا ما قد طرأ أو إنه سيطرأ بالضرورة على الحاضرة العربية التي كان الكرم فيها جزءا من التكوين الوراثي قبل هذا العصر.

لقد خالط "الجاحظ" الناس وعايشهم معايشة حقيقية ولذلك لم يخرج أدبه عن حدود تلك المعاشرة التي أورثته أدبا فاعلا فكرا وواقعا « أدب واقعي لا أدب خيالي. وهذه الواقعية تظهر في نواحيه المختلفة، ومنها أنه يعتمد على إبراز الصورة، كما يراها الرائي، وكما يرسمها المصور، وعلى الصور الخيالية التي ينتزعها الخيال »[7] حين يكون جزءا ضروريا من أجزاء الواقع نفسه ومظهرا من مظاهر التعبير عنه بما يحس لا بما يرى، وهذا ما يعكس حالة التداخل بين الفكر والواقع في بخلاء "الجاحظ"، والتي استبطن من خلالها أعماق الناس حوله وولج إلى روحهم مستشفا ما يمكن للإنسان في صورته المادية من جسم بشري- تتخلله حركات وسكنات وكلام وصمت- أن يحمل داخل تلك الصورة المادية من مشاعر وأحاسيس وعواطف تغلب حركة المادة أحيانا بل وتوجهها، بما تمتلكه من قدرة على صنع عالم خاص داخل الروح يختلف عن المرئي من تلك الروح؛ وهو عالم القيم. « وكذلك صار أدب الجاحظ من صنف آخر غير ذلك الصنف الذي يعتمد مرة على الصور الخيالية يولدها ويشققها ويتلاعب بها، ومرة على اللفظ وما يثيره في الذهن، وما يبتعثه في الخيال، فتتداعى المعاني بتداعي الألفاظ، فهي متعلقة بها، حميلة عليها »[8] بل كان الواقع بالنسبة إليه هو ما يوجد في المجتمع من خلال ما يوجد في الإنسان، فليس الفكر خيالا لأنه لا يرى ولا يمس وليست الحركات واقعا لمجرد أنها تعبر ظاهريا عن شيء أو تقول شيئا، ولذلك كانت الألفاظ في عالمه الأدبي معادلا للإنسان تحمل في ظاهرها ما يُرى وتحمل في باطنها ما يُتخيل « وقلتُ: ولا بدّ من أن تعرّفني المنات التي نمّت على المتكلفين ودلّت على حقائق المتوهّمين، وهتكت عزّ أستار الأدعياء وفرّقت بين الحقيقة والرّياء، وفصّلت بين المقهور المتزجر، والمطبوع المبتهل، لتقف – زعمتَ – عندها ولتعرض نفسك عليها ولتتوهم مواقعها وعراقبها. فإن نبّهك التصفح لها على عيب قد أغفلته، عرفت مكانه فاجتنبته، فإن كان عتيدا ظاهرا معروفا عندك نظرتَ، فإن كان احتمالك فاضلا على بخلك دمتَ على إطعامهم وعلى اكتساب المحبة بمؤاكلتهم »[9] بل إن الإنسان بالنسبة إلى "الجاحظ" أعمق من ذلك، سواء أكان الإنسان الذي يصفه ويتوصل إلى معرفة ما يريد من خلال ما ينفلت منه دون إرادة أو وعي، أم الإنسان الذي يلاحظ ويدرك ويتنبه ثم يتعلم كيف يداوي علل النفس البشرية كي تعود إلى سجيتها وفطرتها دونما تكلّف أو اضطراب، ولهذا فهو يتعامل مع الرموز التي يمكن أن يشي بها شكله المادي البشري

والتي بإمكانها أن تشكل مفاتيح معرفية تكون هي نفسها معالم لصنع حقيقة يمتزج فيها الواقع بالإلهام لاستعادة ما غيّبته الظاهرة الحضارية بمدنيتها المجرّدة وإعادة صياغة الواقع الخارجي وفق وعي داخلي له ذاكرة تراثية عربية أصيلة.

ولا يتوقف الأمر بالنسبة إلى "الجاحظ" عند مجرّد رسم علاقات الواقع بالفكر الجديد الذي احتل الوعي العربي في تلك الفترة الحاسمة من عمر الخلافة الإسلامية، إنما كان يهدف إلى إنشاء حالة من حالات التمرّد الفكري على ذلك الواقع بإنشاء انعكاس رمزي بينهما من خلال الحكايات التي تحمل في مجملها طابع العرض المفصّل والتصوير البطيء للبخل والبخلاء، وأشكال التعبير عما يعتمل في وعي هؤلاء وما تنشغل به نفوسهم من محبة خالصة لمعطيات مادية شيأت العلاقة الطبيعية بين الإنسان وما يمتلكه، ليتضح أن "الجاحظ" لم يكن يصف بقدر ما كان يميز ويحكم، مطوّعا اللغة الدالة على الخفي دلالتها على المرئي « وهي قدرة لا تتعلق بحشو أو تسميات زائدة أو بمرادفات جوفاء، كما يحلو لغير العارفين بأسرار اللغات القول، بل له علاقة بمعرفة عميقة تتجلى في تعدد زوايا النظر وعمقها، وتتعلق بالفصل بين دقائق الانفعالات وحالات الوجود »[10] مما يبيّن أن اللغة عند "الجاحظ" لم تكن لغة نعت الواقع أو الوقوف على ما ينكشف منه للبصر فحسب، بل كانت لغة قراءة ذلك الواقع وتصنيفه ضمن دوائر تحيل على الوجود الإنساني بمنعكساته وتغيراته وأنماط تشكله المتعددة. وهو في ذلك يورد حديثا عن "محمد بن أبي المؤمّل" يصف فيه ظاهر الرجل وباطنه واضطرابه بين الكرم والبخل حتى لا تكاد تعرف أيهما إليه أقرب: « قلت لمحمد بن أبي المؤمل: أراك تطعم الطعام وتتخذه، وتنفق عليه المال وتجوده. وليس بين قلّة الخبز وكثرته كثير ربح. والناس يبخّلون من قلّ عدد خبزه، ورأوا أرض خوانه. وعلى أني أرى جماجم من يأكل معك أكثر من عدد خبزك. وأنت لو لم تتكلّف، و لم تحمل على مالك بإجادته والتكثير منه، ثم أكلت وحدك، لم يلمك الناس، و لم يكترثوا لذلك منك، و لم يقضوا عليك بالبخل ولا بالسخاء، وعشت سليما موفورا، وكنت كواحد من عرض الناس. وأنت لو لم تنفق الحرائب وتبذل المصون، إلا وأنت راغب في الذّكر والشكر، وإلا لتحرز الأجر، فقد صرنا لقلة عدد خبزك من بين الأشياء، نرضى لك من الغنيمة بالإياب، ومن غنم الحمد والشكر بالسلامة من الذّم واللوم... قال: فإن الخبز إذا كثر على الخوان فالفاضل مما يأكلون لا يسلم من التلطيخ والتغمير. والجرذقة الغمرة والرقاقة المتلطّخة، لا أقدر أن أنظر إليها، وأستحي أيضا من إعادتها. فيذهب ذلك الفضل باطلا، والله لا يحب الباطل »[11] فالجاحظ يورد في هذه القصة الطويلة حججا على لسان الرجل لا تخطر على بال إلا من أتى الحيلة من واسع أبوابها، فالرجل كمن يكرم الناس بالانتقاص أو بالانحراف عن العادة والعرف لأسباب تتعلق بما يعتمل في داخله من الحرص، وإذا كان الجاحظ يقدم له الصيغة الاجتماعية المعروفة لاستكمال المظهر التقليدي ونيل الحظوة عند الآكلين فإن الرجل كان يأنف أن يجاري ذلك بل ويتشبث بالحجة منازعا شيئا في نفسه يقوده عكس ما يريد، فلا يجد منه العصمة إلا بالتحايل على وعيه بالانتقاص من الفضل حتى لو لم يكن ذلك الانتقاص بالأهمية المتوقعة، فالحوار هنا هو محاولة لإبراز باطن الرجل بعدما اتّضح ظاهره إلا أن لاوعيه ظهر في فلتات اللسان وزلات الفعل، ولذا فالجاحظ يظل في محاججة الرجل ومجادلته إلى أن يصل به إلى إعلان النية المستورة والخبر الخفي بقوله أخيرا: « قال: لا أعلم إلا ترك الطعام البتّة؛ أهون علينا من هذه الخصومة. قلت: هذا ما لاشك فيه، وقد عملت عندي بالصواب، وأخذت لنفسك بالثقة، إن وفيت بهذا القول »[12] فالجاحظ لم يكن يقبل أن يكون الكرم ادعاء لأنه كان يرى في القيمة مثالية تسم العرب وتمجد قدرتهم البالغة على العطاء، لذلك كان يأبى أن يلطخ المدّعون والمتطفلون على مجالس الكرم هذه القيمة التي كان لها في صدر الإسلام من المحاسن ما كان يسرّ الله ورسوله، خاصة وأنه ابتدأ حديثه مع الرجل مبينا نتيجتين يحظى بهما الكريم على القول وهما: الشكر والذكر وذاك من عادة الناس إذا أكرموا حتى وإن نهوا عن ذكر الفضل، وثانيهما: الأجر وهو أعظم من أن يمنح لمدعٍ نقص من نيته الخالصة قيد أنملة.

2- عناصر المواجهة القيمية:

لا تقف القصص التي يوردها "الجاحظ" حول البخلاء وطرائفهم وشذوذهم عند حدّ الإلماح إلى وجود القيمة أو انتفائها، إنما نجده يختار منها ما يمكن أن يصنّف ضمن المتناقضات أحيانا أو المتقابلات في النّسق الاجتماعي الواقعي أو الفكري، كي يثبت

أهمية الالتفات إلى القيم القديمة وأهمية الحكم على هذا السلوك أو ذاك بعد إعمال العقل وتغليب الحجّة والميل إلى الصّواب والاعتدال في التقييم، فنجد أن قصة هذا الرجل الذي انتفع بماء النخالة فاستغل المنفعة الأولى للكسب تختلف في تقييمها عن قصة "مريم الصّناع" التي سترد لاحقا ضمن هذا التحليل: « إذ قال لي بعض الموفقين: عليك بماء النُّخالة، فاحسه حارا. فحسوت، فإذا هو طيب جدا، وإذا هو يعصم. فما جعت ولا اشتهيت الغداء في ذلك اليوم إلى الظهر. ثم ما فرغت من غدائي وغسل يدي، حتى قاربت العصر. فلما قرب وقت غدائي من وقت عشائي، طويت العشاء وعرفت قصدي. فقلت للعجوز: لم لا تطبخين لعيالنا في كل غداة نخالة؟ فإن ماءها جِلاء للصدر وقوتها غذاء وعصمة، ثم تجففين بعد النخالة، فتعود كما كانت، فتبيعينه إذا اجتمع بمثل ثمن الأول، ونكون قد ربحنا فضل ما بين الحالين »[13]، فالانحراف القيمي هنا يتمثل في استغلال وضع مؤقت من أجل حالة دائمة مع أنه لا يصلح لها بشكل مطلق كما يرجو هذا البخيل، ولهذا « كانت أحاديث البخل وأخبار البخلاء تسير في طريقين، وتتجه إلى غايتين. وفي أحد الطريقين يقوم دعاة الشعوبية، فيردون على العرب فخرهم التقليدي بالكرم، ويقولون إن أكثر هذا الفخر كلام لا يفي به الفعل، ونوع من النفج لا حقيقة له في الواقع، وفي سبيل ذلك يذهبون يلتقطون من هنا وهنا أخبارهم مما يتعلق بمآكلهم الغثة، ومطاعمهم الكريهة، وهيئة معيشتهم الخشنة، إلى غير ذلك مما هو من لوازم البداوة، ليغضوا بذلك من قدرهم في نظر جمهور الناس، ويحيطوهم في أخيلتهم بجو من الضعة والمهانة، وليقولوا لهم: أنّا تكون مع هذه الحياة الدنيئة التي يحيونها كل تلك الدعاوى العريضة التي يتشدق الشعراء بها »[14] غير أن الأمر يمكن أن يكون ردّا من قبل "الجاحظ" حين يورد قصصا موازية لحديث الشعوبية من قبل أحاديث أهل البصرة من المسجديين، ولكنه لا يغالي في ذلك إذ يعتمد على الاعتدال في نقل التجربة القيمية حتى لا يخلط حديث البخل بحديث التدبير، مشيرا إلى ضرورته دون إعلانه، إنما يمنح الفسحة للعقل كي يختار. فالحجة التي يوردها على لسان البخيل لا تقف عند حدود الحكاية بل هو يفتح بها مدخلا إلى الأذهان كي يجعل للحكاية شأنا يتبادل الناس به الرأي والحجة المقابلة ليتحقق منها مراده، فالجاحظ هنا لاينقل فكرا لهدف واحد بل إنه ينقله لأهداف عديدة تستقبلها بواطن الناس وتنمّي من خلالها انتماءها القيمي واختيارها الشخصي ومنها قصة "مريم الصّناع": « هل شعرتم بموت مريم الصّناع؟ فإنها كانت من ذوات الاقتصاد، وصاحبة إصلاح. قالوا: فحدثنا عنها. قال: نوادرها كثيرة وحديثها طويل، ولكني أخبركم عن واحدة فيها كفاية. قالوا: وما هي؟ قال: زوّجت ابنتها، وهي بنت اثنتي عشرة سنة، فحلّتها الذهب والفضة وكستها المرويّ والوشي والقزّ والخزّ وعلّقت المعصفر، وذفّت الطيب، وعظّمت أمرها في عين الختَن، ورفعت من قدرها عن الأحماء. فقال لها زوجها أنى لك هذا يا مريم؟ قالت: هو من عند الله. قال: دعي عنك الجملة وهاتي التفسير، والله ما كنت ذا مال قديما ولا ورثته حديثا، وما أنت بخائنة في نفسك ولا في مال بعلك، إلا أن تكوني وقعت على كنز، وكيف دار الأمر فقد أسقطت عني مؤونة وكفيتني هذه النائبة. قالت: اعلم أني منذ ولدتها إلى أن زوجتها كنت أرفع من دقيق كل عجنة حفنة، وكنا — كما قد علمت — نخبز في كل يوم مرة، فإذا اجتمع من ذلك مكّوك بعته. قال زوجها: ثبّت الله رأيك وأرشدك، ولقد أسعد الله من كنت له سكنا وبارك لمن جعلت له إلفا، ولهذا وشبهه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من الذود إلى الذود إبل...»[15] إلى آخر ما في القصة من إشادة ومدح من قبل الزوج الذي يرى في هذا الاقتصاد والتدبير ما يعين على الحياة ويرضيها، والملاحظ هنا أن تصرف هذه المرأة لم يكن بخلا كالبخل الذي يشين صاحبه، و لم يكن انتكاسا للقيمة من حيث أهميتها في المجتمع العربي، إنما كان تفننا في الاحتيال على الحياة ومصانعة الظروف وتمرير خشونة العيش والحاجة دون التقتير على الأهل أو إبخاس حقوقهم، وهنا يشير الجاحظ إلى ضرورة الفصل بين البخل الذي يُذهب المروءة والحرص الذي يذل أعناق الرجال، وبين التدبير الذي يعين على مداهنة الحياة والتغلب عليها. « إن النص باندراجه ضمن نوع ونمط وأسلوب محدد ينطلق في ذلك من تفاعله الخاص مع نصوص أخرى عن طريق استيعابها وتحويلها، وجعلها قابلة للاستقبال من خلال إنتاجه نصه الخاص والمروي له يتفاعل مع هذا النص لكونه ينطلق من الخلفية النصية المتفاعل معها نفسها، وبذلك يحصل الاشتراك والاندماج في النص »[16] الذي يكون في الغالب نصا موازيا لنصوص اشتركت معه في السياق، هنا يشترك هذا النص مع نصين أحدهما داخلي يتمثل في بقية القصص من هذا المتن الجامع وهو كتاب

البخلاء، والآخر خارجي لكنه من داخل القصة نفسها يتمثل في قول الرسول صلى الله عليه وسلم، مما يؤدي إلى تفاعل واع قصد إليه "الجاحظ" قصدا بحيث ترك فسحة لإدماج المتقابلات والوصول إلى نتيجة وسطية يحكمها العقل والمنطق. وفي السياق نفسه يورد الجاحظ كلاما لأبي الفاتك عن بعض الصفات المذمومة أثناء الأكل والتي صارت مسميات لأصحابها، من مثل: (النشال، والنشاف، والمرسال، واللّكام، والمصاص...) وغيرها من الصفات التي قبحت لدى العرب، وإن كان لهذا الحديث علاقة ببعض التصرفات العادية، فهو إن جاء على لسان بخيل فإنما يدل على أن العناصر القيمية موجودة في الناس على سجيتهم على السواء، إنما يكمن الفرق في المفاضلة بينها فلعل أحدا يفضل البخل على هذه الصفات ولعل الآخر يراها من البخل أشنع « ثم قال: والله إني لو لم أترك مؤاكلة الناس وإطعامهم إلا لسوء رؤية علي الأسواري لتركته. وما ظنكم برجل نهش بضعة لحم تعرّقا، فبلع ضرسه وهو لا يعلم. فعل ذلك عند إبراهيم بن الخطاب، مولى سليم. وكان إذا أكل ذهب عقله، وجحظت عينه، وسكر وسدر وانبهر، وتربد وجهه، وعصب و لم يسمع، و لم يبصر، فلما رأيت ما يعتريه وما يعتري الطعام منه، صرت لا آذن له إلا ونحن نأكل التمر والجوز والباقلى. و لم يفجأني قط وأنا آكل تمرا إلا استفه سفا، وحساه حسوا »[17] فالمواجهة بين القيم هنا لم تقم على ادعاء الحق لأجل الباطل، إنما قامت على فعل واقع يثير الاشمئزاز دون الحاجة إلى رفده بأي قيمة دخيلة من خارج القصة؛ لأن الفكرة أثبتت من داخلها وبفعل من جنسها، إذ لم يتغير حال الرجل الشرّه المثير للتقزز بطريقة أكله النهمة حتى بعد أن تحول الرجل القاص إلى شبيه له على طرف مقابل، مما يشير إلى أن النتائج السلبية لسوء السلوك لا تقف عند صاحبها بل تمتد إلى اعتلال القيم الحميدة عند الآخرين لأسباب تتعلق بالتفاعل والتقبّل من قبلهم، و"الجاحظ" هنا يشير إلى مقصده الأكيد من إثارة حديث البخل والبخلاء لهدف تضمنته هذه القصة بالذات، وفي هذا يتحقق وجود "الجاحظ" وجودا مهيمنا « يكون فيه داخل الخبر وخارجه في آن، شاهدا على وقائعه، موجها وحداته وعناصره ومواجها بها، ليعبر من خلال محمولات الأخبار كما يعبّر من خلال أبنيتها عن موجهات ثقافته وخصوصية رؤيته، مثلما تعبّر الأخبار عن قدرة أنساقها وخصوصية أبنيتها التي تقدم تجسيدات قادرة على إضاءة طبيعة عصرها الثقافية، فلا تتجرد الأخبار في انتظامها ضمن الكتاب عن خصوصية موجهاتها ولا تنغلق على محمولاتها، فهي في الوقت الذي تحكي حكاياتها تحكي حكاية عصرها، تكشفه وتدل عليه لتواجه إرادة الخبر، بذلك، إرادة المؤلف وهما يتوازيان مرّة ويتقاطعان أخرى، فلا تخفى قناعات المؤلف واعتقاداته، ولا تغيب موجهاته الثقافية وهي تلقي بظلالها على الأخبار وتفضي بأحكامها على محمولاتها بأسلوب مباشر مرّة وغير مباشر مرّة أخرى »[18] مثلما ينبئ عن ذلك، التداخل بين النوايا والمقاصد بين "الجاحظ" وبين أهل قصصه من داخل الأخبار التي يوردها في رسالة "أبي العاص بن عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي": « بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد، فإن جلوسك إلى الأصمعي، وعجبك بسهل بن هارون، واسترجاحك إسماعيل بن غزوان، وطعنك على مويس بن عمران، وخلطتك بابن مشارك، واختلافك إلى ابن التوأم، وإكثارك من ذكر المال وإصلاحه والقيام عليه واصطناعه، وإطنابك في وصف الترويج والتثمير؛ وحسن التّعهد والتوفير، دليل نجيء سوء، وشاهد على عيب ودَبر. بعدَ أن كنت تستثقل ذكرهم، وتستشنع فعلهم، وتتعجب من مذهبهم وتسرف في ذمهم. وليس يلهج بذكر الجمع إلا من قد عزم على الجمع، ولا يأنس بالبخلاء إلا المستوحش من الأسخياء »[19] ألا يكون في هذه الرسالة ما يشير إلى مذهب "الجاحظ" في الاستئناس بالبخلاء وهو يصنف كتابا يجمع فيه أخبارهم ونوادرهم ويتقصى مذاهبهم في البخل كيفما كانت ضروبها؟

إن "الجاحظ" يواجه بالبخلاء نفسه أولا، ويواجه قيما امتدت في الزمان العربي لتصبح فيما تلاه على محك التجربة والحضارة مقابلة الآخر الذي لا يمت إليها بصلة، لقد اختار "الجاحظ" من القصص ما يشبه موجودات الحياة إن لم تكن هي فعلا تلك الموجودات، ليقابل بينها وبين ما ينوي أن يجعله مثالا يحتذى في واقع العرب الجديد ويصرّ عليه، غير أن القراءة الأولى للبخلاء لا تسمح لك بأن تتوقف عند حد المتعة؛ إذ تتحامل على فكرك النقدي كثير من الأسئلة، ولو من باب الفصل في تناقض الحكايات وتقابل الصور القيمية للظاهرة بوجودها الحقيقي مقابل نزعة الكرم بوجودها الأثير في فكر العرب وتاريخهم ودينهم « والبخيل عند الناس ليس هو الذي يبخل على نفسه فقط، فقد يستحق عندهم اسم البخل، ويستوجب الذم، من لا يدع لنفسه هوى إلا ركبه، ولا

حاجة إلا قضاها، ولا شهوة إلا ركبها وبلغ فيها غايتها. وإنما يقع عليه اسم البخيل إذا كان زاهدا في كل ما أوجب الشكر ونوّه بالذكر وأذخر الأجر »[20] ولهذا فشناعة البخل في الفكر العربي لا تتوقف عند تقتير الرجل على نفسه أو أهله مما يجد له البخلاء مبررات عديدة، إنما يمتد إلى الإسفار عن أخلاق متواطئة مع البخل في إفساد أصالة الرجل، بحيث يجعله حرصه على المال أو الطعام لا يترك شهوة إلا أتاها حرصا منه على امتلاك الحياة بين يديه في شتى صورها.

3- الرؤية الفنية وإسهام التجربة:

إن ما يجب الانتباه إليه في مقاربة نصوص البخلاء هو أن تجربة "الجاحظ" فيها لم تنسج في معزل عن الواقع الذي أسهم في صنعها أو كان جزءا منها فـــ«... المنبع الأخير الذي تنبع منه عملية الإبداع هو التجربة الواقعية التي ترفد – بالتفاعل مع المنابع السابقة – بالأسس الموضوعية الرصينة الحسية والذهنية لتجسيد الفكرة المعبر عنها بالعمل الفني. فالتجربة على الصعيد الاجتماعي والعاطفي تمنح العقل القدرة على الاستيعاب والتمثل العميقين للواقع وظواهره. وبالتالي القدرة على خلق تلك التجربة فنيا وإيصالها إلى المتلقي. وكلما اتسع ميدان التجربة اتسع تبعا لذلك الأفق الذهني والتعبيري لدى الفنان. ومن هنا نجد أن الفنان حين يعبر عن تجربته فكأنما هو في الوقت نفسه يعبر عن تجربة القارئ. وهذا هو سر ديمومة الفن الرفيع وقدرته على البقاء الحي في ضمير المجتمع »[21] والتجربة هنا لا تعني بالضرورة تجربة "الجاحظ" نفسه أو تجربة الراوي أو البطل بشكل مباشر، إنما يمكن أن تكون التجربة فكرة موروثة أو سندا محققا إلى فاعل سابق على الفعل الحديث، بمعنى أن الاستشهاد هنا يتحول إلى تجربة أعيدت صياغتها صياغة فنية فتحولت بفعل الأداء اللغوي الإبداعي إلى واقع تُسوَّغ به الأفعال الجديدة أو تأخذ مشروعيتها منه حتى وإن كان إقحاما أو احتيالا، حيث يمكن للفكر أن يحتال بفعل اللغة كي يثبت أداءه الواقعي وإن استند إلى شروط خارجة عن حدود الحكم الجائز في عصره أو في حالته، كحال سهل بن هارون في الرسالة التي يردّ بها على قوم عابوا عليه بخله بالاستشهاد ببعضٍ من تصرفات الصحابة والرسول صلى الله عليه وسلم وزهدهم الذي وازاه بحالات بخله وتقتيره «... وعبتموني بخصف النعال وبتصدير القميص، وحين زعمتُ بأن المخصوفة أبقى وأوطأ وأوقى، وأنفى للكبر وأشبه بالنسك، وأن الترقيع من الحزم، وأن الاجتماع مع الحفظ وأن التفرق مع التضييع. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يخصف نعله ويرقع ثوبه ويلطع إصبعه، ويقول: لو أتيت بذراع لأكلت، ولو دعيت إلى كراع لأجبت. ولقد لفقت سعدى ابنة عوف إزار طلحة، وهو جواد قريش، وهو طلحة الفياض، وكان في ثوب عمر رقاع أدم. وقال: من لم يستح من الحلال خفّت مؤونته وقلّ كبره... »[22] وغيرها من الشواهد التي طالت أبوابها في رسالة مستوفية لشروط التجربة الإبداعية ومعطيات الإبانة عما يمكن أن يكون عاملا من عوامل انتشار ظاهرة البخل، مشفوعة بظواهر عديدة كالكدية مثلا، لاشتغالها بالحيلة اللغوية التي تنحرف بالوعي وتحول الإدراك إلى غير سبيل « وتتعثر أمام موضوع غائب لا تدركه سوى كأطياف وآثار وتحتفظ به في قوالب لغوية لا تستنفد محتوى ما تريد قوله ووصفه. ولما عجزت عن إدراكه والإحاطة به فإنها تستحضره في شكل تمثّل... هو مجرد حضور وهمي ينظم بشكل مدهش ومربك مساحة الواقع الفعلي »[23] ليتمكن من التأصيل لما هو غير موجود لا بالفعل ولا بالنقل ولا باللغة ولا بالميراث.

إن "الجاحظ" يقدم رؤية فنية تتداخل معها رؤية تراثية واقعية تختزل الزمن لتصل إلى الإيحاء بالموجود من خلال نظيره المفقود « وقلت: وليس عجبي ممن خلع عذاره البخل وأبدى صفحته للذم، ولم يرض من القول إلا بمقارعة الخصم ولا من الاحتجاج إلا بما رسم في الكتب، ولا عجبي من مغلوب على عقله مسخر لإظهار عيبه، كعجبي ممن قد فطن لبخله وعرف إفراط شحه، وهو في ذلك يجاهد نفسه ويغالب طبعه، ولربما ظن أن قد فطن له وعرف ما عنده، فموّه شيئا لا يقبل التمويه ورقع خرقا لا يقبل الرقع. فلو أنه كما فطن لعيبه وفطن لمن فطن لعيبه، فطن لضعفه عن علاج نفسه وعن تقويم أخلاطه وعن استرجاع ما سلف من عاداته وعن قلبه أخلاقه المدخولة إلى أن تعود سليمة، لترك تكلف ما لا يستطيعه ولربح الانفاق على من يذمه ولما وضع على نفسه الرقباء ولا أحضر مائدته الشعراء »[24] فالجاحظ يقيم الحجة على البخلاء من حيث أقام لهم الدليل، وكأنه يوازن بين منطلقات

الفكر ليثبت بالدليل المستخرج من كنانتهم بطلان ما أقدم عليه البخلاء في الترويج لانحرافات سلوكاتهم عن الموروث العربي الأصيل.

ولعل "الجاحظ" لم يكتف بتجربة البخلاء والبخل فقط، بل امتد الحديث إلى بعض من التجارب الحياتية لما يمكن أن يكون صورة شاملة وعامة عما كان يجري في الواقع العربي العباسي سواء ما تعلق بالسياسة أو ما تعلق بالمجتمع. إن التجربة في قصص البخلاء لا تختص بمظهر واحد بقدر ما تخفي تشكيلا إنسانيا كاملا لمجتمع يعاني حالة من الاختناق الحضاري بفعل التحول السياسي المثير للجدل والتفكر والسؤال، مما كان للجاحظ فيه كثير المقال ضمن حلقات العلماء والفلاسفة من المعتزلة وغيرهم « ومن ثمة ألقى بظلاله على التجربة فكانت التنويعات الشكلية شديدة الصلة بأنماط الوعي المواكبة لمختلف التحولات، فتفاعل معها... بحس المبدع ورؤية المتابع المتفكر. وقدم ممارسة كتابية تبين عمق الصلة مع الواقع، ولكن بطريقة خاصة تكشف بالملموس... تاريخ تحولات المجتمع العربي أو، على الأرجح، تاريخ الوعي به كما يتقدم من خلال الكتابة »[25] فاتحا بين مجموع الإشكالات التي حدثت وتحدث في تاريخه وواقعه، ما يمكن أن يكون رغبة في تشكيل نمط من إعادة البناء أو الهدم المؤسّس لإعلاء شأن التغيرات الطارئة على العرب بما يجب أن يجعلها تجد طريق الخلاص.

ويتلمس "الجاحظ" عبر قصة "أبي عيينة" أفضل ما قالته العرب قبل الإسلام وبعده عن فضل الحاجة وسوء الغنى، وعن استحباب الجوع على الشبع والخشونة على اللين في العيش: « حدّثني جعفر بن أخت واصل، قال: قلت أبي عيينة: قد أحسن الذي سأل امرأته عن اللحم، فقالت أكله السنور، فوزن السنور، ثم قال: "هذا اللحم فأين السنور؟" قال: "كأنك تعرّض بي" قال، قلت: "إنك والله أهل ذلك، شيخ قد قارب المئة، وغلته فاضلة، وعياله قليل، ويعطى الأموال على مذاكرة العلم، والعلم لذته وصناعته، ثم يرقى إلى جوف منزله. وأنت رجل لك في البستان، ورجل في أصحاب الفسيل، ورجل في السوق، ورجل في الكلاء، تطلب من هذا وقر جص، ومن هذا وقر آجر، ومن هذا قطعة ساج، ومن هذا هكذا. ما هذا الحرص؟ وما هذا الكد؟ وما هذا الشغل؟ لو كنت شابا بعيد الأمل كيف كنت تكون؟...قال: "ويلك إني والله ما أصل إلى منعهم من الفساد إلا ببعض الفساد. وقد قال زياد في خطبته: " والله إني ما أصل منكم إلى أخذ الحق حتى أخوض الباطل إليكم خوضا". وأما ما لمتني عليه آنفا فإنما ...قال مكرز" " العجز فراش وطئ، لا يستوطنه إلا الفشل الدثور"... وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إياكم والراحة، فإنها عقلة". وقال: "لو أن الصبر والشكر بعيران، ما باليت أيهما أركب". وقال: "تمعّدوا واخشوشنوا، واقطعوا الركب، واركبوا الخيل نزوا"... وقال لسعيد بن حاتم: "احذر النعمة كحذرك من المعصية، ولهي أخوفهما عليك عندي"... أفتراني أدع وصايا الأنبياء وقول الخلفاء وتأديب العرب وآخذ بقولك؟ »[26] فالقول يتضمن إلماما بما يراه الرجل ميزة عند العرب تفرّد به أصلهم وتراثهم وصدّقه الأنبياء بوصاياهم، غير أن حصول هذه الثقافة لا تعني ابتعاد العرب عن أصول الكرم وتحريضهم على البخل إنما تنقسم عوامل التفكير في معطيات الحياة إلى صنفين: بعضها يتعلق بالحرص حين يكون له داع وضرورة، وبعضها يتعلق بالكرم حين يوافق مضامين السلوك القويم ومتطلبات البيئة الإنسانية ومعتقدات الدين الصحيح وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا ﴾[27]، فمما ورد حول أسباب نزول هذه الآية: « قال جابر بن عبد الله: بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاعدا ما بين أصحابه أتاه صبي فقال: يا رسول الله إن أمي تستكسيك درعا و لم يكن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا قميصه، فقال للصبي: "من ساعة إلى ساعة يظهر كذا، فعد إلينا وقتا آخر"، فعاد إلى أمه، فقالت قل له: أمي تستكسيك القميص الذي عليك، فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم داره ونزع قميصه وأعطاه، وقعد عريانا، فأذن بلال للصلاة فانتظروه فلم يخرج، فشغل قلوب الصحابة، فدخل عليه بعضه فرآه عريانا، فأنزل الله تبارك وتعالى هذه الآية »[28]، فالبخلاء لا يعدمون الحيلة للبرهان على صدق منهجهم في التقتير إلا أن الأثر الثقافي والديني يرجع الحجّة على أصحابها ويبين أن الحياة وسط بين هذا وذاك وليس أصدق من القرآن في هذه الحال.

ويتشابه حال البخلاء بحال بعض الزهاد والصوفية الذين ظهروا في هذا العصر مخطئين الطريق الصحيح للزهد كما أمر به الإسلام والسلف والصالح، أو كما كان عليه الصحابة أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم « وقد بيّنا أنه كان من أوائل الصوفية يخرجون من أموالهم زهدا فيها، وذكرنا أنهم قصدوا بذلك الخير، إلا انهم غلطوا في هذا الفعل، كما ذكرناه من مخالفتهم بذلك الشرع والعقل. فأما متأخروهم، فقد مالوا إلى الدنيا، وجمع المال، من أي وجه كان، إيثارا للراحة، وحبا للشهوات: فمنهم من يقدر على الكسب، ولا يعمل، ويجلس في الرباط أو المسجد، ويعتمد على صدقات الناس، وقلبه معلّق بطرق الباب، ومعلوم أن الصدقة "لا تحل لغني، ولا لذي مِرة سوي"، ولا يبالون من بعث إليهم، فربما بعث الظالم والماكس، فلم يردوه. وقد وضعوا في ذلك بينهم كلمات: منها: تسمية ذلك بينهم بالفتوح. ومنها: وأن رزقنا لابد أن يصل إلينا. ومنها: أنه من الله، فلا يرد عليه، ولا نشكر سواه »[29] فإذا كانت ضروب الاحتيال نبعت من بعض المتصوفة فكيف لا تنبع من البخلاء وهم أدعى إلى ذلك بسبب جلاء حرصهم على الدنيا دونما وجل أو حياء. وعليه يمكن أن نصل إلى أن تجربة "الجاحظ" في البخلاء تخرج بالكتاب عن حدود التجربة النثرية الواحدة، إذ جمع فيه بين القصص والأخبار والاستشهادات والأمثال مما يصلح أن يكون مصنفا اجتماعيا وتراثيا وثقافيا، يحمل خبر الواقع والتاريخ ويجمع بين الحاضر والماضي، مستشرفا المستقبل حيث يراه القارئ فيكون إلى أحدهم أقرب وإلى منهج أحدهم أصوب.

4- النسق الثقافي وواقع اللغة:

وفي مقام الإشادة باللغة يورد "الجاحظ" قصصا لمظاهر البخل يشارك فيها أهل الأدب، أو يستخدم اللغة بنفسه للتدليل على قدرة البيان العربي في تبليغ الفكرة التي ينوي إيصالها للقارئ « و لم أر مثل أبي جعفر الطّرسوسي: زار قوما فأكرموه وطيّبوه، وجعلوا في شاربه وسبلته غالية. فحكته شفته العليا، فأدخل إصبعه فحكها من باطن الشّفة، مخافة أن تأخذ إصبعه من الغالية شيئا إذا حكها من فوق. وهذا وشبهه إنما يطيب جدا إذا رأيت الحكاية بعينك. لأن الكتاب لا يصوّر لك كلّ شيء، ولا يأتي لك على كنهه، وعلى حدوده وحقائه »[30] فالجاحظ يلبي الحاجة إلى المراودة اللغوية من القصة نفسها بحيث يوردها بلفظ يميل إلى البساطة في انتقاء الكلمات وفي بساطة التعبير، ثم يشير إلى إمكانية حياد اللغة عن الصواب فيقر بأن الألفاظ لا تقول الواقع كاملا وهنا يتم التنبيه إلى شيئين مهمين، أولهما: أن الألفاظ وإن دلّت على معانيها المباشرة فإنها قد تتجاوز ذلك أحيانا إلى ما وراء تلك المعاني من خلال تعدد الدلالة، وثانيهما: أن ما لا تتمكن الألفاظ من استيعابه يسوعبه الإيحاء وهو الخيال الذي لم يظهر صريحا في لغة "الجاحظ" لاعتماده على الاشتغال العقلي والأسلوب المنطقي في عرض قصص البخلاء من جهة، ولعدم الحاجة إليه في التأصيل للقيمة وإبراز القصد من التجربة الحية إلا في مواطن الإلماح إلى ضرورة التوفيق بين الأصيل والدخيل، وقد تم ذلك كذلك من خلال اللغة البلاغية دون غيرها.

وينبغي أن ندرك في مقاربة هذه النصوص أن الواقع بالنسبة إلى "الجاحظ" لم يكن واقع الكلمات، بقدر ما عملت الكلمات على نقل الواقع الذهني والاجتماعي الفعلي وإعلانه عن طريق اللغة الفصيحة، التي كانت تؤسس للحدث بشكلين أحدهما: حقيقي مباشر، والآخر: متوارٍ يتصنع الخيال ويفتح الذهن على ما هو أبعد من حدود الألفاظ المنتقاة « فأسلوب الجاحظ في الوصف هو – في حقيقة الأمر – وجه من وجوه "الواقعية" الغالبة عليه، وقد أعانه على أن يبلغ بأسلوبه هذا ذلك المبلغ من دقة التصوير. وروعته قوة إدراكه لقيم الكلمات، وإحساسه الملهم بالظلال التي تنتشر عنها، وهدايته البالغة في كيفية تأليفها وتنسيقها ومزج ما بينها، حتى تؤدي الأغراض التي يعنيها، وتبرز الصور التي يتصورها، بالرغم من أن الألفاظ بطبيعتها محدودة القوى »[31] وقد كان تنبيه القارئ بالخيال لإدراكه ما للخيال من القدرة على تفتيق المعاني من سرابيل الألفاظ التي كان "الجاحظ" يعلم يقينا أنها لا تؤدي المعاني كاملة أو المعاني كلها.

«... وقال أبو نواس: كان معنا في السفينة – ونحن نريد بغداد – رجل من أهل خراسان، وكان من عقلائهم وفقهائهم. فكان يأكل وحده. فقلت له: لم تأكل وحدك؟ قال: ليس عليّ في هذا الموضع مسألة: إنما المشألة على من أكل مع الجماعة، لن ذلك هو

التكلف. وأكلي وحدي هو الأصل وأكلي مع غيري زيادة في الأصل »[32] فالنص هنا يقوم على التلاعب بالألفاظ عن طريق استعمال الحجج العقلية لإيراد كثير المعنى في قليل اللفظ وهو هنا يستخدم القياس العقلي حجة تبطل السؤال وتجعله غير ذي فائدة دون الوصول إلى إجابة شافية أكيدة، مع ذلك تنقل اللغة واقعا مفهوما يمكن استيعابه جزئيا بتفتيت الجمل إلى معان جزئية، تفيد أن الرجل أراد أن يثبت أن أكله وحده يحمل له من الفائدة أكثر مما يحملها له أكله مع الآخرين لاكتفائه بذلك وعدم رغبته في الزيادة منه.

وفي مثل ذلك يقيم "الجاحظ" نصه التالي على المقابلة مستوفيا المعنى في أقل لفظ وأبدع تصوير: « وقلت له مرة: قد رضيت بأن يقال: عبد الله بخيل؟ قال: لا أعدمني الله هذا الاسم. قلت: وكيف؟ قال: لا يقال فلان بخيل إلا وهو ذو مال، فسلّم إليّ المال، وادعني بأي اسم شئت. قلت: ولا يقال أيضا فلان سخيّ إلا وهو ذو مال، فقد جمع هذا الاسم الحمد والمال، واسم البخل يجمع المال والذّم. فقد اخترت أخسهما وأوضهما. قال: وبينهما فرق: قلت: فهاته. قال: في قولهم بخيل تثبيت لإقامة المال في ملكه، وفي قولهم سخي إخبار عن خروج المال من ملكه. واسم البخيل اسم فيه حفظ وذم، واسم السخيّ اسم فيه تضييع وحمد. والمال زاهر نافع مكرم لأهله معزّ، والحمد ريح وسخرية، واستماعك له ضعف وفسولة وما أقل غناء الحمد – والله – عنه، إذا جاع بطنه، وعرى جلده، وضاع عياله، وشمت به من كان يحسده »[33] فالمتقابلات اللفظية في هذا النص تنشئ متقابلات معنوية من داخل النص وخارجه مما يحيل إلى فكرة مقصودة أولى وأساسية في مضمون القصة، وهي الإشارة إلى تفشي الظاهرة وامتلاكها لناصية التفكير بحيث تحولت أخلاق الناس إلى أخلاق منفعة فصار الرجل يؤخذ مأخذ المحسود المتحبب إليه بالمدح إن هو أعطى ويؤخذ مأخذ السخرية والشماتة إن انقلب عليه الحال من حسن إلى سيء، وهذه الأخلاق إنما تعكس ميزات المدينة التي يصبح فيها الخلق الكريم شيئا ماديا له حدوده وتفاصيله ومقوماته النفعية، فإن انتفت انتفى معها الإحساس بالإنسان كقيمة أو كرمز يقوم عليه الوجود الروحي والفكري للعالم وللبشرية ككل، ولهذا فالبخيل يريد المال كيفما كان وصفه بعد ذلك وما السخاء بالنسبة إليه إلا منقصة لأنه لا يترك الرجل على ما هو عليه من فضل « وهي موضوعات تساعد كثيرا على تحليل طباع الناس وأهوائهم، وسلوكهم الفردي والاجتماعي، لأن الإنسان يميل إلى كشف أخلاقه وأفكاره وطبعه في كل أمر يلبي به حاجاته »[34] هنا يمكن الانتباه إلى أن أخلاق المجتمع العربي لم تعد هي الأخلاق العربية المتوارثة؛ لأن العربي كان يكرم غيره لحاجته إلى سند قيمي يأمن معه الذل والفقر والحاجة إن هو تعرض إليها يوما. لقد كان يبني لنفسه سندا من عنده لا يضيع حين يأوي إليه، أما الأمر بالنسبة إلى مجتمع "الجاحظ" فقد اختلف حيث أصبح الناس ينقلبون على ذي النفس السجية الكريمة حالما يرون منه حاجة إليهم، مما جعل البخل سندا آخر أكثر نفعا وأكثر أمانا لصاحبه، من هنا يمكننا أن نقول إن التقابل بين القيمتين داخل النص أنشأ تقابلا فكريا واقعيا بين ماض غائب وحاضر مستجد.

ومن جميل استعانة "الجاحظ" باللغة لعرض واقع البخلاء في أجمل لفظ وأقله وفي أبلغ معنى وأروعه، استعانته بالأمثال تارة وبالشعر تارة أخرى، لعلمه بما فيهما من وجيز اللفظ مع الدلالة على فائض المعنى « قالوا: وكان معاوية تعجبه القِبّة. وتغدّى معه ذات يوم صعصعة بن صوحان، فتناولها صعصعه من بين يدي معاوية. قال معاوية: "إنك لبعيد النُّجعة"، قال صعصعه: "من أجدب انتجع".»[35] « وقالوا: كان الحكم بن أيوب الثقفي عاملا للحجاج على البصرة، فاستعمل على العِرق جرير بن بيهس المازني، ولقبُ جرير العطرق. فخرج الحكم يتتره، وهو باليمامة، فدعا المطرق إلى غدائه، فأكل معه، فتناول درّجة كانت بين يديه، فعزله وولى مكانه نويرة المازني، فقال نويرة – وهو ابن عم المطرق –:

قد كان في العرق صيد لو قنعت به فيه غنى لك عن دراجـــة الحكم

وفي عوارض لا تنـــــفك تأكلـها لو كان يشفيك لحم الجزر من قرم

وفي وطاب ممـــــلاّة متمـّمة فيها الصّـــريح الذي يشفي من القرم

فلما ولّى مكانه نويرة بلغه أنه ابن عم له فعزله، فقال نويرة:

أبا يوسف لو كنت تعرف طاعتي ونصحي، إذا ما بعتـــني بالمحلّق

ولا انهلّ سراق العرافة صـــــــــــــــالح عليّ، ولا كلّفـــت ذنب المطرق

فذهبت مثلا »[36] وإذ يلجأ "الجاحظ" إلى توظيف الأمثال لتدعيم الخبر وتنغيمه فلأنه يستجيب إلى إلحاح الأهداف التي ارتسمت أمام عقله ولسانه، والتي يرجو بلوغ أرقاها من خلال تصنيف هذا الكتاب « بما يمنح القراءة فرصة لتوسعة حقل المعاينة والنظر بالانتقال من حدود المنظومة إلى مجمل الأخبار على افتراض أن أخبار الكتاب جميعا تتأسس على أرض مشتركة قوامها إنتاج صورة الماضي »[37] العربي بكل ما تجسد فيه من قيم إنسانية واجتماعية ولغوية لم يعد لها بديل في مجتمع المدينة الجديد.

إن "الجاحظ" هنا يشير إلى ما تحدثه المدنية في النفس البشرية، مصرا على وجود عالم آخر مختلف عن العالم الذي يتخيل العرب وجوده، هو عالم دخيل يتمثل مبادئ ليست من عرقه ولا من دمه، تمثلا يجعلها تتحول تلقائيا ودون الشعور بتحولاتها إلى معطيات راسخة تقوم عليها الحياة وتنتهجها سبيلا للاستمرار معتمدة على واقع معاش، لذلك « كثيرا ما نجده ينحو نحو الخطاب المنطقي ويتطرف في الذهاب إلى المخزون الفكري أكثر من تغلغله في المخزون العاطفي، بحثا أو تعبيرا عن التجربة الإنسانية الشاملة »[38] وهذا ما جعل نصوصه تميل إلى المقابلة بين الموجودات الحاضرة في الواقع والمتخيلة في الذهن، ليس بهدف المقارنة وإنما بهدف التقويض، فهو لا يرى الحياة العربية في مرآة معكوسة بهدف المكوث في الانعكاس بل بهدف الخروج من المرآة، لأنه لا يمكن التعالي على الحياة بتقمص أشكال مشوهة ودخيلة وخاوية « والواقع هذا، واحد في ذاته، متعدد في صوره وأشكاله؛ وما "الانتاج" الإنساني بمجمله إلا مجموعة مرايا، وهي بلا شك أكثر تعقيدا، تتمثل ذلك الواقع أنواعا وألوانا وصورا مختلفة. وفي الظاهر، تتميز هذه المرايا بألف حد، بينها أسوار وسياجات... ولأن الواقعي هو تاريخيا حقيقي، فإن التمييز بين المرايا تلك كان في وقت ما ضرورة تاريخية لا مفر منها... وككل تقسيم عمل فهو محكوم بالسياق الفعلي لمجرى التاريخ، ومحكوم بالتالي أن يتبدل ويتعدل وفق التبدلات والتعديلات التي تطرأ على الوقائع والشروط التاريخية»[39] هذا ما يجعل مقاربة نصوص البخلاء تشير ضمنيا إلى الكدية التي تناولتها مقامات "الهمداني" فيما بعد، إلا أن المعطيات التاريخية سواء ما تعلق منها بالمجتمع أو ما تعلق بالفكر واللغة والثقافة العربية في القرن الرابع الهجري، جعل زاوية الرؤية تختلف بين "الجاحظ" و "الهمذاني"، مع أن الفكرة الأساس أو المنطلق الأول يكاد أن يكون واحدا لولا طبيعة التكوين الفكري لكل من المؤلفين وبالتالي لموروثاتهما الثقافية وطريقة التعامل مع الواقع.

هوامش المقال:

1- مجموعة من المؤلفين، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، ط01، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1999، ص 104، 105.

2- ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ط 02، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، 1981، ص 08.

3- الجاحظ، رسائل الجاحظ، (رسالة في المودة والخلطة إلى أبي الفرج الكاتب)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط 1، ج 04، مكتبة الخانجي، مصر، 1979، ص 195، 196.

4- ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 16، 17.

5- ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، ط 01، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 10.

6- فيصل دراج، الواقع والمثال، مساهمة في علاقات الأدب والسياسة، ط 01، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان، 1989، ص 30.

7- الجاحظ، البخلاء، تحقيق وتعليق: طه الحاجري، ط 05، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص25.

8- المصدر نفسه، ص 26.

9- المصدر نفسه، ص 60.

10- سعيد بنكراد، وهج المعاني، سميائيات الأنساق الثقافية، ط 01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2013، ص 192.

11- الجاحظ، البخلاء، ص 151- 152.

12- المصدر نفسه، ص 154.

13- المصدر نفسه، ص 88.

14- المصدر نفسه، ص 28.

15- سعيد يقطين، السرد العربي مفاهيم وتجليات، ط 01، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص 240.

16- الجاحظ البخلاء، ص 87.

17- المصدر نفسه، ص 136.

18- لؤي حمزة عباس، بلاغة التزوير، فاعلية الإخبار في السرد العربي القديم، الدار العربية للعلوم ناشرون، بروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 48.

19- الجاحظ، البخلاء، ص 154.

20- المصدر نفسه، ص 158، 159.

21- مسلم حسب حسين، جماليات النص الأدبي، دراسة في البنية والدلالة، ط 01، دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع، لندن، 2008، ص 25.

22- الجاحظ، البخلاء، ص 68.

23- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ط 01، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص 256، 257.

24- الجاحظ، البخلاء، ص 60.

25- سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة، الوجود والحدود، ط 01، دار الأمان، الرباط، المغرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص 97.

26- الجاحظ، البخلاء، ص 145، 146.

27- سورة الإسراء، الآية 19.

28- أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، أسباب النزول، تخريج وتدقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، ط 02، دار الإصلاح، الدمام، المملكة العربية السعودية، 1992، ص 287، 288.

29- ابن الجوزي، المنتقى النفيس من تلبيس إبليس، بقلم: علي حسن علي عبد الحميد، ط 01، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2008، ص 199.

30- الجاحظ، البخلاء، ص 115.

31- المصدر نفسه، ص 49، 50.

32- المصدر نفسه، ص 81.

33- المصدر نفسه، ص 119.

34- لطيف زيتوني، السيميولوجيا وأدب الرحلات، مجلة عالم الفكر، المجلد 24، العدد 03، الكويت، مارس 1996، ص254.

35- الجاحظ البخلاء ص 150.

36- المصدر نفسه، ص 151، 152.

37- لؤي حمزة عباس، بلاغة التزوير، فاعلية الإخبار في السرد العربي القديم، ص 56.

38- عدنان الصائغ، اشتراطات النص الجديد ويليه: في حديقة النص، ط 01، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2008، ص 101.

39- محمد شفيق شيّا، في الأدب الفلسفي، ط 01، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2009، ص 07، 08.

قائمة المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.**

1- (بنكراد) سعيد، وهج المعاني، سميائيات الأنساق الثقافية، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2013.

2- (الجاحظ) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري، أ- البخلاء، تحقيق وتعليق: طه الحاجري، ط 05، دار المعارف، القاهرة، مصر.

3- ب- رسائل الجاحظ، (رسالة في المودة والخلطة إلى أبي الفرج الكاتب)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط 01، ج 04، مكتبة الخانجي، مصر، 1979.

4- (ابن الجوزي) أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي البكري، المنتقى النفيس من تلبيس إبليس، بقلم: علي حسن علي عبد الحميد، ط 01، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2008.

5- (حسين) مسلم حسب، جماليات النص الأدبي، دراسة في البنية والدلالة، ط 01، دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع، لندن، 2008.

6- (حمود) ماجدة، صورة الآخر في التراث العربي، ط 01، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.

7- (دراج) فيصل، الواقع والمثال، مساهمة في علاقات الأدب والسياسة، ط 01، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان، 1989.

8- (زيتوني) لطيف، السيميولوجيا وأدب الرحلات، مجلة عالم الفكر، المجلد 24، العدد 03، الكويت، مارس 1996.

9- (الزين) محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ط 01، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

10- (الصائغ) عدنان، اشتراطات النص الجديد ويليه: في حديقة النص، ط 01، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2008.

11- (شيّا) محمد شفيق، في الأدب الفلسفي، ط 01، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2009.

12- (عباس) لؤي حمزة، بلاغة التزوير، فاعلية الإخبار في السرد العربي القديم، الدار العربية للعلوم ناشرون، بروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.

13- (النيسابوري) أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، تخريج وتدقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، ط 02، دار الإصلاح، الدمام، المملكة العربية السعودية، 1992.

14- (يقطين) سعيد، أ- قضايا الرواية العربية الجديدة، الوجود والحدود، ط 01، دار الأمان، الرباط، المغرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.

15- // ب- السرد العربي مفاهيم وتجليات، ط 01، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.

16- (مجموعة من المؤلفين)، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، ط01، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1999.