حكماء الحيلة وفلاسفة الظل
صورة اللصوص في بغداد العباسية بين الواقع والسرد الثقافي

عبدالرحمن أبو زيد

Introduction :

Baghdad during the Abbasid era was not merely a political capital, but a dynamic cultural space where the most complex social and intellectual interactions of medieval Islam took place. Amid its bustling streets and scholarly circles, a marginalized group emerged: the thieves. Surprisingly, Abbasid literature portrayed them not only as criminals but also as witty figures, clever tricksters, and, at times, sarcastic social critics. This research explores the representation of thieves in texts such as Al-Bukhala' by Al-Jahiz, Al-Muntazam by Ibn al-Jawzi, and Al-Imtaʿ wa al-Mu'ānasa by Abu Hayyan al-Tawhidi, analyzing how these narratives reflect the urban culture and class tensions of the time. Were these portrayals simply humorous tales, or did they embody a deeper, symbolic form of resistance by society's margins? This study offers a dual reading-of reality through text, and of text as a mirror of that reality.

المقدمة :

لم تكن مدينة بغداد في العصر العباسي مجرّد عاصمة سياسية، بل كانت فضاءً مركزيًّا تشكّلت فيه أعقد التفاعلات الحضارية والثقافية في تاريخ الإسلام الوسيط، حيث ازدحمت ساحاتها بالعلماء والشعراء، واختلط فيها صوت الخليفة بصوت المتسوّل، والفقهاء بالحواة، والحكماء باللصوص[1]. وبين هذه الأطياف جميعًا، برزت فئة اللصوص على نحو خاص، لا فقط بوصفهم أهل مهنة منحرفة، بل كأبطال طَرَفيّين في الحكايات، وصناع نوادر، وناقدين ساخرين لمجتمع المدينة ومراكز سلطته[2]. ولقد نقلت كتب الأدب العباسي صورةً شديدة التركيب عن هذه الفئة، تجمع بين الذكاء والخداع، والتهكم والنجاة، والعنف والفكاهة، حتى بدا بعضهم أقرب إلى فلاسفة الظل أو حكماء الحيلة الذين يواجهون العالم بالحيلة بدل القوة، وبالطرافة بدل التمرد الصريح[3].

ويحاول هذا البحث مقاربة هذه الصورة كما وردت في المصادر العباسية الأدبية والتاريخية، من خلال فحص تمثيلات اللصوص التي نقلت عنهم، لا بوصفهم حدثًا إجراميًا، بل كعلامة ثقافية تمثّل الهامش الاجتماعي ووعيه، ومرآة لثقافة المدينة التي كانت تعجّ بالتناقضات[4]، فهل كان اللص البغدادي مجرد مجرم، أم أنه شكلٌ من أشكال النقد الرمزي لنظام اجتماعي قائم على التفاوت؟ وهل كانت هذه الحكايات تسلية أدبية فحسب، أم أنها تنطوي على فكر شعبي خفي يستحق الوقوف عليه؟

ولأن صورة اللصوص في التراث لا يمكن فصلها عن سياقها السياسي والاجتماعي والثقافي، فإن هذا البحث يتوخّى إعادة قراءة هذه الظاهرة بعيون مزدوجة: عين تقرأ الواقع من خلال النصوص، وأخرى تقرأ النصوص بوصفها خطابًا يعيد إنتاج ذلك الواقع، بين الحقيقة والتخييل، بين الشارع والديوان، وبين اللص والمؤرّخ .

المصطلحات المفتاحية:

اللصوصية ـ الحيلة ـ التهكّم ـ السرد ـ الهامش ـ الفطنة ـ السخرية ـ السلطة ـ الفقه ـ التمثيل ـ الثقافة ـ المدينة .

الفصل الأول: اللصوصية في بغداد العباسية السياق الاجتماعي والتاريخي

المطلب الأول:
التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية في بغداد

تُعدّ مدينة بغداد، منذ تأسيسها على يد الخليفة المنصور[5] سنة 145هـ/ 762م، نموذجًا للمدينة العباسية المركزية التي تجتمع فيها السلطة والثروة والعلم والتجارة، وهو ما جعلها بيئة خصبة لنمو التفاوت الطبقي وظهور الفوارق الاجتماعية الحادة، لا سيما في القرن الثالث والرابع الهجري، حيث بدأت المدينة تأخذ طابعًا مدينيًّا مركّبًا، فيه مراكز قوة، وأطراف مهمّشة، وأسواق مزدحمة، وحارات تعجّ بالفقراء والمهاجرين والأيتام واللصوص[6]، وكان هذا التفاوت الاقتصادي بين النخبة الحاكمة والطبقات الدنيا سببًا رئيسيًا في نشوء "ثقافة الظل"، التي ظهر فيها اللص لا فقط كمجرم، بل كمتمرّد صامت على النظام .

وقد أشار عدد من المؤرخين إلى أن ازدهار بغداد لم يكن شاملاً، بل متمركزًا في طبقة العلماء والوزراء والتجار، في حين عاشت فئات واسعة من السكان في حالة فقر واحتكاك مباشر مع السلطة، ما دفع بعضهم إلى اتخاذ اللصوصية أو الاحتيال أو التسوّل مهنة قسرية لا خيارًا حُرًّا[7]، وقد ساهمت في ذلك عوامل متعددة، منها تضخّم الجهاز الإداري، وفساد بعض الولاة، وغياب العدالة التوزيعية، بل إن بعض المناطق داخل بغداد مثل الكرخ وباب الشعير عُرفت بكثرة النشالين والسرّاق، حتى أصبحت هذه الفئة حاضرة في الحياة اليومية بصورة مألوفة[8].

ولعلّ أهم ما يميّز هذه المرحلة أن الظاهرة لم تُواجه فقط بالقوانين، بل وُثّقت بكثافة في كتب الأدب والتاريخ، مما يدلّ على أن المجتمع العباسي كان يرى في "اللص" أكثر من مجرد خارج عن القانون؛ بل رمزًا مقلوبًا لمأزق المدينة الحديثة، وسخرية مريرة من منظومة عاجزة عن إنصاف الجميع ، وهذه النظرة المركّبة لا يمكن فهمها دون الرجوع إلى طبيعة الحياة الاجتماعية في بغداد، حيث كان التداخل بين الحلال والحرام، والشرعي والفعلي، يشكّل تربة خصبة للرموز المزدوجة، واللص في مقدمتها[9].

تحليل واستنتاج :

أولاً: إنّ استعراض التحولات الاجتماعية والاقتصادية في بغداد العباسية يكشف أنّ ظاهرة اللصوصية لم تكن شذوذًا طارئًا على المدينة، بل كانت نتاجًا طبيعيًا لتركيبةٍ حضرية متقلّبة، جمعت بين الغنى الفاحش والفقر المدقع، وبين طبقة ناطقة بالعلم والسلطة، وجموعٍ صامتة تبحث عن قوتها في الزوايا والأزقّة،ومع أن النصوص الأدبية والتاريخية عمدت إلى تصوير اللص على أنه "فارس الحيلة، إن هذه الصورة لا يمكن فصلها عن سياق الفجوة الطبقية التي جعلت من الحيلة وسيلة بقاء[10].

ثانياً: لقد مكّن هذا الوضع المعقّد اللصوص من أن يتحولوا ـ في بعض المتخيّل الشعبي ـ إلى رموز للنجاة والدهاء، فهم لا يواجهون القانون مواجهة مباشرة، بل يراوغونه، يلتفون عليه، ويخترقونه بذكاء[11].

ويمكن القول إنّ بغداد لم تُنتج فقط العلماء والشعراء، بل أنتجت أيضًا "فلاسفة الظل" الذين تكلموا من موقع الهامش، وأعادوا تشكيل وعي المدينة من تحت عرش السلطة.

وهذه الدينامية ـ أي إدخال المهمّش في قلب السرد الحضاري ـ هي ما يجعل الظاهرة قابلة للدرس اليوم في ضوء مفاهيم النقد الثقافي وتمثيلات السلطة في المتن الأدبي، مما يفرض قراءة مزدوجة للنصوص: الأولى اجتماعية تفسّر أسباب اللصوصية، والثانية رمزية تفكّك صورتها داخل الثقافة[12].

المطلب الثاني:
مفهوم اللصوصية في النصوص العباسية

لم تكن اللصوصية في الوعي العباسي مجرد فعل جنائي محرَّم يُقابَل بالعقوبة، بل اتخذت في كثير من النصوص طابعًا دلاليًا أوسع، يتجاوز الوصف القانوني إلى التمثيل الرمزي، فقد استُعملت مفردات مثل "السارق"، و"اللص"، و"النشّال"، و"الطرّار"، لا فقط للدلالة على الجريمة، بل للإشارة إلى مهارات الحيلة والخداع والقدرة على الإفلات من المراقبة، وهو ما يُضفي على المفهوم بُعدًا ثقافيًا واجتماعيًا أكثر تعقيدًا[13]. ويبدو أن الثقافة العباسية ـ من حيث لا تشعر ـ أعادت إنتاج صورة اللص داخل النصوص على أنه فاعل اجتماعي متحرك، لا يتخذ موقعًا ثابتًا في منظومة الخير والشر، بل يراوح بين الإثنين .

وقد ميّزت بعض النصوص بين لصٍّ جشع مفسد، ولصٍّ ذكي متقن لحرفته، يعرف "متى يسرق وممن يسرق"، كما أشار كتاب البخلاء حين تحدّث عن اللصوص الذين "يسرقون بذكاء، ويتجنبون المساكين" مما يجعلهم في عين

العامة "أخفّ جرمًا" ممن يظلم الضعيف علنًا[14]. وفي هذا السياق، تظهر اللصوصية كنوع من المهارة الاجتماعية، التي يُحتفى بها أحيانًا في الأدب الشعبي والنوادر، ويُضفى عليها طابع من المروءة أو الذكاء، لا سيما حين يُقارن اللص بالحاكم الظالم أو الغني الجشع.

أما في بعض النصوص الفقهية والأخلاقية، فنجد لهجة مختلفة تشدد على خطر "الاستمراء الثقافي" للّصوصية، معتبرة أن شيوع الحيلة في المدينة هو علامة على فساد النظام العام، وضياع المروءة ورغم هذه الإدانة، فإن النصوص نفسها تنقل تلك القصص بحبور، مما يكشف عن مفارقة مركزية التأرجح بين الإدانة والافتتان[15].

وبذلك، يتبين أن مفهوم اللصوصية في العصر العباسي لم يكن بسيطًا أو أحادي البُعد، بل كان مركّبًا يعكس حالة المدينة، وثقافة المجتمع، وتقلّبات السلطة، فاللص ليس فقط من يسرق المال، بل من يسرق الإعجاب أيضًا، ويستدرّ الضحك، ويخترق النظام من داخله بحيلة الكلمة أو بمهارة الخداع.

تحليل واستنتاج

أولًا: يُظهر تحليل مفهوم اللصوصية في النصوص العباسية أن المجتمع آنذاك لم يكن يتعامل مع اللصوصية كجرم مطلق، بل كان يتفاعل معها كـ ظاهرة مركّبة تتداخل فيها الأخلاق بالحيلة، والجريمة بالمهارة، والدين بالضحك. فالنصوص الأدبية لم تكتفِ بتوثيق أفعال اللصوص، بل احتفت ببعضهم ضمنيًا، ومنحتهم حضورًا رمزيًا يتجاوز صفّ الخارجين على القانون، إلى موقع الفاعل الرمزي الذي يعبّر عن وعي شعبي خفي، يعارض السلطة الصريحة بأدوات التهكم والتذاكي[16].

ثانيًا: إن التأرجح بين الإدانة والافتتان يدلّ على أن اللصوصية كانت تمثّل خللًا في النظام الأخلاقي، ولكنها أيضًا أداة تعبير عن اختناق المدينة وازدواجية خطابها، فهي تارة تُقدَّم كفضيحة حضارية، وتارة كنوع من "المهارة البديلة" التي تعيد الاعتبار للمهمش، وتحوّل العجز إلى حيلة، والهامش إلى نكتة، والخوف إلى مروءة مغلّفة بالخداع[17].

ويمكن القول إن النص العباسي حين ينقل أخبار اللصوص، إنما يشارك في صناعة خطابٍ متعدّد الطبقات فهو يعظ بلسان الخطيب، ويسخر بلسان العارف، ويمتّع القارئ بحكايات تجعله يتماهى مع السارق أكثر من ضحيته، وهذه المفارقة هي التي تمنح البحث في اللصوصية قيمته الثقافية، لأنها تكشف عن نظام التمثيل الاجتماعي في مدن الإسلام الوسيط، وكيف أن الحكاية قد تكون أكثر صدقًا من القانون، وأكثر تعبيرًا عن الإنسان من الموعظة .

المطلب الثالث:

القانون والعقوبة ـ السلطة في مواجهة الظل

شكّلت اللصوصية في بغداد العباسية تحديًا مباشرًا لمنظومة السلطة، ليس فقط باعتبارها اعتداءً على المال والأمن، بل بوصفها انتهاكًا لهيبة النظام، ممّا جعل العقوبة بحق اللصوص تحمل دائمًا طابعًا استعراضيًا، يهدف إلى ترسيخ الردع في الوعي الجمعي، وقد بيّنت كتب الحسبة والفقه والآداب السلطانية أن الدولة العباسية كانت تتعامل مع السارق باعتباره رمزًا للفوضى داخل المدينة، فكان يُشهَّر به، وتُقطَع يده، أو يُسجن أو يُنفى بحسب فقهاء كل مرحلة[18].

لكن المفارقة أنّ هذه الإجراءات الصارمة لم تُفضِ إلى اجتثاث الظاهرة، بل ربما أسهمت في إعادة تشكيلها بصورة أكثر خفاءً، كما أشار بعض المؤرخين إلى أن بعض اللصوص أصبحوا يتقنون التنكّر والتمويه[19]، ويطوّرون الحيلة في مواجهة النظام العقابي وهو ما يُفسّر ذلك الكم الهائل من النوادر والحكايات التي تتحدث عن لصوص أفلتوا من العقاب بذكاء، أو أوقعوا القاضي في حرج، أو التبس أمرهم على الشرطة، مما يجعل من العلاقة بين السلطة واللص علاقة شدّ وجذب، وليست مجرد سيطرة أحادية من الأعلى إلى الأسفل .

وقد ظهر في بعض كتب الحسبة مثل نهاية الرتبة إشارات صريحة إلى أن كثيرًا من قضاة الشرطة كانوا يتهاونون أو يتواطؤون أحيانًا مع اللصوص إذا ما نالوا نصيبًا من الغنيمة أو الرشوة، ما يُظهر هشاشة الردع وتسييس العقوبة[20]، وربّ سارقٍ يُجلد في الظاهر، ويُدارى في الباطن، لأنّ له ظهرًا يحميه أو مالًا يُنقذه[21]، وهكذا؛ كان العقاب في كثير من الأحيان جزءًا من لعبة اجتماعية، لا إجراءً عدليًا خالصًا.

من جهة أخرى، فإنّ الفقهاء العباسيين، رغم وضوحهم في حدّ السرقة، كانوا على وعي بالتعقيد الاجتماعي الذي يحيط بالفعل، ولذلك نجد في بعض كتب الفقه تفريقًا بين "اللص الجائع" و"اللص المحترف"، وبين "سرقة الضرورة" و"سرقة الفساد"، وهو ما يفتح بابًا للتساؤل: هل كانت السلطة تقمع الفقر، أم تعاقب الجريمة فقط؟

تحليل واستنتاج

يتبيّن من خلال قراءة العلاقة بين القانون العباسي وظاهرة اللصوصية، أن السلطة لم تكن تمارس ضبطًا مباشرًا وشاملًا كما تُصوّره النصوص السلطانية، بل كانت تواجه تحديًا مستمرًا من ظل المجتمع الذي يعيد اختراع أدواته في التخفي والمقاومة، ويمكن تحليل واستنتاج هذا المطلب بالنقاط الآتية :

أولًا: إنّ العقوبة في الفكر السياسي العباسي لم تكن هدفًا بحد ذاتها، بل وسيلة لتثبيت هيبة الدولة وإظهارها بمظهر القادرة على الضبط، ولذلك أخذت شكلًا استعراضيًا كما يظهر في مشاهد التشهير والقطع والطواف، لا سيما في الأسواق العامة[22].

ثانيًا: رغم صرامة القانون، إلّا أنّ المجتمع العباسي طوّر آليات خفية للتواطؤ أو التغاضي أو التهريب القانوني، حيث أصبح بعض القضاة والشرطة جزءًا من شبكة المصالح، مما أضعف الردع، وسمح بازدهار "اللصوصية الذكية" التي تستثمر في هشاشة النظام نفسه[23].

ثالثًا: الفكر الفقهي العباسي ـ بخلاف التصورات السطحية ـ لم يكن جامدًا أو متشددًا دائمًا، بل أظهر تمييزًا بين دوافع الجريمة وظروفها، فناقشوا الفرق بين من سرق بدافع الجوع، ومن سرق بدافع التمرّد[24].

رابعًا: اللصوصية العباسية لم تكن مجرد انحراف فردي، بل مؤشّر على خلل بنيوي في بنية المدينة الإسلامية، من حيث التوزيع غير العادل للثروة، وغياب العدالة المؤسسية، وهي قراءة تدفع إلى تجاوز المقاربة الأخلاقية الصرف إلى فهمٍ سوسيولوجي أشمل.

وبذلك، فإن العقوبة لم تُلغِ الظاهرة، بل عززت خطاب المقاومة الرمزية عند اللص، وجعلت منه فاعلًا ثقافيًا يتلاعب بالقانون، ويسخر منه، بل أحيانًا يُضحك الجمهور عليه .

الفصل الثاني: اللص في كتب التراث
تحليل سردي

المطلب الأول:
أخبار اللصوص في كتاب "البخلاء" للجاحظ

يُعدّ كتاب البخلاء للجاحظ من أعظم ما أُنتج في الأدب العباسي من حيث تصوير الشخصيات الهامشية، لا سيما البخلاء والنصابين والمتطفلين واللصوص، وقد استطاع الجاحظ من خلال لغته السردية الساخرة أن يمنح هذه الفئات حضورًا أدبيًا كثيفًا، يمزج بين الهجاء الاجتماعي والفكاهة الذكية، ويكشف من خلالهم نظام القيم المتناقضة في المجتمع البغدادي[25].

وفي أخبار اللصوص تحديدًا، يظهر الجاحظ ميلًا واضحًا إلى رسم شخصية اللص على أنها كائن ذو وعيٍ اجتماعي خاص، يتحرك بحسٍّ ساخر، ويفهم قوانين المدينة أكثر من أهلها، ففي إحدى الحكايات يروي قصة رجلٍ يدّعي أنه فقير، ولكنه لصّ ماهر، يدخل على الناس بهيئة السائل، ثم يخرج بسُترهم وملاعقهم، ولا يصفه الجاحظ بالمجرم، بل بالفطين المتلصّص[26]، هذا التوصيف لا ينطوي فقط على إدراك السلوك، بل على إعادة تأطير صورة اللص في وعينا كفاعل ذكي وليس ضحية غباء .

وقد لجأ الجاحظ في عدة مواضع إلى توظيف شخصية اللص كمرايا نقدية، يُسقط من خلالها تناقضات المجتمع، فيُظهره مرة في صورة الرجل الذي لا يُسرق منه لأنه لا يُؤتمن، ومرة أخرى في هيئة من يحتال على الجشع بالبخل، وعلى الطمع بالخداع، مما يجعله أذكى من ضحيته ، لا أخطر منه[27].

وهنا تظهر العبقرية السردية، إذ لا تُنقل أخبار اللصوص من باب التوثيق التاريخي، بل من باب "هندسة السخرية"، حيث تُفكّك منظومة القيم المعهودة، وتعيد ترتيبها عبر شخصيات غير مألوفة ،

وإذا كانت كتب الفقه أو السياسة تنظر إلى اللص نظرة أخلاقية ـ قمعية، فإن الجاحظ يقدم له منبرًا غير مباشر للحديث، ويجعله يُضحك القارئ، ويُربكه، وربما يُعجَب به، دون أن يُغفل طبيعته الإجرامية، وهذه الازدواجية بين الإدانة والإعجاب هي ما يُكسب نصوص الجاحظ عمقًا ثقافيًا قلّ أن يوجد عند غيره من الكتّاب في عصره .

تحليل واستنتاج

يتبيّن من تحليل أخبار اللصوص في البخلاء أن الجاحظ لم يكن يروي لمجرّد الإضحاك، بل كان يُمارس نقدًا اجتماعيًا عميقًا بلغة التهكم والسرد الشعبي ويمكن استخلاص أهم الاستنتاجات وفق ما يلي :

أولًا: إنّ الجاحظ قدّم "اللص" بوصفه شخصية مركّبة، لا تختزل في الجريمة، بل تعبّر عن شكل من أشكال الذكاء الاجتماعي البديل، الذي يُظهر اختلال المنظومة القيمية في المجتمع العباسي، لا سيما عندما يصبح المحتال أكثر اتزانًا من ضحيته[28].

ثانيًا: اعتمد الجاحظ في رسم هذه الشخصية على

التناقضات اليومية في المدينة العباسية، فجعل من اللص راويًا خفيًا لكواليس المجتمع، يتنقّل بين الطبقات، ويحتكّ بالغني والفقير، فيقدّم لنا بذلك "رؤية من الأسفل" للحياة، مغايرة لرؤية المؤرخ أو الفقيه[29].

ثالثًا: يبرز في أسلوب الجاحظ نوعٌ من التحييد المقصود للموقف الأخلاقي، فلا هو يدين اللصوص صراحة، ولا هو يبرّرهم، بل يقدّمهم كجزء من التوازن القائم داخل المجتمع، وهو ما يشبه "الوظيفة النقدية للنكتة"، التي تكشف ولا تُحاسب[30].

رابعًا: يرتبط تقديم اللص في نصوص الجاحظ بـ السخرية بوصفها أداة مقاومة ثقافية، تتخفّى خلف الضحك، لكنها تُعبّر عن هشاشة السلطة الأخلاقية، وضعف منطق الردع حين تنهار منظومة العدالة، فيضطر الفقير إلى الذكاء، قبل أن يضطر إلى الجريمة .

المطلب الثاني:

ابن الجوزي و"المنتظم"، مزج التاريخ بالطرائف

يُعدّ كتاب المنتظم في تاريخ الملوك والأمم من أوسع المصادر التاريخية في العصر العباسي، وقد مزج بين التوثيق السياسي والسرد الأخلاقي والاجتماعي، ولم يغفل ذكر فئة اللصوص، لكنّه تناولها بزاوية مختلفة عن الجاحظ، أقرب إلى الوعظ والنقد الأخلاقي، مع المحافظة على بعض المرويات الطريفة التي تُظهر جانبًا ساخرًا من الواقع[31].

فظاهرة اللصوصية تجاوزت حدود الفعل الفردي إلى مستوى الظاهرة الاجتماعية، ليس بغرض التسلية، بل للتحذير، أو أحيانًا للتندّر من انحرافات الناس في المدن، خاصة في بغداد .

وفي كثير من هذه الأخبار، يُسجّل ابن الجوزي مواقف تُظهر تفوق اللص على خصمه بالحيلة، كما في قصة الرجل الذي دخل على دار القضاء وانتحل صفة المتظلّم، ثم خرج وفي يده خاتم القاضي. ويُعقّب ابن الجوزي على هذه القصة بقوله: "وفي بغداد أناسٌ تُسرق بيوتهم، ويضحكون على ذلك، لأنهم اعتادوا العجز عن إمساك السارق"[32]، وهذا التعليق يكشف عن إدراك ساخر لتفكك الردع، واختلاط الجدية بالعبث، وهي سمة غالبة في أخبار المنتظم .

فكثافة الأخبار ونقلها بأسلوب شبه حيادي ـ من دون تهويل أو تضخيم ـ يُظهر أنه كان يسجّل ظاهرة مألوفة لا طارئة، بل تشكّل جزءًا من الحياة اليومية في بغداد.

ويُلاحظ كذلك أن ابن الجوزي استخدم هذه الأخبار أحيانًا لـ توصيل نقد مبطن للسلطة، خاصة حين ينقل سرقة دور الخلفاء أو الفضلاء، من دون أن يُحمّل المسؤولية للخليفة مباشرة، بل يضعها في سياق خلل أوسع، مما يجعل من اللص رمزًا لفساد أعمق، وإن لم يُصرّح بذلك .

تحليل واستنتاج

تبرز من خلال قراءة أخبار اللصوص في المنتظم رؤية مختلفة عمّا ورد عند الجاحظ، فالنص هنا تأريخيٌ وعظيٌ في آنٍ معًا، وهو ما ينعكس على طبيعة تمثيل اللص، لا كمصدر فكاهي فقط، بل كـ"عرضٍ أخلاقي" لمرض اجتماعي أعمق، ويمكن استخلاص أبرز الملاحظات التحليلية كما يلي:

أولًا: قدّم ابن الجوزي صورة اللص ضمن سياق السقوط العام في النظام الأخلاقي للمدينة، معتبرًا أن الحيلة انتصرت على الورع،وأن الضعف الديني والاجتماعي هو ما مهّد لانتشار السرقات والخداع[33].

ثانيًا: رغم المنظور الفقهي المحافظ، فإن ابن الجوزي لم يغفل الطرافة المتضمّنة في بعض القصص، بل نقلها كما هي، وعلّق عليها أحيانًا بأسلوب ساخر، مما يدلّ على وعي مزدوج: توثيقي ونقدي في الوقت نفسه[34].

ثالثًا: تميّز أسلوب المنتظم بتوازن بين التوثيق والاتعاظ، إذ لم يُعطِ للصوص شرعية أدبية كما فعل الجاحظ، ولكنه لم يُفرط في التهويل، مما جعله يُقدّم صورة حيادية نسبيًا لظاهرة متجذّرة في نسيج بغداد[35].

رابعًا: يُلاحَظ أن ابن الجوزي ـ في بعض المواضع ـ استخدم أخبار اللصوص لتسليط الضوء على عجز السلطة المحلية، حين تسود الرشوة والتواطؤ، وهو نقد غير مباشر للحاكم، وإن ظلّ في سياق الأدب الأخلاقي المقبول[36].

خامسًا: أظهر النص ميلًا إلى التمييز بين اللص الفردي المحتال، وبين الظاهرة المجتمعية الواسعة، مما يُبرز وعي المؤلف بالطبقات الاجتماعية وأثرها في تشكيل الجريمة، وإن لم يُصرّح بذلك بلغة علم الاجتماع، بل بلغة الخطيب والمحدث .

المطلب الثالث:

حيل اللصوص في "الإمتاع والمؤانسة"

لـ أبي حيّان التوحيدي

يُعتبر كتاب الإمتاع والمؤانسة لـ أبي حيّان التوحيدي من النصوص النادرة التي تمزج بين السرد الأدبي والجدل الثقافي والنقد الاجتماعي، ويتميّز هذا العمل عن غيره

من كتب الأدب العباسي بأنه يكشف عن مزاج المثقف المهمَّش، لا من موقع السلطة بل من زاوية الهامش نفسه، مما يجعل تعاطيه مع أخبار اللصوص أكثر تعقيدًا وعمقًا.

وفي مواضع متعددة من الكتاب، ينقل التوحيدي أخبارًا عن اللصوص بأسلوب يتّسم بالتأمل والنفَس الفلسفي، بل وفي بعض الأحيان يُقدّم اللص كشخص يُجيد التفكير، ويدرك منطق المجتمع، ويجاريه بالحيلة لا بالقوة، ففي إحدى الحكايات يروي عن لصٍّ ذكي تسلّل إلى دار غنيّ، ولم يسرق شيئًا، بل كتب على الحائط لم أجد ما يُسرَق، ولكن رأيت ما يُضحك! وهو تعليقٌ يعبّر عن وعي بالطبقات، لا عن رغبة في السرقة فقط[37].

يُلاحظ في سرد التوحيدي أنه لا يستخدم مفردات القسوة أو الاتهام في وصف هؤلاء، بل يُدرجهم ضمن "طبقات المجتمع المنسيّ"ويمنحهم في بعض الأحيان بعدًا تأمليًا: فهم يعيشون داخل المدينة، لكنهم "خارج المعنى"، ويتحدث عن بعضهم كمن "عرف الطريق إلى قلب المدينة، لكنه لم يجد له موضعًا في القانون"، وهي جملة تختصر ازدواجية المدينة العباسية نظام صارم في الظاهر، وسوق للذكاء الرمزي في الباطن[38].

كما تتّسم أخبار اللصوص عند التوحيدي بما يمكن تسميته بـ الحيلة الفلسفية، حيث يُظهر بعضهم وعيًا ساخرًا بالعالم، ويُعلّق على فساد الفقهاء أو جشع الأغنياء من موقع الخفة، لا المواجهة، وكأنه يقول ما لا يستطيع غيره أن يقوله، وهنا يتحوّل اللص من "فاعل إجرامي" إلى كاشف للمستور، عبر سلوك هامشي يُعري به البنية من الداخل[39].

ولم يكن التوحيدي، وهو الذي عاش حياة ضنكًا، بعيدًا عن معاناة أولئك، ولذلك يظهر في نصه تعاطف وجودي صامت، فهو لا يُبرّر الجريمة، لكنه يَفهم دوافعها، ولا يمدح الفساد، لكنه يُدين نظامًا يجعل الخبز مرهونًا بالمراوغة والسطو، لا بالعدل والكرامة .

تحليل واستنتاج :

تميّز حضور اللصوص في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيّان التوحيدي بطابع رمزيّ عميق، يختلف عن السياق الأخلاقي لدى ابن الجوزي، أو الساخر لدى الجاحظ، إذ كانت نصوص التوحيدي تميل إلى التأمل في الظاهرة لا الحكم عليها، ويمكن استخلاص أبرز الملاحظات على النحو الآتي:

أولًا: قدّم التوحيدي اللص بوصفه فاعلًا رمزيًا يعيش على هامش النظام، لا يملك أدوات المواجهة، لكنه يمتلك أداة السخرية الذكية التي تضعه في موقع "العارف الصامت"، القادر على كشف العطب الأخلاقي في بنية المجتمع[40].

ثانيًا: يتعامل نص التوحيدي مع اللصوصية بوصفها ردّ فعل فلسفي على الظلم البنيوي، إذ يظهر بعض اللصوص وهم يكتبون أو يعلّقون على الموقف، لا يسرقون فقط، مما يضفي على الحيلة بعدًا تأمليًا لا نجده في المصادر الأخرى[41].

ثالثًا: يلتقي خطاب التوحيدي مع خطاب "النقد الثقافي" المعاصر في تمثيله للهامش، إذ لا ينحاز إلى القانون بشكل صارم، بل يُصوّر اللص على أنه نتاج مدينة تُقصي أكثر ممّا تحتوي، مما يجعله في نظر التوحيدي ابنًا غير شرعي لحضارة مأزومة[42].

رابعًا: تنبع قيمة أخبار اللصوص عند التوحيدي من كونها مدخلاً لفهم رؤيته للإنسان، فهو لا يختزل الشخص في الفعل، بل يتأمّل دوافعه، ويستخرج من حركته الصغيرة إشارة إلى اختلالات كبرى، ولذلك تبدو السرقة أحيانًا كفعل وجودي، لا جنائي فقط .

خامسًا: تمنح هذه النصوص القارئ فرصة لرؤية المدينة العباسية من موقع الهوامش المفكّرة ، لا من مركز السلطة، وهو ما يُحوّل الحكاية إلى أداة تحليل ثقافي أكثر من كونها مجرد أدب تسلية أو خبر طريف.

المطلب الرابع:
السردية المزدوجة - التسلية والنقد الاجتماعي

يتّسم حضور اللصوص في أدبيات العصر العباسي بسمة سردية بارزة، هي الازدواج في الخطاب إذ تتعاطى النصوص معهم بوصفهم مصدرًا للضحك والتسلية من جهة، وبوصفهم مرآة ناقدة لواقع المدينة من جهة أخرى. وهذه السردية المزدوجة تنكشف في كتب الجاحظ، وابن الجوزي، وأبي حيّان، حيث يتداخل التوثيق مع التندّر، ويتقاطع الحكم الأخلاقي مع الإعجاب الخفي، ما يجعل النص الأدبي العباسي مجالًا رحبًا لقراءة المجتمع من خلال شخصياته الهامشية.

ففي البخلاء مثلًا، لا يُروى خبر اللص فقط ليُضحك القارئ، بل ليجعله يتأمل في مفارقة: كيف يكون البخيل ضحية للّص، وكلاهما يتشاركان في حبّ المال؟ وكيف يُنتج الجشع فسادًا متبادلاً بين الضحية والجاني؟ وهنا تتحوّل الحكاية إلى نقدٍ لطبقة كاملة من التجار والبخلاء، لا للّص وحده[43].

أما في المنتظم، فرغم الطابع الأخلاقي الظاهر، إلّا أن كثافة القصص الطريفة عن اللصوص تكشف أن المجتمع العباسي لم يتعامل مع السرقة كحدث مروّع دائمًا، بل كمادة للتندّر الشعبي، ووسيلة لتفريغ الإحباط الجمعي من خلال السخرية من الشرطة أو القضاء أو السلطة نفسها، حتى وإن بقيت النصوص ملتزمة بالإطار الديني الظاهري[44].

أما التوحيدي، فقد رفع السرد إلى مستوى النقد التأملي، حيث تتحول أخبار اللصوص إلى منابر فلسفية مصغرة، تقول ما لا يستطيع الفقيه قوله، وتسخر ممن لا يجرؤ أحد على تسميته، في نوع من الفكر المستتر الذي تحمله شخصيات ظاهريًا متّهمة.

وتُظهر هذه الازدواجية أن الأدب العباسي ـ رغم محافظته الظاهرية ـ كان يشتمل على مساحات من المقاومة الناعمة، التي تُسرب من خلالها الطبقات الهامشية مواقفها من الدين والسلطة والعرف. وقد وفّرت شخصية اللص ـ بما تحمله من مخالفة وخفة ـ وعاءً مثاليًا لهذا النوع من النقد الساخر المستتر، الذي يُضحك ليخفي مرارته، ويُسلّي ليُربك قيم القارئ .

تحليل واستنتاج

تؤكد قراءة السرديات العباسية حول اللصوص أن النص لم يكن بريئًا أو عفويًا، بل كان يُدار وفق منطق مزدوج يجمع بين التسلية والنقد، بين الفكاهة والرسالة، وهو ما يُكسب هذا اللون من الحكايات بعدًا ثقافيًا غنيًا ومعقدًا ،وتظهر أبرز الاستنتاجات كما يلي :

أولًا: اتخذت شخصية اللص في الأدب العباسي وظيفة سردية متعددة الأوجه، فهي تارة أداة للترويح، وتارة أخرى آلية لفَضح التناقضات الاجتماعية والأخلاقية داخل المدينة العباسية[45].

ثانيًا: ساهمت هذه الازدواجية في نقل الخطاب الهامشي إلى داخل المتن الرسمي، إذ أصبحت شخصية اللص قادرة على قول ما لا يستطيع الراوي الفصيح أو الفقيه أن يقوله، فظهر اللص كـ"لسان المدينة المعوج"، الصامت حينًا، والساخر حينًا آخر[46].

ثالثًا: إن الجمع بين الفكاهة والنقد يُشير إلى ذكاء ثقافي في تمرير المواقف الصادمة، فبدلًا من المواجهة المباشرة مع السلطة أو العرف، يتم تمرير النقد عبر اللص، الذي يبدو خارجًا عن القانون، لكنه في الواقع يُدين النظام بأكمله[47].

رابعًا: يُظهر هذا البناء السردي أن الأدب العباسي لم يكن تكرارًا للموقف الفقهي أو الأخلاقي، بل كان مجالًا لتمثيل تعدد الأصوات، حيث تتحدث المدينة بلغاتٍ مختلفة، ويعلو صوت المهمّش من خلال ضحكة القارئ لا وعظه[48].

خامسًا: تفتح هذه المقاربة الباب أمام قراءة ثقافية أعمق للتراث السردي، باعتباره مجالًا للصراع الرمزي بين المركز والهامش، بين السلطة والمعارضة غير المعلنة، حيث يكون اللص أحيانًا أكثر صدقًا من الخطيب، وأكثر وعيًا من المتكلم باسم الفضيلة ..

الفصل الثالث: فلاسفة الظل وناقدو المجتمع

المطلب الأول:

اللص الناقد، نموذج اللص الحكيم في المتخيل العباسي

من بين جميع تمثيلات اللصوص في الأدب العباسي، تبرز صورة فريدة استثنائية اللص الحكيم، ذلك الذي لا يُعرَف فقط بخفة يده، بل بحدة عقله، وسعة نظره، وتهكمه العميق على ما حوله، ويُعتبر هذا النموذج مزيجًا رمزيًا بين النباهة الشعبية والفكر النقدي المقنّع، وقد حضر في كثير من النصوص بوصفه شخصية تُشبه الفيلسوف الفقير، لكن من موقع الظل والهامش لا منبر المدرسة أو المسجد .

ففي حكاية نقلها الجاحظ، يُروى عن لصّ دخل بيت تاجر، وسرق ما فيه من ذهب، ثم ترك ورقة كتب فيها سر قت مالك، ولكنّي لم أسرق عقلك، فاحتفظ به قبل أن يُسرَق أيضًا وهو تعليقٌ يبدو أنه يفوق مستوى الوقاحة[49]، ليصل إلى مستوى التهكم العقلي على الغافلين في زمن مضطرب هنا لا يُقدَّم اللص بوصفه خطرًا فقط، بل بوصفه ناقدًا يُعرّي غباء ضحيته وسذاجة المجتمع .

ويظهر هذا النمط كذلك عند التوحيدي، الذي يروي عن لصٍّ قال لصاحب الدار بعد أن أمسك به أنا لم أسرق مالك، بل اختبرت حراستك، فاشكر لي ما نبّهتك عليه ، ثم يُعلّق التوحيدي بأن بعض اللصوص أذكى من أصحاب الضياع، لأنهم يعرفون قيمة الشيء، لا قيمته في السوق فقط، بل قيمته في الخوف[50]. فهذه الجملة الأخيرة تكشف عن وعي فلسفي مركّب، يجعل من اللص ناقدًا خفيًا لأنظمة الأمن، بل لمفاهيم الملكية نفسها .

وتتكرّر هذه الصورة في بعض أخبار ابن الجوزي، حين ينقل عن لصٍّ قبض عليه فقال الذي دفعني للسرقة هو علمي أن لا أحد يُحاسب من يسرق من فوق لا من تحت ويُعلّق ابن الجوزي بغضب، لكنه لا يُكذّب الحكاية، بل يُظهر أن اللص يعلم خلل النظام أكثر من فقهائه [51].

وتُبرز هذه النماذج كيف أن اللص لم يُصوَّر دومًا كفاعل سطحي، بل أُعيد تشكيله كرمز للوعي الناقد غير المُعترف به، ذلك الذي لا يستطيع دخول ساحات الجدل العلني، فيلجأ إلى لغة السخرية، والحيلة، والمفارقة المربكة وهكذا يتحوّل "اللص الحكيم" إلى مرآة مفارقة تعكس ما لا يجرؤ أحد على قوله بصوت عالٍ.

تحليل واستنتاج

تُظهر نصوص الجاحظ والتوحيدي وابن الجوزي أن اللص الحكيم لم يكن محض مبالغة أدبية، بل رمزًا مركبًا عبّر عن تيار فكري شعبي ناقد، انتقل من الهامش إلى قلب المتن السردي، مستخدمًا التهكم كسلاح فكري لا يقلّ حدّة عن المناظرة أو الخطابة. ويمكن تلخيص أبرز الاستنتاجات على النحو الآتي :

أولًا: إنّ شخصية اللص الحكيم تعبّر عن تحوّل نوعي في مفهوم الجريمة داخل المتخيل العباسي، من الفعل المنحرف إلى الفعل الكاشف، ومن الانتهاك المادي إلى النقد الرمزي، وهو ما يجعل اللص مرآة لعقل المدينة المضطرب لا فقط ليدها المرتجفة[52].

ثانيًا: تُعيد هذه الشخصية تعريف الوعي خارج حدود الشرعية الثقافية، فبدلًا من أن يكون المفكر من داخل النظام، يظهر هنا من قاع المدينة، يتكلم بلغة لا تخضع للأطر المألوفة، بل تُفاجئ وتُربك وتُضحك، ثم تُثير التساؤلات[53].

ثالثًا: ساهمت هذه السرديات في منح المهمشين حق التعبير الرمزي، من خلال حيل وعبارات تكشف عن ثقافة نقدية غير مباشرة، جعلت اللص يبدو أحيانًا أعمق وعيًا من الفقيه، وأكثر جرأة من الخطيب، وإن كانت لغته هجينة وهامشية[54].

رابعًا: يكشف تمجيد ذكاء اللص، لا عن تواطؤ مع الجريمة، بل عن نقد للسلطة الأخلاقية العاجزة، فحين يُظهر النص أن الحيلة تغلب القانون، فإنه يقول ضمنًا إن القانون ضعيف، أو أن المجتمع فقد أدوات الردع الحقيقي[55].

خامسًا: إن صورة "اللص الفيلسوف" تُعدّ من أبرز إبداعات السرد العباسي، وتؤكد أنّ الثقافة العربية الوسيطة كانت تُدرك تعددية الأصوات، وتسمح للناقد بالظهور من خارج "الشرعية المعهودة"، في حكاية لا في فتوى، وفي خفة لا في خطبة.

المطلب الثاني:

التهكم على السلطة والفقهاء، اللص كصوت مضاد

برز في عدد من أخبار اللصوص في العصر العباسي ميلٌ واضح إلى التهكّم على السلطة السياسية والدينية، إمّا تلميحًا أو تصريحًا، وهو تهكّم لا يصدر عن موقع القوة، بل من قاع المدينة، حيث يختلط البؤس بالفطنة، والاحتجاج بالخداع، وقد ظهر اللص ـ في هذا السياق ـ لا كمجرّد سارق، بل كـ"صوت شعبي ناقد"، يستخفّ بالحاكم، ويعرّي الفقيه، بأسلوب لا يصطدم صراحة بالنظام، لكنه يُربك رموزه بأسلوب ساخر يقترب من الكاريكاتير الاجتماعي .

حتى ابن الجوزي، رغم طابعه الوعظي، حيث يروي عن لصٍّ نُصِح بالتوبة، فقال أتوب من سرقة المال، لكني لا أضمن أن أتوب من رؤية الكذب على المنبر، ثم يُعلق ابن الجوزي بأسف ظاهر على تداخل الفساد في كل طبقة، دون أن يُدين اللص وحده[56].

تدلّ هذه الأمثلة على أن السرد العباسي لم يكن مجرد وعاء للحكاية، بل مساحة رمزية للمساءلة، تُستخدم فيها شخصيات هامشية ـ كاللص ـ للنطق بما لا يقال، وللسخرية من المقدّسات الباهتة، دون أن يُصنّف ذلك كتمرد، بل كـ"فطنة طريفة"، مما يفتح بابًا لفهم أوسع لدور السخرية في النقد الاجتماعي

تحليل واستنتاج

إنّ استحضار التهكم على السلطة والفقهاء من خلال شخصية اللص في الأدب العباسي لا يمكن اعتباره مجرّد نكتة عابرة، بل هو جزء من خطاب رمزي مضاد، استثمر الهامش لقول ما عجز عنه المركز، ومرّر رسائل نقدية بلغة الظل لا بلغة الوعظ، ويمكن تلخيص أبرز النتائج كما يلي :

أولًا: اللص العباسي لم يكن ناقدًا للنظام بالقوة، بل بالفكاهة والتعليق والمفارقة، وهو ما منحه شرعية رمزية بين الناس، لأنّ التهكم هو أذكى أشكال الرفض، وأكثرها قبولًا في مجتمع يحكمه الدين والسلطة في آنٍ واحد[57].

ثانيًا: السخرية من الفقهاء والولاة، كما ظهرت في أخبار اللصوص، تعبّر عن احتقان شعبي ضد مظاهر التديّن الصوري والسلطة الاستعراضية، فالقاضي الذي تُسرق قلنسوته، أو الخطيب الذي يُكذَّب من قبل لصّ، ليس موضوعًا للضحك فقط، بل هو رمزٌ مُفكّك[58].

ثالثًا: تميّزت هذه السرديات بقدرتها على إدخال الهجاء

السياسي والديني ضمن إطار الحكاية المألوفة، مما يجعل من القصة سلاحًا مزدوجًا: يُضحك القارئ ويُربكه، ويحرّك خياله الأخلاقي دون أن يصطدم بمقامات السلطة بشكل مباشر[59].

رابعًا: ينبغي فهم هذه السخرية ضمن ما يسمى اليوم بـ المقاومة الرمزية حيث يتخذ النقد شكلًا مموّهًا، يتوارى خلف العبارة الطريفة، والعبث الظاهري، لكنّه يكشف بنية التواطؤ والفساد داخل المنظومة.

خامسًا: يعيد هذا الشكل من السرد الاعتبار إلى دور الأدب في إنتاج خطاب موازٍ للمؤسسة الرسمية، يجعل من اللص - على هامشيّته - شاهدًا ثقافيًا على الخلل، وفاعلًا رمزيًا في مساءلة المعيار الديني والاجتماعي.

المطلب الثالث:

المروءة بين اللص والنبيل ؛ انعكاس القيم بالمقلوب

من أبرز المفارقات التي تُظهرها النصوص العباسية عن اللصوص، تلك التي تتعلّق بمفهوم المروءة، وهو مفهوم مركزي في القيم العربية والإسلامية، يُحيل إلى النبل والكرم والحياء وضبط النفس. غير أن اللافت أن بعض الحكايات صوّرت اللص كمرؤي أكثر من النبيل، أو على الأقل، قدّمته في مواضع معيّنة على أنه يملك حسًّا أخلاقيًا في الظلّ، لا يقل عن ذلك الذي يظهر في العلن باسم الفقه أو الجود .

ففي واحدة من حكايات الجاحظ، يُروى عن لصّ دخل بيتًا ووجد امرأة نائمة، فغطّاها قبل أن يسرق شيئًا من البيت، ثم كتب : سترُ الحرائر أولى من المال، وإن كان فيه نجاتي ، وهي عبارة تنمّ عن وعي أخلاقيّ غريب في سياق فعل غير أخلاقيّ، وهذا التداخل بين الجريمة والمروءة يُنتج شخصية غير مألوفة، تتحدّى التصنيف القطعي بين الفاضل والفاسد[60].

ويظهر في المنتظم لابن الجوزي نموذج مشابه، حيث يُروى عن لصٍّ أعاد مالًا سرقه لأنه علم أن صاحبه فقيرٌ، وكان يجمعه لحجّ البيت، وقد اعتبر ابن الجوزي هذا التصرف من عجائب القلوب، وقال: كم من عابد لا يملك نصف هذه الرحمة[61]، وهنا نلمس مفارقة صريحة بين التدين السلوكي، والتعاطف الفطري، حيث يظهر اللص متفوّقًا في الإنسانية على بعض الظاهرين بالصلاح.

بل نجد في الإمتاع والمؤانسة حكاية لصٍّ فرّ من بيتٍ بعدما علم أن مال صاحبه يتيم، وعلّق بقوله: أنا أسرق الظالم، لا اليتيم[62]،وهذا النوع من الخطاب يُعيد التفكير في مفاهيم الأخلاق الثابتة، ويُدخلنا في نطاق أخلاق الهامش التي لا تستند إلى الفقه أو القانون، بل إلى وعيٍ داخليٍ يتشكّل خارج النسق الرسمي.

ويُظهر هذا التلاقي بين المروءة واللصوصية أن القيم ليست حكرًا على الفئة المتديّنة أو النبيلة، بل قد تظهر ـ على نحوٍ مفاجئ ـ في من لا يُتوقَّع منهم ذلك، مما يجعل القارئ يتساءل: من هو النبيل حقًا؟ ومن هو الساقط؟ وهل يُقاس الشرف بالانتماء الطبقي والديني، أم بالفعل المتجاوز للمصالح؟

تحليل واستنتاج

تُبرز مقارنة مفهوم "المروءة" في نصوص اللصوصية العباسية انعكاسًا عكسيًا للأنماط الاجتماعية المتوقعة، حيث يظهر اللص ـ خلافًا للمألوف ـ في موقع أخلاقي، بينما ينهار النبيل أو المتدين تحت ثقل المظاهر. وهذا المفارقة تُعيد التفكير في معيار "الفضيلة" و"الانحراف"، ويمكن تلخيص أبرز النتائج كما يلي :

أولًا: قدّمت النصوص العباسية نماذج من "اللصوص المروءيين" ليس بوصفهم أبطالًا، بل ككائنات متناقضة تكشف تناقض المدينة ذاتها، التي تختلط فيها القيم بالمنفعة، والدين بالمصلحة، والنبل بالمظاهر[63].

ثانيًا: هذا التصوير لا يمثّل دفاعًا عن الجريمة، بل يُظهر أزمة معيارية داخل المجتمع، حيث لم تعد القيم تُقاس بالانتماء أو الزي أو اللفظ، بل بالفعل المتجاوز للمصلحة، حتى لو صدر عن لصّ يعيش في الظل[64].

ثالثًا: ما يُسمّى بـ "أخلاق الظل" في هذه النصوص يُوازي "أخلاق السلطة"، لكنه يعتمد على الفطرة والوعي الداخلي، لا على القانون أو الشريعة، وهو ما يجعل شخصية اللص المروءي أداة لنقد النفاق الأخلاقي باسم الدين[65].

رابعًا: تكشف هذه الحكايات عن رغبة سردية دفينة في تفكيك الاستعلاء الطبقي والأخلاقي، عبر مفارقات تهدف إلى صدم القارئ، وإجباره على مساءلة ما إذا كان الشرف حكرًا على المركز الاجتماعي، أم يمكن أن يسكن في الهامش أيضًا ،ويُعدّ هذا الخط السردي من أبرز أدوات الخطاب المعكوس في الأدب العباسي، حيث يُستعان بالمجرم لفضح الصالح، وبالضد لإظهار الخلل في النموذج، وهي استراتيجية بلاغية عميقة تجعل من النصوص مستودعًا لجدل القيم لا مجرّد أدب أخلاقي مباشر.

الفصل الرابع: النتائج العامة والاستنتاجات

1. النتائج العامة للبحث

بعد استعراض وتحليل الظاهرة اللصوصية في بغداد العباسية عبر مصادر تاريخية وأدبية متنوعة، يمكن استخلاص أبرز النتائج الآتية :

1) اللص العباسي شخصية رمزية تتجاوز بعدها الجنائي. لقد مثّلت شخصية اللص، كما وردت في نصوص الجاحظ والتوحيدي وابن الجوزي وغيرهم، وعاءً ثقافيًا يعبّر عن قلق المدينة العباسية، وانقسامها بين صورة مثالية رسمية، وواقع اجتماعي متوتر وهشّ.

2) السرد الشعبي استخدم شخصية اللص أداةً نقدية. لم تكن طرائف اللصوص مجرد تسلية، بل سردًا استراتيجيًا يحاكي معاناة المهمّشين، ويعبّر عن "العقل الجماعي" الذي لا يملك سلطة التعبير الرسمي، فيلجأ إلى الفكاهة والحيلة والنقد الموارب.

3) تداخلت صورة اللص مع قيم المروءة والحكمة. في عدد من النصوص، بدا اللص أذكى من الفقيه، وأصدق من الغني، وأقرب للناس من السلطة، مما يؤكّد أن التصنيف الأخلاقي الكلاسيكي (فاضل/ فاسد) كان قيد مساءلة داخل النص العباسي ذاته.

4) اللص شخصية هجينة بين الواقع والمتخيّل. كانت أخبار اللصوص تمزج بين توثيق اجتماعي وتخليق رمزي، مما جعل هذه الشخصية من أكثر النماذج الأدبية قدرة على تمثيل التحولات العميقة في مدينة بغداد.

5) التراث السردي الإسلامي يختزن خطابًا ثقافيًا بديلًا. تكشف دراسة أخبار اللصوص أن التراث لم يكن صوت السلطة فقط، بل حمل خطابًا معاكسًا خفيًا، تمثّل في شخصيات هامشية كالمتسوّل، والمهرّج، واللص، وغيرها، وهي تستحق إعادة قراءة من منظور نقدي حديث.

2. الاستنتاجات النهائية للبحث

استنادًا إلى ما طُرح من مادة تحليلية وسردية وتاريخية، يخلص هذا البحث إلى جملة من الاستنتاجات النهائية التي تُبرز أبعاد ظاهرة اللصوصية في بغداد العباسية بوصفها ظاهرة ثقافية رمزية مركّبة، وأبرزها :

أولًا: تجاوزت شخصية اللص العباسي معناها الأمني أو الأخلاقي لتُصبح رمزًا سرديًا يعكس الخلل في بنية المدينة، ومرآةً لطبقاتها الصامتة التي لم تجد منفذًا للتعبير إلّا عبر الحيلة والظلّ.

ثانيًا: لم تكن النصوص الأدبية ـ خصوصًا عند الجاحظ والتوحيدي ـ محايدة في عرض هذه الشخصيات، بل أسهمت بوعي في تشكيلها وتضخيمها لتأدية وظيفة ثقافية ناقدة، ما يجعلنا أمام أدب ساخر يحمل خطابًا سياسيًا غير مباشر .

ثالثًا: اللص، في الخطاب الشعبي، كان ناقدًا للأخلاق الزائفة والسلوك السلطوي، وغالبًا ما أظهرته الحكايات أكثر وعيًا من الشخصيات "الشرعية"، مما يُعيد طرح أسئلة القيم والعدالة من جديد.

رابعًا: الفضاء السردي في بغداد لم يكن انعكاسًا بسيطًا للواقع، بل كان منتِجًا للمعنى ومعيدًا تشكيله، وهو ما يجعل أخبار اللصوص وثائق ثقافية بقدر ما هي أخبار طريفة.

خامسًا: ينبغي إعادة قراءة التراث الحكائي العربي بوصفه مادة فكرية مشحونة بالتوترات الاجتماعية والسياسية، وليس فقط كمخزون نوادر أو أخبار ترفيهية، وهذا يشمل اللصوص وسائر "المهمّشين" الذين حمّلهم النص أدوارًا رمزية.

سادسًا: تكشف دراسة اللصوص في الأدب العباسي عن نموذج بديل للبطولة الثقافية، لا يقوم على الفضيلة أو القوة، بل على الذكاء، والدهاء، والقدرة على النجاة من منظومة قيمية مختلّة.

د.عبد الرحمن أبو زيد

الجامعة اللبنانية كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم التاريخ

الهوامش

(1) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1964م، ص145.
(2) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج13، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ص 102.
(3) التوحيدي، علي بن محمد (أبو حيان) (ت 414هـ)، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1939م، ج2، ص66.
(4) الجاحظ، البخلاء، ص 145.
(5) المنصور : عبد الله بن محمد بن علي بن العباس، أبو جعفر، المنصور: ثاني خلفاء بني العباس، وأول من عني بالعلوم، وكان عارفا بالفقه والأدب، مقدما في الفلسفة والفلك، محبا للعلماء، ولد في الحميمية من أرض الشراة قرب معان وولي الخلافة بعد وفاة أخيه سنة 136 هـ، وهو باني مدينة بغداد، وقد أمر بتخطيطها سنة 145 هـ، ومن آثاره مدينة المصيصة والرافقة بالرقة، وزيادة في المسجد الحرام (خير الدين بن محمود بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ج 15، ج 4، 2002م، ص 117.
(6) المسعودي، علي بن الحسين (ت 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج3، ص112.
(7) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج12، ص108
(8) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط2 ،ج1، 1968م،ص191.
(9) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2002م، ص213.
(10) الجاحظ، البخلاء،، ص76.
(11) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة،، ج1، ص55
(12) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية،، ص 219.
(13) الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص214.
(14) الجاحظ، البخلاء،، ص101
(15) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ)، صيد الخاطر، تحقيق طارق الطنطاوي، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 2001م، ص331
(16) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص225.
(17) الجاحظ، البخلاء، ص104
(18) الماوردي، علي بن محمد (ت 450هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1996م، ص143
(19) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص62
(20) الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت بعد 590هـ)، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص118
(21) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج13، ص212
(22) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص143
(23) الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص118
(24) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت 182هـ)، الخراج، تحقيق عبد الله نذير أحمد، دار المعرفة، بيروت، 1979م، ص97
(25) الجاحظ، البخلاء، ص74
(26) المصدر السابق، ص 81.
(27) المصدر السابق، ص 91.
(28) المصدر السابق، ص92.
(29) خفاجي، أحمد، بنية السرد في البخلاء للجاحظ، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد 95، 2011م، ص112
(30) الغذامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص237
(31) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج12، ص89
(32) المصدر السابق ،ج14، ص55
(33) ابن الجوزي، المنتظم، ج14، ص63
(34) حسين، محمود، شخصية المهمّش في سرديات العصر العباسي، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 142، 2016م، ص98
(35) شحرور، أحمد، الوظيفة الأخلاقية للسرد التاريخي عند ابن الجوزي، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة بغداد، العدد 22، 2017م، ص211
(36) الغذامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص241
(37) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة،، ج2، ص66
(38) المصدر السابق، ج3، ص15
(39) حاجي، عبد الله، الوعي الاجتماعي في سرديات أبي حيان التوحيدي، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، العدد 489، 2020م، ص41
(40) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص66
(41) حاجي، عبد الله، الوعي الاجتماعي في سرديات أبي حيان التوحيدي، مجلة الموقف الأدبي، العدد 489، 2020م، ص42
(42) زكريا، حسن، أبو حيّان التوحيدي والمجتمع البغدادي: مقاربة في النقد الرمزي، مجلة تراثيات، القاهرة، العدد 66، 2018م، ص119
(43) الجاحظ، البخلاء، ص104
(44) ابن الجوزي، المنتظم، ج14، ص77
(45) إبراهيم، محيي الدين، استراتيجيات الفكاهة في الأدب العربي الوسيط، مجلة عالم الفكر، المجلد 40، العدد 3، 2012م، ص90
(46) الغذامي، النقد الثقافي، ص247
(47) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص66
(48) الجاحظ، البخلاء، ص104
(49) الجاحظ، البخلاء، ص107
(50) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص71
(51) ابن الجوزي، المنتظم، ج13، ص207
(52) الجاحظ، البخلاء، ص107
(53) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص71
(54) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص251
(55) هلال، محمد غنيمي، فن القص في الأدب العربي القديم، دار نهضة مصر، القاهرة، 1981م، ص213
(56) ابن الجوزي، المنتظم، ج14، ص93
(57) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص27
(58) الجاحظ، البخلاء، ص110
(59) البغدادي، محسن عبد الله، الفكاهة والنقد السياسي في الأدب العباسي، مجلة كلية الآداب، جامعة الكوفة، العدد 14، 2018م، ص132

(60) الجاحظ، البخلاء، ص115
(61) ابن الجوزي، المنتظم، ج14، ص135
(62) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص93
(63) الجاحظ، البخلاء، ص115
(64) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص93
(65) الطاهر، عبد السلام، تحولات مفهوم المروءة في الأدب العباسي، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 131، 2015م، ص102

المصادر العربية التراثية

1. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت 182هـ)، الخراج، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار المعرفة، بيروت، 1979م.
2. الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1968م.
3. الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
4. التوحيدي، علي بن محمد (ت بعد 400هـ)، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1953م.
5. الزركلي، خير الدين بن محمود بن علي بن فارس (ت 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م.
6. الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت بعد 590هـ)، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
7. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
8. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ)، صيد الخاطر، تحقيق: طارق الطنطاوي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 2001م.
9. الماوردي، علي بن محمد (ت 450هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1996م.
10. المسعودي، علي بن الحسين (ت 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

المراجع والدوريات الحديثة

11. إبراهيم، محيي الدين، استراتيجيات الفكاهة في الأدب العربي الوسيط، مجلة عالم الفكر، المجلد 40، العدد 3، 2012م.
12. البغدادي، محسن عبد الله، الفكاهة والنقد السياسي في الأدب العباسي، مجلة كلية الآداب، جامعة الكوفة، العدد 14، 2018م.
13. حاجي، عبد الله، الوعي الاجتماعي في سرديات أبي حيان التوحيدي، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، العدد 489، 2020م.
14. حسين، محمود، شخصية المهمّش في سرديات العصر العباسي، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 142، 2016م.
15. خفاجي، أحمد، شخصية المهمش في السرد العباسي، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 134، 2016م.
16. شحرور، أحمد، الوظيفة الأخلاقية للسرد التاريخي عند ابن الجوزي، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة بغداد، العدد 22، 2017م.
17. الطاهر، عبد السلام، تحولات مفهوم المروءة في الأدب العباسي، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 131، 2015م.
18. الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م.
19. زكريا، حسن، الرمزية الاجتماعية في سرديات التراث العباسي، مجلة آداب المستنصرية، بغداد، العدد 56، 2017م.
20. هلال، محمد غنيمي، فن القص في الأدب العربي القديم، دار نهضة مصر، القاهرة، 1981م.