

Food as a sign of cultural identity In the Eighteen Century written works about Aleppo

Shahla Ujayli* 

Department of Translation, Faculty of Languages & Communication, American University of Madaba, Jordan.

Received: 19/11/2023
Revised: 26/12/2023
Accepted: 23/1/2024
Published online: 19/12/2024

* Corresponding author:
shahla.ujayli@yahoo.com

Citation: Ujayli, S. (2024). Food as a sign of cultural identity In the Eighteen Century written works about Aleppo. *Dirasat: Human and Social Sciences*, 52(2), 438–448.
<https://doi.org/10.35516/hum.v52i2.6196>

Abstract

Objectives: This paper examines the relationship between food and cultural identity and follows its transformations during the second half of the eighteenth century, according to what was mentioned in the written works related to the city of Aleppo.

Methods: Two diverse works are analyzed: "The Natural History of Aleppo in the Eighteenth Century" by the Russell Brothers, English physicians accompanying the British trade delegation, and "The Book of Tourism" by Hanna Diab, an Aleppo translator accompanying the French King Louis XIV's representative. We investigate food-related aspects in local culture, behaviors, table manners, and rituals, particularly with religious backgrounds, correlating them with identity shifts.

Results: We found differences in the focus on types of food, and the distinction in table manners between the three main religious sectors in Aleppo: Muslims, Christians, and Jews, which indicates to the priority of religious distinction. Then we found a distinction in the food of Europeans who represent (the other) in front of the local population, which refers to the presence of two awareness of the concept of identity in That era: religious identity and national identity.

Conclusion: The main reference for food in the early period was religion, and it affected the determination of the food's type, availability, rituals, and method of preparation, then food became an indicator of national identity, as the discrimination in food, etiquette, and method of preparation accrued became between Arabs and Europeans. This is because of the relationship with the other through trips or the colonial movement.

Keywords: Cultural Identity Food, Religion, Nationality, Aleppo.

الطعام مكوّنًا للهوية الثقافية في مدوّنات القرن الثامن عشر المتعلّقة بمدينة حلب شاهلا العجيلي*

قسم الترجمة، كليّة اللغات والاتصال، الجامعة الأميركية في مادبا، الأردن.

ملخص

الأهداف: يهدف هذا البحث إلى توضيح ارتباط الطعام بالهوية الثقافية وتحولاتها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، بحسب ما ورد في المدوّنات المتعلّقة بمدينة حلب. يتعلّق الطعام بوجود الإمبراطورية، أي بشبكة معقّدة من العلاقات بين التجارة والدين والسياسة، فيتحوّل عبر هذه العلاقات المعقّدة إلى مكوّن مهم من مكوّنات الهوية القومية، والدينية، والجندرية، وقد تجلّى ذلك الوعي بالطعام من حيث علاقته بالهوية بوضوح قبل لحظة تفكك الإمبراطورية العثمانية الدينية، ونشوء الدولة القومية، ومواجهتها مع الآخر الأوربي.

المنهجية: اختيرت مدوّنتان تجمعان بين اليوميات وأدب الرحلة، وهما (تاريخ حلب الطبيعي في القرن الثامن عشر) للأخوين راسل، الطبيبيين الإنكليزيين اللذين رافقا البعثة التجارية البريطانية في حلب، و(كتاب السياحة) لحنا دياب المترجم الحلبي الذي رافق مبعوث ملك فرنسا لويس الرابع عشر في رحلته من حلب إلى باريس. استقصينا ما له علاقة بحضور الطعام في الثقافة النسقية، وما ذكر من آداب المائدة، والطقوس المرافقة للمأكّل في المناسبات، لا سيّما ذات المرجعية الدينية. رصدنا بعد ذلك علاقة تلك المظاهر بتحوّلات وعي الهوية، سواء أكانت دينية أم قومية، أم اجتماعية.

النتائج: وجدنا اختلافات في التركيز على أنواع الطعام، وتمييز سلوكيات المائدة بين الطوائف الدينية الرئيسة الثلاث في حلب: المسلمون والمسيحيون واليهود، ممّا يشير إلى أولوية التمييز الديني، ثمّ وجدنا تمييزاً لطعام الأوربيين الذين يشكلون الآخر أمام السكّان المحليين، ممّا يشير إلى وجود وعين لمفهوم الهوية في تلك المرحلة، وهما الهوية الدينية والهوية القومية.

الخلاصة: كانت مرجعية الطعام الرئيسة في المرحلة الأولى دينية، وقد أثّرت في تحديد نوعه، وتوافره، وطقوسه، وطريقة إعداده، ليتحوّل في مرحلة لاحقة إلى دالّ من دوال الهوية القومية، فصار التمييز في الطعام، وآدابه، وطريقة إعداده بين العرب وأوربة، وذلك بسبب العلاقة مع الآخر التي شكّلها كلّ من الرحلات، والحركة الاستعمارية.

الكلمات الدالّة: الهوية الثقافية، الطعام، الدين، القومية، حلب.



© 2025 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

المقدمة

ارتبطت كل من مفاهيم النهضة، والتنوير، والحدثة بصيغة العلاقة مع الآخر الأوروبي، والتي تحدّد من خلالها الوعي بالذات (العجيلي، 2021، ص 26). جاءت النهضة لحظة وعي الذات عند مقارنتها بالآخر، والعودة للتعرف إليها في صيغتها المشرقة التي عرفت بها في مراحل تاريخية سابقة. أما التنوير فهو نتيجة للقاء بين نسقين ثقافيين أو أكثر، نشأت عنه الهجنة الثقافية التي أنتجت أشكالاً فنية ومعرفية تتقبل جماليات الآخر، وتتعرف بنتاجه الثقافي، بل تنمذج بعضه، وفي الوقت ذاته، تعيش البنية الاجتماعية الثقافية حالة حضور للذات، وقد دخلت مخاضات رؤيوية لما بعد الخلافة العثمانية، فمرحلة التنوير إذن؛ هي مرحلة أسئلة الهوية القلقة، وتهجين الوعي، وذلك نتيجة لإخضاع السلطنة لعملية تمدن قسرية، لإحاقها بالسوق العالمية التي أنشأتها الرأسمالية الأوروبية منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر (باروت، 1994، ص 9). أما الحدثة "فهي نفس للوعي القديم واستسلام للجديد الوافد." (العجيلي، 2021، ص 27) يسبق ذلك كلّ مرحلة مخاضات ثقافية أسست لهذه المراحل المتلاحقة، وقد لا تطلق عليها تسمية مميزة، لكنّها تشكّل فجر النهضة، حيث بواكير إدراك مميّزات التغير في الهوية الدينية وإمكانية النظر إلى المجتمع من منظور قومي جديد، قد يحلّ المشكلات التي نتجت عن المنظار الدينيّ الأسبق، ولعلّ هذا ما ميّز النصف الثاني من القرن الثامن عشر في بلاد الشام، إذ "قامت علاقات بين الأوروبيين والمسيحيين من سكّان البلاد الذين نشأت من بينهم طبقة من المثقفين أدت، موضوعياً، دوراً إيجابياً في التطوّر الثقافي في سوريا. ويكفي في هذا المجال أن نذكر أنّ المطبعة العربية الأولى ظهرت في سوريا قبل ظهورها في مصر بقرن كامل، أو أن نسيّ بعض مشاهير العلماء والأدباء الذين ظهروا في فجر النهضة العربية الحديثة، من أمثال النحويّ جرمانوس فرحات ابن حلب، ومؤسس المكتبة المارونية فيها (1670-1732)" (المري، 1989، ص 6). يدور البحث في إطار مرحلة بواكير النهضة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أي في دولة الخلافة العثمانية الدينية، إلى قبيل انتشار الوعي القوميّ الذي غيّر لاحقاً تغييراً كبيراً في أشكال الحياة والأدب بدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ساهم أولئك الطليعيون بقوة عبر كلّ من رحلاتهم، ومذكراتهم، ومدوّنتاتهم الثقافية، في تغيير رؤية السكّان المحليين لكلّ من ذواتهم وللآخر الأوروبي، كما أوضحت تلك المدوّنتات سيروية تغيّر العلاقات بين السكّان المحليين، والمنتمين إلى طوائف دينية أو عرقية مختلفة، بعضهم ببعضهم الآخر، ورؤيتهم لشكل الدولة، ولمشخصات الهوية، مثل اللغة، والطعام، واللباس، والشعائر. يشير الوجود الأوروبي لأسباب دبلوماسية أو تجارية أو سياسية عسكرية، شكّلت مقدّمات الحضور الاستعماريّ في تلك المرحلة، في الحواضر العربية للسلطنة، إلى دور فاعل للآخر في رسم ملامح الحقب التالية، وذلك من خلال تقديمه خريطة أنثروبولوجية ثقافية لتلك البنى الاجتماعية التي عاش فيها، وكتب عنها ليعرّف العالم إلى طبيعة تلك البنى وعلاقاتها، ولينور أهل البنية أنفسهم برؤية الآخر لهم من غير أحكام تصنيفية، وذلك من خلال استقصاء بعض عناصر الهوية الثقافية، ومقارنتها مقارنة داخلية من خلال حضورها بين المجموعات الهوياتية المتعددة في البنية، أو من خلال مقارنتها مع ما هو خارج حدود البنية، من غير تقويم أو تفاضل معياريّ يبدعها مادة استشراقية فجّة. لاشكّ في أنّ التحقيب ليس سوى عملية إجرائية يتطلّبها البحث العلميّ، فالانتقالات بين هذه المراحل التاريخية لا تتمّ بقطع زمنيّ حاسم، فهي حالة تدفق وامتداد، تؤطرّها الأحداث الكبرى، كما أنّ القرار السياسيّ لا يضع حواجز فاصلة تمنع سيروية حياة الناس التي سيبقى القديم فيها مداداً للجديد.

يعتمد البحث مدوّنتين رئيسيتين، وهما (تاريخ حلب الطبيعيّ في القرن الثامن عشر)، وبشكل نصّ هجيناً بين التاريخ الاجتماعيّ وأدب الرحلة، للطبيب الإنكليزيّ الأخوين ألكسندر وباتريك راسل، وقد نشر في إدنبرة عام 1756، و(كتاب السياحة) لمؤلفه السوريّ حتّا دياب، وهو أيضاً نصّ هجين بين أدب الرحلة واليوميات، وقد دوّن كاتبه تفاصيله في العام 1764 عن رحلة طويلة بدأها في العام 1707 وأنهاها في العام 1710.

عمل ألكسندر راسل طبيباً للجالية البريطانية في حلب، ونال ثقة السكّان المحليين، وحذق باللغة العربية، والتحق به أخوه باتريك راسل عام 1750، وخلفه في منصبه بعد عودة الأوّل إلى بريطانيا (راسل، 1997، ص 12). يعود (كتاب السياحة) للمسيحيّ المارونيّ الحلبيّ، كما يعرف نفسه، حتّا دياب، وقد عمل مترجماً للطبيب وعالم الآثار الفرنسيّ بول لوكاس، الذي انتدبه ملك فرنسا لويس الرابع عشر ليقوم برحلات استقصائية في الشرق، فزار حلب، وإسطنبول، وبيروت بين الأعوام 1707 إلى 1710، في حين دوّن حتّا دياب رحلته في العام 1764. (دياب، 2021، ص 267).

نلاحظ أنّ واضعيّ المدوّنة الأولى ينتميان إلى مجتمع صغير نشأ في حلب في القرن الثامن عشر، يمثلّ طلائع الحركة الاستعمارية التي مثلتها شركة الهند الشرقية بتجارها، وقناصلها، ومؤسّساتها، في حين ينتهي واضع المدوّنة الثانية إلى ما يُعرف بالمسيحيين الشوام، إذ "لاشكّ في أنّ المدارس التبشيرية التي درست فيها طلائع المثقفين السوريين كانت مرتبطة بهذا الشكل أو ذلك، بمصالح الدول الغربية الرأسمالية وبمطامع تلك الدول الاقتصادية والسياسية، ولكنّ ذلك لا يجب أن يجعلنا ننكر دور أولئك المثقفين أنفسهم في عملية تطوير الحياة الثقافية في سوريا." (المري، 1989، ص 6)

يعتمد البحث في مقارنة النصّين المذكورين على النقد الثقافيّ، وهو "نشاط يكشف تحكّم الأنساق الثقافية بكلّ من المبدع، والنصّ، والمتلقّي." (الغذامي، 2000، ص 31)، ولابدّ من الإشارة هنا إلى تعدّد الدراسات الجادة حول علاقة الطعام بالهوية في الشرق الوسط تحديداً، والتي تنقسم إلى نوعين: دراسات جعلت الطعام جزءاً من اهتمامها، وليس الاهتمام الأوحد، إذ ركّزت على جوانب حياتية اجتماعية وثقافية أخرى من مثل الكتابين مصدري هذا البحث، أو الكتب الحديثة الأخرى التي وضعناها في قائمة المراجع، ومنها كتاب (الشرق الأوسط عشية الحدثة)، أو كتب أخرى مثل دراسة

الباحثة بريجيت مارينو، وعنوانها (حيّ الميدان)، واهتمت فيها بمظاهر الحياة في دمشق القرن الثامن عشر. أما النوع الثاني من الدراسات فهي التي خصّصت للطعام ومرجعياته الثقافية، إلا أنها لم تحصره بحقبة زمنية أو بمدينة محدّدة، أو بمدونات محدّدة، وقد أدرجنا بعضها في المراجع أيضاً، مثل كتاب (الطعام في الثقافة العربية) و(مطبخ زرياب)، ومنها أيضاً الكتاب الموسوم بعنوان (مذاق الزعتر: ثقافة الطهي في الشرق الأوسط)، والذي يتتبّع بشكل شامل أصول مكوّنات الطعام، والتبادل الثقافي لطرق الطهي في التاريخ القديم، والعلاقة بشكل عام بين الطعام وبعض الجذور الإثنية أو الدينية. لم نجد في حدود بحثنا في إطار مدوّنة القرن الثامن عشر ذاتها، دراسات متخصصة تركّز على علاقة الطعام بالهوية، وبمدينة حلب تحديداً، ممّا حدانا على إخضاع هذه العلاقة الثقافية للبحث في حدود هاتين المدوّنتين الغنيتين، والدالتين على قوّة تأثير كلّ قطب من قطبي هذه العلاقة بالآخر، في حقبة يشكّل الدين فيها أحد أهمّ مكوّنات الثقافة، ويحدّد بذلك علاقة الأفراد بفكرة الطعام، ومن ثمّ بتوافره، وتنوّعه، أو الامتناع عنه، أو تخصيصه.

أولاً: السياق التاريخي الثقافي (المركزيّة الإسلامية، والتعدّد الديني، ومجتمع الأوروبيين الصغير)

احتلّت حلب، التي كانت حاضرة سورية في القرن الثامن عشر "المرتبة الثالثة من حيث الأهمية بين مدن السلطنة العثمانية، أمّا من حيث موقعها وحجمها وسكانها وثرواتها، فهي أدنى بكثير إذا ما قورنت بالأستانة والقاهرة، ولا يمكن أن تضاهي جمال وروعة هاتين المدينتين. أمّا من حيث نقاء هوائها، ومتانة مبانيها الخاصة وجمالها، بالإضافة إلى جمال شوارعها ونظافتها، فبالوسع القول: إنّ حلب تتفوّق على كلتا المدينتين المذكورتين". (راسل، 1997، ص 24)، ويشير ألكسندر راسل في (تاريخ حلب الطبيعي) إلى غنى المطبخ الحليّ قائلاً: "ويصل عدد قائمة الأطباق التركية التي أحضرها معي من حلب إلى مئة وواحد وأربعين طبقاً، بالإضافة إلى الخشاف والكريمات والمربيات" (راسل، 1997، ص 121)، وكان أبو العلاء المعريّ قد كتب قبل ذلك بحوالي سبعة قرون على لسان ابن القارح في (رسالة الغفران) عن جولته في الجنّة: "أحضروا من الجنة الطّهاء الساكنين بحلب على مرّ الأزمان. فتحضر جماعة كثيرة، فيأمرهم باتخاذ الأطعمة، وتلك لذة يهبها الله عزّ سلطانه". (المعري، 2013، ص 61)، ويقدم المثل الشعبيّ الشائع في حلب: (النصراني يموت وعينه بلبن آذار) دليلاً على ارتباط واضح بين المطبخ والهوية، فهو يشير إلى الصوم الكبير عند المسيحيين، الذي يحرمهم على مرّ الزمان من تذوّق لبن الربيع، حيث أجود موسم لبن للعام كلّهُ.

يمكن الاستدلال على أهمية حلب الحضارية بدلائل عدّة ومنها مطبخها المعقّد، ويبدو التعقيد هنا صنو التقدّم الحضاريّ، والتنوّع الإثني والدينيّ، الذي يجعل المجتمع الحليّ مادّة لدراسة الفروقات والتمييزات الثقافية الإثنية، والدينية، والقومية، والجندرية، كما أنّ حلب "تعدّ أقدم مدينة في العالم مازالت مأهولة بالسكان حتّى يومنا هذا". (راسل، 1997، ص 10)، وقد "توفّر لنا دراسة المجتمع في حلب في القرن الثامن عشر نموذجاً يكاد يكون عامّاً، يمثّل بنية وتكوين وأسلوب الحياة في مجتمعات المدن العربية الأخرى في تلك الفترة، التي تعدّ حدّاً فاصلاً بين فترة ما قبل الحداثة والحداثة". (راسل، 1997، ص 9)

شكّلت حلب محطة تجارية مهمّة من محطات طريق الحرير، وهو طريق القوافل التجاريّة الذي يعود إلى الألف الثالثة قبل الميلاد، أي منذ اكتشاف الحرير، ليربط البحر المتوسط بالشرق الأقصى، فيمرّ بوسط آسيا وجنوبها حيث مراكز تجارية مهمّة مثل حلب والبصرة، ليصل إلى الصين، وهو ذاته طريق التوابل الشرقيّ الشهير الذي يتّجه من مضيق هرمز "شرقاً عن طريق البحر نحو حلب... وبعدها غرباً إلى أوروبا" (كزارا، 2010، ص 67)، ويشير صاحب كتاب (نهر الذهب في تاريخ حلب) إلى أهمية هذا الموقع قائلاً: "أعلم أنّ مدينة حلب جديرة بأنّ تعدّ في مقدّمة المدن العظيمة لحسن منظرها، وحصانها، وتموّل أهلها، وكثرت تجارتها وعمرائها، وكانت ولم تنزل محطّ رحال قوافل دمشق والبصرة وأصهبان وإسلامبول، وهي من أمّهات مدن برّ الشام، وإحدى المدن الأصلية في أواسط آسيا" (الغزّي، 1922، ص 16)، ولعلّ هذا التاريخ المغرق في القدم في العلاقة مع الآخر، جعل المدينة موطناً لأصحاب الديانات الثلاث من جهة، ومقصداً للرحالة والتجار الأجانب والمستشرقين فيما بعد من جهة أخرى، فـ "بما أنّ حلب كانت عرضة للاحتكاك مع الأوروبيين بشكل أكبر من معظم المناطق الأخرى في الشرق الأوسط، فقد تأثّرت خلال القرن الثامن عشر بالقنصليّات والمبشرين الغربيين الذين استطاعوا جلب أتباع لهم من المحليين من بين غير المسلمين" (ماركوس، 2009، ص 15)، ولا بدّ من أن نذكر أنّ "أحد أهمّ مظاهر تجارة النهار بين الغرب والشرق هي حاجة تجار أوروبا إلى وجود شخص يمكن الثقة به ليتّمسك في القاهرة، وصور وعكا وحلب (في سوريا)" (كزارا، 2010، ص 68).

يشكّل التكوين الديموغرافيّ الثقافيّ للمدينة مثلاً يعكس عظمة السلطنة العثمانية، وصبغتها الهوياتيّة الرئيسة القائمة على مزيج من الانتماء الدينيّ، والثراء الاقتصاديّ، فهي تجلّ لجوهر السلطة الدينية الإسلامية، وما يدور في فلكها من انتماءات دينيّة أخرى، وطبقات اجتماعيّة اقتصاديّة ترتبط بشكل وثيق بذلك الانتماء الدينيّ، إذ تتخذ كلّ طبقة موقعها الاقتصاديّ من قربها أو بعدها عن الإسلام بوصفه سلطة سياسيّة، فقد شكّل الدين الإسلاميّ في حلب، بوصفها حاضرة مهمّة من حواضر دولة الخلافة الإسلامية، المحرك الأساس للحياة اليومية، التي ميّزت المسلمين عمّن سواهم من أتباع الديانات الأخرى. ستؤدّي تلك القطبيّة الدينية إلى ظهور الفوارق الدينية الواضحة بين مكوّنات المجتمع، حيث "اعتبر سكّان المدينة من جميع الطوائف الولاء الدينيّ أنّه مكوّن مركزيّ للهويّة الشخصية، وقبلوا بمنطق التمييز بين الأفراد على أساس معتقداهم. القانون نفسه أكد أهمية الفوارق الدينية خاصّة بين المسلمين وغير المسلمين. لقد منح الحقوق والحدود بشكل غير متساو إلى أعضاء المجتمعات المختلفة" (ماركوس، 2009، ص 51)

لا يستثنى الطليعيون الذين اتصلوا بالثقافات الأوروبية من الخضوع لهذا التمييز الديني، لذلك سنجدهم الأكثر مثابرة على تعزيز الأفكار التي ستخلصهم بعد عقود من تلك الإيديولوجيا الدينية المنحازة: "إن الإسلام هو المحدد الأساسي لقواعد الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي... وهكذا لم يكن باستطاعة الإيديولوجية التنويرية العربية سواء أكانت مستوردة أم أصلية (نهضوية) أن تتكون وتتلور إلا في إطار الإسلام". (المرعي، 1989، ص 8)

يمكن تمييز المرحلة المقصودة بالدرس بملحقين رئيسيين، وهما: "اندماج السلطنة العثمانية بالاقتصاد العالمي مع التوسع الأوروبي، وانتشار نظام اللامركزية السياسية" (ميريوندر، 2002، ص 33) الذي مكّن حلب من أن تكون حاضرة مستقرة في نظامها الاجتماعي الأساسي لتستمر فيها العادات والتقاليد. لقد مكّن هذا الاستقرار الاجتماعي من تعميق مفهوم الهوية لدى الأفراد بربطها بالمكان وليس بالدين فحسب، وذلك سيأخذ المفهوم إلى بعد آخر مع ظهور رياح التغيير الإيديولوجي أواسط القرن التاسع عشر.

لأبد هنا من توضيح دور القناصل الأوروبيين، والحمايات الأجنبية في حلب القرن الثامن عشر: "لقد ظهرت مجموعتان دينيتان جديدتان ضمن المجتمع المسيحي خلال القرن الثامن عشر، الكاثوليك، والمنضويين تحت حماية السلطات الأوروبية، وامتلكت كلتا هاتين المجموعتين أنواعاً جديدة من الصلات الوثيقة مع الغرب، والتي أمل أعضاؤها أن يتوفر من خلالها مسار للهروب من حالة الذميين في الشرق". (ماركوس، 2009، ص 58). لقد نما محيط كبير من التابعين والمحميين حول المجتمع الصغير للتجار والوكلاء الاقتصاديين الأوروبيين، والمتمتع بامتيازات خاصة ناتجة عن اتفاقيات بين حكوماتهم وبين السلطان العثماني، وكانت قنصلياتهم في حلب تمثل مصالحهم. هذه المجموعة من السكان المحليين معظمها من المسيحيين الذين أسسوا علاقات خاصة مع القناصل والتجار الأوروبيين، وعملوا عندهم مساعدين وتراجمة، وحصلوا بذلك على امتيازات عديدة.

ثانياً: في تاريخ العلاقة بين الطعام والهوية

يتبع المطبخ ومتعلقاته من مواد الطعام، وطريقة الإعداد، وما يتسم به من غنى أو تقشف، لتلك التقسيمات الهويةية المذكورة، وعلى الرغم من أن الطعام هو المكون الأبعد عرضة لتأثير القرار السياسي بالمنع أو التقييد، نجده يبيد تلك الفروقات الهويةية الدينية، والاجتماعية-الاقتصادية، والجنسية أيضاً، إذ "يمكن للطعام أن يوفر نافذة قيمة يمكن من خلالها استكشاف وفهم السياقات الثقافية. ونرى أن الطعام يشكل جانباً مهماً من الثقافات، ولكنه لم يحظ بالدراسة الكافية التي يستحقها في هذا الإطار" (مونين، ب، زكورك، س، 2014، ص 2)

وتعود جذور العلاقة بين الطعام والهوية إلى حقبة تاريخية بالغة في القدم، ف"في القرن الثاني الميلادي، حين أنزل الجنود الرومان عند بئر هادريان بالقرب من حدود إنكلترا مع إسكتلندا، أصرّوا على الحنطة لإشباع مطبخهم في أنماط الخبز المألوفة لديهم في إيطاليا. ربّما كانت الحبوب المحلية مثل الشوفان تكفي لسدّ حاجة بطون الكتائب التي تتضور جوعاً. مع ذلك، تمّ شحن الحنطة حتى نهايات العالم المعروف حينئذ لإطعام الجنود، الذين دفعوا مسرورين ثمن الحبوب الغالية من رواتهم السخية، إذ كان ينظر الرومان القدماء إلى خبز الحنطة بوصفه أمراً جوهرياً لتحقيق هويتهم الثقافية". (كوفمان، 2012، ص 37)

لا بدّ من البناء على ما سبق من تعريف بالسياق التاريخي، لتوضيح ارتباط الطعام بالهوية في القرن الثامن عشر في حلب، حيث وجدنا مسألتين رئيسيتين هما: بروز أسئلة الهوية المتسمة بالقلق في تلك اللحظة التاريخية، ووجود عناصر هويةية متعددة مضطرة للتعيش في المكان ذاته.

قد لا ندرك العناصر في بنية ثقافية اجتماعية ما سيروية العلاقة بين الطعام والهوية، لكنهم يشعرون بها، وقد يتعصبون لها، أو يعتزّون بها في طقوسهم الاحتفالية، وقد يذگهم منبه خارجي بأهميتها، وأكثر ما يتحرك هذا الوعي لدى المهاجرين، ف"بمغادرة الثقافة التي ننتمي إليها ندرك أهمية مطبخنا بنكهاته وأذواقه التي تمنح الشعور بالأمان والاطمئنان. لذلك تكتسب الأغذية التقليدية أهمية بالغة لدى المهاجرين" (صولة، 2012، ص 276)، فيصير الطعام محرّضاً نوستالجيّاً لاستحضار الهوية، وتقاسم الذكريات، واستحضار وجود الجماعة داخل الفرد، ممّا سيخضعه "عملية إعادة ترمين ثقافي" (صولة، 2012، ص 277)، ولاشكّ في أنّ عقد المقارنات بين الطعام المحلي وطعام الآخرين يسهم بشكل فاعل في كلّ من معرفة الذات، وفي إعادة الترمين الثقافي المذكورة: ف"تناول أكل مختلف أو مشابه لأكل جماعة غير التي ننتمي إليها ينجّر عنه بالضرورة الوعي بحدود المسافة الفاصلة بين الأنا والآخر، ومن ثمّ تمثّل ما للهوية الثقافية، واعتماداً على قاعدة أنّ كل تعريف للهوية قائم على النفي والإقصاء، فإنّ الهوية الغذائية كذلك تعيّن بالسلب، أي بما ليس فيها بالمقارنة مع الآخر تكريساً لتفردّها، ولاستقلالية الهوية الأصلية التي تمثّلها". (صولة، 2012، ص 271)

تجدر الإشارة إلى العلاقة الديالكتيكية بين الطعام والهوية، والتي تصير في حالة الهويات الصغرى الإثنية والدينية ضرورة حتمية للتعبير عن الذات، بحيث يؤكّد أفراد النسق ارتباطهم بطعام معيّن يفصح عن هويتهم، وهم يسعون في الوقت ذاته إلى تناوله، وتكريسه في حالة الضيافة والمناسبات، حتّى لو كانت ذائقة بعضهم الفعلية لا تستسيغه، ذلك أنّ وعيمهم الهوياتي يستطيع التحايل على تلك الذائقة، ويرفع هذا الرمز (الطعام) إلى درجة القداسة، وهذا ما نراه في حالة المنسف عند الأردنيين، والمقلوبة أو الملوخية عند الفلسطينيين، والتبولة عند اللبنانيين، والكسكسي عن المغاربة، والكبة عند الحلبيين، حتّى إنّ المثل الشعبي في حلب يقول: (العزيمة بلا كبة مثل الجامع بلا قبة)، ولا يعني هذا التكريس الهوياتي عدم وجود أفراد لا يأكلون المنسف

أو الكبة أو التبولة، أو غير مهتمين بها أو برمزيتها على أقل تقدير، "وبالتالي فإن هوية المجتمع نفسها تتجلى من خلال الطعام، وما نسميه هوية مطبخية لا يزيد عن كونه تجسيداً خاصاً للهوية الاجتماعية والثقافية". (صولة، 2012، ص 271). تؤكد الأمثلة السابقة على أن رمزية المسألة أعمق بكثير من واقعها، إذ أن "الممارسة الغذائية هي ممارسة رمزية في جوهرها تنصهر في صميم عملية الإنتاج الهوياتي production identitaire حتى إن الهوية الإثنية يمكن أن تكون ملتصقة بتقليد مطبخي خاص، فتصبح مختزلة فيه". (صولة، 2012، ص 272)

ذكرنا أن الوعي العام الذي حكم النسق الثقافي في الإمبراطورية العثمانية في تلك المرحلة هو وعي ديني، وليس الارتباط بين الطعام والهوية الدينية محط شك، بل لعل الارتباط الأوثق حسب رؤية بعض الباحثين: "استطيع أن أؤكد أن الدين يبدأ بالأكل، ولا شك في أن الأمر مرتبط بشدة بما يأكله الناس أو يتجنبون تناوله، ومع من يأكلون أو يتجنبون تناول الطعام. إن العنف المحمود المتعلق بأكل الكائنات الحية الأخرى يقع في قلب الارتباط العلاني مع العالم الذي يشكل الحياة. إن الدين هو الذي يحدد أفعال الاستهلاك المسموح بها أو الممنوعة، وذلك لأنها متضاربة مع كل من أنظمة القيم، والتقاليد الأدائية. على هذا النحو، تعد القواعد الغذائية من بين الأشكال الجوهرية للمحرمات التي تنتشر في المجتمعات، والثقافات، بل تبنيها". (هاري، 2014، ص 32) ولابد من أن نشير إلى أن ارتباط الطعام بالدين وتشريعاته يعود إلى حقبة ما قبل الأديان التوحيدية، فقد "اعتقد سكان بلاد الرافدين أن حاجات الآلهة تماثل المتطلبات الإنسانية، وهكذا فإن وجبات الآلهة قد تكون نموذجاً عن طعام النخبة البشرية، وتتمتع الآلهة بأربع وجبات يومياً... تبدأ وجبات الآلهة بالأشربة والعصائد والخبز، وتقدم البيرة والخمرة والماء في جميع الوجبات" (كوفمان، 2012، ص 75)، وقد ظهرت أنواع محددة من الطعام امتلكت قداسها نتيجة علاقتها الجدلية بالاقتصاد والأمن الغذائي، فـ "قد كانت النخلة مقدسة في العراق القديم من قبل الآشوريين بجانب المحراث والفر والشمس المقدسة... وتضمنت شريعة حمورابي قوانين لحماية النخيل والعناية به، وفرض الغرامة على كل من يقطع نخلة". (جميل، 1994، ص 19) و"قدس الجاهليون بعض المواقع لوجود الأشجار المقدسة فيها، مثل نخلة نجران" (جميل، 1994، ص 20)، واستمر تقديس الحنطة منذ حقبة الزراعة البعلية حتى الحقبة المسيحية، فـ "البرغل في بلادنا غذاء وثقافة" (مردم بك، 2015، ص 117)، وهي من أكثر الحبوب ذكراً في الكتاب المقدس، وقد ذكرت فلسطين على أنها "أرض حنطة وشعير وكرم وتين ورمّان" (ث 8:8)، لذا من الطبيعي أن يصير الطعام أحد مميزات الهوية في هذه الدولة التي يشكل الدين محركها الرئيس، فيمنح العلاقة بين الفرد والنسق الثقافي شكلها، ويقوم بإدائها، ويحدد علاقته بالآخرين ضمن هذا النسق أو خارجه: "كان الانكشاريون جيشاً يحتل نظام الطبخ فيه موقع المركز، بل يمكن القول إنهم جيش يتركز حول الطبخ... فهم مثلاً يقدسون قدور الطبخ، ولا يفارقونها حتى في أوقات الحرب، ويدافعون عنها دفاعاً مستميتاً، إذ هم يعتبرون ضياعها أثناء الحرب أكبر إهانة تلحق بهم، وهم إذا أرادوا إبداء عدم الرضا عن أوامر رؤسائهم قبلوا القدور أمام بيوتهم" (كوفمان، 2012، ص 8).

ثالثاً: مدونة الأخوين راسل

لا يعتمد النسق المسيطر بعامّة، إلى ممارسة خصوصيته الثقافية ممارسة واعية... لأن قيم النسق المسيطر وأعرافه وخصائصه شمولية ومعيارية في أن معاً" (العجيلي، 2011، ص 73)، وعلى الآخرين تمييز ذواتهم غير المعيارية بممارسة مظاهر خصوصيتهم الثقافية والتمسك بها، والاحتفاء بشعائرها، لذا لا يتجاهل ألكسندر راسل في مدونته معيارية النسق المسلم المسيطر، فهو يبسط ممارساتهم أولاً، ليلحق بها ممارسات المسيحيين ثم اليهود، ثم الأجانب الموجودين في حلب، وفاقاً لكل من ثقل السلطة الثقافية والتعداد السكاني، لكنه إذ يتحدث عن المسلمين، فهو يقف في موقع صاحب الخطاب العلمي المتموقع خارج البنية الثقافية الاجتماعية، والذي يتوخى الموضوعية، والحياد الهوياتي، ويمتلك سلطة الباحث القادم من عصر الأنوار الأوروبي، وهو الذي يلاحظ، ويحلل من غير أن يقدم نتائج ذات مؤشرات معيارية. إن كلاً من ألكسندر، وباتريك راسل يمثل ذلك المجتمع الأوروبي، حيث كانت حلب بالنسبة لهم عبارة عن مركز أعمال مؤقت، مكان غريب عاشوا فيه بشكل مريح لكن مع حنين دائم إلى الوطن". (ماركوس، 2009، ص 58) يشير ألكسندر راسل في الفصل الأول من كتابه (تاريخ حلب الطبيعي في القرن الثامن عشر) وعنوانه: (السكان بصورة عامة)، إلى منهجية التصنيف الرئيسة للمدونة، ويظهر حسب استقصاءاته عن سكان حلب أن عددهم ثلاثمائة ألف نسمة، وحسب تافيرييه في القرن السابع عشر كان عددهم لا يتجاوز مائتين وخمسة وثلاثين ألفاً، من بينهم مئتا ألف مسلم، وثلاثون ألف مسيحي، وخمسة آلاف يهودي". (راسل، 1997، ص 73)، ويتحدد موقع كل من المركز والهامش من خلال الدين الذي هو معيار التمييز الأول، ثم الانتماء القومي، فالطبقة الاقتصادية، فالانتماء الجغرافي، ثم تظهر تصنيفات أخرى داخل الطبقة ذاتها، بناء على التميز الأخلاقي، أو العلمي، أو الجندري، أو المهني، أو السياسي: "لم تظهر الفوارق بين المجموعات بل داخلها أيضاً. النساء، المسيحيون، النجارون، رجال الدين، وحتى العبيد، شكلت كل مجموعة منهم فئة اجتماعية مختلفة، انتهى أفرادها إلى أكثر من مستوى اجتماعي واحد". (ماركوس، 2009، ص 50)

سنورد هنا ثلاث ملاحظات تتعلق بتصنيف الطعام وفقاً للهوية الدينية المركزية:

1- معيارية النسق المسلم المسيطر: لا يفرد راسل للطعام فصلاً خاصاً، وإنما يدرجه ضمن الفصول المتعلقة بأسلوب حياة الناس عامة، وبشكل مواعدهم، وبممارساتهم الدينية، كاحتفالات المسلمين بشهر رمضان، والأعياد، والأيام المباركة. يرد الطعام أيضاً ضمن الفصول المتعلقة

بالطوائف، كذكر الصوم عند المسيحيين واليهود، أو في الإشارة إلى عاداتهم الغذائية. تشير منهجته إلى أنّ أسلوب حياة المسلمين هو الأسلوب القياسي، بوصفهم النسق المسيطر، وأنّ ممارسات الأنساق التابعة هي الاستثناء، إذ تُحدّ الممارسات والطقوس الخاصة بحدود، يسمح بها النسق المسيطر أو يمنعها، وهو إذ يشير إلى المسلمين في حلب فهو يقصد مرةً أتباع الديانة، ومرةً أخرى أتباع السلطنة، ومرةً ثالثة أتباع القومية (الأتراك)، بسبب الخلط بين الانتماء الديني والقومي في تلك المرحلة: "يدخّن المسلمون القليان حالما يستيقظون، ويحتسون فنجاناً صغيراً من القهوة، وبعد ساعة تقريباً يتناولون طعام إفطارهم المؤلف من الخبز والفاكهة والعسل واللبن والجبن والبيض أو الكعك المصنوع بالزبدة، ويقدم أحياناً في الحرملك على مائدة صغيرة، إلّا أنّهم يتناولونه عادة في السلاملك". (راسل، 1997، ص 117)

يشير الطعام إلى السردية الاجتماعية الدينية، التي تمثّلها المناسبات المواتية لعقد المقارنات الطقسية، فيبسط القول في طقس الصوم: "لا يوجد شيء ديني عند المسلمين يماثل الصوم الكبير عند المسيحيين... لا يتناول المسلمون طعاماً ولا يشربون... يعانون بشكل رئيس من عدم احتساء القهوة وتدخين التبغ" (راسل، 1997، ص 128)، ويضيف: "يحتسي الناس خلال شهر رمضان كوباً من القهوة أو جرعة من الماء البارد" (راسل، 1997، ص 128) ينتقل بعد ذلك إلى الطعام الطقسي للطائفة التالية في تراتبيتها الدينية وحضورها العددي، فيتحدّث عن الصوم المسيحي: "بالإضافة إلى رجال الدين، يلتزم سواد الناس بالصوم التزاماً شديداً، فهم لا يفطرون قبل الظهر، ويتألف غذاؤهم بصورة رئيسة من الأعشاب، والزيتون والفاكهة المجففة وسرطان النهر. ونادراً ما يتوقّر السمك إلّا في الشتاء، ولا تسمح بعض الكنائس بتناوله أثناء الصوم الكبير". (راسل، 1997، ص 237)

يورد راسل ثالثاً طعام الصوم وطقوسه المتعلقة بطائفة اليهود التي تلي المسيحيين في حضورها الثقافي والعددي: "يتطلّب الإعداد لعيد الفطير جهداً كبيراً، ويستغرق ذلك عدّة أيام، ويعتبر وجود فطير (خبز مخمر) في المنزل أمراً خطيراً عند اليهود الشرقيين، فيتمّ نبش وتفتيش كلّ بقعة وزاوية من المنزل" (راسل، 1997، ص 251) يشير راسل في أكثر من مناسبة، لاسيما من موقعه طبياً، إلى خصوصية اليهود المتشددة في ممارساتهم الدينية، التي تمنعهم من الانفتاح على الآخر المحايث لهم في المكان، ويسوق مثلاً عن صوم مغاير لصوم الفصح: "الصوم الطوعي لمدة ستة أيام كاملة، يمنع خلالها الصائم عن تناول جميع أنواع الغذاء، ويعاني الصائمون من امتناعهم عن شرب الماء أشدّ المعاناة... وعند انتهاء الصوم يبلّون رقهم ببضع ملاعق من زيت اللوز، ثمّ يحتسون حساء الدجاج، ثمّ يعودون إلى تناول الطعام شيئاً فشيئاً... لا يحاول ممارسة هذا الصوم سوى عدد قليل من الأشخاص المتدينين جداً". (راسل، 1997، ص 254)، ويخلص بذلك إلى حكم تقييمي يتعلّق بطقوس الطعام الدينية التي تشير إلى هوية هذه الجماعة الثقافية، قلماً نجد مثله في مدوّنته: "إنّ تمكّن شعب ممقوت جداً من المحافظة على تعاليم دينية قديمة جداً في وسط عوائق كثيرة، ما هو إلّا دليل على شدة تمسّكه بها، وعن روح التسامح عند المسلمين". (راسل، 1997، ص 255)

2- تحكّم المرجعية الدينية بالنشاط الاقتصادي المتعلّق بالطعام: توجه المرجعية الدينية بشكل أو بآخر النشاطات الاقتصادية للسكان، وقد دوّن راسل ذلك في باب الصيد وتوافر الثروة الحيوانية، فكان يعرف بالأنواع المرغوبة أو المقصاة وفقاً للشريعة، ويأتي بأمثلة ممّا يوقره نهر قويق الذي كان يجري في حلب في تلك الحقبة: "كما يوقّر النهر السلاحف بكميات كبيرة، وفي بعض الأحيان يتناولها المسيحيون عند الصوم، ولكن نادراً" (راسل، 1997، ص 316)، وبالحديث عن سمك السلور يقول: "ورغم أنّ طعمه زنج... ورغم أنّ الأطباء يعتبرونه ضاراً، فإنّ المسيحيين يتناولونه بكثرة، ويسمّى شعبياً السمك الأسود" (راسل، 1997، ص 313)، ويذكر غير نوع من الأسماك وثمار الماء التي يرتبط حضورها بالشعائر: "أمّا الأنواع الأخرى التي ينتهي معظمها إلى حبش الشبوط فلا يتناولها سوى المسيحيين الحلبيين في أثناء صومهم". (راسل، 1997، ص 313)، ويذكر السلطعون: "يقدم على موائد المسيحيين في أيام صومهم، وذلك لإمكانية الحصول عليه في جميع فصول السنة". (راسل، 1997، ص 316) يتعلّق الاهتمام بطرائد أخرى بشريعتها الدينية، وفاقاً للطوائف الثلاث، ويميّزها راسل في مدوّنته، لاسيما الأرانب والخنازير، ويبسط في ذلك آراء دينية وشواهد: "ويمنع المسيحيون الأرمن عن تناول الأرنب البري من منطلق ديني، وعلى غرار الإغريق، وضع الكتاب العرب اعتراضات فيزيائية على تناول لحم الأرنب البري كطعام". (راسل، 1997، ص 293)

نلاحظ أنّ راسل يستقصي العلاقة بين الطعام والهوية الدينية من لحظة إنتاج المواد الأولية، مروراً بلحظة دخول المنتج عملية التبادل الاقتصادي، إلى لحظة التداول الثقافي، فيعرّف بمنتجات المواسم الزراعية في بساين حلب وحقولها، والمخصّص بعضها لأصحاب هوية دينية محدّدة، ففي الكلام على زراعة السمسم، يخصّ اليهود بالاستفادة منها لإنتاج زهم المعروف بالسيرج: "يتمّ تحضير الزيت الذي يدعى السيرج من السمسم، ويستخدمه اليهود كثيراً في الطبخ. إلّا أنّه قويّ بشكل لا يحتمل من حيث المذاق والرائحة... ولا يستعمل هذا الزيت سوى عدد قليل جداً من الناس بخلاف اليهود الذين يستعملونه عوضاً عن زيت الزيتون". (راسل، 1997، ص 67)، ولا يشير هنا إلى السبب وراء هذا الاستعمال، لكن السياق الثقافي يفسّر ذلك، إذ يشير راسل مراراً إلى خاصية الشحّ والتشوّف لدى هذه الطائفة التي ستفضّل الزيت الرخيص.

يحدث ذلك أيضاً في الكلام على زراعة الكرمة لصناعة النبيذ: "جرت العادة أن يتمّ عصر النبيذ الجديد في أعياد الميلاد... ويسمح للمسيحيين واليهود بجلب كمية محدودة من العنب إلى المدينة لتحضير النبيذ أو البراندي أو لاستعمالهم الشخصي لقاء دفع رسوم معينة، علماً أنّ الفرنجة معفيون من الضريبة" (راسل، 1997، ص 68)، ويفرق في تلك الممارسات بين أبناء الطائفة المحليين والأوروبيين: "وفي أيام السبت يمكث اليهود فترة طويلة على المائدة، ويحتسون نبيذاً يصنع بحسب شريعته... اليهود في إيطاليا لا يتمسكون بالنبيذ الذي يحضّره اليهود فقط". (راسل، 1997، ص 250)

3- تحكّم المرجعية الدينية بتفضيلات الطعام: تحدّد المرجعية الدينية أنواع الطعام بشكل مباشر أو غير مباشر، وتأتي فكرة البركة، أو إهمال النصوص المقدسة لبعض أنواع الأطعمة، أو تزكيتها نالية لفكرة التحريم، لكنها تصوغ الهوية الثقافية للجماعة حينما تنسرب، على مرّ الزمن، إلى يوميات الأفراد، قاطعة صلتها المباشرة بالإيديولوجيا الدينية، من ذلك مثلاً ملاحظته الآتية: المسيحيون "يتناولون البرغل أكثر من الأرز، ويستخدمون الزيت غالباً في طهيهم في حين يستخدم المسلمون السمن" (راسل، 1997، ص 240)، أو قوله: "نادراً ما يتناول المسلمون السمك، وقلماً يجلب السمك البحري إلى المدينة إلا للأوروبيين" (راسل، 1997، ص 121)، ويمكن أن نرجع ذلك إلى تفسيرين، يتعلّق الأول بالموقع الجغرافي لمدينة حلب الذي يحدّد التباين في توافر الغلال، ويحدّد جودتها وقيمها، فالتوافر مسألة أساسية، وإنّ "الذوق الثقافي يحدّده الطابع العمليّ في الغالب. والاختلافات في المناخ والتربة وتقنيّة الريّ أملت نجاحاً نسبياً لهذه الحبوب، وبالتالي أثّرت في الكيفيّة التي تستغلّ بها ثقافة ما مواردها." (كوفمان، 2012، ص 45)، ويعود السبب الثاني إلى الثقافة الدينية، فعلى سبيل المثال لا تتضمّن سرديّة الثقافة الإسلامية قصصاً عن العلاقة مع السمك كما هي في الثقافة المسيحية، التي ربطت عبر الأدبيات الاجتماعية أكل السمك بشرب الخمر، وحثّت على اتخاذ السمك طعاماً، ومما ورد في العهد الجديد: "قد تذكّرنا السمك الذي كنّا نأكله في مصر مجّاناً" (عدد 5: 11)، كما حلّت البركة على السمك بمعجزات المسيح عليه السلام، ومنها معجزة "الأرغفة الخمسة والسمكتين اللتين أشبعتا خمسة آلاف رجل بغير النساء، وتبقى منها بعدما شبعوا إثني عشرة قفّة مملوءة" (مرقس 6: 44-41). يمتلك زيت الزيتون أيضاً قداسة مسيحية بشكل خاص، فقد جاء الأمر الإلهي بأن يكون دهن المسحة المقدسة من زيت الزيتون النقيّ (حز 30: 22-24)، في حين يذهب المسلمون إلى السمن لأنّه الأغلى، وأكثر دلالة على البذخ، بحكم كونهم الطبقة الأكثر ثراء وترفاً في المجتمع.

يبسط راسل أيضاً الأسباب الدينية التي تتحكّم بطريقة إعداد الطعام التي تحدّدها بعض الشرائع، فتضيّق إمكانية توافرها في السوق المحليّة، لا سيّما إذا كانت تخصّ الأقلّيّة الدينية، ويأتي بمثال عن طعام اليهود في حلب: "ويتناولون لحوم الدجاج أكثر من أية لحوم أخرى، وربّما يعزى ذلك إلى أنّ سوقهم لا تزوّد جيّداً بلحم الضأن. وبما أنّه ينبغي ذبح لحومهم بطريقة معيّنة، وعلى يد جزّار يهودي، فلا يمكنهم تأمين حاجتهم من أسواق المسلمين. وتباع لحومهم إلى فقراهم بسعر منخفض... وجشع القائلين... يجعل السوق خالياً من اللحم بحيث يضطرّ اليهود الأكثر غنى إلى تناول لحم الدجاج كالأخريين لأنّ ذبحه يتمّ بسهولة في البيت." (راسل، 1997، ص 249)

رابعاً: كتاب السياحة

تنماز هذه المدوّنة من حيث موضوع علاقة الطعام بالهويّة بوعي مختلف عن الوعي العام في تلك الحقبة الذي يمكن أن نستشفّه من مدوّنة الأخوين راسل، وإن اختلف منظار الكاتبين، فحنّا دياب رجل محليّ من حلب، ذو انتماءات ثقافيّة متعدّدة، كما يصرح هو عن هويّته، فهو مسيحيّ، وماروني، وحلي، وسوريّ، ولن نجدّه يستعمل نعتاً هويّاتية أخرى سوى مفردة شرقيّ في أحيان قليلة. لم يأخذ حنّا حظه من التعليم الأكاديميّ كما فعل الدكتور راسل، فقد كان تاجر قماش من عائلة أفرادها كثير، وعملوا كما يذكر أجراء عند مالكي المحلات، حتّى فتح محلّه الخاصّ بعد عودته من الرحلة، لكنّه كان يتكلّم باللسن عدّة بسبب السياق الثقافيّ الذي وجد فيه، والذي يمتاز بالعلاقة الوثيقة والمصالح المتبادلة بين المسيحيين في حلب مع التجار والقناصل الأوروبيين، الذين كانوا يوفّرون لهم فرص العمل، فيعملون مترجمين، ومخلصين جمركيين، وأدلاء، ويوفّر الأجانب لهم الحماية من تسلّط الإنكشاريين على الدميّيين، ومن الضرائب المفروضة عليهم، وستجد حنّا دياب يقرّ بمنزلة الشرقيّ المسيحيّ الأدنى أمام منزلة الأوروبيّ المسيحيّ المستشرق، إذ كان في معظم الأحيان يبقى خلال الرحلة مع الخدم، في حين يستقبل لوّكاس عند القناصل بوصفه ضيفاً مهمّاً جداً ومبعوثاً لملك فرنسا: "تعشّوا وتعشّينا نحن أيضاً مع جملة الخدام". (دياب، 2021، ص 38)

تعرّض كاتب المدوّنة إلى تجربة الرهبنة في جبل لبنان لعدّة أشهر، لكنّ التجربة فشلت، وعاد إلى الديار ليرافق بعدها بول لوّكاس في رحلته من حلب إلى لبنان، فمصر، وتونس، وليبيا، وإيطاليا، وفرنسا، ثمّ ليعود من دون معلّمه إلى إستانبول، فحلب. كانت هذه الرحلة وسيلته لمعرفة الذات وانتماءاتها، ولتحديد الآخر عن طريق التجربة الشخصية، التي قد تناقض، في لحظة الاشتباك مع هذا الآخر، الإيديولوجيّة الدينيّة التي صدرت عنها، لكنّها تظلّ أسيرة لها في معظم الأحيان، فما زالت فكرة الفردية في مجتمع ما قبل النهضة العربيّة ضعيفة، حيث لا يمكن للذات أن تتجاوز أحكام الجماعة، ووجهات نظرها، وتقويماتها الأخلاقيّة والجماليّة في هذا العالم الدينيّ الطبقيّ المعقّد الذي جاء منه حنّا دياب: "كان عالمهم شديد الحساسيّة للمراكز وللنفوذ بين الأشخاص... كان للفوارق الدينيّة أساس قويّ في الارتباطات الطائفيّة وكذلك في القوانين المرعيّة، والتي تمّ من خلالها فرض مجموعة من الإعاقات على غير المسلمين، ممّا وضعهم في مركز اجتماعيّ أخفض" (ماركوس، 2009، ص 49)

يمكن أن نفكّك الوعي الثقافيّ في هذه المدوّنة من خلال ارتباطه بالطعام بوضوح، لتنبّيّن ثلاث سمات لسردية الهويّة في تلك الحقبة التاريخيّة في حلب أو ما يحاكمها من حواضر السلطنة العثمانيّة التي مثّلت الشرق والإسلام معاً:

1- المحليّة، ونشوء الوعي الفرديّ في مواجهة كلّ من الإيديولوجيا الدينيّة والسلطة السياسيّة:

تنماز هذه المدونة بذاتيّتها التي تعكس معارف الشخصية الفرديّة، وتصوّراتها وعقيدتها، وهذا ما ندر وجوده في مدوّنة راسل، لأنّه بحسب نوع المدوّنة،

ركّز راسل على مشاهداته، متخذاً الآخر موضوعاً له، وقد حاول أن يتمسك بالمنهج الإجماعي مثل أي عالم يجري بحثاً أنثروبولوجياً يمتلك أدواته، في حين كان حنّا دياب يستكشف الآخر بعين المعجب بالغرب المسيحي المتنوّز، والذي يجد أنّه يشترك معه في الدين، ويحميه ويرعاه، إلّا أنّه يعود إلى وعيه الأسبق فينتبه إلى أنّه شرقيّ وماروني غير كاثوليكي، لكنّه محكوم من مرجعية دينية أخرى تميّزه، أي الإسلام، وتجعله أسير قوانينها السياسية والاجتماعية والدينية، وهي لا تمنحه الحرية في أبسط الأشياء كاللباس مثلاً، فانتماؤه الدينيّ هو انتماء سياسيّ أكثر من كونه عقديّ، لذلك فهو ينظر إلى فرنسا على أنّها بلاد المسيحية لا على أنّها كيان سياسيّ، وهي المكان الذي يجب أن يعيش فيه متخلّصاً من سطوة الإسلام، وذلك وفقاً لمنظار تراتبية البنية الثقافية التي جاء منها، وترتّب عليها. يعي دياب خلال الرحلة، أنّ الآخر الأوروبيّ ينظر إليه من منظاره القوميّ الذي اعتاده، إذ يعدّه مسلماً أو شرقيّاً أو عثمانياً وإن كان مسيحياً. لعلنا نكون بذلك قد قبضنا على الإشكالية التي قامت عليها مدوّنته، والتي تضع الشرق المسلم بمسيحييه ويهوده وأقاليمه السياسية في مواجهة الغرب المسيحيّ بأقاليمه السياسية أيضاً، ويتضح ذلك بالأمثلة التي يسوقها حنّا دياب في (كتاب السياحة)، ومنها تقويم سيّدات قصر فرساي له عند دخوله عليهنّ على أنّه أعجوبة قادمة من بلاد الإسلام للترفيه عنهنّ، حيث اعتدن ذلك من خلال الرؤية المركزية الاستعمارية في العلاقة بين الشرق والغرب في القرن الثامن عشر، فقد أشرن إلى سكّينه المعلّقة بزّاره جرياً على عادة لباس أهل الشرق: "تعالوا شوفوا سيف المسلم" (دياب، 2021، ص154)

يبحث حنّا دياب وأمثاله في ظلّ هذا الصراع الهوياتي العنيف عن انتمائهم إلى المكان (حلب)، التي ستمنحهم هوية جامعة تمكّنهم من العيش معاً بسلام نسبي، ستعكره السلطة السياسية بتدخلاتها اليومية، وبفساد موظفيها الصغار وانكساريها، إذ يشتكي الصائم المسيحي من عدم توافر المواد الغذائية مثلما يشتكي المسلم، حيث يفترض أن تشكّل المجاعة حالة جمعيّة: "وانقطع الجلب في يوم الأول من صيام الكبير ما عاد ينوجد الخبز إلّا بعناء عظيم، وثاني جمعة من الصوم ثلاثة أربعة أيّام ما انوجد بها خبز ولا كعك ولا شي يوكل من صنف القوت سوى القضامة والزبيب والدرا والقمبز وكل من هولاي ينباع الرطل بقريب زلّطه" (ديمترى، 2006، ص161)، فينقض الفساد السياسي هذه الحالة الجمعيّة حين يميّز الأقرب له، وهم المسلمون في هذه الحالة، في إمكانية الوصول إلى الطعام: "ويكون داخل الفرن واحد من قبل التفكيكي باشي وكم واحد من الينكجارية فيطلع الخبز يبيعوا بعضه للأقويا الذي خارج الفرن..." (ديمترى، 2006، ص173)

يعيد أحد الباحثين سبب نشوء هذه الارتباطات المحليّة إلى "ضعف الولاء والانتماء إلى المفهوم الإقليميّ الأوسع المتمثّل بالعالم الإسلاميّ، أو البلاد العربيّة، وحتىّ الإمبراطوريّة العثمانية، حيث لم تكن لتثير ضمن سكّان المدينة أيّ إحساس متميّز بالانتماء شبيه بالانتماء المحليّ في عصر سبق القومية والوطنية، كانت هذه الوحدات الإقليمية واسعة ومتباعدة بشكل كبير لدرجة لا تثير معها أية عواطف محدّدة بالهوية أو الانتماء إليها." (ماركوس، 2009، ص46)، ويستنتج في هذا الموقع "لم يعتبر الحلبيون أنفسهم سوريين". (ماركوس، 2009، ص46)، ويمكن القول إنّ هذا الاستنتاج تعوزه الدقّة، فسندج خلال دراستنا لكتاب السياحة أنّ حنّا دياب يصرّح بهويّته السوريّة تالية لهويّته الدينية في كلّ مرّة تطلّبت تقديم نفسه، وبشكل عفويّ، فيردّد أنّه سوري ماروني من حلب: "وسألني من تكون أنت ومن أيّ بلاد، فأجبتة أنا من بلاد سوريا من مدينة حلب"، (دياب، 2021، ص167)، وهي تشكّل لازمة تتردد في رحلاته، فالمحليّة هي المرجعيّة الأخرى التي تلي الدينية، ويعبّر عنها بمرجعيّة الانتماء إلى حلب التي تشكّل الهوية المحليّة في غياب سطوة الهويّات الأخرى كالقومية، والوطنية، فيقول حينما تجوّل في مدينة تونس: فرأيت عمارة هذه المدينة وأسواقها وتكوينها مثل مدينة حلب إنّما هي أصغر من مدينة حلب". (دياب، 2021، ص89)، وتستعقد مقارنات هويّاتية تدلّ على بواكير الوعي القوميّ المستقلّ، نسبياً، عن الدينيّ، من منطلق المحليّة التي تتجاوز حلب إلى حواضر شرقيّة أخرى، وذلك حين يتعرّض لتفاصيل الطعام أو الجغرافيا أو اللباس، ففي مشاهداته في فرنسا يقول: "بركونيا (بلاد النبيذ) مثل نبيذ الجردى الذي في بلاد لبنان" (دياب، 2021، ص146)، ويقول أيضاً: "نهر السينا وهو نهر كبير مثل نهر الفراء". (دياب، 2021، ص158)

يدرك الرّحالة من رحلته أنّ الرابطة الدينية لا تغني عن الرابطة القومية، وأنّ كلّ هوية صافية يعترها نقص، بل هي وهم وخيال، وقد وعى تلك الحقيقة حين تعرّض للمرض والخداع في باريس، بعد موجة الغلاء والبرد والمجاعة سنة 1709 في فرنسا، فصار القمح يصدرّ إليها من بلاد الشرق، ويستنتج أنّ قلق الهوية يتأتّى بتأثير عاملين رئيسين:

- تحريض الآخر ذي الرؤية الاستعمارية، التي تعتبر الهوية القومية قبل الدينية، والمتمثّل بخوافة لوكاس الذي يقول له: "أنت بتريد ترفس هذه السعادة وترجع أسير للمسلمين كما كنت سابقاً!" (دياب، 2021، ص207)، ويخطبه بوصفه شرقيّاً لا مسيحياً: "أنتم يا أولاد الشرق قليلين الوفا" (دياب، 2021، ص208)

- التمييز الذي تمارسه السلطة العثمانية ضدّ غير المسلمين الذي يجعلهم يضعون الهوية الدينية قبل القومية: ذلك يجعل الرعايا يصفون المسلمين بالبرابرة: "ويخلّصني من أسر البرابرة" (دياب، 2021، ص207)، ويقول حين عاد من فرنسا إلى إسطنبول في طريقه إلى حلب: "وندمت كيف أني تركت بلاد المسيحية ورجعت إلى أسر المسلمين" (دياب، 2021، ص222)، ويجد حنّا دياب الحلّ في تغيير سياسات هذه السلطة، وليس في مغادرة البلاد التي هي الوطن: "طلبت من يسوع المسيح بأنه ينوّر عقل المسلم الكبير أعني الملك". (دياب، 2021، ص237)

2- الطعام والهوية الدينية، والتراتبية: يبدأ المخطوط بتمييز التراتبية الدينية عبر المائدة، مائدة الرهبان تحديداً، التي تشكّل العبارة الأولى للمخطوط: "مايدهم غير الرهبان والمبتدين" (دياب، 2021، ص8)، أي يشير إلى تراتبية جلوس الرهبان إلى المائدة، وأنواع الطعام: "فدخل الرئيس

وجلس في راس المائدة، وتبعوا الكهنة، كل من جلس في مكانه، وبعدهم دخلوا الرهبان وجلسوا، بقوا المبتدئين واقفين، بعد هنية أذن لهم الرئيس بالدخول، فدخلنا وكل منا جلس في مكانه، أعني الأقدم يجلس فوق الحديث، وحاطين في المائدة ثلاثة ألوان: أول لون شوربة عدس، وقمحية وأوقات حبوب وما يشبه ذلك من الحبوب والخضار. وثاني لون لبنه، وثالث لون تين مكبوس بدبس، وبين كل تين سودة نبيد وبوقال، وكل واحد يشرب على قدر قوته وكيفه" (دياب، 2021، ص8)، ويذكر أنّ طقوس الترهيب المتعلقة بالطعام وموائد الرهبان، كانت سبباً في عزوفه عن الدخول سلك الرهبنة، والعودة من حيث أتى: "ورأيت مصفوف على رفوف المائدة جماجم موتى من الرهبان الذين ماتوا سابقاً، وكل جمجمة مكتوب عليها اسم صاحبها، وفي آخر المائدة في مكان علوه، جالس راهب يقرأ أخبار الشهدا وعذاباتهم الفادحة غير المحتملة كما هو معلومك عند الجميع، فلما رأيت هذا انصدمت عن الأكل والشرب وبقيت بهتان." (دياب، 2021، ص8)

يلاحظ دارس المخطوط التمسك لدى الأفراد في تلك المرحلة بهويتهم الدينية بتفريعاتها الدقيقة، والتعريف بها من غير تحفظ، فهي محل الهوية القومية والوطنية معاً، فبدلاً من أن يقول المرء: أنا عربي من سورية من مدينة حلب، سيقول أنا مسيحي ماروني من حلب، ثم يذكر أحياناً بلاد سوريا، فقد كان السؤال: "من أيننا طايفة؟ أنا من طايفة الموارنة" (دياب، ص17) سؤالاً مشروحاً، وهو حين دخل على حاجب البابا في باريس، واكتشف أنه حليبي من آل السيسي، دار بينهما هذا الحوار الذي يؤكد الانتماء الشرقي في مقابل الأوروبي، رغم الهوية الدينية المشتركة مع الأوروبي، وسيظهر هنا الوعي القومي بوضوح، متصلاً بقضية اللغة العربية: "وسألني من تكون أنت ومن أي بلاد، فأجبت أنه أنا من بلاد سوريا من مدينة حلب، فسألني بلسان العربي الفصيح من أي طايفة تكون، فأجبت أنه أنا من طايفة الموارنة...السلامة في ابن بلادي." (دياب، 2021، ص167)

يحدث التعرف إلى الذات خلال الرحلة عبر المقارنة بين كل من الطقوس الكنسية، والطعام بأنواعه، وطريقة إعداد المائدة الدالة على التمدن، وطقوس الضيافة التي تدل على الموقع الرفيع الذي يتمتع به كل من له صلة بالآخر الممثل بملك فرنسا، عبر قناصل بلاده المنتشرين في الشرق بمعاهدات سياسية تجارية تجعل سلطة الأوروبي حاضرة في أسطول البحر، وقصور السفراء في مدن السلطنة العثمانية، لذا ستعقد المقارنات الدينية أيضاً بين طقوس الموارنة الذين يمثلون الشرق، وبين طقوس الكاثوليك الذين يمثلون الغرب، ويشير دائماً إلى استراتيجيتهم التبشيرية في الشرق لجذب المسيحيين إلى الكتلعة، في حين يأتي الطقوس الأرثوذكسي عرضاً خلال إقامته في قبرص. وستبدي المدونة العلاقة الدينية المعقدة بين كل من الطوائف الدينية المسيحية معاً في الشرق، والسلطة السياسية المسلمة المتمثلة بجند الانكشارية، والعالم الغربي الذي يريد تحقيق مصالحه في الشرق عبر طعم الدين، ففي نيقوسيا، وهي المدينة الكبرى في قبرص كما يشير إليها، تسيطر طائفة الروم الكيركيه الأرثوذكس، وهي على خلاف مع الكاثوليكين، الذين يشيرون إليهم: "مسلمان ولا رومان ولا بيت من بيوتهم خالي من مسلم واثنين وأحياناً ثلاثة، لأنهم ييجوزوا بناتهم للانكجارية حتى يكونوا لهم حماية عند الحكام وما يشبه ذلك لأنه ما لهم لا عرض ولا دين" (دياب، 2021، ص31)

يتبع تمييز اللسان التمييز الديني، مرتبطاً أيضاً بنوع الطعام وطقسه، فيشير إلى اللسان الرومي في اليونان، وإلى اللسان الفرنسي لدى الفرنسيين، واللسان التلياني لدى الإيطاليين، وإلى اللسان التركي لدى العثمانيين، ويشيد بالطعام في نيقوسيا: "قال لنا كل شيء موجود في ذلك الكلار من سمن وزيت ونبيد عتيق وجديد ولحم خنزير مكبوس مملح وجنبون وزيتون وجبن وما يشبه ذلك ما عدا الخبز، وخبز قبرص ما له شبيه في الطعم واللذة، كنا نشتره كل يوم طري" (دياب، 2021، ص28)، ولأشك في أنّ تمييز الخبز يرجع إلى فروقات ثقافية، إذ تشكل صناعة الخبز في فن الطعام صناعة ثقافية، ويجد الأوروبيون الخبز في حلب وعموم الشرق سيء النوع، في حين يحمل الأوروبيون معهم خبزهم أينما حلوا ليقوموا أفرانهم الخاصة في مدن الشرق التي يعملون فيها: "إنّ الخبز العادي مسطح ورقيق، ويصنع من دقيق، ولا يكون جيد التخمر، وخبز بطريقة سيئة...يحصل الأوروبيون على نوعية ممتازة من الخبز المخبوز على الطريقة الفرنسية" (راسل، 1997، ص85)، وإذا عدنا إلى تاريخ الخبز عند العرب سنجد "من أغلب الاحتمالات أنّ خبز العرب كان فطيراً، أي لا يحتوي على الخميرة." (جميل، 1994، ص33)

تظهر الثقافة الدينية بوصفها مرجعية قوية في ملاحظاته حول الظواهر التي تعترضه في الطعام أو في غيره من مكونات الهوية الثقافية، فحين رأى المسجد في نيقوسيا مختلفاً عن المسجد في حلب أو في بلاد الشرق عموماً قال: "كيف بيمكن يكون جامع ومبنة فيه هالتمائل من ملايكة وقديسين، وهذا شيء محرم عند المسلمين..." (دياب، 2021، ص31)، وحين يتجول في مدينة الفيوم المصرية يقول: "جسر يوسف الحسن...كما هو محرز في الكتاب المقدس...أكلنا سمك من صيد الذي يصطادونه من فوق الجسر...الصيادون يدلّون الشباك من غير أن تصل إلى الماء، السمك بينقذف...القلّين جالسين بيقولوا كلّ فرخ بجديد (فلس)." (دياب، 2021، ص48)

3- الطعام وواكير تمييز الهوية القومية: يزداد الاستهجان الدال على عدم تقبل عوائد الآخر الثقافية، رغم الاشتراك معه في الهوية الدينية، ونجد حضور الأطعمة والأشربة بين الجغرافيتين الثقافيتين مختلفاً تماماً، ويظهر التمييز الهوياتي بين قوميتين لا دينين، يقول عن بلاد اليونان: "نساء يبيعوا خمر وكل واحدة وقبالها زق من الخمر وبتنادي عليه بأنه طيب وعتيق وكل شفشق بعثماني، وبعضهم يبيعوا لحم خنزير وبعضهم محمله على جحش...وكلهم وجاههم كشف من غير ستار...مظهر قليل الاحتشام...حريمهم مكشوفين الوجوه بغير استحيا ولا احتشام جالسين في الأزقا أمام الجاي والرايح." (دياب، 2021، ص33)

يكشف دياب خلال رحلته مع بول لوكاس الانحياز الثقافي داخل النسق الديني الذي يعيش في كنفه بوصفه مسيحيًا شرقيًا، إذ يعامل لوكاس المسيحي من قبل السلطة المتمثلة بالولاة والسناجق والإداريين على أنه آخر أوربي، فهو مندوب رفيع الشأن ملك فرنسا، لا بوصفه مسيحيًا، في حين يستقبل حنا دياب في جناح الضيوف الأقل منزلة، أو يجلس إلى موائد الخدم في القصور، لكنه يعامل بطريقة أرقى حين يكون مع معلّمه مؤدياً دوره في الترجمة، ويتحدث في رحلة القاهرة عن تراتبية الضيافة، ولزوم حضور القهوة مع التتن: "خرج من داخل الحرم ولد محسن جميل وفي يده فنجان قهوة، فأعطاه للسناجق وبعده أعطى إلى معلمي فنجان وللفقير فنجان" (دياب، 2021، ص 51)، وأتبع ذلك بـ "غلايين تتن بالعود والقاقون" (دياب، 2021، ص 51). ويتحدث عن طريقة تقديم الطعام عند السناجق العثمانيين المسلمين في القاهرة: "بعدما فرش الغلام المائدة أتى بصينية فضة ملطوخة بذهب ودوّار البشكير ووضع أرغفة الزاد، وبعده جاب لنا الخمر الجيد وكاسه من ذهب، وبدأ ينقل صحون الأكل من الحرم ويضعهم بجانب ذلك المكان وكان عدد صحون الأكل عشرين من غير المحلي". (دياب، 2021، ص 51)

يلاحظ دياب في رحلته التصنيفات الطبقيّة العائدة إلى الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية، فطعام القادة لا شكّ مختلف عن طعام الجند حتّى لو انتموا إلى المذهب الديني ذاته، فهو حين يترك معلّمه في القصور بوصفه مندوب ملك فرنسا، يذهب إلى من يشابهه في الطبقة الاقتصادية من العامة، حيث استضافه في القاهرة جندي في منزل خدمته وشاركه الطعام: "أمر خادمه بأن يبيء لنا غداء وهو بيض مقلي وجبن ونحن أيضاً أخرجنا من الذي معنا من الزّواد ومشروب من الخمر، وبعدها تغدّينا وشربنا القهوة..." (دياب، 2021، ص 54)

تشكّل مدينة ليكورونا الإيطالية العمق الجغرافي الأوروبي الحقيقي الذي ستبدأ عنده الصدمة الحضارية، وستحوّل المقارنات من الهوية الدينية إلى الهوية القومية التي لا تنفصم كما ذكرنا عن الدين، وسنقرأ عبارات من مثل: عوايد الفرنج، كما ستظهر مفردة الشرق أمام الإفرنج: "أما بتعرف أولاد الشرق ما بيحلّقوا شورايم مثلكم..." (دياب، 2021، ص 109) وسيمثّل الدين في أوربة الهوية السياسية، وسيقابله الإسلام بوصفه هوية سياسية مضادّة، تشير إلى قلق الهوية لدى المسيحيّ المحلي في ظلّ السلطنة العثمانية: "وهنّيت معلمي على سلامته ووصوله إلى بلاد المسيحية بالسلامة". (دياب، 2021، ص 109) يمكن وصف الرحلة بأنّها وسيلة لمعرفة الذات من خلال العلاقة بالآخر، ولتحويل الوعي الديني إلى آخر قومي، باكتشاف أنّ وعي الأوروبي المكوّن لصورة الشرقيّ، هو وعي ثقافي قوميّ يستوعب الوعي الدينيّ، وأنّ الدين في أوربة لم يعد هو المحرك الوحيد للهوية، ممّا سيصيب المسيحيّ الشرقيّ بخيبة أمل، ويورد في هذا السياق حكاية المرأة المسيحية الحلبيّة التي تمسّكت بلباسها وحجابها الشرقيّ، ولم تعد ترغب في الخروج من منزلها في باريس نتيجة هذا الاختلاف في المظهر، رغم المشاركة في الهوية الدينية، فهي تقيّم مظهر نساء باريس على أنّه فحش، وهم يقيّمون مظهرها على أنّه حالة إكروتيكية، وعندما رأوها وقد غطّت جسدها وشعرها ووجها، تحلّقوا حولها كأنّها أعجوبة، ليقرّ حنا دياب بهذا الفرق الهوياتي: "ومن هذا تبين لي بأن نساء بلادنا ما بيقدروا يسلكوا سلوك نسا تلك البلاد لأجل أنهم رهبوا في الخبا". (دياب، 2021، ص 114)

تشير لغة دياب، وتدويناته، واختياراته لهذه الرحلة عن شعوره بتفوق أوربة عن الشرق من خلال أدبيات المائدة، وتعدّد فنون طهي الطعام وتقديمه، والمغايرة لما هو في الشرق، وتوافر الخمور بأنواعها، والاهتمام بها، فيدهشه توافر الاستراحات والفنادق على طرقات السفر بين المدن والضواحي في كلّ من فرنسا وفلورنسا، ويفصّل في ذلك في هذا النصّ حول العشاء في استراحة في الطريق إلى باريس تديرها امرأة: "هيّرت المائدة بجميع لوازمها من سيتات ومناديل نضاف وملاقيط ومعالق فضة وخبز كما ج طري، وبعده قدمت لنا في صحن كبير جاجة هندية واثني عشر فزوج مشويين في سيخ الكبير، وصحنين فركصاده من أجنّاح الفرائج وقطع لحم، وصحنين سلطة كبّوس. فجلّسنا على المائدة ناكل واثنين من الخدمات في أيديهم الكاسات ويسقونا من الخمر الطيّب إلى حين ما انتهينا من العشاء رفعوا تلك الصحون وجابوا قطعة جينة فرنساية وستين زيتون وستين تفاح فروطه، وبعده غسلوا أيدينا ورفعوا ما كان على المائدة وجابوا جنت كبير صيني فرنجي ملان من الماء وحوله داخل الماء ستة أقداح وتقليين انبيد حتى اللي بيريد يشرب يتناول بيده ويشرب على كيفه" (دياب، 2021، ص 145)

يظهر أنّه كلّما اقتربنا من الشرق عادت الطقوس الدينية إلى حضورها الدامغ، وعاد الطعام مكوّنًا للهوية الدينية، مترافقًا مع طقوس الصوم والتقشّف، أو الصحة وعلاج الأمراض، أو غير ذلك من الممارسات اليومية المنبثقة عن الهوية الثقافية: "لا يطبخوا زفر لأنّي حرمت على حالي بأنّي ما عدت أكل زفر من دخولي إلى أضنه إلى حين ما أصل إلى حلب لكيلا أتوحّم". (دياب، 2021، ص 265)

خاتمة:

درس البحث علاقة الطعام بمفهوم الهوية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كما تبدّت في المدوّنتين المذكورتين، وتضمّنت كلّ منهما رؤية كاتبها، ورؤية البنى الاجتماعية الثقافية الخاضعة للبحث فيها، بما يمثّله أفرادها من شبكة علائقية مع المجتمع المحليّ وخارجه، ليوضّح التعقيد الهوياتي الذي أبرزته مدينة حلب خلال تلك المرحلة. شكّلت تحولات العلاقة مع الطعام حالة كنائية عن تحولات الهوية التي انتقلت من الهوية الدينية إلى هوية أقرب إلى الوعي القوميّ. كانت رؤية الهوية في (كتاب السياحة) ما تزال مستسلمة للوعي الدينيّ، إذ سيطرت فكرة الإيمان، وكانت تمارس عقائدياً وسياسياً، إلّا أنّ الهوية الدينية بوصفها هوية سياسية تبدو قلقة لحظة اللقاء مع الآخر الأوروبيّ المختلف قوميّاً، خلال الرحلة، إذ سيواجه الفرد كلّاً من الآخر

المتمدّن والمستعمر، فتبدّى له محدّدات جديدة للهويّة أقرب إلى القومية، التي تصنّف تحت مفهوم (الشرق والغرب). وجدنا في الوقت ذاته رؤية الآخر الأوروبي للشرق في (تاريخ حلب الطبيعيّ في القرن الثامن عشر) للأخوين راسل، التي نظرت إلى الشرقيّ على أساس قوميّ، فالشرق بمسليميه ومسيحيه ويهوده يمثل كتلة واحدة أمام الغرب الأوروبي، وقد ظهر ذلك من خلال الطعام بوصفه أحد مشخّصات الهويّة، بتصنيفاته، وطقوسه، وتراتبية البنى الاجتماعية الدينيّة التي يتعلّق بها.

المصادر والمراجع

الكتاب المقدّس.

- باروت، م. (1994). *حركة التنوير العربيّة في القرن التاسع عشر*. (ط1). دمشق: منشورات وزارة الثقافة السوريّة.
- جميل، ن. (1994). *الطعام في الثقافة العربيّة*. (ط1). بيروت: رياض الرّيس للكتب والنشر.
- دياب، ح. (2021). *كتاب السياحة*. أبو ظبي: منشورات جامعة نيويورك أبو ظبي.
- ديمثري، ي. (2006). *حوادث حلب اليوميّة (1771-1895)*. حلب: شعاع للنشر والعلوم.
- راسل، أ. (1997). *تاريخ حلب الطبيعيّ في القرن الثامن عشر*.
- زبيدة، س.، وتاربر، ر. (2009). *مذاق الزعتر: ثقافات الطهي في الشرق الأوسط*. أبو ظبي: مشروع كلمة.
- صولة، ع. (2012). *هويّة الطعام وطعام الهويّة*. *مجلة علوم الإنسان والمجتمع*، (2)، 253-283. www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/116/1/2/47401
- العجيلي، ش. (2011). *الخصوصيّة الثقافيّة في الرواية العربيّة*. القاهرة: الدار المصريّة اللبنانيّة.
- العجيلي، ش. (2021). *الهويّة الجماليّة للرواية العربيّة: رؤية ما بعد استعماريّة*. عمّان: منشورات مجاز.
- الغذامي، ع. (2000). *النقد الثقافيّ: دراسة في الأنساق الثقافيّة العربيّة*. (ط1). بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ.
- الغزّي، ك. (1922). *نهر الذهب في تاريخ حلب*. حلب: المطبعة المارونيّة.
- كزارا، ف. (2010). *التوايل: التاريخ الكونيّ*. أبو ظبي: مشروع كلمة.
- كوفمان، ك. (2012). *الطبخ في الحضارات القديمة*. أبو ظبي: مشروع كلمة.
- ماركوس، أ. (2009). *الشرق الأوسط عشية الحداثة: حلب في القرن الثامن عشر*. حلب: شعاع للنشر والعلوم.
- مارينو، ب. (2000). *حيّ الميدان في العصر العثمانيّ*. دمشق: دار المدى.
- مردم بك، ف. (2015). *مطبخ زرياب*. أبو ظبي: مشروع كلمة.
- المعري، أ. (2013). *رسالة الغفران*. القاهرة: مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- المرعي، ف. (1989). *في تاريخ الأدب الحديث: الرواية- المسرحيّة- القصّة*. حلب: منشورات جامعة حلب.
- ميريوندر، م. (2002). *القراءة الخفيّة: العائلة الحليّة والمجتمع في العهد العثمانيّ*. حلب: شعاع للنشر والعلوم.

References

- Harvey, G. (2015). Religion and Food. *Religious and Cultural History*, Åbo Akademi University, Turku/Åbo, Finland, 25–27.
- Monin, B., & Szczurek, L. (2014). Food and Culture. Stanford University. gsb-faculty.stanford.edu/benoit-monin/files/2022/04/foodculturechapter2014.pdf.