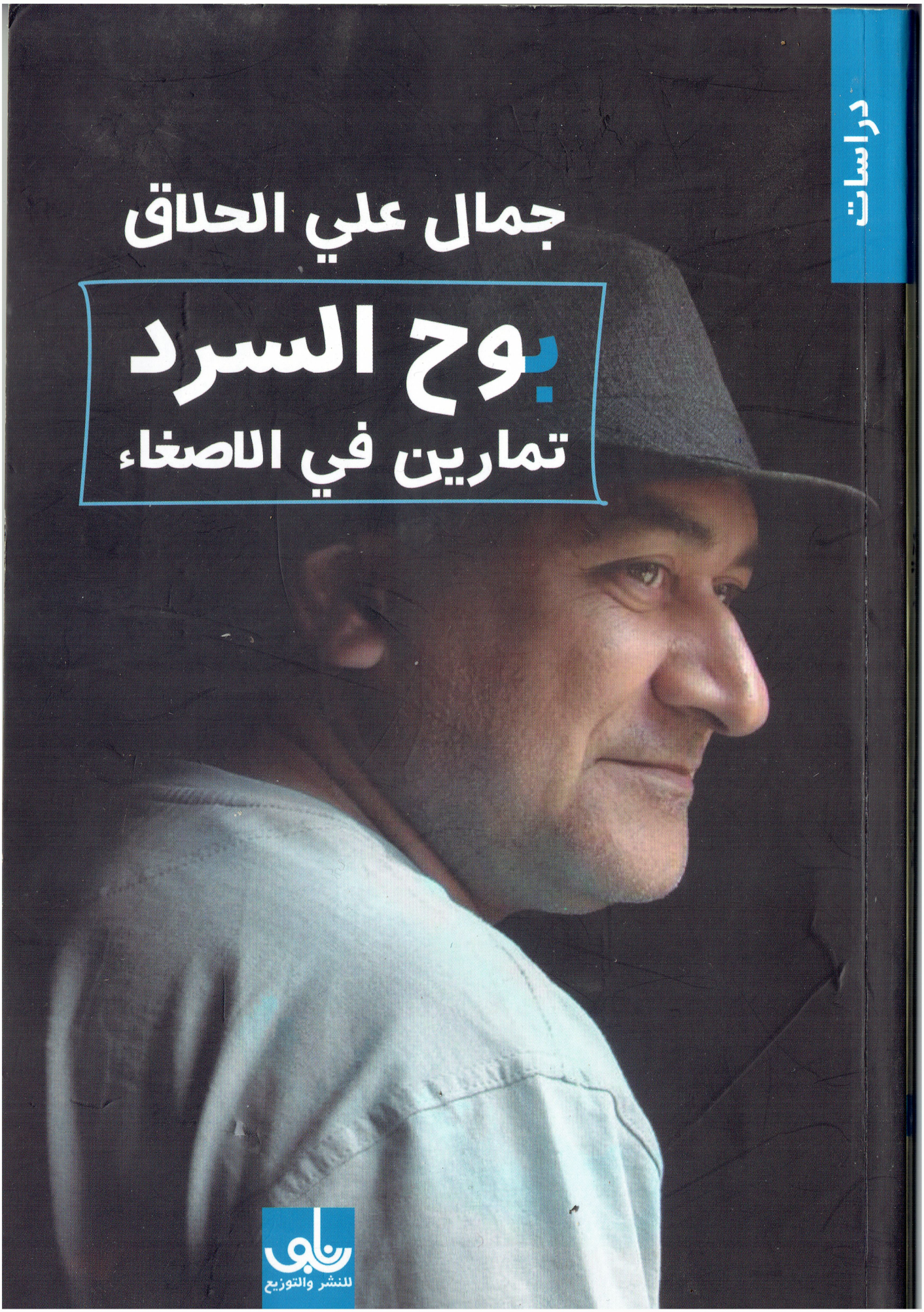
دراسات

جمال علي الحلاق

بوح السرد
تمارين في الاصغاء



ناشرون
للنشر والتوزيع

بوح السرد، جمال علي الحلاق
الطبعة الأولى ٢٠١٨

حقوق النشر والترجمة والاقتباس محفوظة لمنشورات نابو في بغداد
Nabu Publishers
تلفون: ٠٠٩٦٤٧٨٠٤٤٢٣٦٢٩
ص.ب: ٥٠٤٧ مكتب بريد الرشيد، بغداد، العراق
E-mail: nabu2018@yahoo.com
التوزيع خارج العراق: دار التنوير

التصميم والإخراج الفني: وليد غالب

ISBN:978-614472-051-6

بَوْحُ السَّرْد

تمارين في الإصغاء

جمال علي الحلاق

تنويه لا بدّ منه

هـذه أربعة نصوص كتبتها في أزمنة مختلفة (مـا بين عامي ٢٠٠٣ – ٢٠١٥)، وتحـت دوافـع مختلفة أيضا، لكنّها تشـترك جميعها في الإشـارة الى غموض المفاهيـم التي تحرّك حياتنا اليوميـة، الغموض الذي يجعلها بحاجة الى إعادة قـراءة، محاولة فـي فكّ الحصارات الثقافيـة التي تمّ توارثها عبـر قرون طويلة تحت أقنعة لغويّة مختلفة (عرفية، دينية، سياسية).

رغـم التباعد الزمني ما بين كتابة النـصّ الأوّل والنصّ الرابع، إلا أنّ النصوص جميعهـا تشـير الى بعضهـا البعـض دون قصد، نصـوص متعالقـة ومتداخلة، وكأنّها نسيج واحد يتّجه الى غاية واحدة.

النصـوص الثلاثـة الأولـى يتّكئ كلّ واحد منهـا على خبر تمّ سـرده باقتضاب مكتنـز، ولّـد كلّ خبر على حدة حفنة من الأسـئلة – كلّ سـؤال بحدّ ذاته يمثّل خروجاً على التلقين كما هو – أقول حفنة من الأسـئلة جعلتني أسـتثمر بعض تفاصيـل حياتي الخاصّـة أحيانا لقراءة وفهم ما غمض منهـا. أثار النصّ الأوّل تساؤلات في قيمة الحياة والموت، وفي جدوى الإنتماء لأيٍّ منهما، بينما أثار

النصّ الثاني تساؤلات في الحبّ، وفي الحاجة إليه، أمّا النصّ الثالث فقد أثار تساؤلات في اللذّة، وفي الحزن المرافق لها.

يكاد أن يكون النصّ الرابع خارجاً على النسق، لكنّه يشترك مع النصوص الثلاثة الأولى في تحويمه حول إعادة قراءة اللذة وصلتها بمفهومي الذات والموت، إذن فالمناخ واحد رغم إختلاف آليّة وسبب الكتابة، ومع هذا فقد وضعت على ملامح النصوص الأربعة كلّها بعض الرتوش - بين إضافة أو حذف - لتقترب أكثر فيما بينها، وهذا هو السبب الذي كان وراء جمعها في كتاب واحد.

النصّ الأوّل

درسٌ في القراءة

١) مدخل

ذكـر السـيوطي في كتـاب (تاريـخ الخلفاء) *، ضمـن باب ما حـدث في عام (٢٥٣ هـج) : " بعث بعض بطارقة الأرمن الى ناصر الدولة بن حمدان رجلين ملتصقين عمرهما خمس وعشـرون سنة، والإلتصاق في الجنب، ولهما بطنان وسرّتان ومعدتان، ويختلف أوقات جوعهما وعطشهما وبولهما، ولكلّ واحد كفّـان، وذراعان، ويدان، وفخذان، وسـاقان، وإحليـلان، وكان أحدهما يميل الى النسـاء، والآخر يميل الـى المُرْد، ومات أحدهما، وبقـي أيّاماً وأخوه حيّ فأنتن، وجمع ناصر الدولة الأطبّاء على أن يقدروا على فصل الميّت من الحيّ، فلم يقدروا، ثمّ مرض الحيّ من رائحة الميت ومات ".

هـذا الخبر مشـحون بـدلالات يمكن أن تـؤدي الى قراءات بعضهـا يصبّ في الحادثـة مباشـرة كواقـع متحقّق، وبعضها يمكن أن يسـمو على قـراءة الواقع، الى تجريد الخبر، واتّخاذه نموذجاً لمفاهيم إنسـانية ضاربة في العمق الحياتي سواء على صعيد الأفراد أو الشعوب، ثمّ إنّه أيضا يصلح أن يكون نافذة لقراءة الحوار الإنساني، الذي ينبثق في اللحظات الحرجة القصوى، كلحظة الوقوف أمام مجهولية الموت والحياة معاً.

نحـن أمـام تجربة وجودية نـادرة التكرّار، تطرح نفسـها بثقل كعلامة اسـتفهام شرسة، كيف يمكن إزالة الموت الذي يقيم فينا أو معنا ؟

وقوع الحادثة في زمن لم يبلغ بعد سنّ الفطام في مجال الطبّ - ولا أظنّه يبلغه الى النهاية، فحيثما يكون هناك علاج، ستنبثق أمراض أخرى. لن يفتقر الموت الـى أسـباب تبرّر وجـوده أبداً - أقـول إنّ محدوديّـة المعرفة جعلـت الحادثة ترتفع الى حدّ المأساة.

٢) خطأ في الخلقة لا يعيق الحياة

يقول الخبر أنّ الرجلين ملتصقان في الجنب، وهذا يعني أنّ أحدهما لن يكون بمفرده أبداً، وبالتالي لن يكون لأحدهما خصوصيّة دون سواه، كلاهما يمثّلان خصوصيّة واحدة.

هـذه هـي النافذة الأولى لقـراءة الخبر، والجميل في الأمر، هـو هذا الإنفصال والتضاد العنيف بين الرجلين، رغم إلتصاقهما المأساوي.

الإلتصـاق يقتل جزءاً ليس هيّنـاً من الأنا، فهما لن ينطقا أبـداً إلا بنحن. إزاحة الأنـا ينتـج عن تورّم مرضي للنحـن، بل إنّ الأنا لن يكون لهـا إلا دلالة الجزء مـن الكلّ، ومع هذا فالخبـر يروي أنّ كلاً منهما كان له كيانه الخاص، فقد كان لهما بطنان وسـرّتان ومعدتان، ويختلف أوقات جوعهما وعطشهما وبولهما، ولكلّ واحد كفّان، وذراعان، ويدان، وفخذان، وساقان، وإحليلان (أظنّه قصد إحليـلاً واحداً لكلّ منهما)، وكان أحدهما يميل الى النسـاء، والآخر يميل الى المُرد ".

لننتبه الى النصّ ثانية ؛ إنّهما منفصلان، فلكلّ منهما جسده الخاص، الذي لا يشترك مع جسد الآخر إلا في (الجنب)، وهذا السّرد التفصيلي لما يمتلك كلّ منهما ليس إلا تدويناً لخصوصيّةٍ تمّ إشهارها في الرغبات والميول أيضا " يختلف أوقات جوعهما وعطشهما وبولهما "، وهذه بالتالي ترتفع الى إنفصال أفعالهما تجاه الأشياء : " وكان أحدهما يميل الى النساء، والآخر يميل الى المُرْد ".

رغم أنّ الجملة الأخيرة لا تفصح ما إذا كان هذا الإختلاف في الميل جاء نتيجة ردّة فعل متطرّفة لكسر الإلتصاق، وهل هو محاولة منهما معاً لإثبات خصوصيّةٍ تمّ هدرها قسرا ؟

هما توأمان، دخلا الى الحياة في لحظة واحدة، وشاء التركيب الخَلْقِي (بفتح الخاء) أن يجعلهما معا الى النهاية، لكنّهما حاولا من خلال الإختلاف الخُلُقِي (بضم الخاء) أن يعلنا إنفصالهما.

والسؤال هنا، هل حاول كلٌّ منهما التخلّص من الآخر ؟

الخبر لا يتحدّث عن هذه المنطقة، بل تركها عمياء، لكن، أن يستمرا معاً لمدّة خمس وعشرين سنة، يحمل دلالة التوافق والإنسجام رغم التضاد في الميول والرغبات، خصوصاً وأنّ أحدهما لا يمكن له أن يمارس رغباته وميوله دون علم الآخر، فالخبر لا يتحدّث مثلا عن مسألة نوم كلّ منهما، وأرى أنّهما لن يختلفا في هذه النقطة، لأنّ نوم أحدهما يعني التزام الآخر بالهدوء والسكينة، وبالتالي عدم ممارسة أيّة رغبة خاصّة أو ميل خاص.

إذن كلاهما يمارس رغباته وميوله تحت مرآى وعلم الآخر، وهذه خطوة في اتّجاه التوافق خفّفت من قسوة إلتصاقهما.

ثمّ أنّ الخبر لا يتحدّث عن زواج أحدهما أو كليهما، بل تطرّق فقط الى الرغبة والميـل، وأعتقد لو أنّ أحدهما تـزوّج حقّاً لما كان عليه حرج من الآخر، رغم قسوة فقدان الخصوصيّة.

إنهمـا يصلحان تماماً كنموذج مثالي للوجود الإضطراري، حيث تنهار صرامة الإلتـزام. فـي الإضطرار يسـقط التكليـف، أي أن يكون الفرد فـي حلٍّ من كلّ عرف أو دين، يكون الفرد واقفاً تحت شعار " ما على المضطرّ حرج ".

٣) الحياة تحمل الموت

رغم أنّ الخبر يخرس عن كثير من التفاصيل، إلا أنّ قسـوة الإتّصال تتجلّى في موت أحدهما وبقاء الآخر حيّاً.

فهنـا ولأوّل مـرّة، يعيق أحدهما (الميـت) الآخر (الحـيّ)، ولأوّل مرّة تتجلّى قسـوة الإتّصـال. لقد مـارس كلّ منهما حياتـه التي يريد برغـم وجود الآخر / الضـدّ، لكنّهما الآن، يمنـع كلّ منهما الآخر في أن يكون له حقّه الخاصّ جدّا، أقصد حقّ الميّت في الدفن، وحقّ الحيّ في البقاء حيّا.

" ومـات أحدهمـا، وبقـي أيّامـاً وأخـوه حـيٌّ فأنتـن "، إنّها مقلـوب علاقة كلكامـش بأنكيـدو، أو يزيد بن عبد الملـك بحبّابة، فمن شـدّة تعلق كلكامش بصديقـه، لم يدفنه، على العكس أبقاه أمامه يبكي عليه حتى أنتن وخرج الدود من أنفه، كذلك فعل يزيد مع حبابة (أنظر النصّ الثاني في الكتاب).

" ومـات أحدهمـا "، رغم أنّ العبارة تحاول أن ترفع من حدّة الإنفصال الى أقصاه، إلا أنّها تقرّ ضمنا " مات نصفهما " فليس ثمّة أنا خاصّة.

ولأوّل مـرّة يتعلّـق بقاء أحدهمـا بالآخر، فقد " مات أحدهمـا "، وأصبح على الآخر أن يقيم في منطقة الموت قسراً. ترتفع المأساة الى قمّة جديدة، فبعد أن كانت متجلّية في قسريّة الحياة معاً، تصل هنا الى قسريّة الموت معاً أيضاً. ولمّا كان مـن المحال دفـن أحدهما والآخر على قيد الحيـاة، ولمّا كان من المحال ترك الميّت بلا دفن الى النهاية أيضاً، إرتفع السؤال الى أقصاه : من أكثر جدوى من مَن ؟ الحياة أم الموت ؟ الميّت أم الحيّ ؟

الخبـر يصمت عـن تفاصيل كثيرة كالقلـق النابت حول المغـزى، والحيرة في اتّخـاذ القـرار، رغم أنّ الإزاحـة كانت الى جانب الحـيّ، إلا أنّها جاءت نتيجة عجـز، كما لو أنّ الموقـف ظلّ بلا اتّجاه ؟ لقد تُرِكَ الميّت بلا دفن، وكان على الحـيّ أن يتوقّـف عن الحركـة، أو أن يحمله حيـث تحرّك، هـذه التفاصيل تمّ السـكوت عنها أيضا، ولكنّنـا يمكن أن نتصوّرها في عمليـة نقلهما من أرمينية الى حيث يقيم ناصر الدولة بن حمدان .

لـم يتحـدّث الخبـر عن سـبب المـوت، ولا كيفية حدوثـه، هكـذا، دخلنا الى الحدث مباشـرة، ولـم يتطرّق السـيوطي أو الرواة الذين نقل عنهم هذا الخبر، الى الكيفية التي تصرّف بها الحيّ مع الميّت ؟

كلّ ما في الرواية أنّ أحدهما مات " وبقي أيّاماً وأخوه حيٌّ فأنتن " غير إنّ الأمر يستفزّ الذهن على التساؤل.

٤) تحوّل التجربة الخاصة الى تجربة عامة

التجربة ليست مّما يتكرّر دائماً، وكان على الرواة، أو على السيوطي أن يسهب فـي التفاصيـل، ومـع هذا فالخبـر كما هو الآن يمكـن أن يكون بسـاطاً لحركة

كثيـرة، فللتجربـة ريادتها، خصوصاً وأنّها ارتفعت بالسـؤال مـن كونها تخصّ فردين الى قضيّة إنسانيّة، وهذا ما سنحاول قراءته الآن.

" بعـث بعـض بطارقـة الأرمـن الى ناصـر الدولة بن حمدان " هـذه الجملة أيضـا لا تقول كلّ شـيء، هل كان الرجـلان الملتصقان في الجنـب عربيين أو مسلمين ؟

كلّ مـا فـي الخبـر " بعـض بطارقة الأرمـن "، ولا أجد مـا يمنع مـن إعتبارهما غيـر ذلك تماما، ليسـا عربيين، وليسـا على دين الإسـلام، أو عربييـن، لكنّهما ليسـا على دين الإسـلام، وهنا تحديداً تكمن فاعلية التجربـة، لقد إرتفع القلق الوجـودي الى حدّ تجـاوز حدود اليقيـن، تجاوز محيط الوعـي المنغلق على نفسه، لذا خرج الى الآخر.

أقرّ بعض بطارقة الأرمن بعجزه أمام تجربة وجودية لم تتحقّق من قبل، لم تكن جـزءاً من تراكم خبراته الحياتية، التجربة كانت سـؤالا بلا جواب، لذا خرج – بعض بطارقة الأرمن – من محيط وعيه بحثاً عن إجابة.

ولـو قرأنا الجملة مرّة أخرى " بعث بعض بطارقـة الأرمن الى ناصر الدولة بن حمـدان " نجد أنّ هذا البعض مـن بطارقة الأرمن لم يخرج في بحثه عن إجابة الـى من هو في نطـاق محيط وعيه، بل الى جهة أخرى لها تجربتها الخاصّة في الحيـاة، وبالتالي لها نظرتها الخاصّة للعالـم، متمثّلة بناصر الدولة بن حمدان، وهنا تكمن خطورة وعظمة الخطوة.

ينبغـي الإعتـراف بـدءاً أنّ خطـوة الخـروج تحتوي علـى جرأة ليسـت عادية، خصوصـاً وأنّهـا جاءت مـن رأس جماعة لهـا نظرتها الخاصّة فـي فهم حركة الأشياء، أي أنّها جاءت من القمّة التي تمثّل دائرة الوعي تلك.. إذن، الإعتراف

بالعجز هنا لم يقيّد الوعي، ولم يجعله سلبيّاً مستسلما، على العكس تماماً دفعه للخروج، من أجل البحث عن إجابة.

الإقرار بالعجز أمام تجربة وجودية جديدة هي بحدّ ذاتها معرفة جديدة، معرفة مكتسبة، والخروج – هنا – بحدّ ذاته إقرار بضيق اليقين وسعة الإحتمال، أي من الممكن أن تكون الإجابة لدى الآخر، (وليس بالضرورة أن تكون الإجابة موجودة عند الآخر أيضا)، إلا أنّ الخروج إليه يحمل بذرة رغبة المشاركة في فهم العالم وحالاته الطارئة. إنّها الخطوة الأولى في نصب مائدة الحوار. تتضمّن الخطوة إعترافاً بكوني لا أمتلك المعرفة القصوى أو المطلقة، وفي نفس الوقت تتضمّن إعترافاً لا يقلّ خطورة عن هذا، وهو أنّك وإن كنت لا تتطابق معي، فلست على خطأ تماماً، وفيك ما أحتاجه لأواصل إستمراري في الحياة.

أريد أن أقول أنّ الخروج الى الآخر لا يعني التنازل عن الذات، إعتقاداتها، رغباتها، لكنّه – الخروج – في نفس الوقت يبثّ ليونة وتهذيباً في الزوايا الحادّة لسلوكيّاتنا.

"وجمع ناصر الدولة الأطباء على أن يقدروا على فصل الميت من الحيّ، فلم يقدروا، ثمّ مرض الحيّ من رائحة الميت ومات".

لقد قوبلت الخطوة الجريئة بخطوة أجرأ، إنّها الوقوف الى جنب الإنسان. المساهمة في التصدّي لحالة تمثّل تحدّياً جديداً لقدرة الإنسان ولوعيه، اللّتان في النهاية ليستا إلا خبرات متراكمة.

إذن، الوقوف الى جنب الإنسان هو في المحصّلة زيادة في القدرة، وسعة في الوعي، ولا بأس على الإنسانية أن تدخل معاً في تجربة واحدة وتخرج منها

فاشلة، ذلك أنّ بعض العلم يحتاج الى خبرات كثيرة تتراكم من أجل بلوغه : " وما أوتيتم من العلم الا قليلا " (الإسراء : ٨٥).

٥) القراءة الرمزية للحدث

قد لا يكون بلوغ هذه القراءة سهلاً، إلا أنّها أيضا تمثّل درجة في سلّم المستوى الدلالي للحدث، أريد أن أرفع التجسيد هنا، وأن أقرأ القضيّة وملابساتها قراءة تجريدية رمزية.

ليس بالضرورة أن يكون هناك رجلان متصلان، بل هناك حياة بأكملها، يعيش الأفراد فيها منفصلين كلّ واحد منهم عن غيره بطريقة الرؤى والأحاسيس، وبالتالي فالناس منفصلون كلّ واحد منهم عن غيره بطريقة الإنفعال تجاه الأحداث، لكنّهم يلتصقون في نقطة مهمّة جدّا وهي أنّهم جميعا يقيمون في صحن الحياة.

إذن، الحياة التي تجمع الأضداد كلّها، ممكن جدّا، أن تكون مأوىً آمناً لحياتهم أجمعين ما داموا أحياء، أي ما دامت طريقة تفكير وإحساس كلّ واحد منهم تمتلك مبرّرات وجودها في الحياة التي لا تتقاطع مع الآخر المختلف الى حدّ الإعاقة والإلغاء، لكن، في حالة فقدان إحداها لمبرّرات وجودها، وإصرارها – رغم ذلك – على الوجود ومزاحمة الأفكار الحيّة التي تتلاءم مع اللحظة، فإنّ النتيجة لن تتعدى أن تكون موت الجميع. ذاك أن حقّ الميّت الدفن، وعدم الدفن إفساد للحياة.

لكن، من الممكن تحديد الكائنات الحيّة من الميّتة، إلا أنّ تحديد الميّت من الأفكار ليس بهذه لسهولة، فشعوب العالم ليست سواء في دخولها الى اللحظة

الراهنة، وحتى لا نقع في مطبّ إفساد الحياة ينبغي الخروج الى الآخر، لا من جهة واحدة، بل على الجميع أن يساهم في هذه الخطوة الجريئة، لأنّها وحدها فقط تحقّق إنسانيّة الإنسان، وتضعه في مكانه الحقيقي جدّا، أقصد محدوديّة علمه، ومحدوديّة تراكم خبراته، وعلينا أن نستوعب نقطة في غاية الأهمية، وهي أنّ العلم والمعرفة يعمّقان من شدّة الشعور بالنقص، ويحفّزان الفرد على المضي أكثر في سبيل تراكم خبراتي جديد.

• تاريخ الخلفاء، أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط ٢ – ١٩٩٦، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت.

النصّ الثاني

موت حبّابة وانتحار العالم
الانتباهة التي تلد خروجاً

في باب الحديث عن يزيد بن عبد الملك، قال الكازروني : " ماتت حبّابة، فمات بعدها أسفاً وحزناً عليها، وتركها أيّاماً لم يدفنها، حتى عُوتِبَ في ذلك، فدفنها، ثمّ نَبَشَها بعد الدفن، وشاهدها، من شدّة وجده بها "

(مختصر التأريخ : ٩٨)

مفتاح أوّل للقراءة :

" صاحبي وخلّي الذي أحببته حبّاً جمّاً

والذي صاحبني في كلّ الصعاب

قد أدركه مصير البشريّة

فبكيته ستة أيام وسبع ليال

حتى سقط الدود من أنفه

لقد أفزعني الموت حتى همتُ على وجهي في الصحاري

إنَّ النازلة التي حلّت بصاحبي قد أوهنتني وأقضّت مضجعي

فهِمْتُ على وجهي المسافات البعيدة في الصحاري

إذ كيف أهدأ ويقرّ لي قرار

وصديقي الذي أحببت صار تراباً

وأنا أفلا أكون مثله فاضطجع ضجعة لا أقوم من بعدها أبد الدهر ؟ "

(ملحمة كلكامش : ١٦٤ – ١٦٥)

١) مدخل عام

عندما تدخل الى اللعبة، أقصد الحياة - رغم أنّ الدخول إليها لا يتكرّر كثيراً عليك أن لا تبتعد عن المركز، إن لم تكن محورها، وفي نفس الوقت كن بعيداً جدّا، خارج أطرافها القصوى، كن مراقبها الأقصى، هكذا فقط تنجو من فكوك النمل.

ماتت حبّابة - هكذا نطق الكازروني - فمات بعدها (يزيد بن عبد الملك) أسفاً وحزناً عليها.

بعيداً عن القراءة السياسيّة للنصّ، محاولة (في التخلّص) من الإنحياز الطائفي أو الجاذبية التي تسحق قدرتنا على التحليق - أطوف حول النصّ بأجنحة التأويل، التأويل الذي لن يكون في النهاية إلا قراءة ذاتية جدّا.

أحاول أن أحوم حول النصّ ليس باعتباره وثيقة عن علاقة بشرية جمعت إثنين من بين الملايين الذين كانوا أحياء في تلك اللحظة، بل باعتباره نافذة لأسئلة كامنة، مسكوت عنها، يحاول النصّ فتح باب البوح عبر سرد يبدو واضحاً، لكنّنا مع كلّ خطوة داخل البوح المكمم سنرى أنّ الوضوح لن يكون إلا فخّاً لغموض مضمر، غموض عصي، إلا أنّ الغوص فيه وإلتقاط بعض لآلئه ليس أمراً مستحيلاً.

٢) الحاجة أم الحبّ ؟

للوهلة الأولى يبدو المشهد في النصّ عتيقاً جدّا، وكأنّه زمنٌ لا ينتمي بصلة للحظتنا الراهنة.

هل تغيّرت الذائقة الجمعية حقاً أم أنّه إنعكاس لتجربتي الذاتية ليس إلا ؟

المشهد إبن ذلك الوقت تماماً، عندما كانت الأشياء تتحرّك ببطء شديد، وعندما كان للعاطفة متّسعٌ في وقت الوجود الفردي، فالعلاقات تنمو، وتكبر، فتشيخ.

البطء يملأ الوقت بالفراغ، الذي يجعل الأشياء تتكرّر إلى ما لا نهاية. في رتابة كهذه فمن المنطقي جدّاً – وهذه قراءة من داخل لحظتي – أن يغدو كلّ شيء غاية في الملل.. إلا أنّ النصّ يتحدّث عن عكس ذلك تماما : " ماتت حبّابة، فمات بعدها أسفاً وحزناً عليها ". هل كان وجود (حبّابة) كسراً لرتابة الحياة عند (يزيد بن عبد الملك) ؟

في هذا النصّ تحديداً، شيء ما يمكن أن أسمّيه (ردّة فعل) تجاه العقل – كمنظومة معرفية – الذي يغلّف الحياة الإجتماعية.

لا أتحدّث هنا عن الخروجات العرفية والدينية، لكنّني أتحدّث عن هذا التعالق الوجداني الذي لا أستطيع إلا أن أقرأه بدلالة الإعتراض الوجودي : " فمات بعدها أسفاً وحزناً عليها "، أو أنّه مات " من وجده بها ". موت يزيد – هنا – إعتراض وجودي على (إنقطاع الصلة)، رفضٌ لحقيقة قاهرة. دون أن أنسى أنّ الجزء الرافض هنا هو رأس البناء الهرمي في لحظته، أي الجزء الذي توفّرت له إرادة مجتمعه.

القراءة الظاهرية للنصّ تجعلنا نرى (ذات) يزيد بن عبد الملك منصهرة مع (ذات الآخر) متمثّلة بحبّابة، إنصهار الى درجة أنّ (يزيد) لا يجد لذاته مبرّراً – عقلانيّاً – دونها (لقد تحقّقت بها هويّته الخاصة / ذاته / أناه).

ومع هذا أرى – من الصعوبة بمكان – التحدّث عن الحبّ منفصلاً عن الحاجة

الى (الذات) بحسّها الأناني، ولا أستبعد أبداً القراءة الكامنة للنصّ وهي أنّه ات (من وجده بذاته)، لقد كانت (حبّابة) جزءاً من ملكيّته الخاصّة - قيل انه اشتراها بأربعة آلاف دينار - وقد استلبها الموت منه، ورأى يزيد - وهو الخليفة المطاع في كلّ شيء - محدوديّة القدرة، بل رأى إنتفاءها إزاء الموت. النصّ إذن يتحدّث ضمنيّاً عن مواجهة يزيد بن عبد الملك - وجهاً لوجه - بشكل صادم وقاهر - مع حقيقة الضعف البشري إزاء فقدان القدرة على استرداد ما يأخذه الموت.

٣) رفع مستوى السؤال الوجودي :

لكنّني أحوم هنا حول التعالق الوجداني الذي جرّ الخليفة من ياقته الى الذبول والتلاشي حدّ الموت.

بداية؛ الحبّ إشراك، عاطفة تقتل مفهوم (الواحد / الأنا)، وتفتح النافذة الى (الآخر)، هكذا، أن نقيم معا - أنا ومن أُحِبُّ - في سنتمتر مكعّب دون أن أجد في وجوده إعاقةً أو تضييقاً لي.. على العكس تماما، الحبّ يجعلني إيثاريّاً، يدفعني الى أن أفسح - لمن أُحِبُّ - ما أستطيع من الفضاء داخل هذا الحيّز الضيّق الذي هو أنا، وأن أمنحه حقّ المشاركة في جسدي وفي عقلي.

هل يمكن أن تكون الذات إيثاريّة بغير حبّ ؟

هل يسمو الإنسان بالعقل (الخالص) إلى هذه الرتبة (إيمانويل كانت : مفهوم الواجب) ؟

أعتقد أنّنا بحاجة إلى (إعادة إنتاج) هذه القراءة مرّة أخرى - أقصد مفهوم

الواجب عند (كانت) - وأن نرفع السؤال الى أن نجعل العقل يتسامى الى درجة أن يحتضن العاطفة كتجلٍّ آخر من تجلّياته. هكذا، أن أترُكَ لوجود من أُحِبّ فسحة أن يتحقّق في الحيّز الذي أنا فيه باعتباره نافذة أخرى لي، أي أن يكون (الآخر / المختلف) الوجه الثاني لعُمْلة (الأنا).

) الدوافع المحفّزة على الحبّ :

` يولد الحبّ - التعالق الوجداني - هكذا من الهواء، إنّه إبن تجربة الفرد ذاتية، ولهذا يمكننا أن نتحسّس دوافع عديدة وراء إنبعاثه، منها :

) أن يكون الشخص الآخر وكأنّه هبةً لإنتباه المرء لذاته.

) أن تكون الحاجة - التي لها طعم الفقدان - هي من يقف وراء التعالق وجداني.

) أن يكون تكرار الإلتقاء - الذي يُشبه الفرض - هو الذي يجعل الأرواح تواشج وتنصهر بعضها ببعض.

) أن يكون الملل من الوجود بحدّ ذاته دافعاً لهذا التعالق الوجداني.

) أن تشترك كلّ هذه الدوافع معا في أن تكون سبباً خفيّاً وراء ذلك، أو من ون حتى أيّ واحدة منها.

ذا ما كان يحدث هناك في ذلك الزمن البطيء، أما الآن، وبعد أن وُلِدَت لقارّات البعيدة، وتضاءل حجم الكوكب، حتى أنّه بإمكان خطوةٍ أن تنقلك لى عالم آخر، وعادات أخرى. أصبح الخروج من الثوب - تقمّص حالة

الأفعى - أكثر سهولة، وأصبح الإنخراط في ذوات أخرى أكثر يسراً. لم يكن هناك الوقت يوماً بهذه الكثافة الشعرية كما هو الآن، إلا أنّ المحتوى - الإنسان يتقدّم بعنف، كما لو لم يحدث من قبل، نحو فقدان العاطفة. أستطيع القول أنّ الإغتراب في العالم يتّجه نحو ذاتية تقترب كثيراً، بل تكاد أن تلتصق بذاتية الشعراء الرومانسيين في تحسّسهم للغربة نهاية القرن الثامن عشر.

أتساءل، في (عالم متضاد) كهذا؛ هل يمكن أن يولد - الآن - الحبّ بالهيئة التي كان بها في ذلك الوقت (أقصد لحظة يزيد بن عبد الملك ومكانه) ؟

٥) جدل الوعي والعاطفة :

أعتقد أنّنا بحاجة أيضاً إلى قراءة تأثير الوعي على تمدّد العاطفة وانكماشها. هل سيفقد الإنسان عاطفته - بشكل نهائي - في لحظة قادمة ؟

لقد تغيّر شكل حياة الإنسان، وتغيّر جوهرها. كثرت مفرداتها فتضاءل وقتها، لكن، هل يمكن - في حالة الإستعصاء - أن يولد الحبّ كما يولد أطفال الأنابيب ؟ أو هل يمكن إستنساخه كما يتمّ إستنساخ النعاج والأبقار والبشر ؟

عربياً، أقول، لا نزال بعيدين عن اللحظة الراهنة، بل وقريبين معرفياً وذوقياً من (لحظة ومكان يزيد وحبّابة) - رغم دوران الأرض وابتعاد المجرات (ماتا في سنة ١٠٥ هج - ٧٢٨م) - الأمر الذي يجعل مشهد النصّ واقعاً معاشاً أيضاً.

عالمياً، ينبغي الإعتراف، أنّنا نقيم - الآن - في اللحظة الحرجة، التي تجعل (بندول الذات) متذبذباً بين سعة المعرفة ومحدودية الزمن، ويبدو لي أنّ انتهاء صفة (الموسوعي)، وانبعاث صفة (المتخصّص)، وازدياد ضيق مساحة

التخصّص يوماً بعد يوم، هي ردّة فعل إنسانية – بوعي أو بدونه – لإتاحة نافذة أخرى لعدم فقدان الفرد لحياته بشكل كلّي.

سعة العالم إزاء قصر الفترة الزمنية لإقامة الفرد في العالم. السعة والقصر يعملان على تنمية الحسّ الإجتماعي لدى الفرد، لأنّنا – كأفراد – نختلف في انتباهتنا بقدر ما تختلف زوايا الرؤية عند كلّ فرد. وهذه بحدّ ذاتها نافذة إضافية للفرد في أن يحصل على خلاصة معرفة كلّ آخر، أو على الأقلّ كلّ ما يمكن أن يتقاطع معه، وبالتالي تنمية وإثراء تجربته الذاتية في العالم.

علينا أن ننتبه الى التضاد الذي يتلبّس تجربتنا الوجودية في الحياة. إنّ عمليّة طلب المعرفة بحدّ ذاتها هي شكلٌ من أشكال استلاب الحياة الفردية كإقامة زمنيّة محدودة، رغم أنّها تساهم جدّيّاً في خلق (ذاتٍ) بمستوى لحظتها التاريخية.

إنّنا نفقد الكثير من زمننا الخاصّ مع كلّ كسب معرفي. أن نعرف يعني أن نزيح جانباً فرصة الإستمتاع بالأشياء كما هي، وأن ننشغل بالبحث في سبب وجودها على ما هي عليه. يبدو لي أنّ إنسان الكهف كان أكثر إنواع الإنسان إستمتاعاً بوجوده، لم تكن تشغله الأسئلة، ولم تكن المعرفة قد فتحت أبوابها بعد.

لا نزال – نفسيّاً واجتماعيّاً – نحتاج الحبّ، دون أن ننتبه لأصل إحتياجنا، أقصد الإنتباه للإحتياج كاحتياج. إنّنا ننجرف خلف الحبّ – بدلالة التعالق الوجداني – دون أن نبحث في سرّ هذا الإنجراف.

كما لو أنّنا كائنات إلكترونيّة مبرمجة بتكراريّة مقيتة، يبدو الخروج عليها خروجاً على قبول العالم كما هو، بل يبدو الإقتراب من (الذات) فقداناً لها،

بـل يمكنني القـول بأنّنا كائنـات أصيبت بالعقـل فخرجت من دائـرة إنقيادها، لكنّها خسـرت فرصة الإسـتمتاع. إلا أنّ خسارة الإسـتمتاع الفردي قادت الى ديمومة بقاء الإنسان كنوع، من هنا يبدو الحبّ علاجاً مشفّراً لداء إسمه (فقدان الذات). لا أحد يجرؤ على الإفصاح، رغم أنّ العاطفة تصلح أن تكون مقياساً لكثير من القراءات.

٦) عودة إلى حبّابة

لا يهمّنـي في هذه اللحظة من كانـت حبّابة تلك، رغم أنّها تمثل قطب الحدث ظاهريّاً. كلّ ما أريده وما أطوف حوله؛ أنّ إنسـاناً ما إسـتطاع في لحظة زمنيّة – قد تكون بطيئة جدّاً – أن يكون (العالم) بأكمله لإنسـان آخر، ربّما كان بالنسبة له كمثل (ذاته) تماماً.

قلت (إنساناً) ولم أقل (أنثى) فقد يحدث أن تكون (ذكراً) كما في (كلكامش / أنكيدو). ومع هذا فقد أغلق حفيد (محمد علي باشا) كلّ المدارس في مصر – إبتداء بمدرسة الطبّ البيطري – لأنّ حصانه الأحمراني نَفَق !

إذن، القضية أكثر تعقيداً والتباسـاً من كونها إحتياجاً جسـدياً، كان بإمكان يزيد بـن عبد الملـك أن يتّخذ من النسـاء بدائل كثيـرات. ألم تكـن هنالك (جورية وسلامة القسّ) وأمثالهما ؟

بل أنّ بعض المصادر تشـير إلى أنّ (سـلامة) كانت تنافس (حبّابة)، بل تتفوّق عليهـا في قول الشـعر، كما تتفوّق عليهـا في رخامة الصـوت وعذوبته، بل إنّ سـلامة كانـت " أعلم النـاس بالناس " (الأغانـي : ٨ / ٢٤٦)، حتى أنّ الوليد بـن يزيـد سـألها ذات يوم : " بم كان أبـي يقدِّم عليك حبابـة ؟ قالت : لا أدري

والله. قال: ولكنّني والله أدري، ذلك بما قسم الله لها. قالت : يا سيدي أجل " (الأغاني : ٨ / ٢٥٠).

إذن، لم تكن الحاجة منحصرة في الصوت، ولا في الجسد. ثمّة - عند حبّابة - شيء آخر يختلف، شيء يقترب جدّاً من - إن لم يلتصق مع - (ذات) يزيد بن عبد الملك. شيء ما يجعله يفكّر بالطيران، فتسأله حبّابة : " ولمن تترك الخلق؟

فيجيبها بلا تردد : لكِ ".

لم ير ما يفصل بينهما. لقد تجسّدت ذاته في كائن آخر. وهنا نرتفع الى قراءة (الآخر) باعتباره المناخ الذي (فيه أو به) تتحقّق (الذات)، أن يكون الآخر وجه الأنا الثاني، وهذا ما يجعل النصّ منفتحاً لقراءات أكثر اتّساعاً.

٧) الحياة بحاجة الى تبرير

إنّ العودة إلى قراءة النصّ - وأنا أحاول قراءته من داخل المنظومة المعرفية التي كانت تحيط وتحكم الناس آنذاك - تجعلنا أمام خروجات تراءت كما لو أنّها خروجات عرفية دينية. أذكر منها :

١- ماتت (حبّابة) فتركها (يزيد) أيّاماً (لم يدفنها).

٢- دفنها ثمّ نبشها.

في هذين الخروجين تحديداً تكمن (ذات) يزيد بن عبد الملك، إنّها خصوصيّته النافرة، ليس على أحد - لم يكن معنيّا بدينٍ أو بعرفٍ إجتماعي - وإنما نفوره

جاء ضدّ إشكالية الحياة والموت أصلاً.

كان خارج التأطير - بحكم منصبه كخليفة - خارج الإنتباه الجمعي (فعُوتِب).

لـم يكـن لحظتهـا - كفـردٍ - معنيّـاً بالأخلاقيّات التي تسـيّج الوقـت والناس (فعُوتِب).

كان خارج الوعي الممنطق للإشـكالية ذاتها، فَقَدَ القدرة على الإنسـجام مع ما هو متعارف عليه (فعُوتِب).

العتـاب هنـا هو إصـرار (العُرْف / الشَـرْع) على (تغليف / تعطيـل / تأجيل) سؤال الحاجة.

لقد تمّت قراءة المشهد على أنّها إنفعال عاطفي، فمات " من وجده بها ".

أقـول : لا يخلـو الأمر مـن ذلـك، إلا أنّ (الحاجـة) الحقيقية كانـت أكثر بعداً وغوراً، إنّها (الانتباهة) التي جعلت يزيد بن عبد الملك يقيم في (البرزخ)، في الأخدود الفاصل بين الحياة والموت.

النصّ يصرّح، لقد " تركها أيّاماً لم يدفنها ".

وفي بعض المصادر أنّه كان يسكب عليها المسك، ويؤطرها بأنواع البخور. لم يكن (يزيد) هنا بعيداً عن (كلكامش).

إنّـه فـي (الإنتباهـة) التي تخلق الخـروج على العقـل كمنظومـة معرفية تحدّد القدرة وتحجّمها.

خـرج كلكامـش - مـن المكان - بحثـاً عن الخلـود، بينما خرج يزيـد بن عبد الملك على اللحظة التي تسيّج السؤال.

كلاهمـا كان علـى قمّة الهرم الإجتماعـي (الملك / الخليفـة). لم يجرؤ أحد علـى معاتبـة كلكامش (لم يكن قد إنفصل مفهوم الملك عن الإله في المخيال الإجتماعـي بعـد)، وعليـه فإنّ ما فعلـه كلكامش هو فعل إلهي مـن وجهة نظر العرف والشـرع معاً، بينما عُوتِب يزيد، لأنّـه جاء بعد (ثبات) النصّ المقدّس، جاء بعد إنفصال الإنسان عن الإله، و(خرج) على (إكرام الميت دفنه) فعُوتِب.

٨) عقوبة الإنتباه للذات

لا يشـير النصّ إلى (عقوبة)، سـواء أكانت عقوبة دينية أو عرفية، ومع هذا فقد كانـت عقوبـة (يزيـد) ذاتيّة جـدّاً. كان واقعـاً - بإبقاء حبّابة بغيـر دفن - تحت العقوبة. بالنسـبة لي أرى أنّ رؤية مشـهد الجثة، وتنفّـس قيامة العفن كان نوعاً من جلد الذات.

لا أريـد أن أحمّـل القراءة بُعـداً ميتافيزيقياً، فالعقوبة لا يبتعـد محيطها أكثر من نطاق الذات لنفسها، الإنتباهة بحدّ ذاتها عقوبة، لذا قيل " حشر مع الناس عيد "، أفهم الحشر هنا بدلالة (الهروب من قسوة ضريبة الإنتباه الذاتي / القتل، الطرد، الإقصاء)، قال علي بن أبي طالب : " أهل الدنيا كركب يُسـار بهم وهم نيام "، أقول : لم يكن يزيد - هنا - في منطقة النوم، بل أنّ يقظته الخاصّة جدّاً كانت عقابه.

٩) ممارسات متشابهة لا تُعطي ثماراً واحدة

ومع هذا لم يكن (يزيد بن عبد الملك) أوّل من أخّر دفن الميت، فقد تمّ صلب

... (عبد الله بن الزبير) مُنكّساً على خشبة. وكان من عادة الحكومات (الولاة) التي تظفر بالخارجين عليها، تقطيع الرؤوس والتشهير بها في المدن. (الذي حمل رأس الحسين بن علي من العراق إلى الشام)، بل إنّ (الموفّق العباسي) فيما بعد لما ظفر ب(قرطاس) أحد رجال (صاحب الزنج) أدخل رأسه في دبره - وهو حيٌّ - وأخرجه من فمه وشواه على النار كشاة (ثورة الزنج : ١٤٦).

ألم يُترك قتلى الحروب عراةً في سوح المعارك - سواء قبل الإسلام أو بعده حتى تنتفخ بطونهم وأيورهم في العراء ؟!

نقلاً عن اليقطري قال الجاحظ : " وإذا بقى القتيل بالعراء إنتفخ أيره، لأنّه إذا ضربت عنقه يكون منبطحاً على وجهه، فإذا إنتفخ إنقلب، فعند ذلك تجيء الضّبع فتركبه فتقضي حاجتها، ثمّ تأكله " (الحيوان : ٦ / ٤٥٠).

وفي رواية أخرى أنّ عبد الملك بن مروان - والد يزيد - مرّ بصحبة جارية له بالقرب من جثّة مصعب بن الزبير، وكانت قد انتفخت وانتفخ أيره، فقالت الجارية : ما أغلظ أيور المنافقين ! فلطمها عبد الملك (الحيوان : ٦ / ٤٥١).

صور كثيرة للتعطيل والتمثيل، لكنّها أبداً لا تولّد إنتباهاً لدى القائمين بها، لأنّ دوافع الإنتقام التي تحجب الإنتباه - طائفية، عرقية، قبلية، سياسية - كانت هي الأكثر هيمنة على التفكير، بل كانت الإطار الضيّق للعقل الإجتماعي للحياة لحظتها، من هنا يكتسب النصّ الذي أطوف حوله هيمنته كلحظة خارجةٍ على العقل الجمعي الممنطق، باتّجاه (الكشف الذاتي).

لم يصرّح أحد من المؤرخين، أنّ (يزيد بن عبد الملك) توصّل إلى شيء من هذه التجربة، كلّ ما هنالك أنّه ذبل، وظلّ يذبل، وبسرعة لحق بحبّابة. أي أنّه

كان النقيض الصارخ لكلكامش، ربّما لأنّ الأخير غادر المكان واتّجه إلى السؤال مباشرة، بينما ظلّ (يزيد) محاصراً بالذهاب والتلاشي السريع، كان يزيد في المنزلق الشديد، وظلّ يهوي بسرعة هائلة. لم يكن أحد من الذين إلى جواره قريباً منه، كانوا جميعا داخل منظومة الحرام والعار. كانوا على السطح تماماً، وكان هو في العمق، يهوي بعيداً ووحيداً.

١٠) سُنّة نبش القبر

يقول النصّ أنّ (يزيد) لما عُوتِب قام بدفنها، " ثمّ نبشها بعد الدفن وشاهدها ".

تذكّرني هذه الحادثة بخالد بن سنان العبسي، الذي قال فيه محمد بن عبد الله : " ذاك نبيّ ضيّعه قومه " (السيرة الحلبية : ١ / ٢١).

فقد أوصى خالد مُريديه بنبش قبره بعد ثلاثة أيام من عملية الدفن ليخبرهم عن سرّ العالم والوجود، فلمّا أرادوا تنفيذ الوصية إعترض أحد أقربائه وقال : وماذا تُسمّيني العرب، إبن المنبوش ؟ (الحيوان : ٤ / ٤٧٧).

كانت هذه الحادثة أيام الجيل الأول من الأحناف – أواخر القرن السادس الميلادي – قبل أن يُعلن محمد بن عبد الله نبوّته. لم تكن منظومة (الحرام) قد تشكّلت بعد، ومع هذا كانت منظومة (العار) تسيّج الواقع الإجتماعي.

لا يزال العرب والمسلمون محكومين بهاتين المنظومتين الى الآن، وفي هذا إشارة صارخة الى خفوت وانحسار فاعلية الوعي المدني.

إلا أنّ (يزيد بن عبد الملك) نبش القبر – ينبغي الإنتباه للدوافع الاجتماعية والنفسية للحالتين، أقصد حالة حفر القبر، وحالة نبشه – إقترب يزيد كثيراً من

الموت. رأى القسوة التي لا مهرب منها، ولا نجاة.

قلت أنّ يزيد كان واقعاً تحت عقوبة ذاتية صارمة، لكن كيف يمكن قراءة الإدمان على جلد الذات بعيداً عن المازوخية ؟ الجلد هنا يحتاج الى جرأة هائلة، إنّها محاولة في تحطيم الأصنام مرّة أخرى.

أقول : ميتة (حبّابة) كسرت تكراريّة الموت بالنسبة ليزيد، جعلته في صلب إشكالية الإختفاء والظهور.

إقتربَ كثيراً من التلاشي، من ذهاب الحياة حتى كأنّها لم تكن.

لم يقترب أحد من (الحاجة) التي دفعت (يزيد) إلى نبش القبر، لم يتجاوز المحيطون به حدود الظاهر، ونسوا تماماً، أو تناسوا، أنّ بعض الأسئلة الذاتية لا يمكن حتى للغة أن تحيط بها.

قال راوي النصّ : " وشاهدها من وجده بها ".

إنّها محاولة في استرجاع الذات بعد ذهاب أوانها. موت (حبّابة) كان موته، لكنّه بقيّ وذهبت، فانشطر بين الإقامة ميّتاً أو اللحاق بها (نموذج آخر للأخوين الملتصقين في الجنب في النصّ الأوّل).

كان قريباً جدّاً من ذاته، وبعيداً - في نفس الوقت - عن الآخرين.

كانت ذاته - هناك - حيث تقيم (حبّابة) بعيداً عن الحياة.

قيل أنّه مات " أسفاً وحزناً عليها " بعد شهر، وقيل أقلّ من ذلك، لكنّه، بعد حفنة من السنين سيتمّ نبش قبره من قبل العبّاسيين - ليس من وجدهم به، بل - من شدّة كراهيتهم له وللأمويين، كما لو أنّ (يزيد بن عبد الملك) قد سنّ

لهم سنّة نبش القبر•(رغم أنّها ممارسة قديمة)، لكن، شتّان ما بين نبش الإفتقاد ونبش الكره.

سيتكرّر مشهد النبش كثيرا، خصوصاً في لحظتنا الراهنة، فبين البحث عن موتى ضائعين (المقابر الجماعيّة مثالاً)، وآخرين يحاول الناس (التخلّص) منهم على عجل حتى بعد الموت، سيتكرّر مشهد نبش القبر وسحل الميت - يتكرّر مشهد نوري السعيد - إلى مديات طويلة (سحل تمثال صدام حسين قراءة أخرى لسحل نوري السعيد)، ولن تكون مشاهد السحل في (الفلوجة) هيّ الأخيرة حتماً.

١١) القراءة الرمزية للنص : العالم ينتحر

الحادثة تمتلك من الشفافية حدّ أنّها يمكن تجريدها أيضا، ولهذا لا أتردّد في إعادة قراءة (حبّابة) على أنّها (عرف، أو دين، أو أدلجة)، وبالتالي فإنّ تحطّم أحد هذه المفاهيم كإطار لعقل إجتماعي معيّن قبل أن يتحطّم كذائقة داخل وعي (الذات الفاقدة) يجعل الأخيرة تنجرف سريعاً إلى الانهيار فالإنتحار - أتحدّث تحديداً عن الذات المنصهرة مع فكرتها، ولا أتحدّث عن ذات تمتلك قدرة الحرباء على التلوّن - لأنّ القضية لا تبتعد كثيراً عن (التشبّع فالخروج).

إنّها من زاوية ما تشبه تحطّم الصنم كحجارة وبقاءه كفضاء إجتماعي (سيستمر مفهوم الأصنام عالقاً في أذهان القريشيين إلى سنين طويلة بعد فتح مكة، سيكون دائماً ثمّة صنم في الزوايا البعيدة عن رقابة المؤسّسة الإسلامية).

لقد تمثّل لنا من هذه الصور في عقد من الزمان ما لم يتمثّل في قرن.

بدءاً، بسحب البساط من تحت الأفكار الشيوعية على صعيد التطبيق، وبقاء الطبقات المسحوقة، بل تناميها في العالم. لا يمكن نسيان الإنتحارات التي واكبت اللحظة، سواء أكانت إنتحارات جسدية أم ذهنية (أنا هنا أقرأ الإرتداد الفكري موتاً وإنتحاراً).

كذلك الخروج من حلم (القومية) إلى واقع لا يقيم للهويّة أيّ اعتبار أو قيمة (الكثيرون تحسّسوا ذلك مع دخول إسرائيل إلى لبنان عام ١٩٨٢، والإنتحارات التي جرت يومها - خليل حاوي نموذجاً - لا تبتعد كثيرا عن الدخول في حالة يزيد بن عبد الملك).

سيكون لعمق الزمن الذاتي، أقصد (زمن الذات الخاصّ جدّاً) وتعالقها مع الفكرة، القسط الأكبر من تحقّق الإنهيار الشخصي فالإنتحار، ذاك أنّ الأجيال التي نمت على حلم المشاعية الثانية، أو تلك التي نمت على الحلم القومي، تجاورهما التيّارات الإسلامية التي رأت وترى شارع الحياة المدنية يُهدّد طقوسها ووجودها، كلّ هذه الإتّجاهات تشبه من زاوية ما - ولا علاقة للتشبيه هنا بمقياس الصح والخطأ - الأجيال التي نمت على تقديس الصنم، لكنّها جميعاً، وفي لحظة خارجة على عقلها (الذاتي / الجمعي)، أصبحت بعيدة - لا بإرادتها - ومعزولة داخل عالم آخر يبدو بلا معنى - من وجهة نظرها - ولا يمتّ بصلة لكلّ ما كان، إنّها لحظة استئصال الذات من عقلها الخاصّ قبل ذبولها وموتها، وهذا ما يجعلها تشعر بأنّ وجودها لم يعد مُجدياً فتذبل، وتموت وجداً، تماماً كيزيد بن عبد الملك.

المصادر

١ – الأغاني، لأبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (ت ٣٥٦ هـج)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، الدكتور إبراهيم السّعافين، والأستاذ بكر عباس، ط ٣ – ٢٠٠٨، دار صادر – بيروت – لبنان.

٢ – ثورة الزنج، د. فيصل السامر، ط ٢ – ٢٠٠٠، دار المدى – سوريا.

٣ – الحيوان، تأيف أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط ٣ – ١٩٦٩، دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان.

٤ – السيرة الحلبية، تأليف الإمام العالم العلامة علي بن برهان الدين الحلبي الشافعي (٩٧٥ – ١٠٤٤ هج)، دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان.

٥ – القرآن الكريم

٦ – مختصر التاريخ من أوّل الزمان الى منتهى دولة بني العباس، تصنيف الشيخ ظهير الدين علي بن محمد البغدادي المعروف بابن الكازروني (٦١١ – ٦٩٧ هج)، حققه وعلق عليه الدكتور مصطفى جواد، وضع فهارسه وأشرف عليه سالم الآلوسي، ط – ١٩٧٠، مطبعة الحكومة – بغداد.

٧ – ملحمة كلكامش، طه باقر، ط ١ – ٢٠٠٦، دار الورّاق – لندن.

النصّ الثالث

التأرجح بين شهوة الحياة وعقمها
قراءة في خبر سلّامة القسّ

١) مدخل عام :

في فقرة " ذكر سلّامة القسّ وخبرها " يورد الأصفهاني في كتابه (الأغاني : ٨/ ٢٤٠ - ٢٥٢)، خبر تعلّق العابد عبد الرحمن بن أبي عمّار الجُشَمي - أحد قرّاء أهل مكة، المعروف ب(القسّ) لشدّة تعبّده - بالمغنّية (سلامة) إحدى قيان أهل المدينة، وكانت جارية لسهيل بن عبد الرحمن بن عوف، والخبر على قصره فإنّه يتضمّن قراءات إجتماعية عديدة، أقل ما توصف به أنّها تثير أسئلة تلامس جذور العقل الإجتماعي الذي يغلّف سلوك الأفراد وممارساتهم الحياتية.

هذه القراءة محاولة في الحفر والتنقيب عن أقصى ما يمكن أن يثيره خبر تأريخي ثريّ دلاليّاً، خبر ينفتح على دهاليز تبدو واضحة للعيان، لكنّها مثل انكسار الضوء وتحلّله في الموشور، تتصدّع تحت معاول القراءة، وتنكشف عن طلاسم مقصودة جدّاً، تخدم جانباً إجتماعيّاً واحداً، وتخذل كثيرين.

هكذا، خبر واحد يتضمّن كشفاً عميقاً لعُقَدٍ وأمراض فكرية وإجتماعية يرزح تحتها الفرد في لحظتي الإعتقاد والإنتماء، كما يتضمّن كشفاً للصراع الدائر ما بين تحجيم السلوك الذي يفرضه الإيمان وبين إنفتاح شهوة الفرد في أن يكون

حيّـاً. كيف يقف الإيمان عائقاً أمام تحقّـق الحياة ؟ وكيف نضيع نحن، وكيف تضيع حياتنا تحت مسـمّيات، لن تكون فاعلةً لو أنّنا لم نمنحها من الأهميّة ما جعلهـا بهذا الحضور. كيف لليقيـن أن يحجّم الحياة ويصيبها بالعقم ؟ ولماذا تتعمّد المؤسّسة – الدينية والسياسية – دائماً تصعيد (اليقين / العقم / الموت) على حساب (الشهوة / الخصب / الحياة) ؟

القراءة تتطلّب أن نتنازل قليلاً عن براءتنا، أن نكون لحوحين جدّاً في التساؤل، وأن يكون فضولنا عالياً وحازماً في الإصغاء للتأوّهات المقموعة التي تتسرّب عبر الصمت ما بين جملة وأخرى.

٢) نصّ الخبر في كتاب الأغاني :

" كان القسّ من أعبد أهل مكة، وكان يُشبَّه بعطاء بن أبي رباح، وأنّه سـمع غنـاء سـلامة القسّ على غير تعمّد منـه لذلك، فبلغ غناؤها منـه كلّ مبلغ، فرآه مولاها فقال له : هل لك أن أُخرِجَها إليك أو تدخل فتسمع ؟ فأبى.

فقال مولاها : أنا أُقعِدُها في موضع تسـمع غناءها ولا تراها. فأبى، فلم يزل به حتى دخل فأسمعه غناءها فأعجبه.

فقال له : هل لك في أن أُخرِجَها إليك ؟ فأبى.

فلـم يزل به حتى أخرجها فأقعدها بين يديه، فتغنّت، فشـغف بها وشـغفت به، وعرف ذلك أهل مكة.

فقالت له يوما : أنا والله أحبّك.

قال : وأنا والله أحبّك.

قالت : وأحبّ أن أضع فمي على فمك.

قال : وأنا والله أحبّ ذلك.

قالت : فما يمنعك ؟ فوالله إنّ الموضع لخالٍ.

قال : إنّي سمعتُ الله عزّ وجلّ يقول: " الأخلاءُ يومئذٍ بعضُهم لبعضٍ عدوٌ إلا المتّقين " (الزخرف : ٦٧)، وأنا أكره أن تكون خلّة ما بيني وبينك تؤول الى عداوة.

ثمّ قام وانصرف، وعاد الى ما كان عليه من النسك " (الأغاني : ٨ / ٢٤١).

٣) الخبر ومستويات القراءة :

لو أنّني إعتمدت النصّ بلا أسماء، وافترضت أنّ هذا الحوار دار بين امرأة ورجل غير معرّفين، فإنّه لن يفقد الطاقة التأويلية التي تمنحها عَلَمِيَة المتعبّد القسّ عبد الرحمن بن أبي عامر الجُشَمي والمغنية سلامة منتصف تسعينيات المائة الأولى للهجرة، وهذا يجعل الخبر المدوّن مركزاً مهمّاً أيضاً حتى للذين هم خارج دائرة معرفة الأسماء أو التاريخ، فالحوار حتى في أبسط مستويات دلالاته يتضمّن غواية ومتعة، إنّه يكشف عن صبابة رجل بصوت، ثمّ تحوّل الصبابة الى شغف بامرأة، والخبر يؤكد أنّ الشغف كان متبادلاً بين الطرفين معاً، ويكشف أنّ المرأة كانت أكثر إنقياداً لشغفها، وأنّ الدين كان وراء تمنّع الرجل.

٤) حادثة على الطريق :

أذكر مرّة أنّني كنتُ جالساً بصحبة إبنتي (نورس) - في شارع بت (pitt st) في سيدني - نصغي لمطرب أسترالي، حين جلستْ امرأة كبيرة في السّن الى جوار نورس. كان المطرب يُغنّي بإحساس عميق هائل، وكان يغمض عينيه حين يُغَنِّي. قالت نورس، إنّ المرأة أخبرتها أنّها كانت تمشي بالقرب من المكان حين سمعت الصوت الجميل، فأحبّت أن ترى هل أنّ جمال عين المطرب بمثل جمال صوته، ولأنّه كان يغمض عينيه فإنّ المرأة جلست تصغي وتنتظر حتى نهاية الأغنية، وحين فتح المطرب عينيه، قالت المرأة : " لقد ربحتُ، قلتُ أنّ عينيه لا بدّ أن تكونا بمثل جمال صوته، وهما لكذلك "، لقد راهنت المرأة الكبيرة في السّنّ مع نفسها على أنّ الصوت الجميل لا بد أن يكون صاحبه بعينين لا تقلان جمالاً عن صوته، لذا قالت بفرح : " لقد ربحتُ".

يمكن أن تكون هذه الحكاية مفتاحاً لقراءة خبر القسّ وسلامة.

الخبر يقول أنّ عبد الرحمن " سمع غناء سلامة على غير تعمّد منه ذلك، فبلغ غناؤها منه كلّ مبلغ "، إنّه تماماً كالمرأة الكبيرة في السّنّ في شارع (بت : Pitt) في سيدني، لم يكن ثمّة قصد في الإستماع، الا أنّ الصدفة جعلت كلاً منهما أن يكون على طريق الصوت، المرأة في سيدني وعبد الرحمن في المدينة. أقول، بالرغم من أنّ الفترة الزمنيّة التي ما بين الحدثين تزيد على ألف وثلاثمائة عام، إلا أنّها تجربة إنسانية تتكرّر، عبر مستويات - مختلفة ومتضادّة أحياناً - لها علاقة بطرق التفكير وبالتراكم الزمني / المعرفي.

يحدث أن نجد أنفسنا صدفة أمام ما يمكن أن يكون إستدارة حقيقية لتوجّهنا

في الحياة، هكذا، حَدَثٌ ما لا على التعيين يمتلك القدرة على إدارة دفّة الإنتباه بعيداً وكلّياً، وهذا يعني أنّنا نظلّ نجهل أنفسنا – ومن نكون – حتى اللحظة الأخيرة، يبقى السؤال (من أنا ؟) ملتصقاً بتجربتنا الذاتية الى آخر خطوة لنا على الأرض.

الأغبياء فقط، الذين يعتقدون أنّهم وجدوا أنفسهم وإلى النهاية.

لا نزال نخفي ما يمكن أن يكسر الزجاج الذي يغلّف وجوهنا، وما يزال هناك ما يمكن أن ينتشلنا من أنفسنا أيضا، إنّه دسم الحياة.

يبدو أنّ القسّ عبد الرحمن وقف في الدرب، أو جلس كالمرأة الكبيرة في السن (يسكت النصّ عن ذكر هذه التفاصيل، سنجد لاحقاً كيف يبدو النصّ الواضح غامضاً جدّاً، بل ومصنوعاً ببراعة عالية تتلائم مع قيم ومعتقدات البيئة المنتجة للخبر).

المهم، أنّ (مولى سلامة) أي مالكها (سهيل بن عبد الرحمن بن عوف)، رأى العابد عبد الرحمن، ورأى ما فعل به صوت سلامة. هل بلغ التأثير حدّ الطرب والتمايل مثلاً ؟ النصّ يسكت عن ذلك.

لقد رآه مولاها فاقترب منه، ولأنّه القسّ العابد (صاحب هويّة مضيئة جدّاً في مكة والمدينة)، فهو لا يثير شبهة هنا، على العكس تماماً، نرى أنّ مولى سلامة يحاول التقرّب الى عبد الرحمن : " هل لك أن أُخْرِجَها إليك أو تدخل فتسمع؟ "

النصّ يسكت عن ما دار في رأس عبد الرحمن، ربّما لأنّه هو من سكت عن ذلك حفاظاً على زجاج صورته، على عكس المرأة في سيدني، التي راهنت وكشفت عن رهانها.

الإعـلان عن الشـهوة في تجربـة عبد الرحمن قد يكسـر الصـورة المؤطّرة في المخيال الإجتماعي للقسّ، ثمّة خللٌ في المنظومة المعرفية التي تأسّس عليها الفهم، هذا ما بدا واضحاً من التردّد " فأبى ".

المولى في الخبر لا يشعر بالحرج أو بالعار رغم أنّه إبن عبد الرحمن بن عوف أحد أشهر أصحاب محمد بن عبد الله، وأحد المرشَّحين للخلافة بعد عمر بن الخطّـاب، على العكـس تماماً، إنّه لم يتردّد حتى في دعوة القسّ الى البيت، لا يمكن أن نكون بريئين تماماً هنا، أريد أن أكرّس الإنتباه الى المفعول السحري لتأثّـر القـسّ بصوت سـلامة، إنّ في إصغاء القسّ لسـلامة إنتصـار للغناء، فهو يدعم إسـتمراره كسـلوك إجتماعي لا يتعارض مع الدين، كما أنّ إصغاء القسّ لصوت سـلامة سـيجعل منهـا مركزاً للغناء فـي المدينة، هل تمّ اسـتثمار ذلك إعلامياً على صعيد المدينة والحجاز ؟ كيف وصل ذكر سلامة الى إبن الخليفة فـي الشـام ؟ يـورد الاصفهاني أنّ يزيد بـن عبد الملك اشـتراها عندما حجّ في خلافة أخيه سليمان، أي ما بين ٩٦ - ٩٩ هج / ٧١٥ - ٧١٧ م.

٥) إستدراج الشهوة الى الفخّ :

دخول الشـخص الثالـث (المولى) فـي الخبر يفتـح نافذة أخرى للقـراءة، بل يجعلنـي أقفـز بعيداً عـن الموضـوع المركز الـذي أريـد أن أتبنّاه هنـا وأقصد الصـراع بين (الشـهوة / الخصب) وبين (الإيمان / العقـم)، رغم أنّ حضور الشخص الثالث يفعّل هذا المركز أيضاً.

القـراءة التي يتيحها ظهور الشـخص الثالث هنا تتجلّـى في وضوح الفخّ الذي يجـد الفـرد نفسـه عالقاً فيـه دون أن يتمكّن من كشـفه أو الكشـف عنه، أقصد

إستثمار الآخر لوجودك، كما لو أنّه يعصر وجودك ويستنزف آخر قطرات العصير التي يمكن أن يحصل عليها منك.

الشخص الثالث هنا، المتودّد، المتعاطف، المنكسر القلب، هو الطفيلي الأكثر خطورة، الذي تشعر بخرطومه يخترق جلدك ويصل الى منابع الدم فيك. تتألّم، لكنّك مأخوذ بتعاطفه وتودّده، وتنظر من خلاله الى غايةٍ أخرى تخصّك وحدك، الغاية التي تجعلك تستمتع بتطفّل الآخر عليك.

المولى في النصّ، مالك سلامة، الذي تفانى في استدراج القسّ الى الفخّ، تفانى في إستدراج شهوة القسّ الى نهايتها، أنظُرُ الى تشبّث المولى بالشهوة، وأنظُرُ الى القسّ وهو يحاول النجاة، المولى يجرّه الى الحياة، الى الغرق، يُحبّب إليه الغرق، كما لو أنّ الغرق نجاة :

" هل لك أن أُخْرِجَها إليك أو تدخل فتسمع ؟ "

" أنا أُقْعِدُها في موضع تسمع غناءها ولا تراها "

" هل لك في أن أُخْرِجَها إليك "

" فلم يزل به حتى أخرجها فأقعدها بين يديه ".

تحت ثقل ضربات هذا التفاني في الإلحاح تصدّع القسّ وانهار، أبى، لكنّه دخل، ثمّ أبى، لكنّه رآها، هكذا، أبى، لكنّه إنفرد بها.

فتح المولى البابَ وأدخل عبد الرحمن على سلامة، حتى أنّه وفّر لهما الخلوة لاحقاً، يبدو ذلك في قول سلامة : " فما يمنعك والموضع خالٍ ؟ "

لقد تقمّص المولى دور الطفيلي الذي يمتصّ دم عبد الرحمن العابد العاشق،

إستحوذ على شهوته، بل جعلها تلتهب، أجّج أتونها، جعله في النار، دخول عبد الرحمن الى البيت كما لو أنّه دخل الى الحياة، لكن على تردّد وحياء، غير أنّ الدخول بحدّ ذاته كان رغبة عارمة في إلتهام الطُعْم، من هنا واصل المولى غوايته الى النهاية، حتى إبتلع القسّ الطُعْم كلّه.

لكن هل أحبّته سلامة حقّاً ؟ أم أنّها كانت تؤدي الدور إرضاءً للمولى ؟ هل كانت تتطفّل على العاشق مثل مولاها ؟

ما أراه الآن بوضوح – الى هذا المستوى من القراءة – أنّ الخاسر الوحيد هنا هو القسّ ليس إلا. لقد تمّ إفتراس القسّ تماماً، ذلك ما تشي به عبارة : " وعرف ذلك أهل مكة ".

يورد الأصفهاني أنّ الشعراء تغنّوا بذهاب عقل القسّ، فقد قال ابن قيس الرقيات :

" فتنت ريا وسلامة القسّا

فلم تتركا للقسّ عقلا ولا نفسا "

(الأغاني : ٨ / ٢٤٢)

٦) تناصٌّ مقصود :

العودة الى قراءة الخبر بشكل متأنٍ يجعلنا نقف أمام تناصٍّ يبدو خفيّاً، إلا أنّ إنتباهة بسيطة للخبر المدوّن تكشف الجذر البعيد للممارسة، وبالتالي تعمل على تصعيد سؤال الخوف من الشهوة، والجهات التي تقف وراء دعم هذا

الخوف وتبنّيه إجتماعيّا، ترفع السؤال الى السطح، بل تجعله واجهة تماماً.

قلت إنّ الخبر مصنوع ببراعة، الى درجة أنّه جاء تكريساً لأسطورة سابقة، ليس ثمّة إضافة، بل تكرارٌ فجٌّ، وهذا بالضبط ما تعمل عليه المؤسّسات الحاضنة للأسطورة، لا شيء سوى تكريس إنتاجها عبر التوارث، لكن عبر أسماء أخرى.

إنّنا أمام أسطورة (يوسف وزليخة) ثانية، وكما أنّ يوسف همّ بزليخة، إشتهاها، بل بلغ إشتهاؤه أن " تمنّاها زوجة " (تفسير القرآن العظيم : ٩٨١)، كذلك القسّ عبد الرحمن إشتهى سلامة، التناص يبدأ من خارج النصّ ليتطابق معه في الداخل، الإختلاف السردي الظاهر يقود الى تطابق مضموني خفي. الصدفة التي تحرّك كلّ شيء، تظلّ صدفة مقصودة، أي أنّها تتّخذ شكل الصدفة، لكن ليس جوهرها.

إنّنا أمام أشخاص يتحرّكون وفق ميول واشتهاءات، وهذه بدورها تأخذهم الى طُرُقٍ محدّدة بعينها، والى نهايات تكاد أن تكون محسوبة بدقّة " ثمّ جئتَ على قَدَرٍ يا موسى " (طه : ٤٠) .

(يوسف) في البئر، تقابله (سلامة) في بيت مالكها.

(القافلة) التي تنتشل يوسف من البئر سيتقمّص دورها هنا (عبد الرحمن القسّ).

وصول يوسف الى بيت (عزيز مصر) سيقابله وصول سلامة الى بيت (الخليفة يزيد بن عبد الملك).

تغيير بسيط في الأدوار، لكن النتائج واحدة.

في الخبرين أنّ المرأة هي التي تطلب وتريد، ففي خبر يوسف أنّ زليخة راودته عن نفسه " وغلّقت الأبواب وقالت هيت لك " (يوسف : ٢٣)، بينما في خبر القس أنّ سلامة قالت : " وأحبّ أن أضع فمي على فمك ".

الخبران يؤكّدان أنّ يوسف والقسّ عبد الرحمن كلاهما إشتهى صاحبته، لكنّهما رفضا الإنقياد للشهوة، أمّا يوسف فبعد أن رأى برهان ربّه. وكما إختلف المفسّرون في تأويل " همّ بها "، إختلفوا في ماهية البرهان، حتى قالوا أنّه رأى آيّة مكتوبة على السقف، واختلفوا في تحديدها أيضا (الكشّاف : ٥١٠، تفسير القرآن العظيم : ٩٨١)، وأمّا القسّ فقد إستوقفه النصّ القرآني : " الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين " (الزخرف:٦٧).

ما أريد التركيز عليه هنا هو تأكيد الخبرين على ثيمة إنقياد المرأة لشهوتها، فهي أكثر إلتصاقاً بالحياة، وأكثر انجذاباً لها من الرجل، بل إنّ الرجل يقف - في الخبرين معا - على مسافة بعيدة من الحياة. المرأة تشتهي وتبادر، تعلن عن ذاتها بإعلانها عن شهوتها، بل تحاول الى النهاية أن تظفر بشهوتها، أمّا الرجل فيشتهي، لكنّه أكثر صبراً على تحمّل شهوته وكبتها، وكأنّ الرجل مدمن على كبت ذاته، حتى وهو يُعلن عن شهوته - أو يقرّ بها - فإنّه لا ينقاد لها، بل نراه في الخبرين معاً يغلق على اللّهب شبابيك الهواء، إنّه يسيطر على انفعالاته، لا يبيح لذاته أن تخرج على المحظور.

هذا ما يريد أن يكرّسه النصّ تحت أغطية عديدة، إنّها قراءة ذكورية تعمل على تأثيث فهم معيّنٍ باعتباره الفهم الأوحد، وبهذه الطريقة تبدو المغنيّة (سلامة) حتى وهي تتطفّل على دم (القسّ / الرجل)، أقول، تبدو (سلامة / المرأة) الطرف الأكثر خسارة في صياغة المعادلة النهائية.

٧) الإغتصاب يفضح الأسطورة

أريـد هنا أن أعـرّي الكذبة التي يتناقلهـا الناس عبر التـوارث، وتصدح المنابر الدينيـة بترديدهـا دائما، أقصـد تحديداً، أنّ المـرأة هي الكائـن الأضعف أمام الشـهوة، وأنّ الرجـل هو الكائـن الأكثر سـيطرة والأكثر تحكّماً ببرق شـهوته ورعدها.

أريد أيضاً أن أنقّب في الأسباب التي جعلت هذه القراءة دائمة الحضور، على الأقل في الثقافات الدينية التوحيدية، إبتداءً بقصة حوّاء، وكيف أنّها استسهلت الغواية فكانت سبباً في طرد آدم من الجنّة.

أقـول، لأنّ الأديـان التوحيدية التـي إنتصرت هي نتاج ثقافـة ذكورية - لو قُدِّر للنبيّـة سـجاح أن تنتصر لإختلفت نظرتنـا للمرأة الآن- والثقافـة الذكوريّة في جوهرهـا تنحاز للرجل على حسـاب المـرأة، هناك تكريـس لإعوجاج المرأة وسـهولة إنحرافها عن الطريق المستقيم، ابتداءً من طريقة خلق حوّاء باعتبارها ضلعـاً أعوجاً، سيسـتمر الإعوجاج في المخيال الديني باعتباره سـلباً، تحاول بعض التفاسير أن تجعل الإعوجاج إنحناءةً، فهي أقلّ حدّة وأكثر ليونة، وإحالة ذلـك الى الحنان، فالمـرأة أكثر حناناً من الرجل لأنّهـا خُلقت من ضلع محني (هـذا ما كتبتـه لي داعية دينية من منطقة الأورفلي حيـن طبعت كتابي " تحطيم الأصنام " في بغداد عام ٢٠٠٠).

الإصـرار علـى ضعـف المرأة أمام شـهوتها فـي النصـوص المقدّسـة تجابهه ممارسة إجتماعية حياتية فضّة يقوم بها الرجل غالباً تحت تأثير إنقياده المطلق لشهوته، وأقصد تحديداً فعل الإغتصاب.

أثبتـت الإحصائيات الإجتماعيّة الحديثة فـي أمريكا، أنّ هناك حادثة إغتصاب

فـي كلّ ثلاثيـن ثانية، أي حادثتـي إغتصاب في كلّ دقيقـة. وبالتأكيد فإنّ ما تمّ جرده هو ما تمّ الإعلان عنه، وأنّ هناك شـعوباً تعتقد أنّ هذه الممارسـة غريبة عنها وعن ثقافتها، والسـبب هو أنّ أفرادها، النسـاء تحديداً، لا يمتلكن الجرأة على الإعلان عن حالات الإغتصاب التي يتعرضن لها خوفاً من نتائج الفضيحة الإجتماعيـة وثقافة غسـل العار، فإلـى جانب كونها الضحية، فـإنّ المرأة تبقى متّهمة إجتماعيّاً وثقافيّاً. سـيصفّق المجتمع الذكوري لجرائم غسـل العار الى أمدٍ طويل.

الإغتصـاب يعنـي أن يتـمّ التحّـرش بالمـرأة دون رغبتهـا، أي أنّ الرجـل هنـا هـو النقطة الأضعـف أمام شـهوته وليس المـرأة، والقول بإحصائيـة عمليات الإغتصاب السـابقة يكشـف لنا أنّ الضعف إزاء الشهوة ليس نشـازاً فردياً، بل هو سـلوك ذكوري جمعي، ولأنّه يتضمّن عنفاً وانتهاكاً لخصوصيّة المرأة نرى هذا التدفّق الهائل لصيحات النسـاء في العالم حول إيقاف العنف ضدّ المرأة، وعلى رأس قائمة طرق العنف؛ الإغتصاب.

٨) العودة الى خبر سلامة :

بعد كلّ هذه القراءات أحاول أيضا أن أكرّس الإنتباه الى نقطة مهمة جدّاً، وهي هذا التحجيم الذي يغلّف الممارسة الإجتماعية بفعل الإعتقاد.

أذكـر أنّني قرأت في إحدى روايات خبر سـلامة والقـس، أنّ الأخير بكى حين طلبـتْ منـه أن يقوم بتقبيلها. لقد كان في ذروة شـهوته لذلك، وهذا يحيلنا الى النـصّ القرآنـي : " وهمّت به وهمّ بها " (يوسـف : ٢٤)، بكـى لأنّ خطّاً أحمر كان يسـيّج الشهوة؛ إنّها النار، وانقلاب النهايات. يحدث أن تبكي أيضا لتوقّع

النهاية، لكن ليس كما بكى القسّ هنا، بل لأنّك تتحسّس الزوال القادم، زوال الشهوة ذاتها، أو زوال الفرصة.

أعود الى القسّ، إنّه على قمّة الإشتهاء، لكنّه عاجز تماماً. يريد، لكنّه لا يستطيع. الجسد هنا مصاب بالشلل نتيجة الإعتقاد. هي تحثّه، وهو يغلي عجزاً.

لا أريد أن أضيّق القراءة – كما تفعل المؤسّسة – على ترجيح عقل الرجل، بل على العكس تماماً، أريد أن أضعه أمام فقدانه القدرة على الحياة بشكل طبيعي، إنّه مأزوم، متوتّر، وعاجز.

العقل هنا متجسّدٌ بالإعتقاد، إنّه يتطابق مع جذر الكلمة، العقل / الحبل، العقل كوثاق يقيّد ولا يُطلق.

عبد الرحمن هنا مكتوف الشهوة بالعقل، لكن، ليس بعقله الخاص، بل بالعقل المتوارث، وهو هنا ليس خاسراً للشهوة فقط، بل خاسراً للعقل أيضاً، إنّه مفرّغ تماماً من ذاته، في اللحظة التي يعتقد أنّه يمارس ذاته الى أقصاها. ليس لدينا من عبد الرحمن القسّ إلا إسمه، لقد تحوّل الى آيقونة، فقط لأنّه لم يكن حيّاً أبداً. هذا ما يريد تكريسه الخبر أيضاً.

٩) الإقتراب من الحياة :

طلبتْ منه قُبْلةً، فلم يستطع، لأنّه مصاب بالإيمان. هو في الحياة، لكنّه خارجها. حيٌّ، لكنّه ميتٌ أيضا، بل هو ميتٌ أكثر مما يجب، من هنا كانت معاناته.

هذا درسٌ في أنّ الأفكار المسبقة التي تُهيمن على الفرد لا تسرق منه العقل فقط، بل تجعله مفرّغاً أيضاً من أحاسيسه الخاصّة، لأنّه حتّى وإن شعر بها فإنّه

يتنازل عنها وكأنّها لا تعنيه ولا تخصّه. إنّه يشتهي الحياة ويشعر بالفزع منها، لذا فهو يقيم في الحياة، لكن بعيداً عنها.

لقد حاولت سلامة أن تعيده الى الحياة، لكنّه خشي ذلك، فتركها وعاد الى نسكه. تطابق مع موته الى النهاية، أمّا هي فقد نجت من عقم وجوده، بعد أن أصبحت مركز القيان في مكة والمدينة، وجوده العقيم إنتشلها من بئر التغافل والنسيان، حتى أنّها بلغت قصر الخلافة بعد أن تهافت عليها الخليفة يزيد بن عبد الملك، بل أنّ ذكرها إستمر الى جيل آخر حين أشاروا الى أنّ الخليفة الوليد بن يزيد بن عبد الملك مارس الجنس معها فكانت إحدى أسباب مقتله باعتبارها إحدى نساء أبيه. لقد أرادت الحياة فعاشت في أوسع قصورها.

١٠) الوجود المُغْتَصَب :

مشكلة سلامة أنّها كانت تباع وتشترى، وهذا يشير ضمناً الى فقدانها للرغبة الحقيقية. لقد وجدت نفسها جارية تنقاد حين تُشتهى، وليس لها أن تقبل أو أن ترفض، ليس لها إلا أن تمتثل للأمر، إنّها مثال صارخ لوجود مُغتَصَب. هناك فسحة للحزن داخل المعمار الهندسي للذّة لم يتحدّث عنه النصّ، وهذا مبحث آخر. إنّها ليست هي، وهذا ما جعلها أيقونة أيضاً.

يكاد هذا الخبر أن يكشف أمراض وعقد المجتمع كلّها حين يتنازل عن نفسه وينقاد لوصايا وقوانين أقلّ ما يمكن أن توصف به أنّها لا إنسانيّة.

لقد كشف النصّ أنّ الضحيّة تمثّلت بالقسّ والمطربة سلامة، لأنّهما كانا مثالان متميّزان لمعنى أن تكون وجوداً مُغتَصَباً، أن تعيش حياة آخرين، لكنّك تتوهّم أنّها حياتك، النصّ كما قرأنا يثير علامات إستفهام هائلة، إستفهام في

القابليـة والقـدرة : ما هـو الممكن حين تكون حيّاً ؟ إسـتفهام حـول اليد التي تحرّك الدمى : مَنْ يؤطرّ مَنْ ؟ الفكرة أم المؤمن بها ؟

أمّا المولى والخليفة فكانا بعيدين عن التسـاؤل، وتمكّنا معاً من استثمار القسّ وسلامة في صنع الحياة واللذّة التي أرادا أن يعيشاها.

الرابح هو الذي يعيش الحياة كما يشتهيها، ذلك الذي يسحب الحياة إليه، ولا تسحبه الحياة إليها.

المصادر

١ – الأغانـي، لأبـي الفـرج علي بن الحسـين الأصفهانـي (ت ٣٥٦ هـج)، تحقيق الدكتـور إحسـان عباس، الدكتور إبراهيم السّـعافين، والأسـتاذ بكـر عباس، ط ٣ – ٢٠٠٨، دار صادر – بيروت – لبنان.

٢ – تفسير القرآن العظيم، للحافظ إبن كثير (٧٠١ – ٧٧٤ هج)، ط ١ – ٢٠٠٠، دار إبن حزم – بيروت – لبنان.

٣ – تفسـير الكشّـاف عن حقائـق التنزيل وعيون الأقاويل في وجـوه التّأويل، تأليف أبي القاسـم جار الله محمود بن عمر الزمخشـري الخوارزمي (٤٦٧ – ٥٣٨ هج)، إعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه خليل مأمون شيحا، ط ٢ – ٢٠٠٥، دار المعرفة – بيروت – لبنان.

٤ – القرآن الكريم

٥ – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بحاشـية المصحف الشـريف، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي، ط – ٢٠٠٧، دار الحديث – القاهرة.

النصّ الرابع

فسحة الحزن
داخل المعمار الهندسي للذّة

١) مدخل عام

قد يبدو العنوان غريباً، على الأقل في استخدامنا لمفردة (فسحة) ذات الدلالة المكانيـة، وغرابتهـا هنـا أنّها إلتصقـت بالحزن، فعـادة ما يكون الحـزن ضِيْقاً وإختناقـاً، وكلاهما – الضيق والإختناق – يشـيران الى دلالة مكانية ومعنوية، بل تبدو مفردة (فسحة) وكأنّها خطأ في صياغة العنوان، رغم أنّها – وهنا أيضا – تفقد دلالة (الإتّسـاع) لتأخذ مسـاحة مسـامة ضيّقة في الجـدار، لأنّ الحزن هـو الذي يطغى عليها لابتعادها عن اللذّة بأربع مفردات، ومع هذا فأنا أرى أنّ مفردة (فسحة) هنا تتطابق تماماً مع ما أريد الإنتباه إليه.

إنّنا مقبلون على الإلتصاق بجوهر الحزن وعمقه لحظة شعورنا باللذّة، وسيبدو واقعيّـاً جـدّاً أن نبكي، بل أن ننتحب – في لحظة اللذّة – خشـية زوال ما نجده فيها.

لكـن، وهنا ننفتح الـى مديات أكبر وأعلى وأعمق؛ ما اللـذّة أصلاً ؟ ولماذا تمّ تغليف هذه المفردة بكثير من (الحياء) أثناء التداول الإجتماعي لها ؟

بـل تـمّ نبذها داخـل المعمار الديني والعرفي، ليسـت وحدها، بـل رافقتها في النبذ مجموعة مفردات تشير إليها، أو تقود في النهاية إليها، مثل مفردة (غواية)

ومشـتقّاتها (إغواء، غاوٍ، غوى، الخ)، أو مفردة (شـهوة) ومشـتقّاتها (إشتهاء، مُشتهٍ، مُشتهى، إشتهى، الخ) !

٢) البحث عن دلالات جديدة

سـيكون من السـذاجة أن نربط هذه المفردات بإيحاءات جنسـية، لأنّنا سنكرّر هنـا القراءة الأخلاقية التي يروّج لها المُشَـرِّع الديني بدءاً والعُرفي والسياسـي تَبَعَـاً، رغـم أنّ الأخير يتّكـئ - في عملية تسـقيط خصومه السياسـيين - على ترويـج القـراءة الدينيـة أو العرفية، أي إسـتثمار الجانب الدلالـي الأكثر ضيقاً والأكثر إنتشاراً، الذي يُهَيِّج الشارع كسلاح إجتماعي ضدّ الخصوم.

إذن، لكي نقترب من دلالة مفهوم (اللذّة) علينا أن نفتح باب القراءة على معانٍ وإيحاءات أخرى غير ما تمّ التعارف عليه إجتماعيّاً، وبالتأكيد فإنّ فهماً جديداً لما تشـير إليه مفردة (اللذّة) سـيقود الى فتح دلالات جديـدة لمفردات أخرى مثل (غواية) و(شـهوة) أيضاً، إنّنا - بقصد أو بدونه - نشارك في عمليّة تجديد خلق المجتمع ورفع حسّه الإنساني من خلال إعادة قراءة مفاهيمه الإجتماعية.

ما نحتاجه هو أن لا نشـعر بالخوف من إقترابنا من المفردات المسجونة داخل دلالات إجتماعية متوارثة، وأن نعمل قدر ما نستطيع على أن نُخْرِجَها ونحرّرها مـن دلالاتها الضيّقة، وهـذا يتطلّب أن تكون قراءتنا لجميـع هذه المفردات - إبتـداء بالإغواء مروراً بالإشـتهاء وصولاً الى اللـذّة - محمّلة بدلالات حياتية جديدة، تجعل الناطق بها أكثر إسترخاءً واستقراراً.

مـن أجل تحرير مفردة (الشـهوة) مثـلاً، علينا أن نتحرّر بـدءاً من صرامة المثل الشـعبي العراقـي " مشـتهية ومسـتحية "، لأنّ الصرامـة هنـا ألصقت الشـهوة

بالجنس، الى درجة أن أصبح من العسير فصل الشهوة عن الجنس في المخيال العُرفي العراقي، رغم أنّها صرامة ذات جذر ديني.

٣) القفز على سطوح البنايات

كلّ منّـا – علـى إنفـراد – يقيـم داخل بنايـة خاصّة من اللغـة، بناية لهـا ارتفاع خاص، ومشـيّدة بمواد بناء تختلف عمّا يجاورها من بنايات أخرى، حتّى وإن كنّا جميعاً نتحدّث لغة واحدة، بل تكاد اللغة الشـخصيّة أحياناً أن تكون موجة نافـرة في بحر اللغة العـام، موجة تمتلك القدرة على نقـل البحر من مكان الى آخر.

البنايـة الشـخصيّة للغة تحدّدها الميول والرغبات الذاتيـة، كما يحدّدها الوعي الفـردي الخـاص، والمسـتوى الطبقـي للفـرد، إضافة الـى اللحظـة التاريخية لوجود الفرد في العالم البشري.

من هنا يبدو تجاوزاً على المجتمع – أو تجاوزاً على المحاوِر في أبسـط تقدير – أن تواصل الكلام من داخل نفس البناية الى أبعاد لا تصل إليها حدود بنايات الآخرين المجاورة، أي أنّك مطالب – عُرفيّاً ودينيّاً وسياسـيّاً – بالإنتباه ليس فقط الى أفكارك وإعتقاداتك أثناء الكلام، بل الى أفكار وإعتقادات من تتحاوَر معهم، وهذا يعني أن تنتبه للخطوط الحمراء التي تحيط بك، أن تعرف حدودك من حدودهم، وهذا أمرٌ مقزّزٌ حتماً لأنّه يخنق ويُحَجِّم إسترسال التفكير خارج المدى المتاح.

هذا الأمر يجعلني أحياناً أقفز – أثناء التحاور – من سـطح بناية الى سطح بناية أخـرى، أترك سـطح بنايتي الخاص وأحطّ على سـطح بناية مـن أتحاور معه،

رغـم أنّ لـكلّ بناية شـكلها المعماري المميّـز، الذي يحدّد عمقهـا التاريخي، ودرجة إقترابها أو إبتعادها من اللحظة الراهنة.

إنّنا نتحسّس عملية القفز دون أن ننتبه لها، لأنّ ما يحدث بفعل التكرّر – وبشكل يومي – يصبح أكثر ضبابيّةً الى درجة فقدان الهويّة، بل يمكنني القول هنا بفعل التجربـة الحياتيّـة إنّنـا – كمجتمعات عربيـة – بارعون في القفز على سـطوح بنايات اللغة، وهذا في رأيي الشـخصي هو أصل إنكماش وتقنفذ المجتمعات أو الأفراد على حدٍّ سواء، إنّنا نفعل ذلك لأنّ عدم القفز من بناية الى أخرى مع مواصلة الحديث سيجعل وجه المتحدّث بين إحدى حالتين :

١ – أن يحمرّ حياءً، بينما لسانه يتأتئ خجلاً.

٢– أن يصفرّ خوفاً، ولسانه يتلعثم ذعراً وإرتباكاً.

حتى أنّنا غالبا ما نرى أحدهم يضع يده على فمه لأنّ كلمة خرجت أثناء الكلام دون أن يتمكّـن من تداركها بالقفز الى سـطح بناية أخـرى، وبالتأكيد فإنّ نتائج عدم القفز على السـطوح أثناء الكلام تتدرّج كمنحنى هندسـي يبدأ من التوبيخ اللفظي وينتهي الى حدّ القتل.

٤) حادثة طريفة

مرّة، كنتُ بين مجموعة من العراقيين في ورشة عمل في سيدني، وكان الحوار قـد تطرّق الى اللغة الفصحى واللغة العامّيـة، فقالت المحاضرة : – " أنّ كلمة (أنطيناك) كلمة عامية وليست فصحى ".

فرفعـت يدي وقلـت : " إنّها كلمة فصحى، فقد ورد في إحدى قراءات سـورة

الكوثر : " إنّا أنطيناك الكوثر " (مختصر في شواذ القرآن : ١٨١).

ما إن أكملتُ عبارتي حتى بدأت المجموعة كلّها تستغفر الله، فضحكتُ، لكن بألـم، واعتذرتُ من الجميع، كان عليّ أن أنتبـه لأنّني تحدّثتُ بلغتي ولم أقفز الى سطوح بناياتهم، فهم لم يكونوا مهيّئين تماماً لسماع غير ما عرفوا.

هذه الحادثة جعلتني لاحقاً أفكّر طويلاً بالمدى الذي يتّسـع له صدر المحاور قبـل أن أفتـح نافـذة نافـرة داخـل الحوار، وفـي هذا مـن الحزن مـا يجعل لذّة الوصول ناقصة دائما.

٥) حادثة معاكسة

مرّة كنت أتحدّث مع صديقي الفنان التشـكيلي (علي عباس)، وكان قد سألني عن كتابي (مسـلمة الحنفي)، فبدأت أقصّ عليه ما توصّلتُ إليه. كنّا نمشي في شـوارع دون أن ننتبه لها، تماماً كما لو أنّنا كنّا نمشي خارج الزمن، وكنتُ كلّما أوغلتُ في الحديث أرى صديقي يحرّك رأسه بطريقة غريبة كما لو أنّه يتعرّض لزلزلة، شعرتُ بالأسف له حقّاً فاعتذرتُ منه، لكنّه أصرّ على أن أُكمل حديثي، وأن لا أتوقّـف، قائـلاً : " إذا كان هناك وجه آخر للحقيقـة فأنا لا أريد أن أكون مغفّلاً الى النهاية ".

كانـت عبارتـه هائلة بالنسـبة لي، لأنّه لم ينغلـق على ما لديه، رغـم أنّ ما كنتُ أبوح به كان يهدّد بعض يقينياته، إن لم يهدمها. كان شجاعاً في الإصغاء خارج اليقين، لكّنني لن أنسـى أيضاً مشـهده المحزن وهو يحرّك رأسه يمنى ويسرى والى الأسـفل والى الأعلى، الى درجة أنّني شعرتُ بأنّي كنتُ ساديّاً معه، وهو شعور لا أستسيغه، لأنّه يجرح اللذّة.

٦) صلة الموت باللغة

" مقتل المرء بين فكّيه " هذه العبارة هي واحدة من أشهر ما نطق به لسان (أكثم بن صيفي) أحد أهم مؤثّثي العقل العربي قبل الإسلام، كانت هذه العبارة واحدة من آخر ما نطق به أكثم، فقد جاءت في وصيّته لبنيه، وكان قد جمعهم وقال لهم : " كُفُّوا ألسنتكم فإنّ مقتل الرجل بين فكّيه، إنّ قول الحقّ لم يدع لي صديقاً، الصدق منجاة، لا ينفع التوقّي ممّا هو واقع " (مجمع الأمثال : ٣ / ٢٨٦)، العبارة لا تكشف صرامة البناء الإجتماعي للغة فقط، بل تكشف خطورة تجاوز الحدود المتاحة، الخطوط الحمراء التي لا تحجّم الحركة فقط، بل تحجّم التفكير أيضا.

عبارة (أكثم بن صيفي) تكشف إقامتنا القسرية داخل محدّدات اللغة، لكن ليس باعتبارها دلالات اللغة ذاتها، بل دلالات الجهات التي تُدير دفّة الحركة الإجتماعيّة في هذا المجتمع أو ذاك، في هذه اللحظة التاريخيّة أو تلك.

إنّنا مسيّجون بقراءات قديمة فَرَضَتْ على اللغة دلالاتها.

نحن لا نقيم داخل اللغة، بل نقيم داخل قراءات قديمة فارضة، يُعاد إنتاجها وتكرارها بشكل يومي.

بل، وهذا ما يجعل الأمر أكثر ضيقاً، أن ترى أفراداً ومجتمعات في هذه اللحظة – وأنا أتحدّث عن العرب تحديداً– يتفنّنون في زيادة تضييق الدلالات الضيّقة أصلاً، وهو تناقض سافر جدّاً خصوصاً مع أولئك الذين يقدّسون القرون الأولى للإسلام مثلاً، ثمّ تراهم يتصبّبون عرقاً حياءً من اللغة التي كان يستخدمها الصحابة الأوائل.

٧) بنايات العرف والدين والسياسة

وحين أقول بالقفز على سطوح البنايات أثناء الكلام، فلأنّني أرى من [illegible]
في تحجيم اللغة وصبّها في قالب يتماشى مع المعمار الهندسي للعمل [illegible]

وبالتأكيد فإنّ العرف الإجتماعي أكثر إلتصاقاً وأعمق غوراً في الطبيعة البشرية من الدين، وبالتالي فإنّ العرف الإجتماعي أيضاً يساهم في تحجيم اللغة بشكل مختلف عن الدين، وعلى العرف والدين يتكئ السياسي في تحجيم اللغة.

لكلّ واحد من هذه الأنساق الثلاثة (العرف / الدين / السياسة) قاموسه الخاص، وإنّ سيطرة أحدهم على الشارع الحياتي سيقود – بفعل الفرض – الى تبنّي قاموسه الخاص بشكلّ جماهيري، فاستخدام عبارة (غير جائز عُرفيّاً)، أو (حرام دينيّاً)، أو (ممنوع قانونيّاً)، كلّ واحدة من هذه العبارات الثلاث هي إشارة لهيمنة نسق إجتماعي محدّد، كما أنّها إشارة لرتبة وعي ترتبط بلحظة زمنية معيّنة، وبالتأكيد فإنّ المجتمع الذي يرزح تحت سلطة فارضة سيتوقّف عن استخدام مفردات بعينها – لقسوة عقوبة التجاوز – لكنّه في المقابل سيحاول أن يجد بدائل موازية، هكذا، الشارع الحياتي دائماً يعيش داخل بنايته التي تتوسّط بنايات العرف والدين والسياسة، ثمّة إحتيال مجتمعي حتى على اللغة.

٨) لذّة التجاوز عبر التورية

بعد فتح مكّة بدأ القريشيّون يسبّون (ورقة بن نوفل) بشكل صريح، ولم يكن إستثمار إسم (ورقة) في السباب إلا غطاءً وتورية لموقفه في تزكية نبوّة (محمد بن عبد الله)، لذا صدر الأمر بالنهي عن السباب عبر حديث نبوي : " لا تسبّوا

ورقة " (المفصل : ٦ / ٣٩٣).

ومثل ما فعل القريشيّون كذلك فعل العراقيون أيام صدام حسين، كانوا يسبّون شخصيات من الدراما العربية، مثل شخصية (غليص)، شخصية (أبطيحان)، وشخصيّات من الشارع مثل (عبّود)، الى أن تمّ تشخيص القصد فأصبح محضوراً المساس حتى بشخصية غليص وأبطيحان وعبّود.

أذكر مرّة في عام (١٩٨٦)، كنت قد استأجرتُ سيارة تكسي في بغداد، وكان السائق شابّاً، وفي الطريق، لأمرٍ ما أخذ السائق الشاب بسبّ (داخل حسن) أحد أشهر مطربي الريف في العراق، فلمّا إعترضتُ على ذلك، قال باستغراب: "وكأنّك صدّقتَ أنّني أسبُّ داخل ! ".

قلت : هل بدأ إستثمار إسم داخل أيضا ؟

قال فرحاً : " إذا ما تدري عمرك خسارة ".

بهذه الطريقة كنّا نسمع السباب هنا وهناك، وكنّا نتلذّذ بسماعه، لأنّنا نعرف أنّ القصد من ورائه شيء آخر، وكنّا نبتسم جميعاً لأنّ الإيحاء يكاد أن يكون مفضوحاً تماماً.

٩) الشهوة بين العرف والدين :

رغم صرامة المثل العراقي : " مشتهية ومستحية " - ذو الجذر الديني - إلا أنّنا نستثمر مفردة (شهوة) ذاتها في بيان رغبتنا في تناول وجبة طعام، فنقول: "ماذا تشتهي أن تأكل ؟ "، أو يقول أحدنا : " أنا أشتهي أن "، إنّنا نُقصي هنا الصرامة الدينية، ننزع عن كاهل المفردة الصبغة الجنسية، لكنّنا لا نبتعد عن

حقـل الغرائـز، إنّنا نقفز مـن (الحاجة الى الجنس) الى (الحاجـة الى الطعام)، وبالتأكيد فإنّنا - إجتماعيّاً - نسـتخدم مفردة (إشتهاء) دون أن تحمرّ وجوهنا، لأنّ إتّفاقـاً إجتماعيّاً على اسـتخدام المفردة جعلها أكثر إسـتقلالاً عن الدلالة الجنسية.

يمكننـي هنا أن أتحسّـس صراعاً خفيّاً بين العُـرف والدين، ذاك أنّ الناس تكره التحجيم حتى ولو جاء عن طريق شريعة دينية، لذا فإنّها غالباً ما تمنح المفردات المقموعـة دلالات مباحة، وبهذا يخفّ ثقل التحجيم، رغم محدوديّة الإنفتاح الدلالي.

ويصـل الصراع الى مسـتوى أن يتمّ إزاحـة دلالة المثل العراقي ذاته " مشـتهية ومسـتحية "، من (الحاجة الى الجنس) الى (الحاجة الى الطعام)، مع إبتسـامة مرافقـة دائماً كإشـارة الى الإيحاء الجنسـي، تماماً مثل إبتسـامتنا عند سـماعنا السـباب المغلّـف بالتوريّـة. المجتمـع المقموع يواصـل إحتياله علـى النظام القامع من داخل حقل اللغة.

١٠) الجسد بين لذّة الطعام ولذّة الجنس

هـذه الإزاحـة فـي دلالة الشـهوة هـي إزاحة في دلالـة اللـذّة أيضا، رغـم أنّها لـم تتجاوز حدود الجسـد، لأنّـه حاضر في كليهمـا، ومع هذا يبـدو للعيان أنّ ممارسـة تغييب الجسد عن نطاق اللذّة هي الأكثر حضوراً لدى العقل الديني، ولعلّ المُشَرِّع أكثر خوفاً من (الجسد) ذاته، وليس مّما يعرض إليه أو به، هكذا يكون الجسـد هو الداء، وهو العـورة، وكأنّ مفردات مثل لذّة، شـهوة، غواية، هي الثيّاب الداخلية الشفّافة التي تلتصق بالجسد وتثير الغرائز والحاجات، بل

إنّها تكاد أن تكون من ضمن أسماء الجسد في المخيال الديني.

١١) تحرير الجسد يتطلّب تحرير العقل

خطـورة الجسـد في الذهنيـة الدينية لا تنحصـر بالجنس فقط، رغـم أنّ تهويل الدلالة الجنسـية هو الظاهر على السطح، بل يتمّ استثمار الجنس وفق دلالات عُرفيـة أخلاقيـة - عبر تصعيد ثقافة العيب والعار أكثر مـن ثقافة الحرام - لنبذ الجسـد، وهـي لعبة دينية سياسـية، وبالتالي لكـي تكون مسـتقرّاً مطمئنّاً - بين جماعةٍ ما - يترتّب عليك أن تُخفي عورتك، العورة التي تمّ حصرها بالجسد، لكنّها مع الوقت، وبتكثّف الإنتباه، تّتسع الى أن تصل الى حدّ (العقل) :

* عليك أن تخفي النافر من أفكارك.

* عليك أن تروّض ما يتراءى لك وفق ما هو مباح.

* عليـك أن تنصب ثكنات عسـكرية داخل العقل وظيفتهـا قمع الأفكار البريّة التي تنبت بعيداً عن حديقة الأفكار العامّة المقلّمة الأظافر.

وهنـا ترتفـع دلالة القمع الى حـدّ أن ننتبه الى أنّ تحرير الجسـد يتطلّب تحرير العقـل بـدءاً، أي أنّ الحريّـة لا تتجـزّأ، وأنّها لا تهبط من السـماء، كمـا أنّها لا تنبـع مـن الأرض، بل لكي نقترب منهـا ونلتصق بها علينا أن نبـدأ بإعادة قراءة المفـردات والمفاهيـم الإجتماعيـة وفـق رؤية تتماشـى مع لحظتنا فـي العالم البشري ككلّ، أن نتعلّم فنّ الإصغاء لذواتنا خارج اليقين.

١٢) اللذّة هي الذات

أريـد أن أقود مفردة اللذّة الى دلالة أخرى، دلالة شـفّافة جداً، يشـعر بها الذي يقترب من ذاته الى حدّ الإلتصاق بها. أوشك أن أقول هنا أنّ اللذّة هي الإحساس بالـذات نفسـها، وأنّ القراءات الأخرى - التي تحيلها الـى الجنس وإيحاءاته، والـى الطعـام ونكهته - إنّما هي قـراءات قُصِدَ بها إزاحة الدلالـة (المتن) الى الدلالة (الهامش)، فاللذّة لا تبتعد كثيراً عن الجنس واسـتمتاع الجسد بالجسد أو عبر الجسـد، ولا تبتعد عن الإسـتمتاع بتذوّق الأطعمة، لكنّها أيضاً لا تقف عند هذه القراءة أو تلك، بل تتجاوزهما معاً الى أن تكون اللذّة هي الذات، هي الشعور الأرقى لتحقّق الأنا.

لكن لماذا تمّت إزاحة دلالتها باعتبارها الذات ؟

ومن يقف وراء ذلك ؟

ومن يدعمه أيضاً ؟

القول بأنّ اللذّة هي الذات، يعني أنّنا لن نصل إلى اللذّة دون الإلتصاق بذواتنا، وهـذا يتضمّن طرحاً مغايراً لجهـة العقل الديني تماماً، فالبناء المعماري للدين قائـم على نبذ (الـذات الفرديـة) وتصعيد مفهـوم (الجماعة)، وهـو مفهوم لا يخلـو مـن مورّثات جينية جاءت عـن مجتمع بدائي قبائلي، بل تمّ حسـر كلمة الذات بالإله، باعتباره الذات المطلقة، وأن لا وجود إلا وجوده، وأنّ ما سـواه باطـل وقبض ريح، وهكذا يتواصل إنهمار العبارات التي تقتل أحسـاس الفرد باسـتقلاليته فـي الإنوجـاد في العالـم، بل إنّها تحـاول أن تدسّ الفرد دسّـاً في أحشـاء الجماعـة، الجماعـة التي تمشـي مُغمضة العينيـن الى الـوراء باعتباره الأمـام الخالص، وبالتالي استنسـاخ الجميـع على طبعة واحـدة، تصل أحياناً

لكثـرة التكرار الى أن تكون نسـخة مكرّرة وبدون حبر، وكأنّها استنسـاخ ورقة فارغة دون توقّف.

الوصـول الـى هذه القراءة على ما فيها من لذّة شـخصيّة خاصّة جدّاً فإنّها باعثة على الحزن أيضاً، وهذا يقودنا الى العنوان ثانية، الحزن الناتج عن إنفراد الذات في وصولها الى ذاتها، باعتبار أنّ اللذّة هي الوصول إلى الذات في مجتمعٍ يرى أنّ اللذّة لا تتحقّق إلا في تلاشي الذات الفردية داخل أحشاء الجماعة.

وعليـه فـإنّ بلوغنا اللذّة - باعتبارهـا الذات - لا يتحقّق إلا عبـر إقامتنا خارج الجماعـة كزمن، أي أن تتجسّـد الفجوة الزمنية الفاصلة مـا بيننا وكأنّها وادٍ بلا قـرار، وأن تكون إقامة الذات على قمّة بعيدة إمّا بإرادتها، وإمّا أن تكون منبوذة مجتمعيّاً.

وفـي الحالتين فإنّ فسـحة الحزن تنمو لتكون فضاءً للفـرد الذي إلتصق بذاته، لأنّه رغم تحقّقه كإشارة دالّة على ذاته، إلا أنّه غالباً ما يكون إشارة لا تقود الى جهة في مجتمع لا يؤمن بالذات، أي أنّ المجتمع ذو العقلية الجمعية سيواصل إغماض عينيه كي لا يرى القراءات التي تقلب المفاهيم.

ومع هذا - وعبر التاريخ البشري الطويل - كان وجود (الفرد / الذات) النافذة المهمّـة جداً في توجيه التحـوّلات الإجتماعية الكبرى، التحوّلات التي قادت الى إعادة بناء هندسة العقل الإجتماعي.

١٣) اللذّة قفزة الى أعلى

فـي مجتمع يلتصـق أفراده بذواتهـم المنفتحة والمختلفة عـن بعضها البعض،

ذوات متشابهة في أنّها متحرّرة، ومختلفة لأنّها متحرّرة أيضا، فإنّ المنحنى الهندسي لزمن المجتمع سيكون قفزاً الى أعلى وليس تحويماً ودوراناً حول مركز أو أصل ثابت.

عندما نقترب من جوهر الحركة داخل بنية الطبيعة سنرى أنّ الحيوانات لا تكرّر أصولها الأولى، وأنّنا نشترك معاً في هذه اللحظة التاريخية من عمر الكون بكوننا الخارجين عن أصولنا الأولى، لأنّنا إنفتحنا أكثر على التكيّف مع التغيّر المستمر نتيجة لحركة الأشياء في العالم، هذا التكيّف جعلنا الأكثر قدرة على الإستمرار والإمتداد.

فقدان الذات هو في أبسط تعريف إقامة خارج الزمن، وعليه فالتصاق الأفراد بذواتهم المنفتحة والمختلفة يجعل المجتمع مقيماً دخل الزمن وليس خارجه، بل يجعل الفرد المُلْتَصق بذاته المنفتحة ماسكاً للدفّة، ومؤثّرا في الإتّجاه الكلّي لحركة الحياة البشرية على الأرض، مؤثّرا بصورة خلاقة، لأنّه سينهض على قاعدة ترى التكرار عبثاً فائضاً بلا قيمة.

إنّنا بانفتاحنا نساهم – كلّ في مكانه وزمانه – في خلق عالمٍ جديدٍ آخر، يحترم التجارب البشرية لكنّه ينتمي للتغيّر ولا يقف عند حدّ. إنّنا إشارات ضوئية لعالمٍ لا يعرف معنىً للتوقّف.

الوصول الى تحسّس وإدراك العالم بهذه الطريقة هو بحدّ ذاته لذّة، بل هو اللذّة التي تمنح إنوجاد الذات تبريرها المنطقي، إنّه الإلتصاق بالجدوى، بالقيمة الهائلة لوجود الذات في العالم. هذا التحسّس وهذا الإدراك يجعل الحزن شيئاً عابراً، بل يركله خارج التفاصيل.

المصادر :

١ – مجمع الأمثال، تأليف أبي الفضل أحمد بن محمد بن أحمد الميداني، تحقيق الدكتور جان عبد الله توما، ط ١ – ٢٠٠٢، دار صادر – بيروت – لبنان.

٢ – مختصر في شواذ القرآن، من كتاب البديع لإبن خالويه، عنى بنشره : ج. برجشتراسر، دار الهجرة.

٣ – المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، تأليف الدكتور جواد علي، ط ١ – ٢٠٠٦، آوند دانش / مكتبة جرير.

إشارات توثيقية

• نُشِـر النـصّ الأوّل : (درس فـي القـراءة) في صحيفة الأديـب العراقية في بغداد عام (٢٠٠٣).

• نُشِـر النـصّ الثاني) : موت حبّابة وانتحـار العالم : الانتباهة التي تلد خروجا) فـي صحيفة الفـرات العراقية في سـيدني عـام (٢٠٠٧)، ونُشِـر على موقـع الحوار المتمدّن في (٢٠٠٧ / ٢ / ١٩).

• نُشِـرَ النصّ الثالث : (التأرجح بين شـهوة الحياة وعقمها : قراءة في خبر سلّامة القسّ) في صحيفة بانوراما العراقية في سيدني عام (٢٠١٤).

• لـم يُنشَـر النصّ الرابع : (فسـحة الحـزن داخل المعمار الهندسـي للذّة) في أي مكان سابقا.

الفهرست

النصّ الأوّل : درس في القراءة ٧

١) مدخل ٩

٢) خطأ في الخلقة لا يعيق الحياة ١٠

٣) الحياة تحمل الموت ١٢

٤) تحوّل التجربة الخاصّة الى تجربة عامة ١٣

٥) القراءة الرمزية للحدث ١٦

النصّ الثاني : موت حبّابة وانتحار العالم / الانتباهة التي تلد خروجا ١٩

١) مدخل عام ٢٣

٢) الحاجة أم الحب ؟ ٢٣

٣) رفع مستوى السؤال الوجودي ٢٥

٤) الدوافع المحفزة على الحب ٢٦

٥) جدل الوعي والعاطفة ٢٧

٦) عودة إلى حبّابة ٢٩

٧) الحياة بحاجة الى تبرير ٣٠

٨) عقوبة الإنتباه للذات ٣٢

٩) ممارسات متشابهة ا تعطي ثمارا واحدة ٣٢

١٠) سُنّة نبش القبر ٣٤

١١) القراءة الرمزية للنص : العالم ينتحر ٣٦

النصّ الثالث : التأرجح بين شهوة الحياة وعقمها / قراءة في خبر سلّامة القسّ ٣٩

١) مدخل ٤١

٢) نصّ الخبر في كتاب الأغاني ٤٢
٣) الخبر ومستويات القراءة ٤٣
٤) حادثة على الطريق ٤٤
٥) إستدراج الشهوة الى الفخّ ٤٥
٦) تناص مقصود ٤٨
٧) الإغتصاب يفضح الاسطورة ٥١
٨) العودة الى خبر سلامة ٥٢
٩) الإقتراب من الحياة ٥٣
١٠) الوجود المُغْتَصَب ٥٤
النصّ الرابع : فسحة الحزن داخل المعمار الهندسي للذّة ٥٧
١) مدخل عام ٥٩
٢) البحث عن دلالات جديدة ٦٠
٣) القفز على سطوح البنايات ٦١
٤) حادثة طريفة ٦٢
٥) حادثة معاكسة ٦٣
٦) صلة الموت باللغة ٦٤
٧) بنايات العرف والدين والسياسة ٦٥
٨) لذّة التجاوز عبر التورية ٦٥
٩) الشهوة بين العرف والدين ٦٦
١٠) الجسد بين لذّة الطعام ولذّة الجنس ٦٧
١١) تحرير الجسد يتطلّب تحرير العقل ٦٨
١٢) اللذّة هي الذات ٦٩
١٣) اللذّة قفزة الى أعلى ٧٠

بوح السرد

تمارين في الإصغاء

لا يقوم جمال علي الحلاق بشيء خلال الكتابة سوى أنه يسكب ذاته، ومن يعرفه في الحياة سيرى أنه يسكن في كتابته الشخصية، ولا يغادرها، فيكون القائل والقول شيئاً واحداً غالباً. وهذا ما يتبدى بانعزاله واستغراقه الطويل مع كتابته من دون قلق تجاه النشر أو انشغال بالانتشار، بل أنه لا ينشر إلا إذا طرقت بابه وألححت عليه.

يقدم الحلّاق في «بوح السرد» خلاصات مكثّفة لتأملات عميقة، تنطلق من جُملٍ من التراث العربي، ولكنها تحلّق الى فضاء رحب، تتعانق فيها التأملات الفلسفية مع الحس الروحاني والأخلاقي.

هذا كتابٌ مليء بالأفكار اللامعة ويستحق القراءة والتأمل العميق.

* أحمد سعداوي

صورة الغلاف: الفنان حيدر العبادي

أن تبدأ.. هذا كل ما لديك

ISBN: 978-614-472-051-6