

جمال علي الحلاق

روح السردي
تمارين في الاصغاء



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

بُؤْحُ السَّرْدِ

تمارين في الإصغاء

جمال علي الحلاق

تنويه لا بدّ منه

هذه أربعة نصوص كتبتها في أزمنة مختلفة (ما بين عامي ٢٠٠٣ - ٢٠١٥)، وتحت دوافع مختلفة أيضا، لكنها تشترك جميعها في الإشارة الى غموض المفاهيم التي تحرّك حياتنا اليومية، الغموض الذي يجعلها بحاجة الى إعادة قراءة، محاولة في فكّ الحصرات الثقافية التي تمّ توارثها عبر قرون طويلة تحت أقنعة لغويّة مختلفة (عرفية، دينية، سياسية).

رغم التباعد الزمني ما بين كتابة النصّ الأوّل والنصّ الرابع، إلا أنّ النصوص جميعها تشير الى بعضها البعض دون قصد، نصوص متعاقبة ومتداخلة، وكأنّها نسيج واحد يتّجه الى غاية واحدة.

النصوص الثلاثة الأولى يتكئ كلّ واحد منها على خبر تمّ سرده باقتضاب مكتنز، ولّد كلّ خبر على حدة حفنة من الأسئلة - كلّ سؤال بحدّ ذاته يمثل خروجاً على التلقين كما هو - أقول حفنة من الأسئلة جعلتني أستثمر بعض تفاصيل حياتي الخاصّة أحيانا لقراءة وفهم ما غمض منها. أثار النصّ الأوّل تساؤلات في قيمة الحياة والموت، وفي جدوى الانتماء لأيّ منهما، بينما أثار

النصّ الثاني تساؤلات في الحبّ، وفي الحاجة إليه، أمّا النصّ الثالث فقد أثار تساؤلات في اللذة، 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 الأول

درس في القراءة

(١) مدخل

ذكر السيوطي في كتاب (تاريخ الخلفاء) *، ضمن باب ما حدث في عام (٢٥٣ هـج) : "بعث بعض بطارقة الأرمن الى ناصر الدولة بن حمدان رجلين ملتصقين عمرهما خمس وعشرون سنة، والإلتصاق في الجنب، ولهما بطنان وسرّتان ومعدتان، ويختلف أوقات جوعهما وعطشهما وبولهما، ولكل واحد كَفّان، وذراعان، ويدان، وفخذان، وساقان، وإحليلان، وكان أحدهما يميل الى النساء، والآخر يميل الى المُرد، ومات أحدهما، وبقي أياماً وأخوه حيّ فأتتن، وجمع ناصر الدولة الأطباء على أن يقدروا على فصل الميّت من الحيّ، فلم يقدرُوا، ثمّ مرض الحيّ من رائحة الميت ومات".

هذا الخبر مشحون بدلالات يمكن أن تؤدي الى قراءات بعضها يصبّ في الحادثة مباشرة كواقع متحقّق، وبعضها يمكن أن يسمو على قراءة الواقع، الى تجريد الخبر، واتّخاذه نموذجاً لمفاهيم إنسانية ضاربة في العمق الحياتي سواء على صعيد الأفراد أو الشعوب، ثمّ إنّهُ أيضاً يصلح أن يكون نافذة لقراءة الحوار الإنساني، الذي ينبثق في اللحظات الحرجة القصوى، كلحظة الوقوف أمام مجهولية الموت والحياة معاً.

نحن أمام تجربة وجودية نادرة التكرار، تطرح نفسها بثقل كعلامة استفهام 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 الى أسباب تبرّر وجوده أبداً - أقول إنّ محدوديّة المعرفة جعلت 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 يمثلان خصوصيّة واحدة.

هذه هي النافذة الأولى لقراءة الخبر، والجميل في الأمر، هو هذا الانفصال والتضاد العنيف بين الرجلين، رغم إلتصاقهما المأساوي.

الإلتصاق يقتل جزءاً ليس هيّناً من الأنا، فهما لن ينطقا أبداً إلا بنحن. إزاحة الأنا ينتج عن تورّم مرضي للنحن، بل إنّ الأنا لن يكون لها إلا دلالة الجزء من الكلّ، ومع هذا فالخبر يروي أنّ كلاّ منهما كان له كيانه الخاص، فقد كان لهما بطنان وسرّتان ومعدتان، ويختلف أوقات جوعهما وعطشهما وبولهما، ولكلّ واحد كفّان، وذراعان، ويدان، وفخذان، وساقان، وإحليلان (أظنّه قصد إحليلاً واحداً لكلّ منهما)، وكان أحدهما يميل الى النساء، والآخر يميل الى المردّ".

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

رغم أنّ الجملة الأخيرة لا تفصح ما إذا كان هذا الاختلاف في الميل جاء نتيجة ردّة فعل متطرّفة لكسر الالتصاق، وهل هو محاولة منهما معاً لإثبات خصوصيّة تمّ هدرها قسراً ؟

هما توأمان، دخلا الى الحياة في لحظة واحدة، وشاء التركيب الخلقي (بفتح الخاء) أن يجعلهما معا الى النهاية، لكنّهما حاولا من خلال الاختلاف الخلقي (بضم الخاء) أن يعلنّا انفصالهما.

والسؤال هنا، هل حاول كلّ منهما التخلّص من الآخر ؟

الخبر لا يتحدّث عن هذه المنطقة، بل تركها عمياء، لكن، أن يستمرّ معاً لمُدّة 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 مثلاً 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 خففت من قسوة إلتصاقهما.

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

إنهما يصلحان تماماً كنموذج مثالي للوجود الإضراري، حيث تنهار صرامة الالتزام. في الإضرار يسقط التكليف، أي أن يكون الفرد في حلّ 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 قسوة الإتّصال تتجلّى في موت أحدهما وبقاء الآخر حيّاً.

فهنا ولأوّل مرّة، يعيق أحدهما (الميت) الآخر (الحيّ)، ولأوّل مرّة تتجلّى قسوة الإتّصال. لقد مارس كلّ منهما حياته التي يريد برغم وجود الآخر / الضدّ، لكنّهما الآن، يمنع كلّ منهما الآخر في أن يكون له حقّه الخاصّ جدّاً، أقصد حقّ الميّت في الدفن، وحقّ الحيّ في البقاء حيّاً.

"ومات أحدهما، وبقي أيّاماً وأخوه حيٌّ فأنتن"، إنّها مقلوب علاقة كلّكاشم بأنكيدو، أو يزيد بن عبد الملك بحبّابة، فمن شدّة تعلق كلّكاشم بصديقه، لم يدفنه، على العكس أبقاءه أمامه يبكي عليه حتى أنتن وخرج الدود من أنفه، كذلك فعل يزيد مع حبّابة (أنظر النصّ الثاني في الكتاب).

"ومات أحدهما"، رغم أنّ العبارة تحاول أن ترفع من حدّة الانفصال الى أقصاه، إلا أنّها تقرّ ضمناً "مات نصفهما" فليس ثمة أنا خاصّة.

ولأول مرة يتعلّق بقاء أحدهما بالآخر، فقد "مات أحدهما"، وأصبح على الآخر أن يقيم في منطقة الموت قسراً. ترتفع المأساة الى قمة جديدة، فبعد أن كانت متجلية في قسرية الحياة معاً، تصل هنا الى قسرية الموت معاً أيضاً. ولما كان من المحال دفن أحدهما والآخر على قيد الحياة، ولما كان من المحال ترك الميت بلا دفن الى النهاية أيضاً، إرتفع السؤال الى أقصاه: من أكثر جدوى من من؟ الحياة أم الموت؟ الميت أم الحي؟

الخبر يصمت عن تفاصيل كثيرة كالقلق النابت حول المغزى، والحيرة في اتخاذ القرار، رغم أن الإزاحة كانت الى جانب الحي، إلا أنها جاءت نتيجة عجز، كما لو أن الموقف ظلّ بلا اتجاه؟ لقد ترك الميت بلا دفن، وكان على الحي أن يتوقف عن الحركة، أو أن يحمله حيث تحرّك، هذه التفاصيل تمّ السكوت عنها أيضاً، ولكننا يمكن أن نتصورها في عملية نقلهما من أرمينية الى حيث يقيم ناصر الدولة بن حمدان.

لم يتحدّث الخبر عن سبب الموت، ولا كيفية حدوثه، هكذا، دخلنا الى الحدث مباشرة، ولم يتطرّق السيوطي أو الرواة الذين نقل عنهم هذا الخبر، الى الكيفية التي تصرف بها الحي مع الميت؟

كلّ ما في الرواية أن أحدهما مات "وبقي أياماً وأخوه حيّ فأنتن" غير إن الأمر يستفزّ الذهن على التساؤل.

(٤) تحوّل التجربة الخاصة الى تجربة عامة

التجربة ليست ممّا يتكرّر دائماً، وكان على الرواة، أو على السيوطي أن يسهب في التفاصيل، ومع هذا فالخبر كما هو الآن يمكن أن يكون بساطاً لحركة

كثيرة، فللتجربة ريادتها، خصوصاً وأنها ارتفعت بالسؤال من كونها تخصّ فردين الى قضية إنسانية، وهذا ما سنحاول قراءته الآن.

"بعث بعض بطارقة الأرمن الى ناصر الدولة بن حمدان " هذه الجملة أيضاً لا تقول كلّ شيء، هل كان الرجلان الملتصقان في الجنب عربيين أو مسلمين؟

كلّ ما في الخبر " بعض بطارقة الأرمن"، ولا أجد ما يمنع من إعتبارهما غير ذلك تماماً، ليسا عربيين، وليسا على دين الإسلام، أو عربيين، لكنهما ليسا على دين الإسلام، وهنا تحديداً تكمن فاعلية التجربة، لقد ارتفع القلق الوجودي الى حدّ تجاوز حدود اليقين، تجاوز محيط الوعي المنغلق على نفسه، لذا خرج الى الآخر.

أقرّ بعض بطارقة الأرمن بعجزه أمام تجربة وجودية لم تتحقق من قبل، لم تكن جزءاً من تراكم خبراته الحياتية، التجربة كانت سؤالاً بلا جواب، لذا خرج - بعض بطارقة الأرمن - من محيط وعيه بحثاً عن إجابة.

ولو قرأنا الجملة مرّة أخرى "بعث بعض بطارقة الأرمن الى ناصر الدولة بن حمدان " نجد أنّ هذا البعض من بطارقة الأرمن لم يخرج في بحثه عن إجابة الى من هو في نطاق محيط وعيه، بل الى جهة أخرى لها تجربتها الخاصّة في الحياة، وبالتالي لها نظرتها الخاصّة للعالم، متمثلة بناصر الدولة بن حمدان، وهنا تكمن خطورة وعظمة الخطوة.

ينبغي الاعتراف بدءاً أنّ خطوة الخروج تحتوي على جرأة ليست عادية، خصوصاً وأنها جاءت من رأس جماعة لها نظرتها الخاصّة في فهم حركة الأشياء، أي أنّها جاءت من القمة التي تمثل دائرة الوعي تلك.. إذن، الاعتراف

بالعجز هنا لم يقيد الوعي، ولم يجعله سلبياً مستسلماً، 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 الاحتمال، أي من الممكن أن تكون الإجابة لدى الآخر، (وليس بالضرورة أن تكون الإجابة موجودة عند الآخر أيضاً)، إلا أنّ الخروج إليه يحمل بذرة رغبة المشاركة في فهم العالم وحالاته الطارئة. إنّها الخطوة الأولى في نصب مائدة الحوار. تتضمّن الخطوة اعترافاً بكوني لا أمتلك المعرفة القصوى أو المطلقة، وفي نفس الوقت تتضمّن اعترافاً لا يقلّ خطورة عن هذا، وهو أنّك وإن كنت لا تتطابق معي، فلست على خطأ تماماً، وفيك ما أحταجه لأواصل إستمراري في الحياة.

أريد أن أقول أنّ الخروج الى الآخر لا يعني التنازل عن الذات، إعتقاداتها، رغباتها، لكنّه - الخروج - في نفس الوقت يثّ ليونة وتهذيباً في الزوايا الحادة لسلوكياتنا.

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

لقد قوبلت الخطوة الجريئة بخطوة أجراً، إنّها الوقوف الى جنب الإنسان. المساهمة في التصديّ لحالة تمثّل تحدياً جديداً لقدرة الإنسان ولوعيه، اللتان 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 أيضاً تمثّل درجة في سلّم المستوى الدلالي للحدث، أريد أن أرفع التجسيد هنا، وأن أقرأ القضية وملاساتها 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 جدّاً وهي أنّهم جميعاً يقيمون في صحن الحياة.

إذن، الحياة التي تجمع الأضداد كلّها، ممكن جدّاً، أن تكون مأوى 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 السهولة، فشعوب العالم ليست سواء في دخولها الى اللحظة

الراهنّة، 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 جدّاً، 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 حَبّابة وانتحار العالم
الانتباهة التي تلد خروجاً

ففي باب الحديث عن يزيد بن عبد الملك، قال الكازروني : " ماتت حَبَّابة،
فمات بعدها أسفاً وحزناً عليها، وتركها أياماً لم يدفنها، حتى عُوتِبَ في ذلك،
فدفنها، ثم نبَشَها بعد الدفن، وشاهدها، من شدّة وجده بها "

(مختصر التاريخ : ٩٨)

مفتاح أوّل للقراءة :

" صاحبي وخلّي الذي أحببته حبّاً جمّاً

والذي صاحبني في كلّ الصعاب

قد أدركه مصير البشريّة

فبكيتّه ستة أيام وسبع ليال

حتى سقط الدود من أنفه

لقد أفرعني الموت حتى همّتُ على وجهي في الصحاري

إنّ النازلة التي حلّت بصاحبي قد أوهنتني وأقضت مضجعي

فهيمتُ 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 كلّكاش : ١٦٤ - ١٦٥)

(١) مدخل عام

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

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

بعيداً عن القراءة السياسية 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 جداً.

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، لكننا مع كلّ خطوة داخل البوح المكتم سنرى أنّ الوضوح لن يكون إلا فخاً لغموض مضمّر، غموض عصي، إلا أنّ الغوص فيه والتقاط بعض لآلئه ليس أمراً مستحيلاً.

(٢) الحاجة أم الحبّ ؟

للهولة الأولى يبدو المشهد في النصّ عتيقاً جداً، وكأنّه زمنٌ لا يتمي 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 رتبة
كهذه فمن المنطقي جداً - وهذه قراءة من داخل لحظتي - أن يغدو كلّ شيء
غاية في الملل.. إلا أنّ النصّ يتحدّث عن عكس ذلك تماماً: "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 يغلف الحياة الاجتماعية.

لا أتحدّث هنا عن الخروجات العرفية والدينية، لكنني 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) متمثلة بحبّابة، إنصهار الى درجة أنّ (يزيد) لا يجد لذاته مبرراً -
عقلانياً - دونها (لقد تحقّقت بها هويّته الخاصة / ذاته / أناه).

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

الذات) بحسّها الأناني، ولا أستبعد أبداً القراءة الكامنة للنصّ وهي أنّه
• مات (من وجده بذاته)، لقد كانت (حبّابة) جزءاً من ملكيّته الخاصّة - قيل
أنّه 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 ضمناً 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 :

اكتنني 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 ستمتر مكعّب دون أن أجد
في وجوده إعاقة أو تضيقاً لي.. على العكس تماماً، الحبّ يجعلني إثاريّاً،
يدفعني الى أن أفسح - لمن أُحِبُّ - ما أستطيع من الفضاء داخل هذا الحيز
الضيّق الذي هو أنا، وأن أمنحه حقّ المشاركة في جسدي وفي عقلي.

هل يمكن أن تكون الذات إثاريّة 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 تجلياته. هكذا، أن أتُركَ لوجود من أُحِبَّ فسحة أن يتحقَّق في الحيز الذي أنا فيه باعتباره نافذة أخرى لي، أي أن يكون (الآخر / المختلف) الوجه الثاني لعملة (الأنا).

(الدوافع المحفّزة على الحبّ :

١) يولد الحبّ - التعالق الوجداني - هكذا من الهواء، إنه إبن تجربة الفرد ذاتية، ولهذا يمكننا أن نتحسّس دوافع عديدة وراء إنبعائه، منها :
(أن يكون الشخص الآخر وكأنّه هبةٌ لإنتباه المرء لذاته.

(أن تكون الحاجة - التي لها طعم فقدان - هي من يقف وراء التعالق وجداني.

٢) أن يكون تكرار الالتقاء - الذي يُشبهه الفرض - هو الذي يجعل الأرواح نواشج وتنصهر بعضها ببعض.

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

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

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

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

اتساءل، 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 أننا 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 فضاء وقتها، لكن، هل يمكن - في حالة الإستعصاء - أن يولد الحبّ كما يولد أطفال الأنابيب ؟ أو هل يمكن إستنساخه كما يتم إستنساخ النعاج والأبقار والبشر ؟

عريباً، 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 هـ - ٧٢٨م) - الأمر الذي يجعل مشهد النصّ واقعاً معاشاً أيضاً.

عالمياً، ينبغي الاعتراف، أننا 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 كليّ.

سعة العالم إزاء قصر الفترة الزمنية لإقامة الفرد في العالم. السعة والقصر يعملان على تنمية الحسّ الاجتماعي 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 جدّياً 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 أنواع الإنسان إستمتاعاً بوجوده، لم تكن تشغله الأسئلة، ولم تكن المعرفة قد فتحت أبوابها بعد.

لا نزال - نفسياً واجتماعياً - نحتاج الحبّ، دون أن ننتبه لأصل إحتياجنا، أقصد الإنتباه للإحتياج كاحتياج. إنّنا ننجرّف خلف الحبّ - بدلالة التعالق الوجداني - دون أن نبحث في سرّ هذا الإنجراف.

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

بل يمكنني القول بأننا كائنات أصيبت بالعقل فخرجت من دائرة إنقيادها،
اكتنّها خسرت فرصة الإستمتاع. إلا أنّ خسارة الإستمتاع 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 حَبّابة

لا يهمني في هذه اللحظة من كانت حَبّابة تلك، رغم أنّها تمثل قطب الحدث
ظاهرياً. كلّ ما أريده وما أطوف حوله؛ أنّ إنساناً ما إستطاع في لحظة زمنيّة -
قد تكون بطيئة جداً - أن يكون (العالم) بأكمله لإنسان آخر، ربّما كان بالنسبة
له كمثّل (ذاته) تماماً.

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

إذن، القضية أكثر تعقيداً والتباساً من كونها إحتياجاً جسدياً، كان بإمكان يزيد
بن عبد الملك أن يتّخذ من النساء بدائل كثيرات. ألم تكن هنالك (جورية
وسلامة القسّ) وأمثالهما ؟

بل أنّ بعض المصادر تشير إلى أنّ (سلامة) كانت تنافس (حَبّابة)، بل تتفوّق
عليها في قول الشعر، كما تتفوّق عليها في رخامة الصوت وعذوبته، بل إنّ
سلامة كانت "أعلم الناس بالناس" (الأغاني : ٨ / ٢٤٦)، حتى أنّ الوليد
بن يزيد سألها ذات يوم : "بم كان أبي يقدّم عليك حَبّابة ؟ قالت : لا أدري

والله. قال: ولكنني 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 جداً من - إن لم يلتصق مع - (ذات) يزيد
بن عبد الملك. شيء ما يجعله يفكر بالطيران، فتسأله حبّابة: "ولمن ترك
الخلق؟

فيجيبها بلا تردد: لك".

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 مفتوحاً 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 خصوصيّة
النافرة، ليس على أحد - لم يكن معنياً بدين أو بعرفٍ اجتماعي - وإنما نفوره

جاء ضد إشكالية الحياة والموت أصلاً.

كان خارج التأطير - بحكم منصبه كخليفة - خارج الانتباه الجمعي (فُعوتِب).
لم يكن لحظتها - كفرِد - معنياً بالأخلاقيات التي تسيج الوقت والناس
(فُعوتِب).

كان خارج الوعي الممنطق للإشكالية ذاتها، فقد القدرة على الإنسجام مع ما
هو متعارف عليه (فُعوتِب).

العتاب هنا هو إصرار (العُرف / الشرع) على (تغليف / تعطيل / تأجيل)
سؤال الحاجة.

لقد تمت قراءة المشهد على أنّها إنفعال عاطفي، فمات " من وجده بها ".
أقول : لا يخلو الأمر من ذلك، إلا أنّ (الحاجة) الحقيقية كانت 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 (كلكاش).

إنّه في (الانتباهة) التي تخلق الخروج على العقل كمنظومة معرفية تحدّد
القدرة وتحجّمها.

خرج كلكاش - من المكان - بحثاً عن الخلود، بينما خرج يزيد بن عبد
الملك على اللحظة التي تسيج السؤال.

كلاهما كان على قمّة الهرم الاجتماعي (الملك / الخليفة). لم يجرؤ أحد على معاتبة كلكامش (لم يكن قد انفصل مفهوم الملك عن الإله في المخيال الاجتماعي بعد)، وعليه فإنّ ما فعله كلكامش هو فعل إلهي من وجهة نظر العرف والشرع معاً، بينما عُوتِب يزيد، لأنّه جاء بعد (ثبات) النصّ المقدّس، جاء بعد انفصال الإنسان عن الإله، و(خرج) على (إكرام الميت دفنه) فعُوتِب.

٨) عقوبة الإنباه للذات

لا يشير النصّ إلى (عقوبة)، سواء أكانت عقوبة دينية أو عرفية، ومع هذا فقد كانت عقوبة (يزيد) ذاتيّة جدّاً. كان واقعاً - بإبقاء حبّابة بغير دفن - تحت العقوبة. بالنسبة لي أرى أنّ رؤية مشهد الجثة، وتنفس قيامة العفن كان نوعاً من جلد الذات.

لا أريد أن أحمل القراءة بُعداً ميتافيزيقياً، فالعقوبة لا يتعد محيطها أكثر من نطاق الذات لنفسها، الإنباهة بحدّ ذاتها عقوبة، لذا قيل "حشر مع الناس عيد"، أفهم الحشر هنا بدلالة (الهروب من قسوة ضريبة الإنباه الذاتي / القتل، الطرد، الإقصاء)، قال علي بن أبي طالب: "أهل الدنيا كركب يُسار 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 أّخر دفن الميت، فقد تمّ صلب

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

الم يترك قتلى الحروب عراة في سوح المعارك - سواء قبل الإسلام أو بعده حتى تنتفخ بطونهم وأيورهم في العراء ؟!

نقل عن اليعقوبي قال الجاحظ : " وإذا بقى القتل بالعراء انتفخ أيره، لأنَّه إذا مررت عنقه يكون منبطحاً على وجهه، فإذا انتفخ إنقلب، فعند ذلك تجيء الفصع فتركبه فتقضي حاجتها، ثم تأكله " (الحيوان : ٦ / ٤٥٠).

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

صور كثيرة للتعطيل والتمثيل، لكنَّها أبداً لا تولد إنتباهاً لدى القائمين بها، لأنَّ دوافع الإنتقام التي تحجب الإنتباه - طائفية، عرقية، قبلية، سياسية - كانت هي الأكثر هيمنة على التفكير، بل كانت الإطار الضيق للعقل الإجتماعي للحياة لحظتها، من هنا يكتسب النص الذي أطوف حوله هيمنته كلحظة خارجة على العقل الجمعي الممنطق، باتجاه (الكشف الذاتي).

لم يصرَّح أحد من المؤرخين، أنَّ (يزيد بن عبد الملك) توصّل إلى شيء من هذه التجربة، كلَّ ما هنالك أنَّه ذبل، وظلَّ يذبل، وبسرعة لحق بحبابة. أي أنَّه

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 جميعاً داخل منظومة الحرام والعار. كانوا على السطح تماماً، وكان هو في العمق، يهوي بعيداً ووحيداً.

(١٠) سُنّة نبش القبر

يقول النصّ أنّ (يزيد) لما عُوتِبَ قام بدفنها، "ثمّ نبشها بعد الدفن وشاهدها". تذكرني 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 بنش قبره بعد ثلاثة أيام من عملية الدفن ليخبرهم عن سرّ العالم والوجود، فلمّا أرادوا تنفيذ الوصية إعترض أحد أقربائه وقال: وماذا تُسمّيني العرب، ابن 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 الاجتماعي.

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 مهرّب 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، إنها محاولة في تحطيم الأصنام مرّة أخرى.

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

إقترب 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، فانشطرت بين الإقامة ميّتاً أو اللحاق بها (نموذج آخر للأخوين الملتصقين في الجنب في النصّ الأوّل).

كان قريباً جداً 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 العباسيين - ليس من وجدّهم 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 كثيراً، خصوصاً في لحظتنا الراهنة، فبين البحث عن موتى ضائعين (المقابر الجماعيّة مثلاً)، 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 حدّاً أنّها يمكن تجريدها أيضاً، 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 (التشبع بالخروج).

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 ثمة 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 الانتحارات التي واكبت اللحظة، سواء أكانت إنتحارات جسدية أم ذهنية (أنا هنا أقرأ الإرتداد الفكري موتاً وإنتحاراً).

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

سيكون لعمق الزمن الذاتي، أقصد (زمن الذات الخاص جداً) وتعالقها مع الفكرة، القسط الأكبر من تحقق الإنهيار الشخصي فالإنتحار، ذاك أن الأجيال التي نمت على حلم المشاعية الثانية، أو تلك التي نمت على الحلم القومي، تجاوزهما التيارات الإسلامية التي رأت وترى شارع الحياة المدنية يُهدّد طقوسها ووجودها، كلّ هذه الإتجاهات 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 الخاص 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 هـ)، 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، تأليف 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 هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- ٥ - القرآن الكريم
- ٦ - مختصر التاريخ من أول الزمان الى منتهى دولة بني العباس، تصنيف الشيخ ظهير الدين علي بن محمد البغدادي المعروف بابن الكازروني (٦١١ - ٦٩٧ هـ)، حققه وعلق عليه الدكتور مصطفى جواد، وضع فهارسه وأشرف عليه سالم الألوسي، ط - ١٩٧٠، مطبعة الحكومة - بغداد.
- ٧ - ملحمة كلكاش، طه باقر، ط ١ - ٢٠٠٦، دار الورّاق - لندن.

النص الثالث

التأرجح بين شهوة الحياة وعقمها
قراءة في خبر سلامة القسّ

(١) مدخل عام :

في فقرة " ذكر سلامة القسّ وخبرها " يورد الأصفهاني في كتابه (الأغاني : ٨ / ٢٤٠ - ٢٥٢)، خبر تعلّق العابد عبد الرحمن بن أبي عمّار الجُشَمي - أحد قراء أهل مكة، المعروف ب(القسّ) لشدة تعبّه - بالمغنيّة (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 يغلف سلوك الأفراد وممارساتهم الحياتية.

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

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

حيّاً. كيف يقف الإيمان عائقاً أمام تحقّق الحياة ؟ وكيف نضيع نحن، وكيف تضيع حياتنا تحت مسمّيات، لن تكون فاعلةً لو أنّنا لم نمنحها من الأهميّة ما جعلها بهذا الحضور. كيف لليقين 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 يُشبّه بعطاء بن أبي رباح، وأنّه سمع غناء سلامة القسّ على غير تعمّد منه لذلك، فبلغ غناؤها منه كلّ مبلغ، فرآه مولاهما فقال له : هل لك أن أخرجها إليك أو تدخل فتسمع ؟ فأبى .

فقال مولاهما : أنا أقعدّها في موضع تسمع غناءها ولا تراها. فأبى، فلم يزل به حتى دخل فأسمعه غناءها فأعجبه .

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

فلم يزل به حتى أخرجها فأقعدّها بين يديه، فتغنّت، فشغف بها وشغفت به، وعرف ذلك أهل مكة .

فقالت له يوما : أنا والله أحبك .

قال : وأنا والله أحبك.

قالت : وأحب أن أضع فمي على فمك.

قال : وأنا والله أحب ذلك.

قالت : فما يمنعك ؟ فوالله إنَّ الموضوع لخالٍ.

قال : إنني سمعتُ الله عزَّ وجلَّ يقول: "الأخلاءُ يومئذٍ بعضهم لبعضٍ عدوٌ إلا المتقين" (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 علميّة المتعبّد القسّ عبد الرحمن بن أبي عامر الجُشَمي والمغنية سلامة منتصف تسعينيات المائة الأولى للهجرة، وهذا يجعل الخبر المدوّن مركزاً مهماً أيضاً حتى للذين هم خارج دائرة معرفة الأسماء أو التاريخ، فالحوار حتى في أبسط مستويات دلالاته يتضمّن غواية ومتعة، إنّه يكشف عن صباغة رجل بصوت، ثمّ تحوّل الصباغة 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 مرة أنني كنتُ جالساً بصحبة إبتتي (نورس) - في شارع بت (pitt st) في سيدني - نصغي لمطرب أسترالي، حين جلستُ امرأة كبيرة في السن الى جوار نورس. كان المطرب يُغني بإحساس عميق هائل، وكان يغمض عينيه حين يُغني. قالت نورس، إنّ المرأة أخبرتها أنّها كانت تمشي بالقرب من المكان حين سمعت الصوت الجميل، فأحبت أن ترى هل أنّ جمال عين المطرب يمثل 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 يمثل جمال صوته، وهما لذلك "، لقد راهنت المرأة الكبيرة في السنّ 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 تعمد منه ذلك، فبلغ غناؤها منه كلّ مبلغ"، إنّهُ تماماً كالمرأة الكبيرة في السنّ في شارع (بت : Pitt) في سيدني، لم يكن ثمة قصد في الإستماع، الا أنّ الصدفة جعلت كلاّ منهما أن يكون على طريق الصوت، المرأة في سيدني وعبد الرحمن في المدينة. أقول، بالرغم من أنّ الفترة الزمنية التي ما بين الحداثين تزيد على ألف وثلاثمائة عام، إلا أنّها تجربة إنسانية تتكرّر، عبر مستويات - مختلفة ومتضادة أحياناً - لها علاقة بطرق التفكير وبالتراكم الزمني / المعرفي.

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

في الحياة، هكذا، حَدَّثْ ما لا على التعيين يمتلك القدرة على إدارة دقة الإنتباه بعيداً وكلّياً، وهذا يعني أننا 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 أنهم وجدوا أنفسهم وإلى النهاية.

لا نزال نخفي ما يمكن أن يكسر الزجاج الذي يغلف وجوهنا، وما يزال هناك ما يمكن أن ينتشلنا من أنفسنا أيضاً، إنه دسم الحياة.

يبدو أن 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 جداً، بل ومصنوعاً ببراعة عالية تتلائم مع قيم ومعتقدات البيئة المنتجة للخبر).

المهم، أنّ (مولى سلامة) أي مالکها (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، ولأنّ القسّ العابد (صاحب هويّة مضيئة جداً في مكة والمدينة)، فهو لا يثير شبهة هنا، على العكس تماماً، نرى أنّ مولى سلامة يحاول التقرب 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.

الإعلان عن الشهوة في تجربة عبد الرحمن قد يكسر الصورة المؤطرة 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 بالحرص أو بالعار رغم أنّه ابن عبد الرحمن بن عوف أحد أشهر أصحاب محمد بن عبد الله، وأحد المرشّحين للخلافة بعد عمر بن الخطّاب، على العكس تماماً، إنّ لم يتردّد حتى في دعوة القسّ الى البيت، لا يمكن أن نكون بريئين تماماً هنا، أريد أن أكّرس الانتباه الى المفعول السحري لتأثر القسّ بصوت سلامة، إنّ في إصغاء القسّ لسلامة إنتصار للغناء، فهو يدعم إستمراره كسلوك إجتماعي لا يتعارض مع الدين، كما أنّ إصغاء القسّ لصوت سلامة سيجعل منها مركزاً للغناء في المدينة، هل تمّ استثمار ذلك إعلامياً على صعيد المدينة والحجاز ؟ كيف وصل ذكر سلامة الى ابن الخليفة في الشام ؟ يورد الاصفهاني أنّ يزيد بن عبد الملك اشتراها عندما حجّ في خلافة أخيه سليمان، أي ما بين ٩٦ - ٩٩ هج / ٧١٥ - ٧١٧ م .

٥) إستدراج الشهوة الى الفخّ :

دخول الشخص الثالث (المولى) في الخبر يفتح نافذة أخرى للقراءة، بل يجعلني أقفز بعيداً عن الموضوع المركز الذي أريد أن أتبناه هنا وأقصد الصراع بين (الشهوة / الخصب) وبين (الإيمان / العقم)، رغم أنّ حضور الشخص الثالث يفعل هذا المركز أيضاً.

القراءة التي يتيحها ظهور الشخص الثالث هنا تتجلّى في وضوح الفخّ الذي يجد الفرد نفسه عالقاً فيه دون أن يتمكّن من كشفه أو الكشف 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. تتألم، لكنك مأخوذ بتعاطفه وتودّده، وتنظر من خلاله الى غايةٍ أخرى تخصّك وحدك، الغاية التي تجعلك تستمتع بتطفل الآخر عليك.

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

" هل لك أن أُخرجَها إليك أو تدخل فتسمع ؟ "

" أنا أقعدها في موضع تسمع غناءها ولا تراها "

" هل لك في أن أُخرجَها 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 وفرّ 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، أجج أتونها، جعله في النار، دخول عبد الرحمن الى البيت كما لو أنه دخل الى الحياة، لكن على تردد وحياء، غير أن الدخول بحد ذاته كان رغبة عارمة في إلتهام الطعم، من هنا واصل المولى غوايته الى النهاية، حتى إبتلع القس الطعم كله.

لكن هل أحبته سلامة حقاً؟ أم أنها كانت تؤدي الدور إرضاءً للمولى؟ هل كانت تتطفل على العاشق مثل مولاها؟

ما أراه الآن بوضوح - الى هذا المستوى من القراءة - أن الخاسر الوحيد هنا هو القس ليس إلا. لقد تم إفتراس القس تماماً، ذلك ما تشي به عبارة: "وعرف ذلك أهل مكة".

يورد الأصفهاني أن الشعراء تغنوا بذهاب عقل القس، فقد قال ابن قيس الرقيات:

"فتنت ريا وسلامة القسا

فلم تتركاً للقس عقلاً ولا نفساً"

(الأغاني: ٨ / ٢٤٢)

(٦) تناص مقصود:

العودة الى قراءة الخبر بشكل متأن يجعلنا نقف أمام تناص يبدو خفياً، إلا أن إنتباهة بسيطة للخبر المدون تكشف الجذر البعيد للممارسة، وبالتالي تعمل على تصعيد سؤال الخوف من الشهوة، والجهات التي تقف وراء دعم هذا

الخوف وتبنيه إجتماعيًا، ترفع السؤال الى السطح، بل تجعله واجهة تمامًا.

قلت إنّ الخبر مصنوع ببراءة، الى درجة أنّه جاء تكريساً لأسطورة سابقة، ليس ثمّة إضافة، بل تكرارٌ فجّ، 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، إشتهاءها، بل بلغ إشتهاءه أن "تمناها زوجة" (تفسير القرآن العظيم : ٩٨١)، كذلك القسّ عبد الرحمن إشتهى سلامة، التناص يبدأ من خارج النصّ ليتطابق معه في الداخل، الاختلاف السردي الظاهر يقود الى تطابق مضموني خفي. الصدفة التي تحرّك كلّ شيء، تظلّ صدفة مقصودة، أي أنّها تتخذ شكل الصدفة، لكن ليس جوهرها.

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

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

(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 صاحبه، لكنّهما رفضا الإنقياد للشهوة، أمّا يوسف فبعد أن رأى برهان ربّه. وكما يختلف المفسّرون في تأويل "همّ بها"، اختلفوا في ماهية البرهان، حتى قالوا أنّه رأى آية مكتوبة على السقف، واختلفوا في تحديدها أيضا (الكشاف : ٥١٠، تفسير القرآن العظيم : ٩٨١)، وأمّا القسّ فقد استوقفه 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 التصاقاً 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 وكتبها، 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، إنّّه يسيطر على انفعالاته، لا يبيح لذاته أن تخرج على المحذور.

هذا ما يريد أن يكرّسه النصّ تحت أغطية عديدة، إنّها قراءة ذكورية تعمل على تأييد فهم معيّن 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

أريد هنا أن أعري الكذبة التي يتناقلها الناس عبر التوارث، وتصيح المنابر الدينية بترديدها دائماً، أقصد تحديداً، أنّ المرأة هي الكائن الأضعف أمام الشهوة، وأنّ الرجل هو الكائن الأكثر سيطرة والأكثر تحكماً ببرق شهوته ورعدها.

أريد أيضاً أن أنقب في الأسباب التي جعلت هذه القراءة دائمة الحضور، على الأقل في الثقافات الدينية التوحيدية، ابتداءً بقصة حواء، وكيف أنّها استسهلت الغواية فكانت سبباً في طرد آدم من الجنة.

أقول، لأنّ الأديان التوحيدية التي إنتصرت هي نتاج ثقافة ذكورية - لو قدّر للنبيّة سجاح أن تنتصر لإختلفت نظرنا للمرأة الآن - والثقافة الذكورية في جوهرها تنحاز للرجل على حساب المرأة، هناك تكريس لإعوجاج المرأة وسهولة إنحرافها عن الطريق المستقيم، ابتداءً من طريقة خلق حواء باعتبارها ضلعاً أعوجاً، سيستمر الإعوجاج في المخيال الديني باعتباره سلباً، تحاول بعض التفاسير أن تجعل الإعوجاج إنحناءً، فهي أقلّ حدّة وأكثر ليونة، وإحالة ذلك الى الحنان، فالمرأة أكثر حناناً من الرجل لأنّها خلقت من ضلع محني (هذا ما كتبه لي داعية دينية من منطقة الأورفلي حين طبعت كتابي "تحطيم الأصنام" في بغداد عام ٢٠٠٠).

الإصرار على ضعف المرأة أمام شهوتها في النصوص المقدّسة تجابهه ممارسة إجتماعية حياتية فضّة يقوم بها الرجل غالباً تحت تأثير إنقياده المطلق لشهوته، وأقصد تحديداً فعل الإغتصاب.

أثبتت الإحصائيات الإجتماعيّة الحديثة في أمريكا، أنّ هناك حادثة إغتصاب

في كلّ ثلاثين ثانية، أي حادثتي إغتصاب في كلّ دقيقة. وبالتأكيد فإنّ ما تمّ جرده هو ما تمّ الإعلان عنه، وأنّ هناك شعوباً تعتقد أنّ هذه الممارسة غريبة عنها وعن ثقافتها، والسبب هو أنّ أفرادها، النساء تحديداً، لا يملكن الجرأة على الإعلان عن حالات الإغتصاب التي يتعرضن لها خوفاً من نتائج الفضيحة الاجتماعية وثقافة غسل العار، فالى جانب كونها الضحية، فإنّ المرأة تبقى متهمّة اجتماعياً وثقافياً. سيصفّق المجتمع الذكوري لجرائم غسل العار الى أمدٍ طويل.

الإغتصاب يعني أن يتمّ التحرّش بالمرأة دون رغبتها، أي أنّ الرجل هنا هو النقطة الأضعف أمام شهوته وليس المرأة، والقول بإحصائية عمليات الإغتصاب السابقة يكشف لنا أنّ الضعف إزاء الشهوة ليس نشازاً فردياً، بل هو سلوك ذكوري جمعي، ولأنّه يتضمّن عنفاً وانتهاكاً لخصوصيّة المرأة نرى هذا التدفّق الهائل لصيحات النساء في العالم حول إيقاف العنف ضدّ المرأة، وعلى رأس قائمة طرق العنف؛ الإغتصاب.

٨) العودة الى خبر سلامة :

بعد كلّ هذه القراءات أحاول أيضاً أن أكرّس الانتباه الى نقطة مهمة جدّاً، وهي هذا التحجيم الذي يغلف الممارسة الاجتماعية بفعل الاعتقاد.

أذكر أنّني قرأت في إحدى روايات خبر سلامة والقس، أنّ الأخير بكى حين طلبت منه أن يقوم بتقبيلها. لقد كان في ذروة شهوته لذلك، وهذا يحيلنا الى النصّ القرآني : "وهمّت به وهمّ بها" (يوسف : ٢٤)، بكى لأنّ خطأ أحمر كان سيّج الشهوة؛ إنّها النار، وانقلاب النهايات. يحدث أن تبكي أيضاً لتوقع

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

أعود الى القسّ، إنّه على قمة الإشتهاء، لكنّه عاجز تماماً. يريد، لكنّه لا يستطيع. الجسد هنا مصاب بالشلل نتيجة الاعتقاد. هي تحته، وهو يغلي عجزاً.

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

العقل هنا متجسّد بالاعتقاد، 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 حياً أبداً. هذا ما يريد تكريسه الخبر أيضاً.

(٩) الإقتراب من الحياة :

طلبتُ منه قُبلةً، فلم يستطع، لأنّه مصاب بالإيمان. هو في الحياة، لكنّه خارجها. حيّ، لكنّه ميتٌ أيضاً، 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. إنّهُ 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 أن ذكرها إستمر الى جيل آخر حين أشاروا الى أن 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 المُغتَصَب :

مشكلة سلامة أنّها كانت تباع وتشتري، 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 أن الضحيّة تمثّلت بالقسّ والمطربة سلامة، لأنّهما كانا مثالان متميّزان لمعنى أن تكون وجوداً مُغتَصَباً، أن تعيش حياة آخرين، لكنك تتوهم أنّها حياتك، النصّ كما قرأنا يشير علامات إستفهام هائلة، إستفهام في

القابلية والقدرة : ما هو الممكن حين تكون حيّاً ؟ إستفهام حول اليد التي تحرك الدمى : مَنْ يُوْطِرْ مَنْ ؟ الفكرة أم المؤمن بها ؟

أمّا المولى والخليفة فكانا بعيدين عن التساؤل، وتمكّنا معاً من استثمار القسّ وسلامة في صنع الحياة واللذة التي أراد أن يعيشها.

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

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 - تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير (٧٠١ - ٧٧٤ هـج)، ط ١ - ٢٠٠٠، دار ابن حزم - بيروت - لبنان.

٣ - تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٤٦٧ - ٥٣٨ هـج)، إعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه خليل مأمون شيخا، ط ٢ - ٢٠٠٥، دار المعرفة - بيروت - لبنان.

٤ - القرآن الكريم

٥ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بحاشية المصحف الشريف، 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 المكانية، وغرابتها هنا أنّها إلتصقت بالحزن، فعادة ما يكون الحزن ضيقاً وإختناقاً، وكلاهما - الضيق والإختناق - يشيران الى دلالة مكانية ومعنوية، بل تبدو مفردة (فسحة) وكأنّها خطأ في صياغة العنوان، رغم أنّها - وهنا أيضاً - تفقد دلالة (الإتساع) لتأخذ مساحة مسامة ضيقة في الجدار، لأنّ الحزن هو الذي يطغى عليها لابتعادها عن اللذة بأربع مفردات، ومع هذا فأنا أرى أنّ مفردة (فسحة) هنا تتطابق تماماً مع ما أريد الإنباه إليه.

إنّنا مقبلون على الإلتصاق بجوهر الحزن وعمقه لحظة شعورنا باللذة، وسيدو واقعياً جداً أن نبكي، بل أن نتحب - في لحظة اللذة - خشية زوال ما نجده فيها.

لكن، وهنا نفتح الى مديات أكبر وأعلى وأعمق؛ ما اللذة أصلاً؟ ولماذا تمّ تغليف هذه المفردة بكثير من (الحياء) أثناء التداول الإجتماعي لها؟

بل تمّ نبذها داخل المعمار الديني والعرفي، ليست وحدها، بل رافقتها في النبذ مجموعة مفردات تشير إليها، أو تقود في النهاية إليها، مثل مفردة (غواية)

ومشتقاتها (إغواء، غاؤ، غوى، الخ)، أو مفردة (شهوة) ومشتقاتها (إشتهاء، مُشته، مُشتهى، إشتهى، الخ) !

(٢) البحث عن دلالات جديدة

سيكون من السذاجة أن نربط هذه المفردات بإيحاءات جنسية، لأننا سنكرّر هنا القراءة الأخلاقية التي يروج لها المُشرّع الديني بدءاً والعُرفي والسياسي تبعاً، رغم أن الأخير يتكئ - في عملية تسقيط خصومه السياسيين - على ترويج القراءة الدينية أو العرفية، أي استثمار الجانب الدلالي الأكثر ضيقاً والأكثر إنتشاراً، الذي يُهيج الشارع كسلاح إجتماعي ضدّ الخصوم.

إذن، لكي نقرب من دلالة مفهوم (اللذة) علينا أن نفتح باب القراءة على معانٍ وإيحاءات أخرى غير ما تمّ التعارف عليه إجتماعياً، وبالتأكيد فإنّ فهماً جديداً لما تشير إليه مفردة (اللذة) سيقود الى فتح دلالات جديدة لمفردات أخرى مثل (غواية) و(شهوة) أيضاً، إنّنا - بقصد أو بدونه - نشارك في عملية تجديد خلق المجتمع ورفع حسّه الإنساني من خلال إعادة مفاهيمه الإجتماعية.

ما نحتاجه هو أن لا نشعر بالخوف من إقترابنا من المفردات المسجونة داخل دلالات إجتماعية متوارثة، وأن نعمل قدر ما نستطيع على أن نُخرِجَها ونحرّرها من دلالاتها الضيقة، وهذا يتطلب أن تكون قراءتنا لجميع هذه المفردات - إبتداء بالإغواء مروراً بالإشتهاء وصولاً الى اللذة - محمّلة بدلالات حياتية جديدة، تجعل الناطق بها أكثر إسترخاءً واستقراراً.

من أجل تحرير مفردة (الشهوة) مثلاً، علينا أن نتحرّر بدءاً من صرامة المثل الشعبي العراقي "مشتهية ومستحية"، لأنّ الصرامة هنا ألصقت الشهوة

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 منّا - على إنفراد - يقيم داخل بناية خاصّة من اللغة، بناية لها ارتفاع خاص، ومشيدة بمواد بناء تختلف عمّا يجاورها من بنايات أخرى، حتّى وإن كنّا جميعاً نتحدّث لغة واحدة، بل تكاد اللغة الشخصية أحياناً أن تكون موجة نافرة في بحر اللغة العام، موجة تمتلك القدرة على نقل البحر من مكان الى آخر.

البناية الشخصية للغة تحدّدها الميول والرغبات الذاتية، كما يحدّدها الوعي الفردي الخاص، والمستوى الطبقي للفرد، إضافة الى اللحظة التاريخية لوجود الفرد في العالم البشري.

من هنا يبدو تجاوزاً على المجتمع - أو تجاوزاً على المحاور في أبسط تقدير - أن تواصل الكلام من داخل نفس البناية الى أبعاد لا تصل إليها حدود بنايات الآخرين المجاورة، أي أنّك مطالب - عُرفياً ودينياً وسياسياً - بالإنتباه ليس فقط الى أفكارك وإعتقاداتك أثناء الكلام، بل الى أفكار وإعتقادات من تتحوّر معهم، وهذا يعني أن تنتبه للخطوط الحمراء التي تحيط بك، أن تعرف حدودك من حدودهم، وهذا أمرٌ مقررٌ حتماً لأنّه يخلق ويُحجّم إسترسال التفكير خارج المدى المتاح.

هذا الأمر يجعلني أحياناً أقفز - أثناء التحوار - من سطح بناية الى سطح بناية أخرى، أترك سطح بنايتي الخاص وأحطّ على سطح بناية من أتحوار معه،

رغم أنّ لكلّ بناية شكلها المعماري المميّز، الذي يحدّد عمقها 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 ضبابيّة الى درجة فقدان الهوية، بل يمكنني القول هنا بفعل التجربة الحياتيّة إنّنا - كمجتمعات عربية - بارعون في القفز على سطوح بنايات اللغة، وهذا في رأيي الشخصي هو أصل إنكماش وتقنّف المجتمعات أو الأفراد على حدّ 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 يتأتّى خجلاً.

٢ - أن يصفرّ خوفاً، ولسانه يتلعثم ذعراً وإرتباكاً.

حتى أنّنا غالباً ما نرى أحدهم يضع يده على فمه لأنّ كلمة خرجت أثناء الكلام دون أن يتمكّن من تداركها بالقفز الى سطح بناية أخرى، وبالتأكيد فإنّ نتائج عدم القفز على السطوح أثناء الكلام تتدرّج كمنحنى هندسي يبدأ من التوبيخ اللفظي وينتهي الى حدّ القتل.

٤ (حادثة طريفة

مرّة، كنتُ بين مجموعة من العراقيين في ورشة عمل في سيدني، وكان الحوار قد تطرّق الى اللغة الفصحى واللغة العاميّة، فقالت المحاضرة : - " أنّ كلمة (أنطيناك) كلمة عامية وليست فصحي "

فرفعت يدي وقلت : " إنّها كلمة فصحي، فقد ورد في إحدى قراءات سورة

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

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

هذه الحادثة جعلتني لاحقاً أفكر طويلاً بالمدى الذي يتّسع له صدر المحاور قبل أن أفتح نافذة نافرة داخل الحوار، وفي هذا من الحزن ما يجعل للذة الوصول ناقصة دائماً.

(٥) حادثة معاكسة

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

كانت عبارته هائلة بالنسبة لي، لأنّه لم ينغلق على ما لديه، رغم أنّ ما كنتُ أبوح به كان يهدّد بعض يقينيّاته، إن لم يهدمها. كان شجاعاً في الإصغاء خارج اليقين، لكنني لن أنسى أيضاً مشهده المحزن وهو يحرك رأسه يمناً ويسرى والى الأسفل والى الأعلى، الى درجة أنّني شعرتُ بأنّي كنتُ سادياً معه، وهو شعور لا أستسيغه، لأنّه يجرح اللذة.

٦) صلة الموت باللغة

"مقتل المرء بين فكّيه" هذه العبارة هي واحدة من أشهر ما نطق به لسان (أكثم بن صيفي) أحد أهم مؤثّبي العقل العربي قبل الإسلام، كانت هذه العبارة واحدة من آخر ما نطق به أكثم، فقد جاءت في وصيّته لبيه، 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 الاجتماعي للغة فقط، بل تكشف خطورة تجاوز الحدود المتاحة، الخطوط الحمراء التي لا تحجّم الحركة فقط، بل تحجّم التفكير أيضاً.

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

إنّنا مسيّجون بقراءات قديمة فرَضْتُ 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- يتفنّون في زيادة تضيق الدلالات الضيقة أصلاً، وهو تناقض سافر جداً خصوصاً مع أولئك الذين يقدّسون القرون الأولى للإسلام مثلاً، ثمّ تراهم يتصبّبون عرقاً حياً من اللغة التي كان يستخدمها الصحابة الأوائل.

٧) بنايات العرف والدين والسياسة

وحين أقول بالقفز على سطوح البنايات أثناء الكلام، فلاأُتني أرى من البنايات
في تحجيم اللغة وصبّها في قالب يتماشى مع المعمار الهندسي للبناء الذي
وبالتأكيد فإنّ العرف الاجتماعي أكثر إلتصاقاً وأعمق غوراً في الطبيعة البشرية
من الدين، وبالتالي فإنّ العرف الاجتماعي أيضاً يساهم في تحجيم اللغة بشكلاً
مختلف عن الدين، وعلى العرف والدين يتكئ السياسي في تحجيم اللغة.

لكل واحد من هذه الأنساق الثلاثة (العرف / الدين / السياسة) قاموسه
الخاص، وإنّ سيطرة أحدهم على الشارع الحياتي سيقود - بفعل الفرض
- الى تبني قاموسه الخاص بشكل جماهيري، فاستخدام عبارة (غير جائز
عرفياً)، أو (حرام دينياً)، أو (ممنوع قانونياً)، كلّ واحدة من هذه العبارات
الثلاث هي إشارة لهيمنة نسق اجتماعي محدّد، كما أنّها إشارة لرتبة وعي
ترتبط بلحظة زمنية معيّنة، وبالتأكيد فإنّ المجتمع الذي يزرع 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 القرشيّون 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 بالنهاي عن السباب عبر حديث نبوي: " لا تسبّوا

ورقة " (المفصل : ٦ / ٣٩٣).

ومثل ما فعل القريشيون كذلك فعل العراقيون أيام صدام حسين، كانوا يسبون شخصيات من الدراما العربية، مثل شخصية (غليص)، شخصية (أبطيحان)، وشخصيات من الشارع مثل (عبود)، الى أن تمّ تشخيص القصد فأصبح محضوراً المساس حتى بشخصية غليص وأبطيحان وعبود.

أذكر مرّة في عام (١٩٨٦)، كنت قد استأجرتُ سيارة تكسي في بغداد، وكان السائق شاباً، وفي الطريق، لأمرٍ ما أخذ السائق الشاب بسبّ (داخل حسن) أحد أشهر مطربي الريف في العراق، فلما إعتزضتُ على ذلك، قال باستغراب: "وكأنك صدّقت أنّي أسبُّ داخل !".

قلت : هل بدأ استثمار إسم داخل أيضا ؟

قال فرحاً : " إذا ما تدري عمرك خسارة ".

بهذه الطريقة كنّا نسمع السباب هنا وهناك، وكنا نتلذذ بسماعه، لأننا نعرف أنّ القصد من ورائه شيء آخر، وكنا 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 نقصي هنا الصرامة الدينية، ننزع عن كاهل المفردة الصبغة الجنسية، لكننا لا نبتعد عن

حقل الغرائز، إننا نقفز من (الحاجة الى الجنس) الى (الحاجة الى الطعام)، وبالتأكيد فإننا - إجتماعياً - نستخدم مفردة (إشتهاء) دون أن تحمّر وجوهنا، لأنّ إتفاقاً إجتماعياً على استخدام المفردة جعلها أكثر إستقلالاً عن الدلالة الجنسية.

يمكنني هنا أن أتحمّس صراعاً خفياً بين العُرف والدين، ذاك أنّ الناس تكره التحجيم حتى ولو جاء عن طريق شريعة دينية، لذا فإنّها غالباً ما تمنح المفردات المقموعة دلالات مباحة، وبهذا يخفّ ثقل التحجيم، رغم محدوديّة الإنفتاح الدلالي.

ويصل الصراع الى مستوى أن يتمّ إزاحة دلالة المثل العراقي ذاته "مشتهية ومستحبة"، من (الحاجة الى الجنس) الى (الحاجة الى الطعام)، مع إبتسامة مرافقة دائماً كإشارة الى الإيحاء الجنسي، تماماً مثل إبتسامتنا عند سماعنا السباب المغلف بالتوريّة. المجتمع المقموع يواصل إحتياله على النظام القامع من داخل حقل اللغة.

١٠) الجسد بين لذّة الطعام ولذّة الجنس

هذه الإزاحة في دلالة الشهوة هي إزاحة في دلالة اللذّة أيضاً، رغم أنّها لم تتجاوز حدود الجسد، لأنّه حاضر في كليهما، ومع هذا يبدو للعيان أنّ ممارسة تغييب الجسد عن نطاق اللذّة هي الأكثر حضوراً لدى العقل الديني، ولعلّ المُشرّع أكثر خوفاً من (الجسد) ذاته، وليس ممّا يعرض إليه أو به، هكذا يكون الجسد هو الداء، وهو العورة، وكأنّ مفردات مثل لذّة، شهوة، غواية، هي الثّياب 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

خطورة الجسد في الذهنية الدينية لا تنحصر بالجنس فقط، رغم أنّ تهويل الدلالة الجنسية هو الظاهر على السطح، بل يتمّ استثمار الجنس وفق دلالات عُرفية أخلاقية - عبر تصعيد ثقافة العيب والعار أكثر من ثقافة الحرام - لبذ الجسد، وهي لعبة دينية سياسية، وبالتالي لكي تكون مستقرّاً مطمئناً - بين جماعة ما - يترتّب عليك أن تُخفي عورتك، العورة التي تمّ حصرها بالجسد، لكنّها مع الوقت، وبتكثّف الإنتباه، تتسع الى أن تصل الى حدّ (العقل) :

* عليك أن تخفي النافر من أفكارك.

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

* عليك أن تنصب ثكنات عسكرية داخل العقل وظيفتها قمع الأفكار البريّة التي تنبت بعيداً عن حديقة الأفكار العامّة المقلّمة الأظافر.

وهنا ترتفع دلالة القمع الى حدّ أن ننتبه الى أنّ تحرير الجسد يتطلّب تحرير العقل بدءاً، أي أنّ الحرّيّة لا تتجزّأ، وأنّها لا تهبط من السماء، كما أنّها لا تنبع من الأرض، بل لكي نقترّب منها ونلتصق بها علينا أن نبدأ بإعادة قراءة المفردات والمفاهيم الاجتماعية وفق رؤية تتماشى مع لحظتنا في العالم البشري ككلّ، أن نتعلّم فنّ الإصغاء لذواتنا خارج اليقين.

١٢) اللذة هي الذات

أريد أن أقود مفردة اللذة الى دلالة أخرى، دلالة شفافة جداً، يشعر بها الذي يقترب من ذاته الى حدّ الالتصاق بها. أوشك أن أقول هنا أنّ اللذة هي الإحساس بالذات نفسها، وأنّ القراءات الأخرى - التي تحيلها الى الجنس وإيحاءاته، والى الطعام ونكهته - إنّما هي قراءات قُصِدَ بها إزاحة الدلالة (المتن) الى الدلالة (الهامش)، فاللذة لا تبتعد كثيراً عن الجنس واستمتاع الجسد بالجسد أو عبر الجسد، ولا تبتعد عن الإستمتاع بتذوّق الأطعمة، لكنّها أيضاً لا تقف عند هذه القراءة أو تلك، بل تتجاوزهما معاً الى أن تكون اللذة هي الذات، هي الشعور الأرقى لتحقيق الأنا.

لكن لماذا تمّت إزاحة دلالتها باعتبارها الذات ؟

ومن يقف وراء ذلك ؟

ومن يدعمه أيضاً ؟

القول بأنّ اللذة هي الذات، يعني أنّنا لن نصل إلى اللذة دون الالتصاق بذواتنا، وهذا يتضمّن طرحاً مغايراً لجهة العقل الديني تماماً، فالبناء المعماري للدين قائم على نبذ (الذات الفردية) وتصعيد مفهوم (الجماعة)، وهو مفهوم لا يخلو من مورّثات جينية جاءت عن مجتمع بدائي قبائلي، بل تمّ حسر كلمة الذات بالإله، باعتباره الذات المطلقة، وأن لا وجود إلا وجوده، وأنّ ما سواه باطل وقبض ريح، وهكذا يتواصل إنهمار العبارات التي تقتل إحساس الفرد باستقلاليته في الإنوجاد في العالم، بل إنّها تحاول أن تدسّ الفرد دسّاً في أحشاء الجماعة، الجماعة التي تمشي مُغمضة العينين الى الوراء باعتباره الأمام الخالص، وبالتالي استنساخ الجميع على طبعة واحدة، تصل أحياناً

لكثرة التكرار الى أن تكون نسخة مكرّرة وبدون حبر، وكأنّها استنساخ ورقة فارغة دون توقّف.

الوصول الى هذه القراءة على ما فيها من لذّة شخصيّة 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 الى الذات في مجتمع يرى أنّ اللذّة لا تتحقّق إلا في تلاشي الذات الفردية داخل أحشاء الجماعة.

وعليه فإنّ بلوغنا اللذّة - باعتبارها الذات - لا يتحقّق إلا عبر إقامتنا خارج الجماعة كزمن، أي أن تتجسّد الفجوة الزمنية الفاصلة ما بيننا وكأنّها وادٍ بلا قرار، وأن تكون إقامة الذات على قمّة بعيدة إمّا بإرادتها، وإمّا أن تكون منبوذة مجتمعياً.

وفي الحالتين فإنّ فسحة الحزن تنمو لتكون فضاءً للفرد 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 المهمّة جداً في توجيه التحوّلات الاجتماعية الكبرى، التحوّلات التي قادت الى إعادة بناء هندسة العقل الاجتماعي.

(١٣) اللذّة قفزة الى أعلى

في مجتمع يلتصق أفراده بذواتهم المنفتحة والمختلفة عن بعضها البعض،

ذوات متشابهة في أنها متحررة، ومختلفة لأنها متحررة أيضاً، فإن المنحنى الهندسي لزمن المجتمع سيكون قفزاً الى أعلى وليس تحويماً ودورانياً حول مركز أو أصل ثابت.

عندما نقرب من جوهر الحركة داخل بنية الطبيعة سنرى أن الحيوانات لا تكرر أصولها الأولى، وأنا نشترك معاً في هذه اللحظة التاريخية من عمر الكون بكوننا الخارجين عن أصولنا الأولى، لأننا إنفتحنا أكثر على التكيف مع التغير المستمر نتيجة لحركة الأشياء في العالم، هذا التكيف جعلنا الأكثر قدرة على الإستمرار والإمتداد.

فقدان الذات هو في أبسط تعريف إقامة خارج الزمن، وعليه فالتصاق الأفراد بذواتهم المنفتحة والمختلفة يجعل المجتمع مقيماً داخل الزمن وليس خارجه، بل يجعل الفرد الملتصق بذاته المنفتحة ماسكاً للدفة، ومؤثراً في الإتجاه الكلي لحركة الحياة البشرية على الأرض، مؤثراً بصورة خلاقة، لأنه سينهض على قاعدة ترى التكرار عبثاً فائضاً بلا قيمة.

إننا بانفتاحنا نساهم - كل في مكانه وزمانه - في خلق عالم جديد آخر، يحترم التجارب البشرية لكنه ينتمي للتغير ولا يقف عند حد. إننا إشارات ضوئية لعالم لا يعرف معنىً للتوقف.

الوصول الى تحسس وإدراك العالم بهذه الطريقة هو بحد ذاته لذة، بل هو اللذة التي تمنح إنوجاد الذات تبريرها المنطقي، إنه الإلتصاق بالجدوى، بالقيمة الهائلة لوجود الذات في العالم. هذا التحسس 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 لابن خالويه، عنى بنشره : ج. برجشتراسر، دار الهجرة.
- ٣ - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، تأليف الدكتور جواد علي، ط ١ - ٢٠٠٦، آوند دانش / مكتبة جرير.

إشارات توثيقية

- نُشِر النصّ الأوّل : (درس في القراءة) في صحيفة الأديب العراقية في بغداد عام (٢٠٠٣).
- نُشِر النصّ الثاني) : موت حبّابة وانتحار العالم : الانتباهة التي تلد خروجاً) في صحيفة الفرات العراقية في سيدني عام (٢٠٠٧)، ونُشِر على موقع الحوار المتمدّن في (٢٠٠٧ / ٢ / ١٩).
- نُشِر النصّ الثالث : (التأرجح بين شهوة الحياة وعقمها : قراءة في خبر سلامة القسّ) في صحيفة بانوراما العراقية في سيدني عام (٢٠١٤).
- لم يُنشر النصّ الرابع : (فسحة الحزن داخل المعمار الهندسي للذّة) في أي مكان سابقاً.

الفهرست

٧	النص الأول : درس في القراءة
٩	(١) مدخل
١٠	(٢) خطأ في الخلقة لا يعيق الحياة
١٢	(٣) الحياة تحمل الموت
١٣	(٤) تحوّل التجربة الخاصة الى تجربة عامة
١٦	(٥) القراءة الرمزية للحدث
١٩	النص الثاني : موت حبّابة وانتحار العالم / الانتباهة التي تلد خروجاً
٢٣	(١) مدخل عام
٢٣	(٢) الحاجة أم الحب ؟
٢٥	(٣) رفع مستوى السؤال الوجودي
٢٦	(٤) الدوافع المحفزة على الحب
٢٧	(٥) جدل الوعي والعاطفة
٢٩	(٦) عودة إلى حبّابة
٣٠	(٧) الحياة بحاجة الى تبرير
٣٢	(٨) عقوبة الإنتباه للذات
٣٢	(٩) ممارسات متشابهة تعطي ثماراً واحدة
٣٤	(١٠) سُنّة نبش القبر
٣٦	(١١) القراءة الرمزية للنص : العالم ينتحر
٣٩	النص الثالث : التأرجح بين شهوة الحياة وعقمها / قراءة في خبر سلامة القسّ
٤١	(١) مدخل

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

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 الحلاق في «بوح السرد» خلاصات مكثفة لتأملات عميقة، تنطلق من جُمْلٍ 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 جيدر العبادي

أن تبدأ.. هذا كل ما لديك

ISBN: 978-614-472-051-6



9 786144 720516

باني
للنشر والتوزيع