

إبراهيم محمود

الضلع الأعوج

المرأة وهويتها الجنسية الضائعة



رياض الريس للكتاب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS

إبراهيم محمود

الضلع الأعوج

المرأة وهويتها الجنسية الضائعة

THE TWISTED RIB
The Woman and the Lost Sexual Identity
By Ibrahim Mahmoud

First Published in June 2004
Copyright © **Riad El-Rayyes Books S.A.R.L.**
BEIRUT- LEBANON
elrayyes@terra.net.lb . www.elrayyes-books.com
. www.elrayyesbooks.com

ISBN 97 89953 21124 4

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission in writing of the publishers

تصميم الغلاف: محمد حمادة
الطبعة الأولى: حزيران/يونيو ٢٠٠٤

المحتويات

١١	أقوال في المرأة
١٥	تنويه
١٧	«بدلاً من المقدمة»
٣٥	القسم الأول: مسيرة المرأة من الألوهية إلى الضلع الأعوج
٣٧	الفصل الأول: المرأة المنسية
٣٧	١ - الماضي يدق أبواب الحاضر
٣٩	٢ - أين هي المرأة المنسية؟
٤٣	٣ - الحفر في الجذور
٥١	الفصل الثاني: حينما كانت المرأة إلهة
٥١	١ - مفهوم الألوهية أولاً
٥٢	٢ - تأليه المرأة
٦٣	الفصل الثالث: «الانقلاب على المرأة»
٦٣	١ - أي انقلاب على المرأة؟

- ٨٢ - المرأة وقضية الضلع المؤسطر
 ٨٩ - ٣ - في البدء كانت «ضلعنة المرأة»
 ٩٠ - ٤ - قراءة في «سفر التكوين»
 ١٠٤ - ٥ - المرأة وأصل الخطيئة في المسيحية
 ١٠٧ - ٦ - التصور الإسلامي للضلع المقدس: تعظيم الحدث الأسطوري

- ١١٩ **الفصل الرابع: تطعيم المرأة**
 ١١٩ كيف يتم تطعيم المرأة؟
 ١٢١ ١ - المرأة الغاوية، وتجيير المعنى التاريخي
 ١٢٩ ٢ - المرأة المتآمرة: تفجير المعنى التاريخي
 ١٣٦ ٣ - المرأة الفاجرة المثهتكة

١٤٣ **الفصل الخامس: «تحويل المرأة»**

- ١٥٥ **الفصل السادس: كيف يصنع الرجل المرأة؟**
 ١٥٥ ١ - هل نعرف المرأة حقاً؟
 ١٥٨ ٢ - كيف عرفنا المرأة؟
 ١٧١ ٣ - كيف حددنا التعامل مع المرأة؟

- ١٧٧ **الفصل السابع: المرأة السلعة، المرأة الفوضى، المرأة المجهول**
 ١٧٧ ١ - أنكي من نوع مختلف
 ١٨٢ ٢ - نخرساج المقلوبة والمغلوبة على أمرها
 ١٨٩ ٣ - صندوق «باندورا» الأنثوي

١٩٥ **الفصل الثامن: مآلات: إخراج الضلع الأعوج حدائياً الحاتمة/ المقدمة**

- ١٩٩ **القسم الثاني: أسطوريات الجنس والجنسانية**
 ٢٠١ **توطئة: البحث عن الوجود المقنع فينا**

٢٠٥	الفصل الأول: سرديات الشهوة
٢٠٧	١ - الفحولة في الجماع
٢٢٣	٢ - شهوة المرأة
٢٤٧	٣ - أسطورة الجمال والشهوة
٢٦٥	٤ - الخنوثة
٢٨٣	٥ - الجنس والشيطان
٣٢٥	القسم الثالث: المقروء في سرديات الشهوة
٣٢٩	١ - أم البطل
٣٣٩	٢ - استلهامات تعدد الزوجات
٣٥٧	٣ - محمد بين زوجاته
٣٨١	المراجع
٣٨٩	فهرس الأعلام
٣٩٣	فهرس الأماكن

أقوال في المرأة

- ١ - تأكيد عظمتها:
 «سيدتي، أيتها الابنة المولودة من «أن»،
 التي نعتمد عليها في صنعتها،
 الإلهة التي تعيش ورأسها مرفوع في البلاد،
 التي تعرف حاجات مدينتها،
 أنت أيتها السيدة، الأم التي أسست لجاش،
 عندما وقعت عينك على البلاد، نزل القطر وفاض الماء،
 عندما وقعت عينك على الإنسان، امتدت له الحياة...»
 (من نص سومري)

- ٢ - تابعة ومهلكة للرجال:
 «وتعتبر عشتار كابنة لزين، وارتقت من مركز عشيقه الإله أنو إلى
 زوجته الشرعية، ولذلك سميت فيما بعد بسيدة الآلهة، كانت
 عشتار متعددة الجوانب تقوم بأداء مختلف الواجبات، فمن جهة

تقوم بواجب آلهة الحب والخصب والرفاهية والازدهار للبلاد، ومن جانب آخر تصوّر كآلهة للحرب والمعارك، وكانت تتقدم الملك المنتصر في الحرب، وكامرأة مغرية تسحر الرجال، ولكنها تقودهم إلى المصائب...».

من كتاب

(رحلة إلى بابل القديمة)

٣ - وملعونة كذلك:

«وسمعا «آدم وحواء» صوت الرب الإله ماشياً في الجنة...»

فنادى الرب الإله آدم وقال له: أين أنت؟..»

فقال آدم: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت..»

فقالت المرأة: الحية غرّتني فأكلت..»

فقال الرب الإله للحية: لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية...»

وقال للمرأة: تكثيراً أكثر أتعب حبلك. بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك.»

(تكوين: ٣)

٤ - مرسوم عام بحقها:

«إن صورة الله ماثلة في الرجل (آدم) الذي خلق وأوجد وجعل أصلاً للكائنات البشرية قاطبة، وقد أعطي من الله السلطة لأن يحكم، بوصفه نائبه، لأنه على صورة الإله الأوحد. ولهذا السبب لم تخلق المرأة على صورة الرب.»

(من مرسوم لـ «غراسيانوس»

الصادر حوالي ١١٤٠ - ١١٥٠).

٥ - ربطها بالرجل نهائياً:

«وللرجل عليها - يقصد الزوجة - أن يستمتع بها متى شاء ما لم

يضربها أو يشغلها عن واجب فيجب عليها أن تتمكنه لذلك، ولا تخرج من منزله إلا بإذنه وإذن الشارع..».

(ابن تيمية)

٦ - تأكيد حديث للتحكم بها:

«استوصوا بالنساء خيراً فإنهن خلقن من ضلع أعوج، وإن أعوج ما في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، فاستمتع بها على عوج».

- أكدّه: «حسن البناء»

٧ - وآخر:

«النساء سفهاء إلا التي أطاعت زوجها».

- أكدّه الدكتور:

«محمد سعيد رمضان البوطي»

تنويه

هذا الكتاب الذي يخص المرأة من ألفه إلى يائه، في الأصل كتابان، وكان المفترض صدورهما منفصلين، ولكن، ونظراً إلى وحدة المادة البحثية فيهما معاً، الأول كما هو مشار إليه لاحقاً يتخذ طابعاً سردياً تاريخياً وتحليلياً، ويثير مفاهيم كثيرة تتوضح كلما تقدمنا صعبداً، والثاني يتخذ طابعاً تخصصياً وفي فلك إسلامي، وهو يتمحور حول موضوعات ما زالت تشغل كل معني بأمر العقيدة وشؤون الدين أو سلوكيات الحياة اليومية للمسلم قبل كل شيء. ووفق رؤية تحليلية ونقدية للكثير من المغيبات تلك التي تكشف عنها أمهات الكتب التي عُنيَتْ بتدوين الأدبيات العربية - الإسلامية في القرون الهجرية الأولى خصوصاً، لهذا، وبغية توسيع القاعدة المعرفية لما نحن بصددده، وكأن الأول يشكل أرضية كاشفة وداعمة لما يثار من أفكار وتساؤلات في الثاني، فقد تم الجمع بينهما في كتاب واحد. وكل كتاب يشكل قسماً له عناوينه الداخلية الخاصة به! مع الحفاظ على تسلسلهما بمواضيعهما، والمدخل الخاص لكل منهما، واشتراكهما في فهرس واحد.

لقد حاولت التطرق إلى مواضيع قديمة وجديدة في آن. ومن طبيعة

المعرفة أنها هكذا، فلا جديد فيها بالمطلق، ولا قديم يجري تنسيقه أو إغلاق محضره - كما يقال - ففي ضوء المستجدات ونحن داخلون في أوقيانوس الألفية الثالثة، يمكن طرح الكثير من الأسئلة، ووضع سيناريوهات تخص واقع المرأة ومستقبلها، ففي قراءة نقدية لما كانته ماضياً ولما تكونه حاضراً، استشراف لما ستكونه لاحقاً، يمكن تلمس أكثر من عمق فيها.

فالمرأة في حقيقة أمرها ليست الآخر، أو الجزء الذي يتمننا أو نصفنا الآخر كعملية حسابية. وإنما لا تستقيم لغة لنا، ولا تصح معرفة، أو يكون بها إلا بحضورها ومشاركتها الفعلية.. وفي العديد من كتبي تطرقت إليها: قيمياً ورمزياً ومعتقدياً، والمدون في هذا الكتاب استمرار وتوضيح لما سبق أن تحدثت عنه أو لم أفه حقه كما أعتقد، وهي باستمرار تفيض على كل معنى يخصها، وتتجاوز حدود كل حقيقة تمثلها.. لهذا يُكتب عنها من دون توقف.

إبراهيم محمود

لماذا عن المرأة؟

١

إذا بسطنا تاريخ الخمسة آلاف عام المنصرم، على أقل تقدير، وجدنا تفاوتاً فظيماً مريعاً بين بدايته ونهايته، بخصوص النظرة إلى المرأة: كياناً وسلوكاً وقيمة ومعنى ودلالة ومغزى... إلخ.

فالبداية تظهرها لنا: السيدة الموقرة، أو: الأم العظيمة، أو إلهة الأرض الكبرى، أو الأم الكبرى... إلخ. إنها: مي، أو: أمّا، أو: نينتي، أو: نخرساح، أو: نمو... إلخ، والنهاية تظهرها لنا: الجسد الشهوي، أو: مصدر الفتنة، أو: منبع الفتن، أو: صنو الشيطان، أو: هو ذاته، أو: الضلع الأعوج المشوه... إلخ.

وبين بداية، شهدت فيها المرأة عظمة المعنى الدال عليها، وروعة الدلالة الكامنة فيها، وقوة الرمز التي تتجدد عبرها، وسمو المكانة من خلال اسمها، وجلاء الاسم الذي يُبرز حقيقتها الأنثوية، ونهاية شهدت، ولا تزال تشهد أكثر من حالة حصار للنيل من بهاء المعنى الذي دلّ عليها، وتشويه الدلالة التي كمنت فيها، وإضعاف وتهميش قوة الرمز المتجددة

عبرها، وتضميل قيمتها... إلخ تنوع تاريخها، وتعددت أحقاب هذا التاريخ، حيث تعرضت لأكثر من حالة تغيير وتحوير وتجيير وقلب للمعنى، وحيث باتت وبالتدرج الكائن السالب الذي يُعرف بسواه، وهو: الذكر، وأصبح الرجل في إطاره المجرد: الكائن الإنساني، الصانع للتاريخ والخالق لمعناه كذلك بامتياز.

١ - فإذا كانت تعرف في بداياتها الأولى بالسيدة الموقرة، بالعنصر الرئيس للكون وفيه، فقد تعرضت لاحقاً، وعلى مراحل، لسلسلة من مشهديات وحالات زحزحة المعنى، وتوليف الصورة في خدمة صورة أخرى، ملأت «شاشة» التاريخ، هي صورة الرجل. حيث حلّ «أن» محل «نين»، وبرزت بوصفها العنصر السليبي لكل شيء.

٢ - وإذا كانت تُعرف في بداياتها الأولى بوصفها «نينتي»: السيدة التي أحييت الضلع: ضلع الرجل بالذات، فقد تزحزح المعنى، وتولف المشهد بصورة مغايرة كلياً، حيث عُرفت بالضلع الأعوج. بل اعتبرت كذلك.

أي أنها مجرّدت من صفتها الكينونية، ككائن حي عاقل مؤثر وفاعل في الطبيعة، وقوبلت بجزء من هذا الكائن، هو الجزء المريض، فالسليبي. أي الضلع، ثم عُرف باعتباره أعوج لاحقاً، وقد تأكّد ذلك، من خلال جمهرة ضخمة من المشاهد المُتمشّحة، والأمثولات الموثقة، والوقائع الموجهة، والشهادات الحية المشاركة في مشهديات الصراع بين مبدأين، هما: الأنثى والذكر، لوقعنة قيمة اجتماعية ورمزية، لا تمثل الذكور جميعهم، وليصار بعدئذٍ إلى الالتفاف على المرأة في عمومية بنات جنسها، وتعبئة وعي الرجل الذي يعيش حالة القهر الإنساني، بكل ما من شأنه توتير علاقته، وتسعيها مع المرأة.

٣ - وإذا كانت المرأة تمثل في بداياتها رمز التجديد في الكون، وعلامة التغيير فيه، والتعبير الأمثل عن الحركة الفاعلة، من خلال مقابلتها

بالخصب والإنتاج والنماء... إلخ، فقد ضيق عليها بالتدريج لاحقاً، ووضعت ضمن نطاق دائرة، يمنع عليها تجاوزها هي دائرة البيت، لتكون أداة من أدواته، وجزءاً من أساسه، ولتحصار بعد ذلك إلى إعادة تكوينها، وتركيبها، بما يتناسب ووضع البيت، في المطبخ، أو الحلي، أو غرفة النوم، أو مع الأولاد... إلخ، وفي ضوء ذلك ل يتم تسييرها انفعالياً وعقلياً ولغوياً وفق الوضع المهيأ لها، حيث لا تعود ممثلة للحركة الفاعلة والمخصبة في الكون، ومسرحاً خلاقاً لها، ومجددة خصيباً كذلك، إنما عنصر من عناصر الحركة، ضابطها مالكةها: الزوج أولاً، لأنه سيدها، ولي أمرها، رب بيتها: تاج رأسها، والأب الذي يصوغها بطريقته التي تسمح للآخرين برؤيتها من أجل «إبتاعها» أو استلامها جسداً مولفاً وفق رغبات الرجل «بعلمها»، فتكون متحركة به، ثملاً، ولا تعود الناطقة عما هو موجود، إنما المستنطق، أو التي تتكلم إذا أجاز لها ذلك، ووفق قواعد ضابطة للغتها، وإيقاعات صوتية منظمة لخارج كلماتها، حيث لا يُساء فهمها من قبل (الآخر): الغريب، لكلا تعتبر نشازاً ذكورياً.

وهي التي تطبخ، ولكن كما يطلب الرجل، وبالطريقة التي يستمتع «يستلذ» بها وفيها أكثر: إن الطعام ليس مجرد تحضير عناصر طبخية معينة، وإعداد المائدة. إنما هو «إتوس»: أخلاق، أعراف، طقوس منظمة تتكيف مع حاجات الرجل الجسمية. وهو سياسة، مثلما تنتظم حركات المرأة، وفق إيقاعات محددة، في الغالب الأعم، في مخدع الزوجية. إنها تطبخ له. ولكنه يطبخ «في» جسدها، ليؤكد فذاذته الرجولية، وهي لا تربى الأولاد بطريقة ما، ووفق تصوراتها. إنما تؤكد فيهم ما هو مطلوب منها، وبما يتناسب وقواعد التربية «البيداغوجيا» الرجولية: كيفية النطق، والحركة، والسلام، وتفريق الذكر عن المؤنث.. إلخ.

٤ - وإذا كانت حقيقة المرأة بداية هي التي تظهر وتستظل وتضيء وتعزف حقيقة الرجل، على الصعيد الإنتاجي، فالطبيعة كانت

تبدو متضامنة معها، في تحولاتها الموسمية: في الجذب والخصب، وفي تحولات مناخاتها. وعلى الصعيد الاجتماعي، فقد كانت مأوى الرجل، مجتمعه، مخفله المقدس، ملاذه النفسي، حافظة وجوده، وضامنة تناسله. وعلى الصعيد اللغوي، فهي كانت الأكثر استقراراً، ولهذا كانت الأكثر قدرة على فهم رموز الطبيعة. وما يُعتقد هنا هو أن اللغة كانت إبداعاً أنثوياً، ولكن الرجل عندما استقر، مارس فيها خلخلة «مجزرة لغوية»، حيث أظهر لغة تظهر سؤدده وسيادته على المرأة، فقد أصبحت معروفة لاحقاً من خلال الرجل. فالرجل بات، ولا يزال حقيقتها، إنه: أسها، وأساسها ورئيسها.. فهي تُعرف في عالمه باعتبارها الكائن المضاف إليه، والمعطوف عليه: إنها ذات الاسم الذي يؤول ويفسر أولاً في كيانه اللغوي الرجولي (لاحظ مثلاً كيف أن المرأة يتم اشتقاقها من المرء. وكيف أنها ترادف ما هو ممتع ولذيذ جسدياً أو غريزياً). والرجل هو هنا ممنوع من الصرف. فهو مُستثنى من كل اشتقاق. إنه الاسم الجامد (إن جاز التعبير). والمرأة في كيان الرجل اللغوي، تشكل دائماً ما هو متميز، ولكن لاحقاً بلواحق تظهر نشازها أو سلبيتها حتى في اللغة عبر «تاء التأنيث مثلاً»، هذه التي تؤكد تجميدها إنسانياً.

اللغة إذاً هي صناعة الرجل، بضاعته، جهازه المعرفي، عالمه المفاهيمي، والمرأة تتلبس المواصفات التي يجليها بوصفها الكائن الآخر، الجنس الآخر، الدخيل، الذي يعيب اللغة ذاتها بزوائد تبرز وطأة معناها.. هكذا تظهر اللغة ذات الرجل، والمرأة الموضوع الذي يفهم عبر هذه/ تلك الذات. حيث تشكل الذات تلك مرآة لموضوع، هو المرأة. وبوسع أي كان معرفة ذلك عند التمعين في حقيقة العلاقة بين الاثنين، راهناً خاصة.

٥ - وإذا كانت المرأة بداية هي الكائن المتفرد، الخلق عينه، والخصوبة المشعة ذاتها، فقد تجزأت لاحقاً، على صعيد القيمة المعنوية، والدلالة اللغوية، والحضور الاجتماعي، إذ لم تعد ذلك الكائن

الذي كان موضوع الرجل، عالمه الرحب، إطار تأملاته، محرضه لاكتشاف ذاته، المرأة ككيان متميز، إنما أخرجت من دائرة المعنى الخاص بها، واعتبرت النشاز الخَلقي والخلقي، رجلاً مشوهاً، أو ذكراً عقيماً ليس إلاً لاحقاً بمعنى أنها أصبحت نقيض ذاتها، حيث لم تعد الكائن الذي يُعرف بالإيجاب، على صعيد التكوين الجنسي، إنما الكائن المهاجر، بل المعزول عن ذاته الحقيقية، تلك الذات التي يعتبرها الرجل حقيقة الإنسان.

وإذا كانت الأنثى التي اعتبرت في يوم ما أصل الكون، فإن التغييرات التي تعرضت لها، ومن ثم ووجهت بها، ساهمت في تفكيك عناصرها الجسدية، وبعثرة مقوماتها الجنسية، وتلغيم مفاهيمها الكينونية، وإبقائها ثمثيذ في دائرة جليدية سميكة، رطبة، هي دائرة الدونية، والتي من شأنها إحكام الطوق الذكوري عليها، وتنويع أشكال وحالات المراقبة والوصاية عليها، وضد أنوثتها بالذات.. عندما نعرف هنا كيف أن جمهرة من السلبيات والاشتقاقات والمسميات اللغوية والمعنوية قد ابتكرت ووظفت من أجل ذلك، بدءاً بالحية التي كانت رمزاً ذكورياً، ثم صارت ملعونة انطلاقاً من التصور التوراتي لفكرة الخلق (رغم أن حضورها كعنصر مجدد وفاعل في الطبيعة لم يتلاش، كما في صورتها المرسومة، كعلامة دالة على الصيدلية، وكرمز حياتي بالتالي)، والشيطان الذي كان بدوره ملاكاً، ثم تطابق مع الحية، ليغدوا بعدئذٍ وجهين لحقيقة واحدة، هي اللعنة المتجددة؛ فالحية تحيا في ملاستها وانسيابيتها الماكرة، عبر الشيطان، وهذا يحركها، والشيطان يعيش متسللاً عبر الثغور الخفية، والشقوق غير المدركة، وفي حالات السهو وغيرها كالحية للإيقاع بالآخرين، والرطوبة والظلام والبرودة والجمود والتآمر والخيانة والغدر... إلخ.

٢

وإذا كانت المرأة تتم معاشتها بداية، بل التواصل عبرها، وتشكل ضرورة حيوية لا غنى عنها، وأن أشكال التهميش التي أبدع فيها، وابتدعت بشكل تصاعدي بعد ذلك، قد سببت أشكالاً - بالمقابل - من الكارثية

على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي واللغوي، حيث حوّلت من الكائن الذي لا حضور للكلام إلاّ بذكره، أو بحضوره، إلى الكائن الآخر (التابو) الذي لا ضرورة لذكره، لأنه - ببساطة - ملعون، ولهذا يجب لا تجاهله فقط، بل تحاشي ذكره، لأنه يوتّر اللغة ذاتها. إنه الكائن الذي انتهك وينتهك إنسانياً وبامتياز. وهذا يعني أن الحاجة تستدعي الدخول في قلب المعتم من الحقائق، لا لقلبها، إنما للتمعن في الحقائق المقلوبة، واستنطاق المحرم فيها ومنها.

فإذا كانت المرأة هي (الآخر)، فإن الآخر بهذا المعنى، ليس سوى الغريب والمغترّب والمتغرب:

- إنه غريب، لأنه غير مرغوب فيه، لوجه مفتقد، ضروري إنسانياً.
- وهو مغترّب، لأنه الآخر الذي يعاش ويتداول في اللغة ذاتها، ففهمه على حقيقته ضروري كذلك.
- وهو المتغرب، لأنه يُزاح باستمرار عن حقيقته، ولهذا فإن تثبيته في مكانه ضرورة إنسانية بالفعل.

إن الآخر، ليس مجرد صياغة حكائية، أو مفهوم فلسفي، أو فكرة فنية، إنما هو عالم بكامله قد فُزغ من محتواه على أكثر من صعيد. كون الآخر بهذا الشكل لا يعود سوى الحامل له، والفاعل في إلغائه في آن. لأن منكر المرأة والفاعل فيها كآخر، هو نفسه آخر: غريباً ومغترّباً عن حقيقته في كليتها.

ولعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن المرأة اليوم، كقضية، وكحقيقة، لهي من أكثر الحقائق المعتبرة ثانوية، ومن أكثر القضايا ظللية (في الظل)، رغم أنها الأكثر حضوراً في ما هو حسي، ولكنه حضور حسي بالفعل، أي حضور لا يتجاوز إطار الرغبة والشهوي للجسد، في الغالب الأعم.

فصناعة القرار السياسي، رغم كل أشكال البهرجة النسائية، هي شأن

ذكوري في أي بلد كان من بلدان العالم، ما دام القرار السياسي هو في جوهره صورة مؤطرة بالعنف، وحقيقة مقروءة عنيفاً.

وقرارات الحرب والسلام، لا علاقة للمرأة بها. ولعل مشاركتها فيها لا تعدو أن تكون مناورة عديمة التأثير، ومسرحة فعل، للإيقاع بها ذاتها: إيهامها بأنها ذات وزن مؤثر اجتماعي وسياسي. والاتفاقيات المختلفة بين الدول هي بدورها شأن دولي ذكوري أولاً وأخيراً.

وعلى صعيد البرامج المختلفة، تبدو المرأة مفتعلة، ملحقة بالرجل، وحتى إذا وجدت عناصر نسائية شبيهة بالأمازونيات، تدافع عن مكانتها، عن هويتها الجنسية، فهي - أولاً وأخيراً - تعيش بين ظهرائي (الرجال) في جوهر الفعل، ولا تتجاوز أمازونيتها إطار التمرد الشكلي، لأنها في دائرة ال(هو).. وحتى في أقصى بروزها الكائن المقتدر المقرر لمصيره، فهي في ممارساتها المختلفة تتخرط في إطار صناعة خطاب العنف الذي يتهددها، وهو خطاب موشوم من خلال الرجل، على صعيد المؤسسة، بأشكالها كافة: مؤسسة سياسية رسمية، وغير رسمية، ومؤسسة العادات والأعراف وغيرها، حيث لا تألو نسبة كبيرة من النساء أنفسهن في تقوية وحماية وتغذية وبقاء، بل وتحصين وتعزيز وتعميم مؤثرات هذا الخطاب مادياً ومعنوياً، لأن تاريخها الطويل، وهي مقهورة، ساهم ولا يزال يساهم، وبأكثر من صيغة، ومشهد، وطريقة، في دمجها بالعنف الذي يُمارَس فيها، وكأنه حقيقة فاعلة، لا غنى لها عنها، وباللغة التي تزيّف حقيقتها الفعلية، حيث تجد فيها أمانها الوهمي، وبالذاكرة الجمعية الأسطورية في توليفها الذكوري الموجه، وكأنها حبلها السري الذي يوصلها بذاتها.. وخصوصاً عندما تبرز التقانة المبرمجة فاعلة في الجسد: حركة ولغة: سمعياً وبصرياً، ومن خلال ما هو منتج يحيلها إلى صورة تجد لها معنى، عبر إطار هو حامل حقيقتها في مناسبات مختلفة: في عروض الأزياء، والدعايات التي تظهر مفاتها باستعمالها المساحيق وأدوات زينة متنوعة، إنها هنا تُحوّل إلى موضوع شبق للرجل. وهي إذ تعرض «بضاعته» تتقدم أولاً كبضاعة إيروسية ملهمة. وهي إذ تعرض اللباس لإثارة الحواس

(لذة عينية)، وبمرافقة الموسيقى (لذة أذنية)، وربما مع عطر تقني فواح (لذة أنفية)، وبطريقة لمسية مغرية (لذة يدوية)، ومع سيلان لعابي فمي (لذة ذوقية)، هي المواد الخام للعقل الذي يتأطر جسدياً، فتصبح هي اللغة المفخخة للعقل ذاته.

ويبدو الجسد (جسد المرأة) بكل أبعاده، مؤكداً حضوره العالمي، في أقصى تجلياته، وهو يكشف عن (مواهبه)، عن قدراته، عن إمكاناته واستحقاقاته، وأهليته، في أن يشارك الرجل المجد الذي منحه لنفسه قيادياً، وفي كل شيء، بل في أن يتغلب عليه، في ما يؤكد من قوى تظهر واضحة في تحولاته الإحصائية والإبداعية الأخرى: سمعياً وبصرياً وذوقياً وتعبيراً... إلخ، ومن خلال المجالات التي تفتح أمامه. ولكنه في هذا الإطار يظهر مغموراً بالوصائية الشفافة، والتوجيه الذكوري المبرمج، انطلاقاً من سلطة لا تتوانى في إعلاء اسمها، والكشف عن تمرکزها الذكوري الإيديولوجي، وبكل صفاقة ووقاحة واستهتار، وهي تحوله (أي جسد المرأة) إلى ينابيع لذة، يعترف منها الرجل ذاته بمعايير وفي مشاهد لا تخفي إيديولوجياتها الطبقية في النهاية، حيث تبدو اللذة معممة على الجنسين، والمرأة بشكل خاص. ولكنها لذة غير حيادية. فالسلطة الخالقة للذة، والمبرمجة لها، تتحكم بها وفيها بأكثر من طريقة، وعلى أكثر من صعيد، لتجدد نفسها باستمرار، في أساليب مختلفة، ولتؤكد تواطؤها مع اللذة ذاتها، وهي مطروحة للتداول، وكلغة لا يحتاج تعلمها إلى خمسة أيام، لأنها تبث في كل مكان: مشاعية، لتحسن السيطرة، وتفترغ الجسد نفسه من قوته المضادة لها، في منحها السياسي والاجتماعي، لأن خالقة اللذة، والمبرمجة لها، هي أكثر إدراكاً لمضمونها، ووعياً لحركيتها، ومن ثم أكثر قدرة على التلذذ في قيادة الآخرين.. وربما كان (فوكو) مصيباً هنا في قوله، وبالمعنى الذي أشرنا إليه، بخصوص العلاقة بين اللذة والسلطة (فاللذة والسلطة لا تلغيان الواحدة الأخرى، ولا تنقلب إحداها ضد الأخرى. إنهما تتطاردان، تتراكبان وتنطلقان من جديد، إنهما تترابطان بموجب آليات معقدة وإيجابية من الإثارة والتحريض)^(١).

وإذا كان الاعتراف بجسد المرأة كجسد إنساني له ما يبرره، ويؤكد وجاهته، وضرورته تاريخياً، فإن هذا الاعتراف نفسه لا يخلو من مخاتلة، وقدرة واضحة على المناورة، وإخراج الجسد المذكور في بعد واحد، هو بعد التحرر من أعبائه، وهي أبعاد شهوية. ولعل الجسد المنفتح على شهواته، هو الأكثر إيغالاً في الظلامية التي تبعده عن حقيقته الأخرى، كفاعل كوني ووظيفي: اجتماعي وسياسي. فالانفتاح الجنسي، هو في جوهره اعتراف بأحاديته (كجسد واهب للذة، أو كجسد لذائذي فقط)، وتهميش لقواه الأخرى النفسية والعقلية وغيرها. نعم، تظهر المرأة هنا، بوصفها قضية ذكورية، لأن الرجل هو الأكثر إدراكاً لحقيقة المرأة عندما يعتليها، وتعنيفاً، عندما يعتبرها ملاذة الشهوي، وتجاهلاً لكيانها المهمش المعتم المغيب، عندما يتعامل معها بوصفها ملهمته، أو صديقه (أي مرافقه لإمتاعه ومؤانسته)، أو أرض أساطيره في تغريبيتها، ليبالغ أكثر فأكثر من عقلنة غرائبيتها، وتوطيئها بأوامره، وإظهارها بالصورة التي يرغب أن تتجلى بها وفيها.

ولكنها إذا كانت قضيتها، فهي الشاهدة على دونيته إنسانياً، إذ يحيلها إلى بعد واحد، ويحجرها داخله، ويؤكد أن ذلك هو حقيقتها، وهو بذلك يؤكد أحادية حقيقته، عسفها، أنانيتها، همجيتها المعنوية!

فهو إذ يتحدث عنها هنا وهناك، فليبرز حرصه الأخلاقي عليها، ويقظته العاطفية تجاهها، وسؤدده الأدبي، وهو يستخدم صياغات تعبيرية مختلفة، وبراءته من كل إثم وعقدة ذنب ضميرية في الواقع، وعلى الصعيد الاجتماعي - هذا بالنسبة لمن ينطلق من الواقع، ووفق نظرة علمانية - وليؤكد أبوته عليها، ومسؤوليته الكونية تجاهها، ومراقبته الدائمة لها، وعطفه عليها لأنها بحاجة إلى ذلك، وليس لأنها كائن عاطفي وعقلي معاً، وتمايزه عنها! إذ يحصي حركاتها، ويضعها في الأمكنة التي يجدها مناسبة لها، وهي تبرز دونيتها، وتفوقه عليها إذ تظهر تابعة وملحقة به، ومخلوقاً من أجله (في الدنيا والآخرة)، وهذا بالنسبة لمن ينطلق من تصورات دينية مختلفة هنا وهناك.

ولعل القضية المذكورة، والتي تبرزها في علاماتها الفارقة، جمهرة واسعة ومتنوعة من الأسئلة، مثل: ما هي، أو من تكون المرأة؟ كيف كانت المرأة؟ كيف ينبغي فهم المرأة؟ أين حقيقتها؟ بم تختلف عن الرجل؟ ما الذي يناسبها من وظائف، انطلاقاً من وصفها التكويني؟ أي الطرق أفضل للتعامل معها؟... إلخ، لا تعدى الأوهام التي كونها الرجل في مساره السياسي والاجتماعي والنفسي والثقافي عنها... لأنها لا تدعو - إذا دق في بنيتها الفاعلة، وفي مضامينها المعرفية والاجتماعية - إلى فهم العلاقة السوية بين الرجل والمرأة كعنصرين يتكاملان أولاً وأخيراً معاً، وإنما تنطلق في حقيقتها من حقيقة الأوهام التي يبث عبرها مشاعره، ويصيغ عباراته، ويرسم تصوراتها عنها، ويؤكد فذاذاته الواضحة الدوغمائية، ككائن متميز بقضيب (عنصر فحولته، وعلامة إنسانيته الفارقة الاستثنائية)، هو عصي على التحولات الجسمية والنفسية التي تتعرض لها تلك، وهنا يؤكد تمايزه أكثر، إنها أسئلة تحافظ على التفريق بينهما والمفارقة في ذلك معاً!

إنها في صياغتها تلك، وبصورة مباشرة وغير مباشرة، لا تنسى منبعها الذكوري، حيث يتم تصور المرأة دائماً بوصفها الهاوية التي تهلك غيرها (من الذكور)، والمنتممة من هؤلاء، لأنها ببساطة وسذاجة: كائن بلا قضيب^(٢).

ومثل هذا التصور ربما يثير الكثيرين، من الذين يعتبرون المرأة امرأة وكفى، أي الرجل الذي يفتقد الرجولة، والقضيب المحجوف المحول إلى الداخل، والمُعَد لاستيطان قضيب الرجل، فكأن المرأة مجوفة، ولهذا فهي تملأ به، وهذا يعني أنها تكتمل به، بل هو يفيض إنسانية، إذ يفيض فحولة واعتلاء. وربما دار سؤال إثر ذلك في ذهن أحد هؤلاء، لا يندر طرحه، أو ترده، وهو: هل ترضى أن تكون امرأة؟ أو هل أنت رجل بكل معنى الكلمة، لتؤكد ما أكدته، ولتساوي بين الاثنين؟

إن سؤالاً كهذا، يؤكد لجرد طرحه فقط عنصره الجنسية، ولا أخلاقيته

الإنسانية، لأنه مشغول بهاجس التمايز الجنسي، والتفوق الذكوري أولاً، ويعلن عن فقر وإفقار (الأخر: المرأة) باعتباره جسداً، وجسداً مهمشاً ليس إلاً، ثانياً. ويبرز إميراليته الوصائية، بل عداوته الوحشية لكل من يخترق تصورات الرجل المتمايز عن المرأة، باعتباره الكائن الإلهي الأكمل بامتياز، أما هي فالنشاز بامتياز ثالثاً.

ومن جهة أخرى، فإن مسألة التمني في أن تكون امرأة أو لا، قد تبليد موضوعنا، وتعقده. لأنني الآن رجل، وهذا يعني أن مزودة كلامية خارج ذلك، ربما تشوه حقيقة ما نحن بصده، فقد تربيت وفق تقاليد وعادات وتصورات محددة، كأبي كائن ذكوري. ولهذا فأنا أشير هنا إلى التكامل، لا إلى التمايز من باب التفريق، والتفاوت بينهما. فيقدر ما يؤكد الرجل إنسانية المرأة، يؤكد إنسانيته.

ومن جهة ثالثة، لو كنت امرأة - وفي هذه البقعة النائية من العالم، والتميزة بأخلاقياتها البطريركية العنصرية والمستبدة بحق المرأة، وعلى أكثر من صعيد - لما استطعت الكتابة هنا، بل ربما كنت محروماً الآن من كل ميزة استثنائية (عرقية جنسية) يحيها الرجل. ولهذا فإن الموضوع الذي نحن بصده يكتسب أهميته، لا لأنني تطرقت فيه إلى ما يتطرق إليه سواي، بل لأنه مشغول بهاجس ما هو إنساني، ويحاول مقارنة حقيقة المرأة، وكيف جيّرت، بصورة أكثر عمقاً ومكاشفة!

٣

ولا أستطيع ادعاء أن ما كتبت هنا، وأثرته من تساؤلات وأفكار بخصوص المرأة كجسد مهمش هنا وهناك، يمكن للمرأة أن تبصر ذاتها فيه بصورة أكثر واقعية، والتعرف إلى حقيقتها المثلومة كمعنى ودلالة بدقة أكثر، لأنني - ببساطة - رجل، وتربيتي بكل أبعادها كوّنت في ذاكرتي الجمعية ما من شأنه عدم القدرة على التجرد من هذه الحقيقة. أي أن ما أقوله لا يفتقد ما هو وهمي، فبث الوهم هو عنصر تربوي بارز.

ومعايشة المرأة في ما هي فيه، لا تعني أبداً أن تكون المرأة ذاتها، ومن الخطأ تماماً الادعاء أن الذي يكتب عنها، يمكنه ذلك وبدقة، عندما يحاول أن يكون هي (يكونها). إنه يكونها نظرياً، في الغالب الأعم، وربما للتقنية دور كبير في مَسْرحة حقيقتها، والإيحاء أن هناك من (يدافع) عنها من الرجال، وهذا ما يخفف من حدتها وهي مقهورة في كنف الرجل. إنما عملياً، فلا أحد يستطيع مغادرة (صدفته) التكوينية.

ولعل ما أثيره في كتابي، يتعلق بكتابي الأول عن المرأة، ويكمله من ناحية ثانية وهو «الجنس في القرآن» وسواه من الكتب الأخرى^(٣).

ففي هذا الكتاب حاولت الانطلاق من بؤرة معرفية، تضيء معالم أساسية من شخصية المرأة، وهي بؤرة (الجنس)... وكيف أنها شكلت إشعاعاً يوضح المحيط الاجتماعي والثقافي والديني والسياسي للجسد. وتطرقتم إلى تطور مفهوم الجسد ماضياً (قبل الإسلام)، وبعده، وكيف أن القرآن غدّى الكثير الكثير من التصورات الإيروسية حول المرأة. وما أثيره في هذا الكتاب يختلف عنه من ناحية المواد التي أعتد عليها، وهي نصوص مختلفة تغطي خمسة آلاف عام، تبرز حقيقة المرأة العصبية على الامتلاك، لأنها في الأصل ليست حقيقتها تماماً، في أكثر النصوص التي تبرز كيانها المادي والمعنوي، من خلال ما كتب ويكتب عنها. فظاهرة الاغتراب جليلة فيها، إما أنه اغتراب شامل، أو جزئي: سياسي واجتماعي وثقافي ولغوي، وقراءة ذلك توضح ما ذهبت إليه.

وإذا كان هناك إمكانية لإعداد فهرست كامل، أو (لاروس) ألفبائي، حول المواضيع التي تناولت المرأة، من كل النواحي، وهو عمل لا يستهان به، ويحتاج إلى جهود جماعية من أجل ذلك، فإن ما هو ممكن قوله، والتأكيد عليه، على أكثر من صعيد، هو أن كل هذه الكتابات مشغولة بالمرأة، إما كلغز، أو ككائن أسطوري، أو كحقيقة غير قابلة للاستقرار، وجرى استعمالها واستهلاكها، أو تداولها لأكثر من غرض منفعي. وإذا كان هناك نساء تناولن موضوع المرأة، والأمثلة متوفرة، فإن

الذي يمكن قوله، هو أن حضور الأنا المضطهدة، والمتشنجة، أو المحازية، سمة بارزة في كتاباتهن. ولعل حالة العسف والعنف التي تتعرض لها الواحدة منهن، أو كل منهن، هي التي تطبع ما تكتبه بطابعها وبجلاء.

وإذا كان الكم له حضوره القيمي في هذا المجال، فإن العبرة لم تكن في يوم ما في الكم ذاته. بالعكس تماماً، فقد يكون الكم حائلاً دون رؤية المبتغى من الموضوع، وعنصر تشويش واضطراب وخلخلة للمعنى المراد. وأن يؤكد الرجل/ الكاتب دفاعه عن المرأة، لا يعني أنه معها في قضيتها تماماً. فقد تأتي كتابته من باب التقية، وأن يؤكد حرصه على المرأة، ودفاعه عن ذلك، فقد يكون هدفه هو حماية أنويته، وامتلاكها أكثر.

وأن تكتب المرأة عن قضيتها، لا يعني ذلك أنها وعت ذاتها، وهي معبرة عن هذه القضية بدقة، فقد تأتي كتابتها النزقة والانفعالية دليلاً على لاسويتها في نظر الرجل الذي يعتبرها هكذا، أو تعبر هذه الكتابة عما يجعلها امرأة وفق مقاييس الرجل الحريص على رجولته، وربطها به، وعلى أكثر من صعيد.

١ - فالتصورات الدينية لدى الجمهرة المثقفة من مؤرخي الإسلام، وفي غالبيتهم، لا تخفي منبعها التوراتي، بخصوص حقيقة (حواء)، من أمثال (المسعودي، والطبري، وابن الأثير، وابن كثير... إلخ).

٢ - والتصورات النفسية والوجودية تبرز جلية في كتابات (سيمون دي بوفوار، ومصطفى حجازي وعلي زيعور.. إلخ)، وهي كتابات تؤكد على حالة الفزع التي تعيشها المرأة، في ظل الرجل المستبد بها.

٣ - والتصورات ذات الطابع الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي والتحليلي، لا تخفي لدى (فاطمة المريني سي وسلوى الخماش،

ونوال السعداوي، وخلييل أحمد خليل، وسناء المصري، ولويزا شايدولينينا... إلخ).

٤ - وثمة كتابات تسعى إلى مقارنة حقيقة المرأة كجسد، في أبعادها الأسطورية، ودلالاتها ورموزها وتجلياتها... إلخ تبرز لدى (كريم، وفيليب كامبي، وبول فريشاور، وكون، ورينيه جيرار، وميشيل فوكو... إلخ) وهي تجليات تبرز بوضوح في كتابات (فراس سواح، وسيد القمني، وأمنية غصن... إلخ).

إن كل الكتابات التي وضعت عن المرأة تبقى مفيدة، تلك التي تظهرها سلبية تماماً أو إنساناً قاصراً دائماً، وهي تشمل كل التصورات التي تتحرك داخل الدائرة التوراتية، كما في حال كتابات (ابن تيمية، والمودودي، وحسن البنا... إلخ)، وتلك التي تظهرها مقموعة، وهي الأصل (أشير هنا بصورة خاصة إلى «نوال السعداوي»، حيث تظهر المرأة عندها رجلاً أكثر من الرجل نفسه، كرد فعل تجاه حالة القمع التي تتعرض لها)، وخاصة تلك التي تصدر عن المرأة، لأن الموضوع عن المرأة، وهي مختلفة. فشتان مثلاً ما بين (زينب الغزالي، وخيال الجوهري) و(فاطمة المريني، وسناء المصري، وسلوى الخماش... إلخ).

وإذا كان لي أن أحدد ما أنا بصدد، فهو أنني أحاول في هذا الكتاب متابعة حالات التغيير والتجوير والتحوير التي تعرضت لها المرأة، وانطلاقاً من نصوص متنوعة، والرؤى المعتمدة من أجل ذلك، وبأساليب شتى. إنها محاولة لاستنطاق المعتم والمغيب في تاريخ المرأة، وهي محاولة تستهدف تحقيق التوازن الإنساني بين الجنسين، باعتبار أن المرأة ليست زوجة الرجل، إنما هي صنوه، وهو بدوره الوجه المكتمل لها.

وحتى أكون واضحاً في ما أنا بصدد، يمكنني القول إن من بين أكثر الكتابات قرباً من موضوعي، ومن ثم إمكانية الاستفادة كذلك، على صعيد المواد والتحليل، تأتي كتابات (كريم) الآثاري السومري المشهور،

ولكن (كريم) يفيدنا باستنطاقه للحفرية الدالة على المرأة، ولا يتعمق تحليلاً فيها، ولا يُنكر فضله في ذلك. وكتابات (فيليب كامبي، وبول فريشاور، وكون...)، بغنى موادها واستشهاداتها، والأول هو الأبرز من بين هؤلاء، وما كتبه «فراس سواح» في «لغز عشتار» يشكل مادة غنية في هذا الإطار، ولكنه يسعى جاهداً إلى تأكيد مركزية (عشتار) الرافدينية، دون الغوص في التفاصيل والتحويلات التي تعرضت لها.

وما كتبه (سيد القمني) سواء في «الأسطورة والتراث» أو «قصة الخلق: منابع سفر التكوين»، له أهميته، في مضمار البحث عن المرأة وكيف هُتمت بالتدريج، وإن كان الهاجس الأساس للكاتب هو تأكيد المقولة التي يثبتها في مكانه، انطلاقاً من التصور اللغوي للكلمة، على أكثر من صعيد، ولكن جهوده التنقيبية أو البحثية لا تخلو من رصانة، ومن إضاءات لافتة للنظر، وخاصة في كتابه «الأسطورة والتراث»، أما في الثاني فقد اعتمد على (كريم) اعتماداً شبه كلي، والتحليل أقل في مادته البحثية.

أما (رينيه جيرار) فلا تنكر أهمية كتاباته، في جدة نتائجها، ولكنه يبدو أكثر اعتماداً على ظاهر الحدث من جهة، واعتماد نظرة واحدة، تضم مدى تاريخياً واسعاً، استناداً إلى مفهوم العنف والمقدس، دون التدقيق في التفاوتات من جهة ثانية، ودون التركيز على أن العلاقة ليست ثابتة بين ما هو مقدس وما هو عنف، ولو أن كل تغيير اعتمد على هذا التقابل، لانهصر التصور في إطار الداروينية الاجتماعية المحدثة (إن جاز التعبير)، من جهة ثالثة، ول(ميشيل فوكو) نكهته هنا، في موضوعه عن الجنس، في «تاريخ الجنسية» ذي الأجزاء الثلاثة، وقدرته الفذة على قراءة المزيف في العلاقات الاجتماعية الكتيمة، من دون أن ننسى الطابع التعميمي لأحكامه، على أكثر من صعيد، وانتقائيته عندما يؤكد على صحة مقولة تدعم تصوره النظري، حيث تطرقنا إلى ذلك في كتابنا «البنوية كما هي». ويشكل ما كتبه (تركي علي الربيعي) في «العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية» - كما سنرى لاحقاً - قيمة

فكرية، وهو جهد مشكور قبل كل شيء. ولكن نظرة أولية إلى كتابه هذا، تكشف لنا - وببساطة - اتكاء الكاتب الأكبر على (رينيه جيرار) في كتابه «العنف والمقدس»، فالأمثلة مختلفة، والرؤى هي ذاتها، وكذلك كتاب (فوكو): «إرادة المعرفة» مع تجميع واضح لحقيقة ما يبتغيه (فوكو)، على أكثر من صعيد، وهذا يتضح، لمن يقارن بين الكتابين، وخاصة عند ذكر الاستشهادات، وكيف يجري تجميعها تاريخياً ومعرفياً!

٤

إن اعتبار المرأة معادلاً سلبياً لكل ما في الوجود، مساوية للرتوبة والظلام والفساد والإثم واللعنة... إلخ، تعبير جلي عن خوف الرجل في توليفه التاريخي من هذه الأوصاف.

والرجوع إلى التاريخ هنا وهناك لتبرير دونية المرأة، لتهميش جسدها، لسحب الثقة منها، عبر أمثلة مختلفة، هو في حقيقة الأمر باعث لا أخلاقي، يؤكد أخلاقية التزمت والخوف من المرأة عند الرجل، ولعل الكتابة عن المرأة وفقاً لما تقدم، تدخل ضمن إطار التطهر منها، وإظهار التمايز عنها في النهاية!

إذاً تبرز المرأة بوصفها الكائن الذي يجري تكييفه مع ما يرتثيه الرجل إيديولوجياً، حيث لا تعود الكائن الإنسان، بل الأنثى التي تتضمن قائمة سلبية مختلفة يُنال منها غيرها.. وقضية الرجل مع المرأة، ولا قضية المرأة مع الرجل، إنما هي قضية الاثنين، إنها قضية الرجل عندما ينطلق من ذاته بوصفها الذات المشعة والكاملة، وهي قضية المرأة عندما تسعى إلى التحرك في دائرة تصورات الرجل، أو تريد التمايز عنه باعتبارها الأصل، فتتسع دائرة الخلاف بينهما أكثر. ولهذا فإن الكتابة عن المرأة، وكيف يجري تهميشها، واختصارها إلى حدود الضلع الأعوج، بأساليب مختلفة، ومحاولة النيل من كيانهما الإنساني ضرورة تاريخية لا غنى عنها، لأن التصورات التي تبرزها، والمشاهد التي تجسدها، والأطروحات التي تقدم عنها، لا تغاير في حقيقتها مفهوم (الضلع الأعوج)، بل إن

مسرحة الأفكار التي تشير إليها، وطريقة تداولها، حيث تظهر في كل مكان، في مناطق مختلفة من العالم (أوروبية وغيرها)، تسعى إلى إقناعنا قبل المرأة، أن الحرية التي نالتها المرأة، ومن ثم ممارستها لها، تكاد تهدد الرجل ذاته، أي أنها الكائن الممتلك ذاته، والمستقل بها في آن.

إنها في حقيقتها لا تخلو من تفنن في الإخراج الدعائي، في الواقع، فاللغة المتداولة، والحراك السياسي، وغرفة الزوجية، والرابطة الزوجية، والاستهلاكات المختلفة الدعائية وغيرها، ترينا أن التي كانت تُعرف بالإنهية ذات يوم، هي راهناً ضلع ذكوري تم تأنيثه، لثُعدم تلك وإلى الأبد!

الهوامش

- (١) انظر كتابه: إرادة المعرفة، ترجمة: جورج أبي صالح، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ٦٥.
- (٢) تلك هي حجة أغلبية من يتعامل معها، وبأشكال مختلفة من أقدم العصور، وانتهاء بـ (فرويد).
- (٣) صدر عن شركة رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، لندن، ١٩٩٤. أما بقية الكتب المتممة فهي: «جغرافية المذبات: الجنس في الجنة» - منشورات شركة رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٨. و: «المتعة المحظورة: الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب» - منشورات شركة رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠. و: «الشيق المحرم: أنطولوجيا النصوص المنوعة» منشورات شركة رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ إلخ.

القسم الأول

مسيرة المرأة من الألوهية إلى الضلع الأعوج

الفصل الأول

المرأة المَنسية

«فأوقع الرب الإله سيئاتاً على آدم فنام.
فأخذ واحدة من أضلاعه وملاً مكانها لحماً.
وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم.
فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي.
هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت.
لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً».
(العهد القديم الإصحاح الثاني)

١ - الماضي يدق أبواب الحاضر:

لا شيء يثيرنا، ويخيفنا في الوقت نفسه كالماضي. ولا شيء هو مالمِ دنيانا، وشاغل أذهاننا، على الصعد كافة كالماضي كذلك. فهو ماضٍ وماضٍ في آن. أي غابر وسالف، ومتقدم إلى الأمام معاً.

ففي كل شاردة وواردة، يكون الماضي أشبه بمصرف يضم كل العملات النقدية اللازمة عند الضرورة، وهو بدوره، فهرست، ومرجع، وعالم أمان، بوسع أي كان، أن يجد فيه ما يبحث عنه، ويرتاح إليه. ولكنه حقل مزروع بالألغام، فهو إلى جانب ذلك يضم ما يمكن تسميته بالعملات النقدية المزيفة، أي ما من شأنه إرهاب اللاجئ إليه. فالموضوع المرغوب فيه، قد يصطدم بما يتنافى والهدف المخطط له.

ولعل موضوع المرأة، من المواضيع اللافتة للنظر، الإشكالي في الصميم، حيث توجد مئات المصادر والمراجع المختلفة: الفقهية، والقانونية، والتاريخية، والأدبية، والطريفية... إلخ تبرزها في مناح مختلفة منها، ويلتقي داخلها الشيء ونقيضه. المرأة التي تشارك الرجل حياته، تكون نداءً له، والمرأة الجارية، أو الأمة، أو المحظية، أو القينة... إلخ، إنها صورة ذات وجهين، تتناوبان الظهور حسب الحاجة والواقع، وانطلاقاً من الرؤى والغايات والمواقع المجتمعية التي ترتبط: قيمة ومكانة!

لكن ما يلفت النظر، ويهنا هنا هو ما يلي:

١ - إن الماضي الذي يشغلنا، ويعتبر تاريخ المنطقة، وبه يمكن فهم أنفسنا، هو ذلك الذي يبدأ مع مجيء الأديان (التوراة هي المنطلق)، وعند الكثيرين يعتبر القرآن هو المدخل الفعلي لذلك، من دون التمعين في تاريخية القرآن، ومدى التداخل بين نصوصه ونصوص العهدين: القديم والجديد، والتاريخ السابق عليها جميعاً.

٢ - وهذا الماضي يُفهم على الصعيد اللغوي، من خلال مراجع إسلامية لاحقة، مثل «لسان العرب» لـ (ابن منظور)، المشهور، والذي ظهر بعد مجيء الإسلام بأكثر من ستمائة عام، ويعتبر المصدر الرئيس لفهم معاني اللغة العربية، حيث يقدم الكثير من الكلمات وفق منظور ثقافي ديني محض، وليس وفق معانيها اللغوية الفعلية، وكما ظهرت تاريخياً، مثل كلمة المرأة، التي يشتقها من (مرأ) أو من (المرء) الأصل لها، ومن (مرئاً) أي لذيذاً، وهكذا بالنسبة لإبليس والشيطان والجن... إلخ. الماضي يحوّر، تلبية لحاجات أساسية، واللغة خادمة لذلك.

٣ - والماضي الذي نقرأه في كتب مؤرخينا الموسوعيين، من أمثال (الطبري) والمسعودي وابن كثير وابن الأثير... إلخ)، هو نفسه ماضٍ منتقى، ولا يُخفى فيه الأثر التوراتي أولاً، ولا ما يتناسب مع المنظور الثقافي للكاتب المؤرخ.

وتلعب المرأة دوراً كبيراً في هذا الماضي الذي يؤرخ له، أو يختزل، أو يتم إخراجه بأساليب مختلفة، حيث إننا نجد تعارضاً واضحاً، كلما تقدمنا صُعداً بين ما هو مؤرخ له، وما هو محفوظ في ثنايا الماضي فعلياً. وإذا كان صحيحاً أن فهم أنفسنا يتم من خلال فهمنا لحاضرنا كما هو، وبمصارحة كاشفة، كلما رمنا الدخول في التاريخ

مساهمين وفاعلين، لا دُخلاء متطفلين، فإن الصحيح الأهم، هو أن نفهم ماضينا قبل كل شيء، ما دام يشكل إطاراً لإبراز طبيعة عواطفنا، وفضاء لتلورة تصوراتنا، وأرضية صلبة لتشكيل أفكارنا اليومية، أو مغذياً لما نفكر فيه، ونختلف عليه، ونحتكم إليه، وذلك في شموليته، لأن الماضي هو أبو الحاضر، أي أن الماضي الذي نعيش معه، ونريه، سرعان ما يكبر، ويؤثر فينا (في حاضرنا) بقدر أو حسب طبيعة تعاملنا معه. وهو ماضٍ يفهم جزئياً، ومدروس بشكل مشوه، يعني حاضراً مشوهاً بدوره. فالمعرفة ذات طبيعة انتقامية، وليست جامدة. ألا يقال: من أطلق رصاصاته على الماضي، أطلق الماضي عليه نيران مدافعه؟

ولهذا فإن مبتغانا الكبير، هو محاولة مقارنة المرأة ماضياً، وكيف تم تناولها تاريخياً، وفهمت. وهي محاولة تعلن عن شرعيتها، من خلال ما يحكى عن الحقيقة، وهو أن البحث فيها واجب على كل حريص عليها. وهي تنطلق أيضاً من زعم يطمح إلى أن يكون أطروحة قابلة للنقاش، وهو أن المرأة التي نتعامل معها، كحقيقة واقعة، هكذا كانت سالفاً، حقيقة مجترة، إننا نعيش حالة المرأة المنسية تماماً!

٢ - أين هي المرأة المنسية؟

تبرز المرأة في الذاكرة الجمعية نتاجاً لتوليفاً لضلع من ضلوع آدم حسب الرواية التوراتية. ومن جهة أخرى، تم ويتم تصوير هذا الضلع مؤذياً، ومنحوساً، عندما حوّل إلى امرأة، ومن ثم كان سبباً لطرده من الفردوس الخالد، وخاضعاً للرقابة الإلهية، والامتحان الرباني بوساطة الشيطان المطرود بدوره من جنة الله.

إضافة إلى ذلك فإن ثمة روايات تاريخية ذات مصدر توراتي تؤكد ملعونية ومنحوسية المرأة، حيث تواصلت وانتقلت من جيل لآخر شفهيّاً وكتابياً، وتراكمت دلالاتها السلبية، كما في حال امرأة «إبراهيم» الأولى، وهي (سارة) التي قدمها لـ (فرعون) مصر، زاعماً أنها أخته (أم يستعيد عهداً كانت المرأة أحياناً زوجة الرجل وأخته في آن؟)، حيث صنع خيراً بسببها، وغضب عندما اكتشف أنها زوجته، حيث ردها إليه وأخرجه من عنده. ثم تزوج امرأة مصرية، اسمها (هاجر)، فصارت جارية لزوجته، دون مراعاة التفاوت الاجتماعي والسلطوي بين ما هو مروي، وما هو واقع، وكما في حال «امرأة عزيز مصر» التي راودت (يوسف) عن نفسه. وهذه الرواية لا تزال تقال في أمكنة

مختلفة، ودون التدقيق كذلك في حقيقتها التاريخية، وكيف رفضها (يوسف)، من باب التقى والأمانة، وصار لاحقاً المسؤول الأول عن مصر اقتصادياً، وهو عبراني. وكأنه لم يكن هناك رجل مصري كان بوسعه إدارة أمن مصر الاقتصادي. وكما في حال (بليقيس) ملكة «سبأ» التي هامت - وكما تذكر الرواية التوراتية أساساً - ب (سليمان) اليهودي، ومن دون التدقيق أيضاً في طبيعة العلاقة التاريخية، والمسافة الجغرافية بينهما، وكما في حال الثالوث الأنوثي (اللات والعزى ومناة) اللواتي وردن في القرآن (سورة النجم ١٩ - ٢٠ - ٢٣)، حيث لم يُبحث في أمرهن إلا ضمن نطاق ضيق... إلخ.

وفي ضوء ما تقدم يمكننا القول:

١ - تدوين التاريخ في نقطة علام، تجسدها المرأة، وهي ناقصة، ومسيئة إلى الرجل، الذي تُنسب إليه. وهذا يبرز في الرواية التوراتية حول التكوين، وكيف تمحورت حول فكرة الخطيئة الأصلية، الإثم الكبير الذي شكل علامة فارقة في هوية المرأة الفيزيولوجية، وفكرة الكيد العظيم التاريخي في القرآن.

٢ - بروز المرأة وسيلة لتحقيق غاية يحدّدها الرجل، من دون اعتبار للبعد الأخلاقي، وهو أساس في الأديان الثلاثة، كما في حال (سارة)، وتقزيمها، وجعلها تابعة لسواها، كنوع من العبودية، والتفاوت العنصري، من دون اعتبار لدور العقل المنفعي المتهود، كاتب الرواية، كما في حال (هاجر)، فالحدث يصاغ تخيلياً فوق واقعياً!

٣ - تأثيم زوجة (عزيز مصر)، ليحقق الهدف الذي يراهن عليه عبر (يوسف)، بجعل شخصيته تقيةً طهرانية، حيث يمكننا طرح السؤال التالي: ما الذي يدفعنا إلى تصديق الكاتب العبراني، وهو يُجرم المصرية، ويعظّم من شأن (يوسف) العبراني، الذي كان بادياً في استبداده بالمصريين في سني القحط، وامتسامحاً إلى أبعد الحدود مع بني جلدته؟ لماذا لا يكون (يوسف) هو المعتدي فعلاً؟ لماذا نؤثم المصرية، ونبرئ ساحة العبراني، رغم أن الذي يشاع، ويقال هنا وهناك، هو أن اليهودي يسيّر الحوادث التاريخية وفق مخيلة عبرانية جماعية منفعية جلية!

٤ - إبراز عظمة (سليمان) اليهودي، من خلال سيطرته على الجان وغيرها، واقتران

الملكة (بلقيس) الأشهر منه به، وهنا أيضاً نسأل: لماذا، وكيف نصدق هذه الرواية التوراتية - أساساً -؟ حيث تقترن الملكة اليمانية صاحبة الصيت، بقطعها لمسافات طويلة يصعب تصديقها، ب (سليمان) العبراني، والحريص على بني جلدته فقط!

٥ - كيف يمكن البحث في الحقيقة التاريخية والخلفية الاجتماعية، والدلالة الرمزية للثالوث الأنوثي المذكور؟ ألا يمكن الحفر في الأرضية التاريخية للثالوث المذكور، الذي لا يُعرف عنه سوى القليل القليل؟

إن الرجوع إلى الوراثة قليلاً، والتحليق في الفضاء التاريخي السابق على ظهور التوراة، يفيدنا في ذلك، بخصوص ما يقال وقيل عن المرأة. إذ إن المرأة التي تعيش بين ظهرانيا الآن، وكما نقرأ عنها هي نسخة مشوهة للأصل - (فنساء التاريخ هن: امرأة متزعمة وأخرى متسلطة، وغيرها هزت عروشاً وثبتت أركان عروش أخرى، والرجال هم كذا عدد جنود وكذا عدد صناع ومحترفين. أما المرأة العادية، المرأة في رسالتها الميتافيزيقية في المجتمع، وبلا بطولة ورجولة، فلا يبدو أن قد طرحت أسئلة فعاليتها حتى الآن^(١).

فملهمة (أورفيوس) «يوريديس»، ومهدئة (هرقل) «أومغال»، و«بنيلوب» زوجة (أوديسيوس)، حيث تقاتل من أجلها ولأجلها الفرسان، وجميلة (بركلس) اليوناني «اسباسيا» وحضور «نفرتي» في التاريخ المصري القديم، و«إنانا» السومرية التي اقترنت بحريتها من (أنكيدو)^(٢)... إلخ، كل هؤلاء نساء كان لهن دور كبير في مراحل مختلفة من التاريخ القديم، قبل مجيء الأديان، ما كان ليتم هذا الدور، لولا القيمة العظمى التي تمنحها القدرة على التجلي، وممارسة التأثير المشع في من حولها، وفي محيطها!

إن السؤال الذي يُطرح بداية، هو: لماذا كان كل الأنبياء والرسل ذكوراً؟ وهو سؤال سرعان ما يدفعنا إلى طرح سؤال آخر كاشف، وهو: ماذا كان موقع النساء، وماذا كن يعملن وقتذاك؟ وأخيراً هذا السؤال: ما الذي يعنيه هذا الحضور الهائل من الأنبياء والرسل، وكلهم ذكور، بالنسبة لأهمية المرأة وقيمتها في أيام هؤلاء؟

لا نستهدف من وراء هذه الأسئلة أعمال قراءة مضادة في التاريخ الذي يعيننا. فمثل هذا الإجراء غير مجدٍ. فالأنبياء والرسل، الذين هم ذكور، دخلوا التاريخ، ودوّنت

هذا الإجراء غير مجيد. فالأنبياء والرسل، الذين هم ذكور، دخلوا التاريخ، ودوّنت أسماؤهم في اللوح المحفوظ وترسخوا على صعيد الرمز والدلالة والقيمة في الذاكرة الجمعية. إن ما نستهدفه هو محاولة البحث في أعماق هذا التاريخ، هناك ثمة استنطاق للتاريخ ذاته، حيث يفصح كل تاريخ عن تاريخ آخر، على الأقل هو رديفه، أو راس في قاعه أو مغيب، أو محجب... إلخ، لعل ذلك يقربنا أكثر من أنفسنا، بقدر ما نقارب هذا التاريخ في شموليته أكثر. والحافز الذي يدفعنا إلى ذلك، هو أننا في اللغة المتداولة فيما بيننا، وتلك التي نقرأ بها، نشعر بمثل هذا الغياب الكلي للمرأة في عالم الأنبياء والرسل، وهو غياب صاخب، يحرض على المناقشة، وخاصة عندما نجد في كلمتي «نبية» أو «رسولة» شذوذاً مهيئاً للغة ذاتها. وهذا يعود إلى الغياب المذكور!

في نص سومري يرجع إلى أكثر من خمسة آلاف عام، يعلمنا أن إله الأرض (انكي) مرض في ضلعه، بعد أن اعتدى على نباتات إلهة الأرض العظمى (الإلهة الأم: نينخرساج) التي ترمز إلى الحياة، وبعد محاولات مبذولة من الآلهة تضطر (نينخرساج) مرغمة إلى مداواته واستطبابه. ويوضح دارس النص، العالم السومري المعروف (صموئيل نوح كيريم)، أن اسم الضلع بالسومرية هو «تي»، ودُعيت التي خلقت لتشفية باسم «نن - تي»، أي (سيدة الضلع). والكلمة السومرية «تي» تعني أيضاً «أحياً» أو «جعله يحياً»، فإذا «نن - تي» تعني السيدة التي أحيت الضلع. فتطابقت عبارة «سيدة الضلع» مع «السيدة التي تحي»^(٣).

وفيما بعد جاء الكاتب التوراتي، وانطلاقاً من منظور مختلف لاحق، وبفترة زمنية طويلة، ليبدّل في الواقع، منسجماً مع توجهاته الثقافية الجمعية، أي تحولت «سيدة الضلع» إلى مجرد ضلع مأخوذ من صدر الرجل.

ولعلنا لو تأملنا ملياً في وضعية المرأة آنذاك، لرأينا تداخل الثقافي مع الطبيعي، أي أن منظومة القيم الاجتماعية والسياسية والدينية السائدة والمتداولة، كانت تمنح المرأة المكانة التي تستحقها، لأنها كانت مؤثرة في الواقع، ثم ما لبثت هذه المكانة أن تزحزحت، وبدورها منظومة القيم، معبرة عن حركية جديدة في القيم حطت بالتدرج من قيمة المرأة، وهي قيمة توزعت في ما هو اجتماعي وسياسي وديني ولغوي كذلك.

ويكشف التاريخ المقروء، من خلال المدونات الأثرية عن هذا الانزياح، والاجتياح الشمولي لعالم المرأة، حيث كانت - بالفعل - تعبر عن حضور كوني، عن مكانة مقدسة تماماً.

وما يؤكد ذلك في ضوء ما تقدم، أن السومريين كانوا ينادون الآلهة الأم بـ (Mama ماما) و(مامي Mami)، و(أما Ama)، وكلمة (مي Me) كانت تعني الكون والأم في آن، لأن الأثنين كانا موحدتين معاً.

ولاحقاً تناسلت سلسلة كلمات في لغات مختلفة، تشير إلى المصدر نفسه، تعني الأم بالأساس، مثل مريم Mary، Mirha، وMarya^(٤)... الأمومة دشنت تاريخ البشرية حقيقة وواقعاً.

٣ - الحفر في الجذور:

أين غار اسم المرأة في المضمون الذي تقدم؟ كيف تغير هذا المضمون، رغم أن التاريخ الذي نقرأه أحياناً يفصح عن عراقتها الماضية، عن دورها الاستراتيجي في مصنع الحضارة البشرية، حتى في وقت متأخر، حين تعرّضت للتهميش، كما في حال عرافة الحجاز (قطبية، أو سجاح)، التي كانت سبباً في عدم ذبح «عبد المطلب» لابنه «عبد الله» والد الرسول المنتظر، عند (إساف ونائلة)، وهذا الحدث يعلمنا بوجود ظاهرة القرابين البشرية حتى وقتئذٍ من جهة، وبدور المرأة التي كان وجهاء القوم^(٥) ينصاعون لرأيها، ويقتدون به في أدق أمورهم، من جهة ثانية، وبالعلاقة القائمة بين المنظومة الثقافية، والواقع في إطاره الطبيعي من جهة ثالثة!

في بحثنا عن الثالوث الأنثوي (اللات والعزى ومناة)، نقارب آخر الديانات الأرضية التي عاشت في ظل الإسلام فترة من الزمن، ثم قضى عليها، نظراً لتعارضها مع المضمون الديني للإسلام. لقد كانت الديانة الأرضية هذه، ديانة أمومية أنوثية تماماً، تجمع بين الشمس والقمر باعتبارهما رمزين ثقافيين، ومعبرين عن بنية الثقافة، عندما نعلم أن الصراع كان موجوداً داخلها حولهما، لما لهما من علاقة مباشرة بالحياة اليومية وطقوس الخصب، وحركة الزمن، ودلالتهما، ثم استقر الوضع بالمراهنة على مركزية الشمس، رغم أن الإسلام لم يبلغ ارتباطه بالقمر، فهو في حسابه وتفاعله مع الزمن ديانة قمرية، ولكنه من حيث الموقع والتأثير الكوني والثقافي الجنسي يتجلى شمسياً. وكلمة الشمس

ذاتها كلفظ لا تخفى دلالتها، فهي مؤنث لفظاً، ومذكر من حيث القيمة الجنسية العالمية.

مقاربتنا للثالوث الأنوثي المذكور، هي بقصد فهم الحركة الثقافية له، وكيف حوّرت. فهن كن آلهات ثلاثاً، كان لهن حضور قوي في المنطقة (منطقة الجزيرة العربية)، وتشعبات قرابية مع مثيلات لهن في الجوار... وكما ذكرنا سابقاً، فقد ورد ذكرهن في القرآن (في سورة النجم ١٩ - ٢٣).

ويذكر «ابن هشام» أن «مناة كانت للأوس والخزرج، ومن دان بدينهم من أهل يثرب»، وأن «اللات كانت لثقيف بالطائف»، أما «العزى»، فكانت «لقريش وبني كنانة العزى».

وكان للعزى قيمة كبيرة، ودور خطير في حياة المؤمنين بها، وهي «أحدث من اللات ومناة»، فقد سمت العرب بهما قبل العزى، فقد سمى تميم بن مُر ابنه يزيد مناة، كما سمى ثعلبة بن عكابة ابنه تيم اللات. وكان عبد العزى بن كعب من أقدم ما سمت به العرب، وكان الذي اتخذ العزى ظالم بن أسعد، وكانت أعظم الأصنام عند قريش، وكانوا يزورونها، ويهدون لها، ويتقربون عندها بالذبح، وقد قيل: إن رسول الله (ص) ذكرها يوماً، فقال: «لقد أهديت للعزى شاة عفراء، وأنا على دين قومي...» ولقد بلغ من حرص قريش على عبادتها أنه لما مرض أبو أحيحة مرضه الذي مات فيه دخل عليه أبو لهب يعبده، فوجده يبكي، فقال: ما يبكيك يا أبا أحيحة! أمن الموت تبكي، ولا بد منه؟ قال: لا والله، ولكن أخاف أن لا تعبد العزى بعدي، فقال أبو لهب: والله ما عبت حياتك لأجلك، ولا ترك عبادتها بعدك لموتك، فقال أبو أحيحة: الآن علمت أن لي لله خليفة، وأعجبه من أبي لهب شدة نضبه في عبادتها»^(٦)، وكانت تقترن عبادتها، بشجرة نخلة، وقد قطعها سيف «خالد بن الوليد»، وترتبط إلى جانب «اللات» و«مناة» بالهات أخريات مثل «فينوس» أو «كوكب الزهرة»، و«عشتار» البابلية، و«إينانا» إلهة السماء الرافدينية، في ظل الإله الذكر «هبل» المرتبط بالإله «سين» القمري، و«شمش» البابلي القمري.. إلخ.

ولنتساءل في إثر ما تقدم: ما علاقة هذه الآلهات بالآلهة والإلهات المجاورين لها في المنطقة، وكيف يمكن فهم هذه العلاقة في ضوء التجلي الأنوثي بشكل خاص، وكيف تتم مقارنة الألوهة المؤنثة في واقعها؟

ما يجدر ذكره بداية هو أن الذي جلب الأصنام إلى (مكة) هو «عمرو بن لحي الخزاعي» من الشام، وهو يميني أصلاً، بل الكعبة هي في أساسها يمانية، وغالبية طقوس العبادة كذلك، تلك التي تحورت في الإسلام، وهي رموز وطقوس لم تكن تخفي طابعها الأنوثي^(٧). ومثل هذا التجلي يظهر لنا أن اليمن كان أكثر تحضراً من مكة، حيث أهله في عمومهم كانوا أقرب إلى البداوة. وهذا يعني أن ظاهرة عبادة الأصنام تاريخياً، لم تكن دليل تخلف، إنما كان تُبرز مدى تعلق المرء بقوة خارقة، ذات علامة فارقة كونية تؤثر فيه.

ومن جهة أخرى، فإن التصارع بين ما هو أنوثي وذكوري، هو تعبير عن مخاضات تاريخية جديدة، عن ثقافة تسعى إلى الظهور، هي لسان حال واقع مختلف، في مواجهة ثقافة أخرى لم تعد تؤثر، لأن فاعليتها النبوية قد ضعفت، وهذا يعني أن عليها أن تفسح المجال لغيرها الأكثر قدرة على تجسيد منطق التطور. لقد عُبدت الآلهات الثلاث (اللاة ومناة والعزى)، حتى فترة متقدمة تاريخياً، وهي بذلك عبرت عن الحاجة الواقعية، إليهن. ولا يمكن لعقل أن يقبل بمنطق يرى أن الأصنام جيء بها من الشام إلى مكة، أو يتم تنسيب هذه الأصنام، والآلهات الإناث، وإساف ونائلة... إلخ إلى جهات خارجية، مع تجاهل ما كان لهذه الرموز الدينية من مكانة فاعلة في النفوس، ودور كبير في تجييش الوعي القبلي، وتأليب المشاعر، وضبط النفوس، ومعرفة رغباتها، وتطميس البعد الثقافي الفعلي، لئلا تدرس بدقة، وكأن شيئاً لم يكن!

ف «اللات» هي بالأصل من (إيل)، أو الإله، وهذا يعني أن القيمة الكبيرة التي تمتعت بها هذه، كانت تقابل مدى تأثيرها في المعتنقين بها، وإذا علمنا أنها ترمز إلى الشمس، فهذا يعني بالمقابل مدى الأهمية المتميزة بها، وكانت زوجة الإله القمري اليمني، في (المقه) أو (مكة) وتعني معبد الإله - وهذا يثير ما يلي:

١ - إن البحث في حقيقة (اللات ومناة والعزى)، هو محاولة التركيز على وحدة الأصل لهؤلاء، على الجذر المشترك لهن. فإذا كانت اللات هي مؤنث الإله، وتقرن بالشمس، فلأن مفهوم الإله ذاته يرجع إلى لفظ «إيلْيوس» الذي يعني الشمس. والشمس اعتبرت مخصبة الحياة وحافظة لها وعليها، وفي الوقت نفسه فإن «مناة» لا تشير إلى الموت فقط (من المنية)، إنما تتضمن عصري الحياة والموت. فكلمة «مناة» تتضمن «المنى: الأمل» و«المنية: الموت». بل أكثر من ذلك، حيث

نجدها تشمل ما هو مولّد ذاتياً، من جهة الحياة. أي هناك «المنى: بذرة الحياة» و«المنى: الأمل المعقود على ذلك» و«المنية: التدمير الذاتي» وكذلك فإن «العزى» تشير إلى القوة والعظمة وهي تتضمن ما يتعلق بالحياة والموت معاً. ولهذا كانت الآلهات الثلاث هذه، يرتبطن بمفهوم واحد يتجسد في «كوكب الزهرة» أو الزهرة التي تقابل كل ما هو محرك ومخصب ومؤثر وحافظ للحياة وشاهد عليها صباح مساء عند عرب الجنوب والشمال.

٢ - وهي بهذا المعنى لا تختلف عن أية إلهة أخرى، ذات وجهين: عشترار، وعشتراروت، وفينوس، وكالي، وأثينا... إلخ، فكل منها تعتبر عن احتوائها لعلامتين متكاملتين هما الحياة والموت جنباً إلى جنب. فالأنثى هي تمتلك القوة المساعدة على تجديد دورة الحياة عن طريق الولادة، وهي تتضمن الموت كذلك، عندما تكون أو تصبح عقيمة، أو لا تعود قادرة على الإنجاب.

٣ - ما يبدو واضحاً هو أن كوكب الزهرة كان يجمع في اسمه جميع الآلهة، وخصوصاً الإناث. ويبرز الجانبان الذكوري والأنثوي فيه معاً. ونجد في جزيرة العرب ما هو أعقد من ذلك (بمعنى أننا نجد إلهين أحدهما مذكر يعبد في الجنوب من شبه جزيرة العرب، وهو عشتر، والآخر أنثى يخص بها سكان شمالي شبه الجزيرة ألا وهي اللات، وكلاهما يمثل كوكب الزهرة. وعلى هذا فيجب أن نتوقع مواجهة أربع صور، اثنتان منهما للذكور مأخوذتان من عشتر والأخريان أنثيان ينتميان للات^(٨).

ولكن ما يفيد هنا ذكره، هو اعتبار الآلهات الثلاث بنات الله، أي هبل (أوبل) الاسم السامي الذي تعمّم في المنطقة. ثم ربطهن بالزهرة. حيث يقال إنها فتنت هاروت وماروت الملكين اللذين ورد ذكرهما في القرآن، ثم مسخت كوكباً، أي كانت امرأة فانتة الجمال قبل كل ذلك. وكانت تلعن من قبل المسلمين، فالنبي إذا رآها كان يقول: طلعت الحمراء فلا مرحباً ولا أهلاً^(٩)...

ولكن التنقيب في هذا الركام التاريخي والأسطوري حول الآلهات الثلاث ودمجهن بالزهرة، وما قيل ويقال عنها هنا وهناك أسطورياً ودينياً، وانطلاقاً من الحراك الاجتماعي

والثقافي للمنطقة (شبه الجزيرة العربية خصوصاً)، يواجهنا بالعديد من الاستنتاجات، قد تتعارض مع ما هو مألوف، ولكنها لسان حال ما هو مقروء:

١ - إن المرأة كانت تُمنح درجة القداسة. وهذا يتضح في كونها إلهة - كما رأينا سابقاً.

٢ - إن الإلهة هذه كانت تُعبد، وتقدم لها القرابين. ولا يُستبعد تقديم قرابين بشرية لها، كما في شخص الغزّي، وربما كان مثال (المنذر بن ماء السماء) ملك الحيرة الشهير (٥٠٥ - ٥٥٤) الذي قد يكون قدّم للغزّي أربعمائة قربان بشري، وجميعهم من أسرى الحرب السامانية، وكذلك فإن وأد البنات لا يُستبعد اعتباره ضمن إطار هذا المفهوم - أي كان عبارة عن تضحية بشرية تقوم للأُنثى الإلهة - ولا توجد المعلومات الكافية لدراسة هذه المشكلة. والتاريخ الذي يدوّن دينياً لا يكفي لمعرفة الفترة السابقة على الإسلام.

٣ - لا يستبعد أن تكون الزهرة إخراجاً تاريخياً مشوهاً لحواء، وكيفية مسحها في ربطها بـ (هاروت وماروت)، حيث يركز على المرأة باعتبارها أصل الخطيئة (الفتنة)، وبهذه الطريقة تمّ إخراجها من التاريخ، لأن الحدث الديني، دائماً ينطلق من تصورات موجهة، لجعل كل ما هو سابق معتماً مذموماً، واعتباره شراً محضاً.

٤ - بخصوص المرأة في النصوص الدينية (هاجر - سارة - بلقيس) تبرز سلبية - إنها تخدم الرجل فقط. وليس إخضاع «بلقيس» للرجل، عبر (سليمان) سوى دحر لسلطتها، وتذكير السلطة دينياً، أي جعلها مذكراً وما يهم الحدث الديني، ليس ما حدث وكيف حدث، فهو يُقدّم بوصفه حقيقة واقعة، وما ينبغي الأخذ به هو ما يقده الحدث كعبرة، وهذا يعني أن مضمون الحدث هو الذي يجب تناوله. فالسابق عليه منته، إنه يولّف وعظيماً، وما ينطلق منه مبتدأ التاريخ. فنحن هنا إذاً في وضع تقابلي. بين ماضٍ هو ميت بما لم يذكر فيه، وحي بما أثير فيه وعنه ليخدم ما يليه دينياً، ويتوجه نحو المستقبل.

فالتوليف الذكوري عبر ومن خلال مخيلة جمعية، يقدم التاريخ ويوجهه وفق القناعات التي تكون حقيقتها الذكورية. ورغم كل هذا التوليف العنفي الذي يُعتبر حقيقة يُؤخذ

بها، إذ القوة تكون مغذية الحقيقة والحق، ناموسهما تماماً، رغم كل ذلك، هل أصبحت المرأة التي كانت إلهة ذات يوم، امرأة منسية فعلاً؟ ليس الوضع هكذا بالضبط: فالاعتراف بالمرأة موجود. اعتراف بها ككينونة بشرية فاعلة، ولكن كينونة فاعلة سلباً. المرأة تظهر في أغلبية الأدبيات التي تناولها موضوعاً لها، قبله موقوتة، ولهذا يتم تحاشي ذكرها، إلا بما يجعلها موضوعاً للنسيان، أي تغدو إمكاناً من إمكانات العنف متشظياً بالتدرج، كلما بذلت محاولة لحجبها عن ذاتها، عن تاريخها الذي كان، عن دلالتها القيمة عن كوكب الزهرة الفعلي. اعترف بها كامرأة لحظة وداع المرء في القبر حيث ينسب إلى أمه، وهو في الحياة يرتبط بالأب، بالأبوة الزوجية أو الأبوة الروحية، والأبوة القرابية، والأبوة الإيديولوجية.. إلخ. وفي الوقت نفسه، فإن هذا الاعتراف يكون مؤقتاً، حيث تكون الجنة موسومة ذكورياً.

المرأة معطوبة كقوة مؤثرة اجتماعياً وسياسياً. نعم هناك الزمن الصفر، الذي يعادل أنوثة فانية رهنأ، حسب تعبير «فاطمة المرينسي» الشاعري^(١). لكننا عندما نتمعن ما يقال عنها وفيها من جهة أخرى، تبدو الزهرة محوَّرة، بشكل مختلف، فعلى سبيل المثال «مريم العذراء» تصوّر بوصفها (كنزاً يمجده العالم، ونوراً ساطعاً... إلخ)، وأم النبي «أمّنة» في (مولد ابن حجر) تصوّر باعتبارها سيدة النساء يتبارك بها العالم.

نعم إننا نعيش زمن المرأة المنسية، ولكن هذا النسيان يكلفنا الكثير، يبعدنا عن حقيقتنا المركبة المزدوجة، ويبعدنا عن أنفسنا، حيث معرفة العالم تبدأ بمعرفة الذات، ويخرجنا من التاريخ إثر ذلك. التاريخ ينتقم إذًا، فنحن خارجه الآن!

الهوامش

- (١) الحوراني، يوسف: الإنسان والحضارة، مدخل ودراسة، مكتبة الحياة، بيروت، بلا تاريخ نشر، ص ١٣٠.
- (٢) انظر المصدر نفسه، ص ١٤١ - ١٤٩.
- (٣) انظر من ألواح سومر، ترجمة: طه باقر، تقديم ومراجعة، د. أحمد فخري، دار مكتبة سومر، حلب، دون تاريخ، ص ٢٣٩ - ٢٤٤.
- (٤) انظر، سيد محمود القمني: الأسطورة والتراث، سينا للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٦٣ - ٨٧.
- (٥) راجع حول ذلك: ابن هشام، السيرة النبوية، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهرسها مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، القسم الأول بجزءيه الأول والثاني، دار الخلود، بيروت، دون تاريخ نشر، ص ١٥٣ - ١٥٤.
- (٦) المصدر نفسه، ص ٨٣ - ٨٦.
- (٧) انظر سيد محمود القمني: الأسطورة والتراث، ص ١١١ - ١٤١.
- (٨) انظر، رينه ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، راجعه، د. محمد مصطفى زيادة، دار الحدائق، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥، ص ١٢٤، ومن المعلوم أن القمني في معظم استنتاجاته حول هذا الموضوع، يعتمد على ديسو، في: الأسطورة والتراث، ص ٥٥ - ٧٤.
- (٩) انظر: الأسطورة والتراث، في المصدر نفسه، ص ٧٤.
- (١٠) انظر كتابها: الخوف من الحدائق: الإسلام والديموقراطية، ترجمة محمد دتيات، دار الباحث، الجندي، دمشق، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٦٢.

الفصل الثاني

حينما كانت المرأة إلهة

من الذي يوازيها في العظمة؟
عشتار، من ذا الذي يوازيها في العظمة؟
أحكامها قوية ومعظمة وجليلة.
هي المنشودة من بين الآلهة، مقامها عظيم

.....

هي ملكتهم وهم باستمرار ينفذون أوامرها
كلهم يسجدون أمامها
ويستقبلون نورها أمامها
النساء والرجال يعبدونها حق العبادة

(من نص بابلي)

١ - مفهوم الألوهية أولاً

لا يبتعد مفهوم الألوهية عن كل ما هو خارق ومؤثر. وهذا يعني أن علاقة الألوهية بالموجودات في الطبيعة، هي علاقة القوة بضمونها. وليس غريباً هنا إذا ذكرنا أن أكثر الأشياء نفوذاً أو تأثيراً فينا، هو أكثرها تميزاً بالقوة والهيبة والسطوة. ولذلك كان (زوس) اليوناني مثلاً إله السماء أقوى الآلهة، لأنه كان ببساطة تعبيراً عن السماء، في لانهايتها، وفي أسرارها العصية على المعرفة.

والله الذي يُحلف باسمه من قبل الملايين، والذي يعرف بأسمائه الحسنى (بتسعة وتسعين

اسماً)، هو خاتمة الآلهة، أو آخر الآلهة، والإله الوحيد لأنه ضم في مفهومه كل القوى، فهو إله السموات والأرض وما بينهما، وصانع الموت والحياة، وموجه الحركة، ومحدد المصائر... إلخ. إنه (الله) معروفاً، حيث لا إله سواه، لأن التناغم الهارموني في الكون هو وحدة واحدة، ويبرز الله بوصفه علامة هذا التناغم، الدال عليه، والحامل له. ولعل الإنسان في ذلك، بعد رحلته الطويلة، قد توصل إلى ذلك، ليستطيع التمعين في هذه الوحدة التي تسم كل شيء: وحدة الكون، وحدة الطبيعة، وحدته هو... إلخ. وحيث بات الله مفهوماً إنسانياً، معروفاً بأسماء يتعارف عليها، عصياً على الوصف والتحديد، ليمتلك القدرة في ظل ذلك على تخيله بطريقته الخاصة، ولهذا اكتسب صفة (حَقَّال أوجه) لاحقاً. فالألوهية في منبعها أولاً وأخيراً ارتبطت بالمؤثرات المملوكة، ولهذا كانت القداسة تعبيراً عن تعالي الكامن فيها، والسلطة اللامحدودة المتجسدة فيها كذلك. لأنها تنوزع في اللامتناهي، في اللامحدود تماماً.

٢ - تأليه المرأة:

لم تصبح المرأة إلهة، وتحتل مكانها السامي في السماء (والسما من السمو، والتعالي)، ولتكون ثمناً فوق النقد، إلا عندما تضمنت معاني شتى تؤكد أهميتها. وذلك في امتدادها التكويني للطبيعة، باعتبارها الطبيعة المرافقة للطبيعة الأصلية، من حيث قابليتها للتحول والتغير والإخصاب.

والنصوص الأسطورية التي تشكل مراجع أساسية لمعرفة ذلك، تتحدث إلينا بلغتها. إنها لغة رمزية. حيث يتحول كل ما في الطبيعة إلى رمز. ولكنه رمز مفهوم، فالطبيعة في تحول دائم، والإنسان بدوره لا يقر له قرار، فهو داخل في إطار التحولات الطبيعية. وهذا يعني أن ما يسمى بالأسطورة، ليس الخرافة. إننا إذ ننطلق من هذا التصور، فكأننا نحكم بالتخلف، ووفق مقاييس راهنة على حضارة ازدهرت قبل خمسة آلاف عام في منطقتنا، على الأقل، فإنسان الحضارة، يبدو أنه كان أكثر التصاقاً بالطبيعة ومعايشة لمتغيراتها، ولهذا كان أكثر تجاوباً معها، ومن هنا تصبح الأسطورة لغة خاضعة لتأويلات شتى بالنسبة لنا، أما وقتذاك، فقد كانت مادة المعرفة، اللغة المتداولة على الصعيد كافة، لفهم كل حدث كان يتم في الطبيعة، حدث لم يكن وحيد ذاته، إنما كان يؤكد أهميته مع سواه. فهي (أي الأسطورة) تظهر نصاً محكماً، لأنه نص يعبر عن واقع كان يعيشه الإنسان، له تصورات مختلفة، حيث يث فيه وعبره ما كان يعيشه من مشاعر وانفعالات

أو مخاوف، أو هواجس. ولكنه في كل حال، كان يتفاعل مع محيطه. وأن تكون المرأة مؤهلة، كما تنقل إلينا الأسطورة ذلك، فهذا يؤكد سمو مكانتها. فالنص الأسطوري ليس نصاً بدائياً، إنه يبرز لنا لغته الرصينة، إذ يفلسف لنا الوجود، وفي مواضيع مختلفة. وهو كنص لا يعتبر أسطورة، وبالمعنى الذي نفهمه نحن، وبالمعنى الذي تطرق إليه علماء اللغة، أو علماء النفس، أو كتاب التاريخ، إنما هو تاريخ وجغرافيا وفن وآداب وسلوك وعلم وأخلاق إلخ، وهو كذلك إعلام حديثي، ولغة تثيرنا عقلياً وعاطفياً في محتوياتها المعرفية، لأن الأشياء تنصهر فيها معاً!

والمرأة ذات المكانة في الأسطورة تتوحد مع الطبيعة، وتبرز في آن: تثبت وتغير، وتنتج، وتبدل.. إنها إذ تثبت، فلكي تؤكد قوتها، مقدرتها على فهم ما حولها، وهي تجسد في ذاتها كل حركة من حولها، وهي إذ تتغير، فلكي تشهد على ديناميكية الطبيعة/ الكون فيها وعبرها، وهي إذ تنتج، عند الإخصاب، وتؤثر في الطبيعة نفسها، فلكي تُبرز حيويتها، ومركزيتها في الكون. ولهذا كانت أساس كل شيء.

ولذلك ليس غريباً أن تكون «أول أم، هي الأرض. إنها العذراء وأم القمح. تنتج الحياة، وتجسد الخصب. إنها الخالقة التي لا تنضب... هي: الأرض الحية، تجسد الأمومة العفوية، والحيوية الكونية، أم الوحوش الكاسرة في تركيا، وهي دورغا في الهند... إلخ»^(١).

وأن تتداخل المرأة مع الأرض/ الطبيعة، فلأن المتغيرات التي تتعرض لها الطبيعة، تتعرض لها المرأة. فالطبيعة تخضر وتزهر، ويتغير المناخ فيها في كل فصل، وتُخرج الجديد من جوفها. ثم ترجع بعد ذلك إلى حالتها الطبيعية. فمغذيات الإنسان، من ثمر وماء وما يمتعه حسيّاً، وما يثيره توجد في الطبيعة. والمرأة هي كذلك، بل تبرز الطبيعة في القوة الإخصابية. فإذا كانت الأرض تتحول وتبدل بما عليها، وتحتاج إلى تفكير عميق، ومتابعة طويلة، لمعرفة كيف تؤثر النار فيها، والماء والهواء والتراب كذلك، وهي عناصر ضرورية لخلق الأشياء، عناصر تمت فلسفتها عند اليونان: الماء عند (طاليس)، والهواء عند (انكسيمانس)، وتفاعل البارد المائي والهوائي - كما يبدو - والحر الناري والهوائي، عند (انكسماندر) والنار عند (هيراقليطس)، والتناغم في الطبيعة، والترابط السلبي هو مدخل لفهمها عند (ديموقريطس)... إلخ، أما في منطقة ما بين النهرين وسواها، فكان على الآخرين التمعين فيها، وفهمها، من خلال عمليات الترابط بين العناصر تلك، وهي التي

احتوتها الأسطورة، في مسمياتها وأسمائها الدالة عليها. إذا كانت الأرض هي كذلك، فإن المرأة هي صورة مصغرة للطبيعة: لتناغم عناصرها، ووحدة هويتها، وتحولات هذه العناصر، والفوضى التي قد تخل بتوازنها، وهدوئها وعنفها: حياة وموت ما فيها... إلخ. فهي واهبة اللذة بجسمها، وفي جسدها إمكانات ثرة لإمتاع (الذكر)، وواهبة الحياة، من خلال الإنجاب، وهذه الهبة هي أثنى وأهم ما في المرأة. ولهذا جاءت حواء من الحياة. وهي علامة التبدل، في أمزجتها المختلفة، في فرحها وحزنها، في يناعتها وشموخها وتآلقها وذبولها، في تناغم عناصرها، وهي عذراء، وفي تبدلها اللاحق، عند الزواج، والتبدل الواضح في تكوينها عند الحمل، وفي دورتها الشهرية المتتابعة إلخ.

فالذي أُلِّهها إذاً كان ينطلق من هذه التصورات. ومثل هذه الانطلاقة اكتسبت طابعاً عاماً، حيث «تجد في سومر الإلهة «نمو» الإلهة البدئية والمياه الأولى، و«إينانا» إلهة الطبيعة والخصب والدورة الزراعية. وفي بابل نجد «نينخساج» الأم - الأرض وعشتار المقابلة لإينانا. وفي كنعان «عناة» و«عستارت» وفي مصر «نوت» و«إيزيس» و«هاتور» و«سيخمت»، وعند الإغريق «ديمتر» و«جيا» و«رحيا» و«أرتميس» و«أفروديت»، وفي فرجيا بآسيا الصغرى «سبييل»، وفي روما «سيروس» و«ديانا» و«فينوس». وفي جزيرة العرب «اللات» و«العزى» و«ومناة» وفي الهند «كالي» وفي حضارة السلت الأوروبية «دانو» و«بريجيت»: أسماء متنوعة لآلهة كانت واحدة قولاً وفعلاً في العصر النيوليتي، فصارت متعددة قولاً وواحدة فعلاً في عصور الكتابة»^(٢).

وهذه الإلهات ذات معانٍ دالة على الإخصاب والتكاثر. ف«أفروديت» تعني لذات الحب، وهذا يعني أنها تحمل في داخلها ما يساعدها على ذلك من خلال (الرحم)، وهكذا بالنسبة لـ «فينوس»، و«عشتار» تعني عيش الأرض، الذي يرادف الرحم والباعث على اللذة، والمهيأ للإخصاب، و«ديمتر» تشير إلى القمح، إلى الخصب والتكاثر، وكذلك «إيزيس»، و«جيا» أو «كي» تعني الأرض، التي تنتج، من خلال ما يُعرف بالرحم: مستودع اللذة والإخصاب والإنجاب، وهكذا بالنسبة لـ «مناة» فهي من المنى: الأمل، والمنى المحيي... إلخ.

إن «جتوم دوج» المرأة السومرية، مؤهلة بحكم موقعها، ولأنها تستحق ذلك، فمالكة الحياة مقدسة.

ويظهر لنا ذلك في هذا الدعاء المرفوع إليها:

سيدتي جتوم دوج، الحكمة والصالحة،

اضطجعت بالقرب مني ليلاً،

أنت سيفي الصمصام، الملتصق بي،

أنت ...

أنت أعطيتني نسمة الحياة

أنت، يا من أنت دثار وسيع،

فلأنعم بظلك،

ولتلق عليّ، أيتها السيدة جتوم دوج، راحة يدك النبيلة الرفيعة الشأن^(٣).

يبدو من خلال هذا الدعاء، أن القيمة المعطاة أو الموهوبة للسيدة السومرية المذكورة، تدخل ضمن إطار الوضع المركزي الذي تتميز به. فصفت: الحكمة والصلاح والأمن والسؤدد، تحدد حقيقة الشخصية المدوحة. حيث إن عطاءاتها هي التي تظهر لنا مكانتها في وعي المادح، أو كاتب النص نفسه.

ويؤكد هذه الأهمية ما قيل عن (إينانا) الإلهة السومرية، وهي حريصة على مدينتها (آجاد):

أن يجمع كل شيء في المخازن،

أن تكون مدينتهم موطناً راسخ الأركان،

أن يأكل أهلها «مأمون» الطعام،

أن يشرب أهلها «مأمون» الماء،

أن تشيع «الرؤوس» المستحمة البهجة في الساحات،

أن يزين الناس مكان الأفراح...

في تلك الأيام امتلأت آجاد بالذهب،

بيوتها المضيئة المشعة امتلأت بالفضة،

إلى عنابرها جيء بالنحاس والصفير وحجر اللازورد،

صوامعها انتفخت من كل جوانبها^(٤).

ف (إينانا) هنا تبرز بوصفها حامية البلاد اقتصادياً. وهي في حركيتها هذه تبدو مدركة

للوزن الاقتصادي، ومدى تأثيره في الآخرين، كيف لا، وهي تجسد مثل هذا الجانب، فهي المخصصة والمغذية في آن.

ولعل ما كتبه ملك جبيل «يحولك» وهو يذكر «بعلات: الربة» يوضح لنا مكانة هذا الجانب الاقتصادي، وخطورته، وهذا يعني أن المقدس لا يفترق عما هو حيوي ومؤثر اجتماعياً واقتصادياً:

«لقد دعوت ربتي بعلات جبيل فاستجابت لدعائي. وشيدتُ لربتي بعلات جبيل هذا المذبح البرونزي في باحة القصر، وهذه البوابة الذهبية، ورواق هذا الباب وما يقوم عليه من أعمدة وتيجان فوقها ثم سقف الرواق: هذا ما شيدته، أنا يحوملك ملك جبيل، من أجل ربتي بعلات جبيل، وقد استجابت لدعائي وأحسننت إلي...»^(٥).

وبما أن الإلهة هذه ذات امتيازات كثيرة من حيث القوة، فهذا يعني أنها تسيطر على كل ما من شأنه تأكيد أهميتها. فـ «عشتار» البابلية إلهة الخصب والجمال والنقمة والموت، وهكذا بالنسبة لـ «كالي» الهندية، وكذلك بالنسبة للأمم الكبرى المكسيكية^(٦)، ونجد في إلهات يونانيات تنوعاً لذلك. فـ «ديمتر» إلهة الزروع، و«أثينا» ربة الصنائع، و«أرتميس» ربة القنص، وتكون «أناهيتا» الإيرانية ربة المياه المقدسة^(٧)... إلخ. ونجد في مصادر أخرى أهمية ودور المرأة، وهي مؤلّهة، كبيرين. ففي أسطورة سومرية، يؤكد «أنكي» وهو هنا إله الأرض، ويعلم أمه «نمو» المياه الأولى، بضرورة خلق الإنسان الأول، ولكن كيف؟ أمأه إن المخلوق الذي نطقت باسمه موجود

فعلقي عليه صورة الآلهة

خذي حفنة طين من فوق مياه الأعماق

واجعلي الصناعات الإلهية يعجنون الطين ويكتفونه

ثم قومي أنت بتكوين شكله وأعضائه

وستعمل معك نماغ، الأرض الأم

وتقوم إلى جانبك ربات الولادة

ولسوف تقدرين بعد ذلك يا أمأه مصيره

وستعلق نماغ عليه صورة الآلهة

على أنه الإنسان^(٨)...

وفي مكان آخر، لا تعود المرأة مجرد «ناقل» لرغبات الآخرين، ووسيلة معلومات. إنما هي تبرز بوصفها القوة المؤثرة في عملية الخلق، فهي (مامي) أو (ننماخ) أو (ننخرساج) أو (نتنو) الإلهة الأم الكبرى:

أنت الساعد الأيمن للآلهة يا مامي الحكيمة
أيها الرحم الأم

يا خالقة الجنس البشري

اخلقي الإنسان ليحمل العبء

اخلقيه ليحمل العبء^(٩)...

والسؤال الذي يطرح هنا، هو ما الذي جعل المرأة إلهة بالشكل المذكور؟ ولعل الإجابة بداية تذكرنا مباشرة بما أوردناه سابقاً حول أن الدور الكبير الذي مارسته المرأة من النواحي كافة، هو الذي رفعها إلى المرتبة المذكورة، ولعل مثل هذه الإجابة، هي الأكثر مألوفية لدى أغلب كتاب أو مؤرخي التاريخ، وعلماء الإناسة، أي أن التأليه يترافق مع النفوذ الاقتصادي.

ولكن عدم فهم أغلبية هؤلاء الذين ألهوا المرأة من جهة، وعدم التدقيق في الأخبار التي ترينا سوء فهمهم، ولا إدراكهم للمرأة، من حيث الإخصاب، وما يتعلق بآلهة الإخصاب، من جهة ثانية، هما اللذان، يدفعاننا إلى البحث عن منافذ أخرى، لمقاربة الذهنية المؤهلة للمرأة، على صعد مختلفة!

إن ما يجدر ذكره، هو ضرورة التفريق بين تصور وآخر، بخصوص ألوهية المرأة، هذه الألوهية التي تكتسي في علاماتها الفارقة ملامح البيئة التي برزت وتبرز فيها من ناحية، وعدم إشراك النساء جميعهن في الصفات نفسها، عند الحديث عن صفة الألوهية ذاتها التي تنسب إليهن من ناحية أخرى. هذه الصفة التي يبرز العنصر المادي/ الاقتصادي بوصفه العنصر الأبرز في تأكيدها.

ولعل أفضل من يمثل هذا الاتجاه مرسيا إلياد، في قوله عن أن «الظاهرة الاجتماعية والثقافية التي تعرف باسم «المطريكية Matriarcat» مرتبطة باكتشاف زراعة النباتات الغذائية التي زرعتها المرأة. فقد كانت المرأة أول من زرع النباتات الغذائية. فأصبحت هي

المالكة للأرض وما تنتجه من محاصيل. فالمكانة السحرية - الدينية التي احتلتها المرأة والسيطرة الاجتماعية التي تمتعت بها لها نموذجها الكوني المتمثل في رمزية الأرض - الأم...»^(١٠).

وهذا التصور يمكن إيجاده عند أغلبية من ربط بين المرأة وهي تعمل والطبيعة، وهي تتلقى مؤاتياها، ولعل «أنجلس» في (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة) نموذج بارز حول ذلك.

إن هذا التصور لا يمكن تجاهل أهميته. فقد كانت الطبيعة ولا تزال فاعلة في الإنسان، محدّدة لأغلبية ما يتعرض له من حالات نفسية، وما يعيشه من مواقف، ويتخيله من تصورات، انطلاقاً من وجوده في قلب الطبيعة. هذه التي لا تشكل مجرد مسرح لأوهامه وأحلامه، إنما وكذلك علامة على رقيه وانحطاطه، على تألقه الاجتماعي وأقول نجمه إلخ.

ولكن ثمة عوامل أخرى تشكل ركائز أساسية قوية، تساعدنا على رؤية ما لم يُرَ في هذا الموضوع. إن عدم معرفة المرأة، وأسبقية المرأة على الرجل في مضمار فهم الطبيعة، والتكوين الفيزيولوجي لها، وهي تتعرض لتحويلات مختلفة، أدى إلى مثل تلك التصورات المختلفة. فمُتَظرة الرجل على المرأة ترافقت مع فهمها من (داخلها)، عندما استطاع استيعاب حركيتها الداخلية، وما هي القوة الإحصائية التي تغير فيها، وتبدل كذلك، وما هو سر اللغز الذي يجعلها تتعرض لتغيرات نفسية وسواها، عند حدوث الدورة الشهرية مثلاً، ولعل امتلاك المرأة معرفةً كان داخلياً كفعل قوة سلطوية في إطار أدوات القوة التي مارستها وتمارسها المرأة من (الداخل). لأن المرأة بقيت هي هي لاحقاً: إحصائية، ومؤثرة، وبشكل أكثر فاعلية، ولكن أقل حيوية نفسية، وأكثر رضوخاً لسلطة الرجل عندما أصبحت ملحقه به، منفعة به، تتكلم (رغم أنفها) بلغته فقط.

لقد كان التشابه الكبير بين المرأة والطبيعة، هو العامل الأكثر تأثيراً في جعل الألوهية صفة خاصة بها، فالطبيعة التي تشكل الأرض حقيقتها، هي ينابيع تنفجر، ومياه جارية، تغذي جنباتها، وبحار ومحيطات تضاعف من هيبه وعظمة قوتها، بل وأسرارها،

ومناخات تتبدل، وأجواء تتغير... إلخ. وهناك مجموعة عناصر تتفاعل معاً، أو تظهر مؤثرة بأشكال مختلفة: الماء والنار والهواء والتراب... وتبدو المرأة، من خلال منابع الخصب، والإخصاب في الطبيعة، أو القوة الإخصابية فيها، مشاركة لها... ولهذا بدا الرجل العنصر السلبي المنفعل في الطبيعة، رغم مضاجعته لها.

فأحد أنبياء الهنود، واسمه «سموهلا» يرفض أن يعمل في الأرض، لأنه كان يعتبرها بمثابة أمه، كما يذكر «إلياد»: «هل عليّ أن أسلخ جلدها حتى أصل إلى عظامها؟ أنا إن فعلت ذلك لن يكون في وسعي أن أدخل في جسدها لكي أولد من جديد. تريدون مني أن أقص العشب والحشائش وأبيعه لكي أصير موسراً كالرجل الأبيض؟ لكن كيف أجرؤ على قص شعر أُمِّي؟»^(١١).

والمدقق في تاريخ المثال يجده قريباً منا. فقداسة المرأة تترافق مع الطبيعة في جماع عناصرها. ولا يعني ذلك أن البعد الاقتصادي وحده كفيل بتغيير الموقف. إنما هناك البعد الثقافي، والتحرر الفكري، والاستعداد النفسي. وربط المرأة بما هو مادي فقط، يحيلها كحقيقة إلى حقيقة مادية ليس إلأ. ولعل التأكيد على صنوية المرأة للطبيعة، هو الذي يحيل الجبل إلى ما هو خارجي، ومن ثم إلى ما هو ميتافيزيقي. حيث تتحدد القوة الإخصابية خارج نطاق فعالية المنى الذكوري. نعم «إن قدسية المرأة متوقفة على قداسة الأرض»^(١٢) ولكن شريطة ألا نعتبر هذه القدسية هي العلامة الفارقة لذلك... فقد تُقدّس المرأة خارج حدود القدسية الأخرى، والعكس صحيح. ولعل اعتقاد أصحاب ديانات مختلفة «أن الأرض - الأم قادرة على الجبل بمفردها، من دون مساعدة من زوج Parédre» كما يذكر «إلياد»، حيث «نجد آثاراً من مثل هذه الأفكار القديمة في أساطير الولادة العذرية Parthéoaenése المنسوبة إلى إلهات البحر المتوسط»، وكما يقول «هسيود» حول «أن «غايا» (الأرض) ولدت أورانوس، كائناً مساوياً لها، قادراً على تغطيتها كلها. وهناك إلهات إغريقيات أخرى ولّدن بدون مساعدة زوج إلهة ذكور...»^(١٣) لا يعود إلى الأرض ذاتها، إنما إلى الفكرة التي منحوها للأرض. إذ يمكن أن نجد بسهولة في مناطق مختلفة في العالم من لا يزال يعتقد بقدسية الأرض دون المرأة، أو قدسية المرأة دون الأرض، ولدى نحل مختلفة خصوصاً تلك النحل السرية التي تمنح الجنس بعداً طقوسياً ودينياً قديماً، لا يخفي ألوهيته. ومن الممكن أن تتضاعف أهمية الأرض، دون إضفاء قدسية عليها، بينما تعتبر المرأة مهمة بالمقابل.

ويوسعنا أن نذكر أمثلة مختلفة حول تصور المرأة، وهي تخصب، ويكون للرجل دور مهمش في ذلك.

فهناك من ربط بين الحبل والاحتكاك بشيء ما، وهناك (في جزر الزوبرياند) تنسب الخصوبة إلى روح (بالوما). وهناك من يرى في الأكل قوة إخصابية (فالأم تحبل بما أكلته. فمارجاتا عذراء كاليفالا حملت بعنبة زرقاء)، والماء مخصب كذلك. فـ (بارافاتي زوجة /شيفا/ ولدت بعد أن كانت والدتها قد استحمت فقط). وهناك الريح، فهي التي (أعطت هيفاسس إلى هيرا)، وكذلك الشمس، فهي (مخصب عنيف، ومؤسس للعديد من الأسر الملكية، كأسرة جنكيزخان) إلخ. وبخصوص الحبل بروح، نذكر هنا (مريم العذراء) وما يتعلق بمفهوم الروح القدس.

وللقمر دور كبير في ذلك - فضلاً عن قواه الإخصابية الأخرى - «ففي غرينلاد يسود الاعتقاد بأن القمر هو الذي ينفخ الحياة في أرحام النساء، لذلك فإن المرأة غير الراغبة في الحمل لا تنام على ظهرها ليلاً دون أن تغطي منطقتها بإحكام، خوفاً من تسلس شعاع القمر. وفي نيجيريا يقتصر دول الفعل الجنسي الذي يمارسه الرجل على تسهيل مهمة القمر الذي يعتبر المسؤول الحقيقي عن الحمل. ولدى قبائل الماوري في أميركا الشمالية يسود الاعتقاد بأن القمر هو زوج النساء جميعاً، وتعتقد بعض القبائل في منغوليا ومناطق أخرى من العالم بأن القمر قادر وحده أحياناً، ودون تدخل الرجل على إخصاب النساء إلخ»^(١٤).

هذه العلاقة بين المرأة والقمر ترجع إلى أقدم العصور بدورها، فالقمر كالمرأة غير ثابت، وهو كذلك ليلى، وبارد ورطب، ولهذا شبه بالمرأة، أو شبهت المرأة بالقمر. بل اعتبر القمر مقياساً لمعرفة الزمن طويلاً، ولا يزال لدى الكثير من شعوب وجماعات متنوعة في العالم، وبشكل خاص في المنطقة التي نسكن فيها. نعم، لا يمكن ربط المرأة بالأرض وحدها، في إعطائها بُعداً ألوهياً. فغموض المرأة كان له دور كبير في ذلك. وعطاءاتها: وهي تنتج بيديها وبـ (رحمها)، كان لها كذلك دور بارز في ذلك. وهي من حيث المقارنة لم تكن معادلاً للقمر فقط من حيث التحول والتبدل والدلالة، فالريح في تنوع درجات حرارتها تتجاوز هذا المفهوم، وكذلك الشمس، هذا العنصر الحار والجاف، تؤكد تنوع المفاهيم المؤكدة لمركزية المرأة، والتصورات عنها.

ومن جهة أخرى، يصعب وضع المرأة، في معادلها الألوهي، في تصور قيمى نظري واحد، بالنسبة للذين منحوها ألقاباً مقدسة، ورفعوها إلى مرتبة الإلهات: فينوس، وأثينا، وعشتار، وأرتميس، وأفروديت، وإينانا، وأناهد، وكالي، وإيزيس، وديانا، وسيبيل، ومناة، واللاة، وديمتر... إلخ.

إن الوحدة لا تلغى التفريق، وهنا نشير إلى التصورات التي عرفت بها هذه الإلهات، ولعل مسار التاريخ الثقافي والاجتماعي والسياسي والديني والنفسى أو الأنثروبولوجي لكل منطقة، ألّتهت فيها نساء وعرفن بأسماء ذات دلالة، هو الذي يرينا المغزى لكل منهن، وحقيقة تكوّنهن، وعلى صعيد الرمز خاصة. ويسهل فهم ذلك، بالنسبة لدارس حضارات الشعوب (وخصوصاً شعوب المنطقة)، والأبعاد الاجتماعية، والمكونات الثقافية لكل بقعة، وزاوية، وقطر فيها. ونشير هنا مثلاً، إلى أنه من السهل التفريق بين المرأة الإلهة في اليونان التي عرفت بقدرتها على التطور المتنوع، على الصعيد الأدبي والفلسفي والعلمي، وفكرة أنسنة الآلهة أنفسهم، والمرأة الإلهة في بلاد ما بين النهرين، وبلاد النيل وبلاد الشام، تلك التي عرفت بالمركزية الجلية في السلطة، حيث أنجبت آلهات ظللن مشغولات بالهيمنة الرجولية. والتطورات المختلفة التي تعرضت لها المنطقة الثالوثية على الصعد كافة، وخصوصاً على الصعيد السياسي والديني والاجتماعي، حتى ساعة كتابة هذه الكلمة توضح لنا هذا الفارق الكبير.

نعم يمكننا أن نفهم هذه التطورات من خلال الوضع البيئي، والتعدد الإثني الذي شهدته هذه المنطقة في تاريخها الطويل من جهة، ومن خلال فهم العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، هذه التي تطورت وتشعبت، حيث تحولت إلى عدم تكافؤ في القيمة لمصلحة الرجل، مع بقاء قيمة الأرض من حيث القداسة من جهة ثانية، ومن ثم انخراط المرأة، حتى وهي إلهة داخل هذه القيمة، وارتقاء الرجل على صعيد الرمز هو الدلالة، رغم أنه قبلئذ أكثر تبعية للمرأة، مقرب منها، معظم لها، وهذا يشير إلى حقيقة الفارق المذكور، ويجليها أكثر.

الهوامش

- (١) كامبي، فيليب، العشق الجنسي والمقدس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٩، وما بعد.
- (٢) انظر: فراس سواح: لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، سومر، قبرص، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٧.
- (٣) انظر، س، كريمير: إينانا ودوموزي: طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة: نهاد خياطة، سومر، قبرص، ط ١، ١٩٨٦، ص ٤٥.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٧٩.
- (٥) انظر: سباتينو موسكاتي، الحضارة الفينيقية، ترجمة نهاد خياط، دار العربي، دمشق، ط ١، ١٩٨٨، ص ٦٩.
- (٦) انظر: فراس سواح، المصدر نفسه، ص ٢١٢، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١ إلخ.
- (٧) انظر: أساطير العالم القديم، نشر وتقديم د. صموئيل نوح كريمير، ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤، ص ٢٤١ - ٣١٠.
- (٨) انظر: فراس سواح، مغامرة العقل الأولى؛ دراسة في الأسطورة: سوريا أرض الرافدين، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سورية، دمشق، ١٩٧٦، ص ٥٣.
- (٩) المصدر نفسه ص ١١٧.
- (١٠) انظر كتابه: المقدس والديني: رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، العربي، دمشق، ط ١، ١٩٨٧، ص ١٣٧.
- (١١) المصدر نفسه ص ١٣١.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
- (١٤) انظر: فراس سواح، في: لغز عشتار، المصدر نفسه، ص ٨٤.

الفصل الثالث

«الانقلاب على المرأة»

«رمزياً، الخطيئة هي التي تضع على الفور نهاية لعصر المرأة الذهبي. والخطيئة المعنية ليست خطيئة الجسد كما يشرحها الكهنة، وإنما خطيئة المعرفة: معرفة الجسد. إنها فترة التاريخ التي «تكتشف» فيها البشرية القضيب (العضو الذكوري) تلك الفترة التي يصبح فيها دور الذكر في عملية الخلق واضحاً» (فيليب كامبي)

١ - أي انقلاب على المرأة؟

ليس هناك ما يؤكد لنا أن المدونات التاريخية التي تتعلق بالمرأة، حتى وهي إلهة، وتقدمها لنا في صور أو مشاهد مختلفة: إلهة للخصب، للجمال، للحب، للحرب، للنماء، للصيد، للموت... إلخ، هي مدونات صادقة بالفعل. أي تبرز لنا الوضعية التي عاشتها النساء مؤلهات في زمن ما، كواقع فعلي يمكن مقارنته والتأكد منه. يصعب علينا ذلك، إن لم يكن مستحيلاً، لأن هاتيك المدونات والآثار باختصار يمكن اعتبارها - ببساطة - مخلفات أو مؤلفات تاريخية، أصحابها: رجال... والعلاقة هنا أشبه بعلاقة «أفلاطون» بالسفسطائيين الذين كان يكرههم، وهو الذي نقل إلينا أخبارهم، وكتب عنهم، أو عرفنا بهم، ويندر وجود مصادر «محضة» تحمل أسماءهم.

هناك اجتهادات تقارب هذا الموضوع، وتسعى إلى استنطاقه، ولكنه موضوع - هو أولاً

وأخيراً - يحمل بصمات، ويظهر تصورات، ويبرز علامات الرجل (الذكر)، الذي يرينا لاحقاً، كيف أنه كان لها بالمرصاد، من خلال تشغيلها في مجالات لذائذية، وتخدمية، واعتبارها خلقت من أجله، كما في حال مشاعية النساء، يشترك في هذه (المذبحة) الجنسية: السياسي والفنان والمربي والفيلسوف، وكما في البغاء المقدس، في (أورجية الأفروديسيان)، لإعلاء شأن الرجل بالدرجة الأولى.

فالمرأة التي كانت me الاسم الدال على الكون، والعنصر الأنوثي فيه والمميز له، ثم كانت mama ماما، مامي مامي، وأما Ama^(١) - وكذلك Mary، Mare، أو Meer، وMaria أو Mirha، Maia، وMarya... إلخ^(٢)، وهي كلمات في لغات عالمية مختلفة تشير إلى أسبقيتها في الوجود، هي نفسها سلسلة الكلمات التي ربطتها بالرجل، فهي: مارتا، ومرتا، وماريا، ومن ثم امرأة، وتعادل الأخيرة في معناها العربي المألوف: الهناءة. ف«مرأ: طعام مريء: هنيء - مرثي: هنأني، ومنه شبع من الاستمراء - ومرثت الأرض: حسن هواؤها - وأصلها: مرأة، ثم صارت امرأة - ومرثت: زوجته... إلخ^(٣)».

هكذا تنزل المرأة من علياء الرمز المقدس، لتحل في حضيض المشتهى الجسدي. ولعل التمعين في عملية التحول، أو التفكير في المرأة وهي إلهة، ثم وهي مرتبطة بمن هو أقوى منها، يعطينا فكرة عن ذلك. ففي نص سابق، تعرفنا فيه إلى السيدة السومرية «اجتوم دوج» وهي موصوفة بالعظمة وسواها. نجد في هذا النص نفسه، ما يؤكد أنها ليست كذلك تماماً، فهناك السيد الذي يعلوها في العظمة، ذلك هو السومري (آن: إله السماء)، وهذا يعني أنها ذات دلالة رمزية خاصة بالأرض:

سيدتي، أيتها الابنة المولودة من «آن»

التي نعتمد عليها في صنعتها،

الإلهة التي تعيش ورأسها مرفوع في البلاد،

التي تعرف حاجات مدينتها،

أنت أيتها السيدة الأم التي أسست لجاش،

عندما وقعت عينك على البلاد، نزل القطر وفاض الماء،

عندما وقعت عينك على الإنسان، امتدت له الحياة^(٣).

فالإله (آن) هو الذي يظهر عالياً، صاحب الكلمة المطلقة في البلاد، أما هي فتكون

كلمتها مطلقة بالنسبة لوظيفتها، في مجال الإخصاب، وتوفير (الأمن الغذائي) في ظل سلطة (آن). وها هو نص سومري يفصح عن ذلك بوضوح:

إلى أور أتى
أنكي سيد الأعماق أتى يقرر أقدارها:
أيتها المدينة الموفورة. يا مدينة المياه الثرة والثيران القوية
أيا مصدر رزق البلاد أيتها الخضراء أبداً
يا غابة الـ (هاشور) الظليلة
أقدارك التامة قد قام بصنعها (أنليل)
والجبل العظيم، أنليل، قد فاه اسمك المقدس
أيتها المدينة التي قام أنكي بصنع أقدارها
أي «أور» فلترفعي قامتك إلى قبة السماء^(٤).

هكذا يظهر «أنكي» إله الأرض الإله القوي، عظيم مدينة «أور» السومرية أو «أنليل» سيد، أو إله الريح والهواء والسحب، وبذلك يتقدم المرأة الإلهة، هذه التي تتحرك في ظله. وهو قاهر كل شيء، ومالكه في الوقت نفسه. أي أنه يجمع في نفسه السلطة المركزية بكل وظائفها:

أنا الرب، من إذا أمر لا يسأل عن أمره، أنا الأول من بين جميع الأشياء،
بأمري، الاضطرابات شيدت، وحظائر الغنم سورت،
عندما قاربت الأرض، فاضت ينابيع،
وعندما قاربت مروجها الخضراء
تكدست الحبوب أكواماً وتلالاً بكلمتي^(٥)

وتظهر «إينانا: ملكة السماء، متضرعة إلى «أنليل» معظمة له، وهي تطمح في «دموزي الراعي»:

ألقيت عيني على جميع الناس،
دعوت دموزي (لكي يتقلد) ألوهية البلاد،
دموزي، المحبوب من أنليل،
الغالي أبداً عند أمي،
المحمود أبداً - من أبي..^(٦)

ويتجلى «أونو» شقيقها، وإله الشمس ذا سلطة وهو يحثها على ضرورة الزواج من الراعي:

أي شقيقتي، تزوجي من الراعي،
 أي إينانا العذراء، لم أنتِ راغبة عنه؟
 قشدته طيبة، ولبنه طيب،
 الراعي، ما لمس «بيده» شيئاً إلا سطع،
 أي إينانا، تزوّجي من الراعي، الذي يتزين بحجر «أونو» وحجر «شوبا»،
 لم أنتِ راغبة عنه،
 قشدته الطيبة سوف يأكلها معك، هو، الملك الحامي، لم أنتِ راغبة عنه^(٧).

إن ما تقدمنا به يبرز لنا حالة المرأة حتى وهي إلهة للرجل الإله. فالمرأة التي تختار، إنما تعيش في ظل الإله الرجل، وهي في علاقتها معه، تؤكد حضورها معه، ولكن في مرتبة أدنى، من حيث القيمة. فـ «عشتار» البابلية التي اعتبرها فراس سواح صورة نموذجية للمرأة الإلهة، تعيش في البانثيون الإلهي: الذكوري. فهي كانت كبيرة، ولكنها «تعتبر كابنة لزين، وارتقت من مركز عشيقّة الإله أنو إلى زوجته الشرعية، ولذلك سميت فيما بعد بسيدة الآلهة، كانت عشتار متعددة الجوانب تقوم بأداء مختلف الواجبات، فمن جهة تقوم بواجب إلهة الحب والخصب والرفاهية والأزدهار للبلاد، ومن جانب آخر تصوّر كآلهة للحرب والمعارك، وكانت تتقدم الملك المنتصر في الحرب، وكامرأة مغرية تسحر الرجال ولكنها تقودهم إلى المصائب...»^(٨).

هكذا تبدو المرأة الإلهة: ساحرة وغانية ومهلكة للرجال، وهو ما سنتحدث عنه لاحقاً، فالمرأة التي قدمت بوصفها رمزاً للخصب والحب والجمال والأمان والأمومة، عرّفت بوصفها مدمرة لما حولها، مميّمة للرجال. وفي نص كنعاني، يحدثنا الشيخ المسن، عن هذا التفاوت بين الرجل والمرأة، عندما يقارنها قوة بالرجل. إنه الرب (إيل) وهي ابنته الطائشة (عناة):

أعرفك يا بنيتي
 وأعرف أنك مثل رجل
 وليس بين الإلهات كلهن،
 من يضارعك ضراوة^(٩).

إنه يشير بهذا المعنى إلى ما يجب وعيه واستيعابه، وهو يفرق بين المرأة، التي تظل امرأة، أي قيمة ووزناً اجتماعيين، والرجل الذي يتميز عنها بالقوة والسؤدد والعظمة. ومثل هذا التصور الذكوري، نجد في كل مكان. فها هو نص مصري - فرعوني، يجتد فيه (رع)، وقد جاء فيه:

«الولاء لك، يا من أنت رع حين تبرز وطيمو حين تنواري. أنت تبرز وتبرز، تشعشع وتشعشع، يا أيها المتوج ملكاً على جميع الآلهة، أنت رب السماء ورب الأرض، خالق الذين يسكنون الأعالي، ويسكنون الأعماق. أنت الإله الواحد الذي جاء إلى الوجود في بداية الزمان... إلخ»^(١٠).

ويظهر «زيوس» الإله اليوناني كبير آلهة اليونان، قوياً ورهيباً، لا أحد يستطيع مواجهته^(١١). ولكن ما الذي جعل المرأة هكذا؟ ووفق أي تصور يمكن المقارنة بين الجانين: الأثني والذكري؟

ما يمكن قوله هنا، هو أن فكرة التكوين لم تكن واحدة، بالنسبة لجميع الشعوب. ولكن يمكن العثور على بداية قصة التكوين عند هؤلاء. والبداية هذه تتحدد من خلال تصورات يشترك فيها الرجل مع المرأة، أي أنهما يحددان هوية هذا الإنسان الغريب، ذي الأقدام الأربع والوجهين بالمقابل، وهذه الصورة يرينا إياها أفلاطون في كتابه «المأدبة». وهناك بالمقابل تصور أكثر غرابة حول ذلك، كما يعرضه لنا «بيروسوس»: «وقد ظهر رجال مزودون بجناحين. كان لبعضهم أربعة أجنحة ووجهان وللبعض الآخر جسد واحد ورأسان، رأس امرأة ورأس رجل، وأعضاء جنسية ثنائية مذكرة ومؤنثة في آن معاً. وهناك أيضاً رجال آخرون لهم قوائم وقرون ماعز أحياناً وحوافر خيل أحياناً أخرى... بعضهم على شكل إنسان في مقدمته وعلى شكل حصان في مؤخرته، وكذلك كنت ترى ثيراناً برؤوس إنسانية وكلاباً بأربعة أجساد، لمؤخرتها ذيول أسماك. كما يوجد أسماك وزواحف وأفَاع ومخلوقات أخرى غريبة لها أشكال متبادلة فيما بينها»^(١٢).

ولعل هذا التصور الغرائبي يستند إلى الفضول المعرفي الذي تميز به الإنسان، هذا الفضول الذي كان هدفه الرئيس مقارنة حقيقة بدايات الإنسان ولا أحد يستطيع التأكيد حول بداية معينة. لأن تاريخ ظهور الإنسان يتجاوز مئات الألوف من السنين، كما تعلمنا بذلك الدراسات التاريخية.

وهذا يعني كما يقول «فريشاور»: أن تاريخ أخلاق الإنسان وعاداته لم يبدأ في الفردوس، «فآدم لم يكن الرجل الأول، وحواء لم تكن المرأة الأولى، ذلك أن العلوم الطبيعية تعلمنا أن الله لم يخلق الإنسان كما جاء في التوراة»^(١٣):

«وهناك تصورات عديدة ومختلفة في أشكالها، ترجع للإنسان، ذكراً وأنثى إلى مصدر واحد، أو أصل واحد، ثم حصل انقسام لانشطار في هذا الكائن، فكان الرجل والمرأة»^(١٤).

وهذه الفكرة لها ما يبررها، لأن البحث عن البداية الواحدة، دافعه وحدة الجانبين. وهذا يعني أن الفكرة هذه، لم تتبلور في الذهن، ولم تدوّن ثمثذ، إلا بعد مرور زمن طويل، عندما تأكد الإنسان أن مشهد الجماع يوحد الكائنين، ويجعلهما جسداً واحداً، أي أن التجربة هي مرتكز مثل هذا التصور.

ولكن الانقلاب على المرأة، واعتبارها كائناً ملحقاً بالرجل، لم يتم إلا لاحقاً. بعد سلسلة مواجهات، وتوليفات تصورية ومعرفية، أراد الرجل أن يكتسح ساحة المرأة ويهمش فاعليتها تاريخياً. إن ما يمكن قوله أولاً، هو أن طرح تصورات غرائبية حول تكوين الكائنين (الرجل والمرأة)، هو في حقيقته نابع من موقف مبدئي من المرأة، موقف يستهدف زحزحة مواقعها، والتقليل من قيمتها.. كون المسألة الجنسية تحيل مباشرة إلى وجودهما معاً، وإلى أن التناسل يرتبط بهما حصراً، ولكن - وكما ذكرنا سابقاً - تشير التصورات الغرائبية حول بداية التكوين، إلى عدم فهم عملية الإنجاب بالتحديد. وهي فيما بعد، أي التصورات المتعلقة بقصة التكوين، وانطلاقاً من عملية الكتابة التي ترافقت مع بروز نجم الرجل، بدت حادة، بالتدرج في تقديم صور غير مؤثرة تاريخياً، على صعيد الممارسة الحياتية. هذا الانقلاب الذي أشرنا إليه، يتجاوب مع حجم الضغوط التي مارسها الذكر في المرأة، على الصعد كافة.

١ - **تطهير السماء من الأنثى**: ففي الوقت الذي كنا نجد فيه الإلهة الأنثى وفي أماكن مختلفة، تُقدس، وتُعبَد «إلا أن هذه القداسة والعبودية لم تصبها ساميتين، بالمعنى الكامل للكلمة. فالمرأة في وضعية الألوهية لم تتجاوز الأرض، أو بقيت لصيقة بها، حتى وهي قريبة من السماء، أو ساكنة فيها. وهذا يؤكد حقيقة رئيسة، وهي احتكار السماء من قبل الذكور، على أكثر من صعيد، وفي أعلى الدرجات فيها.

نلاحظ مثلاً، كيف طهرت السماء المصرية من العنصر الأنوثي، حيث أكدت الآلهة الذكورية بجلبة وضجة أن الإنسان رجولي ورجولي فقط. ولا يحسب للمرأة حساب في الإنتاج. فزيوس أنجب أثينا دون معونة من امرأة. ويهوه يحكم بدون زوجة^(١٥).

وها هو «أبولون» يمارس زحرة أخرى للمرأة، بقصد تهميشها، في نبرة خطايبية صاخبة: «اسمعوا لما سأقولو وتعرفوا الحقيقة منه: ليست الأم هي الخالقة لمن نسّميه ابنها، إنما هي المغذية للبذرة اللقاة في رحمها. الرجل هو الذي يخلق: المرأة كمستودع غريب تتلقى الثمرة وعندما ترضى الآلهة تحافظ عليها، ودليل ما ذكرته أنه يمكن أن يكون هنالك أب دون مساعدة أم، فالشاهد هنا، ابنة إله الأولمب، التي لم تُحمل في ظلمات رحم أمومي، فأية ربة أنتجت سليلاً أكثر كمالاً؟»^(١٦).

وقد رأينا سابقاً كيف كان الأب، أو الرجل الذكر والأب معاً، مهمشاً، بل لا يذكر له اعتبار لافت للنظر، بخصوص الإخصاب عند المرأة. فهذه كانت تحمل من الريح، أو الهواء، أو النار.. إلخ.

إنه توليف تاريخي، يبرز لنا كيف تنتج حقائق التاريخ، بقصد خلق أو تسييد تاريخ آخر، مختلف كلياً وكل حقيقة تقديس، تكون السماء مسرحها، لأنها ترمز إلى السموم، إلى التعالي في الواقع ذاته، وإلى أن ما هو أرضي، ومؤكدة أهميته، تُعزّز حقيقته في مكان آخر، يعلو الآخرين، أي السماء، وهي ذكورية.

٢ - جعل اللغة ذاتها ذكورية: ليست اللغة عنصراً محايداً في جوهرها. إنما هي تفصح عن حركية الواقع. إضافة إلى ذلك، فهي لا تخفي الجانب الصراعى الذي يكون معانيها. وإذا كانت اللغة، وخصوصاً في طور الكتابة، قد ترافقت مع هيمنة تصاعدية للرجل على المرأة، وسلبها بالتدرج مقومات القوة فيها، فهي قد أكدت منذ البداية، ومن خلال حارسها ومجسدها علامتها الفارقة، وهي ذكورية.

فإذا كان الحديث يتعلق باستمرار بالرجل، وهو إله، تتعدد مناصبه ووظائفه وأسمائه كذلك، فهي رافدينية ومصرية وفينيقية ويونانية... إلخ، فإن ذلك لا يترك أدنى مجال للشك حول أن حركية اللغة تتماشى ولعبة الرجل المنظمة. فكل واقعة يومية، تدوّن، تخدمها اللغة ذكورياً.

وحتى الآن، تظهر الأشياء مطبوعة بمثل هذا التوجه، فالحضور الذكوري هو السمة الغالبة على الموجودات، فالمذكرات هي أكثر من حيث الاستخدام والتداول وقابلية الضم من المؤنثات. وإذا كانت إشارة «كامبي» صحيحة، حول أن «اللغة الأولى التي كتبها الإنسان في سومر» تخلو من المؤنث فد «الابنة ابن مؤنث، واللبوة امرأة الأسد»، وأن الأكادية التي لا يوجد فيها مؤنث لا تميزه عن شيء محقر، ومزدري ودنيء^(١٧)... إلخ. فإن ذلك يوضح لنا البعد العميق والجلي لحقيقة النص التاريخي الذي يعرفنا بالمرأة، وكيف عاشت مؤلمة، ولكنها لم تكن مستقلة، وكانت مرهوبة الجانب، ولكن رهبة الرجل (الإله) كانت أكثر بروزاً لأنه يمتلك القدرة على التأثير في كل شيء، كما في مدح (آتون) المصري:

يا خالق الجرثومة في المرأة
ويا صانع النطفة في الرجل،
ويا واهب الحياة للابن في جسم أمه،
ويا من يهدئه فلا يبكي،
يا من يغذيه وهو في الرحم،
يا واهب الأنفاس، يا من يعش كل من يصنعه^(١٨)!

بينما بالمقابل نجد «فينوس» ذات سلطة شمولية: «إن فينوس، هي بنفحتها البارعة، تخترق الدم والروح لتمارس على النسل (الولادة) تأثيرها الخفي. عبر السماوات، وعبر الأرضين، وعبر البحر الأسمى، شقت طريقاً لا تتوقف عن إغراقه بيدور الحياة. وبناء على أمرها، تعلم العالم كيف يتوالد»^(١٩).

٣ - كانت فكرة المرأة رجلاً، ولكنه رجل ناقص أساسية لدى الكثيرين، وهي شكلت ولا تزال تشكل حقيقة ذات قيمة تفسيرية وتحليلية كبيرة في التفريق بين الرجل في ذكوريته، والمرأة في أنوثيتها، وخصوصاً عندما نجد أن كل ما هو سلبى ومقفر ومجوف ورطب وسهل التحكم فيه، وكثير التبدل والتغير، يقارن بالمرأة. بينما يبرز الرجل في عضوه الذكوري مقابلاً لكل ما هو إيجابي ومحدب وبارز وقاس وصعب المراس، ثابت نسبياً. وربما من هذا المنطلق جاء اشتقاق المرأة من (مرأ)، على صعيد التلذذ الشهوي. بينما الرجل هو رجل. وربما يكون (امرأ) ولكنه يتلذذ بسواه. فالرجل هو وحيد أوحد هنا رغم أن الرجل من الماشي على رجلين. والرجولة هي ممن يستطيع الثبات في مكانه،

في مواجهته لتحديات مختلفة. أما المرأة فلا تقابل الرجل بهذا المعنى. بل نجد في كلمة الفرج التي تشمل عضوي الرجل والمرأة التناسلين، ما يؤكد هذا التوجه. هذه الكلمة التي اقتصرت مع الزمن، على المرأة فقط، لأن الفرج يؤخذ هنا في صورته القابلة للانفراج، في تقعره، بينما الرجل يختلف عنها. فقضييه البارز، يمنحه صفة مفارقة. وهو الذي يمنحه بالتالي أخلاقية السيادة^(٢٠).

ونذكر هنا كيف أن اليوناني المعروف، صاحب الفكر المتميز «أرسطو» قال في المرأة كلاماً يستند إلى تصور دوني لحقيقة المرأة، وهو تصور، كان نتاج تاريخ معاش موجه ضد المرأة «إن المرأة ليس سوى ذكر عقيم، ذكر ممسوخ. فالذكر وحده يملك العنصر المولد، وليست النسوية سوى مادة. فالذكر إلهي، ومنه يحتوي على مبدأ الروح، ولأنه لا يوجد في مني المرأة روح، فهي ذكر غير مفيد»^(٢١). وهكذا كان موقف «فيثاغوراس» اليوناني المشهور الذي ربط بين تكلف النساء، ومظاهرهن، وسلوكهن السيئ: الحسي فقط. وكان موقف «بوسيدون» الذي أراح «أثينا» عن السلطة، وهمشها، إذ إن الإله اليوناني، الذكري، عبّر عن مثل المواقف المذكورة، في توزيع المناصب في المجتمع، بحيث يكون الرجل هو الأساس في كل شيء. فكان القرار التالي الموجه ضد النساء «إلغاء حقهن بالتصويت، وأن لا يسمى الأولاد تبعاً للأم، وهن بذاتهن لم يعد لهن الحق بأن يسمين أئنيات»^(٢٢).

وموقف «فرويد» من المرأة لا يختلف عن سلفه السابق، عندما لخص شخصيتها بأنها تحمل قضيباً معكوفاً. ومعنى ذلك أنها لا تستطيع التأثير في أي شيء. وهذا هو سر عقدها من الرجل المتميز بقضييه.

ولأن الرجل يعطي، والمرأة تأخذ، بل تمصُّ الرجل من أسفله، وهي بذلك تمص وتستهلك رجولته، لذلك يُفسَّر مثل هذا الإجراء بأنه انتقام للمرأة من الرجل، من دون وعي الآخر، وهذا يقتضي حذراً وحيطة!

ويعبر «جان ديولومو» عن ذلك، موضحاً حالة الخوف الفظيعة التي كانت تنتاب الآباء الكنسيين في القرون الوسطى وسواهم، ولا تزال هذه الحالة موجودة هنا وهناك، بقصد الانتباه إلى الحقيقة المزعومة، التي تظهر المرأة خطراً وُجد للإيقاع بالرجل وإفناؤه تدريجياً:

«إن الفراغ هو الوجه الأنثوي للهلاك. لذلك ينبغي مقاومة نداءات قبرسيا ولوربلي المريية. فالرجل، في كل الأحوال، خسر في المباراة الجنسية، والمرأة «قدره المشؤوم». إنها تمنعه من أن يكون ذاته، من أن يحقق روحانيته، من أن يهتدي إلى درب خلاصه. وسواء أكانت زوجة أم عشيقة، فهي سجانة الرجل... إلخ»^(٢٣).

ولا ننسى الموقف التربوي الصيني من العلاقة بين الرجل والمرأة، هذه التي تحمل البداية المؤنثة «ين»، وذلك يحمل النقيض، وهو «يان»: (وتعود أهمية هذه التعاليم، في المعتقدات المداوسية، إلى أن الرجل يتعرف بهذا على البداية المؤنثة «ين» ويحتفظ في الوقت نفسه بقوته الحياتية الخالقة «يان»). وكلما حصل الرجل من «ين» أكثر، غير مقدم بديلاً لها من «يان»، صار أكثر قوة^(٢٤) فأين هو التصور الذي يعطي المرأة مكانتها؟ وأين يمكننا العثور على الفكرة التي تضعها في المكانة التي تُعرف بها من ناحية القداسة، أو القيمة الفعلية؟ وما إذا كان ذلك فعلياً، يعبر عن حقيقة الواقع! هنا علينا أن نميز، وباستمرار، كما نعتقد، بين القيمة الفنية المعطاة للمرأة، وهي مؤلّهة، قيمة تريها لنا مثلاً مقدساً، لا يعلوه مثال آخر، والقيمة الحقيقية التي تتأكد في جوهرها في الواقع.

وهنا لا نجد في هذه الترتيلة البابلية لـ«عشتار» في القرن السادس قبل الميلاد، ما يؤكد عظمتها بالفعل:

لك الحمد يا أرب الإلهات جميعاً

لك الإجلال يا سيدة البشر وأعظم الآلهة

موشحة بالحلب والمتعة

تفيض طاقة وسحراً وشهوة

شفاها عذبة وفي فمها الحياة

ظهورها ينشر الفرح والابتهاج

بيدها مصائر الأشياء جميعاً

نظراتها فيها الفرح

وفيها القوة والعظمة

إلهة حامية وروح حارسة...^(٢٥).

مرتکز سلبي. ألم يعلمها «جلجامش» نفسه، بسلبياتها، هذه التي تظهر حقيقتها كما رسمها الرجل:

أي حبيب أخلصت له إلى الأبد؟
 وأي راع لك أفلح يرضيك على مر الأزمان؟
 تعالي أفضح لك حكايا عشاقك:
 على تموز زوجك الشاب
 قضيت بالبكاء عاماً إثر عام
 أحببت طائر الشقراق الملون
 ولكنك ضربته فكسرت له الجناح.
 وها هو في الفيضان ينادي: واجناحي
 أحببت الأسد، الكامل القوة
 ولكنك حفرت له مصائد سبعاً
 أحببت الحصان السباق في المعارك
 ولكنك قدرت عليه السوط والمهماز والأحزمة
 أحببت راعي القطيع
 ولكنك ضربته فمسخته ذئباً
 يلاحقه أبناء جلدته
 وتعض كلابه ساقه
 أحببت ايشولاتو بستاني نخيل أبيك
 فضربته فمسخته خلداً
 فإن أحببتني، ألا يكون نصيبي منك كهؤلاء؟^(٢٦).

وربما كان هذا التصور تعبيراً عن التحولات التي كانت تتم في الطبيعة، من خلال ربط «عشتار» بقواها المختلفة. ولكن هذه القوة لا تفهم بعيداً عن دلالاتها الكامنة فيها. فاللغة التي تظهر «عشتار» إلهة، هي ذاتها التي لا تتوانى عن إظهارها مدمرة، وتسعى إلى تقديمها في سلبياتها المذكورة، كتهميد لرفضها لاحقاً، وهذا الرفض هو من العلامات الكبرى لنشوء السلطة الذكورية. وهي عملية توضح لنا إلى أي مدى تحاول الذاكرة الجمعية في تجليها الذكوري الموجه، غربة ثقافتها، وانتقاء المعلومات التي من شأنها إبقاؤها علامة فارقة على مركزيتها. إنها بذلك لا تعود مجرد علامة، إنما مدونة تاريخية لا يمكن تجاهلها.

المرأة في مواجهة مصيرها التاريخي:

أن تكون المرأة موضوعاً رئيساً في النصوص المختلفة لا يعني إعلاء شأنها باستمرار. نعم، تبدو لنا عند قراءة ما يكتب عنها، من منظور قديسي، في نصوص ملحمة، أو في تراثيل ذات طابع ديني طقوسي، تبدو منشأ الخطاب داعمته، وموجهته: الخطاب الدال على الحياة، وتنظيم الكون، ولكنها في العمق، وخصوصاً لاحقاً، عندما أُبرزت في مشاهد لا تخلو من إدانة صريحة لها تكويناً وسلوكاً، تكون الخطاب ذاته ذلك الذي يصوغ بنوده، ويصادق عليه، ويحرره رجل، هو كاتب ومستشار له قيمته الاجتماعية. ولعلها في سلسلة مقاوماتها تؤكد على وجود هذه الحالة. فهي تجلت مشغولة بأعباء الرجل، ومقدمة بلغة هي في حقيقتها رجولية، وإطار قيمي لا يخفي الدلالات القيمة الحافة فيه بدوره.

وتشكل فكرة الأمازونيات تعبيراً أمثل، أو مثلاً واضحاً على هذا الصراع القيمي حول السلطة: من يحكم الآخر؟ فالأمازونية التي نحن بصدها نتحدث عن النساء اللواتي تسلطن، وشكلن عالماً نسائياً محضاً، هو العالم الذي مثل عنصر إدانة لأخلاقية الرجل، وللطبيعة السلطوية التي حاول ممارستها في المرأة. وهي (أي الأمازونية) لا تعود مجرد تاريخ مدون. إنما وضعية مقاومة للبطيريركية الناتجة والموجهة قبل كل شيء لسلطة المرأة. وليس مثالنا، وهو (عبادة سيبل) سوى التعبير الأمثل عن ذلك، تلك العبادة التي عبرت عن مقاومة المرأة للرجل، كعنصر أساسي منظم للكون، وكقوة وحيدة مقدسة. الأمازونية أكدت في ممارستها المختلفة: الحركية والطقوسية والقولية على الطابع الاحتجاجي فالعنف ضد الرجل كسلطة، وهي تحاول بناء عالمها الخاص بها، ذلك العالم الخالي من الرجال تماماً، وكرد فعل تجاههم. فهي في سلوكياتها تؤكد على «أن المرأة تكفي لوحدها في عملية الخصب، تضع نفسها كواقفة في التطور الديني وكنفي بئس لسلطة القضيبي من قبل أنصار الأم»^(٢٧).

ولكن، وكما أن الصعود المفاجئ والحاد للرجل، في ممارساته السلطوية، واحتكاره لكل ما يمس المرأة، أو أمور الحياة كافة، كان مفاجئاً فعلاً، وصدمة تاريخية استبدادية، وضعت المرأة في حالة رعب جليلة، كذلك الأمازونية (المصطلح الذي تريد به تعبيراً عن التمايز الجنسي الأنوثي)، فقد شكلت بانعزالها، ومن ثم بروزها في جماعات مستقلة نسوية خالصة، حالة ضعف برزت مع الزمن، لأنها أكدت من خلال ذلك على الصدمة

التي واجهتها، وعلى أنها بعيدة عن الرجل، وفي مجتمع أنثوي، تعيش شذوذاً تاريخياً، لا يني يُظهر تأثيراته الجانبية في المرأة نفسها، وهي تأثيرات مارست عنفاً متنوعاً في كيانها.

وإذا كانت المنعطفات التاريخية تشير إلى تحولات ذات طابع شمولي، ومتغيرات بنيوية في كيان المجتمع، تمارس تغييراً في مفاهيمه وتصوراته وإدراكاته الكونية وغيرها، فإنها في حقيقتها تفصح عن القوى الفاعلة المادية والمعنوية فيها من ناحية، وعن أن أي تحول، كلما برز بمؤثراته، وتنوعت هذه، كانت دلالاته أعظم من ناحية أخرى. وكذلك فإن هاتيك المنعطفات تتجلى في إطار من الأسطورة اللافتة للنظر، والتي تمتلك الإمكانيات الإغرائية، لتثبت في ذاكرة جماعية، تشع عبرها، وتمتد بمؤثراتها الثقافية باتجاه المستقبل، كما في الصراع الذي جرى بين الإلهين «بوسيدون» اليوناني وهو ذكر، و«أثينا»، وهي أنثى. فالتحول التاريخي لصالح سلطة الرجل، تجسد في شجرة زيتون ضخمة نبتت في ليلة واحدة، لم يرَ الإغريق شبيهاً لها من قبل، وعلى مقربة منها انبثق من جوف الأرض نبع ماء غزير لم يكن هناك الباردة. حيث تم إثر ذلك اختيار اسم لمدينتهم، فكان اسم أثينا، الذي رفعته النساء، ولكن سلطة الرجل متمثلة في «بوسيدون» هي التي رجحت الكفة^(٢٨)، فبقي الاسم «أثينا» ولكن من دون سلطة. فالحكم أصبح رجولياً، والمرأة أصبحت تابعة له لاحقاً!

وصحيح أن حضور المرأة على صعيد القداسة، كان من السهل التأكد منه في ممارسات الكثير من الشعوب، من حيث الدلالة على وجود سلطة أمومية، إلا أن هذا الحضور لا ينبغي أن يصرف نظرنا عما كان يجري في العمق. فالمرأة في أوج تعاليها وسموها، كانت مشغولة بالرجل كمعنى وكدلالة، وكقوة مخصصة. ولعل ربط مرحلة زمنية غابرة بالسلطة الأمومية (بالنظام المتريركي)، وبسيادة حق الأم، كما كان يرى «باخوفن»، أو بنظام بطريركي «أبوي» كما كان يرى «كلود ليفي شتراوس»، وأن ذلك قد يسهل فهمه من خلال العلاقات الإنتاجية، هذه التي غيرت من مكانة الرجل والمرأة، وبرزت سلطة الرجل عندما مارس حق التملك، وكانت المرأة بالفعل داخلية في هذا الإطار، كما كان يرى ذلك «أنجلس»^(٢٩)... إلخ، إلا أن ذلك لا يساعدنا بدقة في معرفة كيفية حصول هذا التحول، وهذا الانتقال في مفهومه المادي الاقتصادي فقط، حيث تبدو وجهات النظر المذكورة ذات منطلقات إجرائية وانتقائية لتأكيد مصداقيتها التاريخية، وخصوصاً

عندما نعلم بوجود افتراضات تصورية، تتخللها، كون النتائج تقوم على تاريخ غابر لم يفصح عن حقيقته بدقة. فـ«باخوفن» كما يبدو، استخلص نتائجه من طريقته البحثية القائمة على تتبع العلاقات الجنسية بين الرجال والنساء في أمكنة محددة، وفي تجمعات سكانية لا تشكل في محدوديتها دليلاً على ما انتهى إليه. و«شتراس»، كذلك، ودون أن ننسى تأثيره بأبحاث سلفه، بشكل ما، خصوصاً عندما نعلم أن معظم نتائجه الأنثروبولوجية ترجع إلى عمله الميداني في أميركا، وضمن تجمعات سكانية محدودة أيضاً، وتأثير من العلوم الوضعية التي تقوم على دراسة الظاهرة كما هي، من دون التعمق في ملاساتها المختلفة. وهكذا بالنسبة لـ«أنجلس» فقد حاول وضع نظريته المادية الاجتماعية بخصوص تاريخ المرأة، اعتماداً على أبحاث «باخوفن» بشكل خاص، وبدافع من تصوره المادي الجدلي التصاعدي والميكانيكي هنا للتاريخ.

ولعل «فراس سواح» في «لغز عشتار» أراد أن يثبت المفهوم (الباخوفني)، في مركزية اسم «عشتار» وتأكيدها، بجمعه لجمهرة ضخمة من الأمثال والأعلام، وغيرها من الشواهد الأخرى، التي تنسب التاريخ في بدايته للأثني، وكطاقة موجهة له، لاحقاً، في أمكنة متفرقة، مدفوعاً بحب الوحدة المكانية والمفهومية، ذات الطابع الإجرائي والإيديولوجي كذلك، بخصوص حقيقة «عشتار» دون أن ننسى القيمة الفكرية لما قام به، والجهد الذي بذله في كتابه هذا، رغم تسخيره لما فكر فيه بداية.

فيقدر ما تساعد فكرة معينة على طرح مقولة للتداول، وتعزيزها بأمثلة في الواقع، فإنها في الوقت نفسه، تصبح نتيجة إلحاحية المقصد، بضرورة وقعنيتها، ورغائبية المسعى بضرورة عقلنتها، معممة، وهنا تفقد الكثير الكثير من مبررات قيمتها كفكرة أولاً، ومن فاعليتها كعنصر معرفي له أهميته التفسيرية ثانياً، فالمرأة والتي واجهت مصيرها واجهته في السماء، وعلى الأرض، في التصورات، وحالات الشعور المختلفة، والمرأة التي شغلت الفكر والقلب بعظيم فكرها الكوني، هي نفسها أصبحت موضوعاً للفكر والقلب لاحقاً، ولكن بوصفها مطلباً وظيفياً، به يتحقق الهدف المنفعي للفكر والقلب معاً، ضمن إطار سلطة الرجل.

ولعل البغاء، والذي اعتبر في ممارسته ضمن إطار ما هو مقدس، من أهم المشاهد التاريخية وضوحاً وتأكيداً على سطوع نجم المرأة بوصفها وسيلة للرجل، لتحقيق غاية،

ترتبط به في الوقت نفسه. أي أن فكرة البغاء المقدس التي يركز عليها بوصفها تعبيراً عن أهمية المرأة، وسمو مكاتها، وعظيم دورها، تدخل ضمن إطار سلعة جسدها، ما دامت هذه السلعة موظفة دينياً وطقوسياً، وهذا التوظيف هو في جوهره ونهايته لا يخفي إبعاده الذكورية.

صحيح أن الرجل منخرط في دائرة هذا البغاء، وصحيح أنه يبرز خطورة دور المرأة في مرحلة تاريخية، توضح لنا كيف كانت مشاعية النساء من ناحية، وكيف كانت تقل قيمة الرجل، مهما كان نسبه، إذا لم يضع بناته قبل كل شيء في خدمة القائمين على هذه المهنة من ناحية ثانية، إلا أن الذي يجب ذكره، هو أن البغاء لم يكن يتجرد عن أهدافه المنفعية، وهي أهداف، لو تعقبنا مسارها، لرأيناها داخلة في إطار تنامي سلطة الرجل على حساب المرأة... «فأمون في قصر حريمه في طيبة، وماردوك وعشتار في بابل وفينوس في كورنث، ويهوه في أورشليم، جميعهم كانوا يجنون المال من البغاء»^(٣٠). وهو يسعى لا تخفى مقاصده الوظيفية، رغم أن ذلك كان يتجاوب مع فكرة خصوبة وإخصاب الأرض، من خلال إشراك المرأة في هذه العملية، مع الرجل، فالأولى تمثل الأرض من دون تحديد موقعها. حيث الأرض هي الأرض في كل مكان، والثاني هو السماء، والسماء هي السماء بدورها في كل مكان. والمشاركة الجنسية من دون ذكر أسماء المشاركين فيها، أو حتى ذكرها بالنسبة لمن لهم أهمية ومكانة اجتماعيتان، لتأكيد مشاركتهم، وليكون الطقس محققاً غاياته، كما في حال الملوك وسواهم، هي الداخلة في إطار التوحد مع ما هو مطلق كونياً، ولامتناه، بخصوص الطبيعة التي تعطي من دون حساب، أو مقايضة قبل كل شيء. أما المال، فهو في خدمة الطقس نفسه، ودوامه، وإن كان الطقس لا يخفي لعبة القائمين عليه ذكورياً في النهاية.

ولنورد وصفاً، لما نحن بصده، بخصوص المكان الذي يتم فيه البغاء المقدس: «إن مخطط البيوت المقدسة كان موحداً في شكله: الباب من نحاس أحمر (وهو معدن منذور للربة)، ويحمل قضيباً (عضو تذكير) متنكراً بمطرقة، وهي تضرب على قاعدة بارزة على الباب، بصورة فرج نسوي، وقد نقش تحتها اسم مومس. ومن كل جانب من الباب تفتح غرفتان بشكل دكانتين، أي بدون جدار من جانب الحدائق، ومن الجانب الأيمن كانت الغرفة المسماة «غرفة العرض»، هي المكان الذي تظهر فيه المومس جالسة على منصة عالية في الساعة التي يصل فيها الرجال. ومن الجانب الأيسر كانت الغرفة

الموضوعة تحت تصرف العشاق الذين يرغبون في قضاء ليلتهم في الهواء الطلق، لكن دون النوم على العشب...»^(٣١).

هذا المكان الموصوف، لا يتعلق بما هو مقدس نسوي فقط، إنما بالمقدس الجنسي، حيث تشكل المرأة موضوعه، أو تكون السلعة المستهلكة. فالرجال يضاعفونها، ثم يمضون، أما هي فتبقى، وقد تبقى طويلاً، لتعبر عن نفسها، وهي تخدم المقدس المتمثل في سلطة رعائية (مركزية)، لا تخفي طابعها الذكوري أولاً وأخيراً.

وصحيح أن الرجال يشكلون الوجه الآخر في هذا الإطار، وهم يشاركون النساء السلوك المرغوب اجتماعياً. (فنابونيد في بابل جعل من ابنته إحدى السيدات مردوك، وسينيراس ملك قبرص في العصر الأسطوري، أسس البغاء المقدس وجعله يمارس من قبل بناته بشكل خاص)^(٣٢). وها هو الملك الأكادي العظيم «صارغون» مؤسس أول إمبراطورية سامية امتدت من حدود إيران إلى شواطئ المتوسط في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد يفخر بأنه ابن بغي مقدسة (أمي كانت إحدى كاهنات المعبد، ولم أعرف لي أباً. وضعتني في سلة وأحكمت غطاءها ثم أسلمتني للنهر الذي حملني. التقطني آكي، ناظر ماء القرايين وتبناني. رباني حتى شببت فصرت أعنى ببستانه. هناك رأيتني عشتار، فأحببتني وجعلتني ملكاً)^(٣٣). إلا أن ما ينبغي ذكره، هو أن هذا الانتماء، وهذا التأكيد على فاعلية البغاء المقدس، على شمولية مقاصده القدسية، للرجال والنساء ليس دقيقاً، فيما يشار إليه، إنه يدخل ضمن إطار تأكيد القدسي في البغاء، وتأكيد انتمائه، لتأكيد وجوده الشرعي، وهو يمارس السلطة. فالرجل هو الذي يحرك المرأة، يوجهها، يحرص على مشاركتها في هذه (اللعبة الطقوسية)، ويساهم فيها، لكي يعلن عن براءته، وعن انتمائه المجتمعي، وحتى أهنة المرأة (كعشتار)، هي توظيف يخدم المقصد الذكوري. وإذا كنا مع «جيمس فريزر» حول (أن إلهة كبرى هي «الإلهة الأم» تمثل في شخصها قوى التناسل في الطبيعة كلها)^(٣٤)، فإن قوى التناسل هذه تتم من خلال الافتراع الذكوري للمرأة، وهو فعل لا يخفي تسلطيته، عندما تستسلم له المرأة، انطلاقاً من كون هذه العملية تدخل ضمن إطار خدمة إلهة الحصب. وهي ذاتها مُهَيَّمَن عليها!

ففي أمكنة مختلفة، حيث كان يتوجب على النساء إظهار مفاتنهن، وتسليم أنفسهن لذكورية الرجال، وخصوصاً في المعابد المخصصة لهذا الغرض. كانت المرأة تعبر عن

خوفها من المحاسبة، إن لم تلتزم بما هو مرسوم لها^(٣٥). هذا الخوف الذي يهدد مصير الفتاة ذاتها إن لم تفتض بكارتها من قبل رجل ما، وخصوصاً من قبل عريسها، الذي يعتبر ذلك إهمالاً لها من قبل أمها، وهي لن تلقى ببيكارتها السليمة من ينتبه إليها، بل من يعتبرها مقبولة اجتماعياً، لأن ذلك كان يشكل نظاماً اجتماعياً متفقاً عليه من جهة، وللإعلان عن تبعية المرأة للرجل، وهو «يختم» عضوها التناسلي بذكره، علامة على هذه التبعية، وهو خوف يصبح لاحقاً، مغايراً، حيث تصبح البكارة علامة على أنوثتها البكر من جهة أخرى (إذ البكر يبشر ماضيها بالأمانة الزوجية التي أصبحت عندئذ ذات قيمة كبرى في أعين الرجال الذين كان يؤرقهم الهم خشية أن يورثوا أملاكهم إلى أبناء السفاح...) ^(٣٦). وتلك هي طريقة أخرى للتعامل مع المرأة تؤكد تبعيةها للرجل. بل حرصها على نيل رضاه من خلال «بيكارتها» هنا! ويتضح لنا ذلك، عندما نجد أن معابد كثيرة قد بنيت، واستغلت فيها النساء، بدعوى خدمة الآلهة، عبر البغاء المقدس. فالمرأة كانت تنخرط في عالم المعبد بكل طقوسيته، مقدمة جسدها اللذائذي، ليُرَضَى عنها ذكورياً!

وثمة تفسيرات مختلفة بخصوص ظاهرة البغاء المقدس، هذه الظاهرة التي اعتبرناها علامة أخرى من علامات انخراط المرأة في دائرة التبعية للرجل. هي تفسيرات لا تخفي في معظمها رؤيتها الدينية. ف«إلياد» يربط الدعارة الطقسية التي تجري لمنفعة المواسم الزراعية بنموذجها الإلهي: الزواج بين الإله المخصب والأرض - الأم. الخصوبة الزراعية يحرضها جنون جنسي لا حدود له^(٣٧). و«ديورانت» وهو مؤرخ، ولهذا فهو أقل تخصصاً من «إلياد» في دراسة هذه الظاهرة، ولكنه كاتب لا تُنكر أصالته كمؤرخ له رؤية أنثروبولوجية جديده، حيث يرى أن ما نسميه بالعهر نشأ مع المدنية مع ظهور الملكية واختفاء الحرية الجنسية قبل الزواج^(٣٨)، وهو هنا يقابل البغاء المقدس بما هو غير منضبط في الطبيعة، من دون أن يلاحظ أن البغاء المقدس ذاته، لم يكن مقدساً، إلا لأنه شرع له دينياً، وفي ظل سلطة دينية كذلك. أما «رينيه جيرار» الذي سنستفيد من ملاحظاته في موضوعنا هنا، لاحقاً، فيمكن توضيح موقفه من البغاء المقدس، انطلاقاً من أطروحته الأساسية التي تقوم على (العنف والمقدس)، وخصوصاً حين يرى في كلمة Sacer اللاتينية معنى المقدس، وكذلك الملعون أيضاً. أي أن المقدس هنا يحمل الخير والشر معاً، ويلجأ إلى البعد الديني لتأكيد ذلك بقوله «الديني يقول للإنسان ما يتوجب عليه أن يفعله وما لا يفعله لتفادي عودة العنف المدمر»^(٣٩). وهو بذلك يساوي بين السلوك التمثيلي

الذي يجري التقيد به، والسلوك العنفي الذي يفكر فيه، ويتم تجنّبه بالسلوك الأول. وهذا التفسير الذي لا تخفى جديته، يريد أن يقول لنا، إن كل طقس يمارس، هو في حقيقته سلوك لتجنب عنف متوقع، ويظهر من دون ممارسة الطقس، وهو لا يسأل عن كيفية نشوء الطقس، والأطراف المشاركة فيه. مثلاً: إذا كان البغاء المقدس طقساً، وهو طقس يمارس، لتجنب عنف مهدد باستمرار، فهل هذا يعني أن العنف المستتر أو المنتحي، هو متوازن، يهدد الأطراف كلها؟ أم العنف هنا يهدد مصير طرف دون آخر؟

فإذا كان البغاء المقدس طقساً، وهو كذلك، فإن عنفيته ليست مستترة. إنما هو عنف شغال ولكنه موزع في سلوك جرت قدسته وحمايته ومراقبته قبل كل شيء، لأن الرجل هو الأكثر سيادة فيه. وربما كان العنف طبيعياً، انطلاقاً من قناعة مشتركة: ذكورية وأنوثية، وهي أن البغاء المقدس لو لم يتم في خدمة آلهة الخصب، وفي حضن الطبيعة، فمن الصعب التكيف معها. وهي قناعة نابعة من سوء فهم لطبيعة الطقس ذاته، كون البغاء المقدس ممارسة سلطوية، تقوم على تفاوت قيمى، بين الرجل الذي يكون له الدور الأول، باعتباره فاعلاً ومنظماً وموجهاً للطقس الجنسى المقدس، رغم أن الواجهة مخادعة، والمرأة التي تبرز بوصفها منفعة ومتلقية أعطيات الرجل. ولهذا كان مني الرجل هذا يقابل مطر السماء. فالعنف يتكلم ويوجه حيث يجب على الآخرين أن يصمتوا ويتحركوا، يقيم في المفارقات والمختلفات حيث يكون الآخرون وكما كانوا وسيكونون. و«كامي» الذي لا تخفى كتابته أصالتها الفكرية، عندما يشير إلى تاريخية البغاء المقدس من جهة، ويتأسف عليه، لأنه يظهر مدى العنف الممارس في المرأة من جهة ثانية. ولكنه لا يتردد في التأكيد على وجود مشاركة فعالة للمرأة تتمثل في (حكم سلمى للأمهات قل ذلك أم كثر)، موضحاً ذلك بأمثلة حية في أسبارطة ومصر وغيرهما^(٤)... ومن أمثله الطريفة، ما يذكره حول المشهد الالتحامي بين (إنانا وزوجها)، للتعبير عما ذهب إليه:

الربة تعانق زوجها الحبيب

والقديسة إنانا تعانقه،

وعرش المعبد

يصبح مجدداً كنور النهار

الملك شبيهه بالإله الشمس

الذي تفيض أمامه الوفرة والسعادة

توضع أمامه وليمة من أشياء ممتازة،
 ويزدهر الشعب، ذو الرأس الداكن أمامه،
 الملك مزود تماماً بالغذاء والشراب
 المعبد يتلأأ، والملك يتمتع.
 الأم الإلهية تتمتع^(٤١).

وهو إذ يفعل ذلك، فإنما يُبرز تأكيدَه على أن المرأة في يوم ما كانت ذات سلطة مصونة وفاعلة وأن ذلك يعني ضرورة أن يتنبه الذكور إلى ذلك، ولا بد من الانتظار من أجل ذلك! ومع الانتظار، فإن النسوية تبقى هي المحور لكل خلق وكل سيادة وكل عائلة، ويبقى الذكر متنقلاً لا لزوم له.

لكن سؤاله الذي يطرحه لاحقاً، وهو مهم جداً بالنسبة لنا، وما يقوله بعدئذ، يثير عدة تساؤلات: (فهل كان ذلك العهد هو الذي أسمى فيما بعد بالفردوس الأرضي؟ وهل يجب موافقة لويس بولز على قوله «إن الحضارة ما كانت لتوجد على ما هي عليه لو أن المرأة الحقيقية ما تزال توجد». على الأرجح، ربما، وأن بعض الحنين مسموح به عندما نتذكر أشعار النساء المصريات: «أنت بالنسبة لي الحديقة التي زرعت فيها الزهور والأعشاب العطرة. لقد وجهت لهذه الجنة قناة يمكنك أن تبلل يدك فيها»^(٤٢). نعم نوافق الكاتب في الكثير من أفكاره، بخصوص المكانة التي تميزت بها المرأة ذات يوم، والأهمية التي تجلت بها على الصعيد الاجتماعي والثقافي. ولكن ما يجدر ذكره هنا، هو أنه ينظر للبعاء المقدس بوصفه ممارسة ثنائية ممجدة من قبل الذكور والإناث، بينما هو في جوهره تأكيد رجولي على فاعلية الذكر، على فاعلية المنى السماوي، وتسيده على الرحم الأرضية، خصوصاً أن الملك الرجل الذكر هو باد كالشمس في سموه وعظمته، وهو يتمتع في حضن الأنثى، التي تقدم (أي إينانا) بوصفها ربة. ولكنها في كنف الشمس، وتحت رحمته أولاً وأخيراً، مؤكدة تمايزه، وهي بقره، معانقة إياه.

وهو إذ يستشهد بـ«لويس بولز»، فكأنما يحيلنا إلى ذلك التاريخ، بوصفه خاضعاً لهوى الجسد/الطبيعة، خصوصاً أنه يركز على الحضارة، عبر «بولز»، هذه التي شكلت عائقاً أمام استمرار البغاء المقدس في إطاره الجماعي، لأن الحضارة قامت على تفاوتات اجتماعية وسياسية وتاريخية وإثنية. وهذا يعني أنه من الخطأ تماماً، تقييم ما كان، بمنظور

ما هو راهن، فتلك كانت مرحلة، شهدت حضارة متألفة بدورها. ومن جهة أخرى، يبدو أنه ينطلق من واقعه في حديثه عن البغاء المقدس، من دون أن يدقق في اختلاف المرحلتين عن بعضهما بعضاً. حيث يركز في المرأة الأصل، وفي الرجل اللااستقرار، وكأنه يدعو إلى العائلة السعيدة التي يلتقي فيها الاثنان: الرجل والمرأة، ولكن من دون تقييد المرأة في سلوكها.

والأطرف هنا ما يتعلق بموضوعة التقابل بين البغاء المقدس والفرديوس الأرضي، إذ إن فكرة الفرديوس الأرضي، في إثارتها هنا، لا تفتقد قيمتها، إنما تؤكد لها. ولكن ما يجدر ذكره، هو أن البغاء المقدس سابقاً، كان يعزز من قيمة العمل الطقوسي عبر فعل جنسي، يكون الرجل هو الفاعل، فيتم الالتحام بالطبيعة في تفجر عناصرها، وللتأثير فيها، والفرديوس المقترح، أو المتصور لا يفتقد مثل هذه الممارسات: رجال أحرار متفاوتون كذلك في مراتبهم القيمة، يفترون الحور العين، ولكن دون الاستعداد لبذل عمل معين، وباستمرار. ونسأل هنا في ضوء ما تقدم: أليست فكرة الجنة، وبحسانها المثيرات، المتدفقات شبقاً، ورجالها الذين يتفجرون شهوة تنجدد باستمرار، وانتعاشاً، صورة ماخوذة، بعد تعديلها عن البغاء لمقدس الذي كان يمارس ذات يوم، وفي أمكنة مختلفة من العالم؟

٢ - المرأة وقضية الضلع المؤسطر:

في علاقة المرأة بالضلع، تكمن قضية، هي من أكثر وأهم القضايا إثارة، وخطورة، بالنسبة للبعد التاريخي للمرأة، إذ يتداخل فيها الأسطوري والديني، مع الواقعي في تجليه السياسي والاجتماعي، مع الفكر في تشعبات تصورات، حيث تبرز دلالات وعلامات ورموز تشير إلى هذه العلاقة التي يجهل الكثيرون حقيقة تشكلها، وكيف انبثت أو تبلورت، وكيف ترسخت في ذاكرة جماعية، ثم اعتبرت حقيقة نفسية، لدى المؤمنين بها حتى الآن - وهذا هو شأن كل حقيقة تكتسب حضوراً أسطورياً، وتفتقد الأرضية التجريبية التي يمكننا التأكد منها - فاعتبار المرأة ضلعاً، بل وضلعاً أعوج، هنا وهناك، قضية حسمت لدى كثيرين، ومحاولة الطعن في القضية، في نظر هؤلاء، تبقى محاولة ليس إلا، بل هي استفزاز وخروج على الجماعة، وكفر وعصيان... إلخ.

وهذه هي السمة الثانية التي تتعلق بمثل هذه القضية، التي لبست بلبوس ديني، ومعنى ذلك، أن المرأة مقارنة بالرجل، مخلوق ناقص (ضلع أولاً)، ومؤرّخ لذلك، ومثل هذا

التأريخ شكل حقيقة دوّنت مرة واحدة، في نظر الذين يساؤون المرأة بالضلع، وإلى الأبد.

ولعل التمعين في الخلفيات المختلفة لهذه العلاقة، الاجتماعية منها والسياسية والدينية... إلخ، هو الذي يساعدنا في معرفة التصورات التي تفاعلت معاً، تصورات موظفة لتثبيت العلاقة المذكورة!

ومن جهة أخرى، فإننا حين نتطرق إلى هذه التصورات في إطارها التاريخي، لا ندعي قبل كل شيء أننا بذلك اكتشفنا حقيقة (الضلع) كاملة، ولكننا نستطيع إثارة ذلك كمشكلة مؤسّرة، وعرضها للتحليل، وكيف يمكن للمرأة كمخلوق كامل، أن تتشكل من ضلع آدم، وحجتها في ذلك التاريخ نفسه، فالمنامخ الديني الذي تُبثُّ فيه حقائق مختلفة، وتشكل تصورات، ومفاهيم، وأوهام، لا ينكر لبوسه الأسطوري، فالجانبان يختلفان في المسار وفي طريقة التعبير، وخصوصاً عندما نجد أن الهيكل العظمي لأي نص ديني، عندما تطرح قضية ذات مضمون اجتماعي ووجداني، هو في حقيقته أسطوري. كما في الحديث عن التكوين والجحيم والفرديوس والعلاقة بين الإنسان وخالقه... إلخ.

والذي يمكننا ذكره هنا، هو أنه يكفي إبراز العلاقة الأهم في كل ذلك، حتى تظهر بقية العلاقات الأخرى سهلة الفهم. وهذه العلاقة التي نحن بصدها، هي علاقة الرجل بالمرأة، عبر (آدم وحواء)، وخصوصاً عندما نعلم أن مفهوم التكوين، بالأساس، يرجع إلى أقدم العصور، حيث الأسطورة في نصوصها المختلفة، تحتفظ بالريادة التاريخية في هذا الإطار. وهي التي انطلقت من محاولة مشروعة: أي كيفية خلق الإنسان. وإننا إذا قاربناها في حركيتها الفعلية، فسوف نجدها أكثر واقعية من تصورات المعتبرين المرأة مجرد ضلع وكفى!

وهنا نلاحظ إلى أي مدى يتم النظر إلى الأسطورة بوصفها خرافة، أو شبيبتها. وهو تصور آخر، يستند إلى فكرة موجّهة، بتبغّي الخط من قيمتها، وزحزحتها للحلول محلها، وسلبها كل قيمة إخبارية، أو وثائقية، لتكون نقيضاً لها من جهة، وتكون هي الوجه المشع والصحيح من جهة ثانية.

في النص السومري المتعلق بالجنة السومرية، تبرز لنا فكرة أساسية، تضيء موضوعنا، وهي أن الرجل والمرأة كانا موجودين، يعيشان في هواء، ومن دون عُقد تذكر، قبل ظهور «آدم وحواء»، بزمن طويل. وهذا يشير إلى العلاقات الحرة، البعيدة عن الانضباط الذاتي، أو التنظيم الاجتماعي، بخصوص الممارسات الجنسية خاصة. فالإنسان كان ابن الطبيعة، يعيش فيها ومعها وعليها. بل تؤكد لنا هذه الفكرة، حيوية المتخيل الجماعي السومري، كما يتبدى لنا ذلك من خلال النص، تلك التي تقدم لنا عصراً سابقاً على كل ما هو فاسد، ومؤلم، يعمه السلام، بالنسبة لكل كائناته. إنه نص يتحدث عن (أرض دلمون) الأشهر من أن تعرف. ومنه:

أرض دلمون مكان طاهر، أرض دلمون مكان نظيف،
أرض دلمون مكان نظيف، أرض دلمون مكان مضيء..

....

....

حيث لا يشتكي الرجل من الشيخوخة
ولا تشتكي المرأة من العجز
حيث لا وجود لمنشد ينوح
ولا لجوال يعول^(٤٣).

ثم نتعرف بعد ذلك إلى إله الماء العظيم (أنكي) مع زوجته إلهة الأرض/ التربة المعظمة (ننخرساج)، وكيف أن اتحادهما أظهر للوجود مجموعة من النباتات، و(ننخرساج) خلقت ثمانية أنواع من النباتات العجيبة، لا يكتمل فرح الإلهة هذه بها، إذ إن (أنكي) يبعث رسوله (إيسمند) لاقتطافها، ويفعل ذلك، فتغضب تلك، وتلعنه قائلة «إثرئذ إلى أن يوافيك الموت، لن أنظر إليك بعين الحياة»، وتضطرب الآلهة لذلك، حيث تشح المياه، و(ننخرساج) تكون خارج البانيون (مجمع الآلهة)، وتشتد على (أنكي) الأمراض بسبب لعنة إلهة الأرض العظمى، وبتطوع الثعلب، تستجيب الإلهة لمشيئة الآلهة، حيث تقوم بشفاء (أنكي)، عن طريق خلق ثمانية آلهة كل إله يختص بشفاء احد أعضاء (أنكي) العلية:

ننخرساج: ما الذي يوجعك يا أخي؟

أنكي: إن فكي هو الذي يؤلمني

ننخرساج: لقد أوجدت من أجلك الإله «نتول»

نخرساج: وما الذي يوجعك يا أخي؟
 أنكي: إن ضرسي هو الذي يؤلمني
 نخرساج: لقد أوجدت من أجلك الإله «تسوتو».

وهكذا يجري يتابع التعداد وتتابع خلق آلهة الشفاء إلى أن يصل إلى ضلعه:
 نخرساج: ما الذي يؤلمك يا أخي؟
 أنكي: إن ضلعي هو الذي يؤلمني.
 نخرساج: لقد أوجدت من أجلك الإلهة «نتي».

وبعد ذلك، يقول «فراس سواح» (ناقلًا طبعاً): إن بعض علماء اللغة السومرية تناقشوا حول كلمة «تي»، السومرية، حيث وجدوا معناها، وهو «ضلع» - ولكنها أيضاً تعني «أحيا»، أو «جعله يحيا» وبهذا يصبح اسم ننتي يعني سيدة الضلع أو السيدة التي تحيي، وهذه السيدة شبيهة بحواء التوراة لتي أخذت من ضلع آدم فهي سيدة الضلع وهي حواء، بمعنى التي تحيي^(٤٤). وما يجدر ذكره هنا، هو أن «فراس سواح» لا يذكر الجهد الكبير الذي قام به «كريم» في تأكيد نص تاريخي أسطوري كهذا - عند إيراده للنص المذكور - ولا الإشارات التي ذكرها «كريم» بخصوص العلاقة بين فكرة الفردوس في النص السومري، والتكوين في التوراة، وكيف أنها حوّرت. ما عدا تفاصيل دقيقة تكشف لنا عن جوانب مهمة تتعلق بالمرأة تاريخياً، ومن داخل النص نفسه. ف«كريم» يذكر النص، ومن ثم يخبرنا من خلال ترجمته للنص كيف أن «نخرساج» أجلست «أنكي» عند فرجها، ومن المؤسف أن «طه باقر» في ترجمته «ألواح سومر» يضع بدلاً من (عند فرجها) عبارة (بجانبيها)، وبعد ذلك، يذكر عند إيراد النص نفسه، يذكر (في حضنها) ومقابلها (عند عورتها)^(٤٥)، أما مترجم «أساطير العالم القديم» حيث يتحدث فيه «كريم» عن «أساطير سومر وأكاد»، ويوجد فيه هذا النص، فيضع (عند فرجها) بدلاً من (بجانبيها)^(٤٦)، والفرق كبير هنا.

فعبارة «بجانبيها» لا تفيد المعنى. إنها جامدة، وغير معبرة. عدا ذلك، تكون خارج النص كمعنى عام وموحد للفكرة. أما «عند عورتها - أو فرجها»، فهي الدقيقة، من وجهة نظرنا، ومن خلال سياق النص. فمفهوم «الفرج» مرتبط بالتكوين، وبالحياء. أو ليس الفرج، هو الذي دشّن تاريخ البشرية بعد انكشافه عقب تناول الثمرة المحرمة؟ وهناك

إضاءات في نص «كريم» مفيدة لنا، منها ما يتعلق، بالولادة التي كانت تتم من دون آلام، قبل إنزال العقوبة بالمرأة، بعد طرد آدم وحواء من الجنة، وهي أن تتعذب كثيراً قبل الولادة وأثناءها، كما جاء ذلك في النص التوراتي، وهذه الفكرة توضح لنا التصور الذكوري، على الصعيد التاريخي والاجتماعي للمرأة. ومنها ما يتعلق بمفهوم النباتات الثماني التي أكلت من قبل «أنكي»، التي تشير وفق مفهومنا للنص، إلى حالة العماء الطبيعية التي كان الإنسان السابق يعيشها من ناحية، وإلى العلاقة بين النبات والأكل، والقدرة على الحياة والتجدد، وعلاقة الأكل من النباتات الثماني، بلعنة «حواء» التوراتية من ناحية أخرى، حيث تتقلب الآية هنا، فالملعون هنا هو «أنكي»، وفي التوراة، وما بعدها تكون «حواء» فهي التي تُتهم، كما لا يخفى على أحد بتناولها من الثمرة المحرمة، وإيقاعها بآدم. إثر ذلك. وهذا يظهر لنا مدى التفنن والمكر في تحوير التاريخ، بما يتناسب وحقيقة الخيلة البشرية، وبنيتها الثقافية. فالسومري كان معبراً عن واقعة تاريخية، مخلصاً لها عند تأريخها، عندما أسند دوراً تاريخياً ريادياً للمرأة، رغم أنه كان ناقصاً، كون «نخرساج» أخضعت للمشيئة الإلهية (الآلهة الذكور)، ولكنها لم تفقد مكانتها على صعيد القيمة، وإن كانت معبرة بذلك عن بداية هزيمتها على صعيد الواقع، إثر ذلك، فيخروجها غاضبة من البانثيون، وخضوعها لمشيئة الله، عبرت عن هذا الالتزام بالأوامر الإلهية في صيغتها الذكورية، وهي التي مهدت لاحقاً لأهم انقلاب، بل لأخطر انقلاب عليها، عندما تصبح السيدة التي أحيت الضلع، هي ذاتها الضلع، ولكن أي ضلع؟ الضلع الموعج، بل الضلع الخارج من صدر الرجل، وهذه تبعية مضاعفة. ويوضح «كريم» حقيقة الضلع، عندما يذكر أن «تي» هو ضلع بالسومرية، وأن «نن - تي» تعني سيدة الضلع، ولكن «تي» تعني أيضاً أحياناً، أو جعله يحييا. وهكذا فإن «نن - تي» تعني السيدة التي أحيت الضلع. ثم يكتب قائلاً: «فكانت هذه التورية التي تعد أقدم تورية أدبية من نوعها قد نقلت وخلدت في قصة الفردوس التوراتية، على الرغم من أن هذه التورية أو الجنس يفقد صلاحيته في استعمال التوراة، لأن الكلمة العبرانية للضلع والكلمة التي تعني «من يحيى» لا تتشابهان، أي غير مشتركين في اللفظ»^(٤٧).

وإذا كان النص هذا يعبر عن رموز دالة على ما هو طبيعي، فإن الذي يجدر ذكره هو أن كل الرموز تتجاوب في أصلها مع ما هو طبيعي. والأسماء المؤلّهة هي في حقيقتها أسماء طبيعية، ولكنها قُدّست لاحقاً. أليست «عشتار» هي إلهة متنوعة، لأنها تقابل كل ما هو في الطبيعة، باعتبارها تعني (عيش الأرض) وبشكل أدق، كل ما تتضمنه الأرض.

ولهذا كانت مرتبطة بالخصب والحياة والزواج والتجدد والموت والحياة.. إلخ؟ وكذلك «شمس» إله الشمس عند البابليين، وتعني الشمس، و«إيل» إله السماء لدى السورين، وهو إله، من حيث المعنى. والله نفسه كاسم، يرجع في معناه اللغوي إلى (إيلبوس) اليوناني، ويعني الشمس تحديداً. ومن المعلوم أن الشمس التي كانت مؤلهة أنوثياً، أصبحت بعد الانقلاب على المرأة إلهاً ذكورياً. وما يؤكد ذلك، هو ربط المرأة بما هو رطب ومعتم وهش، وربط الرجل بما هو حار ومضيء وصلب. وكذلك، فإن وصف الله بأنه: نور السموات والأرض، يذكرنا مباشرة بما هو أسطوري ومقدس، كون هذا الوصف يشير إلى الشمس مباشرة، وهو مفهوم لا يخفي أبعاده المركزية الكونية الذكورية. إضافة إلى ذلك، فإن القمر الذي ربط بينه وبين المرأة، إنما هو إجراء مجازي واجتماعي لاحق، كون القمر غير ثابت وبارداً ورطباً في تحولاته، بخلاف الشمس التي هي ثابتة، ولا تتبدل!

وما يجدر ذكره هنا، هو أن «سيد محمود القمني» استفاد من النص السومري، وتتبع آثاره في النصوص الأخرى: البابلية وغيرها، وخصوصاً في النص التوراتي، وكيف حدث تحوير النص السومري، أو بدّل فيه. ولا ينكر اجتهاده في قراءة النص السومري المذكور، بالاعتماد على «كريم» طبعاً، فقد توسع في إضاءته، وتفكيك رموزه، ساعياً إلى الربط بين سيدة الضلع، وحواء تلك التي تلد. وهو في الوقت الذي يؤكد إخلاصه لما هو جدي تاريخياً، وولعه بما هو مخفي في التاريخ، ونزوعه نحو الحقائق التي امتزجت بتصورات وأوهام وأمزجة وقراءات مختلفة موجهة غالباً، فإنه من جهة ثانية يكون داخلياً في إطار الاجتهادات التي قام بها «كريم» وخصوصاً في ما يتعلق بمفهومه لـ«ننتي»! فهو يحوّل السيدة التي أحييت الضلع، إلى حواء ذاتها من جهة، وهي ليست حواء إلا لأنها تتضمن الحياة من جهة أخرى. وفي ضوء ذلك تكون (ننتو) مرتبطة بـ«ننتي»، (وهو الاسم الذي عرفناه لإلهة الولادة السومرية وترجمته الحرفية (السيدة التي تلد)^(٤٨))، فالتى أحييت هي ذاتها التي تحيا، والتي تحيا هي القادرة على الإنجاب أو الولادة. فمحيية الضلع هي التي تمتلك القدرة على تحديد الحياة، أو منح الحياة للكائن إذا كان بحاجة إلى ذلك. ومن جهة أخرى، فإن اجتهاده الآخر، واللافت للنظر بالفعل، وهو ذلك التقابل بين (إنسيما)، وهو اللقب الذي كان يُعرف به ملوك المدن السومرية، و(مونوس) الاسم الذي يقابله بـ(مومس) العربية، (للدلالة على المرأة التي لا تعرف رجلاً واحداً، كما لو كان في اللغة خاصية الحفريات، فاحتفظت لنا بكلمة ذات معنى حفري سحيق،

لتشير إلى عصر كانت فيه المرأة مشاعراً في المجتمع الأمومي أو النظام الغايب^(٤٩)، يدفعا إلى طرح مثل هذا السؤال، وهو: ألم يكن وضع (نخرساج) لـ(أنكي) عند «عورتها» بمثابة التمهيد للمضاجعة؟ بمعنى آخر، ألم تدل حركة (نخرساج) مع (أنكي) على أنها محيية من جهة، وتمتلك الاستعداد للولادة كذلك من جهة أخرى؟ إضافة إلى ذلك، فإن (كريم) يشير إلى العودة، عند رجوع (نخرساج) إلى (أنكي) في ترجمته للنص السومري، وهذا الرجوع هو إحياء لـ(أنكي)، لقوته، وتجديد لها، إثر المضاجعة، فالولادة لاحقاً! ومن جهة أخرى فإن ربط «مونوس» بـ«مومس»، وهذه بـ«إنسي»، ليس اجتهاداً غريباً، إنما هو حقيقة، كون الفترة التاريخية التي يعبر عنها النص السومري، كانت متضمنة مثل هذه العلاقات الجنسية! بدليل أن المرأة التي تعرفنا إليها سابقاً، في حديثنا عن البغاء المقدس، كانت تعبر عن هذه الحالة، ولكن بعد إضفاء طابع ديني طقسي عليها من ناحية، وتخصيص أماكن ومناسبات محددة لها كذلك من ناحية ثانية، وهذا يؤكد أن البغاء المقدس، هو حلقة متطورة في حلقات العلاقات الجنسية في تلك المرحلة التاريخية. أما في ما يتعلق بحكم الكاتب على كاتب هذا الجزء من التوراة (تحويل السيدة التي أحيت الضلع إلى الضلع ذاته)، بأنه (سقط في الشرك السومري)، فهو حكم متسرع، ويتجاهل فيه اختلاف المرحلتين، حيث بقي (كريم)، رغم محدودية تفسيراته لحقيقة «ننتي»، أكثر صدقاً مع موضوعه، وفي حديثه إلى حد ما - من كاتب هذا الجزء من التوراة. فالنص التوراتي الذي يتضمن هذا الجزء، كتب بعد ذلك، بفترة زمنية طويلة تتجاوز الألفي عام، وهذا يعني اختلافات كثيرة، بخصوص النظر إلى المرأة، والموقف منها، وكذلك يوضح لنا ذلك طبيعة الموقف الاجتماعية والدينية أو الثقافية تجاه حقيقة المرأة.

وحتى لو افترضنا أن كاتب هذا الجزء من التوراة، كان يعيش الحدث، حيث النص السومري معاش في المنطقة الرافدينية، فإن هذا لا يغير في الموضوع شيئاً، إنما يؤكد ما ذهبنا إليه، وهو أن ما حدث لم يكن وقوعاً في شرك، إنما عملية توليف تاريخية، تتناسب وموقف اليهودي بعامة من المرأة. فكل كتابة هي موقف، وكل موقف هو وضعية ثقافية، لها منطلقاتها النظرية ورؤاها الكونية.

ويعني ذلك أخيراً هنا، أن كاتبنا «القمني» هو نفسه من وقع في شرك التفسير الإيديولوجي لا العكس. والذين جاؤوا بعد كاتب هذا الجزء من التوراة من المؤرخين

العرب - المسلمين وسواهم، حيث اعتبروا هذه الواقعة صحيحة - كما سئري. وهذا التوليف تعبير عن سيادة الرجل الذكر، كما ذكر «شوقي عبد الحكيم»^(٥٠).

٣ - في البدء كانت «ضلعنة» المرأة:

عبارة (المرأة ضلع أعوج)، عبارة مألوفة:

١ - لأنها ليست جديدة، إنما لها تاريخ طويل، هذا التاريخ الذي يُؤرِّخ له دينياً، ويُتداول معتقدانياً، كون العبارة المذكورة لم تعد فكرة تطرح للتداول لمناقشتها، إنما باعتبارها حقيقة نفسية تمت عقلنتها.

٢ - ولأنها عبارة يمكن سماعها في أكثر من مناسبة، وخصوصاً حين يتعلق الموضوع بالمرأة بشكل خاص، كون الضلع ارتبط بها، وكونها - ومن أجل تبيان حقيقتها المولفة - مجرد ضلع ليس إلا.

٣ - وهي كذلك، لأنها تقرأ هنا وهناك، وبلغات مختلفة، عند من يؤمن بذلك، أو لا يؤمن بذلك.

وبالنسبة لنا، فهي توضح لنا إلى أي مدى يخضع التاريخ لتحويرات وتعديلات. وخصوصاً عندما نعلم أن الكون كمفهوم، أو عنصر الأنوثة، أو مفهوم الأنثى معاً، كان يقابل (me)، وكيف تفرعت (me)، ثم صارت (مامي) أو (مايا) أو (أما) وهذه تحورت، فصرنا نسمع بـ(آه) أي الأم، و(نينيا)، الدالة على السيدة الكبيرة... إلخ، وكيف تحولت وهي إلهة متعددة المهام، فهي الأرض الأم (جيا) أو (ننخرساج)، وهي (أرتميس) إلهة الغاب والبراري، وهي (أفروديت) إلهة التكاثر، بل و(شيش) إلهة الشمس عند الكنعانيين، وهي (إينانا) إلهة الحب والخصب، إلى مجرد توابع للآلهة الذكور، ومن ثم تعرضن لتوليف تاريخي ذكوري، حيث اختفيا في ظل إله ذكري، يفصح عن ذكوريته بإخضاعهن لرجالهن!

ولعل عبارة (المرأة ضلع) أو (ضلع أعوج) تكاد تكون حقيقة لدى الكثيرين، ممن يعتبرون المرأة في نتاجها الأسطوري، هي حقاً كذلك، ولأن مثل هذا التعزيز القدسي، على أكثر من صعيد لهذه الحقيقة، يعبر عن حالة تكييف للموضوع أو وضعية ثقافية، تتغذى بها سلطة الرجل. وليس هناك إمكانية للطعن في تاريخية هذه العبارة/ الحقيقة، فالحقاً أو

الصواب غير مطلوب هنا، فأن تكون العبارة خاطئة، فإن ذلك لا يؤثر بداية، لأن ما كان هو كائن، والذي أوجدها هو المسؤول، ولكن مضمونها باق، أما أن تكون صائبة، فإن ذلك أيضاً لا يعينهم في شيء، فالموضوع قد بث فيه وانتهى أمره. والذي يهمنا هو كيف تم تحويل الحدث الأسطوري، بعد تحويله إلى حدث تاريخي يُؤخذ به كحقيقة فعلية؟ هذا السؤال يحيلنا إلى معرفة الأسطوري، ومقاربة آلية العمل فيه، في بنائه لمفاهيمه، وإلى معرفة الحدث التاريخي، وكيف يمنح معاملة، ويمتطي صهوة الأسطوري أحياناً في تأكيد فاعليته الموجهة، ومعرفة الحقيقة التي تتشكل إثر ذلك في سياقها الديني، وكيف يتجذر الديني بدوره في الذاكرة الجمعية للناس!

٤ - قراءة في «سفر التكوين»

في «سفر التكوين» جاء ما يلي:

وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها. وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت. وقال الرب الإله ليس جيداً أن يكون آدم وحده. فأصنع له معيماً نظيره. وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها. وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية. وأما لنفسه فلم يجد معيماً نظيره. فأوقع الرب الإله سباتاً على آدم فنام. فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً. وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم وأحضرها إلى آدم. فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت. لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً. وكانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا يخجلان. وكانت الحية أخبيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله. فقالت للمرأة أحقاً قال الله لا تأكل من كل شجر الجنة. فقالت المرأة للحية من ثمر شجر الجنة نأكل، وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكل منه ولا تمتسه لئلا تموتا. فقالت الحية للمرأة لن تموتا. بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تفتحن أعينكما وتكونان كالله عارفين بالخير والشر. فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية للنظر. فأخذت من ثمرها

وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل. فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان. فخطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر. وسمعا صوت الرب الإله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار. فاخبتاً آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة. فنادى الرب الإله آدم وقال له أين أنت. فقال سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأنني عريان فاخبتأت. فقال من أعلمك أنك عريان. هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها. فقال آدم: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت. فقال الرب الإله للمرأة ما هذا الذي فعلت. فقالت المرأة: الحية غرتني فأكلت. فقال الرب الإله للحية لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية. على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك. وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها. هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه. وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعب حبلك. بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك. وقال لآدم لأنك سمعت لِقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلاً لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل كل أيام حياتك. وشوكاً وحسكاً نُبت لك وتأكل عشب الحقل. بعرق جبينك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب وإلى التراب تعود...^(٥١).

هذا النص الذي يوضح لنا كيف منح الرب الإله الجنة لآدم وأوجد معينا نظيره، ومن ثم كيف اشترط عليهما البقاء في الجنة، مقابل عدم اقترابهما من شجرة معرفة الخير والشر، وكيف أغرت الحية المرأة، وهذه آدم، وكيف عاقب الرب الثلاثة: الحية - المرأة - آدم، يعلّمنا بما يلي:

- ١ - أسبقية آدم/ الرجل في الوجود،
- ٢ - إعطاء كل شيء له في الجنة. فالجنة كانت جنته، وهو الذي عرف أسماء الحيوانات كلها عن طريق الرب الإله.
- ٣ - إيجاد معين نظيره - والمعين لا يكون مثيلاً، إنما يأتي قيماً في الدرجة الثانية، أي (المرأة).
- ٤ - يتم خلق المرأة من أحد أضلاعه. وهو الذي يكتشف ذلك، ويعتبرها جزءاً منه.

- ٥ - يعيشان في الجنة حياة طبيعية (دون لباس)، لأنهما لم يوهبا القدرة على معرفة ذلك وأبعاده.
- ٦ - الحية هي التي تغري المرأة بأكل ثمر الشجرة المحرمة، وهي بدورها تغري رجلها.
- ٧ - نتيجة أكلهما للثمرة المحرمة، تتكشف سوأتهما، ويكتشفان بعدئذ عريهما.
- ٨ - يعاقب الرب الإله كلاً من الحية والمرأة وآدم، بالتسلسل. الحية لأنها أغرت المرأة، وهذه لأنها أغرت آدم، وهذا لأنه سمع كلام المرأة.

إن التدقيق في كيفية بناء مثل هذا النص، يكشف لنا، من خلال قراءة تناسية أنه يتضمن أجواء تاريخية سابقة عليه، وخصوصاً ما يتعلق بسفر التكوين السومري والبابلي. وهو نص محوّر، يلائم المنظور الثقافي لكاتب هذا الجزء، من خلال ربط آدم بحواء، وهذه بالخطيئة، لتبيان ضعفها وخطيئتها! والرجوع إلى الوراثة تاريخياً يوضح لنا أهمية المرأة من حيث القيمة عدا كونها «نخرساج» التي عالجت ضلع «أنكي»، إنما من ناحية دورها في التكوين. ففي نص سومري، وبطلب ملحاح من «نمو» إلهة المياه الأولى، يتم تحريك «أنكي» إله الأرض ابنها، ولتحقيق رغبات الآلهة، لخلق الإنسان من أجل خدمتها. و«أنكي» هو الذي يكلف أمه بكيفية صنع هذا الإنسان. وفي نص بابلي نجد «إيا» إله الحكمة والفظنة والمياه العذبة البابلي، وتحت اسم آخر، هو «تنجيكو» يخلق (زوجين شابين). وفي نص آخر بابلي كذلك تخلق إلهة الأمومة «مامي» أو «نخرساج» تلبية لطلب «إيا»: إنساناً، هو إله وإنسان (متواحدان في الطين)^(٥٢).... إلخ. رغم أن المرأة هنا تكشف عن موقعها، من خلال ارتباطها بإله ذكوري، ولكنه موقع مؤثر في الكون. وما يجدر ذكره بداية، هو أن هذا النص المتعلق بكيفية خلق (المرأة)، يشكل جوهر ما جاء به وفيه (العهد الجديد) حيث المرأة الأولى مسؤولة عن الوقوع في الخطيئة، وتبدو «مريم العذراء» بوصفها المرأة النقيض، التي تسعى إلى تحرير المرأة من الخطيئة من خلال (حبيل بلا دنس) وافناء البشرية، وهو إجراء، لو دققنا فيه، لما رأينا بعيداً عن الحدث. فهذا الافتداء تعبير عن ثمن تدفعه المرأة لقاء خطيئتها المزعومة، وهو اعتراف منها بالخطيئة التي نسبت إليها من جهة، وبأنها تقدم الرجل على نفسها من جهة ثانية. وفي (القرآن)، حيث نقرأ قصة الخلق - كما سنرى - كاملة، من خلال عملية الوقوع في الخطيئة وكيفية معاقبتها (آدم وحواء)! رغم أن الذي يُعرف هنا وهناك أن التوراة محرقة، وأن كتبها خالفوا الحقائق التاريخية، بل زوروا تزويراً، في المسيحية والإسلام. وإذا كان الوضع كذلك، فلماذا يكون هذا النص التوراتي المذكور نصاً معتمداً، بل هو

النص المشع تاريخياً؟ أليس لأنه يلقي صدى مرغوباً فيه، وتجاوباً من الذين يبتغون قهر المرأة انطلاقاً من سلطة مرجعية مقدسة، تشكل «تابو» ممنوعاً الاقتراب منه، و«طوطماً» هو مقدس لا يُطعن فيه؟ ومن المعلوم أنه لم يتعرض كتاب للنقد وللطعن في نصوصه، وعلى الصعد كافة، كما تعرض له كتاب (التوراة)، كونه منح أبعاداً دينوية خالصة. ولو أنه منح طابعاً - ولو نسبياً - من التقديس كحال الكتب المقدسة الأخرى، كـ(العهد الجديد)، وبصور أخص (القرآن)، لما رأينا كل هذا الكتابات التي لا تخفي مراميها الإيديولوجية الواضحة. والبعيد الإيديولوجي الأكثر وضوحاً هو في تجاهل الأرضية التاريخية للجزء المتعلق بـ(آدم وحواء) المذكور. الذي سنقوم به، هو إضاءة النص، وتفكيكه، ومحاولة إرجاع مفاهيمه إلى أصولها الأولى - قدر المستطاع - ونقصد بـ(الأصول الأولى) الأرضية الواقعية التي شكلت دعماً لها، وغذتها، ومن ثم استنطاق هذه الأصول في دلالاتها الحافة، وربطها بالمناخ التاريخي والأسطوري والديني الذي صاغها، وكيف أن الضلع الأعوج هذا، الذي شكلت إدانة ذكورية ضد المرأة، ينبئ عن مرجعيته بالتالي، أي عن فساد الأصل. فالضلع المرعب لسان حال منشئه، أم هو أسوأ الموجود في جسده ليطم القذف به خارجاً وتكوينه امرأة محكومة بالفساد (فساد الأصل)؟

والذي يمكننا ذكره بداية، هو أن العمل الذي سنقوم به، هو اجتهاد، بقصد استيعاب حركية المفاهيم المذكورة، وكيف تنزحج من مكانها، أو تكتسب ملامح، في ديناميكيتها من زمان لآخر، وحسب المنحى الثقافي، آخذين بعين الاعتبار أن كل قراءة تكتسب حضوراً تاريخياً فردياً، يؤكد اجتماعيته، إذ يوسّع حدود هذه الفردية، من خلال التنقيب في اجتماعية البحث، وأنه (توجد حالة العنف في موقع أبعد من الرمزية الجنسية، وهي نظام ثقافي أولاً وجنسي ثانياً وتتواجد في خلفية كل المعاني الممكنة وتظل غامضة مادام هناك معنى من المعاني يقْتَمَعها)^(٥٣)، كما يرى ذلك بحق «رينيه جيران». مدخلنا إلى فهم النص هو هذا السؤال: ما الذي يربط بين المرأة والحياة؟ إذ إن من المعلوم أن الحياة (كمفهوم)، تعتبر حيواناً مألوفاً على صعيد التداول المعرفي، والرمزي، ومألوفيته تتجاوز تاريخية النص التوراتي المذكور، وهي وضعية ثقافية لا ترتحن للمناخ التوراتي المرسوم، إنما تفصح عن هويتها بشكل سابق عليه.

ويتوضح هذا المفهوم/ الرمز/ الدلالة/ الوظيفة، عندما نجد أن هناك مفهوماً آخر قاعياً، غير

مكشوف موجود في النص نفسه، يُفصح عنه هنا وهناك، وهو (الشيطان)، وهذا يعني أننا صرنا في مواجهة ثلاثة مفاهيم هي (ثلاثة أقانيم)، داخل مثلث (المرأة - الحية - الشيطان)، أو (الحية - المرأة - الشيطان)، المهم أن الثلاثة وحدة واحدة، داخل مثلث يمكن تسميته بـ (مثلث اللعنة التاريخي) - وهذا يعني أن سؤالنا الأدق هو: ما الذي يربط بين المرأة والحية والشيطان؟

إن التحدث عن الأصل التاريخي لكل مفهوم، بوسعه تقريبنا من الحقيقة التاريخية لا النفسية المولفة:

١ - لا نحتاج مجدداً لذكر الأمثلة التاريخية التي تؤكد الدور التاريخي الذي كانت المرأة تضطلع به والقيمة الكونية التي تجسدها، فقد تطرقنا إلى ذلك سابقاً، وفي أكثر من نقطة. ولكن لنورد فقط، هذا المقطع الشعري الابتهالي التعظيمي السومري، حيث يبين الملك «جوديا» عظمة الإلهة «بو»، وهي هنا راعية (لكش) ونصيرتها:

أي ملكتي، أيتها الأم التي شيدت لكش
 إن الذين تلحظينهم بعينيك ينالون العزة والسلطان،
 والعاابد الذي تنظرين إليه تطول حياته،
 أنا ليس لي أم، فأنت أُمي،
 وليس لي أب، فأنت أبي...،
 أي إلهتي بو؟ إن عندك علم الخير،
 وأنت التي وهبتي أنفاس الحياة،
 وسأقيم في كنفك وأعظمك وأمجدك،
 وأحتمي بحمك يا أماه... (٥٤).

فالمرأة تبرز بوصفها أصل الحياة. والحياة هي التي توضح لنا ذلك. وليست (حواء) سوى التجسيد الأعظم للحياة، وبين الحياة والمرأة (حواء) ثمة تواصل عضوي. فكلمة الحياة تذكرنا بـ(حواء) لأنها هي التي تؤكدنا، وكلمة (حواء) تحيلنا إلى الحياة التي تشكل إطاراً فعلياً، وفضاء حركياً، بالنسبة لها. كأن الحياة في منبتها الحوائثي تذكر بالموث وإحالة إليه لم يتلمس فيها الرجل (الآدمي) سوى فنائه أو تلاشيه، فجبر المفهوم لصالحه.

وما تقدمه إلهة الأرض العظمى السومرية «نخرساج»، وكذلك «نمو»، والإلهة

الكونية البابلية «تعامة»، والإلهة الكنعانية الآرامية «عشتروت»، والإلهة المصرية «نيت» والإلهة الإغريقية «جيا» الأرضية... إلخ، تبرز لنا مثل هذه الأهمية المذكورة سابقاً. ويبدو أن الذاكرة الجمعية، وعلى الصعيد التاريخي، لم تستطع - وهي في توجهها الذكوري - إلا أن تؤكد مثل هذه الأهمية. وكأنها - وبوعي منها أو بدون وعي - عبرت عن عدم قدرتها على تجاهل ما كان سابقاً على التاريخ الذي يشهد تسييد الإلهة الذكور. وإن كانت هذه الذاكرة، ابتغت بذلك إيراد هذه الوقائع، لتبين لنا فيما بعد كيف تم إقصاؤهن، وإخضاعهن لسلطتهم!

ولهذا نجد «أوتو» السومري، و«شمس» البابلي، أو «مردوخ» البابلي، و«إيل» السوري، و«رع» المصري، و«زيوس» اليوناني... إلخ، آلهة ذكوراً، تُعتبر المسؤولة عن كل شيء، ومقررة المصائر فعلياً.

٢ - أما بخصوص الحية/الأفعى/الثعبان، فالوضع أكثر تعقيداً. لا لأن البحث في ذلك صعب، إنما لأن طريقة البحث هي الصعبة، وتفسير ذلك أن الرموز والاستعمالات الرمزية التي استخدمت فيها الحية/الأفعى/الثعبان، كثيرة من ناحية، ولأن التوظيفات الرمزية التي شغلها كانت كثيرة من ناحية ثانية، وصعوبة الفرز الفعلي بين هذه الدلالات والتوظيفات، هي عنصر إضافي، يمنعنا على أكثر من صعيد مقارنة هذا الكائن الحيواني العريق في قدمه، والمتعدد في وظائفه الرمزية والدلالية من ناحية ثالثة.

ومحاولتنا هنا هي التعرف إلى هذه التوظيفات الأفعوانية، وتحولاتها الدلالية أو الثقافية لاحقاً!

١ - يرى «مرسيا إلياد» أن «الثعبان يرمز إلى العماء Chaos أي اللاشكل غير المتجلي» وكان الثعبان يشير من حيث الدلالة إلى ما هو طبيعي في طور التشكل. وقبل ذلك يذكر إلياد أنه «في الهند، قبل إرساء حجر الأساس، يقوم المنجم بتعيين النقطة التي يحفرون فيها الأساسات، ويكون موقع هذه النقطة فوق الثعبان الذي يحمل العالم»^(٥٥). وهو هنا يذكرنا بمعتقد شعبي متداول عندنا، بخصوص الكون، حيث يحيط أفعوان ضخم به، لا أحد يستطيع تجاوزه. فكأنه يعبر عن سلطة تهدد الجميع - ولهذا - ربما - كان قول المؤلف لاحقاً، عندما ربط الثعبان بالعماء، أو لأنه «الثعبان الأكبر، الذي يحتكر المياه لنفسه فقط، وترك العالم كله

يفتك به القحط»^(٥٦)، وهو بذلك يشير إلى اللانظام الذي يشكل خطراً على كائنات الطبيعة!

٢ - ويذكر «ج.س. فرويليش»، معتقداً آخر، يتعلق بأحد الأقوام الأفارقة، حيث (تروي ميثولوجيا الدوغون أنه لم يكن أحد يموت في الماضي. فعندما يشيخ الناس يتحولون إلى أفاع، ثم إلى يبيان (شعب الكائنات الصغيرة غير المرئية)، أو إلى نومو^(٥٧)، فهل يقصد بذلك العودة إلى ما هو طبيعي عمائي؟

٣ - ويتأكد كلام «فرويليش» عندما يذكرنا «جيمس فريزر» كيف (أن الرومان والإغريق أيضاً كانوا يؤمنون بأن أرواح الموتى تنقمص في الأفاعي. فكان الثعبان رمز الروح الحارسة لكل إنسان عند الرومان)، وقبل ذلك يذكر معتقدات كثيرة تتعلق بذلك، منها: إيمان بعض الناس بأن الثعابين آباء لبعض الناس، وأن الأموات يعودون إلى الحياة ويزورون مساكنهم القديمة بشكل الأفاعي، وأن الروح الحارسة لكل إنسان (توا) عند أقوام (الإيبان) تظهر عيانياً بشكل أفعى وغيرها، وأن ثعباناً ما، إذا رؤي في جزيرة «كيري وينا» شرقي غيانيا الجديدة، في منزل، قالوا إن الزعيم جاء يزور منزله القديم، وأن الأفعى في الدين الإغريقي كانت دائماً رمز الموتى المبجلين. وفي هيكل «أربكنيوم» في أثينا كان ثعبان مقدس تقدم إليه أقرص العسل في كل شهر، وأن الإغريق كانوا يظنون أن النساء قد يجبلن من الإله الأفعوان^(٥٨).

٤ - وكان «فيليب كامبي» أراد تأكيد ما ذكره «فريزر» هنا، بقوله، حول عبادة الحية، وكيف أنها كانت صفة للربة الكريتية الكبرى. ومن ثم يذكر أن (سببيون القديم وأغسطس والإسكندر، ولدتهم حية)، و(أن أول أمباطور لروما جملت به أمه من عمل ثعبان) وهكذا كان (الإسكندر ابن حية)، ثم يعلق بقوله: «إن الثعبان هنا الرمز الأرضي والقمرى لربات الخصب القديمة. إنها حية هيئات وعشتار وأرتميس، رمز القوة والحكمة التحت أرضية، صورة حية لـ«دورة قمرية لا حد لها تعقد وتحل مثل خصوبة الأرض والخصوبة النسوية، والحارس للكنوز الدفينة ولكتاب «بتاح»». وفيما يمارس تحوير في رمزية الحية، (وسيثبت في سفر التكوين عداوة بين جنس الحية وجنس المرأة). ثم يذكر أنه بالنسبة لبعض اللاهوتيين الأورفيين،

فإن (العالم كان قد خلق بواسطة الحيات. فزيوس الثعبان اقترن بأمه ريا - الحية، أو حسب رأي بعضهم، بابنته بيرسيفون - حية)^(٥٩).

وفي مكان آخر، يطرح سؤالاً بخصوص دور الثعبان في معرفة العالم (فظالما أن قوانين العالم فاسدة، فهل الثعبان، بمساعدته لآدم وحواء في ارتكاب أول مخالفة للقانون لم يساعدهما على التحرر من العالم؟)^(٦٠).

٥ - ولعل الفصل الذي يخصه «فراس سواح» حول الثعبان، في (لغز عشتران)، وتحت عنوان «عشتران الأفعى»، مفيد لنا، نظراً لما يحويه من معلومات غزيرة متنوعة، وتحليلات لا تخلو من إثارة وطرافة!

- فالإنسان قديماً ربط بين الحية والخلود، لأنها تتجدد باستمرار. ولهذا تم الربط بينها والقمر والمرأة في دورتها الشهرية. فكل منها في تغير وتحول. ولذلك ألهت الحية، حيث كانت رمزاً للإلهة القمرية منذ الأزمنة السحيقة، ونتيجة ذلك ربط بين الأفعى والمرأة، فالمرأة في أصلها كانت أفعى، والأفعى كانت امرأة.

- وما يؤكد ذلك تزيين المرأة بالأفاعي، أو تميزها بها - فالنساء الجورجونات في الميثولوجيا الإغريقية تنطلق الأفاعي من رؤوسهن بدل الشعر. وهكذا كانت الميدوزا.

- وهناك ربط بين الحية والشجرة والنبع، فكل منها يرتبط بالتجدد والحركة.
- وفي الديانة الديونيسية الأورفية، كانت الأفعى تُعبد باعتبارها الإله ديونيسوس نفسه.
- وعلاقة الحية بالفردوس، هي علاقة خلود. فالفردوس خالد والحية تتجدد. فالحياة هي روح الطبيعة التي تطلب من المرأة أن تبقى لصيقة بها ولا تنصاع لشرائع الذكر الذي بدأ الانفصال عن الطبيعة. وقد سقطت شرائع الذكر أمام إصرار المرأة على الوفاء للطبيعة، فنصغي لنداء عشتران الذي تهمس به الحية وتأكل من الثمرة المحرمة متحديّة شرائع الذكر، ثم ينسى الذكر شرائعه ويتحد بالأنثى تحت شجرة عشتران^(٦١).

٦ - وما يذكره «القمني» حول ذلك يفيدنا في هذا المجال، إذ «إن الكلمة «سرافيم» هي في اللسان العبري من المفرد «ساراف» و«ساراف» تعني الحية، والحياة هي التي أوعزت لحواء في الجنة بالأكل من الثمرة المحرمة، فهي إذن رمز (إبليس)، أو هي (إبليس) أو الشيطان، والشيطان يكون بهذا المعنى واحداً من السرافيم

الملائكة»^(٦٢). إننا إذ نتعرف على الحية، وتشعبات وظائفها الرمزية، نسعى إلى للممة الأبعاد الرمزية من خلالها.

ومن المعلوم أنه يجب التفريق بين البعد الأسطوري لما نحن بصدده والبعد الديني للحية في علاقتها بالمرأة. فما يتضح لنا هو أن الأسطورة طفل بالتبني للدين. إذ لا دين لا يقوم على ركائز أسطورية. بل إن كل دين يبرز بإثبات أهليته في الوجود، ومن خلال تدعيم ذاته، تحصيل اسمه بعناد أسطوري، من دون أن يعترف بفضلها، أو يذكرها. إن ذكر الأسطورة يُفقد الدين مبرر وجوده، لأنه يمارس على أكثر من صعيد علاقة قطع (قطيعة معرفية) مع ماضيه، ليخلق أساطيره (علاماته) وهي هنا معجزته. ولعلنا في قراءة حركية الحية في النص التوراتي نكتشف مثل هذه العلاقة، الأسطورة تعزّي هوية الدين، إذ ينكر هذا وجود تلك. والعنف الظاهري المتمثل في تسييد الدين على الأسطوري، يقابله عنف مستتر، وفي داخل النص الديني، من خلال التناص، يمارسه الأسطوري في الديني، إذ يعلن عن ذاته. الدين سلطة مركزية - الأسطورة حرق لها، لا لأن الأسطورة عvisية على الامتلاك، إنما لأنها ترفض المركز، إذ تتكلم من دون أن تشاهد صورتها! إن الذي لا يشك فيه هو أن اعتبار المرأة حية والحية امرأة، حقيقة نفسية متداولة حتى في لغتنا اليومية، وخصوصاً في المناسبات التي تستدعي ذلك. بل إن صورة (أميرة الأفاعي) التي تطرزها النساء في الريف عندنا على قماش أبيض، حيث يتشكل ثعبان يدب على الأقدام، ينتهي برأس فتاة جميلة ذات عينين أخاذتين، تعيدنا إلى آلاف السنين، حيث اعتبرت الأفعى مثيرة بالشكل المذكور من دون معرفة دلالتها. وكذلك فإن سرقة وردة الحياة من قبل الحية، عندما كان «جلجامش» يستحم في بركة الماء، حيث تلتقي الحية مع الماء والورد، وكل منها يكتمل مع الآخر، هي بدورها توضح لنا الكثير من خلفية النص التوراتي المذكور^(٦٣).

فالحية التي كانت سبباً في منع «جلجامش» من الخلود، عبرت عن الحالة الطبيعية لها، باعتبارها حارساً للطبيعة، ترفض تغيير قوانينها، حيث الإنسان معرض للفناء كأى كائن حي آخر. ولكن الذاكرة الجمعية في تجليها الذكوري، تعلمنا أن الحية التي توافقت مع الورد، وكل منهما أنثى، عبرت عن تواطؤ بينهما، ومؤامرة على الذكر، إذ استحم «جلجامش» في الماء، وترك الورد، وكأنها من دون مراقبة. فهل الحية تشير إلى الصحو المتجدد، وفي الوقت نفسه، تشير إلى الحالة العفوية في الطبيعة، والمنفلتة؟ وهل التوليف

الميثولوجي - الحكائي الديني يعبر عن خوف الرجل على نفسه وضعفه من الداخل، وليس لأنه قوي ومتماسك من الداخل؟

من الملاحظ أن مفهوم الحية متشعب. ففي انتقالها من إلهة قمرية، إلى حارسة الحياة، ومتجددة، إلى متمصصة لروح الموت، إلى أم كبرى لعظماء ذكرت أسماؤهم، إلى حالة عماء كونية، إلى مجرد حيوان... إلخ، ثمة تحورات هائلة في اسمها أو معاني خاصة بهذا الاسم. فهي بهذا الشكل تعبر عن تحولات ثقافة كاملة، مادامت تشكل داخلها أكثر من علامة فارقة. فمن الحالة الطبيعية غير المنضبطة (وهي تقابل العماء الكوني)، إلى الحامل للروح، روح الميت، إلى الرمز الدال على ما هو متجل سياسياً قدسياً، كما رأينا عند «فريرز»، إلى الرمز الشمولي، في أموميته، كما رأينا عند «كامبي» إلى عنصر محرض في الطبيعة ذاتها، وعليها (على ما هو غير منضبط فيها)، عند «كامبي» نفسه، تبرز أهمية الحية.

فكيف نستطيع - خلال هذه التشعبات في الدلالات والرموز - الربط بينها وبين المرأة؟ من الملاحظ أن إرجاع الحية في تعددية دلالاتها، ومستوياتها القيمية، حيث نجد تسلسلاً هرمياً، بل تنازلياً، فتكون الحية التوراتية هي في أضيق معنى لها، وفي الحد الأدنى قيمياً، إذ يتسطح المعنى من جهة، وهو لا يتسطح إلا ليعبر عن تهميش المعادل الآخر لها، أي المرأة من جهة ثانية. فالاثنتان آثمتان: الحية في إغراء المرأة، وهذه في إغراء آدم. وهما بذلك تعبران عن وحدة معنى تأمرية - كما يبدو - على آدم، لإخراجه من الجنة. في كل ذلك تتجاوب أصداء التاريخ العميق الغور، من أيام «جلجامش»، إذ حرم من الخلود، مع أصداء التاريخ التوراتي، إذ تتعقد بنية التاريخ في أحداثه، من خلال وحدة صف المرأة/ الحية، ضد آدم/الرجل. ولعل معاقبة الحية بإدخال أرجلها في بطنها، تعبير دال، يشير إلى المرأة الدابة (التي تدب على الأرض)، وتبقى الحية تنساب أو تزحف على الأرض. وهكذا تتلاقى الصورتان في صورة واحدة!

وثمة سؤالان لا نستطيع الإجابة عنهما، لأنهما يتعلقان بما هو أسطوري أُرْخُ يستحيل التأكد منه بالنسبة للأول، وبما هو أسطوري نفسي وسياسي تصعب المراهنة عليه، وإن كانت إمكانية طرحه مشروعة:

١ - السؤال الأول: ألا تذكرنا الحية الدابة على الأرجل بصورة الكائن الحي

الأسطوري، الذي قيل إنه كان يدبّ على أرجل، وله وجهان، ويشتمل عنصري الذكورة والأنوثة؟ خصوصاً عندما نعلم أن الحية أصل الكائن الحي! فكان آدم، ومن ثم حواء. ولكن هل الانشطار، ومن ثم التناسل، كان لا بد من دفع ثمنه: أي تناول الثمرة المحرمة؟

٢ - السؤال الثاني: هل عبرت مخيلة الكاتب التوراتي عن تشاؤمه تجاه الحياة. والحياة هي في جوهرها ترتبط بالمرأة، لأن هذه حواء، والحية لصيقة بها، وهو لم يفعل ذلك إلا ليبر كل عنف يُمارَس فيها؟

إن ما يجدر ذكره، هو أن المرأة هي أصل الحركة، أو على الأقل، هي التعبير الأمثل عنها. فمنها وفيها وعبرها، عرفت الحياة، وتم التواصل مع الطبيعة، وعنصر التغيير فيها هو الذي يعرفنا بذلك. وهي بهذا المعنى تكون الحركة الدائمة التي لا تخفي شيئاً، بخلاف الرجل الذي يشير في ذكوريته، وفاعلية الذكورة، إلى ضبط الحركة، رغم أن هذا التفسير ليس مقنعاً. لأنها عرفت في أكثر من نص أسطوري سابق بكونها واهبة الحياة وحارستها! ومهما حاولنا التقليل من قيمة المرأة، فإن ما لا يستطيع النص المذكور إخفاؤه، هو أن الحية في توحيدها مع المرأة، استطاعتا تعريف الرجل بذاته. وأن أكل الثمرة المحرمة، هو المعرفة ذاتها التي تبصر الإنسان بذاته، وتساعد على السؤال عن مصيره، وعن سر وجوده في ظل الله. وهذا يتطلب سعياً في الأرض، لا في الجنة الساكنة.

٣ - وماذا عن الشيطان، وعن موقعه في الطبيعة، وعلاقته بالمرأة قبل كل شيء؟ الشيطان أو إبليس عنصر فاعل ومؤثر إلى حد كبير في الكون بدءاً بما هو مادي، من خلال موجودات الطبيعة، حيث يمكنه - باعتباره يمتلك قوى هائلة للتحويل والدخول في الأشياء، أو التماهي معها، أو تلبسها للإيقاع بالغير - أن يتخذ هيئات مختلفة عبرها، ذات طابع إغرائتي، وانتهاء بما هو معنوي داخلي، حيث يمكنه التأثير في تصورات وتخيلات وأوهام أيّ كان. ويتضح لنا ذلك من مدى حضوره في اللغة المحكية، وخصوصاً عند ظهور مواقف أو حالات طارئة، والشعوب العربية - الإسلامية هي أكثرها استعمالاً له ككلمة، إذ تستخدم في بداية كل فعل أو عمل أو تفكير (العوذلة)، وذلك لزرع الطمأنينة في النفس، وتجنب التردد أو الوسوسة، لأن هذا فعل شيطاني، وبالتالي فهي أكثرها استهلاكاً وقابلية للتجديد

والتجدد. ولنا أن نتصور شساعة أو وساعة ساحة الوعي المسكونة بالشیطان أو إبليس، من خلال أشكال أو حالات استحضاره أو ذكره، حتى ندرك إلى أي مدى يبرز مؤثراً بوصفه: صانع ثقافة وموجهها، ومكون بنى نفسية وحاميتها، والوجه الآخر لكل ما يعتبر خيراً، بل ربما تجاوز ذلك لدى الكثيرين، باعتباره الحاضر في كل شيء كقوة مدمرة.. واللعنة هي المدخل لفهم الشيطان، وهي المفتاح السحري لفهمه، والتعبير الأمثل عن فظاعة دوره التخريبي المسند إليه منذ الأزل عند مَنْ يعتبره قوة شريرة بدأت مع بدء الكون.

وإذا كانت المرأة متمثلة في أمها (حواء) المرأة الأولى، هي التي أغرت آدم، وأخرجته من الجنة الأبدية، وفق ما جاء في النص التوراتي المذكور، بتأثير من الحية/الشیطان، فهذا يعني تطابقها مع الشيطان. وبذلك يتضح لنا البعد الكارثي في هذا الثالوث الرجيم الوجه (المرأة - الشيطان - الحية)... إنه ثالوث يختزن العنف ويوزعه هنا وهناك ليمارس تدميراً في الأشياء حين يراد لها أن تنتظم. والدين الذي يقوم على معتقدات، يراد لها أن تكون راسخة في الذاكرة الجمعية، يشحن قواه، ويجدد طاقته باستمرار باللجوء إلى الآخر، الوجه الشرير، لتأكيد ذاته، باعتباره ممثلاً لما هو منتظم وخير مطلق.

من أين جاء الشيطان، أو إبليس، وحل عنصراً أبدياً في هذا البنيان الثقافي، في تجليه الديني؟ لعلنا نفهم الشيطان أو إبليس - باختصار هنا - عندما نتعقبه في أصله، وكيف تجذر المفهوم اللاحق عليه. وفي تعقبنا لذلك، سوف نتوضح لنا العلاقة كاملة بين المرأة والحية في النهاية. ففكرة الشر، وتجسيدها في كائن حي متعدد القوى، مرعب، مهدد للنظام الكوني، وكعنصر يسيء إلى الإنسان، فكرة قديمة. ففي إيران، وخصوصاً لدى الزرادشتية، كان هناك إلهان: إله للخير، هو (هرمز) إله النور، تماماً، و(زرادشت) هو الذي يسعى إلى التعبير عنه، وإله الشر (أهرمان) إله الظلام تماماً، وهو الشيطان هنا. وعند المصريين، كان (أوزوريس) الخير، مقابل (ست) الشرير. ولدى البابليين، هناك (مردوك) إله الضياء، يمثل الخير، مقابل (تعامه) رمز الفوضى والشر. ولدى الكنعانيين، نجد الإله (بعل) الزوج، والعنصر الفاعل في الكون والمنظم لمحيطه، يواجه (موت) ومن معه، وهو يمثل أصل الشر والحراب. ولدى تصورنا العلاقة القائمة بين الشيطان أو إبليس، و(موت) وكيف يتحول كل شيء إلى سكون سلبي أو أطلال خالية من الحياة، ندرك إلى أي مدى حاول المتخيل الجماعي فهم الكون عبر قوى ثنائية تتصارع في ما

بينها باستمرار. وفي اليهودية، كان هنالك (يهوه) المقابل للخير، في مواجهة (عزازيل) المجدد للشر والخراب.

وما يذكر هنا، هو أن (شيطان، أو إبليس اختصار للأصل اليوناني Satan، أو Diabolos، ثم أصبحت الكلمة علماً على ملاك الموت أو زعيم الهاوية السفلى التي كان اليهود يعتقدون أنها مصير جميع الموتى صالحين وطالحين). وما يذكر هنا أيضاً أن (Dia) يرجع إلى أصله اليوناني (Devil) ويعني الشيطان و(زو) تعني الحيوان يونانياً، وكذلك فإن (زه) أو (زيه) بالكردية تعني الحية الكبيرة أو الأفعوان، ومن (Devin) بمعنى الألوهية، ومن (Die) بمعنى يموت وملعون، ومن (Deuce) بمعنى الشيطان... إلخ. كأن الحية هي مجاز ودلالة أكثر من كونها اسماً حيث تفصح عن تجدد الحياة وعن استمراريتها وقابليتها للتحول، وتغوي بالإقامة فيها، فتكون شيطاناً في هذه الحالة، وامرأة: الأثنى الأرقى في سلم الكائنات الحية!

وهذا يوضح لنا الأبعاد التصارعية داخل المفهوم الواحد نفسه، حيث يوجد الشيء ونقيضه. هناك المقدس والمدنس اللذان يرتبطان بالشيء نفسه. والخير والشر لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً. ولعل من يقرأ كتاب «رينيه جيران» الموسوم بـ«العنف والمقدس» والمعروف على نطاق واسع، سوف يلاحظ أن الكاتب - الذي قدم لنا أفكاراً خصبة في هذا المجال - يعتمد على مثل هذه الثنائيات في تصارعها، داخل الكلمة الواحدة نفسها، أي ما يخص العنف الذي يجري بين الشيء ونقيضه، وكيف أن كلاً منهما يستحضر الآخر، ولا يتعزز موقعه إلا بتنحيته وتشويهه باستمرار ضمناً أو صراحة.

لفظة (الفارماكون) تعني السم والترياق، ولفظة (ساسير (Sacer)) تعني المقدس والملعون. ولندكر هنا أن كلمة كهنوت الفرنسية Sacerdoce، جاءت من اللاتينية Sacer وتعني الملعون^(٦٤)، و(تيموس) من «تيان»، وتعني إطلاق الدخان، الأضحية، وكذلك إطلاق العنف، التصرف بعنف. و(كراتيروس) تعني القوة الإلهية. وهي من (كراتيروس) وتعني قوة خارقة، وأحياناً العكس^(٦٥)... إلخ.

وفي ضوء ذلك وعلى هذا الأساس كانت معظم استنتاجاته بخصوص تفسيره للعنف والجنس والمقدس، وكيف يجري الصراع بين الثنائيات هذه، وكأنه يؤكد على حالة

ثبات للمفهوم الواحد نفسه، من دون أن يدرك أن ما هو نجس عند أحدهم، أو عند جماعة ما، ليس كذلك عند الآخر، أو عند جماعة أخرى، ولتلاحظ هنا أن (النجس) من (الجنس)، إنه داخل الجنس، وهو مفهوم غير ثابت - ومفهوم الثنائيات قديم. (فرويد) تحدث عن صراع الانفعالات داخل عاطفة واحدة - الحب والكره مثلاً لا ينفصلان - وقبل هذا، كان (ماركس) عندما تحدث عن التناقض الجدلي داخل المفهوم الواحد نفسه، الذي أسىء فهمه كثيراً لدى اللاحقين عليه. ويتضح مفهوم الشيطان أو إبليس أكثر، عندما نعلم أن إبليس بالأصل كان ملاكاً، ذا شأن عند الله، كان نورانياً، ولهذا كان (لوسيفر) أي حامل الضياء^(٦٦). وهذا يذكرنا بحجته وهو يرفض السجود لآدم، (خلقتني من نار وخلقته من طين). إنه يعتبر نفسه أصل الشيء، وضوحه، أمّا (آدم) فلا. ويذكرنا أيضاً بـ(بروميثيوس) سارق النار من الآلهة ومضياء الكون. وهو نفسه يعني المضيء، وقد لعن بدوره. وكيفية معاقبة الله للشيطان معروفة، تطرق إليها مؤرخو الإسلام^(٦٧).

وما يتضح لنا حتى الآن هو أن الثنائيات التي ذكرناها، تبرز لنا كيف يمارس الوعي في أسطرته للأشياء، دوره، ويضع تفريقاً في ما بينها، من دون أن يهدم الحواجز، إنما يقيمها، وهي غير موجودة لتشكل الفئات، وكيف يمارس الوعي الديني في تفاوتاته القيمة تهذيب الوعي السابق، ويتأسس عليه.

وفي ظل ذلك يمكننا القول أنه حتى الله نفسه، ما كان بوسعه الاستمرار كقوة تمثل ما هو إيجابي ومطلق في ذلك، لولا المقابل، أي الشيطان، فالشيطان وجد لتأكيد فاعلية الوجود الإلهي قبل كل شيء. والله في تجليه يبرز قوة ذكورية. وبما أن الطابع الذكوري يبرز في هذه القوة الواضحة - المضبوطة، فإن هذا يعني بالمقابل أن هذه القوة ذاتها هي التي جعلت القوة الأخرى هكذا، أي المرأة، كمعادل للذكر، ولكنه معادل أدنى اعتباراً، وهي داخلية في خانة الشيطان، وهذا في خانة الحية.

ونظرة سريعة تظهر لنا كيف تشكل الأنوثة كعنصر خلاق: قاع الشيء، أساسه، منبعه.

- فهي كانت أصل الكون، وأم الأرض، وإلهة الأرض العظمى، والسيدة التي أحيت الضلع.

- والحية كانت الروح الحارسة لكل شيء، أساس الكون، أم العظماء، حاملة السم والترياق.
- والشيطان، أو إبليس، كان زعيم الملائكة، وخازن الجنة، المضيء.
- والذاكرة الجمعية في تجليها الذكوري، مارست زحزحة لهذه المفاهيم، من خلال عملية تمييز للوعي الذكوري نفسه، وقلب مفاهيم الأشياء، لأن تسييد الواقعي، لا بد منه، وهذا يتم بتسييد الذهني. وهكذا نجد في عملية عنف مستترة، ومنظمة، كيف استبيحت المفاهيم، وجردت من تواريقها الأساسية:
- فالرجل اعتبر أساس الكون - عن طريق آدم - وهذا تم بخلق حواء من ضلع من ضلوعه، وأرخ لذلك من خلال تذييب/تجريم حواء (رغم خلقها من الرجل) بأنها سبب (بلاوي)، الرجل - طرده من الجنة - ومثل هذا التجريم المؤرخ والمسجل في اللوح المحفوظ، يمنحه قدرة متجددة في السيادة عليها، بدعوى التجريم.
- والرجل هو العنصر الفاعل في الكون، أما الحية التي كانت الأولى (من الحياة)، فجرمتها كجريمة نظيرتها، حيث تُصَف إلى جانبها. ومهمة الرجل الحفاظ على هذا التماهي، ومواجهته لتأكيد سلطته، لأن الحية أصل الفوضى، وعنصر مدمر للكون، كما في علاقتها بـ(حواء)، فالضبط الذكوري مستمر بالمقابل.
- والشيطان: الملاك الأول في الكون، أُذنب لأنه رفض الأمر الإلهي، ولهذا كان طرده من الجنة، وأصبحت جريمته مضاهية لجريمة (حواء - الحية)، أما الرجل (آدم) المطيع لله، فوظيفته مواجهة الثالوث الملعون باستمرار. هكذا يبرز العنف المبرمج، والمشرعن إذ الأسطورة أبانت، والدين أدان في تظاهرة الذكوري.

٥ - المرأة وأصل الخطيئة في المسيحية:

في المسيحية يتحدد للخطيئة أصل، وأصل الخطيئة هو أنوثي بالتحديد. فالخطيئة الأصلية تمت ذات يوم، وفي مكان محدد. أرخ لهما، حيث ارتبطت بالمرأة، بـ(حواء) أم البشرية، حين أغرت (آدم). وهذه الخطيئة تناسلت، إذ ارتبطت بالمرأة عموماً، وقد نسي الأصل نفسه، عندما كانت المرأة إلهة وتأسس الأصل ذكورياً. تتحول (مريم العذراء) إلى كائن أسطوري، تتجاوز ذاتها، فالأسطورة تعبر عن حقيقة، بصياغة كلامية محددة، أما

الدين، فيقدم ما يقوله بوصفه حقيقة ناجزة، حقيقة لا تحتاج إلى مناقشة، حقيقة كونية. فلكي يتم تحرير المرأة (مريم) من حضور الحية/ الشيطان فيها، يتم استحضار الروح القدس، حيث تجبل (مريم). فالذي حبل به فيها هو من الروح القدس^(٦٨)، والروح القدس تذكير بالسطوة الذكورية، ولكنها سطوة مطلقة، إنها رحمانية. وهي إذ تؤكد طهرانية المرأة (مريم العذراء) إنما تلغيها في الوقت نفسه، حيث لا تسميها، بل يبرز ترجميها بصورة مضاعفة. أولاً: لأنها امرأة، والمرأة هي أصل الخطيئة، تلك التي لا يشك فيها، وثانياً لأنها تُجبل بالروح القدس في تجليها الإلهي، حيث تحل محلها، وتسمو بالذكورة، كما في (باسم الأب والابن والروح القدس). التوليف الذكوري في مساره التسلطي الوصائي، إذ يهذب العنف التوراتي اليهودي الذكوري، يحاول هنا تسيّد عنف آخر، أكثر خفاء، ولكنه أكثر إيذاء، حيث تحضر المرأة بين لعنة السماء، وغضب الأرض، فالخطيئة تثبت، وتحق اللعنة سماوياً، والمخالفة تتم، فيتجلى غضب الأرض. فكل امرأة هي حواء آتمة بهذا المعنى. المسيح كان مدركاً لأهمية المرأة، معظماً لها. فالرجل والمرأة جسد واحد. ولهذا دعا إلى التوحيد بين الجسدين أدياً، ومنع الطلاق «وأقول لكم إن من طلق امرأته إلا بسبب الزنا وتزوج بأخرى يزني. والذي يتزوج بمطلقة يزني»^(٦٩). وأكد على أن الخطيئة موجودة في كل منا، كما في حكاية المرأة المجذلية: من كان بلا خطيئة فليرجعها بحجر. ولكنه من جهة أخرى، أكد الخطيئة، والخوف الذكوري من المرأة. فالالاتحاد بالمرأة (بامرأة واحدة) محاولة مسيحية لتهدئتها، وإشراف عليها كذلك. وهو لم يتزوج، ليؤكد خطيئة المرأة بعامه إثر ذلك. إنه يعبر عن حالة خوف من المرأة - من الوقوع في حبالها - أراد الاتحاد بأبيه (وفق التصور المسيحي) ورفض الأرض من أجل ذلك.

وفكرة الغفران، وافتداء البشرية تدخل ضمن إطار التطهير من إثم الخطيئة الأصلية تماماً، والرجل (مثلاً بالمسيح) يُقدّم هنا الضحية التاريخية والثلث المتجدد لغلطة المرأة الحوائية القتالة على مر الزمن! ويبرز الشيطان واضحاً في (العهد الجديد). إنه بديل حياتي عن المرأة، وخصوصاً في تحدي المسيح له، وتبرز المرأة في أوزارها، باعتبارها أصل الخطيئة، خاصة في «رسائل بولس»، ولهذا تعاقب «وأما كل امرأة تصلي أو تتبأ ورأسها غير مغطى فتشين رأسها لأنها والمخلوقة شيء واحد بعينه. إذ المرأة إن كانت لا تغطي فليقص شعرها - وإن كان قبيحاً بالمرأة أن تقص أو تحلق فلتغط. فإن الرجل لا ينبغي أن يغطي رأسه لكونه صورة الله ومجده. وأما المرأة فهي مجد الرجل. لأن الرجل ليس من

المراة بل المراة من الرجل. ولأن الرجل لم يخلق من أجل المراة بل المراة من أجل الرجل»^(٧٠).

ف(بولس) يؤكد على خلق المراة من الرجل. وهو إذ يؤكد ذلك، فإنما يعيد قراءة سفر التكوين على طريقته. إنه يهذب النص التوراتي من ناحية عدم ذكر التفاصيل، ولكنه يكبر في الخطيئة، عندما يؤكد على أن المراة من الرجل ومن أجله. والرجل هو رأس، كما المسيح هو رأس الكنيسة. هكذا يتحد السماوي بالأرضي. (مريم العذراء) هي حواء النقيض وفق التصور المسيحي للمراة. حواء أخطأت، فألت أبناءها. (مريم) هي حواء التي لم تخطئ، من خلال الروح القدس. ولهذا فهي من خلال تشكل الغفران الكوني، خلاصاً للبشرية، بالنسبة لمن يهتدي بها. إنها بذلك تتجاوز (حواء) الأولى. ولهذا كانت: (مريم الدائمة القداسة، و: كلية القداسة، و: دائماً منعماً عليها، و: دائماً في نعمة الله، و: مباركة على الدوام، و: وحدها مباركة، و: شبيهة بحواء قبل الخطيئة، كونهها الله بيده من تربة طاهرة... إلخ)^(٧١).

لكن هذه التأكيدات لا تنسي صورة المراة في اتحادها بالشيطان والحية. ولهذا كان إخراج (مريم العذراء) في صياغته الأسطورية - الدينية قلباً لحقيقة المراة، وليس نفياً لها في ربطها بالخطيئة المزعومة، ومن جهة أخرى تأكيداً لهذه الخطيئة، عندما تعظم (مريم العذراء)، وتذكر المراة كأصل للخطيئة، وكانت الرهبة البرهان الأسطع على رفض المراة باعتبارها مجلبة للشرور - للسقوط الدائم في الخطيئة. أما ما قيل ويقال عن أن المراة أصل كل بلاء، وأن الرهبة تقليد للمسيح، فمبررات تعمق الخطيئة كتاريخ ولا تلغيها. ولعل التصورات اللاحقة التي كونتها الخيلة الجمعية المسيحية الكنسية وغيرها عن المراة تبرز ما ذهبنا إليه:

- يقول «أودون» رئيس دير كلوني (القرن العاشر): «إن جمال الجسد لا يتخطى حدود البشر، ولو قدر للرجال أن يشاهدوا ما هو كائن تحت الجلد، فإن رؤية النساء كانت ستسبب لهم الغثيان. وما دمنا نتأبى عن لمس البصاق أو البراز، ولو بطرف إصبعنا، فكيف ترانا نبادر إلى معانقة كيس الجلّة هذا؟».

- ويقول المبشر الإلزامي «توما مورنر»: «على الرجل ألا يتردد في ضرب الزوجة الطاغية. أفليست لها تسع طبقات من الجلد؟ وهي ثانياً، وبصورة عامة خائنة، مغرورة بنفسها، رذيلة وعاوية...».

- وأكد «مينوجازما» أن (الشیطان يقبض عليها بإحكام ويجرها معه موثوقة ومربوبة...) (٧٢).

هكذا يبرز التصور المسيحي المضاد للمرأة. المرأة التي تُعظَّم في دورها الشرير. وهو دور يُفتن في الحديث عنه، وبحسب المناسبات والحالات المختلفة، لتحقيق السيادة الذكورية باستمرار. وهي تصورات تقوم على الخوف من المرأة، ومثل هذا هو الذي يبرر استمرار إنتاج وإعادة إنتاج المرأة الشريرة والمهلكة. وفي الوقت نفسه ينتج العدة التي تسمح للرجل بمواجهة الخطر المزعوم، لكن المسيحية في الوقت الذي أكدت معاداتها للمرأة على أصعدة مختلفة، فإنها أعطت المجال لها في أن تعبر عن تواصلها في الحياة، وقد تنوعت الرؤى في الحياة لأنها شملت عوالم مختلفة: شاسعة وواسعة، ودون أن تقلل من حقيقة الخطيئة الأصلية ضمناً أو صراحة. وهذا ولد العنف المضاد. وبلغ «جيران»، فإن الكائن الغريب الذي يوجّه نحوه العنف، ليتحول إلى ضحية، تعبيراً عن أزمة اجتماعية، حيث يكون الكائن غريباً: مفهوماً ومعنى ودلالة في الذاكرة الجمعية المسيحية، ووفق توجه كنسي متنوع المسارات، ولكنه في الوقت نفسه يسعى إلى توطين كينونته، مؤكداً أهليته، وإنسانيته، مقلصاً من مدّ العنف باتجاهه، فيكون العنف هنا مشتعلاً في العمق، ومدنياً مولده الذكوري، وخصوصاً بالنسبة للطارقة، حيث المسيحية حرّكت المرأة في الوقت الذي (بررت فيه ميثافيزيقياً دونية المرأة بسبب الخطيئة الأصلية، وإن هذا الغموض هو الذي سوف يسمح لها أن تنتصر) (٧٣).

٦ - التصور الإسلامي للضلع المقدس: تعظيم الحدث الأسطوري:

لم يقطع الإسلام صلته البيولوجية ولا الميثولوجية بالماضي السابق عليه. وهذه الصلة تتأكد عندما نحاول التعمين في سور مختلفة من القرآن. القرآن كتاب أريد به لوجاً محفوظاً، استثنائياً في ما جاء به، رغم أنه لم يعلن قطعياً أن ما جاء به هو ممارسة قطعة معرفية مع الماضي. وما يؤكد ذلك هو أن البنية اللغوية بمتضمناتها الأدبية، ومناخاتها التربوية، ومشاهدها التاريخية، وتجلياتها القيمية، تلتحف بالماضي عبراً، أو قصصاً ذات عبر. بل يمكن القول إن الماضي يشكل اللوحة الخلفية الأساسية لكل ما جاء به القرآن، فمن خلالها يُخاطب القارئ، وفي ضوء ذلك فإن التناصية على الصعيدين التاريخي والقيمي تبرز بوضوح بين التوراة مروراً بالعهد الجديد، والقرآن - وخصوصاً ما يتعلق بالمرأة - حيث نجد أن سفر التكوين، يتحول في القرآن إلى نص محوّر، بما يتناسب وبنية

الخيلة الجمعية الذكورية تماماً. سفر الخروج يهذب بدوره، ليتكون منه سفر آخر، من دون أن يكون مغايراً. (فـحواء) هي الزوجة. والزوجة هي التابعة لزوجها. الرجل سلطته مركزية في القرآن. اسم «آدم» يتكرر في القرآن. ومن يقرأه، يسترجع الذكورة بدقة. التكرار عنف مأسس، وهو مقدس. العنف المقدس لا يعود عنفاً، بل حقيقة. كل حقيقة دينية تقوم على تفاوت قيمي. تستثمر العنف، باعتباره علامته المشترعنة، كل خارج عنه هو المدنس. الدين مشغول بالعنف المشع. إنه لا يسميه، إنما يقوم عليه. وبما أن التكرار «تكرار الاسم» هو عنف مأسس، فهو إذاً يحاول التحرر من العنف، ليلتبس حالة الهدوء.

هناك أكثر من عشرين مرة يتكرر اسم آدم. التكرار مبايعة ذكورية لسلطة ذكورية بهذا المعنى، تأكيد لها. لا وجود لـ«حواء» في القرآن. هناك الزوجة - المرأة - النساء - عدم ذكرها، هو تسيبها إلى الرجل، ربطها به. ﴿ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فوسوس لهما الشيطان ليبيد لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين. وقاسمهما إني لكما من الناصحين. فدلّاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفاً عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾^(٧٤).

هكذا يبرز الحضور التوراتي في القرآن. وتبرز العلاقة بين الإله ومخلوقه. وكيف أن الاثنين مشتركان في الإثم، ولكن المرأة الزوجة هي التي تتقدم ساحة الإثم. ويبرز «آدم» مسؤولاً عنها، لأنه سمح لها بذلك (أي أن تأكل من الثمرة المحرمة)، ومن ثم انخدع بها، وهذا الخداع هو الذي يكشف عن هذا التفاوت القيمي بين الاثنين. وفي الوقت نفسه يؤكد جرأة المرأة، وريادتها في الكشف عن دور المعرفة في التقرب من حقائق الموجودات، وقبل كل شيء الذات.

ويكبر دور الشيطان لأنه هو الذي حرك الهاجس المعرفي في المرأة، والمرأة بذلك عبرت عن استعدادها للحركة ورؤية ما يترتب على التجربة. أما الرجل فهو المعبر عن السكينة والجمود كذلك!

وإذا كان الشيطان هو الأكثر حضوراً، فهو مختف في المرأة تماماً، حيث يتضح لنا

ذلك، عندما نقرأ عن أن المرأة هي التي - وبإيعاز من الشيطان - مدّت يدها إلى الثمرة المحرمة، ومن ثم دفعت ب (آدم) نحوها! ولعل الحضور الكبير للشيطان في القرآن (بصيغة المفرد والجمع)، حيث يرد أكثر من ثمانين مرة، يوضح لنا، كيف تشكل الاستراتيجية الدينية، وعلام تقوم، في اقتصاد العنف وتوجيهه، وتبديده، واستهلاكه... وإذا كانت أسطورة خلق الضلع الأعوج قد تجسدت تاريخياً، وفي شخص «حواء»، فإن الدين قد دفع بهذه الأسطورة إلى أقصى مدى لها، حين جعلها سلطة مرجعية له. وفي قراءة القرآن لا يتهيأ المؤمن - فقط - للدخول في عالم الكون الإلهي (الإسلامي)، إنما يدخل إلى إطار التكوين، حيث آدم المخدوع، وحواء المخادعة، إذ إن قراءة القرآن تستحضر هذه الأسطورة ليتعظ القارئ أو السامع حيث كل قارئ عليه أن يكون ويسترجع عندها (آدم) ليتجنب السقوط في الفخ الشيطاني. والقرآن هنا هو فضاء للتوبة والاتحاد بما هو نقيض لما هو شيطاني. وكل امرأة عليها أن تسترجع الأصل، لا لتجسيده، إنما لنبذه، لتؤكد تبعيتها للرجل. ومن هنا كانت القراءة تتمهد بالبسملة والعوذلة. إن البسملة دخول في فضاء المطلق الرحماني الخير، بينما العوذلة، هي تسلّح بالبسملة، ومواجهة للشيطان حيث يتجسد في كل موجود. وليس دخوله الجنة، وهو مطرود منها سوى الحيلة الأكبر، والتوليف الأعظم من جانب الله، في تأكيد خداعه ودور وساوسه المدمر... الشيطان عصيان من الداخل، وسواس ينخر في النفس، وتفكيك للقوى المعرفية. ولهذا كان الحذر منه. والمرأة التي تقرر به، وهو لصيق بها، تستدعي اليقظة الكاملة. إن المرأة هي خزان الشيطان المعنوي دينياً وتستدعي آية ﴿إِنَّ رَبِّي بكَيدِهِنْ عَلِيمٌ﴾ (سورة يوسف - الآية ٤٩)، الحيلة الكاملة، لما في ذلك من إغواء وإغراء. ومن جهة أخرى، كانت النساء متعة وإمتاعاً للرجال، ومكافأة لهم في الجنة ﴿وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾، (سورة الواقعة - آية ٢١ - ٢٢)، وهذه الآية لا تنقطع عن منطلقها في الدنيا، إذ يجد فيهن الرجل متعة بأكثر من طريقة...^(٧٥). ولكن صورة المرأة في تجليها السلبي، وباعتبارها مهلكة، ومهمشة، تبرز في الكثير من الأقوال والأمثال. فالحديث الذي ينسب إلى الرسول (ص) وهو (استوصوا بالنساء خيراً فإنهن خلقن من ضلع أعوج، وإن أعوج ما في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، فاستمتع بها على عوج)^(٧٦)، يوضح لنا التصور الديني الإسلامي الممارس تجاه المرأة، وكيف يجب التعامل معها وقيادتها، أو التحكم فيها. كما أن (شاوروهون وخالفوهون)، و(ما تولت امرأة أرضاً إلا خربت)، و(اطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها من النساء)، و(النساء حباتل الشيطان)^(٧٧)... ترينا مساحة العنف الموظفة ضد المرأة باسم الرجل تحديداً. وإذا كان

صحيحاً أن الشيطان في الواقع (لم يقتصر دوره على الغواية في المسائل الدينية بل إنه يتغلغل في أعماق نسيج الذات العربي، بحيث يُعزى إليه كل ما لا يرضى الإنسان أو المجتمع عنه)^(٧٨)، فإن ما يجدر ذكره، هو أنه يرتبط بالمرأة، حيث تتجسد فيها الغواية والفتنة، الزيف والضلال. ويتضح لنا ذلك عندما نتمعن في البنية التحتية للمخيلة الجماعية (لا العربية فقط) بل الإسلامية بشكل عام. ولعل إرجاع كل أسباب الفتن والغوايات والضلال، فالنأسي أو الأزمت الاجتماعية المختلفة... إلخ إلى الشيطان، هو أن الشيطان كامن في النفس، ومتجذر فيها. ويجد العقل التعليلي المسكون بالماورائيات مركز إبصاره وديناميكيته في المراهنة عليه، في كل شاردة وواردة. وهو بذلك يقطع السبيل على كل مناقشة أو مساءلة منطقية. وهذا يعني أن كل ذكر للشيطان ضمن هذا الإطار هو تعبير عن انغلاق على الذات، وهجران للعقل، وترك القوى العقلية أرضاً مواتاً.

وهذا الإجراء لا يعود مجرد عنف متشظ في الذات، بل ممارسة له، بتلويبه، وروحة كل شيء (منحه روحاً)، لإسقاط المسؤولية عليه، وإيجاد المبررات من خلاله، وفي الوقت نفسه جعل الذات تعيش مناحها الوهمي باستمرار. وإذا كانت المرأة في إطار ما هو إسلامي، وبأشكال متفاوتة تعيش هذا العنف الموجه ضدها، وهي الكائن القريب باستمرار، ليكون دائماً مستودعاً لتحمل كل المسؤوليات في جذورها الماورائية، ولكي تظل الغريب المنبوذ والمتوشح بما هو ديني، كان هذا الرابط بينها وبين الشيطان: الشيطان والمرأة وجهان لعملة واحدة هنا، ولهذا كان على الرجل وفق هذا المنطق أن يمارس معها ما يجعله سيداً عليها، متبوعاً لا تابعاً. ويتضح لنا ذلك في الإخراج التوليبي لـ(الغزالي) للعلاقة بين الاثنين «ونفس المرأة على مثال نفسك، إن أرسلت عنانها قليلاً. جمحت بك طويلاً. وإن أرخيت عذارها فترأ جذبتك ذراعاً. وإن كبحتها وشدت يدك عليها في محل الشدة ملكتها»^(٧٩).

وكما ذكرنا في الصفحات السابقة، فإن التصور الإسلامي متمثل في واقعية التكوين من جهة، حيث نتعرف إلى هذه الحالة التناسبية، ولكن القرآن حاول تهذيب ذلك بما يتناسب والفضاء التاريخي والاجتماعي الذي جاء فيه، والمتجسد في الكتابات التاريخية التي أرخت لهذه الواقعة من جهة ثانية، حيث لا يخفي المؤرخ العربي - الإسلامي تأثره الجلي بالتصور التوراتي. العنف الشاعل هنا مركزي، وهو يعبر عن واقعة مرغوبة تماماً!

ف(الطبري) يذكر لنا كيف كان آدم يمشي في الجنة وحشاً ليس له روح يسكن إليها، فنام نومة فاستيقظ فإذا عند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه فسألها ما أنت؟ قالت: امرأة، قال: ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إلي. وقد سميت حواء لأنها خلقت من شيء حي.

وعندما أوجدهما معاً، أطلقا لهما أن يأكلا كل ما شاء أكله، غير شجرة واحدة، ولكن إبليس دخل عن طريق الحية، وهي دابة كان لها أربع قوائم، كأنها البعير. وهي كانت كأحسن الدواب فكلمها أن تدخله في فيها.. ففعلت ذلك، ودخل الجنة، واستطاع خداع حواء إثر ذلك. وعندما كشف الأمر (وفق الرواية التوراتية): لعنت الحية، ووضعت قوائمها في بطنها، وكان الطرد عقاب حواء وآدم^(٨١)، كما تعرفنا إليه في (سفر التكوين) التوراتي. وفي الوقت نفسه يخبرنا (الطبري) أن الله قد حسن خلق «إبليس» وشرفه وكرمه على الملائكة وعلى السماء الدنيا والأرض، وملكه السماء الدنيا والأرض، وما بين ذلك، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجن^(٨١)... ونجد ذلك عند (ابن كثير)^(٨٢) في «البداية والنهاية» وعند (ابن الأثير)^(٨٣) في «الكامل في التاريخ»... إلخ.

هذا الإخراج التوليقي للحدث الأسطوري، ينساق وراء رغبة جمعية، يحركها فرد، منتظم جمعياً، أو يعبر عن تصورات الفردية المجمعنة، وإتقانه في تحويل ما هو أسطوري في الأساس إلى ما هو ديني مقدس. هي رغبة تنبني في إطار ما هو اجتماعي، وتتجاوب مع نظام ثقافي لا يستطيع إخفاء عدته العنفيه، في الوقت الذي يحيل ما هو خارجه باعتباره خصمه، إلى خصم هو أصل العنف. والعنف المعتون هنا، هو عنف مضخم، وهو ليس كذلك إلا لتجيش الوعي والمشاعر، ولزحزحة المفاهيم التاريخية، وتغييرها - من أجل توليد تاريخ جديد. كل نظام يؤسس لنفسه عنفياً، وبما أنه كذلك، فهو يبرز نظاماً موهماً مجرداً من العنف. بالنسبة لموضوعنا، هناك حالة تنقل لما هو مدان، ويُسعى به لأن يكون مركز الاهتمام من المرأة إلى الشيطان إلى الحية. أو تنقل من أي من هذه العناصر الثلاثة إلى الآخرين. فالعناصر الثلاثة هي مدانة. إنها مثلث اللعنة. التصور الميثولوجي يؤسس لكل عنصر بما هو إيجابي، ليوحى لنا فيما بعد مدى نكران النعمة. نكران النعمة، هو تهمة، هو المفتاح للدخول إلى ما هو مخطط له لتحويل ذي الأصل العظيم إلى كائن رجييم.

فالعناصر الثلاثة كانت موفورة النعمة، معظمة، ولكنها اغترت. الغرور عدوى أخلاقية مميّزة هنا. في التأريخ للحدث، هناك مبالغة في التصوير: الشيطان وما كان يتميز به من عز وجاه سابقاً (عندما كان ملاكاً)، والحية وما كانت تتميز به من قوة وهيبة وضخامة لافتة للنظر. والمرأة وهي تتناوب بين الاثنين، وفي الوقت نفسه أنكرت أنها من ضلع (آدم)، الخلق هنا تشريف لها، وهي كَفَرَت بهذا العز والتشريف.

التصور التاريخي هنا، نفى الأسطوري، ليؤكد أسطوريته. فد(أساطير الأولين) حكم سلمي على ما كان. الأسطورية هي في تصديق ما لم يصدق، لتأكيد ما يجب تصديقه عن طريق المبالغة. المبالغة علامة أسطورة، والمؤرخ هنا لم يفعل شيئاً. لقد أكد تابعيته لما كان، وهو في قرارة نفسه سعيد بإجرائه، منطلقاً من قناعة ذاتية، هي أن ما يقوله صحيح، ما دام يتجاوب مع ما هو ممأسس ثقافياً. إنه مقلّد هنا، متوهم من دون أن يدري. لم يفهم نظام الأساطير، كل أسطورة تفسّر موضوعها بلغتها. قوى الطبيعة مؤلهة، الآلهة تتصارع، لكنها قوى الطبيعة، ولهذا فهي تتصارع، وتتغير المرأة هنا داخلية في هذا الإطار الحركي - ما هو ثيولوجي لا(ديني) أخذ من الأسطورة ما يتناسب معه فعبّر عن انتقائيته (ماذا نقول عن حقيقة العناصر الثلاثة؟).

المرأة لم تهتمش، إلا لأن نظاماً ثقافياً، له طواطمه وتابواته، أراد لها ذلك. أجدادنا الأسطوريون كانوا أقرب منا إلى الطبيعة، لأنهم عايشوا أحداثها، ظواهرها، وقائعها، فرمزوها. كانوا مع للتغيير على كل صعيد. الذين جاؤوا بعدهم، والذين اعتبروا أنفسهم مغايرين لهم من خلال ما هو ديني، أرادوا فهم الطبيعة من دون أن يكونوا كأسلافهم الأسطوريين. حوّروا في الأسطورة، بدّلوا أسماءها، تربوا في مدرستها، من دون أن يعترفوا بفضلها. هؤلاء هم أبناء مغايرون في رفضهم لأفضال أساتذتهم، حيث منحوا لكل شيء اسمه، وأرادوا تثبيته. الأسطورة تغيرت كثيراً. ما جاء به الدين كأصل بقي أصلاً وكفى! في حديثنا عن التكوين، بعناصره المختلفة، نتعرف إلى نظام ثقافي مارس أسلوباً المركزة بامتياز. هناك مسرحية في عملية التوليف الديني التاريخي. المسرحية هي الإيحاء - أن ما حدث ويحدث حقيقة مطلقة.

- الله أساس الكون، إنه خالقه. إليه ترجع الأمور بأسبابها ومسبباتها.
- وهو كذلك خالق الإنسان - آدم صنيعه الأول - فهو الأقرب إليه.

- المرأة - حواء - صنيعة آدم/الرجل فهي من ضلعه، حيث أوجدها الله.
- الشيطان كبير الملائكة، ذو شأن كوني، تمرد على نظام الكون. الله هو الذي يدرك سر اللعبة، ما دام هو قادراً على كل شيء. لم يفعل الشيطان إلا ما كان مخططاً له. الشيطان ليس خارج سلطة الله.
- الحية أجمل الدواب، ضخمة، لم تدخل الجنة إلا لتلبية هدف إلهي. فالله يرى كل شيء. هي متحركة بأمره.
- المرأة/حواء لم تفعل إلا ما هو موحى إليها. فالله قادر على كل شيء. إذاً كان مدركاً لكل شيء. لا محل هنا إذاً لما هو غريب لينبذ، ولا مكان لما هو شاذ ليرفض، فالجميع يتواجهون في الدائرة الكونية. فكرة الغريب^(٨٤) لا تصلح لفهم العلاقة بين الشيطان والله، بين الحية وآدم، بين الشيطان والملائكة، الغريب خارجي. الشيطان كان داخلياً، ثم أصبح خارجياً، لأنه رفض الخضوع للأمر الرباني. خارجياً صار من دون أن يتحول إلى غريب. الشيطان صار مخيفاً بقدراته. كان له ملك السموات والأرض سابقاً، هذا الملك لم يفقده. لم يؤم. صار هناك ملك رمزي - أن يكون موجوداً في كل مكان - إنه إله آخر، لكنه رجم، لا يُرى، يوسوس في الصدور، يهدد أياً كان (أي كيف يكون الله؟ هو بنفس قدراته، لكنه الوجه النقيض له رغم أنه هو الذي أوجده)، ولم يصير مخيفاً لأنه غريب. من لا يعرف من هو الشيطان منذ الصغر عندنا؟ الحية نفسها داخل الحلقة - هكذا هي المرأة. هناك حالة نبذ إلى الخارج، ليأخذ العنف الموجه مساره! الشيطان مواطن كوني، معترف به إلهياً، أخرج، أو أخرج من الجنة، ليكون فيما لا يرى أيضاً: في النفوس. سلطته باقية محوِّرة! الشيطان يعيش في الداخل. إذا صير خارجاً، فالقصد به جعله غريباً باستمرار. إنه قلب للمفهوم الأسطوري، وللمعنى، ليصير إلى معاشته، بعد تطهيره. إذ تكمن أنسنة الشيطان بمهادنته وتجنبه في الوقت نفسه. فكل فعل معرفي هو إبحاء شيطاني. لأنه كشف وإحناء من الداخل. الخوف هو من التلاشي فيه.

الحية هي ملامسة الأشياء كاملة، هي تكبير متجدد بالحياة - الشيطان. هي كشف متجدد للأشياء. المرأة هي الحامل وهي الوسيط والإمكانية الوحيدة لذلك. فهي المتعة واللذة والقدر على التجدد. فالمرأة هذه هي قدر الرجل، وتجنب القدر هذا، هو من قبيل الاستيقاظ الحاد، كي لا ينجر معه. إذ لا أحد يقدر على التملص من المرأة. فهي أمه

أو أخته. وبشكل أكثر تركيزاً هي: زوجته، أو عشيقته، أو صديقته. إنها متعته ومؤانسته، ومجرى شهوته، وفضاء لذته. فهو مسكون بها. والحديث الهائل، «إن الدنيا كلها متاع. وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة»^(٨٥) يختصر المرأة في المتعة وهي زائلة. والأصل هنا هو الرجل فعليه ألا ينسى أصالته.

هكذا يفصح الحديث عن بنيته الذكورية، في تأصيل الرجل، وتهميش المرأة. إنه من جهة أخرى، يلخص المرأة في حدود مشتبهات الرجل، في مستوى الحاجة. وهي الكائن الغريب، والذي يظل غريباً. والذي يؤتلف فيها هو المتعلق بالمتعة، وهذه تكون وفق قواعد محددة، تجب مراعاتها، لبقى الرجل. هكذا تفصح العقلية الذكورية في نسيجها الديني الإسلامي عن قدرة في خلخلة المفاهيم، وتسييد المعنى المعبر عنها... وهكذا تفصح المرأة خلال هذه العملية التاريخية (المونتاجية) عن (ضلعنتها)، عن تاريخ مغيب، وواقع تُستهلك فيه.

الهوامش

- (١) انظر: سيد محمود القمني، الأسطورة والتراث، سينا للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٨٦ - ٨٧.
- (٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.
- (٣) انظر: طقوس الجنس المقدس، المصدر نفسه ص ٤٥.
- (٤) انظر: فراس سواح: مغامرة العقل الأولي، ص ٤٨.
- (٥) عن: طقوس الجنس المقدس، ص ٨٢.
- (٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
- (٨) انظر: إيفلين كلينكل، برانددت، رحلة إلى بابل القديمة، ترجمة: د. زهدي الداودي، دار الجليل، دمشق ط ١، ١٩٨٤، ص ١٤٢.
- (٩) عن: علي القيم، المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة، دار الأهالي، دمشق، ط ١، ١٩٨٧، ص ١٤٨.
- (١٠) عن: واليس بدج، الديانة الفرعونية، ترجمة: نهاد خياطة، سومر، قبرص، ط ١، ١٩٨٦، ص ٤٠.
- (١١) انظر: أساطير العالم القديم، الآلهة عند اليونان، ص ٢٢١، وما بعد.
- (١٢) انظر: بول فريشاوار، الجنس في العالم القديم، ترجمة: فاتن دحدوح، الجزء الأول، دار الكندي، دمشق، ط ١، ص ٢٦.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ١٣.
- (١٤) انظر حول ذلك، فراس سواح، في: مغامرة العقل الأولي، ص ١٣٣، وكتابه الآخر لغز عشتار، ص ٤١ - ٥١. وكتابتنا الجنس في القرآن، شركة رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، لندن، ١٩٩٤، ص ٢٩ - ٣٠. ومجلد ما أثرته في كتابي جغرافية الملذات فصل: «الجنس في الجنة».
- (١٥) انظر: فيليب كامبي، في العشق الجنسي والمقدس، ص ٦١.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (١٧) انظر: فيليب كامبي، في العشق الجنسي والمقدس ص ٨٠.
- (١٨) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الأول، ترجمة: محمد بدران، جامعة الدول العربية، ص ١٧١.
- (١٩) انظر: فيليب كامبي، في المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (٢٠) انظر حول ذلك كتابنا، الجنس في القرآن، الفصل الرابع، ص ٦٩، وما بعد.
- (٢١) انظر، فيليب كامبي، في المصدر نفسه، ص ١٣٧.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
- (٢٣) ضمن كتاب: نقد مجتمع الذكور، ترجمة: هنرييت عبودي، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٢، ص ١٢.
- (٢٤) انظر، ا.س. كون: الجنس والثقافة، ترجمة د. منير شحود، دار الحوار، اللاذقية، ط ١، ١٩٩٢.
- (٢٥) انظر: فراس سواح، في: لغز عشتار، المصدر نفسه، ص ١٨٢.
- (٢٦) انظر: فراس سواح، ملحمة جلجامش، دار الكلمة، بيروت، ط ١٩٨١، ص ١٥٢.
- (٢٧) انظر: فيليب كامبي، في: المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٤٣ - ٨٢ - ٨٨.
- (٢٨) انظر: فراس سواح، في: لغز عشتار، ص ٣٧ - ٤١.
- (٢٩) انظر حول ذلك: فيليب كامبي، في المصدر نفسه، ص ٢٣، وأجلس في: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ضمن منتخبات، المجلد الثالث، الجزء الثاني، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨١، ص ٨ - ١١، ص ٥٧ - ٦١.

- (٣٠) انظر: فيليب كامبي، في المصدر نفسه ص ٣٥.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ٣٦.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.
- (٣٣) انظر: فراس سواح، في: لغز عشتار، ص ١٩٣.
- (٣٤) انظر المصدر نفسه، ص ٤٥.
- (٣٥) انظر حول ذلك، ديورانت، في الجزء الأول من المجلد الأول، من قصة الحضارة، ص ٧٩ - ٨١؛ وفريزر في: المصدر نفسه ص ٤٣ - ٥٧؛ وسواح، في: لغز عشتار، ص ١٩١ - ١٥٣؛ وكامبي، في المصدر نفسه، ص ٣٤.
- ٤١ -
- (٣٦) انظر: ول ديورانت، في قصة الحضارة، الجزء الأول، المجلد الأول، ص ٨١.
- (٣٧) انظر كتابه: المقدس والديني: رمزية الطقس والأسطورة، ص ١٣٨.
- (٣٨) انظر: ديورانت، المصدر نفسه، الجزء الأول، المجلد الأول، ص ٨٠.
- (٣٩) جيران، رتيه: العنف والمقدس، ترجمة جهاد هواش، عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢، ص ٢٨٢.
- (٤٠) انظر: كامبي، المصدر نفسه، ص ٤٤.
- (٤١) انظر المصدر نفسه، ص ٤٨.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.
- (٤٣) انظر: فراس سواح، في: مغامرة العقل الأولى، ص ٣١٩ - ٣٢١.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٢١.
- (٤٥) انظر: النص المذكور: «ألواح سومر» ترجمة طه باقر، ص ٢٤٢، ٢٤٧.
- (٤٦) انظر النص المذكور في الكتاب المذكور، ص ٨١ - ٨٣.
- (٤٧) انظر حول ذلك: من ألواح سومر، ص ٢٤٤؛ وأساطير العالم القديم، ص ٨٢.
- (٤٨) انظر كتابه: قصة الخلق: منابع سفر التكوين، دار كتعان، دمشق، ط ١، ١٩٩٤، ص ٤٣.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.
- (٥٠) انظر كتابه: الحكاية الشعبية العربية، دار ابن خلدون، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٧٩ - ٨٤.
- (٥١) العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاحان الثاني والثالث.
- (٥٢) راجع حول ذلك: فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، الصفحات ٥٢ - ٥٣ - ١١٣ - ١١٤، ١١٦ - ١١٨.
- (٥٣) انظر كتابه: العنف والمقدس، المصدر نفسه، ص ١٦٣.
- (٥٤) نقلاً عن: ول ديورانت، في: قصة الحضارة، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص ٣٢.
- (٥٥) انظر كتابه، أسطورة العود الأبدى، ترجمة: نهاد خياطة، دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٨٧، ص ٤٢.
- (٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.
- (٥٧) انظر كتابه: ديانات الأرواح الوثنية في أفريقيا السوداء، ترجمة يوسف شلب الشام، المنارة، اللاذقية، ط ١، ١٩٨٨، ص ١١٢.
- (٥٨) انظر كتابه: أدونيس أو قموز، ترجمة: جيرا إبراهيم جيرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، ص ٨٠ - ٨٤.
- (٥٩) انظر المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٩٢.
- (٦٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
- (٦١) انظر كتابه المذكور، ص ١٣٥ - ١٤٥.
- (٦٢) القمني، سيد محمود، الأسطورة والتراث، سينما للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٤٧.

- (٦٣) انظر حول ذلك، فراس سواح، كنوز الأعماق: قراءة في ملحمة جلجامش، سومر، نيقوسيا، قبرص، ط ١، ١٩٨٧، ص ٢٢٣.
- (٦٤) كما يذهب إلى ذلك، كاسمي، في «العشق الجنسي والمقدس» ص ١٦٠.
- (٦٥) انظر حول ذلك كتابه المذكور، الصفحات ١٢١ - ٢٨٠ - ١٧٥ - ٢٨٦.
- (٦٦) استندت في الحديث عن الشيطان وتحولاته من (القمي) في كتابه، الأسطورة والتراث، ص ٣٣ - ٣٩.
- (٦٧) انظر مثلاً: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار القاموس الحديث، بيروت، المجلد ١ - ٢، الجزء الأول، ص ٤١؛ والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار المعرفة، المجلد الأول، ص ٣٤؛ وابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، النصر، الرياض، ١٩٦٦، المجلد ١ - ٢، الجزء الأول، ص ٥٥؛ وابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥، المجلد الأول، ص ٢٤... إلخ.
- (٦٨) انظر: إنجيل متى، الإصحاح الأول؛ وكذلك إنجيل مرقس في الإصحاح الأول، ف (لوقا) و (يوحنا) في الإصحاح نفسه.
- (٦٩) إنجيل (متى)، الإصحاح التاسع عشر.
- (٧٠) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الحادي عشر.
- (٧١) انظر: الموسوعة الميرية، للأب الدكتور متري هاجي إيتناسيو، ١٩٨٢، ص ٢٦٢.
- (٧٢) نقلاً عن كتاب: نقد المجتمع، المصدر نفسه، الصفحات ٢١ - ٢٦ - ٢٦.
- (٧٣) انظر حول ذلك، فيليب كاسمي، «العشق الجنسي والمقدس» ص ١٧٩.
- (٧٤) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآيات من ١٩ - ٢٢.
- (٧٥) حول ذلك انظر كتابنا الجنس في القرآن، فصل: الجنس في بُعديه الديني والأخروي، وكذلك: جغرافية الملذات «الجنس في الجنة» و: «الشبق المحرم» - خصوصاً الفصلين الرابع والخامس - إلخ.
- (٧٦) نقلاً عن: «سنة المصري»، في: خلف الحجاب، ٣٨.
- (٧٧) انظر حول ذلك، خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير: بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٥، ص ٥٨ - ٥٩.
- (٧٨) انظر: إبراهيم بدران، سلوى الحماش: دراسات في العقلية العربية: الحرافة، دار الحقيقة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٨، ص ٧٧.
- (٧٩) انظر كتابه: الزواج الإسلامي السعيد وآداب اللقاء بين الزوجين، منشورات دار النصر، بيروت، دون تاريخ طبع، ص ٧٩، وهو يشكل مرجعاً ثميناً لكل من يبحث عن حجة لامتلاك المرأة إنسانياً، أو معرفياً!
- (٨٠) انظر كتابه: تاريخ الأمم والملوك، المصدر نفسه، الجزء الأول من المجلد الأول والثاني، ص ٥٢ - ٥٥.
- (٨١) المصدر نفسه، ص ٤٧.
- (٨٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ص ٦٦ - ٧٤، وص ٥٥.
- (٨٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص ٢٤ - ٣٥.
- (٨٤) أرد هنا على ريتيه جيرار، في تفسيره للعنف والمقدس، عبر فكرة الغريب، وكيف ينشأ العنف، هذا الذي يتم إسقاطه على ما هو خارجي في كتابه: العنف والمقدس، ص ١٥ - ٥٦، ١٦٥ - ١٨٨، وتركي علي الريعوه في كتابه: العنف المقدس والجنس في الميثولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٤، كمر حرقياً ما جاء به جيرار، انظر الفصل الثاني من كتابه ص ١٠٣ - ١٢٧، وغيره.
- (٨٥) انظر: الشيخ منصور علي ناصف: التاج: الجامع للأصول في أحاديث الرسول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٦١، ص ٢٨٢.

تطعيم المرأة

«لقد خصصوا للمرأة دور الفضولي، والفضولي يلجأ حتماً للاستثمار. وأراد لها الرجل أن تكون متاعاً فجعلت من نفسها متاعاً. ويعرف الرجال جيداً أن مساوئ المرأة تعبر عن وصفها. ولما كانوا يحرصون على إبقاء التسلسل والتمايز بين الجنسين فإنهم يشجعون لدى النساء نفس الصفات التي تخول لهم احتقارهن».

(سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر)

كيف يتم تطعيم المرأة؟

الحديث عن المرأة، هو الحديث عن مراحل تطورها، عن الإمكانيات التي وظفت من أجل ذلك. مفهوم التطور لا يُراد به التصاعد الثقافي (ونحو الأفضل). إنه مفهوم إشعاعي في الوقت نفسه. وكل حديث عن المرأة في سياقه التاريخي يستحضر واقعاً معيناً يخصها. هو واقع ثقافي - بين المرأة والثقافة، لو دققنا في ذلك، علاقة عكسية. فكل بنيان ثقافي، نقاربه، أو نحدده تاريخياً، ومن ثم نقارب ما يليه، نكتشف تهميشاً أكثر للمرأة. هناك إذاً استراتيجية ثقافية يغذيها العنف الذكوري، تبتغي تلبيس المرأة بما هو دوني لتقييدها. وهذا يوضح ويؤكد في الوقت نفسه، أن الثقافات البشرية في مختلف أنواعها، عرفت في مراحلها الأولى، ومن ثم اللاحقة، مثل هذا التواطؤ غير الموعود وغير المتفق عليه، إنما المتشابه في تهشيم وتهميش معنى المرأة. تبرز المرأة وفق هذا التصور، بوصفها اللاتمميز،

اللامحدود، والثقافة تميل إلى بعثرة اللامحدود وتنظيمه كذلك.

البعثرة هي تحويل للامحدود، تجريد له من عناصر قوته الماورائية والأدبية، والتنظيم هو تخصيص المتبقي، أي الاعتماد على ما هو محرر أنوثياً، وتصعيده ومن ثم تطعيمه بمفاهيم تشي بجوهره الذكوري الأصيل.

النصوص الأسطورية والدينية تعلمنا بذلك. حيث تفصح عن مفاهيمها المركزية في تجليها الذكوري الموجه! يفتح التاريخ في مختلف مراحلها، على آخره. ثمة حامل تاريخي، معرفي، اجتماعي، يحركه، يخص المرأة. هو حامل من جهة، باعتبارها أس الوجود بما هو موجود. (فحواء) فضاء حياة، وفاعلية خلق مستمرة ومتجددة. وهو من جهة ثانية حامل، لا بوصفه مالك المحمول إنما المغترب والغريب. نحن هنا بصدد ما يمكن تسميته بـ(بروليتاريا نسوية)، فكل ما هو مُنتج حياتياً، تكون المرأة شاهدة عليه، ولها الدور الأكبر في ذلك، ولكنها من جهة أخرى، محرومة مما هو مصنع، ما هو ثقافي. الثقافة المتوارثة إذ تتحدث عن الخطيئة الأصلية، وأصل الكون، وأسطورة التكوين... إلخ، إنما تعبر في جوهرها عن خطيئة محايدة، خطيئة حافة تتضمنها، من دون أن تسميها، تلك التي تخصصها بالذات. المرأة هي ضحيتها، لأنها في تجاهلها لها تتأزم، التضحية بها تتابع إذاً. وإذا كانت الثقافة هذه، وعلى صعد مختلفة، تقدم نفسها بوصفها شمولية أو كونية، فهذا يعني أنها لا تخفي تأزمها النبوي، الذي يعبر عن تناقض في مفهومها بالذات، لا يهدأ، لأن المساومات والذرائعيات المختلفة تستمر، كونها تتقدم المشكلة وهي في داخلها، حيث تتضمن المرأة حقيقة، من دون اعتراف بها كحقيقة تساوي حقيقة الرجل. وبدلاً من التوحيد الفعلي بين الحقيقتين، نجدتها تُمسرح أجواءها، تُمسح ذاتها في تنوع أبعادها الفكرية. فالمرأة كانت رجلاً/ ذكراً مشوهاً عند (أرسطو)، واليهودية لخصتها في كائن ناقص، عبر قصة الضلع المولفة. والمسيحية أرخت لكل ذلك بتخطيط الضلع نفسه، والإسلام مسرح الحدث، وأبقى المرأة تحت وصاية الرجل. و(فرويد) فسر الذكر المشوه، بأن قضيب المرأة معكوس. والمدنية الحديثة، لو دققنا فيها، لوجدنا وضعية المرأة أكثر مأساوية، فهي إذ اعترفت بها كامرأة، ولكنها كامرأة فقط، أي إيروسية، خائنة وساحرة وغاوية... إلخ.

إن تطعيم المرأة هنا، يتناسب والتهيج الثقافي الذكوري، الذي تحدته وتبرزه وتؤكدته،

وتمأسس له الخيلة الجماعية في تجليها الذكوري، حيث تتحول المرأة إلى ثور يتم تهيينه بالمفاهيم المكونة لبنية هذه الثقافة، ليوحي إلى المتفرجين، قراء ومستمعين ولمن سيأتي بعدهم، أن الثور في هيجانه خطر، فلا بد من ترويضه والحجر عليه. وفي موضوعنا، سنحاول مقارنة (تطعيم المرأة)، أي كيف تُبتكر، أو تُبتدع المرأة بمخيلة رجولية، وتتم محاصرتها، من خلال مجموعة نصوص، هي نماذج تتسلسل، وتتداخل كمعنى واحد، يؤكد عملية التطعيم المذكورة.

وهنا سنواجه عدة نماذج مبتدعة، مهيجة ثقافياً، وهي:

- ١ - المرأة الغاوية: نموذج عشتر جلجامش + سيرينات بوليسيس.
- ٢ - المرأة المتأمرة: نموذج هيروديا وسالومي + سجاح مدعية النبوة.
- ٣ - المرأة الفاجرة المتهتكة: نموذج بغي أنكيدو + حواء التوراتية + نائلة اليمينية + مغرية عبدالله.

١ - المرأة الغاوية، وتغيير المعنى التاريخي:

المرأة الغاوية هي تلك التي تقدّم بوصفها حواء، تريد الإيقاع بالرجل، بوصفه آدمياً باستمرار. إنها صورته نسوية، تفتح في مخيلة جماعية ذكورية، لا تخفي خوفها من آتامها، ومن مكائدها. كل امرأة فضاء غاوية... الغاوية هي فن الإيقاع بالآخر. إنه إيقاع به تتم السيطرة على الجسد وبالجسد. هي علاقة بين طرفين غير متكافئين على صعيد الجنس، وعلى صعيد القيمة: الذكورة والأنوثة. في الجنس يلتقي جسدان. الأنثوي أكثر ديناميكية، أكثر قدرة على استهلاك الآخر، لأنه في أساسه مهتاً. المرأة وفق هذا التصور جسد إغوائي، أو هي مختصرة في ثقافة جسدانية، هي بدورها تتركز في الشهوة، وهي بهذا المعنى تبرز مفهوم المتعة. إنها متعة مؤسطرة، ولكنها غاوية، خلاف الرجل، فهو يتقدم بجسد منضبط.

ولهذا فإن إمكانية تلغيم جسده بما هو شهوي، بنقل عدوى الجسد الأنثوي إليه واردة، وهي خاصية العقل العصابي الذكوري الموجه، الذي يساوي بين المرأة والجسد (الجسد في شهبانته) والرجل المحكوم بالعقل، فيكون جسده تابعاً له. ولهذا يكون تحذير الرجل بضرورة الحفاظ على هذا التفاوت، لديمومة بقائه أقوى، بل يتجلى في الاختلاف القيمي - الرجل أصل المرأة - لهذا كان صاحب القيمة الأولى.

في ضوء هذا التوليف الجنسي الموجه، والجنساني المشع، والقيمي المتداول، كان إيجاد المرأة التي تتقدم من خلال جسد شهواني، والرجل الذي يتقدم من خلال عقلانية فوق جسدية. بينهما تخلق حالة اغتراب، مسرح عداء مشغول بكل أشكال المباحكات الكلامية والشايات المتنقلة، وألعيب الوهم المعقلن، حيث يتم تسعير المسافة، وتجييش المتخيل الجماعي الذكوري، من أجل المزيد من الحذر في مواجهة الغاوية. في تعرفنا إلى «عشتار جلعامش» نقارب حركة الغاوية، مسرحها المفاهيمي، أصداها التاريخية. حيث تفقد «عشتار» كل زخمها الدلالي والعلاماتي، لتحل في معنى مفقر فقير. وهي في الأصل جمهرة رموز ودلالات، باعتبارها في الأصل تقدم بوصفها خزاناً لكل حركة سالبة وموجبة، وكل تصور. فهي تجسيد للحياة والموت، للهدوء والعنف، للحب والبغضاء، للخصب والجذب، للجمود واللامتناهي^(١) إلخ. في ضوء المحكي، والمتداول عن المرأة الغاوية، تبرز «عشتار» النموذج الجلي في هذا الإطار. «عشتار»: الرافدينية، البابلية، وفي إرثها السومري الأكادي، وهي تضح بالشهوة واللذة والرغبة، تعرض نفسها على «جلجامش» البابلي، الذي ثلثه لاهوت، وثلثه الآخر ناسوت. الغاوية تُكلم كلماتها:

تعال يا جلجامش وكن عريسي

وهبني ثمرتك أتمتع بها

كن زوجي وأكون زوجك

سأعد لك مركبة من حجر اللازورد والذهب

وعجلاتها من الذهب وقرونها من البرونز

ومسربط لجرها «شياطين الصاعقة» بدلاً من البغال الضخمة

وعندما تدخل بيتنا ستجد شذى الأرز يعبق فيه

إذا دخلت بيتنا فستقبل قدميك العتبة والدكة.

سينحني لك الملوك والحكام والأمراء

وسيقدمون لك الإتاوة من نتاج الجبل والسهل

وسيحمل معزك «الثلاث» ونعاجك «التوائم»

وحمير الحمل عندك ستفوق البغال في الحمل

وسيكون لخيول مركباتك الصيت المعلى في السباق

وثورك لن يكون له مثيل وهو في نيره.

وهنا يرد «جلجامش» عليها بغضب واحتقار بالكلمات التالية:

ولكن ماذا علي أن أعطيك إن تزوجتك
 أحتاجين إلى السمن (الزيت) والكساء لجسدك؟
 وأي أكل وشراب تحتاجين إليه مما يليق بسمة الألوهية؟
 أي خير سأنال لو تزوجتك؟
 أنتِ! ما أنتِ إلا الموقد الذي تخدم ناره في البرد
 أنتِ كالباب الناقص لا يصد عاصفة ولا ريحاً
 أنتِ قصر يتحطم في داخله الأبطال
 أنتِ فيل يمزق رحله
 أنتِ قبر يلوث من يحمله وقرية تبلل حاملها
 أنتِ حجر مرمر ينهار جداره
 أنتِ حجر «يشب» ليستقدم العدو ويفريه
 وأنتِ نعل يقرص قدم منتهله
 أيُّ من عشاقكِ من بقيت على حبه أبداً؟
 وأي من رعائك من رضيت عنه دائماً؟
 تعالي أقص عليك (مآسي) عشاقك:
 من أجل «تموز» حبيب صباك
 قد قضيت بالكاء سنة بعد سنة
 لقد أحببت (طير) الشقراق المرقش
 ولكنك ضربته بعصاك وكسرت جناحيه
 وها هو الآن حاط في البساتين يصرخ نادباً: «جناحي، جناحي»
 وأحببت الأسد الكامل القوة
 ولكنك حفرت (للإيقاع به) سبع وسبع وطرت (حفر).

وهكذا يذكر الحصان وأمه وراعي القطيع و«إيشولنو» البستاني... وكيف قضت عليهم جميعاً. واستشاطت «عشتار» غضباً، وطلبت من إله السماء أبيها «أنو» وأمها «آتم» الثور السماوي للانتقام من جلجامش، لأنه أهانها. وبعد أن يعلم أبوها منها أن كل شيء في البلاد مستقر يسلمها ذلك، فينشر الثور الرعب في البلاد، ويواجهه «جلجامش» مع صديقه «أنكيديو» ويقضيان عليه. حيث يقذف «أنكيديو» عشتار الغاضبة بفخذ الثور السماوي مهدداً إياها:

لو قبضت عليك لقتلتك مثله
ولربطت أحشاه بأطرافك.
فجمعت عشتار بنات المعبد وبغاياه والمحصين
وأقامت البكاء والنوح على فخذ الثور السماوي.

ويقرب «جلجامش» قرني الثور، قرباناً لإلهه الحامي «لوكال بندا» مع الزيت، بعد أن قدم قلبه مع صديقه «أنكيديو» قرباناً لإله الشمس «شمش» وسجداً له.
أما عشتار، فذ: لم تجد في الدروب من يواسيها ويفرح قلبها^(٢).

لقد أطلنا قليلاً في سرد النص المتضمن المواجهة بين «عشتار» و«جلجامش» بصورة أساسية، وهي فكرة تبرز العنصر الإغوائي فيها، والغواية تحديداً، هي إبراز الأساليب التي تساعد على الإيقاع بالآخر.

وقد تجلّى ذلك من خلال المزايا التي تمتعت بها، تلك التي أرادت بها إمتاع «جلجامش»، حيث رُفضت. ولكن قراءة النص «كله» تظل ضرورية، لتكوين فكرة كاملة عن فحواه، ولمعرفة دلالاته الرمزية. ولنلاحظ بداية أن «عشتار» ذكرت ما هو إيجابي فيها «أي ما تستطيع به جره إليها»، وهو ذكر ما هو سلبي فيها «أي ما يدعوه إلى تجنبها ومحاربتها»، ولهذا كانت المواجهة بينهما، فالقضاء على عنصر الغواية فيها. والذي يتضح في هذا النص لنا، هو أن «عشتار» تقدم نفسها بوصفها حامية الجنس، ينبوع المتع الدنيوية، وقد رأيناها سابقاً، بوصفها (العاهرة الخنون)، مخصصة الحياة، وراعية البغاء المقدس. وهي بالتحديد إلهة الأرض الكبرى. وهذا هو معنى اسمها «عشتار» الإخصابي. إنها (إلهة كبرى هي «الإلهة الأم» تمثل في شخصها قوى التناسل في الطبيعة كلها).

وهناك إشارة يذكرها «فريزر» يفيدنا بها حول ذلك، في حديثه عن البغاء المقدس، وراعيته (ونستنتج أيضاً أنه يقربن بها دائماً عاشق، بل عدد من العشاق، لهم صفة الألوهة ولكنهم يموتون، تضاجعهم كل سنة، ومضاجعتهم تعد لازمة لتكاثر الزرع والحيوان... إلخ)^(٣).

إنه يذكرنا هنا بذكر النحل، الذي يلحق أنثاه، فيموت بعدئذ، ليستمر النسل والتناسل

بعد ذلك. ولعل الذين ذكروهم «جلجامش» وهم من الذكور، وكيف كانوا ضحايا لها، لأنها اجتذبتهم إلى دائرتها الشبقية، يشككون علامة مضيئة في توضيح بنية النص الأساسية. إنه لا ينجذب إليها، لأنه يتوقع نفس المصير. ولكن ما يجدر ذكره، هو أن «جلجامش» كان يبحث عن الخلود. ولهذا كان وجاء رفضه لها. فإذا كانت تمثل تلك الحياة في كل متعيتها وخصوبتها وتجدها، من خلال ما سردته من مزايا خاصة بها، فهو على النقيض منها، حيث ذكر الأسباب التي دعتة إلى تجنبها. وهو إذ يوضح لنا ذلك، فإنما يذكرنا بصورة «أولية» وأساسية عن (آدم وحواء)، أنها «حواء» الغاوية، الحياتية، التي تلتهم من يقع في (حفرتها - هاويتها العدمية: الموت)، وهو «آدم» الأصل، الذي كان يبصر حقيقتها، بذكره لجرائمها. إن الثمرة المحرمة التوراتية - الإنجيلية - القرآنية هي مقابل محور، للجسد العشتاري مباشرة. الخلود هنا يتطابق مع الحفاظ على العفة، و(نور السماء) المقدس في الأساطير القديمة، يشير إلى أن (عشتار) حاربه به، في ذكورته وهو رمز يبرز عنصر الأنوثة من جهة ثانية، وقذفها بفحذه، هو إلغاء لتاريخها، اختراق لمكانتها، مخق لها كغاوية.

ولعل تقديم القلب (قلب الثور) للإله «شمش» الذكوري، يوضح لنا كيفية انتصار الذكورة على الأنوثة، ومن خلال الطبيعة ذاتها. الأسطورة هنا تجعل الطبيعة وحدة واحدة. فكل حركة أرضية تتفاعل مع قوة مؤرخ لها سماوياً، وتتغلب بتبرير سماوي، لشرعنة الحدث. وهذه المشهدية العقلية المؤسطرة شكلت وتشكل العلامة الفارقة لكل ما جاء بعد ذلك اجتماعياً وسياسياً في سياق الديني، حتى الآن.

ولعل لجوء التخيل الجماعي، بأشكاله المختلفة: الدينية والمسيئة، وعلى أكثر من صعيد، وفي أمكنة مختلفة حتى الآن إلى السماء، والتبرك بها، أو استعطافها، عند حلول أزمة معينة، وكلما تضاعفت هذه نشط التخيل المذكور وتجتش في تجليه الذكوري، يشكل حقيقة راسخة في التاريخ. فطلب «عشتار» من «جلجامش» أن يلتفت إليها، أن يمنحها ثمار جسده خاصة أنوثية لتحقيق الإخصاب، ولكن على حسابه، ولأنه مؤله في ثلثيه، ولهذا أردته أكثر، وهو تعبير عن أزمة في عالم المرأة، ورفض «جلجامش» لها، تعبير عن مواجهة هذه الأزمة، وإصرار على حسمها، حيث وضعها (أي عشتار الرمز) في الظل. وكان «عشتار» تذكير بالموت، وفي الآن عينه بالعنصر الأرضي الفاني، أما «جلجامش» فيرفض ذلك حفاظاً على أصله المتعالي ورغبة في الخلود.

هكذا يعبر العقل الذي يُعطى له سمة الأسطورة عن حضوره الكوني. إنه إذ يؤكد نفسه، فبتحريك الطبيعة في عناصرها الحية. أما عقلنا الذي نعتز به، فباللجوء إلى المجردات. وهذا لا يشكل ميزة استثنائية له. فالقدرة على التواصل مع الطبيعة، وحفظ الحدث، ومحاولة فهمه، هي التي توضح حقيقة كل منهما.

العقل المؤسطر لا زال يغربنا بمتابعة نصوصه، بمعايشة أجوائه الكرنفالية، لأنه يمتلك الصفة التي تمكنه من الحضور المستمر في التاريخ، والمنفتح على تأويلات شتى. أما عقلنا المغرور بذاته، فحضوره أقل. وإذا كانت المرأة التي قُدمت غاوية هنا، كما رأيناها في نص العقل المؤسطر، وكيف أقصيت، قد برزت مدحورة، فهي من جهة أخرى، قد تحولت إلى الداخل، إلى داخلنا، إذ لا مهرب منها، لأنها رحم حقيقتنا تماماً. وعلى عقلنا (الذكوري) أن يفتح على هذا الكائن الغاوي، ويقاربه لتلا يودي نفسه بنفسه مستقبلاً.

أما النموذج الآخر، الذي يوضح لنا بطريقة أخرى مفهوم الغاوية في تكوينها الأنثوي، فهو (سيرينات يوليسيس)، أو (ساحرات يوليسيس المغنيات)، وهن عرائس البحر، اللواتي كن يجذبن البحارة إلى الأعماق المائية بأصواتهن الشجية العذبة والرحيمة، ثم يقضين عليهن بعد ذلك. نحن هنا أمام (عشتار مختلفة فنياً!) فر(عشتار) هنا تتمثل في كورس نسائي، يطفحن أنوثته، ويفضن جاذبية، ويشتعلن إغواء، وهذه هي سمات المرأة الغاوية التي توقع بالآخر. الغاوية هنا إخراج الذات من مكنمها، تجريدها من عناصر قوتها. ونحن في هذه الحالة نواجه قوة أنثوية تؤكد حضورها، تحاول إثباته في مواجهة قوة ذكورية موجهة تهددها. وفي الحالتين، تكون المرأة هي المنقذة، إنها رحم الأمان، وطريق الخلاص، رغم أنها من جهة أخرى تبرز مهلكة. ففي ملحمة (جلجامش)، نجد أن «ننسون» الملكة العظيمة، هي التي سهلت مهمة هذا البطل الملحمي وصديقه، وهي تشفع له عند إله الشمس «شمش»، ليواجه عشتار، وينتصر عليها، من خلالها، بعد أن قضى هو و«أنكيدو» على حارس الغابة «خمبابا» الخيف: القوة البدائية الحارسة للطبيعة - المرأة هنا تحمل الشيء ونقيضه في ذاتها - إنها غاوية، نعم! ولكنها في الوقت نفسه هادية.

في نص (الأوديسة) ينقل إلينا «هوميروس» ما حدث. هنا الساحرة الخرافية ذات الصيت «سيرسه» هي التي تسهل مهمة «يوليسيس» وأصحابه، في طريق الأهوال، إنها ترشده

إلى الطريق الأسلم، لمواجهة السيرينات: عرائس الماء، وهو بدوره يعلم رجاله بما يجب القيام به: (وأخبرتهم أولاً خبر عرائس الماء، وفيما أنا أتكلم أقبلنا على جزيرتهن. عندئذ سكن الهواء سكوناً لا نسمة فيه. فأنزل رفاقي الشراع وأخذوا المجاذيف، واقطعت بسيفي قطعة كبيرة من الشمع، وأذبتها في الشمس، ودهنت بالشمع آذان رجالي. ثم أوثقوا يدي ورجلي، وأنا واقف منتصباً، إلى سارية السفينة. ولما اقتربنا من الشاطئ وكنا بحيث يصل إلينا منه صوت الإنسان، أبصرت العرائس السفينة، وأخذن يغنين، وكان غناؤهن هذا:

«هلم، يا أوديس يا ذا الاسم الآخيّ العظيم،
عد بمركبك السريع وأنصت إلى نشيدنا،
فلم يدن من قبل زائر من هذه الأرجاء،
تائهاً في الآفاق اللازوردية بسفينته الدكناء،
إلا سمع قبل إبحاره صوتنا العذب،
ثم مضى مبتهجاً طافح القلب بالذكريات،
إننا نعلم ما جرى من الأعمال في سالف الزمان،
بقضاء الأرباب في طروادة الواسعة الأرجاء،
ونحن ندري بكل جهاد بني الإنسان في كل مكان».

فرجوت حينئذ رفاقي أن يحلوا وثاقي مومئاً إليهم برأسي معبّساً، لأن آذانهم كانت مسدودة، ولكنهم أعملوا مجاذيفهم، وأضاف أوريلوخ وفريميد إلى وثاقي وثاقاً جديداً. ولما اجترنا الجزيرة، نزعوا الشمع من آذانهم، وحلوا وثاقي^(٤).

نحن هنا في توليف جديد للمرأة، وكيفية حضورها في التاريخ. في البدء تبرز «سيرسه» التي تعلم «بوليسيس» كيف يواجه الخطر المحقق به في الطريق، وهو يتمثل في عرائس المياه. في النهاية يتجاوز ورفاقه هذا الخطر. قيمة هذا النص تبرز في بعده التركيبي. هنا المرأة المنقذة، والمرأة الغاوية المهلكة، في الاثنتين تتولفان أسطورياً. إن «سيرسه» كائن أنثوي لا وجود له إلا في الخيالة. الخيالة تساهم في تحريك الحدث. والحدث لا يمكن عزله عن المؤشر النسائي، و«عرائس المياه» كائنات لا وجود لهن أصلاً، إنما هن تصوير للأعماق المائية. والذين شبهوا أعماق المرأة باللجج البحرية، يبدو أنهم كانوا يعيشون مثل هذه الحالة التخيلية. الأعماق تخيف، تهلك. إنها منبع أسرار الأعماق، تحرك الخيالة،

تنشطها، لأنها تحوي ما هو مثير. المثير مثير لأنه غير مطروق، غير مألوف بعد. فيها (في الأعماق)، يكمن ما ينشط العقل، وما يحيطه. والأعماق هذه كتيمة، غير مكشوفة، غير مقروءة، ولهذا يتضاعف عنصر الإثارة فيها. هكذا تكون المرأة، المرأة تعرف المرأة. فهي مثيرة، ومخيفة في آن، ومحل رهبة. «سيرسه» تعرف بنية «عرائس المياه». هناك إتقان في إخراج وتصوير الحدث. «بوليسيس» يريد معرفة ما هي المرأة في أوالية غوايتها، تكون «سيرسه» هي الخبيرة والمهدية له. الأعماق المائية هي اللانهاية، هي العدم، رحم الطبيعة، عرائس المياه عدّتها، وقوتها المساهمة في إدامة الغواية، وتكرار فعل الموت. من يكتشف لعبة الغواية يهلك. «بوليسيس» اكتشف، ولكنه تهيأ. كانت لعبته معدة مسبقاً، تكامل مع رفاقه. سمع وهو مشدود إلى سارية السفينة. إنه العنف الذي يوضح لنا حقيقة اللعبة - لولا أنه مشدود لانتهى أمره - رفاقه لم يسمعوا، كان الشمع يسد أذانهم، ولهذا جَدّفوا. لولا ذلك لهلكوا. الصراع يلون اللعبة في كل مراحلها. الحياة أوجدت الموت. ولكنها تمنح نفسها لمن يلتزم بشروطها إلى حين. «بوليسيس» برز قوياً، من خلال المرأة الرمز (الساحرة)، ينبوع الطاقة والبصيرة، لولاها لانتهى أمره.

البطولة هي لـ«بوليسيس». الحدث الأسطوري لا يفهم من دون وجود بطولة، البطولة ذكورية. البطولة هي حسم للصراع، توجيه لمساره. والبطولة توجيه للحياة ذاتها، قهر للموت بطريقة ما من خلال الحياة. الغواية قاتلة ولو أن البطل كان قوياً، يُدرك ذلك في حالة خاصة، عندما شدّ وثاقه. هذا الإجراء شكل دريئة محصّنة، لم تسمح بإيذاء البطل، البطل هنا يتحدث عن الغواية، يكمل مسيرة البطولة، يكون هو الراوية اليولييسية تتحول إلى وضع نفسي معاش، لأن الغواية موجودة دائماً، فالحذر الاحتياطي ضرورة دائمة. هنا تكمن فداة العقل المؤسّطر في تأريخ الغواية، وكيف أنها تتعمّم، لتصبح علامة في الثقافة المتداولة. «بوليسيس» هو الشاهد على ذلك، وهو الممثل للرجل الذي يقهر المرأة في غوايتها.

لكن «بوليسيس» إذ ينقل إلينا تاريخ الحدث، يصوره لنا، فإنما يعرفنا إلى حقيقته، التي ترسم وتتوضح من خلال المرأة بالذات. هكذا هي المرأة. فهي في الوقت الذي تخيف فيه الرجل، إنما تحييه في آن. ومن جهة أخرى، فإن «عشتار» التي تحدّث «جلجامش» لأنه رفضها، فلكي تصعد من مفهومه للحياة، لتعلمه إثرئذ. لقد انهزمت تاريخياً، ولكن رمزياً انتصرت. «عرائس المياه» بدورهن عزفن «بوليسيس» بما كان يجهبه. الحدث هنا

تلبس لبوسه الطبيعي. المعرفة تتأكد كحقيقة عبر ما هو طبيعي. ذاكرة البطل تتوشم بحضور «عرائس المياه»، حيث يقارب حقيقة الحياة والموت أكثر. المرأة هي الشاهد والشهيد في الآن عينه! لا أحد بمنجى من نداء «حواء» الرخيم الغاوي، في هذا النداء يكمن الحدث والمعرفة، والقدرة على إثبات الذات! وفي الوقت نفسه فإن السيرينات في تداخلهن مع الماء يفصحن عن لعبة الحياة وغوايتها وسحرها في عملية الجذب إلى الأعماق، وصوب حالة التلاشي كونياً، وهذا اعتراف بخطورة وعظمة المرأة كدور وقيمة وكموقع في الوجود واللغة ذاتها.

٢ - المرأة المتآمرة - تفجير المعنى التاريخي:

نحن هنا نواجه نموذجاً آخر للمرأة. المرأة التي يمكن اعتبارها متآمرة من خلال سلوكها. ولعلنا في تحليلنا لهذا السلوك نستطيع تفكيك المفاهيم الأساسية التي تكونه، أو معرفة الأرضية الفكرية التي تقوم عليها. الذهنية المؤرخة للمرأة هنا، لا تعلن أحكامها، إنما تسرد ما هو حاصل. الأحكام تُستنتج إذًا، ومن جهة أخرى، ليست الذهنية هذه بعيدة عن الفضاء التاريخي والاجتماعي والثقافي لعصرها. إن كل ذهنية تؤرخ لعصر ما، لحدث ما، لسلوك ما، لواقعة ما، إنما تفصح عن هويتها، عما تريد قوله تماماً. هناك ذهنيات بالمقابل، لأن هناك أكثر من طريقة لهندسة، أو برمجة الحدث المراد استثماره بشكل ما. ومن جهة أخرى، لا توجد ذهنية صريحة في أقوالها، أو في ما تعلن عنه. لكل ذهنية دهاليزها، وهذا يتضح عندما نقرأ ما يعبر عنها: قراءة أو كتابة. كل ذهنية تختزل ما تراه، وما تقرأ وما تكتب، وهذا يعني أن هذه الذهنية، وكل ذهنية لا تخلو من استبداد معين، في حجب ما يتعارض مع ما هو مبتغى عندها. إنه تفجير المعنى التاريخي. فالحدث النمذج هنا له معنى، يمكن مقارنته. وهو معنى ينسبط من زاوية معينة، عن طريق التوليف الفكري. هنا يتشظى المعنى، وربما يستعاد عنه بما يوحي أنه هو نفسه.

المرأة هي هذا المعنى الذي يدخل في دائرة التآمر على الرجل، على التاريخ، تفجير المعنى، هو نمذجتها ذاتها. علاقة «هيروديا» وابنتها «سالومي» برأس «يوحنا المعمدان» هي التي تعيننا هنا، أو تهمننا. كيف نفهم حركية الحدث، كيف نقارب الأرضية التي بلورت هذا الحدث، كيف نكتشف البنية الفعلية له؟ رأس «يوحنا المعمدان» بمجرد ذكره، يستحضر فوراً «هيروديا» وابنتها «سالومي» مصحوبتين باللعنات. تصبح هاتان المرأتان تجسيداً لعنف مدمر، همجي، أساسه التآمر، عنف ينطلق مما لا يبرره ظاهرياً، حيث

تدافعان عما يجب الوقوف في وجهه. التآمر يشكل مغذي الحدث، هل هما متآمرتان فعلاً؟

من المعروف بداية أن «يوحنا المعمدان» كان صاحب دعوة في دولة «هيروودس»، كان ناقماً عليه. وكان يبشر بمجيء المسيح، كان يدعو الناس إلى التوبة، وكان متقشفاً في حياته، كان (راديكالياً) بلغة العصر، لهذا كان العدو رقم واحد في دولة «هيروودس». وبمجيء المسيح، اشتد نشاطه، وزادت شعبيته، حيث يوحى إلينا في ضوء ذلك أنه هو المسيح الحقيقي، لما كان يتمتع به من صلابة في الموقف وثبات في المبدأ الذي منه انطلق، ووضوح في الهدف. كان ينخر في جسم دولة «هيروودس». كيف لا يتربص به هذا الدوائر؟ وقد انتظر الفرصة السانحة، ليشرع لفعلة، حيث قطع رأسه، وهو فخور بذلك!

(لأن هيروودس نفسه كان قد أرسل وأمسك يوحنا وأوثقه في السجن من أجل هيرووديا امرأة فيلئس أخيه إذ كان قد تزوج بها. لأن يوحنا كان يقول لهيروودس لا يحل أن تكون لك امرأة أخيك. فحنقت هيرووديا عليه وأرادت أن تقتله ولم تقدر. لأن هيروودس كان يهاب يوحنا عالماً أنه رجل بار وقديس وكان يحفظه. وإذا سمعه فعل كثيراً أو سمعه بسرور. وإذا كان يوم موافق لما صنع هيروودس في مولده عشاء لعظمائه وقواد الألوفاً ووجوه الجليل. دخلت ابنة هيرووديا ورقصت. ورقصت. فسرت هيروودس والمتكثون معه. فقال الملك للصبيّة: مهما أردت اطلبي مني فأعطيك. وأقسم لها إن مهما طلبت مني لأعطيّك حتى نصف مملكتي. فخرجت وقالت لأمها ماذا أطلب. فقالت: رأس يوحنا المعمدان. فدخلت بسرعة إلى الملك وطلبت قائلة أريد أن تعطيني حالاً رأس يوحنا المعمدان على طبق. فحزن الملك جداً. ولأجل الأقسام والمتكثين لم يرد أن يردّها. فللوقت أرسل الملك سيافاً وأمر أن يؤتى برأسه. فمضى وقطع رأسه في السجن. وأتى برأسه على طبق وأعطاه للصبيّة والصبيّة أعطته لأمها. ولما سمع تلاميذه جاؤوا ورفعوا جثته ووضعوها في قبر)^(٥).

هذا الحدث يتوضح أكثر، عندما نقرأ إنجيل «متى». فهنا «هيروودس» غير قادر على قتله، لأنه كان يخاف من الشعب. وفي مولده «مولد هيروودس» رقصت ابنة «هيرووديا». وطلبت رأس «يوحنا المعمدان» فوراً، لأنها قد تلقنت من أمها مسبقاً^(٦). فهي كانت تعلم بكل شيء إذاً. كيف يمكننا فهم حقيقة «هيرووديا وابنتها»؟

من المفيد والمناسب ذكر أن «رينيه جيرار» قد كتب دراسة حول ذلك تحت عنوان (قطع رأس يوحنا المعمدان). أصيلة بالفعل، فهي لا تخلو من ابتكار، حيث يضيء على أكثر من صعيد الفضاء الواقعي للحدث، وذلك ضمن إطار العنف والمقدس. لنثبت النقاط الأساسية لدراسته قبل كل شيء، لأهميتها في موضوعنا:

١ - الموضوع في حقيقته يتعلق بأخوين متخاصمين، يتخاصمان حول الميراث وحول التاج وحول الزوجة.

٢ - هيرود وأخوه هما رمز الرغبة التي يهتم بها «مرقص - مرقس».

٣ - جميع من في النص باستثناء يوحنا، عبارة عن أخوة متخاصمين وتوائم تخلقية: الأم والابنة، هيرود وشقيقه، هيرود ودياد - الاسمان الأخيران يوحان بالتوأمة.

٤ - شقيق هيرود لم يكن اسمه فيليس، كما يقول مرقس، بل كان اسمه هيرود هو الآخر، وهكذا تصبح هيرود ياد بين أخوين اسم كل منهما هيرود.

٥ - هناك رغبة تحرك الجميع. كل منهم يريد حاجة الآخر، والرغبة في ما يرغبه الآخر تجعل من هذا النموذج خصماً وعائقاً، ولهذا نجد الصراع منطلقاً من هذه الرغبة وفي ضوئها، و«يوحنا» هو عدو الرغبة.

٦ - الفرصة المناسبة كانت يوم مولده، هو يوم طقوسي. حتى الرقص كان طقوسياً. الطقس تعبير عن أزمة، ومحاولة للخروج منها. الرقص طريق للخروج، فهو يشير الرغبة.

٧ - سالومي هي ابنة «هيرود ياد». إنها طفلة. فهي مجرد ناقل لرغبات أمها. وبذلك أمكن القضاء على «يوحنا»، في الوقت المناسب، وبشكل مشرع له تماماً ظاهرياً^(٧).

وفي كل حال، فإن قراءة هذه الدراسة تظل ضرورية، إذ إن الاختصار مهما كان دقيقاً، فهو يقرّم النص غالباً. هذه الدراسة تعتمد المنهج التحليلي النفسي التاريخي البنيوي في

معرفة أواليات الحدث. وهو منهج لا نعتقده سلبياً. إنه يفيدنا في معرفة أمور كثيرة قاعية، ولكنه غير كامل كما نعتقد. فهذا المنهج يظل غالباً مستوطناً داخل النص من دون أن يغادره. يستعيب عما هو تاريخي واقعي، بما هو متضمن في النص، من خلال صياغات لغوية، أو جملة جاءت بطريق اعتراضية، أو علاقة لغوية ما بين الأسماء إلخ.

يلون كل ذلك مفهوم أساسي، هو العنف، الذي يتشكل من خلال طقوس محددة غالباً، وعادات متأصلة. «جيرار» رغم أهمية دراسته، لم يسأل عن حقيقة «هيروداد». الإطار الظاهري هنا يثيره. وبهذا الشكل، نجد أن العنف الذي هو موضوع دراسته، هو محرك في آن. هناك عنف في المنهج المعتمد كذلك. لم يسأل عن الأرضية التاريخية السياسية لـ «يوحنا»، عن شخصية «فيلبس» أو «هيرود» الآخر الذي لا حضور أساسياً له في النص. عن كيفية صياغة الحدث في سياقه الديني بدقة، بمفاهيمه الطقوسية.

ما نلاحظه في هذا الحدث، هو وجود مشرحة للحدث، بالشكل المصاغ تاريخياً. فالعقل الذي يتحدث عن التاريخ، هو عقل رسولي، عقل إقلامي لذلك، فإن كل حدث يجب أن يخدم المهمة الرسولية، عبر عملية صراعية، يكون هذا العقل هو المنتصر في النهاية، المرأة تلعب دوراً كبيراً في تشكيل الحدث. الطقس يحركها تحريكاً. وهو طقس يعبر عن خاصية العقل الرسولي. عندما يقدم المرأة هذه على مسرح الحدث. بوصفها صاحبة قدرة نافذة! «هيروداد» تبرز هنا القوة الفاعلة. وأما «هيرودس» فيبدو آدم مخدوعاً. إنها حواء أخرى، متأمرة تماماً. ما هو كامن في هذا الحدث، هو أن السياسي يحرك الحدث هذا على أكثر من صعيد. السياسي أصل اللعبة:

- «هيرودس» متسلط، ويريد أن يظل في السلطة، والسلطة هي امتياز مؤثر اجتماعياً.
- «هيروداد» ترغب في السلطة، ويكون «هيرودس» المجال الأرحب لها - به يمكنها تحقيق رغبتها.
- «سالومي» هي ناقل للرغبة، أداة لتحقيق الهدف بالنسبة للثنتين، لكن «هيرودس» له الدور الأول.
- «يوحنا المعمدان» قوة مؤثرة، ولكنها لم تنضج بعد، إنه يهدد السلطة المذكورة.
- لا يظهر «فيلبس» أو «هيرود» زوج «هيروداد» في الحدث، لكنه يشكل معارضة صامتة لأخيه. «هيرودس» هو الذي يشكل أساس اللعبة هنا، فهو السلطة، هو الدولة. لذلك يكون محرك الحدث.

العقل الرسولي الصائغ للحدث، لا يوصل إلينا جوهره تماماً، إنه يوضح لنا تأمر «هيرودياد» وابنتها «سالومي»، و«هيروودس» معها، كل ذلك للنيل من «يوحنا المعمدان»، فهو عائق سياسي قبل كل شيء.

لا نجد في هذا الحدث أي حضور لـ«فيلبس» أو «هيروود» الآخر. تشابه الأسماء قد يهتما تحليلينفسياً، ولوضع نهاية سريعة من خلال ذلك. ما يهم هو البعد الحركي في الأسماء ذاتها. كل اسم هو معنى مختلف. لا نعرف أي شيء عن «هيروود» الآخر، يذكر اسمه مرة واحدة. هذا يشير إلى دونية شخصيته، إلى ضعفه اجتماعياً، ومن ناحية ثانية يشير إلى تجاهله من قبل السلطة المتمثلة في أخيه «هيروودس». ويعني ذلك أن «هيروود» الآخر، لا حول له ولا قوة. ولذلك جاء مهمشاً. أما «هيرودياد» فرغبتها ظاهرة، إنها تطمح في السلطة، في الجاه، من خلال رغبتها في «هيروودس». مسألة الحرام غير واردة هنا، فالقوة هي التي تشرع لذلك. ومن جهة أخرى، تبرز الرغبة ملونة للحدث، ولكن الرغبة هذه لا قيمة لها من دون غطاء عنفي أمني. إذأ يكون «هيروودس» هو الفاعل في الحدث، والمحدد لكل ما تم لاحقاً في هذا الإطار^(٨).

«سالومي» هي ابنة «هيرودياد» من «هيروود» الآخر، وهذا يعني أنها تحمل تاريخاً آخر. تعرف أبها، ولكنها مسكونة بهاجس السلطة. رغبتها هي رغبة أمها، وهذه بدورها مرتبطة بـ«هيروودس». أما «يوحنا» فمهدهد لهذه الرغبة. التهديد ليس تهديد الرغبة فقط، إنما تهديد السلطة ذاتها، تهديد «هيروودس» في شخصه. لذلك كان الانتقام منه. والمناسبة المذكورة هي توليف الحدث، هي تخديم الهدف تماماً. وقد استطاع «هيروودس» تحقيق هدفه بدقة. ثمة سذاجة في صياغة الحدث. فـ«هيروودس» كان يخاف «يوحنا»، لأنه أثار في الشعب، وهذا يعني أن الشعب لم يكن يهابه هو، و«هيروودس» كان سبباً في مقتل «يوحنا» والشعب لم يفعل شيئاً، المذنبه هي «سالومي» وأمها.

المرأة من جهات ثلاث تشوّهت: من جهة الزوج، حيث لم يُنتبه إليه، ومن جهة «يوحنا» حيث لم يراع وضعه وورعه الديني، ومن جهة «هيروودس» حيث برز هذا مقدراً له، ولكنه لم يستطع إلا أن يحقق رغبة «سالومي»، لأنه أقسم على ذلك. هذا القسم يضع «هيرودياد» وابنتها في دائرة العنف الهمجي، والوحشية النسوية، ومن جهة أخرى، يجنب «هيروودس» المسؤولية المباشرة. إنه يظهر ضحية رغبة بدوره. ضمناً، لم يستطع

الجمهور فعل شيء. هم «هيروُدس» وخوفه من الجمهور، غير مقنعين، هذا يعني أن السلطة تعتقد دائماً أنها تبصر كل شيء ولكنها لا تبصر إلا من زاوية محددة، كما في إخراج هذا الحدث. زاوية تعظيم الإثم الأنوثي هنا.

ثمة نموذج آخر، يلتقي مع «هيروُدس» جنسياً، ولكنه يختلف دلالياً، يتمثل في «سجاح» مدعية النبوة! الروايات العربية - الإسلامية تتحدث عنها، في معظمها بأسلوب كاريكاتيري لافت للنظر حيث تبرز متأمرة. ولكن التآمر على من، وعلى ماذا؟ على النبي «محمد» وعلى الدولة الإسلامية الناشئة إلى جانب «مسيلمة الكذاب». في عملية الصياغة التاريخية للوقائع المرتبطة باسمها، ينكشف الموقف الذكوري من المرأة، والرفض لها. وفي الوقت نفسه، فإنها تفصح عن مضمونها: هل يعقل أن تجسد النبوة والثورة في امرأة تقود قومها؟ العقل المؤرخ للحدث يكشف عن علامته الفارقة، تلك التي توضح ما هو غريب عنه وفيه. حيث يتشكل مفهوم الآخر. الآخر الناقص (الأنثى)، وهذه تتمثل في المرأة. إذ من المعقول أن تكون شاعرة، وكاتبة في نطاق ما هو أدبي، كما يستنتج من بنية هذا العقل، على الصعيد الاجتماعي والمعرفي، لأنها هنا تنطلق من نوازعها العاطفية. أما البعد السياسي، فهذا شأن له علاقة مباشرة بالرجال. السلطة شأن ذكوري. القيادة هكذا تماماً. «سجاح بنت الحارث بن سويد» من بني (تميم)، سيدة قومها، ذات الصيت، تشكل دالة سبيرة، تفصح عن الراسي في قاع هذا العقل الجماعي الذكوري المسيس بشكل أساسي، حيث توجد علاقة تنافر بين المرأة والسياسة، المرأة والحكم. إن الحديث القائل (ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) يبرز في هذا الموقف. هذا النفور من المرأة، يفصح بدوره عن المرأة السلعة/ المتعة، المرأة/ العار، أيام عرب الجاهلية، وهي صورة تالت لاحقاً، من دون أن تفقد الأثر الدال عليها. كل امرأة تدعي القيادة، فهي إذاً متأمرة. وفي ضوء ذلك، قيل الكثير الكثير ذماً «طبعاً» في «سجاح»، لا لأنها ادعت النبوة فقط، ولا لأنها حركت أو قادت قومها في حرب مواجهة مع المسلمين، واتحدت بعدئذ مع جيش «مسيلمة»، إنما لأنها امرأة قبل كل شيء. قد يعترض أحدهم قائلاً: إن «مسيلمة» نفسه ووجه من قبل المسلمين، وهو كان رجلاً! هذا صحيح. ولكن فكرة أن تكون مدعية نبوة، أن تكون نبية، رسولة إلهية، لا يستوعبها عقل ذكوري. وفي ضوء ذلك تعرفنا في النصوص الأسطورية إلى نساء عرفات وغيرهن، كما في «نسون» و«سيرسه» وغيرهما. فلماذا لم نعرف إلى رسولة، أو نبية أنثى، من بين مئات الرسل والأنبياء السابقين؟

ألأن المرأة لا تستحق، أو تستأهل ذلك؟ أم لا تستطيع القيام بواجبها النبوي أو الرسولي؟ ليس الوضع كذلك، فتاريخ المرأة، من خلال الأساطير، كإلهة معظمة، يوضح لنا ذلك!

إنه العقل الذكوري المسيس ثانية، الذي لا يقبل سوى مثيله في فضائه المفاهيمي المعرفي الاجتماعي. و«سجاج» وهي تخاطب رجالها، وكيف يجب أن يكونوا، تؤكد خاصية القدوة فيها، وهي توجههم صوب اليمامة للانتفاع الاقتصادي (عليكم باليمامة، ودفوا ديف الحمامة، فإنها غزوة صرامة، لا يلحقكم بعدها ملامة) والمشهد الذي يصور لقاءها مع «مسيلم» وكيف يتفاهمان، بعد مناقشة، وما يجري بعدئذ، يوضح لنا، عبر البعد الهزلي التهكمي الرفض لها في الجوهر، وعبر الحوار التالي (ما أوحى إليك؟ فقالت: هل تكون النساء يبتدئن! ولكن أنت قل ما أوحى إليك؟ قال: «ألم تر إلى ربك كيف فعل بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، من بين صفاق وحشى»). فقالت: وماذا أيضاً؟ قال: «أوحى إلي: أن الله خلق النساء أفراجاً، وجعل الرجال لهن أزواجاً، فنولج فيهن فِعساً إيلاجاً، ثم نخرجها إذا نشاء إخراجاً، فينتجن لنا سخالاً إنتاجاً». قالت: أشهد إنك نبي، قال: هل لك أن أتزوجك فأملك بقومي وقومك العرب! قالت: نعم، قال:

الأقومي إلى النيك	فقد هيئ لك المضجع
وإن شئت ففي البيت	وإن شئت ففي الخدع
وإن شئت سلقناك	وإن شئت على أربع
وإن شئت بثلثيه	وإن شئت به أجمع ^(٩)

هذا التصوير الشعري الهزلي التسفيهي، لا نعتده متوافقاً مع جدية الحدث ومتضمناته التاريخية والاجتماعية، ف«مسيلم» كان قائداً في قومه. وهي كانت سيدة معتبرة في قومها. وما قيل هو للنبيل منها.

إن العقل التبريري المقصدي، يجد في ما يقوله الحقيقة كاملة، متجاهلاً العلاقة بين القول ومن يكتب عنه. أن تكون المرأة صاحبة دور سياسي، فهذا ما لا يقبله صاحب العقل الجماعي العربي - الإسلامي، مدعماً ما يطرحه من أفكاره، بسيل من الحجج والذرائعيات، التي تضيف إلى أفتعته الفكرية أفتعة أكثر قتامة. ولعل ذم القرشي «خالد بن صفوان» لليمني «إبراهيم بن مخرمه» ما يؤكد ذلك أكثر (وبعد فما منكم إلا دابغ

جلد، أو ناسج بُرد، أو سائس قرد، أو راكب عرود، دل عليكم هدهد، وغرقتكم مجرد، وملكتكم أم ولد^(١). إنه (هذا العقل المجير للمعنى التاريخي، وملغمه) إذ يذم الآخر، إنما يهמש حقيقته، إذ يجعلها ذكورية فقط، ومثال «سجاح» المتأمرة، يلغم التاريخ نفسه، تاريخ المرأة التي يجد فيها الرجل مثيله البيولوجي، ولكن المسخ فقط! الفجور عري وتعرية لحظة مكاشفة للذات في حقيقتها أو تفجير للمعنى المكبوت وتأميم له.

٣ - المرأة الفاجرة المتهتكة:

قدمت لنا نصوص تاريخية أسطورية وغير أسطورية المرأة بوصفها فاجرة متهتكة. والفجور، كما يبدو، هو أن تمنح المرأة نفسها لأي كان. والمرأة الفاجرة هي الفارجة، هي التي تفرج ما بين فخذيها، مسلمة فرجها للآخر. فيقوم الآخر هذا بهتكها مثلثاً بجسدها. وباعتباره جسداً مجوفاً، هو مجال للذة، وفضاء للشبق، وإطار للمتعة فقط.

قدمت المرأة من هذا النوع، لا لتكشف عن السخاء الجسدي الذي تتمتع به، وإنما لأنها تتميز بذلك. وبين الحالة الأولى، حيث المرأة تتميز بالسخائية في الإغناء الجنسي، متماهية في هذه الحالة مع الطبيعة، وفي الوقت نفسه، مساعدة على إخصاب الحياة، ومحركة الآخر (الذكر) من القوى الجامحة فيه، التي توتره، والمتمثلة في البعد الجنسي، معبرة بذلك عن توحدها فيه، أو اتحادها معه، ومؤكدة حضورها كامراً إنسانياً، والحالة الثانية، حيث تتحول المرأة إلى هامش ما هو إنساني، ويصبح المتن رجولياً، باعتباره مثلاً مركزية كونية إنسانية، وتفقد تلك ما هو إنساني خلاق فيها، ولا تعود أماً إلا بمقدار، ولا أختاً إلا عرضاً، ولا زوجة إلا في حدود ضيقة، هي ذاتها مؤرخ لها في انتسابها إلى الجنس الأقل فاعلية في الكون. ويكون الرجل هو المحدد لقيمتها، ولما تتمتع به من خصال أو سجايا. وفي ضوء ذلك يكون جسدها اللوح المحفوظ للرجل، ولكن المدون فيه ما هو ذكوري، ووقف ما هو ذكوري فقط، ومن منظور الذكورة المسييسة، وتكون المرأة في هذه الحالة مساوية لوضعية الجسد المقلوب خارجاً، حيث تنام الأنثى في حضن الرجل، لتأنسن به، وتسمح به لتعرق به، وتنسب إليه، ليشار إليها عبره، وتستوطنه ليعترف بها، ويكون لها مكان، مسمى ذكورياً، وتاريخ هو كتابته، وجملة علامات فارقة، يبرزها هو... إلخ، ثمة فارق كبير، هو الفارق بين الهلامي والواضح الملامح.

وفي تتبعنا للمرأة الأورجية (المتهتكة)، المرأة الأفروديسية (مانحة الحب واللذة) المرأة التي

تشكل فضاء (إيروس كالوس: الحب الجميل)، سنتعرف إلى القلب المفاهيمي للمرأة، وكيف يتم اللعب ليس بالألفاظ من خلال ترتيبها في الجمل، لخلق معنى مغاير، وإنما بالمعاني ذاتها، لخلق امرأة مغايرة. هي تلك التي تفتن في إيجادها، عقل جماعي ذكوري، مجرداً إياها من خاصيتها الخلقية الإبداعية الإخصائية، واضعاً إياها في ما هو دوني دلاليًا.

والأمثلة هنا تنوع، حيث تنتسب إلى مواقع جغرافية، وأزمنة تاريخية مختلفة، ولكنها في جوهرها، تتشابه على صعيد الدلالة، إذ يوحدنا معنى واحد، هو حامل قيمي متمثل في المرأة الفاجرة المتهتكة.

في المشهد الذي تلتقي فيه (البغي) مع (أنكيديو) المعروف بشدة بأسه، وتآلفه الحيواني، ثمة إخراج مبدع للجسد الأنوثي الذي يستهلك قوى الفحولة والرجولة، حيث يُستثمر ذلك قيمياً من دون اعتبار الرمزي لما تم. الصياد هو الذي يعلم البغي، كيف يمكنها التعامل مع (أنكيديو)، من أجل أنسته، عزله عن القطع الحيواني:

أبصرت المارد الآتي من أعماق البراري (السهوب)

(فأسر إليها الصياد): هذا هو يا بغيّ فاكشفي عن نهديك

اكشفي عن عورتك لكي يتمتع بمفاتن جسمك

لا تحجمي، بل راوديه وابعثي فيه الهيام

فإنه متى رآك وقع في حبالك

أنضي عنك ثيابك لينجذب إليك

علمي الوحش الغرّ فن (وظيفة) المرأة

ستنكره حيواناته التي ربيت معه في البرية

إذا انعطفت إليك وتعلق بك.

فأسفرت البغي عن صدرها وكشفت عن عورتها

فتمتع بمفاتن جسدها

نضت ثيابها فوقع عليها

وعلمت الوحش الغر فن المرأة، فانجذب إليها وتعلق بها

ولبت أنكيديو يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليال

وبعد أن قضى وطره منها

وجه وجهه إلى إلفه من حيوان البر
فما إن رأته الظباء «أنكيدو» حتى ولت عنه هاربة
وهرب من قربه حيوان البر
هم أنكيدو أن يلحق بها ولكن شل جسمه.

... وهكذا تتم أنسنة (أنكيدو) وتأخذه البغي إلى البيت المشرق المقدس، مسكن «أتو وعشتار»^(١١). ترى ما هي القيمة الدلالية والفنية الرمزية في النص المذكور سابقاً بالنسبة لموضوعنا؟

لقد رأينا في الصفحات السابقة، كيف كانت «عشتار» العاهرة الخنون^(١٢)، راعية البغاء المقدس، وهو بغاء كان يدخل ضمن إطار المشاركة في تجديده دورة الحياة، وإخصاب الطبيعة، لأن المرأة هي صنوها، ومرآتها بالنسبة للرجل. وهذا يعني أن مفهوم البغاء كان يندرج في فضاء إثارة الطبيعة، والتواصل فيها ومعها. ولقد رأينا هنا، كيف أن البغي هي التي علمت «أنكيدو» أصول الانتماء إلى الحياة الأفضل، والارتقاء في سلم الحضارة. فالحياة بهذا المعنى تفصح عن أصولها الأولى، وتسميها باسمها كذلك، أي الأنثى. وكما هو مألوف، نجد باستمرار الفاعل الأول في الحركة، والمبدع، كبش فداء، يظل مغيباً. كأن المبدع وما يبدعه يعيشان حالة صراع مصيري. فعلى أحدهما الاختفاء غالباً. المبدع لا يهتأ بما يبدع فعلياً، هناك تاريخ لاحق هو الذي يفصح عن ذلك، لكي يظل المبدع ذا صيت عليه البقاء في الظل، ليضيء محيطه بإبداعه. البغي أدت مهمتها، مهمتها أثرت في «أنكيدو». ثم لم يبق لها أثر. بل العكس، حيث نجد البغي في مرتبة دونية، من خلال القراءة الظاهرية، تلك التي لا تقارب الأعماق. كلمة البغي المتداولة فقدت ريادتها التاريخية قيماً. وإضافة إلى ذلك فإن البغي برزت من خلال الصياد الذكر، وكأن المرأة من صنع الرجل. هكذا يُولف العقل التبريري البطريركي أحداثه، يركب تاريخه، يختار ما يتفق وذكوريته، مهمشاً الأنثى.

المرأة الأنكيديدية كانت مكتشفة له، مهذبته. العقل التسلطي الذكوري، يأخذ المكتشف فقط ليكون هو المكتشف!
وإذا كانت البغي هنا تقدم نفسها بوصفها المبشرة بالحضارة المستقبلية، والمعرفة بأسرار

الطبيعة، والمهمة للإنسان في كيفية فهم الطبيعة في مختلف مراحلها، ثم تدفع ثمن ذلك تهميشاً لقيمتها بعد ذلك، فإن صورة حواء التوراتية، إذا تابعناها في أصولها الأولى، نجدها في «نخرساج» النسخة الأصلية التي تفصح عن حقيقة المرأة الفاعلة، حقيقة لا تني تشوه لاحقاً، لتصبح دالة على الفجور والهتك في نموذج «نائلة» وما يتعلق بـ(فسقها) مع «إساف» وهو نموذج يتم تلغيم معناه لتسييد معنى آخر لا يخفي ذكوريته! إن الذي يجدر ذكره، هو أن «نائلة» و«إساف» اسمان يمينان في الأصل. يرتبط اسم «إساف» مع جبل (الصفاء)، و«نائلة» مع جبل (مروه)، وهما جبلان ما زالا يقدسان عند المسلمين. ومن المعروف عن «إساف» و«نائلة»، أنهما فسقا في الكعبة، كما تذكر المصادر التاريخية، ولذلك، فقد مسخهما الله حجرتين، لأنهما أثما. طبعاً، وكعادتها، لا تزيد هذه المصادر التاريخية على ذلك، إنها تؤكد - ضمن هذا الإطار - أن الحدث الأسطوري المؤلف دينياً، يُختصر من جهة، ويصاغ صياغة وعظيمة إن جاز التعبير، من جهة أخرى. إن التفاصيل لا تفيد هنا، بل ربما أساءت إلى جوهر الحدث، والهدف المرجحى. فهي قد تفسده، لأنها في الأساس تتقصّد ذلك غالباً. في تتبعنا لحقيقة «إساف» و«نائلة»، نجد أن الكعبة في أصلها يمانية. فقد كانت هناك الكعبة اليمانية، وتسمية (مكة) ذاتها، كانت (مقه). و(مقه) رمز للإله القمري «ثور»، وهذا يشير إلى الخصوبة، أما (مكة) فتسمية قريشية لاحقة تعني (رب البيت)^(١٣).

ومن المعروف أن كلمة «نائلة» من النوال، والنوال يتضمن ما هو جنسي هنا. وعلاقة الفجور بالكعبة، في حقيقتها، تذكرنا مباشرة بالبعاء المقدس الذي كان مألوفاً في المنطقة. أما لماذا تم مسخهما، فلأن في ذلك عبرة تتأرخ، من خلال عملية قلب للمعنى، وإحلال معنى آخر، يمهد لعهد جديد مغاير.

إن الصراع الذي كان دائراً بين مكة واليمن (بين القرشيين واليمنيين، يلعب دوراً كبيراً في صياغة الحدث. فالفجور يشكل إثماً كبيراً، ومنعطفاً تاريخياً كبيراً في هذا المجال. فالجرهميون، وهم يمنيون، كانوا في الأصل مسيطرين على مكة، وقد قيل إن السبب الأساسي الذي أدى إلى طردهم، ووضع مكة في أيدي القرشيين، هو فجورهم. ومثل هذا التفسير لاحق، كون البعاء كان موجوداً في المنطقة كلها. وقد استغل هذا الحدث لتأكيد ما هو أخلاقي ولتبرير كل مواجهة عنفية. إن كل عنف يتمترس حول تبرير معين، أخلاقي خصوصاً، لأنه يغطي العنف ذاته. ولعل قصة (سدوم وعمورة) لا تزال

تؤكد علامتها الفارقة المودية بها، وهي الفجور الذي كان متفشياً فيها. والذي يمكن ذكره هنا هو أن تحول (مقه) بمعناها اليميني الإخصائي، إلى (مكة) بمعناها القرشي الديني المحض، هو الذي يفسر لنا تحول «إساف» و«نائلة» اليمينيين إلى حجرين في ظل السيادة القرشية.

فالسطة السياسية لا تكتفي بتغيير المواقع، وإنما ما تتضمنه هذه المواقع من رموز، وتغيير بنيتها تماماً. ومن جهة أخرى فإن تأكيد مثل هذه الأخلاقية الطهرانية، مقابل الانحلال الخلقي السابق يبرز لنا الموقف الجلي من المرأة بالذات. إن فجور المرأة قد ولى أمره علانية. إنه لم يختلف إنما زحزح عن مكانه، وأصبح خاضعاً لمؤسسة اجتماعية وثقافية مختلفة. هناك فجور مغطى، ولكنه مشرع له. إنها حيلة العقل الذكوري المسيس! ولكي يخلد الحدث، تبرز المسوخية بوصفها لعنة تاريخية، يجب ذكرها وتذكرها، وهي تشكل في جوهرها علامة فارقة أخرى: سلبية طبعاً، تسجل في تاريخ المرأة، وبحقها. السلطة الذكورية تشرع لكل ما يؤكدها! إن «إساف» و«نائلة» في مجموعهما: آدم وحواء من نوع مختلف، حيث فقدتا رصيدهما القيمي، لأنهما فقدتا الأرضية الثقافية التي تجلوها. ولهذا أعدما قيمياً، وتحولتا إلى عبرة مدرسية وخلا المكان ل(آدم) و(حواء) اللذين يؤرخ لهما بأسلوب مختلف. فر(آدم) ارتبط ب(الصفاء) و(حواء) ب(مروءة)، مع طهرانية استقطابية. ولعل قصة المرأة التي عرضت نفسها على (عبد الله) والد النبي المنتظر (محمد) هي التي تعمق هذه الفكرة. فقد قيل إنها كانت امرأة ذات حسب ونسب، واسمها (رقية بنت نوفل)، وكانت تكنى ب(أم قتال)، ويقال إن (عبد الله) قال حين ذلك:

أما الحرام فالحمام دونه	والحل لا حلٌّ فأستبينه
فكيف بالأمر الذي تبغينه	يحمي الكريم عرضه ودينه

ويقال أيضاً إن المرأة التي مرَّ عليها (عبد الله) مع أبيه اسمها فاطمة بنت مر. وكانت من أحمل النساء وأعفهن، وكانت قرأت نور النبوة في وجهه، فدعته إلى نكاحها، في الكعبة طبعاً، فأبى فلما أبى قالت أبياتاً منها:

إنني رأيت منخيلة نشأت	فتلألأت بخاتم القطر
لسله ما زهرية سلبت	منك الذي استلبت وما تدري ^(١٤)

المكانة المرموقة، والجمال الباهر مع العفة، علامتان فارقتان، يمكن التآلف معهما بشكل واضح من الناحية التاريخية. إن كلاً منهما بإمكانه تأكيد تاريخيته، والأدوار التاريخية التي قام بها، والمراهنات التي تمت باسمه. الأنبياء ينتمون إلى عائلات معروفة، والمكانة العالية اجتماعياً تلفت النظر. هكذا هو شأن المكان العالي بدوره، إنه يثير الحواس، يستقطب، يشد الأنظار، يؤكد موقعه الجغرافي في الحروب وغيرها. والمرأة التي تنتمي إلى عائلة ذات صيت اجتماعي، تلفت النظر، البعد القيمي لها يتعمق، والمراهنات تزداد عليها. وهنا، في الحالة الأولى: المكانة الاجتماعية تعظم فاعلية الحدث، وخطورة الاختبار: فالتى عرضت نفسها على (عبد الله) والد خاتم الأنبياء والرسول، كانت معروفة، إنها شهادة على طهرانته، واستحقاقه في أن يكون والد النبي المنتظر. العلاقة إذاً عكسية قيمياً، طهرانية الرجل التاريخية تقابل بغائية المرأة، فجورها المرفوض، إنها ضحية التاريخ المرتقب إذاً.

أما الجمال مع العفة، فعلامه فارقة أخرى، الجمال العفيف هو نفسه يستقطب الأنظار، ورغم ذلك فإن والد النبي المنتظر لم ينتبه إليها. ثمة توجيه حكائي للحدث، يتجاهل البعد التضحيوي للمرأة، المرأة تسقط ليتألق الرجل. هنا تذكير بما حدث، تجاوز مرحلة تاريخية بعد مخاض اختباري غير يسير. في حالة (نائلة) كان هناك إسقاط تاريخي، بإسقاط رموزه، من خلال إسقاط دعائمه سياسياً، وقد عزز ذلك في الداخل، من خلال تعظيم الاجتماعي والنفسي، انطلاقاً من مثال المرأة (المحلية) ذات الحسب والنسب، أو الجمال المترافق مع العفة. إنه عنف موجه، لكنه عنف معلوم ومركزي. فالمرأة هي الحامل للتاريخ، وهي النقطة التي يتم العبور من خلالها من تاريخ إلى آخر، وكل عقل تاريخي يصنع عدته المشرعة له، وبما أنه عقل ذكوري سيادةً فيها هو إذاً يولف أحداثه بما يتناسب وما يرتقي، أي أنه (يصنع) تماماً داخل عدته التبريرية والمنفعية المرأة التي تكفل العبور الناجح، وتضمنه، وتعهده، ولكنها إذ تفعل ذلك، تتلاشى بعد ذلك.

الهوامش

- (١) حول ذلك انظر: فراس، سواح في: لغز عشتار.
- (٢) انظر، طه باقر، في: ملحمة جلجامش، الطبعة العراقية، ص ٦٠ - ٦٥.
- (٣) انظر حول ذلك في: أدونيس أو قموز، ص ٤٥.
- (٤) هوميروس، الأوديسة، ترجمة: عنبرة سلام الخالدي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٧٧، ص ١٥٢ - ١٥٣.
- (٥) إنجيل ومرقس، الإصحاح السادس.
- (٦) إنجيل ومتى، الإصحاح الرابع عشر.
- (٧) انظر كتابه: العنف والاضطهاد، كبش الفداء، ترجمة: جهاد هواش، عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط ١، ١٩٨٩، ص ١١٣ - ١٣٢.
- (٨) وهو ضد ما هو ديني يهودياً، حيث يمنع زواج الأخ من زوجة أخيه، ما دام هذا حياً، و«يوحنا» مخلص للفكرة تماماً، «هيرودوس» هو العاق، لكن المرأة «هيروديدة» كرهبة، تقدم على مسرح الحدث، الرغبة مفهوم ذكوري عن المرأة، «هواء»، تتجدد هنا كمهلكة!
- (٩) انظر حول ذلك، الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار التراث، بيروت، دون تاريخ، الجزء الثالث، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.
- (١٠) نقلاً عن: باقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧، المجلد الخامس ص ٤٤٨.
- (١١) نقلاً عن: طه باقر، في: ملحمة جلجامش، ص ٤٢ - ٤٣.
- (١٢) مجدداً، انظر حول ذلك: فراس سواح، في: لغز عشتار، ص ١٧٧ - ١٩٣؛ وكذلك، كنوز الأعماق، قراءة في ملحمة جلجامش، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.
- (١٣) حول العلاقة بين الكعبة ومقه، انظر د. جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٠، المجلد ٦، ص ٢٩٦ - ٢٩٨؛ وبالإضافة إلى ما يتعلق بـ «إساف» و«نائلة» راجع «القمي» في: الأسطورة والتراث، ص ١١١ - ١٢٩؛ وحول المعنى اللغوي لهما، راجع القاموس المحيط، لـ الفيروزآبادي، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، المجلدين: الثالث والرابع.
- (١٤) راجع حول ذلك، السيرة النبوية، لـ «ابن هشام» حققها وضبطها وشرحها ووضع فهرسها، مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلي، دار الخلود، بيروت، دون تاريخ طبع، الجزءين الأول والثاني معاً، ص ١٥٦.

«تحوير المرأة»

في تتبعي لتاريخ المرأة، رأيت أنه كلما تقدمنا في التاريخ، برزت المرأة موضوعاً قابلاً للدراسة أكثر، وأن تكون المرأة موضوعاً، فهو موضوع للرجل بصورة خاصة، من هنا تتحول المرأة إلى مختبر للرجل.

وإذا كان العقل التبريري يمارس السلطة بأكثر من طريقة، فإن في وسعه تأكيد ذلك بوسائل تشريعية متنوعة. ففي كل حالة ثمة مناخ مختلف، كأن هذا العقل مشغول بنفسه أكثر من انشغاله بموضوعه. ولأنه مشغول بنفسه، فإن هذا يعني أن الموضوع الذي يشغله، لا بد أن يتشكل قيمةً ومعنى من خلال ذلك.

في تحوير المرأة ثمة حالة زحزحة جديدة للمرأة، حالة مشرحة لحقيقتها. المرأة هنا معتبرة، مرهوبة الجانب، لها حضورها التاريخي. ولعل في ذلك تأكيداً على فاعليتها الفعلية فيه، ولكن هذا التعظيم، وتأكيد هذا التعظيم، والإجلال القيمي لذلك، موظف في خدمة (الأخر): الرجل. العقل الذكوري غارق في بطريركيته، وفي ضوء ذلك يبرز العنف متلوناً بألوان مختلفة، إنه عنف مهاجر، لكنه لا يتخلى عن الهدف المسخر لأجله، أن يتأكد ما هو ذكوري. والعقل الذي يقُدس هذا العنف يطهّره من عنفيته. تصبح السيادة الذكورية هنا واقعاً موضوعياً! في موضوعنا نواجه ثلاثة نماذج عن المرأة الأم، في كل

نموذج، تبرز المرأة لجعل الآخر (الابن) الذكر داخلاً في التاريخ، بطلاً فردانياً معتبراً. المرأة هنا هي فضاء الرجل، وبالتدرج يكون هو فردوسها المُجتبى!

في نموذج «هاجر» الزوجة الثانية لـ «إبراهيم» الموصوفة بالجارية المصرية جارية «ساري» زوجته الأولى، تلاقي المرأة/ الأم هنا الولايات في خدمة «إسماعيل» بعد طردها من بيت «إبراهيم» بضغط من «ساري: سارة» الزوجة العبرية. هذه الولايات/ المتاعب تشكل تعظيماً لها، على المرأة هنا أن تتعب وتتعب مادام ذلك في خدمة الرجل. في كل خطوة لاحقة ثمة ألم، وفي الوقت نفسه ثمة مشهد يبرز معاناتها، وبعد ذلك تحية متصاعدة لها، لأن الرجل هنا يتقدم، وتقدمه التصاعدي مستمر. التقدم الرجولي هنا يقابله تراجع قيمي للمرأة، حتى تنتهي. هنا تنتهي مهمتها، تنتهي كقيمة، تذوب قيمتها في الآخر، إلى حد اللاتمييز. على المرأة ألا تظهر في الرجل، فالرجل هو حلم المرأة هنا. لنقرأ ما جاء في سفر التكوين، عن كيفية خروج «هاجر» من بيت زوجها الشائع «إبراهيم» مرغمة:

فبكر إبراهيم صباحاً
وأخذ خبزاً وقربة ماء.
وأعطاهما لهاجر واضعاً إياهما على كتفها والولد وصرفها.
فمضت وتاهت في بركة بئر سبع
ولما فرغ الماء من القربة
طرح الولد تحت إحدى الأشجار.
ومضت وجلست مقابله بعيداً نحو رمية قوس.
لأنها قالت: لا أنظر موت الولد.
فجلست مقابله ورفعت صوتها وبكت.
فسمع الله صوت الغلام.
ونادى ملائكة الله هاجر من السماء
وقال لها ما لك يا هاجر.
لا تخافي لأن الله قد سمع لصوت الغلام حيث هو.
قومي احلمي الغلام وشدي يدك به.
لأنني سأجعله أمة عظيمة.
وفتح الله عينها فأبصرت بئر ماء.

فذهبت وملأت القربة ماء وسقت الغلام.
وكان الله مع الغلام فكبير...^(١) إلخ.

في هذا النص التوراتي الذي يشكل وما زال يشكل مرجعاً قوياً، ومعتمداً لدى الكثيرين من المؤرخين لفهم تاريخ المنطقة، من منظور ديني، يبرز التفاوت القيمي بين «هاجر» الأم وإسماعيل الابن. وبعيداً عما إذا كانت قصة الطرد، والسير في برية «بئر سبع» صحيحة أم لا، لأن ذلك ليس موضوعنا، يمكن القول، إن الحدث هذا قد أوجد لإيجاد «إسماعيل». فكل العناصر التي توضح الحدث، وتدعمه هي دعائم في إعلاء سقف الشخصية الذكورية من جهة، وللتأكيد على أن العقل التبريري الديني، لا يعجز عن إيجاد أو استيلاء عناصر تعظيمه من جهة ثانية، لأنه ينطلق من مفهوم المعجزة. المعجزة هنا هي فضاء يخلق مثل هذا العقل. ف «إسماعيل» وهو صغير كان مشحوناً بالقدسي، بالآمال العريضة. إن الأمة العظيمة المشار إليها تكون به.. أما أمه (الجارية المصرية)، وهي عبارة يراد بها الدم، وتبرز الخلفية الافتخارية والزعاماتية التدينية للعقل الذكوري اليهودي الوجه، فهي مسؤولة عن رعايته، وعن كيفية تنشئته ليتألق نجمه بالتالي. وفي ضوء ذلك يبرز التاريخ الضحية الأولى في صياغة مثل هذا الحدث، إذ يقبل به على علاقته من دون مناقشة كتاريخ حقيقي. وبوسعنا القول إن الخيلة التوراتية تلعب دوراً كبيراً في تطعيم الحدث التاريخي، لإعلاء الشأن الذكوري. وفي الوقت نفسه، فإن هذه الخيلة، واعتماداً على المعجز، تيسر توجيه الحدث لتحقيق الرجل/ البطل النموذجي في التوراة، وهو الذي يستطيع بطرائق مختلفة التكيف مع البيئة: المادية والاجتماعية.

والمرأة هي الحامل للأحداث فيها. إذ إن الذكر هو الذي يحرك الأنثى، أو ينتفع من خلالها، حيث تتشكل إثر عقلية ديماغوجية ذرائعية يصعب إيجادها في مكان آخر. هكذا هو شأن الجارية المصرية، أو سارة، أو حتى «حواء» قبلهما... إلخ. فالجارية المصرية سهلت مهمة «إبراهيم» وساعدته، وفي الوقت نفسه هي أم «إسماعيل» الذي يصبح وبطريقة غرابية فوق عقلية (أي من دون أعمال للعقل فيها) جد العرب جميعاً، وهو لا يخفي يهوديته، بل يكون منطلق القدسي عندهم، والمقدس لديهم، كما في بناء الكعبة، أو حفر بئر زمزم. و«سارة» هي التي تجعل «إبراهيم» يعتني، وهي تقدم نفسها إلى فرعون مصر، بوصفها أخته، حسب طلبه، و«حواء» هي التي تدخل «آدم» التاريخ، وهو الذي لم يكن قادراً على تمييز نفسه عنها... إلخ.

الديني هو الذي يشع في الحدث. وهذا الإشعاع حالة مستمرة، ويجسده الذكور، إذ به يتحرك التاريخ. وفي مثال «هاجر» الأم، ليس هناك ما يفيدنا في معرفة أحوالها، سوى أنها تعذبت أو عانت، وهي في برية «بئر سبع». إن ذلك يثير أمامنا قضية في منتهى الخطورة، وهي أنه عندما يشقى الرجل، فإن ذلك ما يثير الآخرين، كاستثناء تاريخي، كعمل بطولي يدوّن، وعندما تشقى المرأة، فلأنها قادرة على ذلك. وهذا التفاوت هو في الأصل يمس البعد القيمي لكل منهما.

المرأة تختصر في حدود الجهد العضلي - الجسدي الخارجي. وهذا يعني أنها تعمل ما في وسعها ليس إلا. أما الرجل، فكل ما يميّزه بصورة أساسية، يكمن في عقلانيته، في حسمه للأمر. إنه العقل بامتياز. ولهذا استجاب الله للغلام «إسماعيل»، إذ إنه يعبر هنا عن وضع عقلي مفهوم. أما المرأة فتتعلق بالعاطفة، ومن هنا كان ابتعادها عن الطفل ليموت بعيداً عنها. وهي لم تدرك سوى ذلك. لقد عبرت عن محدوديتها تماماً، وفق المخطط الذي رسمه لنفسه كاتب التوراة. المرأة التوراتية تبدو عالية على السماء ذاتها بسبب «ضلعنتها»! أما في مثال «مريم العذراء» فالوضع مختلف. بل إن تسمية «مريم العذراء» هي تأكيد على حالة ما قبل الخطيئة الأصلية بالنسبة للمرأة من جهة، وعلى وضعية استثنائية للمرأة وهي تحبل من دون وجود رجل، حيث يتم ربطها بقوة خارجية (فوق طبيعية): إلهية من جهة أخرى. وهذا يعني أن هذا التصور الميثي الثيولوجي إذ يتجاهل حقيقة المرأة التي تخصب بقوة رجولية، إنما يؤكد دونيتها، في ربطها بالروح القدس.

فالمسيح هو نتاج تفاعل الجسد المريمي مع الروح القدس الإلهي. وهذا يعني تأليهه، وإدخاله في إطار ما هو أسطوري (تذكير بجلجامش من ناحية كونه: ثلثاه لاهوت وثلثه ناسوت). فالملك يخبر «مريم العذراء»، وهي متفاجئة من وضعها كحامل، حسب طريقة التوليف للحدث الميثي الثيولوجي التاريخي (الروح القدس يحل عليك وقوة العلي تظللك فلذلك أيضاً القدوس المولود منك يدعى ابن الله)^(٢).

ولا يجد العقل الثيولوجي أي إشكال في وقّعة الحدث. ولعل مرد ذلك أن الفضاء الثقافي هو الذي يسمح بذلك. وكل من يعود إلى النصوص الأسطورية، تلك التي تتحدث عن الأبطال الأسطوريين وسواهم، سوف يتلمس هذه التنسيب الإلهي، أي

اعتبار هؤلاء أبناء آلهة. ولو لم تكن الأرضية الاجتماعية مهياة لذلك لما كان هناك إمكانية لبث وتدويل مثل هذا الإخراج للحدث الكوني العظيم.

ولعلنا في مناسبات مختلفة، حيث يشار إلى زعيم سياسي معين (كاريزمي) نجد محاولات من هذا النوع، أي إضفاء سمات أسطرة على شخصيته، منذ الولادة، وحتى اللحظة التي يعيشها كزعيم سياسي. وما يهمنا هنا، هو أن التركيز على الولادة الاستثنائية (المعجزة)، يرتبط لا بالمرأة بالذات، إنما بالذي تحمله في بطنها. إنها عبارة عن وسيط ممتاز، على أكثر تقدير، لربط الطفل المعجزة بالإله ممثلها.

ولعل صرخة «أليصابات» نسبة «مریم» بصوت عظيم، وهي تقول (مباركة أنت في النساء ومباركة هي ثمرة بطنك)^(٣) تحيلنا مباشرة إلى الذكر الذي يهب أمه القيمة المعتبرة. إن الثقافة الذكورية تفعل فعلها هنا، هكذا تجد المرأة حقيقتها في الرجل: الأب الذي يعرف كيف يرببها باعتبارها امرأة، والأخ الذي يعرف كيف يتعامل معها بوصفها امرأة هي أنثى أقل قيمة منه، والزوج الذي يعرف كيف يعاملها كتابع له. والابن الذي يشرف أمه، وفق تصور ثقافي متداول، هي نفسها تكون مأخوذة بسلطته. أما المعجزة فهي هنا لا تمشي خارج هذا التصور، إنما تعززه، ولكن بما لا يقبل التفسير. المعجزة تقول ما يجب سماعه فقط! وإذا كانت «مریم» أصل المعجزة، ينبوعها، فإن الملحوظ في الحدث الذي يؤرخ لها، هو أن المعجزة تبحث دائماً عما يسندها، ويفصح عنها بدقة، ولكن بعد غربلة تاريخية وثقافية. أن تكون لسان حال الرجل.

ف «مریم العذراء» هي أم المسيح، حاضنته، ولكنها في الحقيقة مشرفة به، مؤرخ لها عبره. الحدث هنا يؤرخ لحالة فصل جديدة بين المرأة وهي تقدر لأداء واجب محدد، والرجل هو الواجب ذاته. العلاقة تحدد ما بينهما من قرابة، ولكنها قرابة محوَّرة على صعيد التفاوت القيمي. إنها تنسب إلى المسيح، والمسيح ينسب إلى الرب. الذكر يُعرف بالذكر، والأنثى تلحق بهما، ولكن بعد تجريدها من خصوصيتها كأمراة، حيث يكون الروح القدس، هو المشير إليهما، إنه يفصح عنها كأنثى فقط. تلك هي استراتيجية الذكورة اللغوية. وفي ضوء ذلك تقيدنا الثقافة عن حركية الاسم النسبية: الابن يعرف بأبيه، والزوجة بزوجها، والأخت تعيش في ظل رعاية الرجل: الأخ في حال غياب الأب. العنف المقتن يفصح هويته في الكيان الثقافي كله، فالبنوة أو الأبوة، هي السلطة

التي تتحدد ثقافةً، وهما تشكلان وجهين لعملة واحدة تتمثل في الذكر. المرأة في حدود ذلك يُرجع بها إلى ما هو فيزيولوجي عمائي، والرجل يؤخذ به إلى ما هو سيكولوجي ثقافي منضبط. وهذا التحوير الثقافي في المرأة المتمثلة في «مریم» إذ تعتبر مسيحياً أم المسيح، يتمأسس ثيولوجياً في فضاء المقارنات أو التقابلات: (كانت حواء الأولى سبب الموت للبشرية، بانقيادها لإبليس، فأصبحت مریم حواء الجديدة سبب الحياة للبشرية كلها بانقيادها وخضوعها التام لإرادة الله)^(٤).

حواء الأولى، هي التوراتية، هي المرأة المضللة المضللة، فقد ضللت من قبل الحية/ الشيطان، ومن ثم ضللت «آدم»، وهكذا انقادت لإبليس أي أصبحت ملعونة. وحواء الثانية هي «مریم العذراء»، فقد تأكدت طهرانيتها الموجهة، ثيولوجياً، من خلال العفة التي تميزت بها، وهي بذلك أكدت بعدها، ومن رفضها لأي حضور شيطاني فيها. العذرية بهذا المعنى هي حالة تحصن للجسد، وحماية له من الشيطان. ومن جهة أخرى تكون علامة فارقة على السمو القيمي المتمثل في الجسد، الذي يستحق في ضوء ذلك أن يكون «بيت» الإله الآخر. نعم من أجل الإله أو شبيهه، على الجسد أن يتمسرح في خدمته معجزاتياً.

بين الحالة الأولى: انقيادها لإبليس، والحالة الثانية: خضوعها التام لإرادة الله، يتربع الذكر على العرش. فإبليس كائن ذكري، لكنه ملعون - وقد كان مقدساً. والله هو نفسه مفهوم ذكوري، وتكمن قداسته في كونه السامي بالمطلق. إنه ذكورة محض، ولكنها ذكورة نورانية. ومثل هذا التجلي مشرحة رديفة، ومكملة لخاصية العقل الثيولوجي. الثيولوجيا هي إذاً فن الاستحالة!

وفي نشيد، تُمدح فيه شخصية «مریم العذراء» تتجسد حقيقة الذكورة أكثر:
السلام عليك يا منعشة آدم، التي بها تحل لعنة الأم الأولى
السلام عليك يا منعشة آدم الساقط، ومنقذة حواء من الدموع
السلام عليك يا من بها تتجدد الخليقة ويتم نهوض البشر،
السلام عليك يا من هي أصل إنعاش جبلتنا العاقلة، وبها نهضنا من سقطتنا،
السلام عليك يا من ولدت الخلاص للعالم، وبها رفعنا من الأرض إلى العلاء^(٥)..

الحدث هنا تعظيمي تفخيمي. تعظيمي، حيث ترؤّع جريمة «حواء» الأولى في الخطيئة

المألوفة، والتي كانت سبباً في حرمان «آدم» من السكنى الدائمة في الفردوس، حسب الرواية النوراتية بداية. وتفخيمي، حيث تتألق حواء المعكوسة المغايرة «مرم العذراء» التي سعت إلى تطهير الجريمة، إلى تغيير مسار الخليقة، من خلال الخلاص المولود منها (أي المسيح). هناك آدم ساقط، وهنا آدم آخر، روحاني نوراني، يفترق البشرية، ولكنه يؤكد خوفه من المرأة في العزوبية التي تميز بها، كما دوّنت الكتب المختلفة حول ذلك. الابن هنا يعلو الأم باعتباره محرر العالم من عقدة الخطيئة الأصلية، والنص لا يعلمنا كيف أنجبت الأم الأولى «وهي ملعونة» أما أخرى طهرانية، ابتنها، نقيضها تماماً. إنها استراتيجية أخرى، تتمثل في العقل الثيولوجي الذي يفصح عما يرتني. على الآخرين التصديق إذاً لإثبات ذكورتهم الطهرانية بدورها. وفي ولادة النبي «محمد» ثمة مفارقة هائلة، تكمن في تلك المشاهد التي تُقدم بوصفها حقائق كونية، لازمة ولادة (آخر الأنبياء والرسول)، لتأكيد البعد الكوني له. ونجد في وصف من بشرُوا أمه (آمنة بنت وهب) بولادة أفضل البرية، ذوبان الحدود بين الأسطورة والواقع، وتلك هي حالة متوقعة. فالعقل التعظيمي في سياقه الثيولوجي، يمتح ذاته علامة الكوني، والكونية بهذا المعنى تعتبر كل ما هو معاش، وكل ما كان سابقاً، رأسماً يمكن استعماله وتداوله واستهلاكه في صياغاته التبريرية أو الطقسية أو البنائية الدينية، والهدف الذي يمكن تبنيه كما لا يخفى على أحد، هو إيجاد الحدث الاستثنائي، وإيصاله إلى حده الأقصى مفارقاً في عجائبه كل ما كان سابقاً عليه. إنه نص (هذا الذي يبلور الحدث ويصوغه أديباً ووجدانياً) يمتح من الماضي، ولكنه يؤكد أفضليته، من خلال استثمار آخر توليفات وإبداعات العقل الكوني والمحلي، لتوطيد ذاته في عالم لم يعيشه أحد.

وفي ولادة النبي، نجد الكون كله مشاركاً في هذه الولادة من ناحية، ونتلمس آثار هذه الولادة بادية في كل مكان، وبخاصة في الأمكنة التي لا تخفي عداوتها لأمة النبي كالجحوس واليهود، من ناحية أخرى. وتلك هي سمة مألوفة. إن كل بطل منتظر، هو منقذ أمته، ولهذا يعظم تأثيره لتأكيد أهمية ولادته. وهي ولادة لو دققنا فيها، لما رأيناها مختلفة «عجائبياً» عن ولادة المسيح وغيره^(٦).

ومن يقرأ «مولد بن حجر» وغيره (وهو إلى جانب غيره، والذي يمثله مضموناً معتقداتياً، عبارة عن كتيب، متداول بشكل خاص في منطقتنا (القامشلي) وما يجاورها من المناطق الأخرى، حيث يقرأ في مناسبات خاصة، إثر ولادة طفل، أو الوفاء لنذر معين، أو تأكيد

عمل خير معين، يُثاب عليه اجتماعياً إلخ)، لا بد أن يكتشف - وببساطة - البعد الأسطوري الكوني في الولادة المذكورة، وكيف أن الكون كله شارك في العملية هذه، حيث يحضر الأنبياء كلهم، والنساء العفيفات، اللحظة التي سبقت الولادة بقليل، (من حواء حتى مريم العذراء)، وكلهم يبشرون أمانة بالمولود الاستثنائي، الذي هو أفضل الأنام، وسيد الأكوان، وأن العالم مخلوق لأجله إلخ. والذي يهمنا هو ما يتعلق بـ «أمانة بنت وهب»، فما يقال هو أن «عبد الله» الذي تزوجها، كانت (يومئذٍ أفضل امرأة في قريش نسباً وموضعاً)^(٧).

ويذكر صاحب «السيرة النبوية»، (ويزعمون - فيما يتحدث الناس والله أعلم - أن أمانة بنت وهب أم رسول الله(ص) كانت تحدّث: إنها أتيت، حين حملت برسول الله(ص)، فقبل لها: إنك قد حملت بسيد هذه الأمة، فإذا وقع إلى الأرض فقولني: أعينه بالواحد، من شرّ كل حاسد، ثم سمّيه محمداً. ورأت حين حملت به أنه خرج منها نور رأت به قصور بصرى، من أرض الشام)^(٨).

والمتمعن في هذا التوليف لحدث الولادة، يجد ما يلي:

١ - تبيان أهمية الرسول والنبي من خلال تعظيم المنبت. وقد كان تعظيم المنبت يشكل الفضاء الثقافي الرئيس الذي يُؤخذ به، لاستقطاب المشاعر، وتجييش العواطف، وكسب المؤيدين. وهنا نجد توافقاً بين حالة «أمانة» وحالة «مريم» من حيث المكانة، والجمال، والهيبة.

٢ - إظهار عظمة الولادة، ومن خلال الأم ذاتها، وهذا يذكرنا مباشرة بمريم التي جاءها الملاك مبشراً بإياها بالروح القدس. والأم بهذا المعنى هي التي تؤكد حقيقة الابن: النبي المنتظر، من خلال العلامات الكونية التي بدت في اللحظة السابقة على الولادة، وهي علامات تعلي من قيمتها، عبر الابن.

٣ - والوصف الذي يقرأ، بخصوص العلامات المذكورة، يتعلق بالابن حصراً، أما الأم، فقيمتها في ما تحمله. الانتقائية كإجراء عقلي تقني، سمة موجودة في كل النصوص من هذا النوع، فالعقل الذي يتعامل مع واقعه، يقدم الواقع، ولكن كما يراه ويعرفه. إنه واقعه هو - وليس أي واقع آخر. ولعل اللغة المتداولة في نتاجه هي

التي تكشف عن هذه الانتقائية. كل تعظيم لحدث ما، هو في حقيقته مزكزة له، وتغيب لما يشابهه. والنص الذي يُقرأ لا يخفي هذه المركزية، إنما يجلوها بصورة واضحة. فالذكورة ليست وضعاً، إنما هي حالة تتلبس النص ذاته، وهذا يفيض بها. أما ما يتعلق بالأنوثة، الطافحة على الهامش، فخدمة لفاعلية المركز. في (التكوين البابلي) مثلاً، نجد مثل هذه الحالة، حيث يعظم «مردوك» الإله الذكر، والبطل الخارق كالعادة، وما تبقى فيخدم ولادته. البطل يحتكر كل ما عداه لأنه مركز الحدث. المركزية عنف طاغ، لأنها تجوهر ذاتها:

في الـ«آبسو» المقدسة «مردوك» قد ولد

والده كان «إيا»

وأمه كانت «دامكينا»

دامكينا التي أرضعته حليب الآلهة

وأسبغت عليه الجلالة المهيبة:

تخلب الألباب قامته تلمع كالبرق عيناه

يمشي بعنفوان ورجولة، إنه زعيم منذ البداية.

.....

إنه أعلى الآلهة وأروعهم شكلاً

أعضاؤه جبارة وطوله خارق

عظموه، عظموه:

ابن إله الشمس وشمس الآلهة.

مثل نوره كنور عشرة آلهة معاً.. جباراً عتياً

أسبغت عليه الجلالة المهيبة إلخ^(٩).

في هذا المقطع التعظيمي، كل ما يقال هو لوصف «مردوك» ابن الإله «إيا» البابلي العظيم «ذكر ابن ذكر»، يرد اسم أمه سريعاً، حيث لا نعرف عنها شيئاً. ما يهم هو «مردوك» البطل، فهو الحقيقة المكتنفة.

وفي حال «آمنة»، ورد اسمها، مع علامة فارقة سريعة، تعرف بها، من أجل تشكيل لوحة حركية كونية، تُظهر استثنائية الحدث. الأم فاعلة في الكون، فاعليتها لا تكمن فيها، إنما في الوضع الذي تعيشه، وتحديداً في الإطار الثقافي الذي يحيط بها، وهو يبرز

فخامة الحدث الكوني. إن ابنها هو الذي يؤرخ لها تعظيمياً.

الثقافة التي تفتخر بذكوريتها، هي التي تشرع لذلك. ضمن هذه الثقافة تبرز الأنثى منفصلة، مولودة للموت، أو للإمتاع، أو لولادة ما ينتظر ذكورياً. وأد البنات تعبير عن وضعية ثقافية ضد أنوثية. كل ذكر هنا هو منقذ ما، لأنه على الأقل يشرف أهله، وربما عشيرته، وأمه. الأنثى ليست كذلك، إنها تحمل علامتها الفارقة، قصورها الطبيعي (ثانية يتكرر مفهوم الذكر المشوه)، كل صفة اجتماعية - سياسية تلحق بها هي خاصية ذكورية، ولذلك تكون سلبية، إهانة للرجل، فهي للرجل أو للقبر.

ما رأيناها في حالة «أمنة» يمكن تأكيده. فهي أم، ولكنها أم النبي، وهذا يعني أنها معروفة بغيرها، بالذكر. هذه العلاقة بين الأم وابنها، هي علاقة تاريخية وثقافية واجتماعية. ليس هناك إمكانية لإطلاق صفة العنف عليها. العنف جلي، ولكنه مذوّب في الثقافة المتداولة، ومعمول به كحقيقة معتمّة. وهذا يعني أنه لم يعد عنفاً، فما هو متفق عليه يفقده خاصيته الإيدائية. إنه تهذيب أخلاقي، طقس محروس مقدس. النقيض هو الشاذ، أي من يعمل به، ويشير إليه باعتباره عنفاً. الحالة الجمعية هي الحقيقة هنا، ما عداها شذوذ. الأمومة علامة مهاجرة، تلبس الصفات، وتختلف من واقع لآخر. في نماذجنا المذكورة، تبرز الأمومة بوصفها إطاراً لحماية الذكورة ليس إلا. كل أمومة هي سلطة مهدورة، صادرة من قوتها الحقيقية، فالأم تنجب، وهذا يعني أنها تمثل سلطة فاعلة حقيقية، فيها تساهم في تجديد الحياة، وإحداث التناسل. الثقافة المطبوعة بما هو ذكوري، تتعقلن في فضاء التفاوت القيمي، تعيش حالة صراع لا يُحسم، بين أبوة هي الثقافة الطاغية، والمتداولة، وفيها أصل الحياة (الأمومة تنفعل بالأبوة هنا، حيث الرجل يخصب المرأة)، وفيها ديمومتها، ولهذا كانت وتكون السلطة الضابطة للحياة، والأمومة الداخلة فيها، تعتبر عنصراً من عناصرها. وهذا يعني أنها تنضبط ذكورياً. الأمومة المثقفة إذاً هي خلق المرأة بمقاييس الرجل السلطوية!

الهوامش

- (١) انظر العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الواحد والعشرون.
- (٢) إنجيل «لوقا»، الإصحاح الأول.
- (٣) المصدر نفسه، الإصحاح نفسه.
- (٤) انظر: الموسوعة المرمية، للأب الدكتور متري هاجي إناسيو، ١٩٨٢، ص ٣٦.
- (٦) انظر حول ذلك: فالخ مهدي، البحث عن منقذ، دراسة مقارنة بين ثمانى ديانات، دار ابن رشد، بيروت، ط ١، ١٩٨١.
- (٧) ابن هشام، السيرة النبوية، ص ١٥٦.
- (٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- (٩) انظر: فراس سواح، في: مغامرة العقل الأولى، ص ٦٨ - ٦٩.

كيف يصنع الرجل المرأة؟

«ويلوك الرجل كلمة «أنثى» كما لو كانت إهانة، ومع ذلك فهو لا يحس بأي خجل من حيوانيته، بل يبدو على العكس فخوراً إذا قيل عنه: «إنه ذكر»».

(سيمون دي بوفوار في: الجنس الآخر)

١ - هل نعرف المرأة حقاً؟

سؤال: هل نعرف المرأة حقاً؟ خاص بالذكور، وهو سؤال يؤكد أهميته - من وجهة نظرنا - من خلال صورة المرأة التي تُرسم في مخيلتنا، وفي النصوص الأدبية التي نقرأها، في مختلف مستوياتها، وفي المرويات التاريخية على الصعد كافة، وفي الحكايات الشعبية، وقصص الحب في تنوع أسمائها، وفي الدراسات الفلسفية التي تبرز المرأة كحقيقة أنطولوجية، وكيان إنساني، أو كبنوة اجتماعية معينة، والاجتماعية التي توضح المهمات التي بوسعها القيام بها، ومستويات العلاقات الاجتماعية التي تجسدها، والنفسية التي تضيء عالمها الداخلي، وكيف تفكر، وتكلم سواها، وما الذي يؤثر فيها، وكيف تبلور أفكارها إلخ، والعلمية التي ترينا التشريح الفيزيولوجي لجسمها، والأبعاد الوظيفية له في الحياة اليومية إلخ.

ولعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن ما نقرأه عن المرأة، وما يحكى فيها، لا يتعدى حدود

التصورات الرجولية. فالمرأة في حقيقتها كائن مضاه للرجل، وربما يفوقه قوة في مجالات معينة، في الوضع التناسلي مثلاً، لم تزل بعيدة عن تناول تفكيرنا. وهو بُعد لا يقصد به أنه يُقترَب منه، بل هو بعد متصنّع تماماً. فهذه التي تُسمى بـ (المرأة) ليست هي المرأة التي تقدم في النصوص الميثية باعتبارها ذات مكانة كونية مؤثرة، تلك التي تعتبر أم الإله، أو أخته، أو الإلهة ذاتها، إنما هي امرأة أخرى، من خلال جملة صفات متعددة تعرفنا إليها، وما زالت تتداول فيما بيننا: قراءة أو شفاهة، يُظن أنها علامات فارقة لها، فهي في النصوص الميثية المذكورة، وكما رأينا سابقاً، قدمت لا من خلالها، بل بلغة هذبها الذكور!

والثقافة التي دشنت مرحلة عريقة في التاريخ، وأذنت بأفول تاريخ لم يعد له حضور هو تاريخ المرأة وسلطتها، قدمت هذا التاريخ بشهادة شهود هم أنفسهم ذكور. وفي ضوء ذلك نتساءل: كيف يمكننا استيعاب هذا التاريخ الذي يعلمنا عن ماضٍ أنوثي ملهم، تألقت فيه المرأة، أفصي جانباً، ومورست دعاية لتاريخ جديد مغاير في مواصفاته وتوصيفاته، يكون الرجل هو علامته الفارقة، وثقافته ذكورية، ويتم الحفاظ في الوقت نفسه على نضارة وعراقة للتاريخ السابق؟ إن كل تاريخ يتأرشف، بوصفه ماضياً يصادر من عناصر قوته. وهذا يعني أن ما نقرأه عن المرأة، من الصعب، وربما يستحيل التصديق بأنه يقدم حقيقة المرأة تاريخياً. فقد علمتنا الوقائع التاريخية، والتجارب الاجتماعية، وأرضية الصراعات والتصارعات التي تنامي عليها تواريخ، وأخرى تتداني قيمة، أن اللحظة المعاشة تصوّر من وجهة نظر ما هو سائد ثقافياً، باعتبارها إنجازاً تاريخياً، بينما الماضي السابق تقلل قيمته عند المقارنة، فكيف هو الحال، ونحن نشهد صراع الذكورة والأنوثة على أرضية القيم الاجتماعية وفي إطار ما هو ثقافي؟ أي تبرز الثقافة محمولة بهيمنة ذكورية واضحة تماماً!

ففي قمة الهرم الأعلى كونياً يتربع الإله الأفوى، ومن ثم يليه بعد ذلك آلهة أخرى أقل قيمة، وجميعهم ذكور، ثم يصدف أن تكون بينهم إلهة أنثى، ولكنها تابعة. وهذا يعني أن الأنثى محتواة، متضمنة في سواها، وهؤلاء ذكور، وأنها في ضوء ذلك تظل إلهة مصادرة من القوة التي تساعد على مواجهة الآلهة الأخرى، وخصوصاً الإله الأكبر، ومن الشرعية التي تبرّر تصرفاتها، ومن اللغة الفعلية التي تمدّها بالكلمات التي تعبّر عما تريد بدقة، وهي في حقيقتها أشبه بأقلية عنصرية محدودة العدة والعدد بين أكثرية عنصرية طاغية. ثم تمَّ إيجاد القوة، ووضع النقيض في الضعف، فتجسدت القوة في

الرجل. وقلنا: رجل قوي، مألوف في الواقع، أما الضعف الذي تجسّد في المرأة، والذي يقال غالباً: امرأة ضعيفة، يسهل القبول به. بل إن كلمة الضعف هي ذاتها كافية لاستحضارها في الذهن. فالمرأة على أكثر من صعيد تعرف أنها الكائن الضعيف، وهو ضعف يشمل الكيان العضوي كلياً، أما قلنا: رجل ضعيف، فيعتبر ذمّاً تماماً.

بل إن عبارة «امرأة قوية» تشير إلى ما هو سلبي في المرأة، وكأن مفهوم القوة ذكوري منذ الأزل، وكأن مفهوم الضعف أنوثي منذ الأزل بالمقابل. هكذا تفصح اللغة عن تفاوتاتها القيمية والاجتماعية. ويمكننا متابعة مجموعة الكلمات الأخرى، فالخشونة والهيبة وتمالك الأعصاب والشهامة والإباء والشمم والتصلب والثبات في الموقف إلخ مفاهيم محتكرة رجولياً «ذكورياً» مثلما أن النعومة وانهايار الأعصاب والاستسلام السريع والخضوع وسرعة التغيير في المواقف إلخ مفاهيم معتبرة أنوثية. وفي ضوء ذلك كذلك، فإن عبارة «امرأة مسترجلة» هي في جوهرها عنصرية قلباً وقالباً، وهي إذا دققنا في تاريخها، مستحدثة ودخيلة في تاريخ الجنس البشري. لأنها من جهة تقيم فصلاً لغوياً بين الرجل والمرأة، وهو في حقيقته قيمي، وتؤكد أفضلية الرجل، كون (الاسترجال) صفة ذكورية، تطمح المرأة إلى تمثلها، وهي في ذلك تعبّر عن دونية واضحة من جهة ثانية. أما عبارة: فلان امرأة (مثل مرا)، فكافية لوضعه ضمن دائرة جملة مذمومات اجتماعية، وتأكيد هامشيته وقيمته الاجتماعيتين.

ولعل الدراسة التي أعدتها «ميشيل زمبلست روزالدو» تحت عنوان (المرأة، الثقافة والمجتمع) تعبر عن ذلك بدقة، عندما تذكرنا مثلاً لاحقاً أنه، ونتيجة تغطية ميدانية اجتماعية ومسح ثقافي لأكثر من مكان (ربما تكون المرأة مخلوقاً شاذاً، لأن المجتمعات التي تجعل المرأة مفتقرة إلى الصلاحيات الشرعية، لا تملك أي طريقة للاعتراف بحقيقة السلطة الأنثوية، وينعكس هذا الاختلاف بين القانون والواقع على مجتمعنا عندما نصف المرأة القوية «بالبغي». وفي كل مكان آخر في العالم تعتبر المرأة القوية «ساحرة»^(١). البغي والساحرة كلمتان تحتفظان بعراقتهما التاريخية، ومفهومان تعرّضا لأكثر من تغيير معنوي تاريخياً!

وكما رأينا في الصفحات السابقة كانت شخصية البغي في مرحلة تاريخية مقدسة، كما في حال البغي المقدسة، والتي كانت تمثل تجسيداً حيويًا للطبيعة وللقرى الإحصائية فيها،

ومن جهة أخرى، كانت القوة المعتمدة عليها، باعتبارها تمد الحياة بالمعنى، بل تعبر في عملية البغاء المقدس عن كل ما يجعل الحياة ضابجة بالحركة. بل إن التمتع في حركية البغاء بداية، لا بد أن يجد أن الأكثر قيمة كانت الأكثر تعريضاً لجسدها للآخرين. لأنها في ذلك كانت تعبر عن الانفتاح الطبيعي، فالطبيعية لا تضن بغطاءاتها على أحد، وكذلك البغي التي تنفتح بجسدها على أي كان. ثم فقد البغاء قيمته الذاتية حين تمحور على ذاته، واستهلك وظيفياً.

ولعل كلمة «البغي» هنا تعبر عن المرأة التي تضاجع الرجال جميعهم، والمرأة القوية هي التي تواجه الآخرين. وهذا التقابل الموجه يؤكد التحريف الثقافي للمعنى والدلالة. أي عندما تحتكر القوة رجولياً/ ذكورياً، ومن جهة أخرى، عندما تمنح قيمة تشخيصية تصويرية قمعية، وهي أن كل امرأة تتظاهر بالقوة تصبغ بغيًا. وهذا يعني تحذيراً، أي ضرورة أن تبتعد المرأة عن استعمال القوة. الثقافة هنا هي عنف مستبد مشرعن! أما «الساحرة»، فقد كانت المرأة تعرف بالساحرة لأنها تحتل موقعاً طبيعياً. فالعزافة أو الكاهنة كانت في الواقع تمارس السحر. ويبدو أن السحر هو ممارسة سلطة مؤثرة في الآخرين، يكون الذكور داخلين في هذا الإطار، والساحرة هي صاحبة فن الإيقاع بهم. وهذا يعني الذم. ومن ناحية أخرى، تشكل هذه الكلمة تحذيراً إلى المرأة بضرورة تجنب ذلك. الثقافة هنا تعبر عن ذكورتها، عن تفاوت مربع في القيم بين الرجل والمرأة!

٢ - كيف عرفنا المرأة؟

في هذا السؤال نتعرف إلى المرأة، ولكن كما رآها وأوجدتها وأزخ لها الرجل. حيث تكون المرأة حقيقة مرنة قابلة للصياغة بأكثر من طريقة. فالحالات التي يعيشها الرجل والمناسبات التي يحل فيها، والظروف التي يحياها، والوظائف التي يمتنها، والعلاقات التي يقيمها مع الآخرين إلخ، تلعب دوراً كبيراً في تحديد شخصية المرأة، وهذا يعني أن المرأة تتعرف إلى حقيقتها من خارجها، وهو الخارج المفروض عليها، ومن ثم الداخل الذي هو في أصله بنیان ذكوري موجه، وحقيقة تفصح عن معالمها الذكورية. فطوال التاريخ المديد شكلت المرأة الموضوع الثر للمرأة: في الأساطير، وبصياغات رمزية، وفي مجالات مختلفة برزت المرأة فضاء مشحوناً بالحضور الذكوري، كما رأينا في الصفحات السابقة، والمرأة قُدمت، ولا تزال تقدم لنا بوصفها حقيقة، نحن الذين (أي الذكور) نهبها الملامح المطلوبة.

ولعل طبيعتها (أي إضفاء الصفات الطبيعية عليها) هي التي ترينا الحقيقة الموجهة الخاصة بها. فبدأً من الشعر الذي شبه بالليل، والليل تذكير بالغموض والأسرار والسحر والإغواء والفانتازيا والإثارة، مروراً بالوجه الذي قورن (نظراً لأنه يتضمن أجزاء كثيرة) بعناصر كثيرة في الطبيعة: العين بالمجاهيل والغياب السرية، والدهاليز الخفية والينابيع الملهمة إلخ، والخدان اللذان قورنا بكل ما هو ناعم وندي وطازج، والأنف الذي شبه بعناصر طبيعية مختلفة: قمة الجبل، الهضبة، ما هو ناتئ وبارز إلخ، والشفتان بكل إغراءاتهما المتنوعة، والصدر الفردوسي، انتهاءً بالقدمين، كانت المرأة الموضوع المتتالي للرجل، عالمه الذي يفتتح باستمرار، ويتجدد في كل آن وحين. إنه الفاتح، كونه رسولها الحضاري، صانع حداثتها، واهب نعمتها، ولي أمرها في النهاية، وهو في حقيقته: المستعمر، أو الغازي الذي يفرض عليها تصورات، وأوامر، قناعاته العقلنة، معتقداته المركزية التي تذوب فيها.

المرأة لم تصرّح عمّن تكون، وكيف كانت، لنعرفها. لقد عرفناها، وعرفناها، وقدمناها لتعرفنا بنفسها هنا وهناك، لا بوصفها المرأة التي تتميز عن الرجل، وتضاهيه كينونة إنسانية، بل بوصفها المرأة التي أرادها «رجلها» تماماً! ولعل صديقنا الأستاذ علي حرب مصيب في قوله عندما يكتب: «والحال، فإن أكثر المتحدثين عن المرأة وحقوقها، والساعين إلى تحريرها من سيطرة الرجل، كانوا حتى الآن رجالاً، أو نساء هنّ صدى للرجال، إلا فيما ندر. وهذا يكفي، بذاته، للحكم على محاولاتهم بالبطلان. ذلك أنهم، بأقوالهم عن المرأة وفيها، إنما يفصحون عن وجودهم، وينبئون بأحوالهم، ويعبرون عن إرادة قوتهم، فخطابهم، خطاب الرجل عن المرأة، لا خطاب المرأة بالذات. إنه خطاب المرأة موضوعه ومحط رؤيته ومعرفته إلخ»^(٢).

هذا القول يعبر بدقة عما هو ممارس في الواقع، إنه توصيف للثقافة الذكورية التي تحوّر المرأة كموضوع، تصوغها كمشروع يستثمر ذكورياً، وكعالم يخترق بطوله وعرضه وجعله أليفاً بمفاهيم ذكورية موجهة.

لكن علي حرب لم يستطع المحافظة على ما أثاره، أو أشار إليه. لقد تحدثت عن المرأة التي يصنعها الرجل، بخياله، وفي خطابه المتنوع، معتبراً أن ذلك يشير إلى صفة امتلاكية لها، ومصادرة لحقيقتها. لكنه بعد لأي، سرعان ما يعبر عما انطلق منه في نقده. حيث

يفصح عن موقف ذكوري يعيشه تماماً، وذلك بإقامته الفصل بين الرجل والمرأة، محولاً التمايز الطبيعي الفيزيولوجي - كما يبدو - إلى اختلاف بينهما (والفرق بين الرجل والمرأة هو فرق بين الذكورة والأنوثة، وبين الأبوة والأمومة إلخ)، ومن ثم (فالأنثى تستعد للحضانة وتتصف بالرقّة والحنون، بينما يستعد الذكر للنجدة، ويتصف بالبأس والقوة، وهي تطلب حماية الرجل لها، بينما لا يليق برجل أن يطلب حماية المرأة له. وهو الذي تطلب يد المرأة، بينما لا يليق بامرأة أن تطلب يد رجل إلخ)^(٣).

هذا القول يتمأسس ثقافياً، وينطلق مما هو متمأسس ثقافياً. الكاتب هنا يحوّر العلاقة بين الجنسين لصالح الرجل. البعد التشريحي هو الذي يرجح - كما يبدو - كفة الرجل. وفي الوقت نفسه، فإن التقسيمات الانفصالية بينهما، لا تعتبر عما هو واقع فعلاً، وإنما عما هو تاريخي، وجرى تاريخياً، وتمت وقعته. وبيننا وبين الواقع الذي تشغله المرأة، بما يخالف تصوراتنا الراهنة مسافة تاريخية، ونفسية، واجتماعية، يصعب قطعها، كون هذه التصورات ترسخت في ذاكرة هي جماعية وذكورية ضاغطة تماماً. الفصل بين الجنسين، هو فيزيولوجي، ولا يعني تفاوتاً في القوى النفسية والاجتماعية وسواها.

ومن المؤكد أن المرأة لو دققنا فيها لوجدناها أكثر تعرضاً للشقاء والمعاناة، وأكثر تحملاً للآلام وصبراً وبأساً في مواجهة مواقف مختلفة. ومن خلال خصالتها البيولوجية، وما في هذه الحصال من علامات فارقة تبرزها قوية لا ضعيفة. (وبناء عليه، فإننا نجد في الأنظمة الثقافية تعارضاً متكرراً بين الرجل الذي يمثل الثقافة في المقام الأخير، والمرأة المعروفة من خلال الرموز المركزة على وظائفها البيولوجية والجنسية التي تمثل «الطبيعة» والفوضى في غالب الأحيان)^(٤).

ولعلنا نستطيع القول أن مفاهيم الرقة والحشمة والدلع والنجع والنعومة المرتبطة بالمرأة، وعكسها: أي مفاهيم القوة والحشونة والشدة والإقدام المرتبطة بالرجل تاريخياً متغيرة وليست ثابتة. وفي الوقت الذي نتحدث فيه عن المرأة من خلال المفاهيم المذكورة، والمتداولة في أمكنة مختلفة، فإننا نعتبرها حقيقة ثابتة، لا لأنها كذلك، بل، وإنما، لأنها لا تمتلك سوى تلك المفاهيم. فنظامنا العقلي لا يتعامل مع الوقائع، إلا من خلال لغة تؤكده، وهي لغة ذات بنية ثقافية قائمة. وهذا يعني أن عقلنا يتحرك ضمن حدود النظام الثقافي الذي يتميز به. إننا نتعامل مع الأشياء، فقط باعتبارها متوافقة مع ما نذهب إليه.

فالمرأة التي فهمت الطبيعة في يوم ما، أكثر من الرجل، حيث ارتبطت بتحولات الطبيعة وخصوبتها، وكان الرجل مرتبطاً بالصيد، كان عالم المرأة يتضمن كل ما له علاقة بالأرض وتحولاتها الطبيعية، ولهذا توحدت معها، بينما كان الرجل يعيش حالة لا استقرار إلا ما ندر. وعندما استقر مع المرأة، أوجد الثقافة التي تساعده في ذلك، حيث دمج بينها وبين الطبيعة وهي تعيش تحولات مختلفة، معتبراً ذلك علامة ضعف بادية. المرأة بهذا المعنى سيدة الحركة، أصلها، وملهمة الحياة، ومفتاح المعرفة، مغامرة، والرجل علامة دالة على الثبات أكثر. لاحظ في المرأة تغيراً (علامات الحيض، الحمل، الولادة)، إضافة إلى تغيرها المزاجي والشكلي في ظل ذلك، وبدلاً من استعمالها حالات خاصة بها، تشكل فضاء تمايزها، ألبسها تصوراتها، باعتبارها سلبية. فكل حالة حيض، هي إعلان عن تدفق حياة، عن خصوبة منتظرة، عن تنظيم للزمن، وفهمه كذلك، وكل تحول بيولوجي، هو تعبير عن قدرة تغيير كامنة فيها. ولكنه ربط بين كل ذلك وما هو سلب في الطبيعة، بعكس ما نسبه إلى ذاته. فكانت تقابل عنده القمر، لأن هذا بارد وغير ثابت، والليل، لأن هذا معتم ورطب، والطبيعة غير المستقرة الفوضوية، لأنها عرضة للتغير باستمرار.

بينما قارن نفسه بالشمس، وهي كاملة وثابتة، ومركزية تدور حولها الكواكب الأخرى، والنهار في وضوحه، والصراحة في جرأتها (وبالمناسبة تعد صراحة المرأة نفاقاً، وخداعاً، وتضليلاً، في غالب الأحيان، بينما صراحة الرجل هي جرأة، وشيء مطلوب، كأن الليل من طبعه أن يظل معتماً، والنهار من طبعه أن يظل مضيئاً)، وتشكلت في إثر الثقافة التي تضبط العالم وفق التصورات التي تبلورت في ذهنه!

ولم يكتف بذلك، بل مارس تقسيماً في جسد المرأة، وتصنيفاً لقواها النفسية، ولانفعالاتها ودوافعها. فمثلاً أن تبكي المرأة، في مواقف مختلفة، يكون ذلك مألوفاً، لأنها بذلك تعتبر عن ضعفها، فقط لأنها أنثى، وأن يصمد الرجل في مواقف حاسمة مؤلمة من دون بكاء، فهذا من طبعه. أما البكاء فعلامة انهيار وشيكة له. وأن تصرخ المرأة في وجه الرجل أحياناً، أو في وجه أيِّ كان، فإنما تعبير بذلك عن عدم تمالكها لأعصابها، عن شذوذ فيها، وأن يتصرف الرجل هكذا، فإنما يمارس ما هو موعود منه، ومرسوم فيه، ويميز له عن المرأة!

ومن السهل أن نجد دلائل تثبت أن الرجل أحياناً يكون بعكس الصفات التي يُعرف بها

الآن: أي يكون منهمكاً في الاحتشام والغزل وإخفاء قسم كبير من وجهه، ويكون كذلك بعيداً عن تنظيم الأمور العائلية، والأعمال الاقتصادية وسواها، في أمكنة مختلفة في العالم. والمرأة هي التي تلجأ إلى العكس من ذلك^(٥).

واللافت للنظر في ضوء ما تقدم، أن الرجل، أو الفضولي الذي يحصل المعرفة، من دون تمعين وبدل جهد، يؤكد ما يراه، أو ما يسمعه، أو ما يقرأه في محيطه، أو في البيئة التي يزورها، ويسأل عما هو موجود فيها بخصوص هذه الأمور، من دون أن يتكلف ذاتياً، بطرح سؤال كهذا: ما الذي أدى إلى ذلك؟ وهذه العملية قريبة الشبه تماماً بسلوك المعلم التقليدي الذي يحاسب تلميذه على الهفوة التي ارتكبها، هازماً في وجهه عصاه الغليظة، قاسياً في ملامحه: لماذا فعلت هذا؟ أما السؤال: ما الذي أدى به إلى فعل ذلك؟ فغير متعامل به، كيف يعطي أحدنا ما ليس عنده؟ إننا لا ندقق كيف أن (العائلة تزود فتاتها الصغيرة بصورة كافية ومفهومة عن معظم الإمكانيات والعلاقات الهامة التي ستحدد شخصيتها خلال حياتها... لذا فبينما تتعلم أخت الصبي كيف تكون أمًا، يميل هو إلى عدم الاستقرار وإلى إثبات وجوده والبحث عن روابط من طراز واحد مع أمثاله من الذكور)^(٦).

وفي ضوء ذلك نستطيع أن نحدد أهم المفردات التي يتميز بها كل منهما، وأهم الوظائف التي سيقوم بها كل منهما مستقبلاً، والذي يعيش في منطقتنا في بنيتها الديموغرافية السيفسائية، ربما يستحضر ذلك بصورة آلية:

- إن القائمة اللغوية التي تتضمن الكلمات التالية (الدلع، الغنج، الزينة المفرطة، التجميل، الغسيل، المطبخ، الاحترام، الطاعة، الأخلاق، مراعاة التقاليد، احترام الزوج، السكوت، كيفية الجلوس، كيفية الكلام، العورة، العار، البيت، المراقبة والمحاسبة، الأهل، الجسد، السمعة، آداب المشي إلخ)، فهذه الكلمات وسواها تثير الفتاة بخاصة، والمرأة، بعامه، بدرجات متفاوتة، لأنها تمس ما هو معاش اجتماعياً وثقافياً، هي ذاتها تتحرك وفق ما هو سائد. إن أكثر النساء تحوراً (بمعنى أنها تمارس حياتها وفق رغباتها)، لا تستطيع ادعاء أنها في مرتبة الرجل، فصورة المرأة في إطارها القيمي تحدد مباشرة منزلتها في المجتمع. إنها امرأة وكفى!

- القائمة اللغوية التي تتضمن الكلمات التالية: (الذكر، القيمة، القيادة، الأفضلية،

اللامبالاة، المغامرة، التمايز، الطيش، السياسة، السهر، عدم الانضباط، التجارة، المركزية، رب البيت، المسؤول، صاحب القرار إلخ)، تشير إلى حقيقة اجتماعية ثقافية يعرفها الذكور، حيث الرجل يتميز بمكانة المركز الذي يستقطب بصورة عامة.

ولا يعني كل ذلك، أن المرأة مسحوقة، والرجل يعيش حراً. إنما كان قصدنا من وراء ذلك الفصل فيما هو موجود. فالأثنان يعيشان علاقات تؤثر فيهما بدرجات متفاوتة. وفي مجتمع متخلف، الجميع يعيشون عذابات التخلف في أبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية، ولكن الرجل يكون أقل تعرضاً لسطوة التخلف من المرأة، وهذه بداهة! ولعل شعور الدكتورة «نوال السعداوي»، وهي تكتب في مقدمة كتابها (الأنثى هي الأصل): «وفي موضوع المرأة بالذات، وفي مجتمعاتنا العربية بالذات، يشعر الباحث (أو الباحثة العلمية) أنه يسير في أرض مليئة بالألغام، وأنه في كل خطوة من خطواته يصطدم بالأسلاك الكهربائية العارية، والمقدسات الحساسة في المجتمع ولا يمكن لأي باحث أن يجري بحثاً علمياً أو طبياً أو نفسياً في أي شيء يتعلق بالمرأة إلا وبرزت أمامه الأفكار والتقاليد الدينية (التي هي في أغلبها ليست من صميم الدين ولا في جوهره) وكم يستخدم بعض الناس الدين سلاحاً مشهراً في وجه أي باحث أو باحثة عن الحقيقة»^(٧)، هو شعور من يعيش المفارقات التي ذكرناها بخصوص الذكر والأنثى، وكذلك - وكما يبدو، من صياغتها الإنشائية - تعيش حالة القمع المزدوجة، لأنها امرأة أولاً، ولأنها باحثة. وهذا يعني مضاعفة الآلام.

والوضعية الثقافية المعاشة هي التي ترينا (كالمرأة) صورة البطريق المجتمعي التي تواجه كل من يتمرأ في فيها. إنها وضعية تلزم كل جنس باتباع جملة قواعد، أو سلوكيات مختلفة، وأي خروج عنها هو تجاوز للحد القانوني. ولعل الدكتورة «السعداوي» تعيش هذه الحالة جيداً. بل يبدو أن عثونة كتابها هكذا (الأنثى هي الأصل)، هو نوع من الذكورة المعكوسة، فالذكورة التي تمنح الرجل جملة امتيازات تتجلى في الحراك الثقافي والاجتماعي، تؤكد ذلك من خلال أصلاتها «مركزيتها» أي: الذكر هو الأصل. والذكورة، كأصل تنتسب تاريخياً إلى الأب الأول (آدم). وكأنها بذلك تحاول قلب القاعدة، وفي ضوء ذلك تتحول جملة الامتيازات تلك إلى (خانتها)، وهنا أيضاً ثمة إفراط في الموقف، يفسره - ببساطة كما نعتقد - كبر مساحة العنف التي تشهدها، وتعاني منها ليس إلا.

ولعل تمعيننا في تاريخية العلاقة بين الذكورة والأنوثة، وما يخص مفهوم الأصل، يوضح لنا أن التوراة تشكل المرجع الرئيسي في ذلك، كما رأينا في الصفحات السابقة، التوراة التي تعرفنا إلى هذه المركزية، وتحركنا في إطارها، وتلزمنا بجملة أخلاقيات ثابتة لا محيد عنها، رغم الانتقادات الحادة الموجهة إليها، باعتبارها محرّفة. ولو أننا حاولنا إلغاء هذا التصور بتجاوز الخبر التوراتي عن التكوين، لما وجدنا ما يدعم هذه المركزية المألوفة. وتأكيدنا لما هو خرافي أو أسطوري، هو موافقتنا على نصيته، باعتبار ذلك حقيقة. واعتبارها هو في المحصلة تأكيد للرغبات والنزعات التي نعتقدنا متأصلة فينا، التأصيل في غالبه وهم نحن عقلناه بالممارسة.

والوهم الأول الذي تعقلن وتأرّخ ودوّن في السجل المحفوظ في الذاكرة الجمعية الذكورية (وهم الإنسان الأول، ووهم آدم، ووهم الضلع المرأة، وهو من صدر آدم)، يشكل بداية التاريخ، وعليه جاء وكان بناء تصوراتنا وتخيالاتنا، ومحامكاتنا المنطقية والعقلية، واحتدام مناقشاتنا فيما بيننا، وتنامي المهارات حول ذلك، وحتى معارفنا العلمية تأثرت بذلك، وفنوننا المختلفة، ونظرياتنا الفلسفية والاجتماعية، وتطلعاتنا الكونية، ومقاييسنا الفلكية، وإرهاصاتنا النقدية، ومذاهبنا الأدبية، وغيرها من النشاطات التي تنطلق من هذا الوهم، بحيث إننا كلما ابتعدنا تضاعف وتبهرج، وأصبحت الحقيقة شهيدة الوهم أكثر.

فضلّعتنا المرأة، أكدت على أكثر من صعيد، الخوف من المرأة، من إغوائها وسحرها، وهذا التصور يفترس من خلال علاقة «حواء» أمتنا المتصورة والمخادعة، مع أبينا المخدوع «آدم» وحرمانه من الفردوس، وكانت سبباً في شقاء البشرية جمعاء، وبزّرت حقدنا على الحية، وهي كائن حيواني لا علاقة له بكل المراهنات التي تتم على العلاقة المذكورة، وبكل المشاحنات التي تثور في ضوء ذلك، ورجمنا للشيطان الذي اعتقدناه في نفوسنا، وأوجدنا له منازل وتعريف وتوصيفات لتأكيد ما نعيشه، بل وضّعنا للشيطان مقابل الشطن، أي البعد (البعد عن الحقيقة) والمهلك، وقرّناه بالجن، لأن الجنّي غير مرئي، والشيطان هو كذلك، حيث يربص بالناس الدوائر^(٨)، دون أن ندقق في حقيقة النفس، وأهوائها ورغباتها ونزعاتها.

كأننا في محاربتنا كل ما هو وهمي ولا أصل له تاريخياً، نؤكد وهماً أفضع، لثلا نحرّم أنفسنا من جاذبية الأوهام التي تأصلنا فيها، والأوهام التي أرخنا ونورخ بها كل، أو

معظم علاقاتنا الاجتماعية، ونحلُّ الكثير الكثير من نوازعنا ومشاكلنا النفسية، ونحلل بها الكثير من مشاكلنا السياسية وأزماتنا الاقتصادية، ونبرّر بها الكثير من أسباب تخلفنا وعجزنا عن مقاومة الواقع المعاش. فالشيطان في كل شيء: في لقمتنا يتنفس، وفي نفسنا يتحرك، وفي سلوكنا وعليه يتغذى، وفي تصارعاتنا المختلفة، يحيا، وعليها يعتمد، وفي تفاوتاتنا القيميّة، والعالمية يكون له الحضور الكوني. فالشر شيطان، والاستعمار شيطان، والتخلف شيطان، والواقع الذي نعيشه شيطان، إلخ. وهذا يعني أن ما نعيشه مقدّر علينا. الثقافة الموجهة تصنع شياطينها المؤثرة فعلاً! والخوف من المرأة، الذي يؤرخ له من خلال علاقة مؤسّرة تاريخياً (توراتياً) هو الذي أنجب جملة طقوسيات لاحقة، تبرز التفاوت البيولوجي، ومن ثم الثقافي بين الرجل والمرأة، وترافق ذلك مع جملة معتقدات وشعائر غير منظورة، شرعت لذلك، ذات أبعاد كونية، يحتل الشيطان والجن مكانة كبيرة في ذلك. وهذا له ما يبرره على الصعيد التاريخي الميثولوجي، في الثنائيات التي لا تعرف التقارب أو التعايش السلمي، ضمن نطاق السلب والإيجاب. فالرحمن يقابله الشيطان. رغم أن الله هو الذي أوجده، فكيف جعله في مستواه، ليحاول الوسوسة في الصدور، ودفع الناس إلى الشر (هذا المعنى الأخلاقي العام)؟ النص الديني يُوجه لينقذ فقط! والرجل تقابله المرأة، وبالمعنى الميثولوجي الأسطوري، يتضمن الرجل كل ما هو عقلي ومنضبط، والمرأة كل ما هو غريزي ومنفلت، والخير يقابله الشر من دون تلاقٍ، رغم أن الذي نعرفه، هو عدم وجود خير محض، أو شر محض في ما نعيشه، والحسن يقابله القبح، والحقيقة تقابلها الخرافة، بشكل قطعي. ومن ثم كتب أن اللذة فعل شيطاني (تذكير بالإغراء الحوائي لآدم)، والعفة سلوك طهراني، والإمبريالية شيطان والاشتراكية رحمانية. رغم أن الذي عشناه من خلال النصوص التاريخية، وما هو متداول، أن ما تمّ ويتم في واقعنا وفي ظل ما هو اشتراكي، يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الشيطان مواطن، وربيب الاشتراكية، لا الإمبريالية أو الرأسمالية! وهذه التوصيفات والسمات توضح لنا أن المجازيات تمارس إخراجاً ضيقاً للحقيقة الموجهة اجتماعياً.

ولأن المرأة هي الشيطان، أو قرينته، فقد بُذلت مساعٍ أو محاولات لمعرفة أبعادها الجسدية الشيطانية بدقة! فالتغيرات الجسدية التي تتعرض لها، جعلتها مخيفة، مهددة للرجل، وفي ضوء ذلك شرّح لما من شأنه ضبطها لأجله. ولأن «حواء» تناولت الثمرة المحرمة، فقد فسّر ذلك ضمن إطار ما هو شهواني، وغير محدد في المرأة. وإن ذلك يرينا

البعد الغريزي والنزوعي المدمر فيها، إذا رامت شيئاً أو اشتتهته، مهما كانت كلفة ذلك. ومن هنا كان تفسير المرأة وفق ما هو غريزي، شهوي. حيث تكون معادلة للشهوة، وللرغبة الغريزية. ولذلك لم يجد اليونان مانعاً في وضع المرأة ضمن ما هو إيروسى، والرجل ضمن إطار ما هو لوجوسى (عقلي تماماً)، ومن ثم صار ربط المرأة بما هو فوضوي عارم غير منضبط، والرجل اقترن بالانضباط الذاتي، لأنه يتصرف بعقله. وكانت الأنثى الأنثوية في الرجل، والأنثى الذكورية في المرأة، والأنثى هي الأكثر تأثيراً في الرجل.

ولهذا، كانت الدعوة إلى ضرورة ضبط الأنثى حتى لا تجرف اللوغوس الرجولي، وضرورة الحذر من (البن الأنثوي، بالحفاظ على (البيان) الذكوري، وفق التصور الصيني. وكأن المرأة مسكونة بشهوة الانتقام من الرجل، لأنها - وكما تصورها الثقافة الذكورية الموجهة - ناقصة، أليست هي من ضلع مأخوذ من صدر الرجل، وكأنها انطلاقة من النقص المذكور، وكونها ناقصة تسعى إلى التعويض، فتبيل على الرجل حياته! ولعل الفكرة الجوهرية التي توحد بين الأديان المعروفة (اليهودية - المسيحية - الإسلام) هي الأخلاق، حيث تشكل العفة نقيض الشهوة واللذة المحور الرئيس فيها: ألم تكن «حواء» ضحية شهوة كامنة فيها، فأشركت معها «آدم»؟ أو ليس هذا التصور يمتد لاحقاً، فنجد العفة عند «مریم» هي محاولة ذكورية لتحريرها من مثالها الأنثوي (أمها حواء)، وذلك بتغيب كل بعد شهوي فيها، وكان «المسيح» امتداداً طبيعياً ثقافياً لها (محاولة تجاهل الشهوة، وهي كامنة فيه، ثم شكلت الراهبات صورة مرافقة للحب المعكوس، الحب المجرد من الشهوة، تجاه المسيح)، وذلك باللجوء إلى نشاطات مختلفة مخادعة للشهوة الجسدية. وكأن الجسد هو في تبلوره حقيقة مادية فقط، وليس إطاراً لما هو نفسي أو معنوي كذلك.

المسيح في عزوبيته يؤكد الذنب الأنثوي، الخطيئة الأصلية، والراهبات بدورهن يثبتن خطيئة أمهن الأولى من جهة، ويطبّقن على أنفسهن التصور الرجولي الذي يعتبر المرأة سبب حرمان الإنسانية من الخلود في الجنة من جهة أخرى. لكن هل حقاً، تتحرر المرأة الراهبة من أنوثتها؟ هل تؤكد عفتها في سلوك رهبنتها حيث ترتبط مقولة الرهبنة بالرهبة أو بالخوف المتشظي في الذات. من السهل التأكيد على أن مفهوم الشهوة (التصعيد الجنسي بالمعنى الفرويدى)، يعبر عن علاقة واقعية بين المرأة ككيان فيزيولوجي والمرأة

وموضوعة الشهوة التي لا تنفصل عنها. إن اللغة البديلة تشكل قناعاً أكثر فضائية، ودلالة على ما ذهبنا إليه، حيث يتضح لنا في سلوك المتصوفين والقديسين الذين يؤلفون رغباتهم تجاه ما هو روحاني فقط.

ولعل «أنجل دي فولينو» تشعرنا وتعلمنا بحقيقة هذه العلاقة، وهي تقدم نفسها راهبة طهرانية: «قلبي وشرائني وكل أعضائي انتفضت واضطربت شهوة - لما حصل لي غالباً - شعرت بعنف وخوف ومتحققين! إذ بدا لي أنني إذا لم أقدم إشباعاً لحبيبي وإن هو بذاته لم يستجب لرغبتني، سوف أموت من الحب الجنوني وأنتهي ساخطة...»^(٩).

أتراها هنا تتحدث عن أي حبيب، يمثل هذه الكلمات التي تفيض بالشهوة واللوعة والرغبة في الآخر؟ لقد غاب الحبيب الواقعي والجسد الذي يعيش لذاته، ليحضر الحبيب المتخيل، والجسد الذي يبحث عن لذاته. وفي الإسلام نفسه لم تقطع مثل هذه العلاقة بين المرأة بالمعنى السليبي، والرجل كضحية تاريخية لها. وحتى ضمن إطار ما هو صوفي وطهراني، بقيت الشهوة معبرة عن خاصيتها الإنسانية:

إن «رابعة العدوية» المعروفة ب(شاهدة العشق الإلهي) لم تتجرد عن ذلك، وهي تذكرنا هنا ب «أنجل دي فولينو» وهي تقول: «إلهي أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخللا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك»^(١٠)، وكذلك، فإن الصوفي القائل:

وظههور وجددي دون ما أخفي	شوقي إليك مجاوز وصفي
حتى أراك وليسته يكفي	يا ليت جسمي كله حدق
لأطرفت بدمعتي طرفي ^(١١)	ما دار ذكر منك في خلدي

لا يتحدث عن حبيب أو محبوب لائكي، إنما ملائكي، لكنها رغبة مضاعفة في طلب الحبيب أو المحبوب من جهة، وفي الوقت نفسه خوف من الآخر، المرأة الراسخة في الذاكرة الجمعية التي تهدد الرجل بالسقوط، من جهة أخرى. وفي كل الأحوال، فإن تميز كل كائن بما هو، رجلاً أو امرأة، يعرف به، ويفصح عما يكون ضمن إطار ما هو ثقافي. وكلما تمعنا في حقيقة العلاقة بين الاثنين، تلمسنا التفاوت الثقافي، الذي يبرز فيه الرجل صاحب القيمة العليا.

وفي ضوء ذلك يعرفنا «ميشيل فوكو» من خلال قراءاته في تاريخ الجنسية، بما يؤكد هذا التوجه، حيث يرجع بنا إلى القرون الأولى بعد الميلاد، باحثاً ومنقّباً في كتابات جالينوس «غاليلان»، فبرينا هذا التفاوت من خلال الاختلاف التشريحي (أقلب أعضاء المرأة إلى الخارج، أدر أعضاء الرجل واطوها إلى الداخل ستجد أنها متشابهة مع بعضها بعضاً)^(١٢)، ثم يتابع متحدثاً عن العلاقة بين الفعل الجنسي وقوة النفس، فيقدر ما تتم فاعلية الجنس، تضعف النفس، ويخور الجسد. فالمني يؤثر في كل الأعضاء، كلما تم إنفاقه (أو إذا تواصل هذا الإنفاق، ولا يحرم فقط من سائله المنوي، بل تصبح جميع أجزاء الحيوان مسلوبة من نفسها الحيوي). ولهذا كانت محاولة اليونان تربنة الجسد، وكيفية المحافظة على التوازن الجسدي، بضبط قواه الجنسية، والمفهوم الأرسطي عن المرأة باعتبارها ذكراً مسخاً، يبرز لنا البعد الدوني للمرأة يونانياً. كأن المنى الخارج من صلب الرجل يؤدي إلى خلق كائن يُضعف صاحبه، وبالتالي يحيله إلى ذاكرة مجسدة هي الموت، ولهذا يكتب شهوته خوفاً على نفسه من التبدد.

وهو تصور لا ينزع عما كان معاشاً ثقافياً آنذاك، ومألوفاً تاريخياً، حيث استمر لاحقاً، معمقاً فاعليته. فانطبع المسيحية بمثل المعيار الثقافي، معتمداً على جملة آليات وظيفية رذعية، تحيل المرأة، بفعل المناخات المهدة لأمن الرجل من خلال المرأة، إلى طوطم مقدس. تتحدد الأساليب التي توضح كيف يمكن التعامل مع المرأة من دون إثارة ما هو شراني (غاب شيطانياً) فيها، وتابو، لا يجوز اختراق القواعد التي تحدد الأرضية التي عليها تنبني أصول (أخلاقيات) التعامل معها. وتنامت هذه الأخلاقيات لتعبر عن مركزة الرجولة، وتهميش الأنوثة. والكتاب الذي ألفه الراهب الفرانسيسكاني «ألفارو بيلانو» المرشد الروحي الأول في بلاط أفينيون، نزولاً عند طلب البابا يوحنا الثاني والعشرين (كان بابا بين عامي ١٣١٦ و ١٣٣٤)، هذا الكتاب الذي لفه النسيان، جدير بأن يخرج إلى النور ثانية. فقد طبع في «أولم» عام ١٤٧٤، ثم أعيد طبعه في «ليون» عام ١٥١٧، وفي «البندقية» عام ١٥٦٠، والموسوم بـ (أوجاع الكنيسة)، يتضمن كل الرذائل التي تحيل المرأة إلى كل ما هو دنس ومحتقر، حيث تذكر مئة واثنتان من الرذائل التي تجعلها منبوذة، تبغي محاربتها، أو الوقاية منها، يؤكد ذلك^(١٣). وإذا كان الإسلام في نصوصه الكبرى قد قدم المرأة في صورة أكثر إنسانية، عما كانت عليه سابقاً دينياً، من حيث الدونية الاجتماعية، والاعتبار الإنساني، إلا أنها كظل مرسوم للرجل، وكتابة له، تظل هي الأساس: إن قول «علي بن أبي طالب» (معاشر الناس، إن النساء نواقص الإيمان

نواقص الحظوظ نواقص العقول)، واعتبار شهوانية المرأة شهوانية سلبية، واعتبار المرأة فضولية، ثرثارة، لا تؤتمن على سر، وكذلك اعتبار عضو الذكر هو بمثابة بطاقة دخول إلى جنة الرجولة، وفقدانه يعني الانحشار في جهنم الأوثنة.. إلخ^(٤١)، أمثلة مختلفة، تلتقي في معنى واحد، يبرز البعد الأفلوي، الدوني الهامشي للمرأة. ولو أننا حاولنا التدقيق في حقيقة هذا الهامشي، لرأيناه أكثر وساعة وساعة، في ممنوعاته من المتن/ الأساس. فلو أننا جردنا الرجل من البعد الشهوي، وكل ما يحرك المرء هو شهواته: شهوة الكلام، وشهوة الطعام، وشهوة الهندام وشهوة المنام إلخ، والمرأة من شهواتها (وهي ذاتها ملخصة في اسم مرعب هو الشهوة)، لما بقي لدينا ما يمكننا البحث فيه، أو المناقشة حوله.

ومما ينبغي قوله، هو أن تحجيب المرأة، ليس من أجلها، إنما من أجل الرجل بالذات. فالثقافة التي تحدد ممنوعاتها، وتحرسها وتحصر على إدامتها، وإنما تخاف على المسموح به قبل كل شيء.

فالطاغية الذي يمارس عسفاً وعنفاً في رعاياه، يزيد من عنفه، كلما شعر بالخوف أكثر على سلطته. تحجيب المرأة هو بالمقابل أن يمارس الرجل حرته أكثر. فالعلاقة بينهما عكسية. الثقافة تقوم على التفاوت هنا، وشيطنة المرأة (جعلها شيطانة) هي إفساح المجال للرجل في أن يحكمها كما يريد، لأنه مسموح به شرعاً.

هذه الثقافة التي تؤسس لذاتها، وتشرعن لسلوكياتها الوظيفية، تمارس كل ما من شأنه ترغيب الذكر، بإعطائه المجال الأوفر في الحركة عندما يلتزم بنصوصها الموجهة، وترهيب الأنثى، بتقليص حدودها العقلية لئلا تفكر كالرجل، والنفسية، لئلا تظهر مشاعرها المنضبطة مثله كذلك، والاجتماعية، لئلا تتكلم مثله. ويبرز ذلك وراء أكثر من دعوى ذات طابع ديني، لا تخفي - في الحقيقة - مضمونها السياسي في العمق^(٤٥). وخصوصاً تلك التي تركز على البعد المثالي لإنسانية المرأة والقيم المثلى للإسلام تجاه المرأة، وفي ما يخصها^(٤٦).

وما عرفناه عن المرأة كان ويكون من خلال المشاهد التي وصفت، ووضعت المرأة فيها، وليس من خلال الوقائع التي ترينا المرأة كما هي. فالمرأة المقروءة، ليست هي المرأة التي

تعيش خارج القراءة، والمرأة التاريخية، وكما نقلت عنها، وكتبت النصوص التاريخية المختلفة، ليست هي المرأة التي جهلها وتجاهلها التاريخ. ومن السهل التعرف على المرأة من خلال نصوص تتقدمها عناوين دعائية، إعلامية مبهرجة، مثل: هذه هي المرأة، حقائق جديدة عن المرأة، المرأة اليوم، المرأة كما هي، حقيقة المرأة، ماذا تعرف عن المرأة... إلخ؟ طبعاً لتأكيد دونيتها، سيكولوجية المرأة، إنها نصوص تقدم بوصفها متاريس رجولية تتحصن خلفها المرأة لتحقيق هدف مركب/ مزدوج: وضع المرأة في دائرة ما هو مرغوب فيه رجولياً، والإيحاء أنها تقف في مكانها الطبيعي. ومن الجدير بالذكر أن عبارة (المكان الطبيعي) مضللة ومضللة؛ بالنسبة للمرأة، حيث تنقل ما هو مرغوب فيه إيديولوجياً تماماً، لتأكيد فاعلية الرجل، ومضللة، لأنها في أساسها وضعت مفرغة من معناها الأصلي.

فنحن لا نلاطف المرأة إلا لأننا نعتبر ذلك ضرورة من أجلها، حيث نقرنها بالملاطفة، من دون أن ندرك أن الملاطفة في أساسها مفهوم تاريخي لاحق، وليس صفة متأصلة فيها، ونحن لا نتصرف كرجال، كما يُطلب منا، إلا لأننا نعتقد ذلك باعتباره صحيحاً، رغم أن هذا السلوك ميزة ثقافية لاحقة ليس إلا.

والخصائص التي تبرز شخصية المرأة، من ناحية تأثيرها بالآخرين، وكيف تتأثر، ونظرتها إلى ذاتها ومفاهيم الجمال والحب والبطولة والرجولة والأنوثة والإقدام والإغراء.. إلخ هي في حقيقتها ممارسة ثقافية، نَجدها في الفضاء الاجتماعي، وفي أرقى المجالات الفنية والأدبية، حيث تشكل المرأة نموذجاً يؤخذ به في القصة والرواية بشكل خاص، عبر المفاهيم المذكورة، وهي تعكس في جوهرها لا حقيقة المرأة فعلاً، وإنما حقيقة الرجل الكاتب الثقافية، وتصوره للمرأة، كأثنى فقط، غالباً^(١٧)!

ولعلنا لو تأملنا حقيقة الكائن الحي لوجدنا فيه تكاملاً يجمع بين السالب والموجب، النسبي والمطلق، المحدود واللامحدود، العقلاني واللاعقلاني، فالإكتفاء بواحد منهما يشوه الجانبين تماماً. ومفهوم الزوج هو تركيب، أي أننا نشهد فيه تعايش الأضداد، وهي تتوحد، وتتفاعل معاً، حيث المفهوم الواحد نفسه يحمل الشيء ونقيضه. وفي ضوء ذلك يستحيل فهم واستيعاب أو تصور الألوهية بعيداً عن مؤله. ويستحيل تصور أو استيعاب المؤله عما يؤله، فالعلاقات تقوم إما على ما هو متكافئ، أو متفاوت، يفترض وجود

طرفين على الأقل. فالزوج الإنساني يتضمن الرجل والمرأة. رغم أن الآية القرآنية تؤكد على أفضلية الرجل (آدم وزوجه)، والرحمانية تفهم من خلال نقيضها والمتعايش معها في الوقت نفسه. أوليس إبليس - كما يقال - يعيش في كل مكان، ويسعى إلى الوسوسة بأساليب مختلفة؟ وكيف يفهم الصواب بعيداً عن الخطأ؟

وكما رأينا سابقاً، فقد كانت محاولات «رينيه جيرار» في كتابه (العنف والمقدس) قائمة على هذا الأساس. فكلمة الفارماكون، تتضمن السم والترياق، وإبليس يتضمن المقدس من خلال الأصل، وهو (ديابوليس)، أي الإله، وقد كان الشيطان، كما يذكر كبير الملائكة «لوسيفراً: المضيء»، والملعون في آن، والأسماء التي تمنح صفات أسطورية هي ذاتها، تحمل الشيء ونقيضه: الحياة والموت، الحب والكراهة، الحركة والجمود، النهار والليل، كما في حال «عشتار، وكالي، وأثينا، وأفروديت» إلخ، لأنها كونية تماماً. والمفارقة في المفاهيم المعتمدة، تكمن في الفصل بين الشيء ونقيضه، ففي الفارماكون: أصبح الرجل الترياق، والمرأة السم، وأصبحت «عشتار» علامة الموت، و«شمش» علامة الحياة إلخ.

ونظر إلى الجنس بوصفه دنساً، أو نجساً من خلال ربطه بما هو فاجر وقذر، عبر المرأة. حيث يرجع هذا المفهوم في سياقه الثقافي الذكوري الموجه، والذي لا يخلو من أسطرة تهييجية وتجييشية للوعي الجماعي الذكوري، إلى الأصول المؤسطرة بدورها، أي الخطيئة الأصلية، المرتبطة بالمرأة، من دون تدقيق في كيفية تجذير الأصول، والسؤال عن سبب ذلك غير ذي جدوى، ما دام في ذلك ما يؤكد حقيقة الذكورة المسيّسة، والأنوثة المولّفة. وفي ضوء ذلك فقط، يمكن القول مع «جيرار» كيف أن (الجنسانية تثير ما لا يحصى من الخصومات، والغيرة، والضغائن والمعارك، إنها مناسبة مستمرة للفوضى حتى في الجماعات الأكثر تجانساً)^(١٨)، وذلك عندما يكون الجنس ذاته ميداناً لتصارعات اجتماعية ساخنة!

٣ - كيف حددنا التعامل مع المرأة؟

يسهل علينا رسم خارطة تاريخية، توضح الأماكن البارزة التي احتلتها المرأة، وكيف استثمرت بالتدريج، فالثقافة التي رسمت المرأة، وهي تعالج «ضلع أنكي» ممثلة في «نخرساج: الإلهة الأم الموقرة»، قدمتها لنا بوصفها مالكة الحياة، ومهيبتها، ونيوعها،

ولهذا كان لا بد من احتوائها. هذا الاحتواء دشّن تاريخاً جديداً، ليس هو تاريخ الثقافة في ضبطها للطبيعة، إنما هو تاريخ ثقافة أرادت ضبط الطبيعة إلى جانب المرأة، من خلال دمجها معاً، هو تاريخ إلحاق المرأة بالرجل، وتسيده عليها في السماء والأرض.

وفي الثقافة التي رسمت المرأة، وهي مساوية للضلع عبر رواية توراتية محرّرة للنسخة الأصل، للتمييز لتاريخ عنف وقمع متشظ، لا تعود المرأة سوى الكائن الذي يعيش في ذمة الرجل، وتحتاج باستمرار إلى براءة ذمة، كلما سعت إلى القيام بعمل معين، أو حركة معينة، وأن رضا الله، هو من رضا الرجل في إطاره الاجتماعي.

وفي الثقافة التي تشعبت مبادئها وفصولها وفروعها، وتشكلت عبرها قواعد ضابطة، ومعايير تربية موجهة، لتكثيف جسد المرأة مع ما يرغب فيه الرجل، المرأة أصبحت موضوعاً تقنياً في خدمة الرجل تماماً.

وفي ضوء ذلك، يمكن الحديث عن كيفية صنعها من قبل الرجل، حيث يكون هذا وليّ أمرها، حقيقتها! ولتوضيح ذلك، بوسعنا الرجوع إلى مصادر مختلفة، ترينا كيف «يصنع» الرجل المرأة، ويشرف عليها. لنذكر «الكاماسوترا: علم الجنس الهندي» أو: فن الرغبة الجنسية، كما تصورها البراهما في الهند.

«الكاماسوترا» لا يُعلّم المرء كيف يمارس الجنس، كيف يعرف المرأة، ويمكنه إثر ذلك التلذذ بها ومعها، إنما يُريه كيف يحوّل الجماع من فن اللذة الجسدية إلى فضاء لتطهير الجسد ذاته، والالتحام تمثيلاً بالألوهية! إن هذا الفن الذي يسخر في خدمة الدين، طريقة مدروسة بدقة، حيث يعتبر الجنس وسيلة لتحقيق غاية هي الروحانية. فكأن المحاولة هذه، تعتبر الجنس شراً لا بد منه، ولذلك لا بد من استئثاره، بدل رفضه. وقراءة «الكاماسوترا» تبقى مفيدة هنا، لأن التعريف بمضمونها لا يرى كل ما فيها من متضمنات. وهي تشمل الجنس، على الصعيد كافة، أي كل ما يخص المرأة، أثناء الممارسة الجنسية، زوجة وغيرها! فعلى سبيل المثال عندما نقرأ: يتوجب على الرجل أن لا يلجأ إلى النساء الآتي ذكرهن أدناه:

المرأة المصابة بمرض البرص.
المرأة غريبة الأطوار.

- المرأة المطرودة من طبقتها.
- المرأة التي تفشي الأسرار.
- المرأة التي تعلن صراحة عن رغبتها باستثمار مفاتها الجنسية.
- المرأة ذات البشرة البيضاء الناصعة.
- المرأة ذات البشرة السوداء القاتمة.
- المرأة ذات الرائحة الكريهة.
- المرأة التي تعتبر من الأنساء.
- المرأة التي تربطها بنا صداقة حميمة.
- المرأة التي تعيش بتقشف.
- وأخيراً امرأة نسيب أو صديق أو كاهن براهماني مثقف أو ملك^(١٩).

فإن الذي يتجلى أمامنا، هو أن المرأة هي موضوع الرجل الذي يمثل قيمة اجتماعية مثلى، وما يؤكد ذلك هو أن كاتب الصفات المذكورة، لا يعد عادياً، إنما له خبرة. إنه يتحدث بلسان ثقافة ذكورية نخبوية. وهذه ثقافة تجمع بين الدين والمشرحة الطقوسية له. وهذه هي سمة كل حقيقة تفهم سلوكياً.

وعندما يحدثنا كاتب «الكاماسوترا» عن (العضة والوسائط المستخدمة تجاه نساء مختلف البلدان)، فإنه لا يثيرنا شهوياً، إنما يقدم لنا دليلاً جسدياً تنويرياً بخصوص المرأة في تقسيماتها الجسمية، وذلك عندما يذكر أنواع العضة المختلفة، وتوصيفاتها المتنوعة بالتالي:

- العضة المختبئة: وتعلق بالبشرة الحمراء التي تخفي آثار العضة.
- العضة المتورمة: وتظهر إذا كانت البشرة منخفضة!
- النقطة: وتظهر في جزء من البشرة بواسطة سنن فقط.
- خط النقاط: وتعض قطعاً صغيرة من البشرة بواسطة الأسنان جميعها.
- المرجان والحلية: وهي العضة التي رسمتها الأسنان والشفاه سوية!
- خط الحلبي: حيث ترسم العضة بواسطة جميع الأسنان.
- السحابة المكشورة: وهي العضة التي تكون دمغاتها على شكل دائرة وغير منتظمة، نتيجة فراغات الأسنان.
- عضة الخنزير البري: وهي مؤلفة من دمغات عريضة، بينها فراغات حمراء^(٢٠).

وهذه الأنواع توضح الأرضية الثقافية التي ترسم العضة بتسمياتها المختلفة. وهي أنواع، كما يبدو، تنبر الرجل، ليعرف كيف يمتلك المرأة، والامتلاك هو الذي يقربه من بغيته (الالتحام بالألوهية). ولعل معرفة المرأة في أنواعها، هي التي تمكن الرجل من أن يتجاوزها، ويحقق الهدف المبتغى. ولعل خاتمة الكتاب تفصح عن ذلك: «لم يكتب هذا الكتاب لاستخدامه كأداة لإشباع شهواتنا. ويتأكد الشخص الذي يعلم مبادئ هذا العلم الحقيقية ويتبع باعتناء نصائح دارما وأرثا وكاما ويأخذ بعين الاعتبار تقاليد شعبه، يتأكد إذاً التوصل إلى السيطرة على حواسه»^(٢١).

هذا الكتاب الذي صيغت أجزاؤه منذ أكثر من ألف وخمسمائة سنة، يمكننا قراءته - بشكل ما - في كتاب الشيخ محمد بن أبي بكر بن علي النفاذوي والموسوم بـ (الروض العاطر في نزهة الخاطر)، الذي حاول أن يقدم صورة عن المرأة تجمع بين البعد الديني والبعد الدنيوي. ولعل معرفة ما هو دنيوي، هي التي تسمح لنا بتحقيق رسالة الدين، إذ تتجلى المرأة الموضوع الرئيس الذي يسمح بتحقيق طهرانية الجسد، وخصوصاً عندما يربط بين البعد الطقوسي الديني، والممارسات التي تتم في إطار الجسد، وكيفية استيعابه، حيث يشكل الجنس بوصفه علماً، سيمولوجيا الحياة المثلى، والمدخل الأساس نحو المشتبه الإلهي. فهو «الكاماسوترا» العربي - الإسلامي، حيث يتحول الجنس إلى تقنية ضابطة ومنضبطة ثقافياً، ويبرز ذلك عندما يقول «سبحانه من كبير متعال خلق النساء وزينهن باللحوم والشحوم والشعور والنحور والقد والنهد والغنج والتغنيج. وجعلهن فتنة لجميع الرجال».

ويتأكد ذلك عندما يستعين بالله ويصلي على رسوله، وهو يشرع في تأليف كتابه^(٢٢). وهو في إجراءاته إنما يعبر عن طقوسية ثيولوجية تحتوي الجسد الأنوثي، لتطهيره من كل حضور شيطاني.

وكتاب «شهاب الدين أحمد التيفاشي»: (نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب) لا يختلف عن سابقه. إنه هو الآخر، علم رجولي/ ذكوري موضوعه المرأة، وخصوصاً في ما هو غير شرعي، وأشكال الجنس الأخرى الشاذة. ولعل موضوعه عن (أصناف القحباب المبتذلات) يبرز لنا هذا الهاجس الذي يشغله، وهن:

١ - الغيرة.

٢ - السكرانة.

- ٣ - الحيرانة.
- ٤ - الشاطرة.
- ٥ - المسافرة.
- ٦ - المغنية.
- ٧ - المظلومة^(٢٣).

الكاتب العربي - الإسلامي هو ابن حضارة موسومة بالهيمنة الذكورية. حضارة شهدت اهتماماً هائلاً بالجنس، حيث تنوعت أصنافه، وتعددت التسميات الجمالية، وانتماءات النساء الإثنية، ولذلك كان لا بد من ضبط هذه التنوعات والتصنيفات، في ضوء المستجدات الطارئة، وشرعتها.

في ضوء ما تقدم بدا لنا الرجل، بالفعل، صانع المرأة، صانعها جسداً، إذ يحدد ما يجب عليه القيام به، أو أدائه من حركات، وهي كثيرة، تتناسب ووضعيات الجماع، والتي تظهر للرجل خطورتها، وهذا يعني ضرورة معرفتها، والسيطرة عليها، ومن ثم إخضاعها لسلطته الجسدية والمعرفية فالأخلاقية، وصانعها سلوكاً، إذ يحدد ما يجب أدائه من تصرفات، تنخرط في إطار المرغوب فيه، ذكورياً تماماً، وصانعها أخلاقاً، إذ يحدد ما يجب الالتزام به من قواعد ضابطة للجسد: قياماً وقعوداً، مشياً وثباتاً إلخ.

وإذا كنا حاولنا مقارنة أمثلة مختلفة، أو نماذج متنوعة، في مراحل تاريخية شتى، فقد كان هدفنا هو تبيان صناعية المرأة، في كل هذه المراحل، وما زال الرجل يصنع المرأة، ويتساءل: لماذا هي مختلفة عنه؟ إنه يسأل حيث لا يجب السؤال، لأنه صانع الجواب، أي يعرف ذلك مسبقاً. تلك هي الثقافة المخاتلة!

الهوامش

- (١) ضمن كتاب: المرأة، الثقافة والمجتمع، إعداد: ميشيل زمبلست روزالدو ولويزلا مغير، ترجمة: هيفاء هاشم، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٦، ص ٦٢.
- (٢) حرب، علي، الحب والفناء - تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المناهل، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٤.
- (٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.
- (٤) انظر: المرأة والثقافة والمجتمع، المصدر نفسه، ص ٥٩.
- (٥) انظر حول ذلك في: المصدر نفسه، مثلاً، الصفحات ٤١ - ٤٣ - ٥٤، إلخ.
- (٦) في المصدر نفسه، ص ٥١.
- (٧) السعداوي، د. نوال: الأنثى هي الأصل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دون تاريخ نشر، ص ١٣.
- (٨) انظر حول ذلك: محمد منير إدلي، أبناء آدم من الجن والشياطين، طبعة دمشق، ١٩٩٣، الفصل الثالث، ص ٨٥ وما بعد.
- (٩) نقلاً عن: فليب كاسبي، في العشق الجنسي والمقدس، ص ١٦٦.
- (١٠) انظر حول ذلك: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط ٤، ١٩٨١، ص ١٨٢.
- (١١) انظر: كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، ابن الدباغ، تحقيق: ه. ريتز، دار صادر، بيروت، ١٩٥٩، ص ٢٩.
- (١٢) انظر كتابه: الاهتمام بالذات، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، ط ١، ١٩٩٢، ص ٧٥ - ٧٦.
- (١٣) انظر حول: نقد مجتمع الذكور، ص ٢٧.
- (١٤) انظر: بو علي ياسين، خير الزاد من حكايات شهرزاد، دراسة في مجتمع ألف ليلة وليلة، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط ١، ١٩٨٦، الصفحات ٥٩ - ٦٢ - ٨٢ - ٨٣.
- (١٥) انظر حول ذلك: خلف الحجاب، المصدر نفسه، وخصوصاً الفصل الثاني منه، ص ٣٥، وما بعد.
- (١٦) في إشارة هامشية لمترجم كتاب: العشق الجنسي والمقدس، عبد الهادي عباس، ص ٧٨، يعلق على حديث الكاتب عن الجنس من منظور مسيحي قبل (٥٠٠) سنة، حيث كان العنف سائداً، (أين هذا من التسامح الإسلامي الذي أشارت إليه أشعار الغزلين وبخاصة عمر بن أبي ربيعة الذي وصف كيف كان يقتنم فرصة تقبيل الحجر الأسود في الحج ليقبل وجنة معشوقته في ذات اللحظة)، متناسياً الإطار التاريخي، فليحاول قلب العلاقة الآن، سيرى أن ما يجري في عالمه (الإسلامي) هو شبه ما كان وقتذاك، إنه الوعي البائس، بما لا يدرك تاريخياً.
- (١٧) انظر حول ذلك كتاب الدكتوراة لطيفة الزيات: من صور المرأة في القصص والروايات العربية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.
- (١٨) انظر كتابه، العنف والمقدس، المصدر نفسه، ص ٥٣.
- (١٩) انظر فانسانا: وجيز علم الجنس الهندي، ترجمته عن الفرنسية: كاستون فاتول، دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٨٤، ص ٦٩.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٣١٢.
- (٢٢) حقق الكتاب هذا، ووضع هوامشه وعلق عليه جمال جمعة، منشورات دار رياض الرئيس للكتاب والنشر، لندن، ١٩٩٢، ص ٢٤ - ٢٥.
- (٢٣) تحقيق جمال جمعة، منشورات دار رياض الرئيس للكتاب والنشر، لندن، قبرص، ١٩٩٢، ص ١٠١ - ١٠٧.

المرأة السلعة، المرأة الفوضى، المرأة المجهول

«إن النساء عرضة للخطف في عالم يستخدمن كوسائل إنتاج بلوغ
مرايمه. وفصل النساء عن بعضهن بعضاً يعني حرمانهن من هويتهم التي
يستعاض عنها بالتماهي الذاتي لكل واحدة منهن مع رجلها».
(قول لمجموعة نسائية متقفة)

١ - أنكبي من نوع مختلف:

تظهر المرأة في كل مكان أو في أكثر من مكان: مقدمة النشرات الإخبارية، محللة
مشاكل نفسية، معلقة رياضية، عاملة في وظائف مختلفة، ممتهنة لوظائف حرة: طبية،
محامية، مهندسة إلخ، معلمة، دكتورة جامعية، ذات مركز سياسي مرموق، تعمل في
القوات المسلحة، محررة في الصحافة، مبتكرة أزياء، مزيّنة، عارضة أزياء، صاحبة رأي
وسلطة في الدولة أثناء الانتخابات، ممثلة لبلادها، كاتبة مؤثرة، منتجة اقتصادياً إلخ. تلك
هي صورة سريعة ومختصرة عن المرأة اليوم، صورة يمكن معايشتها، أو التوصل معها،
حيث يمكننا رؤية المرأة في كل مكان، وإلى جانبنا دائماً وباستمرار، وبدرجات متفاوتة،
نعيش معها وهي تتكلم بلغة فصحي طليقة، ويابتساماً تتقدمها، وهي تقدم برامج
مختلفة، وتتخذ هيئة منتقاة، حسب الوضع المعاش، حين تقدم نشرة أخبار معينة،
وتفاجئنا بمعلوماتها: مرتبة مثيرة، وبضبطها للغتها، وقدرتها على تسيير الوقت/ الزمن
لصالحها، وإرضاء المشاهدين، وإقناعهم بأنها امرأة، ورغم ذلك فهي تمتلك القدرات

الكاملة على النجاح ونيل ثقة المشاهد في التلفزيون، إضافة إلى أنها قادرة - ويحصل ذلك كثيراً - على إضحاك أكثر المشاهدين تشاؤماً ورفضاً لها أحياناً، وتشدنا إليها وهي مذمعة، أو مقدمة برامج أخرى - بالمقابل - في الراديو، تأسرتنا بصوتها الرخيم، وبقدرتها على تدفئة الكلمات بمعان ملهمة، وتهجئتها بطريقة هي وحدها قادرة على ذلك، وعلى الانتقال من موضوع لآخر بسرعة، من دون أن يفقد الموضوع حرارة معناه الواحد الموحد، وهي ممثلة سينمائية، حيث تفاجئنا بقدرتها الهائلة على الإيماء، أو التقليد المدع، صوتاً وصورة. وهي مخرجة ومنتجة، ومجيدة مهمتها الإبداعية في عالم محتكر ذكورياً، وهي كاتبة تناقشنا في موضوعات شتى، وتسمعنا أفكاراً مثيرة حقاً، تخصها وسواها (من الرجال) وناجحة في مهنتها الحرة: قادرة على التشخيص والعابنة وتوصيف الدواء/ العلاج المناسب كطبيبة، وعلى تقديم مخطط جميل يثيرنا بدقة أو جاذبية اللون والحظ، والموازنة بين الأبعاد كمهندسة، وعلى إثارة المشاكل بغية حلها، حيث يكون هناك موقف يُستسر عليه، وتقديم حلول مختلفة لقضية واحدة كمحامية، أو كقانونية، وعلى الإحاطة بالمشاكل المتنوعة التي يعيشها المجتمع، وكيفية معالجتها كسياسية، وعلى زيادة الدخل، وزيادة المبيعات، والأرباح في محل عام (سوبر ماركت ضخمة) كبائعة، وعلى استقطاب الآخرين: المارة، وسواهم بوسائل مختلفة كعامله في مجال الدعاية، وعلى طمأننة الآخرين، وإراحة المهموم، أو المعاني من أزمت نفسية مختلفة، وكذلك اجتماعية إلخ. لكن ما ينبغي ذكره، هو أن (الأفكار التي ننتجها ليست من طبيعة الأدوات نفسها. فهي تنظم في منظومات تملك استقلالاً نسبياً، وهو ما يسمح لها بتأثير راجع في أذهاننا التي هي، مع ذلك، مولداتها).

هذا القول لـ«إدغار موران»^(١)، وهو مفكر عشريني ناظم على حضارته التقنية، ويرتعب وهو يعايش الحقائق الكبرى التي تتداول في مجتمعه، وهي ليست كذلك، يؤكد ما نحن بصدده. إنه يدعونا إلى الحفر في الأعماق. فأن تكون المرأة لصيقة بنا، لا يعني أنها صارت نداءً لنا. وأن تكون في كل مكان لا يعني أنها ساوت الرجل في ذلك، من حيث حرية الحركة، والقدرة على امتلاك المكان، وحسن التكيف معه. وأن تكون مذمعة أو مقدمة برامج مختلفة، لا يعني أنها طليقة في ذلك، وتمتلك فضاءً معنوياً خاصاً بها. وأن تكون متهنة وظيفية حرة، لا يعني أنها أصبحت ذات اعتبار اجتماعي تنال ثقة الجميع. وأن تكون ذات مركز سياسي في الدولة، لا يعني أنها صارت صاحبة قرار يعبر عنها كامرأة لها مكانتها إلخ. إن رؤية الشيء لا تعني أن حقيقته تتقدمه، مثلما أن

الشيء اللماع لا يعني أنه جوهرة ثمينة، ففي المواقف العامة، وفي المشاهد التي نعيشها من هذا النوع، غالباً ما تكون الحقائق مقلوبة تماماً، ونقول غالباً، لأن الوقائع المعاشة، والتجارب الماضية علمتنا وتعلمنا أن الخفي هو الأهم، هو الأعظم.

إن الذي يربت على كتف المرأة (فتاة، أو امرأة كبيرة في العمر)، وهو يقدم برنامجاً معيناً، أو يشترك الاثنان في تقديم حفل معين وتنظيمه، لا يعني ذلك أنه - بالضرورة - يدعم مقولة: المرأة إنسان له خصوصيته، والرجل إنسان له خصوصيته، والخصوصيتان متكاملتان في النهاية، فالنوعية هي التي توحدتهما معاً، إنما قد يعني، وهو يواجهنا بانتسامة متلفة، وربما بضحك مخادع دعائي، التهكم على (زميلته)، وبمعنى آخر، ربما قصده هو إثارة المشاهد ومخاطبته قائلاً: انظر لقد أصبحت حواؤنا تشاركنا في كل شيء.

ومثل هذا الافتراض/ الواقع لا يقدم، إلا لأن الواقع المعاش يلغي الافتراض أحياناً، ويؤكد حقيقته المغيبيّة! والذي يشارك امرأة في مكتب معين، لا يعني بالضرورة أنه يساويها بنفسه، إنما قد يعني بذلك بوعي منه أو من دون وعي أنه يشرك معه امرأة. أي أنه يضم إلى غرفته/ مكتبه امرأة ليس إلا. ووجود امرأة في مكان عام، لا يلغي كونها امرأة، فاسمها يتقدمها، ويعرف بها تاريخياً واجتماعياً وثقافياً. ووجود مكتب مستقل له وظيفة محددة تديرها امرأة، لا يلغي محكوميتها، أي اعتبارها تعيش في مجتمع موسوم بذكورية طافحة. وأن تقدم امرأة برنامجاً معيناً، أو تشترك في فيلم، أو غير ذلك، لا يعني ذلك بالضرورة أنها قد أكدت حضورها كما هو مرغوب فيه إنسانياً، أي تجاوزت العالم الاغترابي الذي يلفها من الجهات كافة، فالتمايز الجنسي ما زال قائماً هنا وهناك، وبدرجات متفاوتة. وفي عصر تمييز بطابع إمبريالي يكاد يكون عاماً: إمبريالية الثقافة، إمبريالية الإعلام، إمبريالية العسكرية، إمبريالية السلعة، إمبريالية المواضة، إمبريالية الدعاية، إمبريالية السياسة، إمبريالية الجنس إلخ لا يصعب على أي مهتم ومطلع للممة العناصر التي تشكل ما نسميه بـ (إمبريالية الجنس) والتي تتمحور حول المرأة بصورة خاصة، ولا يكون الرجل خارج الإطار، فهو نفسه طرف داخل في ذلك، يستهلك، لكنه يفوقها قيمياً بدرجة.

ففي الرواج الجنسي، حيث أمكن بسهولة الحصول على امرأة تشارك الرجل في متعة

جسدية عابرة، أو تمضي معه ليلة صاخبة في مكان ما، وفي مناطق مختلفة من العالم، وإن تفاوتت الدرجات في ذلك، يسهل فهم المرأة، ومن تكون، تلك التي تساهم في تحقيق هذه المتعة المتبادلة. إنها باختصار مجرد امرأة، امرأة غارقة في أنوثتها، ومعروفة بها، أو موصوفة بها، مطلوبة لأجل ذلك. وربما وجدنا في ذلك تحويراً بخصوص النظره إلى الجنس. ولكن أن تكون هي مطلب الرجل، فتلك حقيقة مألوفة. فالرجل لا يكون بائع الهوى، لا يمتع الآخر (الجنس الآخر: الغريب)، إنما المرأة هي التي تباع الهوى، لا يوجد شباب الهوى، إنما بنات الهوى، البغاء مفهوم أنوثي، والجمال مفهوم حتى الآن كأثوثة مميزة، والرغبة غالباً ما تكون موصوفة ذات معنى أنوثي، والمرأة هي بستان الرجل، وهو حارسه، ومن ثم المشرف عليه. فهي إذاً مدونة باسمه. ولا وجود لامرأة من دون رجل - العكس وارد - إنها عنصرية ذكورية!

وفي ضوء ما تقدم، يتحول الرجل، وفق المفاهيم الثقافية المتداولة إلى (أنكي) عصري، ذلك الذي يسطو على (ننخرساج) كحضور متعي ليس إلا - يستمتع بها. «ننخرساج» التي تعرفنا إليها سابقاً، تصبح راهناً امرأة من نوع آخر، ولكنها امرأة «ننخرساج» عصرية، تتمرر في الزي وحلاقة الشعر، وتؤكد أهميتها في الواقع، ولكنها في الحقيقة تشكل فردوس الرجل (أنكي) العصري، حيث آلهة اليوم ذكور بدورهم، هم أنفسهم يشرعون لذلك، مع قلب في مفاهيم كثيرة. فـ «ننخرساج» ليست السيدة التي أحييت الضلع، إنما - ربما - السيدة، ولكن التي تكون ضلعاً، فلا بد أن يستمتع بها الرجل (أنكي) الحضاري، وهي كذلك السيدة التي يشار إليها بالبنان، ولكن صفة المرأة هي التي تميزها، إنها حقيقة مستباحة ذكورياً، أي تعيش في ظله.

الجنسانية اليوم تقدم بأكثر من بهرجة بارزة، وهي في حقيقتها لا تخفي بربرية ممارسة فيها، عمرها آلاف السنين! فمثلما أن الإمبريالية تشكل ضمن أطر ثقافية، وتزياً بما هو ثقافي، وتبرز في طقوس مأخوذ بها، وبأساليب مختلفة، في طريقة الكلام، والمناقشة، وتناول الطعام، وآداب الجلوس والركوب في الحافلة، والسير في الأماكن العامة، وطريقة التعبير إلخ، تنموه بأكثر من طريقة، حيث تبرز خاصيتها الجمعية الكونية، مجردة من الأهداف والغايات المنفعية، بل توحى بذلك، ولكنها تفصح عن حقيقتها الإمبريالية، كون الإمبريالية ليست اسماً مكتسباً في عالم الكائنات الحية، إنما صفة تشير إلى موصوفها في الواقع المعاش، إنها تركز ذاتها، من دون ادعاء المركزة،

لنستطيع ممارسة المركزية بديموقراطية مبهرجة، مقنعة إثرئيد. هكذا تكون الجنسانية في تداولها الإمبريالي، في سياقها المقنع والمعمول به، ففي الوقت الذي يُحكى فيه عن الحرية الجنسية، لا يصعب إيجاد القوالب التي تحصرها، والغايات التي من أجلها يسيّر الجنس كسلعة.

مع الحرية الجنسية المزعومة، تباع «الكبايت» التي تحمل الذكورة من حمل غير مرغوب فيه و/أو مرض فقدان المناعة المكتسبة! التماس المباشر بالأنوثة المحذور منها، والأكياس الواقية من الحمل، والمحارم المخصصة لذلك، والموسيقى المثيرة للغدد الجنسية، والأضواء الباعثة على تهيج ثقافة الخدع، والألبسة المضاعفة لشهوة النظر، والأغذية المخصصة لمضاعفة النشاط الجنسي، وفي ضوء ذلك يضاجع الرجل المرأة وليس العكس، وقد تطأ المرأة الرجل، ولكنها في هذه الحالة تعبر عن رجولية مقلوبة (بلا ذكورة)، لتؤكد تعلقها به. الجنسانية اليوم لا تخفي طوطماتها المسيئة! فالمرأة تعيش في حضن الرجل، إذ تعمل معه لتسليه، وإذ تأكل معه ليسهل الهضم عنده، وإذ تسكن معه ليشعر أنه (آدم) متجدد، كلما استيقظ صباحاً، وتقول له (باي باي) ليشعر أن هناك كائناً يأتلف إليه لئلا يشعر بالوحدة فقط، وإذ تنتسب إليه، ليشعر أنه مهم، وأن هناك سلطة متمثلة فيه، تشعره برجولته، تعيش هي باستمرار على هامشه! والأنكية هي شعور ذكوري للرجل، بأنه متفوق، وأنه من حقه مصادرة الأنثى «نخرساج» من أنوثتها، لأنه ذكر.

هذا الشعور لا يبرز بعلاماته الفارقة عبر تفاوت قيمي، إنما من خلال مشاهد مولفة رسولياً كونياً كوسمبوليتياً حيث الأنثى شريكة الرجل، ولكنها شريكة بحصة محددة، يكون هو المسؤول عنها بالذات، محدداً لها قيمياً. وفي هذه الحالة لا تشكل الأنوثة صفة دالة على المرأة، مثلما أن الذكورة صفة دالة على الرجل، إنما تشكل في جوهرها هي الدالة القيمية ذاتها، وكذلك فإن الذكورة هي دالة قيمية، تحدد كل منهما مكانة الآخر اجتماعياً!

الوضعية المركزية للذكر تكمن في فرادته، هذه الفرادة المأخوذة من التكوين الفيزيولوجي هي المؤسطة. إنه يتباهى بعضو ذكورته، الذي يفصح عن كيانه صراحة، وهو بارز إلى الخارج، له علاماته الواضحة، يتقدم صاحبه، ليُعرف به، ويحدد تقاسيم وجهه، وحركات صدره، وانشاءاته، وحتى «جغرافية» لغته التي تتلون به.

وهو عضو اختراقي، مغامر، جريء على الاقتحام، يمتلك القدرة على الحركة في كل الاتجاهات إلخ، بينما الوضعية التي تتميز بها خاصية المرأة هي مهاجرة، لا مركزية، مائعة، تواكلية، كما يفهم من حراكها الثقافي، وهي مأخوذة من التكوين الفيزيولوجي المؤسّط بدوره. إنها تقدم بوصفها: الجنس الآخر، الناقص، المسكون بفراغ ميتافيزيقي، هو فراغ يكتمل بالذكورة (العلامة الزائدة عند الرجل)، ويتوضح معنى بها. فوفقاً لما هو متداول، ومعلوم سيكولوجياً واجتماعياً، وانطلاقاً من التكوين الفيزيولوجي، يكون الفراغ المميز للمرأة، وهو جوهرى فيها، حيث يمارس وظيفة تخارجية، عمادها ذكورة الرجل. وهو فراغ يشحن بالمعنى باستمرار، عبره من جهة، وقابل للانفعال وتلقّي مؤثراته التي تنوزع في كيانها كله، وكأنها محكومة بهذا الفراغ، معرّفة به، انسحابي، ثابت في مكانه، يُواجه من أكثر من جهة، تتقدمه صاحبه، معيّرة عن تكاملها به من جهة ثانية!

هذا الوصف لا يعني إثارة المخيلة الجماعية، وتهيج الثقافة الموجهة، وزحزحة مفاهيمها، وخلق حالة من التشنج في الجسد الثقافي لدى كل طرف، ليُعاد النظر في ما هو سائد، إنما يستهدف تحليل ما هو معمول به، وما هو معطى، وكأنه فضيلة فطرية، لا مهرب منها، فلا بد من الالتزام بها، والخفر في قلب ما هو موجه ثقافياً، باعتباره حقيقة راسخة في الأذهان. فالأنكية وضعية ذكورية معاقبة ومراقبة متنية، على حساب المرأة الأثني، أو الينخرساجية في وضعيتها المولّفة، المسكونة برهبة «أنكي» الرجل أولاً، والتي تعيش على هامشه، وتلون هذا الهامش (النفخ فيه) باعتباره متناً مساوياً لمتن الرجل، ليتعمق الهامش أكثر. إنها ثقافة إمبريالية فعلاً. ثقافة تعمّ ذاتها، وتجردها من كل سلطة ناطقة باسمها، ناموسها المحرك لها. لأنها إمبريالية تماماً كذلك!

٢ - نخرساج المقلوبة والمغلوبة على أمرها:

ينبغي أن يُقرأ تاريخ المرأة من خلال المشاهد التي تظهرها، والأخبار التي تردنا عنها، والمعلومات التي تتعلق بها، والرويات التي تتناول سيراً حياتية لنساء لعين أدواراً مختلفة في التاريخ، بقصد تشكيل حقائق راهنة، والمدونات التاريخية التي تحتفظ بأرشيف خاص أو جزئي أو عام عن المرأة، لمقاربة حقيقة تطورها، والوقائع التي تعتبر حديثة الظهور، وهي تقدم صوراً جديدة راهنة عنها، وما يسمى بآخر الأنباء التي تكون طازجة، والموضحة لجوانب غامضة في سلوكها، وآخر الاكتشافات التي تقدمها الفيزيولوجيا عنها إلخ. والهدف من ذلك، هو دراسة المرأة، وما وصلت إليه على الصعيد الاجتماعي

والثقافي والسياسي. ولعل المتمعن في كل ما ذكرنا وأشرنا إليه، لا بد أن يرى، إذا كان يتغني المعرفة لذاتها فقط، أن وضعية المرأة هي وضعية مهورة. هي وضعية تبرز في تنوع وكثرة المعلومات المتعلقة بها. فإذا كنا في القرون الماضية، وفي أماكن مختلفة، نشهد حضوراً محدوداً لها هنا وهناك، فإننا نشهد حضوراً كثيفاً مكثفاً لذلك. هو حضور يتعلق بها من النواحي كافة، حيث باتت الاهتمامات المتنوعة (الفولكلورية) الخاصة مثار تساؤلات جمة، ومدعاة للاستغراب العقلي بالفعل، إذ يتم كل ذلك ضمن وفي نطاق نشاطات لا حصر لها، تحت أسماء وغفلاً عن الاسم، نشاطات خاصة وعامة.

فمن عروض الأزياء التي تتم بصورة دورية وموسمية، وحسب الحاجة، إلى الاجتماعات الخاصة بها، تحضرها النساء حصراً أو يتم توجيه دعوات إلى (بعض الرجال ذوي الاهتمامات الموجهة والمسؤولية الاجتماعية)، أو تكون هذه الاجتماعات عامة، يحضرها الرجال والنساء (أو النساء والرجال خلاف المتفق عليه في تقديم خبر ما)، تتعلق بتناول مواضيع محددة: اجتماعية، أو سياسية، أو ثقافية، أو صحية، أو علمية محددة، إلى الندوات والمؤتمرات التي تلقي ضوءاً على واقع المرأة، ومدى تطورهما على الصعد المختلفة، إلى المهرجانات الأدبية، وانتخاب ملكات الجمال في مسابقات خاصة، إلى نشاطات مختلفة اقتصادية، لا تخلو من مسابقات محددة، كانتخاب ملكة العنب مثلاً، أو التفتح، إلى الحفلات الخمالية، تُنتخب فيها ملكة السهرة (الحفلة)، إلى المواسم الثقافية يسمع فيها صوت المرأة، إلى العروض السينمائية، لانتخاب أجمل ممثلة، أو أفضل ممثلة، إلى المباريات الإنتاجية، والمنافسات السياسية، لمعرفة أفضل متبارية، أو منافسة، إلى العروض الرياضية لاختيار بطلة الرياضة في كل حفل رياضي إلخ، تبدو المرأة العلامة الفارقة في كل مكان، ولكن في ظل ذلك، وما ينبغي ذكره، هو التهميش المتصاعد للمرأة. فالمرأة تقدم بوصفها مهياًة للقيام بالأعمال التي تنال بها ثقة الرجل، وتثيره، وتجذبه إليها، وبوصفها متعة تهيج مخيلته، في مجتمع لا تُخفي سلطته الذكورية.

ولعل صانع صورة المرأة وهي تبرز في مفاتنها اللافتة للنظر، مدرك لحقيقة الرهان السياسي في ظل ذلك. إنه بذلك يقدم في كل آن وحين نموذجاً جديداً عن المرأة، وللمرأة، يفتح آفاقاً واسعة أمام الرجل، من دون أن تنافسه في امتلاك هذه الآفاق، إنما تعيش في ظله فقط، وتعتمد عليه بوصفه (رأسها) المقدس، وهي بهذا المعنى «نخرساج» المقلوبة. فقد كانت «نخرساج» قديماً توصف بالعظيمة، وتتوحد بالطبيعة التي يجد

الرجل في إظهارها ما يثير خياله، ويحرضه على اكتشاف المجاهيل فيها، وتأكيد أهمية المرأة في ظل هذا الإقدام على اكتشاف الجديد تلو الجديد في الطبيعة. كانت مالكة عليه خياله، ملهمته، أساس إبداعه، حواء المعززة لمغامراته الإبداعية، لا المضلعة، أما اليوم فهي غير ذلك، هي ملهمته، فنانته، من دون أن تكون عظيمة، رفيقة حياته، من دون أن تكون وجهه الآخر (ربما المشرق)، حقيقته التي بها يعيش، ويتواصل، من دون أن تكون واقعاً فعلياً في حياته، ومن دون أن تكون سوى الوهم.

في النص البابلي المتعلق بالخلق، تحتل «مامي» إلهة الأمومة دوراً كبيراً، يحترمها كبير الآلهة (إيا) كثيراً، ويتضح لنا ذلك في هذا الدعاء المرفوع إليها وباسمها:
 أنت الساعد الأيمن للآلهة يا مامي الحكيمة
 أيها الرحم الأم
 يا خالقة الجنس البشري
 اخلقي الإنسان ليحمل العبء
 اخلقيه ليحمل العبء إلخ^(٢).

راهنأ لا وجود لمثل هذه المرأة. فالمرأة التي يشار إليها هي التي تتحمل العبء: عبء الآلهة الذكور ليس إلأ. إذ تتلمس فيها الإلهة المغلوبة على أمرها. بل نشهد في طبيعة العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، وكيفية حضور المرأة في الأدبيات المختلفة، وتصويرها في أنشطة شتى، نوعاً من الانتقام الخفي، يُمارَس ضدها. فالمرأة اسم يتكرر كثيراً هنا وهناك، ولكنها إلهة مخلوعة، يجري الاستهتار بكيانها، بمكوناتها الوظيفية، ومن قدراتها، حين توظف هذه القدرات في كل ما من شأنه تجريدتها من ذاتيتها، جعلها كائناً يمشي فوق رأسه.

لقد شجعت النساء (في أوروبا وأميركا بصورة خاصة)، على ممارسة نشاطهن الجسدي، ما دام في ذلك ما يفيد الوضع القائم. ومن أجل تنشيط هذا الجانب، وحتى يتحول الجسد الأنثوي، عبر نشاطه الجنسي إلى سلعة، ضمن شبكة كبيرة ذات صيت عالمي، شبكة تمثلها شركة عابرة للقارات، فوق قومية، متعددة الجنسيات، هناك جيش عرمرم من الموظفين متعددي الاختصاصات، يعمل في هذه الشركة، وبلغات شتى، وفي مناطق مختلفة تضاريسياً وديموغرافياً، وبأساليب مختلفة، فقد وُفرت وتوافرت إمكانات

هائلة لجعل النشاط هذا جاذبياً، له صدى عالمي، بل حضور كوني، ولجعله تقنية مستثمرة بدقة. فقد روعي، كما هو بادٍ لمن يتمعن في حركيته، تنوع المجالات التي ترفده بالبقاء أكثر فأكثر. وفي ضوء ذلك، يمكننا ذكر طائفة ضخمة من العناصر التي نقيمه، تشكل مغذيات رئيسة له:

١ - عروض الأزياء: فالزّي صناعة. ولكنها صناعة تظهر مفاتن الجسد، تحيلها إلى هوى يمتلك الأنظار، وكذلك ثقافة، فكل زي تعبير عن وضعية اجتماعية، كل ابتكار هو تمويه لحقيقة معاشة مؤثرة، أي عندما يتحول الزّي إلى مشكلة تتطلب تفكيراً، وأخصائين، وهو ليس كذلك، إنها إمبريالية الزّي!

٢ - الدعايات التي تصور المفاتن الجسدية، عبر إعلانات مختلفة. وهنا تجذبنا الصورة، الصورة في بعدها الإمبريالي، حيث تتحول الصورة إلى تقنية تخفي صانعها، لتغدو أُمّية. ويصبح الجسد المصور حقيقة مطلوبة ورائجة، من خلال شبكة لونية تستعمر الحواس بأكثر من طريقة، ويكون الجسد شاغل النظر والعقل معاً!

٣ - المجالات والجرائد المتخصصة وغير المتخصصة. إذ تعرض مشاهد مختلفة، وبتقنية إخراجية مثيرة، تأسر الحواس، وتوجه المهتم نحو فردوس مصنوع عبر الصورة. إنها إمبريالية الإخراج الصحافي الجنسي. وبشكل مركب: رواج الصحيفة من جهة، وتحقيق أرباح كثيرة من جهة ثانية، وتمييع الجنس، وتحويله من حقيقة إنسانية إلى حقيقة مركزة، تلخص الجسد في بؤرة معينة، تستهلك الجسد كله من جهة ثالثة.

٤ - الأفلام الخاصة السينمائية منها، وعبر أشرطة الفيديو كاسيت، ليكون غزو البيوت فعلاً ودائماً، وحتى يكون الجنس الممكن الموجه في خدمة من يهيم الأمر، ولمن يرغب، من دون أن يكتشفه الآخرون وتكتسب هذه بدورها خاصية كونية، وحسب الطلب، إنها إمبريالية الفيلم الجنسي.

وفي ضوء ذلك يكون الجنس مالىء الدنيا وشاغل الناس وتتم سلعة المرأة وضبط قواها لصالح ما تجهله، أو ما ليس من حقها أن تسأل عمّن يحرك هذه العملية. فهي تقبض الثمن: في عروض الأزياء، في الأفلام المصورة حسب مقاييس محددة ولناطق محددة، تلبّي الأذواق المحددة، وفي واجهات المجالات والجرائد، وفي أماكن

خاصة (أماكن اللهو والهوى الليلي)، وفي المسابقات المعدة لهذه الغاية إلخ. إنها تجارة عالمية. لها دعائها، وأربابها، وأخصائيوها، ومنظروها، والمرّوجون لها، ومشجعوها، وزبائنها، وهي حقيقة مشاهدة عيناً، ومعاشة علماء، ويمكن الكشف عن بنيتها حقاً في الواقع.

وفي إثر ذلك من السهل القول أن الجنس الذي نظّر له كثيراً، ووضعت له قواعد ضابطة، وأخلاقيات عمل، ما زال الموضوع الأكثر إثارة، في تنوع مصادره، وغنى مفاهيمه، ومرونة شعاراته وبهارجها، لأنه يخاطب كل الأذواق، ويعتمد على رؤى تتنوع في مواقعها الاجتماعية، ويعبر عن تطلعات تتصارع فيما بينها، ولكنها تتفق حول أهمية الموضوع، لأن لا أحد قادر على تجريد ذاته من فاعليته، أو الادعاء أنه بغنى عنه. وهذا يعني أن الجنس هو ميدان كبير: نظري وعملي لصراعات شتى: سياسية واجتماعية وغيرها. فالجنس أصبح صناعة، لها نماذجها ومقاييسها وموديلاتها وطقوسها ومناسباتها ومعارضها، ولكنها تظل في الحقيقة تفصح عن المنبع (الجنس) الذي بات الشغل الشاغل للمهتم وغير المهتم، الأخصائي والهاوي وغيرهما.

ومما يجدر ذكره أن «ماركس» أعطى للاقتصاد دوراً كبيراً في تحديد هوية المجتمع، من النواحي كافة، ولتوضيح بنيتها الإنسانية، حيث شكّل الجنس عنصراً داخلياً في المجتمع، متفاعلاً مع الاقتصاد، متأثراً بحركيته، وحيث تسلّعن الجنس كثيراً في إطار العلاقات الرأسمالية، وهو يرسم من خلال حضوره الاجتماعي حقيقة الصراع فيه. وحاول فرويد جعل الجنس في منزلة الاقتصاد، بل منحه قيمة مركزية، حيث يفهم كل شيء من خلاله، أو يمكن تفسيره في ضوءه، من خلال تصارعات اجتماعية شتى، وأراد «ويلهلم رايش» ترويض الجنس، وجعله أداة تحرير من ضغوط السلطة الشيوعية والفاشية. أما «ميشيل فوكو» فقد وجد في الجنس تقنية مؤثرة، بل قابل الجنس بالسلطة، من دون أن يحجى البعد الصراعى الرهيب فيه سياسياً، وخصوصاً عندما يؤكد أن تاريخ الجنسية خلال القرنين المئتين الماضيين، ينبغي أن يقرأ أولاً باعتباره تنابحاً لقمع متنام، (وأن هناك جنسانية بورجوازية، وأنه توجد جنسانية طبقية. أو بالأحرى، إن الجنسية هي أصلاً وتاريخياً بورجوازية، وإنها تثير، في تحركاتها المتعاقبة وانتقالاتها، مفاعيل طبقية خاصة)^(٣).

ونحن إذ نؤكد على حقيقة هذه الصراعات، لا ننفي طابعها الذرائعي، ولا هويتها

الاجتماعية الطبقية، عندما يكون الجنس موضوعاً للدراسة، ومجالاً للمناقشة، وإطاراً لتحديد المفاهيم المميزة للجنس، ومدى صلة كل مفهوم بالآخر، على صعيد الواقع، حيث لا يعود بالإمكان تشغيل الجنس، بوصفه سلطة مؤثرة تستبد بالجميع، وليس سلطة محايدة. فالقمع ليس غفلاً عن الاسم، إنه يفصح عن صاحبه والذي يتمثل في جهة معينة: نخبوية، طبقية، طائفية أو شيكية متضامنة، تضم مصالح أناس مختلفين في مذاهبهم الحياتية الدينية والطائفية، ولكنهم متفقون على ما يجعلهم وحدة مصالحية معلومة، وهذا يعني أن حقيقة البورجوازية تشغل الجنسانية كعنصر فاعل فيها، تتوقف أهميتها، على مقدار الدور الذي يسعها تغذية البورجوازية ذاتها، والأفئدة النفسية والثقافية التي تصنع عبرها، واعتبارها حقائق فعلية! والتدقيق في طبيعة الأعمال التي تمارسها المرأة، والوظائف التي تكلف بها وبنيتها، يظهر لنا أن المرأة كائن مصادر من الحياة، التي تنتظم في قواعد وضوابط ثقافية. ولعل مفهوم الثقافة الذي يقدم بعلامة فارقة ذكورية، هو الذي يظهر لنا مدى التهميش الكبير الذي توضع فيه. المرأة هي سيناريو مكتوب بلغة الرجل، وكأن المرأة هنا هي الفوضى التي تخترق كل نظام. ولعل تمعناً في مشاهد حية يبرز لنا ذلك.

نلاحظ أن الفضاء الذي يألف المرأة بصورة عامة تقريباً، هو فضاء المنزل، حيث يكون محيطها المناسب لها، الذي يقابل وفق ما هو متداول عنها سعة مساحة وعيها. أما الفضاء الخارجي فيفوق إمكاناتها بالتأكيد. وما يعزز ذلك مثلاً، هو أن النشاط الاقتصادي، وكذلك السياسي يتوقف على الرجل، ومن النادر جداً، إشراك المرأة في قرارات ذات طابع سياسي على مستوى الدولة، أو حاسمة، كما في إعلان أو وقف حرب ما.

المرأة تمارس تفريقاً في الواقع، تبديداً للطاقة، تلغي الاستقرار، لأنها مسكونة بالقوة التفتيتية وكذلك المبعثرة لما حولها، بعكس الرجل الذي يألف البيت، ويريد تحصينه. يفسر هنا عدم التزام المرأة ببيتها، ومن ثم عدم رعايتها له ولأولادها، وعدم حرصها على إسعاد زوجها إلخ. قوة تفكيكية تجزيئية تمتلكها المرأة، وتعمل بها، من دون تفكير في حقيقة البيت، وكيف يجب أن يصان، وهل هو حقيقة المرأة فقط، حيث يُعرف بها إثرئذ؟ والمرأة تمارس رغبة امتلاك لزوجها، لتسخيرها في تحقيق مآربها، بخصوص العلاقات الأسرية والاجتماعية، حيث تكمن محاولاتها المستمرة في ضبطه ليكون

ساعدها الأيمن، طوع أمرها، وفق مقولة (الرجال يعملون لربط الأقارب معاً بينما النساء يعملن لتمزيق صفوفهن)^(٤).

تلك هي تهمة سياسية لتحقيق مآرب سياسية، في معارك سياسية يخوضها الرجل، ويريد احتكارها لنفسه. تعطيل آلية العمل عند المرأة، أو تشويهها، من شأنه هكذا الإسراع في تحقيق ما يرغب. إنها أنانية الذكورة تماماً، والمرأة تظل في منأى عن كل قرار خطير يمس بنات جنسها، يمسخها شخصياً. فالقرارات التي تُتخذ بشأنها، مثل الإخصاب وتحديد النسل، كالتى صدرت في القاهرة في الثلث الأخير من عام (١٩٩٤) بخصوص الإجهاض وما شابه ذلك، كان للسلطات الدينية قبل كل شيء (في القاهرة وروما على الأقل) دور كبير فيها، بينما أنواع المآسي، ووفيات الأطفال، والأمراض التي تصيب المرأة أثناء الحمل، وهي تعاني من الوحدة في البيت، لا تهمها. هكذا يؤكد الرجل، وهو صاحب قرار سياسي موجه، مركزته المستبدة.

والطريف في الأمر مثلاً، أنه (في فرنسا، لا يرتقي، إلا أقل من أربعة بالمئة من النساء العاملات إلى مراكز الكوادر العليا)، وأنه (من الناحية الدينية، فإن التوراة والكنيسة المسيحية، اللتين رأتا النور في مجتمعين رعوين وعكستا الأفكار المسبقة كافة، وفرنًا مجموعة هائلة من المبررات «الميتافيزيقية» لدعوة دونية المرأة الجوهريّة). وبالمقابل فإن (الدكتاتوريات التعذيبية في أميركا اللاتينية وإيديولوجيتها المشؤومة المتمحورة حول «أمن قومي» مزعوم، ظلت في منأى عن كل إدانة، بل حتى عن أبسط أشكال الشجب)^(٥).

وبالمقابل، نجد بناء مساجد فخمة «تذكارية»، عملاقة، كلفت ملايين الدولارات، إسلامية، مثل مساجد «جنيف»، وبتمويل سعودي، وجوامع في الهند، توزع نشرات بكميات كبيرة، تتناول أحكام أداء الصلاة^(٦)، بينما الفقر، والجوع، والمرض تفتك بالملايين، وتعاني المرأة من أمراض شتى نتيجة ذلك، ولا تلقى أي مساعدة. وفي إيران «بلد الإسلام الراديكالي»، وكذلك «تركيا»، تنشط الدعاية من أجل إسلام كوني، يقوده آيات الله في إيران، وخلفاء مسلمون معاصرون في تركيا، ويعظم الإسلام الذي وحد بين الناس، بينما يباد الأكراد كشعب غير معترف به في كل منهما: أطفالاً ونساءً، وتحرق قراه، ويهجر من أماكن سكنه، ويلاحق كل من يصرح بكرديته، وباسم الإسلام، بالملات، وأحياناً بالآلاف يومياً، ثم تشحن وسائل الإعلام في الدول الإسلامية

بالدعاية المركزة بخصوص أعمال الإبادة التي تمارس ضد مسلمي البوسنة^(٧) أو الأفغان المجاهدين، أو الأخوة في الدين: الشيشان... إلخ. فكيف يمكننا المقارنة بين المرأة كقيمة هنا وهناك؟ وكيف يمكننا مقارنة حقيقة المرأة، التي تقدم في مناسبات مختلفة، باعتبارها حرة، وهي تعيش قمة عبودية مموهة، يسهل كشف الزيف فيها؟ وخصوصاً في الآن الراهن. فالجسد الذي يفصح عن عريه لا يعني بالضرورة أنه حرّ، والجسد المدفون في جلباب أسود لا يعني بالضرورة أنه أكثر من الأول اضطهاداً. الاضطهاد يتنوع، وثقافة الاضطهاد متعددة المشارب!

٣ - صندوق «باندورا» الأنثوي:

«حواء» المهذّدة لـ «آدم» حقيقة لم تزل متداولة هنا وهناك. في العالم الذي يعتبر متقدماً، نمة تجلّ لذلك، حيث بوسع المرأة القيام بأعمال كثيرة، ولكن - وكما قلنا وذكرنا سابقاً - فإن صورة «حواء» المغرية، الشهوية الشبقة هي التي تشغل الأذهان على أكثر من صعيد، حيث يمكن العثور على مثل هذه الوضعية، بأساليب مختلفة.

فإسكان المرأة في عالم لوني/ صوتي، يثير الآخرين، عالم يحفّ بالجسد وينشغل به وعليه في الدعاية، وفي مناسبات مختلفة، والاهتمام بالمفاتيح التي تختصر أبعادها الجسدية إلى ما هو خارجي، إلى سطح أملس يستثير الحواس، وإخراج المرأة بصورة تبرزها أتى لا تكتمل إلا بالرجل، ولا يهدأ لها بال إلا بوجوده إلى جانبها حقيقة عيانية. ويتضح لنا ذلك في العلاقات العامة التي تعرفنا إلى سلوكيات الناس، حيث تبدو المرأة مرافقة للرجل، في مظاهر متنوعة، معزّزة سلوكها، معتمدة عليه، وهي تلتصق به، أو تصفي إليه أثناء الكلام، أو تتهافت عليه، من باب الاشتياق الأنثوي، الذي يعني من ضمن ما يعني طغيان العاطفية في كيانها وعليه. وفي الكتابة لا تظهر المرأة الشخصية المستقلة، إنما المسحورة بالرجل، والمتناغمة معه، المأخوذة به، حيث تتبلور القيم من خلال ربطها به، وكأن ذلك سمة أساسية فيها. فهي معجبة به، تراوده عن نفسه كالعادة، مشغولة بالشهوة، متميزة شبّاقاً، وليس الرجل هو الذي يحاول إغراءها، أو اغتصابها تعبيراً عن ذكورة طافحة! والأشكال الكتابية تؤكد ذلك، ففي القصة والرواية والشعر لها حضورها البين، لعل ذلك راجع إلى تكوينها العاطفي الوجداني، والأشكال بوسعها النمو في عالم كهذا، أما الكتابات الأخرى؛ الفلسفية والعلمية والنقدية، فحضورها يكاد يكون نادراً، ومثل هذه المواقع تُتخذ دليلاً عملياً ضدها، باعتبارها لا تمتلك الإمكانيات

من أجل ذلك، من دون تدقيق، ولو هامشياً، في المراحل والوضعية التاريخية والاجتماعية التي عاشتها.

وما عدا ذلك فإن المرأة حين تصوّر بوصفها طباحة ماهرة، أو «ست بيت ممتازة»، أو مربية أولاد إلخ، فإن هذه الوقائع تتخذ بدورها كأدلة لإدانتها، إذ تؤكد بذلك أنها خلقت لذلك فقط. أما السياسة، أو الأمور الاقتصادية، ففوق إمكاناتها، ولهذا يجري تخصيص عالمها، وتوصيف هذا العالم، والمجالات التي تستوعبها، حيث يجري تعميق، أو محاولات تعميق هذا الجانب، وتعميمه، لجعلها رهينة له وفيه. ومن هنا دوام دونيتها المتجددة.

وفي الجانب الآخر، فإن إبراز المرأة وهي عدوانية، علامة فارقة، تتولّف وتبرزها هنا وهناك. إذ يمكن تفسير كل حضور شقي فيها باعتباره عنفاً خاصاً بها، لا يملكه الرجل. إنما يستهلك عبره، حيث تعمد هي إلى وضعه في عالمها، وشلّ قدراته، أو السيطرة عليه بأساليبها الخاصة، وتفسير ذلك بالعدوانية المتأصلة فيها مُدْخَلت، والانتقام من الرجل، لأنه رجل. بل تظهر العقد النفسية المتميزة التي ضُخِّمت، وأعطيت لها أهمية كبيرة جداً، من قبل «فرويد» خصوصاً، ومن جاء بعده، كالأوديبيّة، بوصفها مظاهر شاذة منبعها ما هو جنسي، كامنٌ بدوره في المرأة. فالمرأة هذه هي سبب العداء بين الابن وأبيه، فهذا يملكها كونها زوجته، والآخر يحرص على تحريرها وامتلأها نفسياً، فينشأ الصراع بين الاثنين، ليصبح ميداناً يعمّ المجتمع كله، في ضوء ذلك.

وكان العزوبية، أو الرهينة، هي حالة خصاء بدورها، و(ميتروفويا: الخوف من المرأة)، تمنع الزواج من المرأة، ويترتب على ذلك أكثر من موقف سلبي، إذ تُحال هي إلى ما هو مقدس وملعون (ثيولوجي وميثولوجي)، وتجميد قدراتها، ومعاقبتها بشكل غير مباشر، عند إحساسها بهذا الشعور الدوني، وليظل الرجل الأعزب/الراهب فراضاً شروطه الميتافيزيقية عليها، وهي بريئة من ذلك. وهي تعاقب مرتين: مرة لأنها كائن حي، ولها حق في الرجل، لأن كلاً منهما يكمل الآخر، والحياة تستمر بهما معاً، والخلود الإنساني عن طريق الإنجاب بهما يتم، وهذا إثم كبير يتحمل تبعاته ومسؤوليته الرجل ذو السلطة الشيوقراطية، ومرة حين يُشعر المرأة أنها أصل الخطيئة، وأنها غاوية (سيريناتية)، ساحرة تماماً، فلا بد من الابتعاد عنها ومقاومتها، وبشكل مستمر ومتجدد بهاتين الطريقتين.

وهذا يعني، وكما يقول «غارودي» هنا، بحق - كما نعتقد - في ضوء ذلك، أنه (باسم السفسطات عينها - أي تلك التي تقلل من قيمة المرأة - لا تزال العزوبة تفرض على الكهنة، علماً بأن هذا العرف لا يعتمد على أي أساس إنجيلي، فقد أملت، بين القرنين الرابع والرابع عشر، تلك الرغبة الحسيسة في الحفاظ على أملاك الكنيسة والخوول دون تبعثها عن طريق الوراثة والخلافات العائلية. وإن كان مجمع اللاتران، المنعقد في عام ١١٣٩، قد أقر مبدأ عزوبة الكاهن الإلزامية، فمن قبيل ضمان أملاك الكنيسة، فكأن العزوبة ليست دعوة كسائر الدعوات الأخرى، وإنما شرط مسبق وإلزامي يستحيل الكهنوت من دونه)^(٨).

وصندوق «باندورا» الذي يرمز إلى الشرور، الشرور التي تؤصل بالمرأة وفيها، لا يخفي حضوره لدى الأغلبية من الذين يدينون بالإسلام، وخصوصاً الذين يعتبرون أنفسهم حماة الإسلام، حيث نجد مبدأ طاعياً لإسلام سلمي، يتخلل قطاعات مختلفة في المجتمع، حيث يعيش التخلف أكثر. ويرافق هذا المد طغيان آخر (له علامته الكبرى)، هو من طبيعته، وإفراز له، هو طغيان الحجاب، كظاهرة لافتة للنظر، وواقعية. إن كل واقع له إفرازاته حقاً! نعم (إن مسخ المرأة المسلمة إلى شيء محجب، خبيء، هامشي، متناقض لحد القصور الذاتي، في نطاق القانون الدستوري، قد صبَّغ الأعتاب التي حدَّدت الهوية التسلسلية التي نظمت السياسي والجنسي)^(٩).

لكن هذا التناقض لا معنى له، ولا مبرر لذكره، لا لأنه غير صحيح، وإنما لأنه يشير إلى واقع ينبغي تحليله في وجوهه المختلفة. واقع من طبيعته، ما دام هو في مثل هذه الشروط من التخلف أن ينجب ظاهرة من هذا النوع. فالبحث عن التناقض في ما هو مذكور، ينبغي أن يحل محله البحث عن القوى الضاغطة السياسية وغيرها، تلك تعمل على تسييد عقلية مناورة ومراوغة وبرغامتيكية، تحيل التراث والمقدس إلى طاقة لدعم طهرانيتها المولَّفة! ولعل القول الآخر هو أكثر دقة، وهو (الحجاب هبة من السماء للسايسيين في وقت الأزمة. إنه ليس مجرد خرقة، بل هو تقسيم للعمل، والتلويح به أمام النساء يعني إرسالهن إلى المطبخ. وتستطيع أية دولة مسلمة أن تنقص العدد الرسمي للعاطلين عن العمل إلى النصف إذا دعت إلى تطبيق الشريعة في معناها الذي يتعلق بالتقليد الخليفي الاستبدادي)^(١٠).

ففي الدولة التي تؤمن بالعلمانية، وتعتبرها مميّزة لها، بوسعها إصدار قرار مدني، سياسي،

وتجهيز عناصر أمنية وغيرها، لتشكيل حزام أمني حول معمل ما، عندما يراد تسريح بعض العمال، أو تخفيض أجورهم مثلاً. أما في الدولة التي تعتبر الإسلام دينها، وقانونها، فالسماء هي التي تتكفل بذلك، ومجموعة من الناذرين أنفسهم - وبالمقابل طبعاً - لخدمتها، لتحقيق ذلك، حيث تشكل النساء هنا البروليتاريا الرثة الأسهل اختراقاً، وهي في جوهرها سلوك سياسي، وممارسة إيديولوجية نابعة من واقع تاريخي يهيء لذلك. وليس البحث في حقيقة الحجاب تاريخياً مجدياً، في وضع كهذا، حيث لم يكن الحجاب - أصلاً - ظاهرة مألوفة في الدار الكبرى للإسلام، في مكة وغيرها، قبل الإسلام، وحتى عند ظهوره، ولا كانت الحرائر تعرفه، إنما يرجع إلى عهود قديمة، إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام، في بلاد النهرين وسواها. ثم حوّر لتحقيق مآرب سياسية، ومصالح طبقية، وعلى الطريقة الإسلامية، حيث يصبح كل شيء مبرراً، وعند الضرورة تماماً^(١١).

إنما الأهم هو التنقيب في الأرضية السياسية التي تنمي مثل هذه الظاهرة، وكيف تهتمش المرأة، ويستعاد الماضي المنتقى الذي يعبر عن هذه الحالة أو الوضعية التخلفية، بل الأكثر والأفطع تخلفاً، وإثارة للتساؤل، حيث الإسلام الممارس، يغرّب ويهان في عقر داره، و«يتفرغ» إن جاز التعبير، من خلال تطعيمه بما هو «غربي» ثقافة ومتعاً، ويحافظ على هياكله الأساسية التي تقدّم بوصفها حقيقة الإسلام تماماً.

ولعل الكتب التي تبحث في ما هو ظاهري، ونسيان الجوهر، هي التي تؤكد هذه الحالة، حيث تشكل المرأة الضحية الكبرى في ذلك، لأنها تلعب دوراً كبيراً في المجتمع، وإقصاؤها، هو بمثابة خلخلة له، وإحكام للسيطرة السياسية أكثر. وهذا يعني أن المرأة هي المجهول، المجهول الذي يهدد ويخيف، ومن هنا كانت الدعاية المركزة عليها بأساليب مختلفة، والتركيز على جسدها، هو لترسيخ المنوع والمسموح فيه وفق ما هو متداول شرعياً، أي لتعطيله نهائياً.

رغم أن ما يجري هو الاستبداد بها، واستغلالها دعائياً وغير ذلك، فهي هنا تعيش استلاباً عقائدياً، وهو في النهاية (أن تقتنع في أعماقها أن من واجبها الطاعة للزوج وللأب قبله، وأن لها عليهما حق الستر والحماية والإعالة، وأن طبيعتها تتلخص في جسد يلبس، وقوام يجذب ورحم تنجب، ولسان يشكو ويتطلب ويكذب، وأيد تطلب

وتغسل وتمسح^(١٢). هكذا تبرز المرأة الكائن المملخص في حدود الجسد، والجسد المؤلف في إطار الرغبات والحاجات الغريزية، وهذه لا تكون، إلا بضبطها، وهذا فعل ذكوري، حيث يقابل العقل والنظام، وهذا يعني أن المرأة لم تنزل تعيش دونيتها الإنسانية، دونية اجتماعياً مقهورة، وسياسياً مدحورة، وثقافياً مغدورة، ودينياً مندورة.

الهوامش

- (١) انظر كتابه مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٣، ص ٨٩.
- (٢) راجع، فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (٣) انظر، ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة ومراجعة وتقديم، مطاع صفدي، ترجمة جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ٢٩ - ١٣٢، وقراءة: استعمال الذات، والانهزام بالذات، للكاتب، تكشف أن الجنسية ترجع إلى أيام اليونان - أصلاً - وهي ليست بورجوازية فقط، كما يدعي هنا.
- (٤) راجع بحث، جين فشيورن كولبير، «المرأة والسياسة»، ضمن: المرأة، الثقافة والمجتمع، ص ١٤٣.
- (٥) راجع بحث، روجيه غارودي، «لكي يقوم عهد المرأة»، في: نقد مجتمع الذكور، ص ٥٣ - ٥٧ - ٦٢.
- (٦) راجع المؤلف نفسه في: الأصوليات المعاصرة وأسبابها ومظاهرها، تعريب د. خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ط ١، ١٩٩٢، ص ٧٤.
- (٧) يمكن القول أن السعودية، هي روما الكاثوليكية، في علاقاتها بالدول الإسلامية، سلطة دينية، ومركزاً. ولكنها أكثر تصلباً في مواقفها الدينية، حيث يشكل ابن تيمية، عدو المرأة الأول، مرجعها الأول، تلك التي لا تزال تعتبر الأرض مسطحة لا كروية حتى الآن.
- (٨) ضمن نقد مجتمع الذكور، المصدر نفسه، ص ٥٩.
- (٩) الرنيسي، فاطمة، الحريم السياسي، النبي والنساء، ترجمة عبدالهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٠، ص ٣٤.
- (١٠) المؤلفة ذاتها، الخوف من الهداية: الإسلام والديموقراطية، ترجمة: محمد ديبات، دار الباحث، المندي، دمشق، ١٩٩٤، ص ٢٠٨.
- (١١) نغم الدين أربكان مسؤول حزب الرفاه الإسلامي التركي سابقاً، لولا دعم عشرين ألف يبغي له، في انتخابات عام ١٩٩٤، لما استطاع أن ينجح نجاحاً ساحقاً، إنه الدين «حتمال أوجه» ويفسر حسب مراعاة مقتضى الحال.
- (١٢) انظر، مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٢٧؛ وحول مفهوم الحجاب وعلاقته بالمرأة، انظر مقال عبد السلام نور الدين: «الجذور الوثنية للحجاب»، في مجلة: أدب ونقد، العدد ٨٩، ١٩٩٣، ص ٤٥ - ٦٠.

الفصل الثامن

مآلات: إخراج الضلع الأعوج حداثياً: الخاتمة/ المقدمة

«إنهن خائفات، يتعثرن ويشعرن بالضعف، كيف يمكن السير بدون سلاسل؟ لكن دعوة الهروب الكبير لا تقاوم يسقطن ويهضن، إنهن يستعلمن ويقاومن»

(فاطمة المريني)

ثمة احتضار معنوي للمرأة، المرأة كظاهرة تستحق الدراسة، كعالم ينبغي اكتشافه بين حين وآخر، هو عالم بكر، جديد، لا بد من غزوه، حيث يعوّض عن الغزو بكلمة (الفتح)، والغازي بـ«الفتاح» هو كولومبس ذكوري. وكولومبس هذا، غزا أميركا عام (١٤٩٢)، ومما يؤسف له، هو أن هذا الغازي الأوروبي، وسليل ثقافة أوروبية متمركزة على نفسها، عنصرية، عبر من تحكموا في مصيرها، لا يزال تتقدم اسمه في كتابات الكثيرين من كتابنا في الساحة الثقافية العربية كلمة (المكتشف). وهو لم يكن مكتشفاً، إنما كان غازياً تماماً قبل كل شيء! لقد أراد أن يقوم بما قام به أجداده القرييون منه جداً، عندما غزوا المنطقة قبله بأربعمائة سنة، تحت تسمية دينية هي (الحروب الصليبية). أرادوا امتلاك المنطقة الشرق أوسطية، بدعوى الدفاع عن قبر المسيح، أو حمايته، فمارسوا نهياً وقتلاً واستهتاراً بالمسيح ذاته. وهو لم يكن يختلف عن هؤلاء، وربما كان سليل عائلة كانت الأولى التي شجعت على الحروب المذكورة. أراد أن «يكتشف» أميركا، ولكنه كان يريد امتلاكها، مقدماً نفسه بعبارات لا يُخفى ورعها المسيحي. وقد كان يرغب

في جمع المزيد من الذهب، من أجل مهمة أقدس: إعداد حملة أخرى نحو بيت المقدس (حرب صليبية ثانية)، ولم يبخل في العنف والفتك بسكان (العالم الجديد) حيث تجاوز عدد قتلاه الملايين، وغير أسماء المناطق التي وصل إليها، اعتبرها من دون أسماء بدورها. وأميركا لم تكن أميركا، إنها تسمية أوروبية مسيحية عنصرية، لا علاقة للمسيح بها، حيث كانت أقدم وأعرق من (أوروباه)، لها أسماؤها الخاصة، تفصح عنها حضارة (المايا والآتلك). كان «كولومبس» أو «كريستوف كولومبس»، هذا الاسم المسيحي الذرائعي، يرى العالم في ذاته فقط، ولكن (بوسع المرء اكتشاف الآخرين في ذاته، وإدراك أنه ليس جوهراً متجانساً وغريباً بشكل جذري عن كل ما ليس هو)، هكذا يكتب البلغاري المتفرنس - وبألم - «تريفيتان تودوروف» عن هذه العلاقة بين أوروبا الغازية كثقافة هيمنة وسيطرة، والعالم الذي لم يكن جديداً كثقافة عريقة، ولكنها وضعت في طي النسيان، وحجر عليها. وربما كتب كل ذلك، لأنه البلغاري الذي يشعر بالغربة فيها، رغم أوروبيته، ولكنه بلغاري (الأقل شأنًا لأسباب إيديولوجية). الإيديولوجيا فعل عنصري! ويشعر بالإهانة لشخصه، لأنه أوروبي (ربما غير معترف به من قبل صنّاع القرار)، حيث العنف الأوروبي: ثقافة وسلوكاً سائدين، مازال يمارس هنا وهناك داخل وخارج (أسوار أوروبا: بروميثيوس الأناني هنا)، وهو لا يريد ذلك، فهو منتم إلى دائرة النار، رغم براءته، وهي دائرة تضغط عليه إنسانياً. «كولومبس» كما يذكر «تودوروف» غزا (أميركا)، وتعرف إليها (وسعى إلى منحها الأسماء الصحيحة، وعلاوة على ذلك فإن إطلاق الأسماء على الأشياء يساوي امتلاكها)^(٥).

ما علاقة ما أثرناه حتى الآن هنا بموضوعنا؟

عنوان كتاب «تودوروف» هو «فتح أميركا: مسألة الآخر». لنبدأ إذاً: غيروا العنوان قليلاً، وليكن: (فتح الأنوثة: مسألة الآخر)، ثم دققوا في المفهومين. بعد قراءة ما تقدمنا به عن «كولومبس» تجددوا الهدف الأساس الذي أردناه، وتعرفوه - كما نعتقد - بوضوح. بدلاً من «كولومبس» هناك «الرجل» البطريك! البطريك هنا ليس أي رجل، شأنه شأن «كولومبس»، إنما هو رجل معتمد، متنفذ، صاحب قرار لا يُرد! فالمرأة عنده مثلت وتمثل

(٥) انظر: تريفيتان تودوروف، فتح أميركا، مسألة الآخر، ترجمة: بشير السباعي، سينا للنشر، ط ١، ١٩٩٢، ص ٩ - ٣٣، وقراءة هذا الكتاب كاملاً، «فتح معرفي» كما نعتقد، وخصوصاً بالنسبة إلى الأفكار التي أثرناها هنا.

العالم البكر باستمرار، كما يعتقد طبعاً، مذ تفاعل معها تاريخياً، ومن موقع مركزية الذكورة، يسعى باستمرار إلى «مداومتها» أو اجتياح عالمها، تحت شعار: نحو معرفة أفضل عن المرأة. وهو إذ يمارس مثل هذا الإجراء، فلكي يؤكد في ذاته ولذاته مركزيته الشمولية، وهامشيتها بالمقابل، المرأة هي أغرق منه في تأسيسها للحضارة الإنسانية، هذه التي تفصح عن اسمها، ومن خلال الرجل نفسه، حين كانت تلك تمارس نفوذها الكوني، وسيطرة معنوية على أكثر من صعيد على عالمه، وجهازه المعرفي.

ولكنه، وهو ينطلق باتجاهها، فإنما من موقع القوة المتمركزة فيه، حيث تحوّرت المواقع أو العلاقة عبرها. إنها لا تعود هنا الأحداث، وهو الأقدم، إنما الأحداث في كل وقت، حين يشاء، والأكثر تغيراً وحدانية، حيث لا بد من معاودة «اجتياحها» لـ (اكتشافها) بصورة أوضح من وجهة نظره. كل معاودة هي سيطرة أقوى. إنها موضوع منفصل عنه، ولهذا يستقر بها دائماً، ويحاول مداومتها في ضوء ذلك معبراً عن رجولته. فهي الآخر بالنسبة له، الآخر المنفصل، المغترب، الغريب، الغرائبي، المتغرب كلياً، المغرب، فيحاول أن يكتيفها مع ذاته، ولكن وفق المقاييس التي يستعملها هو، حيث يفرضها عليه، لتكون صورة المتخيلة:

- يؤرخ لها، وهي موضوعه، جغرافيته البيولوجية التي ينقّب في فضائها الطبيعي، أثره الذي يقرأه باللغة التي يفهم بها، حيث يؤرشف له بمعايير خاصة به. إنه هنا أركيولوجياً بامتياز.
- ويستنطقها بالمفاهيم التي يتعامل بها، يسقط على عالمها البكر دائماً أسماءه (الصحيحة)، التي تشمل كل كيائها الجسمي والنفسي. لن نكون مبالغين إذا قلنا: إن تسميتها بأسمائه امتداد لسيطرته عليها.
- يصفها ويصنّفها بأساليب سيكولوجية وسوسولوجية وعقلية، باعتبارها الآخر، حيث يدخلها إلى عالمه لكي يحسن ضبطها، لتكون بدورها الكائن الأليف، المتجاوب مع ثقافته التي هي لسان حال مركزية الذكورية.
- يضع جسدها ضمن إطار ما هو تهييجي، عمائي من موقع كونه عنصراً ضابطاً لها، وعقلها ضمن إطار ما هو متداول مع جسدها، مفتتاً قواها الجسمية/ النفسية، من موقع كونه الكائن العاقل الوحيد بامتياز. ولعلنا لو تمعنا في تاريخ علاقته معها لاكتشفنا ذلك، وبوضوح.

فمن الملاحظ أن المرأة كانت نابعة من (Me)، حيث كانت تشمل الأم والكون، ومن

هذا الجذر، كان هناك Maya، Ama، Mari، Mama، Meer، Marec إلخ، ثم تحولت الأم إلى عكس ما كانت تعنيه قيمة، عندما أصبح الأب هو القيمة المشعة «بؤرة المعنى الدال». ولا يستبعد أن تكون كلمة Père، نتاجاً لكلمة Mère، حيث العلاقة اللغوية بادية هنا، من خلال التواتر التاريخي، والتصارع الاجتماعي القيمي فيما بينهما. ثم تحولت كلمة (المير) إلى (المرء) عربياً، لتعني (مَرَأً) أي استمتع واستلذ، أي تكون المرأة مرادفة للذة. وترجع المرأة إلى المرء في أصله الذكوري، حيث يكون هذا أصلها، كما يقال حول أن المرأة هي ضلع من ضلوع الرجل، أي هي نابعة منه تماماً.

ثم تدل الأم على الأنثى، وهي من الـ (Me)، التي لم تزل دالة على الأنثى في اللغة الكردية (اللهجة الكرمانجية)، وتكون (Mêr) دالة على الرجل الفحل، وهذه تفسح عن أصلها الرئيسي من (Me)، أما (Nêr) أو (Niyer) فتدل على الذكر تارة، وعلى الزوج تارة أخرى، وهي نفسها تذكرنا بالأم/ الأنثى (Mê). المرأة إذاً في اللغة كائن غير معترف به إلا ضمن نطاق محدود، فالمرئية للرجل (وجود ذكر واحد مثلاً بين عشرات النساء) يجعل هؤلاء جميعاً في إطار المفهوم الذكوري، من حيث التعبير اللغوي.

الكتب التي تصدر هنا وهناك، وخصوصاً في العالم الذي يوصف بـ (الإسلامي)، تؤكد الطوطمية الذكورية، والحظر المفروض عليها، أي عدم الاقتراب منها، لأنها (تابو)، حيث تكون المرأة هي موضوع الرجل فقط. ومضامين هذه الكتب لا تخفي الهلع الذكوري المسيس، المعبر عن الأزمة التي تستفحل هنا وهناك، لا علاقة للمرأة بها، لأنها هامشية ورغم ذلك فهي تقدم بوصفها المسؤولة عن (خراب البنين الاجتماعي)، فالأزمة دائماً تفسر خارجياً. الأضعف دائماً، في كل شيء، هو الذي يتحمل المسؤولية لأنه الأضعف، ورؤية المرأة في العالم الموسوم بالتقدم، وهي تبرز في مناسبات ووضعيات هامشية موجهة، من داخل جسدها، ترينا البعد الكارثي في الواقع المعيش للمرأة. وتؤكد بالتالي على أنها تسير في طريق العبودية المقتنعة. نعم، إن المرأة ليست نصف الرجل، والعكس غير صحيح. المسألة ليست حسابية، ثمة تفاعل بين الاثنين، فغياب النصف الآخر، لا يعني نصف الحقيقة فقط، إنما تشويهها، وهذا يعني أن مفهوم الضلع الأعوج الموجّه حديثاً هو مقبرة المرأة إنسانياً، ولكنه في الوقت نفسه عار الرجل الذي يفخر به. المرأة ليست مستقبل الرجل فقط، كما قال «أراغون» ذات يوم، إنما هي إنسانيته التي يستنزفها معنى منذ أكثر من خمسة آلاف عام على الأقل!

القسم الثاني

أسطوريات الجنس والجنسانية

البحث عن الموجود المقتع فينا

يبحث الإنسان عن ظله، وظله يتبعه، وحين يضيعه، يكون قد حل فيه. إنه لا يضيع بقدر ما يظهر عند الضرورة. هذا هو موضوع الكتاب الذي نحن بصددده، فهو بقدر ما يشكل بحثاً عن إجابات لأسئلة تلخ على الإنسان أتى أجبه، وبقدر ما تكون الإجابات تلك خطوة متناهية الصغر نحو عالم لا متناهٍ، تظهر إشكالية العلاقة بين ما يعتقده الإنسان وما يعيشه، (أسطوريات الجنس والجنسانية) الموضوع القديم الجديد المتجدد وفي إطار ضلعنة المرأة بصور شتى، الحاضر الغائب، والغائب الحاضر باستمرار. كتاب يجمع بين دفتيه فضول الأسئلة اللجوج، وتواضع الإجابات الجم. إنها أسئلة تخص المكتوب، ولكن في الظل، أو باستحياء، أو بشكل موارب، وتستنتق المعاش بين الذات وذاتها، بين شخص وآخر في عقد سري مشترك، بين رجل وامرأة يتهامسان في خوف، وهما يحاولان استعادة أصلهما المشترك، في غرفة مغلقة بإحكام، أو يتجردان من كل حياتهما المكتسب، ليمارسا سلوك أهمها الطبيعية، وهما يسلمان جسديهما لزمن منزوع التاريخ. ثمة إجابات ضمنياً - هذه بداهة - ولكنها لا تزعم لنفسها ريادة معنى معين، ولا جديد فتح معرفي لم يكتشف بعد، بل تقول ما تراه بعضاً من حقوقها على الأقل: تراوغ أسئلتها أو ترافقها، أو تسايرها سياسةً، أو تسبقها، أو

تتأخر عنها معنى. تلك هي خاصيات الأسئلة، وعلامات الإجابات، فلا تكافؤ، لا ندية في حجم وفضاء كل منهما معرفياً!

أردتها - إذا كان يحق لي قول ذلك - عنواناً فرعياً بهذه الصيغة، فالأسطورية مصطلح لا يخلو من إرادة رغبة، من أخلاقية معنى يُروَّج لها، من قراءة المدوّن بطريقة تزحج ما استقر معناه عليه، هو ذاته كان قراءة لما قرئ، وهذا بدوره كان هكذا إلخ. ثمة مناوشات بين الموجود (الموجود بالنسبة لصاحبه)، والذي سبقه، وصار تحت ركام التاريخ، وسط هزة التاريخ نفسه. باختصار: ثمة نزاع وعدم استقرار التصورات والمفاهيم بين الجنس: بكل حضوره الطبيعي التشريحي، والذي يصعب تحديده، حتى وهو في (حالته) تلك، والجنسانية التي تشغل على الأول. الجنسانية جنس يستنتق حقيقته من جميع النواحي، وفي الصور التاريخية كلها، حيث لكل حقبة ومكان أخلاقية بحث مختلفة، سوى جهته هو، أن يكون جنساً محضاً.

ثمة صراع خفي، علني لمن يرغب في المعرفة، داخل المتصوّر عنه، في اللغة العبّرة دليلنا (السياحي الأركيولوجي) لاكتشاف أوابده، بقاياها الغابرة! فكل ما نقوله ونقرأه ونكتبه لاحقاً مشمول بالجنسانية بخصوص الجنس الذي كثيراً ما يُذمُّ، ويُتَّهم كل من يبحث فيه، بكل أوجه المتعمد والمثير للشغب والبلبلّة، وزعزعة الثقة الملهمة. لكنه يتكلمنا في العمق، ونحن بين الحين والآخر نفصح في غفلة من أنفسنا التي نعتبرها محصّنة، عما نخشاه ونهابه، فنرتبك، ونسعى سريعاً إلى إعادة ذلك النظام الذي اعتقدناه حارسنا الأمني العتيد، ومخلصنا من كل ما لا نتمناه، ونظيل النظر في ما جرى، ونؤنب أنفسنا ذاتياً، ونلتفت خشية أن تكشف حقيقتنا الغيبية عن حقيقتنا التي نتقّع ونقتنع بها برغبة منا أو من دون رغبة.

وليس بوسع أيّ منا إنكار حضور الآخر (الجنس) الذي تتمحور حوله مواضيع وتصورات ورهانات شتى، فهو يغدّي الكثير مما نعتقد، ويمدنا

بالكثير مما نفتقر إليه، على صعيد إشباع رغباتنا وحاجاتنا، ونلهج باسمه في خجل أحياناً. والفصول التي يتضمنها ليست غريبة عما نقرأ ونسمع ونشاهد، فمن المشاعر البسيطة إلى اللغة التخصصية نشعر بسلطته (سلطة الجنس) وما يتفرّع عن السلطة تلك، من تصورات ورؤى والتناذات، وتغذية مكبوتات وبناء عوالم تعويضية. فحول الفُحولة (هذه الكلمة اللغوية)، والجنس والشهوة، والمرأة والشهوة، والجمال والشهوة والخنوثة بطيئاتها وأنفاقها، وما يخص أم البطل، وما يتصوّر عنها، والشيطان والجنس وعلاقة «محمد» بزوجاته، والصياغات الميثولوجية للعلاقة تلك، تتداخل فصول الكتاب، وتتشابك، تنفرد عن بعضها بعضاً، من دون قطع الجسور العلائقية، كاشفة في كل حركة (وهي مستمرة)، عن جديد ما في معنى متوثّب، وسر ينتظر البوح باسمه (مغيّب أو تحت الحظر)، حيث بات الإنسان رغم تطور التكنترونيات، واختراق إنجازاتها الطبية (آلاتها ومؤثراتها) جسم الإنسان بكل أبعاده وذبدباته وأنسجته وخلاياه وفصوصه إلخ، بات الكائن الأكثر غرابية وتغريباً عن نفسه، وهو كلما تقدم صُعداً تجاه نفسه، اغترب عنها، وتشكلت ميثولوجيات من نوع آخر.

كيف يمكن مقارنة العلاقة التي هي أكثر من مرئية بين الجنس والجنسانية، ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين؟

يأتي هذا الكتاب محاولة استبصارية للعلاقة تلك، تدعي الاختلاف عن الكثير من القراءات التي تناولت الموضوع المذكور، وضاعفت من إشكاليته، أو راكمت عناصر جديدة، وُصفت بأنها رئيسة فيه، ولا يفهم من دونها - لتصبح الجنسانية أكثر تصلباً كمعنى - والدراسات التي تنظر للموضوع هذا بعيداً عن أية معتقدية فتوية خارجية، قليلة، أو نادرة بصورة أدق عربياً.

إن الجنسانية التي تجهر بصوتها، بكل امتيازاتها كخطاب سلطوي متعدد الروافد، وتفاخر باستقطابياتها للمشاعر والأفكار، وتعلو على كل سؤال

يستنطقها، بنوع من الاستبداد المعرفي الوحيد الجانب، ربما كان هذا الكتاب مغامرة استكشافية لأرضها، وما تستنبتة، وقد تشبه مغامرة فارس كدونكيشوت، وليتها كانت هكذا، فما أخرجنا إلى مغامرات من هذا النوع!

إبراهيم محمود

سرديات الشهوة

(وينبغي للعاقل أن يتمرن على دفع الهوى المأمون العواقب ليستمر بذلك على ترك ما تؤذي غايته. وليعلم العاقل أن مدمني الشهوات يصيرون إلى حالة لا يلتذونها، وهم مع ذلك لا يستطيعون تركها، لأنها قد صارت عندهم كالعيش الاضطراري، ولهذا ترى مدمن الخمر لا يلتذ بذلك عُشْر التذاذ من لم يدمن، غير أن العادة تقتضيه ذلك، فيلقي نفسه في المهالك لنيل ما يقتضيه تعوده. ولو زال رَيْنُ الهوى عن بصر بصيرته، لرأى أنه قد شقي من حيث قَدَّر السعادة، واغتمَّ من حيث ظن الفرح وألم من حيث أراد اللذة. فهو كالحيوان المخدوع بحب الفخ، لا هو نال ما خُذع به، ولا أطاق التخلص مما وقع فيه).

(«ابن الجوزي»، ذم الهوى، ص ١٩)

الفحولة في الجماع

عن علي بن أبي طالب قال: «ثلاث أُعطيَهُنَّ الأنبياءُ:
التعطر والسواك وكثرة الجماع».

من كتاب أدب النساء،
(«عبد الملك بن حبيب»، ص ١٧٦)

فحولة الذكورة:

لماذا شغلت الفحولة تاريخ الإنسانية، وفي مراحلها المختلفة، حيث يسهل تتبع أثرها،
والتعرف إلى مفاصلها الكبرى، وتجليها كعلاقة فارقة ذكورياً في ذلك التاريخ؟

إنها ظاهرة تسم بميسمها الأنشطة الإنسانية الكبرى، بحيث تكون فاصلاً قيمياً بين
وضعية سلوك دنيا، عندما يضوّل حضور الفحولة فيه، ومستوى سلوكي راق، حيث
يتغذى بفحولة جلية!

بل هناك ما هو أكثر لفتاً للنظر، وهو كون الفحولة أحد تجليات الشخصية الكاريزمية
(إن جاز استخدام هذا المفهوم المعاصر) بمستوياتها المختلفة، والحارقة في مهماتها المنوطة بها!

إذ ثمة تناوب وتداخل بين اختراق المكان، وامتلاك الزمان، واستقطاب الآخرين معنوياً،

وتجذر الفحولة الذكورية هذه، وهي درجة تزداد بمقدار تألق الشخصية في المكان والزمان.

ولها مسارات متعددة، وأوجه متنوعة، في إطارها الأسطوري والديني، وتمتد حتى الآن، في استعراضات نجوم السينما الذكور والسياسة والأدب، من خلال سلوكياتهم اليومية. إن ما ينبغي التعرض له، هو تتبع هذه الظاهرة، ظاهرة فحولة الذكورة في التاريخ، وفي نصوص متفاوتة ومتعددة في مستوياتها الأدبية والرمزية، وكيف تتداخل في النهاية، وإن اختلفت الرؤى أو الأهداف، أو سلسلة الذرائع المقدمة لتغذية الفحولة المتعلقة بالجماع.

الفحولة والذكورة كمعنى:

لا يخفى على أيّ مطلع ما تعنيه كلمة الفحولة، فهي من (الفحل)، والفحل: الذكر من كل حيوان كما في حال الحصان بصورة خاصة، حيث يمتلك قدرة كبيرة في جمعه بين القوتين: الجنسية والعضلية. ولكن ما يهم هو كلمة (الذكورة)، فهي من الذكر، ويقول ابن منظور، حول الذكر:

الذكر: خلاف الأنثى، ويوم مذكّر: وصف بالشدة، ورجل ذكّر: إذا كان قوياً شجاعاً أنفأ أياً، ومطر ذكر: شديد ابل، وقول ذكر: صلب متين، وشعر ذكّر: فحل، إلخ^(١).

فالمتمعن في مثل هذه العبارات يتلمس حقائق عدة - كما نعتقد - منها:

- ١ - إعطاء أو منح كلمة الذكر كل المعاني الدالة على القوة والعظمة والنفوذ القيمي.
- ٢ - الربط بين المعاني المادية والمعنوية، فالذكورة في كل شيء، هي متانته وصلابته وإبأؤه.
- ٣ - إخلاص «ابن منظور» لثقافة سائدة، ورعايته لها في هذا الإطار، عندما يورد جمهرة معانٍ، تحصر كل ما هو أصيل ومنيع ومخصب ومؤثر وجلي وفاعل، إلخ في الذكورة!

وقد فات ألسنتنا ولغوئنا أن يوضح العلاقة وحقيقة العلاقة اللغوية بين الذكّر كمفهوم نوعي، لتمييزه عن الأنثى، والذكّر الذي يعني عضو الذكورة في الرجل. فالرجل بكل بروزه واندفاعه الملهم وأنفته وإخصابه معادل قضيب. فهل الثقافة العربية - الإسلامية

متمحورة حول القضيب؟ أي يشغلها القضيب بدلالاته الكبرى، من قيم وتصورات واستلهامات دنيوية وميتافيزيقية. إن صورة (الفحولة الذكورية) تتوضح أكثر، عندما نتعرف إلى بعض المعاني الخاصة بـ (الأنثى)، وهي نقيض (الذكر)، كما يوردها ابن منظور نفسه:

أث الرجل، أثت تأنيثاً: أي لئت له، ولم تشدد. الأنيث من الرجال: الخنث. وامرأة أنثى: إذا مُدحت بأنها كاملة من النساء، وامرأة مئناث وأنيثة: سهلة، منيثة، خليقة البنات، وبلد أنيث: لين، سهل (٢)، إلخ.

فالعبارات الواردة تخالف السالفة الذكر كلياً:

- ١ - إنها من ناحية تبرز لنا العلامة الفارقة في الأنوثة، وهي الهشاشة وسرعة التأثر بالآخر!
- ٢ - وتوضح لنا من ناحية أخرى الضعف النبوي والتكويني للكائن الأنثوي.
- ٣ - ومن ناحية ثالثة ترينا إمكانية التحكم بها (بالأنثى)، ومشروعية ذلك، للأسباب المذكورة سابقاً!

فحولة الجماع كامتياز بطولي:

تبدو المرأة عبر التاريخ كهدف مباشر، منشود من قبل الرجل، حين تحال إلى مفهوم شهوي، فلا يكسر شهوتها، ولا يبرز مدى حاجتها إلى سواها سوى الآخر. فالجنس يبرز كثقافة فاصلة! وتجلى الفصل النوعي بين الرجل والمرأة عبر خاصية الجنس في كل منهما، وبرز الجنس ساحة رهان، وبأشكال مختلفة، يكون الرجل هو المدهم والرابع في النهاية. بل النتيجة معلومة مسبقاً، فإن التفكير بالمرأة وفق ما تقدم، هو الذي دشّن ثقافة تخطط للعلاقة تلك بالصورة المرغوبة. وفي ضوء ذلك تعدو فحولة الجماع ميزة كبرى، يتصف بها الأبطال الخارقون، والأنبياء أنفسهم أحياناً كثيرة، وهذه الصفة لم تغب عن التاريخ حتى الآن، وإن مورست حجبت كثيرة، لجعلها في الظل.

فالجنسانية كحقيقة متداولة: فقهية وثقافية وقانونية، تشكل قناعاً سميكاً للممارسة الجنسية التي يطيب لها تأكيد ذاتها، ووقعة لذائدها، في السر المغلق والمقدس. السر هو وكر اللذة بامتياز. فهي حين تكون مشروعاً لإبراز قوة معبودة، وإضفاء قداسة ما عليها،

وتدشين منطق سلطة، وتجذير رمز أخلاقي، وخلق امتيازات، فهي تبحث عن مقومات وجودها، عن دعامة لها، عبر فحولة جنسية، توّطد لقوة جسدية ضاربة، هي بعضُ لافت للنظر من تجليات القوة تلك. الفحولة تكون هنا سياسة امتلاك، وإيداع سرّ مصون ضد الآخر، لامتلاك الأثني، ولقهر الذين يفتقدون هذا الامتياز المقدس!

وهذا الامتياز يجد دائماً ما يبرره، سواء أكان ذلك بقوة محيطية (اجتماعية سياسية)، أم خارجية علوية (دينية)! الجنس هنا يكون معبراً من حالة لأخرى، وفي الوقت ذاته إعلاء قيمة لذات تاريخية تغدو مفهومية ورمزاً! فنجد كيف كان «زيوس» اليوناني، وهو سيد السماء ورب المطر وجامع الغيوم عاشقاً يحب امرأة بعد أخرى، وعاشقاً لعداري البشر لا يحسب حساباً لأحد لاستخدامه صاعقته المرعبة، وشهوته كانت تتجدد، فما أن يبصر امرأة جميلة، حتى يفتن بها، ويحاول النيل منها بوسيلة ما، أو بأخرى^(٣).

وهذا ينطبق على «جوبيتر» ندّ «زيوس» وهو روماني، ويحمل صفات اليوناني من قوة وبطش وسؤدد ونفوذ وشهوانية، من دون أن يعبا بأحد^(٤)، فشهوته الجنسية هي التي تقوده هنا، ولم تكن هذه الشهوات في تجليها الجنسي، كما هي الحال مع الآخر، سوى التعبير الأمثل والموازي لسلطته!

فإذا كانت الممارسة السلطوية هي حراسة الحياة المرغوبة، فإن الرغبة الجنسية فيها هي في الحفاظ على التناسل، في حضوره الإلهي، أو في امتداده المقدس. الحياة والموت يتلاقيان هنا في حالتي السلب والإيجاب. فالجنس يكون مؤلّد حياة، وقاهر موت، ولكن عبر شخصية استثنائية، معتبرة، هي الأولى في ذلك!

لذة الجنس لا تنعزل عن لذة السلطة، فهي بقدر ما تظهر انفصلاً عنها (في سرّيتها)، تكون دعماً لها لاحقاً. فالجسد كله ينشغل باللذتين: من (فوق: العقل)، ومن (تحت: الغريزة)، والجمع بينهما في وحدة واحدة رغم أن مفهومي (فوق وتحت) غير دقيقين حين التمعين في واقعهما الفعلي! (إن فن استعمال اللذة يجب أن يتكيف أيضاً بالنظر إلى الشخص الذي يستعمل هذه اللذة وحسب وضعه)^(٥). والجنسانية هي التي تشرع لذلك، إنها تضيء على فحولة الجماع هنا، كل ما من شأنه جعلها حقاً تنبغي إدامته!

ولكننا نجد في شخصية «جلجامش» حضوراً أعمق لما تقدمنا به، كون «جلجامش» الذي نلناه لاهوت، وثله ناسوت كما رأيناه سابقاً، يجسد هذه العلاقة بقوة، بين قوة النفوذ، وفحولة الجماع وامتلاك الأثني. فثمة تمجيد له في كل أعماله وتعظيم لشخصيته، ويظهر الجنس وجهاً جلياً من وجوهه العديدة في الحياة. فهو صنيع رباني، مقدر عند الإله كثيراً:

بعد أن خلق جلجامش، وأحسن الإله العظيم خلقه
جاءه «شمش» السماوي بالحسن، وخصه «أدد» بالبطولة.
جعل الآلهة العظام صورة جلجامش تامة كاملة.
كان طوله أحد عشر ذراعاً وعرض صدره تسعة أشبار.
ثلثان منه إله، وثلثه الباقي بشر.
وهيئة جسمه لا نظير لها.

.....

لم يترك جلجامش ابناً لأبيه
ولم تنقطع مظالمه عن الناس ليل نهار
ولكن جلجامش هو راعي «ورورك» السور والحمى
إنه راعينا: قوي وجميل وحكيم
لم يترك جلجامش عذراء لحبيبتها، ولا ابنة المقاتل ولا خطيبة البطل^(٦). إلخ.

فالتتمعن في هذه الأبيات يدرك مدى العلاقة القوية بين العظمة والسيطرة والحكمة والجمال. فهذه تشكل لوحة فسيفسائية متناغمة العناصر. فالقوة سلطة مؤثرة، وهي تتطلب العظمة التي تلحق بها، وكذلك الحكمة التي هي ركيزة لها، ومن ثم الجمال الذي يضفي هالة سحرية عليها. وضمناً تكون الفحولة الجنسية، الفحولة في امتلاك الأثني علامة فارقة لشخصية «جلجامش» الخارقة!

«جلجامش» مجتبي إلهياً، تتوزعه القوى الإلهية والبشرية، ولهذا يمارس حضوره القوي المهيب، في اغتنام أو امتلاك ما يرغب، في قهر من يرغب، ويفيض عنفواناً ويكون الجنس في تجليه المقدس مسرحاً للقوة الجسدية، وتفعيلاً لجذورها، وهي مطلوبة، ومحل مدح الآخرين. ولهذا ما كان بالإمكان الفصل بين القوة والحكمة والجمال وفحولة افتراع الأثني. إنه محبوب رغم كل ما يقال عنه سلباً!

ثمة تحويل لمفهوم امتلاك الأنثى، بجعله مبرراً، ما دام هناك قوة، وإضفاء مشروعية على ممارسة القوة هذه. ولأن هناك موازنة بين فيض القوة الجسدية في قهر الخصوم، وفيض الرحولة حين الجماع، الذي يكون مقدساً، لأنه في حقيقته يفصح عن خصوصية حياة، وقدرة على الإنسال بامتياز.

الماء المقدس لأنه مخصب:

كما أن البطل يمثل رمزاً منشوداً، وسلطة معتبرة، وحاميها في آن، فهو في الآن عينه يمثل ينبوعاً يتدفق شهوة، وفيض بماء الحياة، بالأمل. فليس المنى سوى المقابل الضمني للمنى، للأمل، ما دام في دفعه بروز حياة وخصوبتها. ويشكل ذلك رديفاً حيويًا للطبيعة. إنها فحولة تضجُّ بالحياة إذاً كما مر معنا ذلك سابقاً.

وهذه - ونظراً لأهميتها - لا تتم إلا في جو طقوسي مقدس، فكل نطفة تحمل داخلها كائناً طبيعياً، ولعلنا نقرأ مثل هذا الحضور العجائبي المدهش والمخصب والطقسي في نشيد احتفالي، يتحدث فيه عن «أنكي» إله الحكمة والأنهار والبحر السومري، والذي يعني «رب الأرض» وعبارات واضحة:

عند رفع الأب أنكي [عينه] على نهر الفرات

وقف بخيلاء الثور الهائج

رفع قضيبه، وقذف المنى

فملاً دجلة بالماء الرقاق

البقرة البرية تخور من أجل صغارها في المراعي، العقرب غزت الإصطبل،

استسلم له دجلة كالثور الهائج

رفع قضيبه، ومعه هدية الزفاف،

جاء بالفرح إلى دجلة مثل ثور بري كبير عند الإخصاب

الماء الذي جاء به ماء رراق، «نبيذه» حلو المذاق،

الحبوب التي جاء بها، حبوبه الغنية، يأكلها الناس،

ملاً «إيكور» بيت إنليل، بالمقننات،

بأنكي إنليل يتتهج، وتسر نيور^(٧).

الماء، واسم «أنكي» أو اسم «الثور»، فالماء مخصب للأرض، وهكذا يكون المنى، فكل منهما إحيائي (إخصائي).

دفقة الحياة في كل منهما، الماء يخصب الأرض، والمنى يخصب الرحم، والثور المقدس كرمز يخصب البقرة، البقرة المقدسة بدورها كرمز، يتداخل الأول مع «أنكي» في قوته الإخصائية، حيث يفرح به كبير آلهة البانتيون السومري «إنليل»، والمدينة السومرية الرمز «نيبور».

ثمة جو كرنفالي، مناخ احتفالي يغطي المكان، لا فصل بين السماء والأرض، فالفحولة هي التي تحدث هنا! وهي التي تعلق إلى مستوى الرمز الذي يخترق الزمن، فالحياة بها تتم في تجليها الذكوري. ويظهر ذلك بصورة أوضح في الحوار الدائر بين «إيتانا» إلهة الحب والخصوبة والتناسل عند السومريين، و«دموزي» الملك الراعي السومري، والذي يكون زوجاً للإلهة المذكورة، فالفحولة هي التي جذبتها إليه.

حبيبي لقيني،

نال متعته مني، ابتهج، كما لم يبتهج أحد، بي.

الأخ جاء بي إلى بيته

أضجعني على فراش العسل المعطر،

حلوي الثمين، يتكىء إلى «قلبي»

«صنع اللسان» مرة بعد مرة، مرة بعد مرة،

أخي صاحب أجمل وجه، فعل ذلك خمسين مرة

أخي وهو يثبت يديه على وركيه، إلخ^(٨).

هذا الزواج الذي كان محللاً بين الأخ والأخت وقتذاك برينا إلى أي مدى، تحفر فحولة الذكورة في التاريخ، لتؤسس لسلطتها، وتحيل الأنثى إلى موضوع ملحق، يضاف إلى الذكورة كعرفة مسيطرة. وإذا كانت فحولة الذكورة قد تجملت كقيمة محروسة، وأحالت المرأة إلى مسرح شهوي في خدمتها، فإن ثمة تحويلاً أعظم من ذي قبل قد طرأ على الفحولة الذكورية نفسها، وهي أنها اتخذت غطاءً ميتافيزيقياً، وتجدرت في حدود الدين ذاته، من خلال مفهوم البغاء المقدس.

فالرب الذي تجرد من ماديته، وهو في إهاب الذكورة، صار بوسعه افتراع أي أنثى.

(ففي بابل كانت إحدى النساء تنام على الدوام في سرير «بعل» أو «مردوخ» وهو سرير فخم كان قائماً في هيكله على قمة هرم مرتفع، وكان المعتقد أن الإله اصطفاهَا من بين نساء بابل كلهن وضاجعها في سريره)^(٩).

لكن لاحقاً تجسد الرب كفحل لا حدود لقدرته الإخصابية، في الذكور جميعاً، وصارت النساء جميعاً ملكاً مشاعاً له، من خلال مفهوم البغاء المقدس، الذي يجعل الجنس أداءً طقوسياً وواجباً دينياً، وسلطة مفروضة ذكورياً! والجماع الأسطوري كان مألوفاً وممارساً في آسيا وغيرها، ويُطبَّق على أشرف العائلات قبل كل شيء^(١٠).

الثقافة الجنسية تجدد باستمرار، ما يؤكد حضور الجنس كفاعلية محورة لخدمة الذكورة، على أرضية الواقع، حيث اللغة نفسها تتلبس بوطأة الجنسانية تلك، وتغدو مشروعاً متجدداً في خدمة سلطة الذكورة. والمعابد الدينية القديمة كانت التحسيد الأمثل للذكورة في فحوليتها، وهي تستعرض سلطتها الزمنية والروحية، وتحيل الجسد الأنثوي إلى مادة مطواعة، موهوبة للسلطة تلك، أو منذورة لها، حيث لم تكن اللذة هي الهدف المُبتغى من وراء الممارسة الجنسية المؤطرة، بقدر ما كان توظيف الجسد الأنثوي لصالح الذكوري (إن معابد أفروديت، وعشتار أو عشتروت كانت مبنية وفق مخططات أدبرة مقسّمة إلى حجيرات، وكانت عالماً كاملاً مغلقاً بحدود من الحجارة وتديره ربة، هي روح هذا العالم ومركزه).

وكذلك فإن مخطط البيوت المقدسة كان موحداً في شكله: الباب من نحاس أحمر (وهو معدن منذور للربة) ويحمل قضيباً (عضو تذكير) متنكراً بمطرقة، وهي تضرب على قاعدة بارزة على الباب، بصورة فرج نسوي، وقد نقش تحتها اسم المومس [...]. ومن كل جانب من الباب تفتح غرفتان بشكل دكانتين، أي من دون جدار من جانب الحدائق، ومن الجانب الأيمن كانت الغرفة المسماة «غرفة العرض»، هي المكان الذي تظهر فيه المومس جالسة على منصة عالية في الساعة التي يصل فيها الرجال، إلخ^(١١).

الجسد الأنثوي، يكون في هذه الحالة منذوراً للآخر، للجسد الذكري الذي يحمل صفة قداسة، وفي الوقت نفسه يشغل وظيفة دينية (طقسية)، إذ هناك إله (علوي)، عبر لذة محققة، ثمة دفن منوي يستهلك الجسد من أجله. فحولة الجماع هي التي تُموطن المرأة،

أي تمنحها قيمة مواطنة، حيث تسخر في خدمة الإله الذي يكون ذكراً، إذ تعزز في كينونتها سلطة ذكورية، ويكون المنى الذكري شاهد إثبات على تحول المرأة، على حسن سلوكها هنا. وكان ذلك دافعاً لدى آخرين في استغلال النساء. فالفحولة المبتجلة تتجاوز حقيقتها لتصبح نفسية بالضببط، ولكن النساء اللواتي يتحولن إلى إماء أو جوار، أو بغايا، أو ينذرن للإله، يشكلن في الحالة هذه سلوكاً تبادلياً، من مكان لآخر، أو عملة مطروحة للتداول، ولكن لفترة محدودة، في ظل سيادة ذكورية مراقبة. وربما هكذا نستنتج من قول «كامبي» (إن المعابد أيضاً كانت تشتري إماء لاستغلالهن في البغاء. وكان غيرهن يتوجه إلى هذه المعابد لإكمال نذر، إنما دون أن يكون شرطهن هذا مخزياً)^(١٢).

إن هذا التركيز على فحولة الذكر، هو الذي نعى مفهوم القضيبي كعلامة سلطة وكقوة مخصصة للأنثى من ناحية، وكرمز قاهر ومنشود، في دلالاته التعميمية، حيث صار يعبد من خلال الدلالات الخافة به في أكثر من مكان من ناحية ثانية مع «باخوس» المقدس، وعبر حفلات الفالوريس (عبادة القضيبي)، للحصول على المنى المقدس.

وفي جو طقوسي، كان هناك نشيد بالسومرية: DE-Di-Dul-AN-Bi-US - أي (نشيد من أجل إنعاط القضيبي). وهذه الطقوسية انتشرت في أماكن مختلفة، عند الإغريق والرومان وفي مصر وسورية قديماً، إلى درجة أن الخاصة من الناس وقتذاك، كانوا يضعون قضيبي «هرمس» على عتبات منازلهم، ليحمي من العين الشريرة، حيث كان موضوعاً للعنايات النابهة وللصلوات^(١٣).

ويتوضح المفهوم الجنساني لثقافة انشغلت بفحولة الجماع الذكورية، وبشريعة مواجهة الأنثى، وهي محوّلة إلى مفهوم رخمى (من الرحم) وشهوي، تستقبل منى الرجل طقوسياً، عندما نعلم أن (كلمة أفروديت تعني بطناً، واسم عشتار من ذات الكلمة Ushtar بمعنى رحم Uterus. والجذر السامي Q.D.SH «مقدس» وهو على الأخص عبارة تعني الخصوبة وبصورة خاصة أكثر، الرحم L'Uterus: «قدس الأقداس» من المرأة والمعبد الداخلي من الهيكل)^(١٤).

والذي يثيره ما تقدمنا به حتى الآن، هو ذلك التحوير الخفي من جهة، والعلاقة التي نعتقها قوية من جهة أخرى، بين نشدان الذكر في المعبد، الذي يمنح قوة إخصابية

هائلة، تمتع المرأة، وسلوك النساء اللواتي يتضرعن إلى الأولياء حتى الآن، باعتبارهم أصحاب كرامات، موتى يؤثرون وهم في قبورهم وقادرون على إخصاب (تجيبيل النساء العواقر)، كما يشير إلى ذلك «فريزر»^(١٥)، وهي عادة لما تنزل جارية (عندنا)، فالولي هو الذي يمتلك قوة مقدسة، وسلطته الرمزية تعادل قوته الإخصابية جنسياً. وليست العبارة التضرعية (بركاتك يا شيخنا)^(١٦) سوى المعنى الحرفي المقابل ل: فحولتك المقدسة يا شيخنا!!

الفحولة المؤتمّة دينياً:

لاحقاً يغدو الطقسي ديناً، ويوظف في خدمة المعتقد. والإله المتصوّر الممتزج مع المشاعر، والمتخيل، يصبح كلي القدرة مرهوب الجانب كلي القوى، وسلطته المؤثرة قادرة هنا على الإحياء والموت! الجنس - ونظراً لأهميته ومكانته - يغدو مسرحاً ومجالاً لإنتاج القيم والرهان عليها، والترويج لها، إنه جامع قيم مختلفة، عبر جنسانية متراصة في عدتها الفكرية وعتاها الطقوسي ومناسباتها المبرمجة!

فمن التعميم في السلوك الجنسي: ممارسة (البغاء المقدس كنموذج)، إلى التخصيص في فعل الفحولة، حيث ثمة أفراد أفاضل، يتميزون بقوى إخصابية هائلة، ولكن قبل ذلك يتمتعون بنفوذ اجتماعي، أو سلطة رمزية، وتضفي عليهم قيمة رمزية اعتبارية. فالاجتماعي يتمحور بدوره ليغدو دينياً تخصيصاً، كما في سلوك الاستبضاع (كفعل جنسي) عند عرب الجاهلية، وكان شكلاً من أشكال النكاح عندهم، وهو أن يقول الرجل لامرأته إذا طهرت من طمئتها: أرسلني إلى فلان فاستبضعي منه. ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبداً، حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد^(١٧)، إلى النكاح المرتبط بالني، حيث تتلاقى القوة الإخصابية مع الجسد المقدس. وليس حبل «مريم» من الروح القدس سوى رغبة محوّرة في نجابة ولد مقدّس من قبل أب كلي القدرة هو الله في هذه الحالة! بل تظهر حركية السرد الحكائية والقصصية في مسارها القدسي، ومرجعها الإلهي مباركة للقوة المذكورة، حيث ثمة غطاء لوجستي (شرعي) لكل سلوك يمارس في هذا الإطار. فالقوة الإخصابية من تجليات النبي! كما في حال (داود) الذي كان يحب النساء، وخصوصاً في قصته مع «يششبع» زوجة «أوريا» الحثي، وكان عنده حسب بعض المصادر الإسلامية (تسع وتسعون امرأة)^(١٨). أما «سليمان» فقد عرف بإمائه،

وبجواريه وزوجاته الكثيرات، كما جاء في (العهد القديم)، فقد كانت له (سبع مئة من النساء السيدات وثلاث مئة من السراري فأملت نساؤه قلبه)^(١٩) كما يروج عنه، أو كما يقال فيه ذلك.

وهذا الميل إلى النساء يتضح في الإسلام، وفي شخصية الرسول بصورة خاصة، وأصحابه ومن جاؤوا بعده. ولعل من المفيد التمعين في المرويات التي تناول هذا الجانب، وفي الأحاديث التي ترد علي لسان «محمد» بخصوص حب النساء، وعلائم القوة الكامنة فيه، حيث الفاعلية الحُكمية وفاعلية الجنس تتوزعان اهتماماته اليومية! وإذا كانت العبادة بمفهومها الإيماني الورعي في صلب اهتماماته، فإنه كان يفخر بما لديه من ميل إلى الأنثى!

هذا النزوع الجنسي لا يمكن اعتباره مجرد هوى، فالجنسانية التي تتمحور حول الجنس سلوكاً، وتشغل به موضوعاً، تضيف عليه الكثير من الاعتبارات القيمة، خصوصاً وهو يستقطب اهتماماً في المجتمع وفي التاريخ.

فحولة النبي النموذجية:

بغض النظر عن تلك الأحاديث المنشورة والمتداولة في كتب الحديث أو السنّة التي تحض على الباءة (الزواج)، نظراً للقيمة الجهادية لهذا السلوك، ولضبط الجنس كسلوك وكعلاقة، وهي أحاديث لا داعي لذكرها، فهي معروفة، ويسهل الاطلاع عليها، في مظانها الأولى، ومؤلفات مخصصة لذلك. هناك أحاديث خاصة، لا تُخفي طقوسيتها، وهي تستبطنها، ولا الأبعاد الميثولوجية القارّة فيها. فالفحولة هي أكثر من سلوك ممارس عضويًا، إنها ذاتها ثقافة تجيش الوعي الجماعي المؤمن بامتياز!

فمن هذه الأحاديث، نورد بعضاً مما يفيدنا في موضوعنا، وتنسب إلى الرسول:

- أربع من سنن المرسلين: السواك والحناء والتعطر وكثرة غشيان النساء^(٢٠).
- أعطيت قوة بضعة وأربعين رجلاً في الجماع^(٢١).
- أعطي النبي (ص) قوة أربعين رجلاً^(٢٢).
- ما أصبّت من هذه الدنيا إلا النسوان^(٢٣).

- عن وهب بن منبه أن رسول الله (ص) ذكر الجماع، قال: «كنت فيه كأحدكم حتى رأيت في منامي قدراً أنزلت عليّ من السماء فأكلت منها حتى تضلعت فأصبحت وأنا أصيب منها ما شئت»^(٢٤).

وهو إذ يتحدث عن ذلك، فإنما يقارن نفسه بأسلافه من الأنبياء، وخصوصاً «داود» وابنه «سليمان» فقد جاء عنه:

«وما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل»^(٢٥)، الآية. قال يعني يتزوج ما يشاء من النساء هذه فريضة، وكان من كان من الأنبياء هذه سنتهم، قد كان لسليمان بن داود ألف امرأة، سبع مائة مهيرة وثلاثمائة سرية، وكان لـ «داود» مائة امرأة فيهن أم سليمان امرأة أوريا تزوجها داود بعد الفتنة، فهذا أكثر مما كان لمحمد(ص) من النساء^(٢٥).

والذي كان يقال عن «محمد»، هو أنه كان يطوف على نسائه في الليلة الواحدة وله يومئذ تسع نسوة^(٢٦).

وكان هناك من ظهر فخوراً بفحولته، متباهياً بها:

- عن عبد الله بن عمر أنه قال: أعطيت من الجماع ما لم يعط أحد من هذه الأمة إلا أن يكون رسول الله(ص)^(٢٧).
- وهناك أكثر من حديث عنه في هذا المجال^(٢٨).
- وكانت لنافع مولى ابن عمر، جارية تسمى كوكب الصبح، فكانت ربما فرّت منه من كثرة الجماع^(٢٩).
- وعن ابن وهب أن رجلاً أتى سعيد بن المسيب فقال له: «إن عيني - كما ترى - ذهبت وإنه قيل لي: إنما ذهبت من كثرة الجماع! فما ترى». فقال ابن المسيب: «لا تدعه وإن ذهبت عينك»^(٣٠) إلخ.

والذي يعنينا من هذه الأحاديث والأقوال هو ذلك الرهان الذي يتخلل السلوك الجنسي، من موقع أهميته الاجتماعية من ناحية، وكعلامة سلطة استقطابية من ناحية ثانية. فالسلوك الرسولي - إن جاز التعبير - لم يتشكل في فراغ تاريخي، بقدر ما كوّنته حقيقة اجتماعية وضرورة تاريخية، حيث كان لا بد من الجمع بين الدنيوي والديني. فالحقيقة

الدينية تكتمل مع الدينوية، وإضفاء القدسي على الواقعي، هو تحويل حركية المعاش، وجعل الممارس امتيازاً خاصاً للرسول خصوصاً!

تبرز خاصية العقل التعليلي في سلوك الرسول، عندما يضيف على (ميله) الجنسي، وتحجيد ذلك، قيمة اعتبارية (جهادية). فالشهوة رغبة جارفة، وهي سياسة تهدد الجسد، إن لم تضبط، ولذلك كان لا بد من تغذيتها في مصدرها المشرع له. وليست التغطية الدينية وهي (رعائية ألوهية)، سوى مدح معتبر للفحولة التي يمتلكها، ومن حاول الاقتداء به. واعتبار الجسد الأثري حقلاً لتفريغ الطاقة الجنسية الذكرية، هو من بين علائم قهر الشر في الجسد المغزور. فرج الأثنى شيطاني، لا يحزّر بالفحولة المذكورة! فكأن المنى الذكري هو أشبه بالمطهر المقدس للفراغ الجسدي الذي يؤرخ له باعتباره موئل الخطيئة أو الشر!

والرسول نفسه يؤكد على هذه العلاقة بين الفحولة التي تفيض شهوة، وفرج الأثنى، فالشهوة محل أجر. وبأسلوب تعليلي منطقي، يعتمد الإقناع النفسي بخاصة، فجماع الأهل عليه أجر^(٣١). وهو حين يؤكد هذه الخاصية، خاصة الفحولة، فإنما يشرع لنسق معرفي ثقافي، ويجذره في الواقع، من موقع أهميته، في امتداده التاريخي، ولكن محووراً، فالفحولة هنا موظفة، إنها إنتاجية، ذات هدف مرسوم!

لا تتجاوز المرأة في دائرة العلاقة الجنسية ما يبتغيه الرجل، فهي داخله في بؤرة رهانه الاجتماعي! والنموذج المقدم هنا رسولياً يسترجع في تضامينه كل النصوص الأسطورية حيث يكون البطل فيها مفترعاً للنساء، ومخصباً لهن، ويمتلك المشروعية في ذلك (مشروعية إلهية). سوى أن الممارسة الرسولية للسلوك المذكور تستند إلى قاعدة دينية غائبة، توحد المجتمع، وتضيف عليه طابعاً رسولياً، أي قيمة رمزية جامعة، تجعل المجتمع وحدة واحدة. فالفحولة تصبح هي ذاتها، منتجة معنى أخلاقي، وهذه الفحولة تدفعنا إلى استرجاع مشهد عجائبي من طفولة النبي، كما جاء في سيرته، على لسان «ابن إسحق» وكيف نُظف صدره من وطأة الشهوة، من قبل ملكين شقا بطنه^(٣٢)، ليكون مختلفاً عن غيره لاحقاً!

وفي الحالة هذه يتغير مسار الشهوة نفسها كهدف وكمعنى، وتغدو فحولة الجماع منتجة

وظيفياً، مادامت تجذرت في إطار رُغبي سماوي المرجع، ليحدث تمايز عما كان سابقاً، ويكون الرسول مدشن فحولة مباركة! هذا التحوير في السلوك الجنسي يوظف لأداء مهمة مستقبلية، تجعل الجنس ذا معنى، إذ تحيله إلى رأسمال معنوي، بتجريده من مفهومه الشهوي، رغم تلبسه به. فالجنسانية هي الشهوة المضادة لشهوة تستبد بالجسد، مادامت تشغل الجسد، بقصد إعلاء قيمته، والغريزة هنا تنضبط في ضوء ذلك. والقُدوة تصبح شاملة، لا تقتصر على العبادات المعروفة والمرئية. الفحولة ذاتها تدخل ضمن مقتنيات السلوك المعتدي، لتجذير العبادة تماماً، عبر الدفع المقدس المبارك إلهياً، إسلامياً!

في هذه الحالة ثمة موازاة بين سلوك الفارس مجاهداً في سبيل الإسلام، في مواجهة أعدائه وخصومه، وسلوكه فحلاً، وهو يغذي الإسلام بعوامل البقاء والقوة. لقد صار الطقس الجنسي شعيرة دينية مقننة! وما يجدر ذكره هنا، هو أنه ليس صحيحاً ما يقوله أحدهم، حول أن لحرارة الطقس وطلاقته وامتياز به بقدر من الجفاف دوراً مساعداً ومحرضاً على ممارسة السلوك الجنسي سابقاً^(٣٣)!

فكما رأينا في الصفحات السابقة، وفي مناحات مختلفة، كان هناك إقبال على الجنس لأغراض طقوسية ودينية كذلك، والنهم الجنسي (إن جاز التعبير) له حضوره الآن في البلاد الباردة (في أوروبا وغيرها). الفاعلية الجنسية حاضرة منذ القدم، غير أن الجنسانية كثقافة، كانت تولّفها لأهدافها التكتيكية والاستراتيجية. وحديثاً - وكما ذكرنا - تنلمس في تلك الصفات التي يُعطاها نجوم السينما (الأبطال - كما يسمون) بصورة خاصة، استقطاباً للجنس الآخر، وغيرهم من أبطال المجتمع المعبرين: رياضيين وفنانين وكتاباً، إلخ، فثمة فحولة حاضرة، تستوجبها الأدوار التي يقوم بها هؤلاء، ولا تكتمل شخصياتهم بجاذبيتها إلاّ بها وعبرها.

فالذين يتمتعون بقوى جسدية (رياضية، وفنية)، ومهارات عقلية وسياسية، يُبحث فيهم عن فحولة منجية (فحولة الجماع). إنها بركانتك يا شيخنا، وقد تجسدت في (بركانك يا نجمنا)، بكل ما للنجم والنجومية من مزايا وصفات استعراضية، ودلالات أسطورية، وإسقاطات اجتماعية!

الهوامش

- (١) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت، ج ٤، ص ٣٠٩.
- (٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٢ - ١١٣.
- (٣) انظر حول ذلك ما جاء في: الميثولوجيا، إديث هاملتون، ترجمة: حنا عبود، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٠، ص ٣٣ - ٣٤ - ٦٣ - ١١٠ - ١١٧ - ١١٨.
- (٤) انظر حول ذلك ما جاء في: مسخ الكائنات، أوفيد، ترجمة وتقديم: د. ثروت عكاشة، راجعه على الأصل اللاتيني: مجدي وهبه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ٤٢ - ٤٤، ٦٠ - ٦٢. وكثيراً ما يحل زيوس محل جوبيتر والعكس صحيح.
- (٥) فوكو، ميشال، استعمال اللذة، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩١، ص ٤٣.
- (٦) انظر: ملحمة كلكامش، ملحمة العراق الخالدة، طه باقر، الطبعة العراقية، ص ٣٨ - ٣٩، «شمش» إله الشمس السومري الأكادي، وإله العدل والشرائع، أما «أد» فهو إله الرعود والعواصف والأمطار.
- (٧) انظر، إينانا ودموزي، طقوس الجنس المقدس عن السومريين، س. كزير، ترجمة: نهاد خياطة، سومر، نيقوسيا، ط ١، ١٩٨٦، ص ٨٢.
- (٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
- (٩) انظر: جيمس فريزر، أدونيس أو تموز، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، ص ٧٠.
- (١٠) انظر في المصدر نفسه، ص ٤٣ - ٧١.
- (١١) انظر: فيليب كامبي، العشق الجنسي والمقدس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢، ص ٣٥؛ وكذلك: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ج ٢، م ١، ص ٢٢٩ - ٢٣٢.
- (١٢) كامبي، فيليب، المصدر نفسه، ص ٣٩.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٦٨ - ٧٧.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
- (١٥) فريزر، جيمس، أدونيس أو تموز، مصدر سابق ص ٧٦.
- (١٦) إن كلمة (بركاتك) ترجع إلى بَرَكَة، إلى الجلوس فالاستعداد لفعل (برك) له علاقة بالممارسة الجنسية. والبركة تتضمن ماء مُخصباً، منبأ، وبركة لها علاقة بـ(بركة) كمفهوم عضوي تذكيري بفعل جنسي جلي، كما نعتقد. وكذلك فإن كرب تعني أحياناً زرع، وهي بدورها ذات دلالة جنسية. وهل يحق لنا أن نقول إن البكر، وهي الفتاة العذراء ذات خاصية مكانية وثقافية هنا، وهي تنتظر الإخصاب (ماء البركة - البركة)؟
- (١٧) انظر: صحيح البخاري، ج ٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ص ٢٠، وعبارة (نجابة الولد) تحمل أكثر من دلالة طقسية ودينية أو اعتبار اجتماعي، ووهان حول فاعلية الولد لاحقاً.
- (١٨) العهد القديم، سفر صموئيل ٢، بخصوص محبته للنساء، الأصحاح ١، وحول عدد أزواجه، في: قصص الأنبياء المسى، عرائس المجالس، ابن إبراهيم النيسابوري المعروف بالثعلبي، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت. ص ٢٥٠.
- (١٩) العهد القديم، سفر الملوك الأول، الأصحاح ١١.
- (٢٠) انظر: عبد الملك بن حبيب، كتاب أدب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية، حققه وقدم له ووضع فهرسه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٧٦.
- (٢١) انظر المصدر نفسه، ص ١٧٦، وكذلك في: الطبقات الكبرى، لـ «ابن سعد»، المجلد الثامن، في النساء، دار صادر، دار بيروت، بيروت، ١٩٥٨، ص ١٩٢ - ١٩٣، حيث المعنى يشابه ذلك تقريباً!

- (٢٢) الطبقات الكبرى، المصدر نفسه، ص ١٩٢ - ١٩٣.
- (٢٣) كتاب أدب النساء، المصدر نفسه، ص ١٧٧.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧.
- وانظر حول ذلك في ثلاث روايات مختلفة في: الطبقات الكبرى، المصدر نفسه، ص ١٩٢.
- (٢٥) الطبقات الكبرى، المصدر نفسه ص ٢٠٢.
- (٢٦) صحيح البخاري، المصدر نفسه ص ٤٤، والطبقات الكبرى، المصدر نفسه، ص ١٩٢.
- (٢٧) كتاب أدب النساء، المصدر نفسه ص ١٧٨.
- (٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٨.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٤ - ١٧٥.
- (٣٢) انظر: السيرة النبوية، ابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهرسها، مصطفى السقا، وغيره، دار الخلود، بيروت، المجلد الأول، ص ١٦٤ - ١٩٦٥.
- (٣٣) أخص بالذكر «خليل عبد الكريم» في مجموعة من مؤلفاته المتعلقة بسلوك الصحابة في المجال المذكور دون إلغاء الجهد البحثي لكتاباته، ولكن نمة تحليلات سريعة، وأحكام قطعية، تفتقد العمق النقدي المطلوب فيها. انظر حول ذلك: مجتمع يثرب: العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين الحمدي والحليفي، سينا للنشر، القاهرة، الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٥، وشدو الرابطة بأحوال مجتمع الصحابة: الصحابة والصحابة، السفر الثاني، سينا للنشر، ط ١٩٩٧، القاهرة، ص ٣٥١، وما بعد.

شهوة المرأة

عن أناس عن أبي مسلم الغمر أن رسول الله(ص)،
قال: «الشهوة عشرة أجزاء: التسعة للنساء والعاشر للرجال».
من كتاب أدب النساء:
(عبد الملك بن حبيب، ص ١٨٣)

تمهيد:

إذا كان تاريخ الإنسان مكتوباً من قبل الرجل، كما يظهر لأي مطلع في معظم مراحلها، وحتى الآن، وإذا كان هناك إقصاء للمرأة من التاريخ، وتهميش لحضورها، وهو فاعل فيه، فإن الذي يقرأ في هذا التاريخ هو ذلك التجذر للمرأة كحقيقة ليست نفسية فقط، وإنما مادية كذلك في التاريخ المذكور.

فإسناد الدور المحرك للتاريخ إلى الرجل، واعتباره المتكلم المخاطب، وضميراً لكل تاريخ، لم يبلغ وجود المرأة إلى جانبه، أو معه، أو وهي تتقدمه، أو تدخل في صراع وتزاع معه، أو لا تثبت أدوارها هنا وهناك.

فتمة تركيز لا يخفى على المرأة باعتبارها الكائن المهّد لوجود الرجل، لسلطته، وسبب

كل (بلاويه). وثمة توليفات متعددة الأوجه، متنوعة في أبعادها ومهامها لشخصية المرأة، وهي تجرّد من العنصر الواعي فيها، ويتم تلخيصها إلى مجرد طاقة عاطفية، أو شهوة هائلة كامنة في داخلها، تتجاوزها باستمرار.

وهو تصور يشغل ذهن الإنسان من بدايات التكوين المفترضة ميثولوجياً حتى الآن، وبقوة. لقد وضعت المرأة داخل تصور مفهومي: أسطوري وطقسي وديني، هو مساواتها بالشهوة، الشهوة التي تُخرجها من إهابها الإنساني، وتخضعها لتحولات كثيرة لإشباع نهمها الجنسي (شبقها)، من دون أن يتحقق ذلك! ثمة نصوص كثيرة أسطورية ودينية وحكاية وأقوال مأثورة وغيرها، تتخلل التاريخ، تتداخل فيما بينها، وتعرّز مثل هذه الحقيقة المتداولة، وكان التاريخ في مجرياته المختلفة، كاتبه في الأعم الأغلب شخص واحد، رغم تعدد اللغات والأعراق والأجناس والمذاهب. فالأنثى تبدو في مختلف الحالات مجرد جسد شهوي فقط. وإذا كان هناك نصوص تؤكد خلاف ما نعتقده هنا، فهي محدودة الانتشار، تعيش في الظل، إنها نادرة رغم أهميتها، محجبة، أو يتم تغييبها. فإزادة الجنسية الذكورية، تُخفي وتغيب كل ما يضادها، قدر المستطاع، وإن وجدت أمثلة صارخة، فإن العقلية الذرائعية لا تألو جهداً في تحويل الاتجاه الدلالي لها!

المرأة التي لم تكن شهوة فقط:

إن الرجوع إلى التاريخ المدوّن قديماً، يُطلعننا على الحضور الفعلي للمرأة، المرأة المعتبرة: رمزاً وسلطة مؤثرة نافذة. رغم كل المحاولات التي بذلت لاحقاً للحطّ من شأنها، كان ثمة عصر ذهبي، يؤكد ريادتها الأولى في التاريخ.

كما جاء في ترنيمة شعرية، مؤلفها رجل، وهو يعظم الإلهة السومرية «إينانا»: من «الأعلى العظيم» اتجهت بأفكارها نحو «الأسفل العظيم»، الإلهة، من «الأعلى العظيم» اتجهت بأفكارها إلى «الأسفل العظيم»،

* * *

ربطت إلى جانبها «النواميس» الإلهية السبعة وجمعت كل «النواميس» الإلهية ووضعتها في يدها، ووضعت جميع «النواميس» إلى جانب قدمها،

ووضعت على رأسها الـ «شوججرا» تاج السهل،
 وثبتت فوق جبينها خصلات الشعر،
 وأمسكت بيدها الخيط وعصا القياس من حجر اللازورد،
 وربطت حول جيدها عقداً من أحجار اللازورد الصغيرة،
 وعلى صدرها علقت حلقتين متشابهتين من حجر الـ «مونز»،
 وأمسكت بيدها حلقة من ذهب
 وربطت فوق صدرها الصدرية المسماة «تعال يا رجل! تعال»،
 ليست حلة «بالا» حلة السيادة والحكم،
 واكتحلت في عينها بالدهان المسمى «دعه يأتي، دعه يأتي»، إلخ^(١).

وتستمر الترنيمة في تعظيم وإبراز فضائل الإلهة السومرية، مؤكدة عظم دورها، ونفاذ حكمها وقتذاك. وهذا ما يبرزه «ول ديورانت» من جانب آخر، عندما يشير إلى تلك المازاة قوة بين المرأة والرجل عند البابليين هذه المرة، فالاثنتان يعلوان قيمة وأهمية في نظر البابلي، وكأن الاثنتين واحد:

متى يا إلهي،

متى يا إلهتي، يتجه وجهك إليّ؟

متى، يا إلهي، يا من أعرفه، ولا أعرفه، يهدأ غضب قلبك؟

متى يا إلهتي: يا من أعرفها ولا أعرفها، يهدأ قلبك الغضوب؟

* * *

أي إلهي إن ذنوبي سبعة في سبعة، فاصفح عن ذنوبي!

إي إلهتي إن ذنوبي سبعة في سبعة، فاصفحي عن ذنوبي!

اصفحي عن ذنوبي تريني ذليلاً أمامك

لعل قلبك يبتهج كما تبتهج الأم التي ولدت الأبناء،

لعله يبتهج كما تبتهج الأم التي ولدت الأبناء، والأب الذي أنجب^(٢).

ومكانة المرأة تجلت في أماكن مختلفة، في بلاد فارس القديمة أيام «زردشت» في أول عهدهما^(٣)، وفي مصر القديمة خصوصاً، حيث كانت تتمتع بنفوذ كبير جداً، في علاقاتها الاجتماعية، والتملك وسواهما^(٤)، إلخ.

حركية السرد التاريخية تتضمن القيمة الموجهة للأحداث في التاريخ، وثمة مباشرة في الحركية المذكورة، وهي تتناسب مع القوة المعنوية والسلطة النافذة للمرأة، سواء عند الحديث عنها وحدها، أو عندما تكون مع غيرها، أي إلى جانبه. فالقوة تفسح عن وجودها من دون أفتعة في الحالة هذه، وهي تتجسد في ممثلها، الذي لا يتطلب تمعناً للكشف عن مواقفه، وخصوصاً عندما يكون هناك اسم يشير إليها، هو اسم المرأة!

المرأة وهي تصبح ضلعاً:

اللغة تكون حقيقة ناطقة عن واقع معاش، وبنية اللغة هذه، على الصعيد القيمي، تتلون بمتغيرات الواقع المذكور، وهذه العلاقة الديناميكية لا تتطلب كثير انتباه لإدراك محرکها القيمي! فالأسطورة السومرية التي نتحدث عن كيفية زحزحة المرأة من مكانها، وتهميشها عندما تجلج في خدمة الرجل، من أجل إحيائه، قصدت في حركيتها السردية أن تقول: لقد خرجت المرأة كسلطة نافذة من (متن) التاريخ، وصارت في الهامش، عندما تجسد فيها الضلع (الرمز)، بمداواتها للرجل، الممثل في «أنكي» المذكور. فالمداداة هي رهان ومساومة على الوجود، وانقلاب على سلطة المرأة^(٩)، فالضلع الإلهي المعتل الذي تمت مداواته كما مر معنا في القسم الأول من هذا الكتاب، صار ممثلاً في المرأة، لقد تمّ تبديل المواقع تماماً!

فثمة تنسيق في حركية النص السارد، وكل تقدّم يمارس تغييراً في المواقع، وفي الوقت نفسه يؤدي ذلك إلى إعطاء قيمة مختلفة للحدث الخاص بكل شخصية، كما في الأسطورة المذكورة، فهي لا تسرد قصة أو حكاية، بقدر ما تقدم وجوهاً داخلية في التناظر، وفي التماثل، وفي الاختلاف، حسب حركة كل وجه.

(فالسبل التي تنفذ بها الوظائف تؤثر في بعضها البعض، وإن الأشكال المتماثلة تؤقلم نفسها بوظائف مختلفة)^(١٠). وحركية السرد التي تتحدث بداية عن المازق الذي وقع فيه «أنكي» الرجل، إفصاح عن أزمة قيمية، وصراع مع المكان والزمان، وارتهاق للواقع الذي يضغط عليه، وبحث عن مخرج، لإثبات ذات مأزومة. والمرأة التي داوته (عالجته) والمثلة في «نخرساج» السيدة العظيمة، هي التي أوجدت له المخرج، هي أرشدته إلى الطريق المرغوب فيه، وهنا تتغير وظيفتها، وبالتالي يتغير موقعها. لقد أرادت أن تنفذه على صعيد القصص، ولكنها في الحقيقة تخلت عن موقعها، وجردت من القوة الرمزية،

من سلطتها. ولعل الإيقاع الحركي للتاريخ الأسطوري، الذي يتضمن العلاقة بين الرجل والمرأة، يتبدى لنا جلياً في صراع المواقع، وهو مكشوف، وفي الآن عينه، في تغيير المزايا والصفات الخاصة بكل منهما. فتغيير الوظيفة، هو في جوهر الأمر، تبديل في القيمة المعنوية التي تتمثل في الشخصية داخل النص!

إن الصراع الذي يدور بين كل من «جلجامش» و«أنكيديو»، وفي مواجهتهما «عشتار» يفصح عن الرهان المذكور. فالعنف الذي يغذيه الطرفان، يستمد قيمته من حرب على المواقع، على المعنى، ورغبة في السلطة. إن «جلجامش» هو «أنكي» الذي تعافى، وصار في موقع القوة، وقد مالت كفته نفوذاً وأهمية، وهو يرفض رغبة «عشتار»، بالزواج منه، عندما يواجهها بقائمة اتهامات مؤلمة وجارحة:

أي خير سأناله لو تزوجتك؟

أنت! ما أنت إلا الموقد الذي تخدم ناره في البرد

أنت كالباب الناقص لا يصدّ عاصفة ولا ريحاً

أنت قصر يتحطم في داخله الأبطال

أنت فيل يمزق رحله

أنت قير يلوث من يحمله وقربة تبلّل حاملها

أنت حجر مرمر ينهار جداره

أنت حجر «يشب» يستقدم العدو ويفريه

وأنت نعل يقرص قدم منتهله

أئي من عشاقك من بقيت على حبه دائماً؟

وأني من رعائك من رضيت عنه دائماً؟

تعالني أقص عليك (مآسي) عشاقك: (٧)...

ثم يسرد على مسامعها بسخط أسماء الذين كانوا ضحاياها، ليثبت رفضه واحتقاره لها. وهذا الموقف المتشدد من المرأة، هو تغيير قيمي، هو إنهاء لتاريخ اعتباري جليّ تُعطاه المرأة. وكل تغيير يتطلب ركائز، عقلاً تعليلياً لتضمناته، وكل حدث يؤدي إلى حدث آخر، لإبراز قيمة أخرى. ففي قائمة الاتهامات، تشمخ خاصية الشهوة كعلامة فارقة فيها، كفتنة استقطابية للرجل، قاتلة. هنا لُخصت وتلخص المرأة في جسد ناقص، في

ضلع، بقصد النيل منه، لإخراجها من التاريخ الذي كان لها. ولعل صيغة الخطاب هي التي تفصح عن سلطة في طور البروز، وقوة ضدية في حالة التبلور، ذكورية المصدر، تعتمد على مبدأ تغيير مراكز القوى، واتجاهاتها، وعلاماتها. عندما تصبح المرأة في دائرة الانهزام، معرّاة من كل خاصية تعظيمية، تكون هي المخاطبة، والمحكمة، لتضئيل مركزها تاريخياً!

هنا يشكل إسناد الدور البطولي للرجل، والعقل المحرك للأحداث، العنصر المحوري في مجال تهميشها. وتكون معادلتها بالشهوة ولها تخطيطاً بارعاً، يفصح عن العقل الذكوري المراوغ، وهو يجرد الجسد الأنثوي من كل إمكانية معاينة للمكان، وإبصار لجريات الأحداث، وليكون هذا الجسد مدسّناً بالأهواء، مشحوناً بالقوى اللاعقلانية، بفوضى الأشياء، وانفلات الطبيعة، والرجل هو ضابطها المؤيد.

التوراة والتأريخ للمرأة: الشهوة:

ليست التوراة هي المنعطف التاريخي الأول للإعلان عن أن المرأة هي في هامش التاريخ، وكائن ناقص! هناك نصوص أسطورية كثيرة تفصح عن ذلك من خلال أسماء الآلهة الذكور. إن (زيوس، وجوبيتر، ورع، وشمس، ومردوخ، وبعل، إلخ) آلهة ذكور، وهم ذوو سلطة مطلقة في النهاية، حيث يتمتعون، وكذلك يتلذذون بكل ما يطيب لهم. الذكورة علامتهم المميزة، وهي ني حقيقة أمرها علامة سيطرة على التاريخ نفسه. لكن التوراة تظل في ذاكرتنا الجمعية، التدشين الأول لتأريخ حاسم يفصل بين الرجل (الأساس)، والمرأة (الملحق)، الرجل المعادل للحكمة والعظمة والوضوح والإقدام والرزانة، والمرأة التي قوبلت بالجين والحظيطة والشر والعمته!

الأول هو الذي يقابل (اللوغوس): العقل والفكر في اليونانية وكمبدأ موجب، وكطاقة مشعة، و(اليانغ): المعادل للشمس والذكر، ويسود قبة السماء ويمثل الحرارة والقوة حياً، والقوّم وصاحب المبادهة في الثقافة العربية - الإسلامية، و(الأنيموس) الطاقة الموجبة بالمعنى اليوناني ذكورياً.

والمرأة هي (الإيروس): المبدأ السالب في اليونانية، ومنبع الغرائز، و(الين): المعادل للظلام

والعتمة والغموض، صينياً، وجامعة الغرائز ومصدر الخطيئة الأصلية في المسيحية، والضلع الناقص قبلها في اليهودية، والمرأة الضلع الأعوج في الإسلام، وجامعة الشهوة كذلك، و(الأنيما) الطاقة السالبة يونغياً، والرجل الخصي فرويدياً، إلخ. ذاكرتنا التاريخية الجمعية في الأعم الأغلب ذات مرجعية دينية، لا يتجاوز عمرها الثلاثة آلاف سنة. مبتدأنا التوراة رغم اختلافاتنا المذهبية، رغم معرفتنا (الآن أكثر من أي وقت مضى) أن التاريخ أقدم من ذلك، ويتجاوز عمره ملايين السنين (أكثر من عشرين ألف سنة على الأقل بالنسبة إلى الإنسان العاقل، أكثر من عشرة آلاف سنة، بالنسبة إلى إنسان منطقتنا التي نسكنها، الذي كانت الأساطير بالنسبة إليه ثقافته الشاملة)!

إنها ذاكرة تأصلت فينا، وتقاوم كل تحوير، أو تبديل، وتجدرت في كينونتنا بعنف موجه، فهي التي تصنعنا، وتوجهنا من تاريخ تم تحديده، واعتباره خلاصة التاريخ ومبتداه الفعلي، نحو تاريخ (هو ذاته معلوم)، في إطاره الدائري حيث منتهاه الحقيقي (تاريخ الحساب)، وهي الأرضية الخصبة لعواطفنا، ولصراعاتنا ورهاناتنا المختلفة، وخصوصاً في ما يتعلق بذلك الانفصال القطعي المقدس بين الرجل والمرأة والتقسيمات الطبيعية لكل منها.

ويجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض.

ونفخ في أنفه نسمة حياة.

فصار آدم نفساً حية.

وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً.

ووضع هناك آدم الذي جبله.

وأنبت الرب الإله من الأرض كل شجرة شهية للنظر وجيدة للأكل.

وشجرة الحياة في وسط الجنة

وشجرة معرفة الخير والشر.

.....

وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها.

وأوصى الرب الإله آدم قائلاً:

من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً.

وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها.

لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت.

وقال الرب الإله ليس جيداً أن يكون آدم وحده.

فأصنع له نظيره

.....

فأوقع الرب الإله سبباً على آدم فنام.
فأخذ واحدة من أضلاعه وملاً مكانها لحماً.
وبنى الرب الإله الضلع
التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم.
فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي.
هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ، أخذت^(٨).

وتستمر القصة التوراتية في سرد الأحداث، وكيف (اقترفت) حواء (بالمعنى التوراتي) الشر، وهي تقطف من الشجرة المحرمة، وأكلت من ثمرها (وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل)، ثم يطردان، واللعنة تلحق بالمرأة!

إن بنية القصة التوراتية لا تخفي حقيقة السرد، ومن يكون السارد، فهو يكون من داخل ذاكرة ذكورية جمعية. بل نستطيع القول هنا إن الذاكرة هي نفسها، تحمل علائم الذكورة، فبين الذاكرة والذكر والذكورة، والذكر علاقات قريبي ليست لغوية، بل سياجات معان تجعل من الرجل حامل السرد، والعقل الصانع للأحداث في التاريخ. أما المرأة فتكون المادة المصوغة، والموضوع الذي يتخلل نسيج السرد، ولكن وفق آلية ذكورية مبتغاة!

فبين خلق من طين (من نوع معين)، ومجبول إلهياً، ونفخة في أنفه (في أنف آدم)، وخلق لاحق (من ضلع)، من ضلع غطي أو كُسي باللحم، وليس هناك إضافة أخرى، لتكون المرأة (حواء) في النتيجة يبرز فارق كبير: قيمتي تماماً! إنه فرق جلي - كما يتضح في سياق السرد التوراتي - بين رغبة إلهية مباشرة وهي رغبة عقلانية مخططة، تضفي على المخلوق صورة ندية مصغرة للإله، (أي صورة آدم)، والنفخة تتم في أنفه، وليس في مكان آخر، وهي نفخة في الوقت نفسه، تهب الحياة ليس عن طريق الفم (معبّر شهوات كثيرة)، وإنما عن طريق الأنف (معبّر النفس فقط)، وعلامة الأنفة كذلك، وتبقى المخلوق اللاحق (المضاف) قيمة ثانوية. فالأول مخلوق إلهي بامتياز والثاني مخلوق من أجل

الأول، وتابع له، وليس هناك ما يعلمنا بكيفية خلقه، تماماً، سوى بكسوه لحماً، وكأن الثاني (وفق مقتضيات السرد التوراتي) محصور بشهوة اللحم، برغبات الجسد الدنيا.

هذه الرغبات التي تكون لصيقة بفرجين، الأعلى (الفم) والأدنى (موضع التناسل)، وليس اشتهاؤ الثمرة سوى التعبير الأمثل عن الشهوة الكامنة في جسد مكسو لحماً، يفترق العقل والوضوح. وغموض (حواء)، كما قيل فيها أسطورياً ومعتقدياً، يعادل موقعها بغموضه الدلالي في التوراة، ولذلك يقترن الشر بها، لا من موقع زلة، أو نسيان، وإنما من خلال علامة فارقة فيها، وهي منزوعة العقل تاريخياً، ومجردة من البصيرة هنا.

ومن هنا سعت المسيحية إلى ربط حواء الأولى بالخطيئة الأصلية، وحواء الثانية بنقيضها، وهي (مريم العذراء)، فقد عززت في الأولى فكرة اقتراف الشر، بتضمينها الشهوة القاتلة ميثولوجياً، رغم أن حركية السرد التوراتية هي التي حكمت عليها بذلك، وربطت الثانية بالعدو، بالشهوة المنزوعة (الحبل بلا دنس). فالروح القدس هو في جوهر الأمر نفخة تجديدية (معادة) ولكنها في هذه المرة في جسد أنثى^(٩)، وكذلك محاولة تغيير في مسار التاريخ، وخروج عن النص التوراتي. إنه فرق بين خلق نوراني (مع آدم)، وخلق ناري (مع حواء)، والنور إلهي هنا كرمز، منبعه الفم، والنار صيغت شيطانية^(١٠)، وموئلتها الفرج!

وإذا كان الفم للكلام، والكلام خاصية العقل (اللوعوس)، فإن الحكمة تقتضي أن يكون ممثل العقل (الرجل) هو المحرك للجسد الذي ينقاد عبر الفرج، المسكون بالشر، بالحضور الشيطاني، وفق التوليف الذكوري. ولا نستغرب ذلك التركيز المتشدد على الأنثى بوصفها صندوق (بانديورا) جامع الشرور والخطايا، وذلك في الكثير من الخطابات المسيحية العفوية، حيث قورنت المرأة بكل ما هو مفرز ومقرف، كما جاء في (مرسوم «غراسيانوس») الشهير الصادر حوالي (١١٤٠ - ١١٥٠م) الذي ظل حتى مطلع القرن العشرين، المصدر الرسمي الرئيسي للقانون الكنسي، وقد ورد في هذا المرسوم ما يلي:

«إن صورة الله ماثلة في الرجل (= آدم) الذي خلق أوحده وجعل أصلاً للكائنات البشرية قاطبة، وقد أعطي من الله السلطة لأن يحكم، بوصفه نائبه، لأنه على صورة الإله الأوحده. ولهذا السبب لم تخلق المرأة على صورة الرب».

ويضيف غراسيانوس، متنبئاً نص أمبروسيوس المزعوم:

«ليس من قبيل الصدفة أن لم تجبل المرأة من التراب الذي جبل منه آدم، وإنما خرجت من ضلع من أضلعه. لهذا السبب لم يخلق الله في البدء رجلاً وامرأة، أو رجلين أو امرأتين، وإنما خلق رجلاً، ثم خلق المرأة من الرجل»^(١١).

ثمة عقدة مؤسطرة في توليف تاريخي من هذا النوع، حيث يفسر التاريخ بيولوجياً، وبشكل نفسي، ويتجاوب في منحاه مع حركية الرغبة النفسية (شهوة مضادة)، مع ادعاء عقلنتها في تفسير ما يجري، إنها عقدة قلب المفهوم ليس إلّا، إذ يتم تفسير العضوي بالعضوي، من دون وجود الأصل الفعلي للحدث، لواقعة ظهور «آدم» إلّا كقيمة ودلالة ورمز، و«آدم» نفسه هو الأصل لفرع متشكل (أي حواء). وهناك تناظر قيمي جنسي، ولكن وفق تصور جنساني، إذ صورة القضيب المنتصب، أو الذي يظهر نظيفاً، واضحاً في هيئته، والجلي في حركاته، والجسد الذكري الثابت في قوامه بيولوجياً، تُقابل بصورة الفرج الذي لا يرى إلّا في ظاهره (فتحة مشقوقة)، تغور نحو الداخل، مسكونة بالرائحة المنفرة، وبالشهوة التي لا تهدأ عبر شبق متنام. إنه تصور حسي، ذو مصدر معتقدي يقارن بين خارج مكشوف، وداخل خفي، لا يرى، مقلوب نحو الجوف. وهذا أعطى العقلية التعليلية الحجاجية فرصة النيل من المرأة كلياً، من دون اعتبار لوضعية التناسل، وما تتطلبه هذه الوضعية من بعد تشريحي^(١٢).

نصوص الشهوة إسلامياً:

يدور الإسلام كدين حول محورين رئيسين متعارضين ظاهرياً: العقل والغريزة. ولكنهما ليسا كذلك فعلياً، فالعقل ليس محضاً على طريقة «كنط»، أي لا توجد عقلانية مثالية ما قبل التجربة. إنها عقلانية تتكون في إهاب تاريخ، وفي ظل أحداث تفعل فيها. ثمة غريزة تفعل في عمل العقل نفسه. ثمة شهوات داخل العقل! ولا توجد شهوات بعيداً عن العقل، كأن هناك انفصلاً بينهما، وهذا هو الممكن استخلاصه من النص الديني فعلياً! ولو لم يكن الوضع لكان هناك سهولة هائلة في ممارسة العقلي، وكيفية التعامل مع حركية الشهوة كسلوك!

الفصل مصطنع، وهو إجراء تبريري، يستند إلى عقدة مبطننة من متضمنات الشهوة، ودلالاتها الوظيفية. ومن السهل العثور على كلمة الشهوة، وقد جاءت تحمل معاني

- عدة، ولكنها - في مجموعها - تتداخل مع بعضها بعضاً، في سور وآيات قرآنية مختلفة، حيث تتعلق برغبات النفس ولذاتها - كما في:
- ﴿وهم في ما اشتته أنفُسهم خالِدون﴾ - (الأنبياء، ١٠٢).
 - ﴿وفيهما ما تشتهيه الأنفُس وتلذ الأعين﴾ - (الزخرف، ٧١).
 - ﴿وفاكهة مما يتخيرون، ولحم طير مما يشتهون﴾ - (الواقعة، ٢١).
 - ﴿زَيْن للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة﴾ - (آل عمران، ١٤)، إلخ.

تبدو الشهوات كلها تقود إلى دائرة شهوة الجسد الأنثوي، رغم أن هناك تمييزاً بين شهوة وأخرى (حسية). ولكنها في مجموعها تتأزر معاً، متمحورة حول شهوات الجسد. والمرأة هي المحور للشهوة، رغم أنها ليست كذلك إلا داخل التصورات الجمعية. فثمة استقطابية للشهوة، تزيين متبلور للشهوة وحولها. و«الطبري» لا يفيدنا بشيء يذكر حول ذلك^(١٣)، أما «ابن حسين القمي النيسابوري»، فيستخدم لغة أهل علم الكلام، حين يقول: إن الشهوة صفة مستزلة عند الحكماء مذموم من أتبعها، والمقصود تخسيسها والتفجير منها^(١٤).

أما «القرطبي» فيوضح هذا المفهوم أكثر من موقع فقهي ومعتقد سني، حين ذكر أن اتباع الشهوات مردّ وطاعتها مهلكة، ويذكر حديثاً نبوياً لتأكيد ذلك، وهو «حُقَّت الجنة بالكاره وحُقَّت النار بالشهوات»، ويرى أن البدء بالنساء: لكثرة تشوّف النفوس إليهن، لأنهن حبايل الشيطان وفتنة الرجال، كما جاء في الحديث النبوي (ما تركت بعدي فتنة أشد على الرجال من النساء)، ففتنة النساء أشد من جميع الأشياء^(١٥). ولا يختلف «ابن كثير» عن «القرطبي» في ما ذهب إليه، ولو بشكل مختصر، لكن الفتنة تكمن في النساء عنده^(١٦).

ثمة قراءة فقهية تاريخية للنص القرآني، حيث يُضفى المعنى المرغوب عليه، عندما يتم تعظيم مفهوم الشهوة! فهناك إعادة مستمرة إلى النموذج الأصلي المفترض، النموذج المطبوع بالشؤم تاريخياً، وهو ما يخص ما يسمى بـ (لعنة حواء)، وتوجيه الحدث تاريخياً في ظل حركية السرد القصصية لسلوك «حواء»، من داخل عقلية ذكورية، بقصد إزاحة كل معنى مغاير لما هو مرغوب فيه، وجعل محرك الشهوة خارجاً. وحركية الداخل والخارج، تكاد تسم معظم التفاسير القرآنية، فالتهمة التي تطال (الآخر): المنبوذ، أو

الغريب، أو المنحوس (الأنثى)، هي إعادة رسم خارطة للقيم، والحفاظ على الرجل: الضحية، والعقل المأزوم، وهذا يسمح بجعل الجسد الأنثوي (مصدر الشهوة)، ورجمه، حتى حين يتم التلذذ به في النهاية.

شهوة المرأة من المنظور النبوي:

قد لا نستطيع بدقة رسم الموقف النبوي، أو تحديده من شهوة المرأة، وإلى أي مدى يمكن التعامل معها. وإذا كنا نستطيع مقارنة المعنى، حيث يتشكل في ظلال المعنى القرآني، إلا أن الإشكال الكبير، هو عدم القدرة على اتخاذ موقف جازم وحاسم، من الأحاديث التي وردت على لسان النبي، أو باسمه عن المرأة، وهي تتوزع في بطون مئات الكتب، وتتراوح بين اتخاذ الحطة والحذر الشديدين من شهوات المرأة، باعتبارها مسكونة بهوى شيطاني، وضرورة التعامل معها باعتبارها الكائن المقابل إنسانياً للرجل!

ولكن ثمة تركيزاً على الأحاديث التي تبرز المرأة شهوانية، وصائدة للرجال، وموقعة به في طريق الشر. فالحديث الذي ذكرناه في مقدمة هذا الفصل، وهو (الشهوة عشرة أجزاء: التسعة للنساء والعاشر للرجال)^(١٧)، يفصح عن مضمونه القيمي العميق، عندما تعرف المرأة هنا باعتبارها تفض شهوة، صاحبة هوى خطيرة. وكذلك حديث آخر، وهو (فضل شهوة المرأة على شهوة الرجل كفضل أثر الكرز على أثر الخيط، إلا أن الله - تعالى! - سترهن بالحياء)^(١٨).

وهناك أحاديث يفسر بها سبب انهيار دولة ما، أو تضعضع مجتمع ما، أو النهاية الوخيمة لشخص ورع بداية:

- فثمة حديث مضمونه أن أول فتنة بني إسرائيل كانت فتنة النساء^(١٩).
- وثمة حديث ورد سابقاً، وهو: ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء^(٢٠).
- وهناك حديث ثالث، لا يخفى مضمونه البليغ، بخصوص الموقف من المرأة: إن أكثر ما يدخل النار من الناس الأجوفان. قيل: يا رسول الله، وما الأجوفان؟ قال: «الفرج والفم»، أتدرون أكثر ما يدخل الناس الجنة: تقوى الله، وحسن الخلق^(٢١).

ومن هنا كان ذلك التركيز على ضرورة تجنب فتنة النساء، أو الإكثار من الزواج، وإتيان

الأهل (مواقعة الرجل لزوجته) عند رؤية امرأة جميلة، أو تثير فيه هوى الرغبة الجنسية، كي لا يفتتن بها لاحقاً!

ومثل هذا الموقف يفصح عن ضعف الرجل في مواجهة المرأة، كما جاء في تفسير لـ «ابن عباس» لآية ﴿من شر غاسق إذا وقب﴾ - (سورة الفلق - الآية ٣) بأنه (قيام ذكر)، ويدفعنا إلى طرح سؤال كهذا: كيف يمكن تفسير سلوك أولئك الذين لا يستطيعون الزواج حتى عمر متقدم لأسباب مادية في هذه الحالة؟ وقد كان هناك أكثر من مجال، وتقذاك (أيام الرسول، وحتى العصر العباسي)، لقضاء الرجل شهوته، فإن لم تكن الزوجة موجودة، فهناك الأمة، أو المحظية. ثمة إحالة باستمرار إلى مرجعية تاريخية مؤسطرة، تدان فيها المرأة وتعمد الإدانة تاريخياً، فهي التي أوقعت بالملاكين: هاروت وماروت^(٢٢)، والنساء صواحب يوسف^(٢٣)، والمرأة بفتنتها تقبل في صورة شيطان^(٢٤)، والنساء ناقصات عقل ودين، وليس هناك أغلب لذوي الألباب^(٢٥) منهن، لذا فهن أكثر أهل النار^(٢٦).

ورغم ذلك نجد ذلك الإكثار من الزواج، الذي يثبت باستمرار، أن الرجل هو المعرض أكثر للوقوع في خطيئة الهوى، أو للانجراف في تيار شهوته، لا المرأة^(٢٧). وهذا يعني أن التشديد على شهوانية المرأة نوع من القياس التعليلي، لتبرير المتع اللامحدودة، (جنسياً) تلك التي يحاول الرجل نيلها، وعقلنة كل تهمة توجه ضد المرأة لإطاعته^(٢٨).

ثمة حاجة ماسة لقراءة الموقف الذكوري العام تجاه شهوة المرأة، وبخصوص السلوكات الرادعة لنشاط المرأة، وتقييدها ككينونة مختلفة، وتوليفها من الداخل، وبرمجة جسدها ليتجاوب مع (جسد) الرجل. وهذا الجسد يختلف من امرأة لأخرى، فالأجساد اختلفت باختلاف مراتبها القيمية. هناك جسد الزوجة وجسد المحظية وجسد الأمة، وجسد السرية. والنظرة إلى شهوة المرأة تختلف بدورها باختلاف المرأة، ثمة شهوة مباحة، أو شهوة طليقة غير مراقبة، تخص الأمة^(٢٩)، المرأة المعتبرة حرة هي المراقبة.

وهذا يعني أن هذه الأخيرة هي التي تتعرض للحجاب فقط، والحجاب هو الحجر على الشهوة، التي تتلبس المرأة، وهو حالة عزل لجسد دون آخر. إن الأمة بوسعها أن تستهلك

من قبل الرجل، وتتم ملاحظتها من دون حرج، كما كان في المئات الأولى للإسلام. إن أخلاقية الشهوة تقوم على جنسانية مراتبية محضة! وهي في مختلف أفئنتها السلوكية تخدم الذكر، من دون أن يكون هناك تبرير علمي معقول. ثمة لا عقلانية في الموقف، فإذا كانت تسعة أعشار الشهوة خاصة أنثوية، وهذا يعطي تبريراً لكل إجراء وقائي ضد المرأة، ولكل سلوك مأمّس من قبل الرجل باعتباره خاصة ذكورية (عقلية تماماً)، فإن ذلك يعطي المرأة حرية أكثر، وقدرة أكبر في أن تعبر عن هذا السلوك الشهوي، حيث الرجل بعشر الشهوة لا يستطيع مجارة شهوة المرأة، وها هو ينوّع في عدد زوجاته وأشكالهن، ويضبط سلوكهن أكثر، مع العلم أن بوسع المرأة أن تلذذ جنسياً، حتى عمر متقدم، خلاف الرجل، فهو بقدر ما يتقدم في العمر، يفقد القدرة على نيل اللذة أكثر.

ألهذا يُقَيّد جسد المرأة، بنوع من الانتقام الجنساني، والردع الأخلاقي لتغيب ضعفه الجسدي لاحقاً؛ إن هذا يذكرنا بما أورده «ديموستين» حول تقسيمات الجنس (لدينا المومسات للذة، والخليلات للاهتمامات اليومية، والزوجات ليكون لنا خلف شرعي وحارسه أمينة للأسرة)^(٣٠).

وهناك - حتى الآن - من يحاول تطبيق ذلك، عندما يطبق على زوجته - زوجاته أحكامه من موقع السلطة الزوجية المقيدة لها، ولا يتردد في لقاء جسدي مع مومس ما، ولا يتوانى عن البحث عن خلية تمنحه لذة مشتهاة! ثمة شعور بامتلاك حياة أكثر رحابة، وحياسة حرية مضافة إلى الحرية المعطاة للرجل هنا، ومباهاة عقلية تصادر على القوى العقلية للآخر المنزوع القوى، والملخص في مفهوم شهوي. لهذا لا نستغرب حين نعرف إلى أدبيات خصبة تخص المرأة: الجسد المختزل في إطار الشهوة التي تفيض خارج جسدتها، وتهدد كل ذكر.

شهوة المرأة، والبحث عن المختلف:

ثمة تركيز شديد على الأدبيات الجنسية التي يكون طرفاها المرأة وكائناً مختلفاً. إنه الحيوان في هذه المرة. هذه الحالة والإحالة للسلوك الجنسي الأنثوي، تستمدان مرجعيتها من تصور مؤسّس لشخصية المرأة، باعتبارها مالكة القدرة على التحول نحو أكثر من كائن. إن تشبيهاها بالشیطان، يعني مسوخيّتها؛ بل إن الضلع نفسه، الذي يكونها، ليس سوى كائن مسخي، والمسوخ في هذه الحالة تنبغي مقاومته على صعد مختلفة، لأنه (أي

المسخ) يهدد المجتمع، ويُعديه بنسخ منه تناسلاً إن سمح له، وليس تقديم الكائن بهذه المسوخية سوى التبرير العقلن لثقافة ذكورية في الصميم.

ولجعل العقل الذكوري في حالة استنفار في مواجهة الجسد الأنثوي، فهو جسد شهوي، خطر على المجتمع. وكل أشكال التحريمات ضد المرأة في إخراجها شهوانية، هي اعتبارها متهمه باستمرار، ينبغي الحُجْر عليها دائماً. وتساهم الأدبيات القصصية والحكاية والتشريحية التخيلية في تغذية المعتقد الضد الأنثوي.

وليست مقابلة المرأة بحيوانات عديدة، مرفوضة قيمياً، ولا تخلو من نجاسة، كالكلب والقرود والحمار، سوى المحاولة الأكبر، للجمع بينها وبين الحيوانات المذكورة المشهورة بشبقها، فكأن المرأة حيوان شبقِي! بل إن التأكيد في الحديث النبوي على الجمع بين المرأة ومجموعة حيوانات، تبطل الصلاة معاً، يضعنا في مواجهة العقلية الجمعية الموجهة لمثل هذا التصور، حيث تُضفي أسطورة مبالغ فيها كثيراً، على شخصية المرأة. إنه الحديث الذي جاء فيه أن (الكلب والحمار والمرأة تقطع الصلاة إذا مرت أمام المؤمن، فاصلة بينه وبين القبلة)، رغم وجود ما ينفي، أو يعارض هذا الحديث نفسه في أمكنة أخرى، تعرّض لهذه النقطة^(٣١).

والسجال نفسه يجذّر هذه العلاقة، ويمنح للحقيقة النفسية هذه بعداً كشكولياً مثيراً، وطرافة موجعة، عندما يتمعن المرء في هذا التوليف التاريخي بين المرأة وحيوانات أخرى، وهي تقطع صلاة المؤمن، ويفكر في الكارثة المنوية، المحيطة بالذاكرة الجمعية الشقية المراهنة على حديث كهذا، لإبقاء المرأة بهيمية!

١ - النفزاوي والمرأة والحمار:

الشيخ النفزاوي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن علي الذي عاش في القرن (٨هـ - ١٤م) يقدم لنا في كتابه الذي يدخل ضمن إطار اللامفكر فيه، في الثقافة العربية - الإسلامية «الروض العاطر في نزهة الخاطر» مشاهد مذهلة عن المرأة، كما تريدها الذاكرة الجمعية الذكورية المتداولة، وهو الذي كان قاضي الأنكحة في (تونس)، مشاهد عن شبقيات المرأة (إن جاز التعبير)، عن شهواتها التي تتنوع، وتتجاوز حقل المحلل. فثمة نظائر، تتبادل المواقع، وثمة صراع فيما بينها، والمؤلف يؤكد في كتابته على شيطانية

المرأة، وعلى أنها تحن باستمرار، إلى هذا الأصل الشيطاني (النموذج المعطى لها) لتكون حقيقتها المعطاة لها، وليست الصورة التي تبدو بها كند إنساني. الشيطان قارٌّ في كينونتها، ينفخ فيها، لتجريدها من وضعها الممثل، ولتكون ممثلة شهوة وذلك بإبرازها لنا، وهي تحتال بطرق مختلفة لإطفاء نار شهوتها (النار كصفة علامة شيطانية)، تصيد رجالاً، توقع بهم (وهم مؤمنون). ثمة إعادة مستمرة للدور الحوائي، الفخ الشهوي يتتالي بداخلها ومعها، تعيش شهوتها، حسب تقديم المؤلف لها، ليعيد باستمرار، ويبثُّ علينا الصورة المألوفة عنها، وهي أن تسعة أعشار الشهوة ممثلة فيها. الشهوة تفوح بعطرها القاتل الأثم هنا، ومن هنا كان الجمع بين العطر في (روضه)، وشهوة المرأة، فكلاهما خارج سكنه، ولكن لنشر الفضيحة، فضيحة الجسد المعطر، الذي يشي بالفتنة والشيطانية^(٣٢).

وكان فاعلية العطر الفاتك لا تكفي لإشباع نهما، فتبحث لها عن عالم آخر، بوسعها الولوج إليه، وهي تعيشه ويكون الحمار (الحيوان الآخر المنبوذ والذال على الكثير من الصفات السلبية في الثقافة العربية - الإسلامية الرسمية). والحمار لا يخلو من شبقية، إن كينونته، كما يظهر ذلك في نص «النفزاوي»، هي: شؤمية وعُلمية بامتياز، وهو بذلك يتداخل مع المرأة كجسد، كطالبة شهوة، ومسكونة بأوابدها المتجددة، وهي إثمية. والمؤلف يسرد علينا قصة المرأة (وهي متزوجة، وهنا يضاعف من عقدة النص، وإدانة المرأة)، التي لا يطفىء زوجها نازها الداخلية، فتجد في حمار اللذة المطلوبة والمستطابة، حيث (يمسكها) بالجرم المشهود، وتنكر ذلك بحيلة من عندها، فيتداخل هنا المكر مع الخبث والشر والخيانة عبرها، والمؤلف نفسه يشدد على عنصر المكيدة فيها^(٣٣).

إنه بطريقته القصصية هذه، يقابل بين حقيقة مخادعة وأخرى مخدوعة، بين الرجل الذي يوقع به، والرجل الذي يصبح ضحية المرأة، والذي يعاني بسببها، والمرأة التي تفتتح على العجيب المروّع والمهدّد لأمن الرجل.

فثمة تحويل لشهوة المرأة، بقصد معاينة هذه الشهوة الآتمة، فأن تتساوى مع شهوتها، أو تساويها شهوتها، فالنتيجة واحدة، حيث يجري استكمال صورة عن المرأة لتعميم حقيقتها، وهي أنها مندورة للشر، ولتنميته. وثمة انشغال بذاكرة تاريخية مؤسطرة من لدن المؤلف، وهو يتحدث عن العجيب المدهش في الجنس، ولكن عجيبه المدهش (وهو

يتحدث عن وضعيات الجماع أو الواقعة، وصفات كل من عضو الذكورة وعضو الأنوثة، وما من شأنه إدامة لذّة الرجل، وما تتميز به المرأة من حيل للفتان بالآخرين، وانشغالها بشهواتها، إلخ)، هو من نوع مختلف. إنه يفوح بالعطر الواشي، العطر النّصام، عطر المرأة وهو نقيض العقل يقدّم هنا، ليكون الرجل على بيّنة أكثر من أمره، وليزيد من فاعلية سلطته وإدارته لجسد المرأة بصرامة أكثر. وإن كتابه يفتح على المستحيل الخاص بعدم القدرة على ضبط سلوكية الجنس في المرأة لشبقيتها المقاومة والطاقحة، من خلال المواصفات التي قدمت بها المرأة، فالجنس حقيقه من حقائقنا، أما الجنسانية فسلوك مبرمج مرّوج له. وبالمقابل يغدو العطر معزز الشبق الذكوري استعراضياً، أما المرأة فثمنع من التعطر خوف إيقاظ الشبق الذكوري. لكم هو هش - وفق ذلك - الجسد الذكوري!

٢ - المرأة والقرد:

قيل الكثير عن القرد، فهو يُقدّم حيواناً ممسوخاً، وهو مشهور بالغلمنة. وهذا المسخ يقدّم للاتعاض به. وقد أسهبت الخيلة العربية بتنوعاتها المختلفة في الحديث عن القرد، وأنصافه بالشهوانية أو بالفسق. وقد جاء ذكره في القرآن، وفي الحديث النبوي، ولذلك صار رمزاً ذا دلالة عند ذكره، أو عند الكتابة عنه^(٣٤). ولهذا يسهل الحديث عن العلاقة بينه وبين المرأة، فهو بسبب إمكانية إيوائه، وسهولة الاتصال به، فإن إمكانية الاتصال الجنسي به من قبل المرأة، سهلة بالمقابل، فكأن كلاً منهما يطلب الآخر هنا!

ففي (حكاية تتضمن داء غلبة الشهوة في النساء ودواءها)، نتعرف عن طريق الراوية، على ابنة أحد السلاطين، وهي تولع بحب عبد أسود، حيث افتضّ بكارتها، ثم تتعقّد الحكاية، إذ يتضاعف شبقها، فتهدى قرداً، وتهربه معها إلى مكان ناء، لتلذذ معه، حيث بدأ بمواقعتها كل يوم ومرات ومرات إلى أن يغشى عليها، حتى كشف أمرها^(٣٥).

إنها حكاية تريد إعلامنا بالوضعية الشهوية التي تكون فيها المرأة والتي تخترق التمييز بين الأنواع الحيوانية، تلبية لنداء شهوتها، وفي هذه الحالة تفقد صفتها - كما يُكتب ويقال عنها - وهي اعتبارها كائناً إنسانياً، إنها تمتلك القدرة على التحول بسهولة تجاوباً مع بنيتها المكاثدية. وبذلك تكون المرأة أي كائن سوى أن تكون هي (امرأة) وفي الوقت نفسه وكأن الحكاية تعزّز فكرة مسوخية تجسد المرأة. هكذا يمكن قراءة واستقراء الخلفية الثقافية للذاكرة الأنثى ليلتية، في توليفها لحقيقة المرأة التاريخية، وعبر صيرورة جنسانية

تتابع رسم وتصوير الحراك النفسي للمرأة، وهي لا تثبت على حالة، وكأنها تعتبر عقدة مجتمعية، وبؤرة كل أزمة قيمية، وصندوق باندورا المملوء بالشورور، أو الخطر المهْدَد للرجل!

ومن خلال قدرة هائلة في إبراز (وصناعة) ما من شأنه جعلها الشر المحض: حواء الخطيئة المتنامية والذاكرة الحكواتية الشعبية هنا (وكما رأينا في مثلتها العاملة مع النفزاوي) تتماهى مع الأولى، وتتداخل معها، لا لتجيش الوعي الجمعي باستمرار ضد المرأة وهي تفيض بشهوتها الخطرة فقط، وإنما لتغذي الخطاب الذكوري، وتخلق ثقافة ضد أنثوية، لتعليل كل حالة مضادة للمرأة في مختلف تجلياتها الوظيفية، وقواها الفكرية. إنه خوف تاريخي من المرأة، لا يراد له أن يتلاشى، لممارسة عنف وظيفي ضدها، وشرعته إثرئذ!

٣ - المرأة والكلب والذئب:

الثقافة التي تقوم على الإقصاء والإبقاء، وتولد في العقد، وتتغذى بها، من طبيعتها لاحقاً أن تمارس تصفية إجرائية لأي مفهوم، يدخل في مجالها الفكري والمعرفي. إنها تحيله إلى موضوع من موضوعاتها، من خلال (تركيبية) مطلوبة! هكذا هي الحالة مع المرأة، كمفهوم نوعي، وكثقافة مشغولة بسيطرة المؤثر الذكري، ومشحونة بمعتقده حتى العظم. إذ تمتد في إطار الخيلة الذكورية، أليف الرغبة، جسداً شفافاً، يجري تكوينه بمواصفات محددة. وفي الشهوة المعتبرة علامة جسد الأنثى الفارقة، لم تأل الثقافة العربية - الإسلامية في معظمها، في توسيع رقعة الخطر التي تنجذر فيها مؤثراتها، من خلال تجاوباتها الشهوية حتى مع حيوان لا يُروض هو الذئب، وآخر نجس هو الكلب! ثمة بحث عن النقيض الأقصى للرجل الذي يقدم نفسه ممثلاً للعقل الإنساني، وضابطاً للشهوة، في هذه الحالة. وكذلك يمكن مقارنة مفهوم البصبصة وقد حوّر ذكورياً ومفهوم الافتراس مجازياً في ذئبيته وقد استعير ليلصق بالمرأة.

إن شهوة المرأة ولأنها امرأة لا تنضبط، فهي تؤسس للعجيب المروع، وتخترق المحظور المدمر، وهذا الاختراق يضعنا في مواجهة البؤرة (منبع الشر والخطر)، أي المرأة، وفي الحد الأدنى، نكون على بيّنة من أمرها في (فعلتها) السلبية. ولعل الذاكرة الشعبية تحتفظ في قاعها اللجّي بمشاهد جمّة عن حالة اللااستقرار للجسد الأنثوي، وكيف يؤكد

استفزازيته، جنونه ومجونه، في مساره الشهوي، ومن خلال أدبيات كثيرة، تمثلها الذاكرة تلك، كما في سيرة «سيف بن ذي يزن» المعتبرة ملحمة شعبية، إذ نتعرف إلى وقائع كثيرة مما ذكرنا.

ففي (جزيرة الكلبين) نتعرف إلى نساء وهن يَقْتُلن أزواجهن، ثم يتخذن من الكلاب أزواجاً لهن، وتكون النتيجة وخيمة (إذا وضعت المرأة ذكراً، فإن جاء على صورة بني آدم قتلته، وإذا كان على صورة الكلب أبقين عليه حتى صار هذا العمل عندهن شئاً لا يخالفنها، وصارت النساء من بني آدم، وصار الذكور كلاباً حتى امتلأ بهم الوادي. ثم بعد ذلك تركن القتل وصار كل من ولد يُربى على أية صورة، حتى صاروا على صور شتى: منهم من هو على صورة بني آدم، وله ذنب مثل الكلب، ومنهم من له وجه كوجه الكلب، وهو مثل الآدمي، ومنهم من هو مثل الآدمي، وله شعر على جلده حتى تكاثروا وهم على هذه الصفة)^(٣٦).

نتذكر كيف توجه الحكاية. فالمرأة هنا مرادفة للكلبة ذات الصيت السيئ رمزياً في قبضها على الآخر بعقد موجودة في (نغرها) فثمة تحذير بضرورة تجنّبها.

وكما هو متوقع فإن الذي يقضي على هؤلاء هو رجل، وعن طريق (سيف بن ذي يزن). فثمة تاريخ للعجائبي، للمختلف اللامألوف، لكي تحتفظ به الذاكرة، ويكون هناك تمعين أكثر في بنية معناه. فاستفحال الشر هنا، خاصية خلل، ووليد نقائص كارثية، تكون الشهوة المؤنثة (شهوة المرأة) هي الأرضية الخصبية لنمو وتحذير الفوضى والعنف، داخل أزمة ثقافية، ينبغي تطهير المجتمع مما طرأ عليه من أدران، وتخليصه من أزمته، في مفهومها التضادي، متمثلة في المرأة، المرأة وحدها هنا. وهذه الافتخارية برجولية الرجل، تُبعد عنه كل تهمة، وتبحث عن فاعل العنف في النقيض الذي يتطلب تقييداً كلياً له! إن حكاية (وادي الغيلان) مشهد آخر عن الشهوة الضارية التي تميز المرأة ككائن يفيض شراً، حيث تعرّفنا إلى امرأة تشكو من داء حكة في فرجها، فتعرض فرجها هذا للنسيم، فيجامعها ذئب، فتضع نتيجة ذلك اثنين: ذكراً وأنثى متميزين ببشاعة وكراهة رائحة، للتأكيد على صفة الإثم الذي ارتكبه تلك^(٣٧).

وبوسعنا المضي مع أمثلة كثيرة حول ذلك، أفرزتها وأبدعت فيها الخيلة الثقافية ذات

النزوع الذكوري، للاقتصاص المستمر من كينونة المرأة كأنثى، منزوعة القيمة الخلقية، والاعتبار الاجتماعي^(٣٨).

وليس الموقف من المرأة ككينونة شهوية، راهناً مختلفاً كثيراً عما كانت عليه الحال سابقاً، ثمة اختلافات شكلية في الموقف، فالحضور الشهوي للمرأة، يمكن تلمسه في مختلف الأزياء التي تبرز فيها، والأماكن التي ترتادها، وحتى في مشاهد الدعاية والإعلانات التي تنجلي فيها استعراضياً، وغير ذلك من المواقف الفنية المتبدلة، وحتى من النوع المعتبر راقياً، حيث تُقدّم المرأة كمثيرة شهوة، وطالبة لذّة، وكاستعراض شهوي كذلك. وهي إذ تقدّم هكذا، فانطلاقاً من خطاب مركز، هي ذاتها باتت طرفاً فيه ضدها، نتيجة العنف المتتابع الذي مورس ويمارس ضدها، بحيث صارت هي مغذّية الخطاب الذكوري، وأرضية له. فالرجل هو الذي يقبل عليها، وهي التي تقدّم له. إنها تتجمل وتزين، وتبرز بوضع مثير (بجسد شهوي فقط)، حتى في حال تقديم جوائز فنية أو غيرها، فهي تبرز فاتنة شهوية المطلع والمقام.

وهذا يوضح لنا عمق أسطورية الشهوة التي تتمحور في المرأة وعبرها، وفي جنسانية متجددة: عدة وعتاداً!

الهوامش

- (١) انظر: من ألواح سومر، لـ«صوبيل كرمير»، ترجمة: طه باقر، تقديم ومراجعة: د. أحمد فخري، مكتبة المنشي، بغداد، مؤسسة الحائجي، القاهرة، د.ت، ص ٢٦٨.
- (٢) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج ٢، ص ٢٢٥.
- (٣) المصدر نفسه، ص ٤٤١ - ٤٤٢.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٩٧ - ٩٨.
- وانظر أيضاً في: العشق الجنسي والقدس، المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٤٦.
- وبصورة جامعة في: لفر عشطار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، لـ«فراس سواح»، سومر للدراسات والنشر، قبرص، نيقوسيا، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٣ - ٦٠، إلخ، حيث يجري الحديث عن مكانة المرأة السامية في أمكنة مختلفة عالمياً!
- (٥) انظر حول ذلك في: من ألواح سومر، المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
- (٦) بروب، فلاديمير، مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة وتقديم: أبو بكر أحمد باقادر، أحمد عبد الرحيم نصر، كتاب النادي الثقافي بجدة، السعودية، ط ١، ١٩٨٩، ص ١٤٣.
- (٧) ملحمة كلكامش، المصدر نفسه، ص ٦١.
- (٨) العهد القديم، سفر التكوين، الأصحاح الثاني.
- (٩) هكذا يمكننا قراءة الأناجيل الأربعة المتداولة رسمياً، وكما يرى مار أفرام السرياني، وكذلك القديس أغناطيوس الأنطاكي وغيرهما، انظر: الموسوعة العربية، للأب الدكتور متري هاجي أناسيو، ط ١٩٨٢، ص ١٢٤ - ١٤٤ - ٢٥٥، إلخ.
- (١٠) هناك اعتقاد لدى البعض أن أصل النار شرارات تخرج من بين فخذَي المرأة، انظر: أساطير في أصل النار، لـ«جيمس فريزر»، ترجمة: يوسف شلب الشام، دار الكندي، دمشق، ط ١، ١٩٨٨، ص ٥٨ - ٥٩.
- (١١) انظر حول ذلك مقال: جان ديلومو، في: نقد مجتمع الذكور، ترجمة: هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ١٩، وغيرها.
- (١٢) ثمة حمية مقصودة تجاه جسد المرأة، الذي يخيف الرجل، فهو جسد يهدهد، لأنه قادر على إشباعه، كما يعتقد، إنه جسد ينغلق على داخله، جسد ماضٍ لقواه، فيشعر بخطورته. ولكن (الرحم شرهة بطعمها، فهي تستهلك ثم تغذي، تارة بالدم (في الأوقات العادية) وطوراً بالمني (وهذا هو الإخصاب). انظر: ميشيل فوكو، الإفهام بالذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، ص ٨٦.
- (١٣) انظر: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط ١٩٨٦، م ٣، ج ٣، ص ١٣٣.
- (١٤) في تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، على هامش تفسير الطبري، المصدر نفسه، ص ١٦١.
- (١٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، ط ١٩٩٥، م ٢، ج ٤، ص ٢٧.
- (١٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الخير، بيروت، دمشق، ط ١، ١٩٩٤، م ١، ص ٣٠٨.
- (١٧) ابن حبيب، عبد الملك، كتاب أدب النساء ص ١٨٣.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
- (١٩) البيهقي، الآداب، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٤٠٣.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٠٢.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.
- (٢٢) انظر مثلاً: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، المصدر نفسه، م ١، ص ١١٦ - ١٢٣؛ وذم الهوى، ابن الجوزي،

- صحّحه وضبطه: أحمد عبد السلام عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص ١٣١؛ وموسوعة أساطير العرب: عن الجاهلية ودلالاتها، لمحمد عجينة، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ج ١، ص ٢٠٩ - ٢١١، الخ.
- (٢٣) انظر: ذم الهوى، المصدر نفسه، ص ١٢٨، وإحياء علوم الدين، الغزالي، تقديم ومراجعة: صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥، ج ٢، ص ٤١.
- (٢٤) إحياء علوم الدين، المصدر نفسه، ص ٢٨.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (٢٦) انظر المصدر نفسه، ص ٥١، وكذلك صحيح البخاري، ج ٧، ص ٤٠، والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، له القزطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧، ص ٤٢٨ - ٤٢٩، إلخ.
- (٢٧) كما يظهر في حالات الإكثار من الزوجات، انظر حول ذلك: مجتمع يثرب، المصدر نفسه.
- (٢٨) إن قراءة كتاب مثل النكاح، للغزالي، في المصدر نفسه، تبرز هذا التشديد على قوامة الرجال على النساء. راجع حول ذلك، فاطمة المريني، الجنس كهندسة اجتماعية: بين النص والواقع، ترجمة: فاطمة الزهراء زربول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٦، الفصل الثاني، ص ٣٣، وما بعد.
- (٢٩) يورد الغزالي، في المصدر نفسه، ص ٢٧، سؤال شاب لـ «ابن عباس»: إني شاب لا زوجة لي، وربما خشيت العنت على نفسي، فرما استميت يدي، فهل في ذلك معصية؟ فأعرض عنه ابن عباس ثم قال: (أف وتف نكاح الأمة خير منه، وهو خير من الزنى)، ويعلق «الغزالي» على ذلك بقوله (هذا تنبيه على أن العزب المغتلم مردد بين ثلاثة شرور أذناها نكاح الأمة، وفيه إرفاق للولد، أشد منه الاستمنا باليد، وأفحشه الزنى). الأمة في هذه الحالة جسد متدنٍ قيمة، إنه سلعة رغم اعتباره جسد إنسان. والشهوة في هذا المجال لا تتساوى مع شهوة المرأة الأخرى. جسد الأمة عند الزوم، منزوع الاعتبار الاجتماعي والقيمي، هكذا - كما تعتقد - تمارس أخلاقية الجنسانية تصنيهاها للأجساد الأنثوية، وعلاقتها بخاصية الجنس!
- (٣٠) انظر ميشيل فوكو، استعمال اللذات، المصدر نفسه، ص ١٠٥، وثمة حقول بكر داخل الثقافة العربية - الإسلامية، تلك التي تُعتبر من النوع اللامفكر فيه غالباً، تنتظر مقاربة حراكها الأنثروبولوجي!
- (٣١) انظر: صحيح البخاري، ج ١، ص ١٣٦ - ١٣٨ وتدوين السنة، له إبراهيم فوزي، دار رياض الرئيس للكتب والنشر لندن، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٢٢٧ - ٢٣٢، حول رواية الحديث «أبي هريرة»، وانظر بصورة أفضل: الحرم السياسي: النبي والنساء، له فاطمة المريني، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٠، ص ٨٣ - ١٠٤.
- (٣٢) المرأة التي تعطر، في الإسلام، مذمومة بشكل عام، لأن العطر يفتن، فتكون هي مذنبه، انظر: تحفة العروس أو الزواج الإسلامي السعيد، محمود مهدي الإستانبولي، دمشق، ط ٦، ١٩٨٥، ص ٣٦٤ - ٣٦٥، وانظر كيف يبرز مصداقية التهمة هذه، تهمة المرأة وهي تعطر!
- (٣٣) التفزاري، الروض العاطر في زهة الخاطر، حققه ووضع هوامشه وعلق عليه: جمال جمعة، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، لندن، ١٩٩٠، الباب الحادي عشر، ص ١٢٧ - ١٣٤، وانظر تعليق الدكتور عبد الكبير الخطيبي، على هذا الكتاب في: الاسم العربي الجريح، دار العودة، بيروت، ط ١٩٨٠، ص ١٠١ - ١١٢. وحول الموقف من الحمار كما رجّحت له الثقافة العربية - الإسلامية المتداولة، انظر: حياة الحيوان الكبرى، الدميمري، دار الأبياب، بيروت، دمشق، د.ت. ص ٣٠٢ - ٣٢٢، الجزء الأول منه.
- (٣٤) انظر حول ذلك، في: حياة الحيوان الكبرى، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٩ - ١٨٤.
- (٣٥) انظر: ألف ليلة وليلة، دار العودة، بيروت، د.ت، م ٢، ج ٤، ص ٧٦٧ - ٧٦٨.
- وقبل هذه الحكاية، هناك حكاية أخرى مشابهة، هي: حكاية وردان الجزائر، ص ٧٦٤ - ٧٦٦. غير أن الحيوان (المحظوظ) هنا هو الذب (نعم الدب)، كما تبيننا الذاكرة الذكورية المنافحة!

- (٣٦) انظر: سعيد يقطين، ذخيرة العجائب العربية، سيف بن ذي يزن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ٤٥ - ٤٦.
- (٣٧) المصدر نفسه، ص ١١١ - ١١٣.
- (٣٨) لقد تطرقتُ في بحث خاص، إلى موضوع الاتصال الجنسي بالحيوان، ضمن إطار المتع المخطورة، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.

أسطورة الجمال والشهوة

(عن أبي هريرة (رض) عن النبي (ص) قال: تُنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك) (صحيح البخاري، ج ٧، ص ٩)

إغراء الجمال:

للجمال في تاريخه الطويل، مع الإنسان وعبره، قصص وحكايات. فالإنسان الذي أراد الجمال في مختلف العصور، وتغنى به، وهام بالجميل، كان يتغلغل إلى داخله، ليتملكه، فيغريه بالتجرد من ذاته نفسها في أحيان كثيرة. كانت ثمة قوة، تلزم الإنسان (وهو في البداية: حكيم، رزين، لا يخفق قلبه باضطراب) بالتخلي عن الكثير من المزايا التي يتحلى بها، في سبيل أن ينعم بلذات الجمال. لقد كان يثير فيه شهوة غامضة تتملكه كلياً! والمتابع لتاريخ الجمال من خلال الإنسان، يتلمس ويصادف فواجع ونكسات وشكاوى باسمه وعبره. فما أن يكون أحد من بني البشر جميلاً، حتى يستقطب الأنظار، وتهواه أفئدة كثيرة، تفتن برؤياه، وتبغى التزود من الجمال الممنوح له، ويحدث صراع حوله، وهنا تكون الطامة الكبرى، فالجميع في النهاية خاسرون. فالبشر الذين منحوا قوى محدودة في تحمل ما يفوق طاقتهم، يندفعون أحياناً في طلب المزيد من المتع واللذائد، عندما يجدون أنفسهم أمام، أو في مواجهة ما يغريهم، فينسون من يكونون،

فيكلفهم هذا التجاوز لقواهم المحدودة الكثير: عاشق الجمال ومعشوقه هالكان هنا، لأن الظماً إليه ميتافيزيقي، إنه يزداد باضطراب، ومن هنا نُدرِك حجم الفواجع التي تصيب الإنسان عبر التاريخ، وقد تملكته شهوة الجمال، الذي يزيد من ضحاياه باستمرار.

ثمة قوة خارقة هي التي تجعل الجمال ومنه مفهوماً مغايراً لمفهومه الذاتي. فالوقوف منه وهو يستحوذ على اللب، يزحزحه مفهوماً، ويصبح موضوعاً آخر. إنه لا يعود موضوعاً للأخذ به، بقدر ما ينحرف عن مساره، عندما يظهر (لحظة الافتتان به - عبر معشوق معين) ما ليس متوقّعا، وما هو كامن فيه من دون إدراك حقيقته، قبل الانغواء بسلطته، والذين عاشوا الجمال (في رحابه)، وارتبطت أسماؤهم به، وخلّدت عبر العصور، وبدرجات متفاوتة، عاشقين أو عشاقاً ومعشوقين، صيّر جمالهم مادة للبحث فيها وعنها، لأنهم - في غالب الأحيان - سُكنوا بقوة قاهرة لهم، قوة نابذة تستهلكهم، عبر من تأملوهم وهاموا بهم، حيث كان الجمال أشبه بالموت مستهلكاً لهم، مصدر لعنة. فالذين كانوا محظوظين بحضوره فيهم، مشهورين بجمالهم، كانوا تعساء، منحوسة حظوظهم، يستبد بهم القلق، تتفاسمهم (حراب) الألسن، وسهام الأعين وهي ترصددهم، فيصيحون بالتالي ضحايا ذاتيين لجمالهم، ولذلك يمكن القول: إنه من الصعب العثور على أولئك الذين تمتعوا بقسط كبير من الجمال، وهم سعداء. الجمال شهوة إذاً، يطيح كالنار بمادته أولاً! شهوة الجمال بؤرية تشعّ من الجهات الأربع، كون الجمال (فضائحيّاً)، أي إنه يشي دائماً بموضوعه، إنه يلثغ بحضوره، يفضح سره الذاتي، يعرض صاحبه باستمرار لكل ما من شأنه تعريضه بما ليس في الحسبان. وهو قد يمنح صاحبه لذة الاتصال بالآخرين، يكون مجاله الخصب والرحب ليكون عالماً مشعاً، قبساً نورانياً في نفوس الآخرين، وسلطة نافذة، يتمكن عبرها من قلوب الغير، لكنه - بإشعاعه المتقد - يستهلك صاحبه أكثر مما يجب، فهو لا يعرف الصمت. فهو إن كان يولد في السر، إلا أنه يتعرّع أمام وبين الملأ. إنه اقتصاد اللذة والألم، فحيث يكون وسيطاً لجني المتع، ونيل متنى، يكون مصدر تعاسة، وجلب الوسواس إلى الداخل. إذ يكون نهب القلق والتساؤلات عن أولئك الذين يريدون مشاركته في متعة جماله، إذ تتم ملاحظته، وهم يطلبون لقياء، ويتمنون وصاله، وبذلك يحررونه من ذاته، يعتمون فيه ماله، حتى لو استؤثر به، من دون أن يكون هناك توازن ممكن، أو اتفاق يرضي الطرفين. فهاوي الجمال في مجسّده، من حوله ينتشر الحساد وأصحاب المكائد. من هنا، ولذلك ليس الجمال، كما يظن، هبة ربانية، ونعمة يحيها ويعطاها شخص ما، إنه متاهة غالباً!

فهو بقدر ما يقوم على جمهرة الأفدة، للتأثير فيها، بقدر ما يستند إلى بعثرة هذه الأفدة من خلال آثاره ولواعجه! ولو أننا تمعنا في تاريخ الجمال وأساطيراته لوجدنا هذا الانشغال به، من حيث الانقياد وراء الشهوة المتمثلة به.

ففي النصوص الأسطورية والقصصية، بوسعنا - وبسهولة - العثور على أوجه التقابل والتناظر والتعارض بين أولئك الذين تمتعوا بمزية من جمال فائض، يلفت الأنظار. فثمة صراع خفي شديد، وآخر علني يستهلك الجميلين، انطلاقاً من شهوة تتجسد فيه، يشترك فيها أبطال وأناس عاديون وآلهة. فالتصارع الجمالي إن جاز التعبير لا يهدأ في النفوس حتى الرمق الأخير، ولا يعرف الاستقرار، إلاّ بمزاولة العنف أولاً، وتحويل البعض إلى ضحايا، أو قرايين، حتى وهم مسكونون بسر الجمال الطافح، إذ لا يكون الجمال المشع، والباث والمبثوث من مرتبة واحدة. فثمة رأسمال رمزي (قيمي) متعدد الأوجه، والمراتب والأسماء، وإنما هو الجمال المختلف في مرجعيته المكانية والزمانية، وفي طبيعة مصدره، يراوح بين الجمال (الحوّائي) والجمال (الحور عيني). الجمال يبحث عن مثيله، ولكن ساعة يجده، يحدث صراع من الداخل، أو من حواليه. ففلاقي (الجمالين) هو في حقيقة الأمر يصطدم بمرجعيات الجمال. فثمة من لا يرضى عن ذلك، وثمة تقسيمات قيمية تحول دون ذلك! فـ «هرقل» الإلهي يحب بنات حواء، و«فينوس» تغار من رؤية فتاة جميلة، و«زيوس» يشتهي وصال حفيدته «سمليه» وكذلك «يو» البشرية، و«بلوتو» يخطف «برسفونة» مفتوناً بجمالها. فثمة صراع يشتعل بمجرد رؤية جمال الآخر، من قبل هؤلاء، وحسد تجاه شخصين مختلفين، جميلين يتحابان كأن الجمال في وقته لا ينفصل عن الشهوة وهي تلهب الجسد، كما في رؤية «فينوس» ربة الحب والجمال لـ «أدونيس» عندما تحاول تقبيله تلبية لنار الشهوة المسعورة بداخلها، حيث يقول لها الفتى في الحالة تلك: «إن كنت تجهلين ما هو الحب، فالحب أجل من هذا وأقدس يا غادة. إنك قد أسلمت جسمك للشهوة تصهره، وروحك للغلظة تحرقها وتذهب بها شعاعاً...»^(١).

كأن الجمال لا يمكن أن يكون وحيد ذاته، داخلياً، وإنما يتطلب شريكاً في الحالة هذه، ونجد في ارتباط الإله بالبشري خطورة كبيرة على العلاقة بين الإله والإنسان، كما في علاقة «أبوللو» وهو يهيم بحب «ماريسا» البشرية، منافساً حب «إيداس» البشري مثلها، ولكن «زيوس» يمنع من ذلك، فهناك من يقول هامساً في أذنها (أبوللو؟ تختارين أبوللو

الخالد.. الذي لا يهرم.. بينما أنت تهرمين وتشبخين ويدركك الكبير.. فيكرهك أبوللو.. ويمضي إلى سواك). وفي النهاية (واختارت ماريسا إيداس.. لأنه مثلها.. إذا فاته الشباب.. أدركته الكهولة.. وأصابه الهرم.. مثلها.. مثلها تماماً)^(٣).

ثمة تفاوت ليس في مفهوم الجمال البشري، بل حتى في مرجعه، فالإله الذي أحب الأنتى البشرية لأنها جميلة، يمارس خلاً في نظام الطبيعة، في بنية العلاقات الاجتماعية، لأن النتيجة ستكون وخيمة، وهكذا بالنسبة للأنتى البشرية حين تفتنن بإله سماوي، فإنها تبحث عن المستحيل في هذه الحالة.

العقل اليوناني في تجليه الكوني، أراد أن يشغل الكون بأسئلته الكبرى، أن يستعرض كل ما هو كوني، حتى يستطيع فهم ذاته، وبذلك اقترب من الحقائق الكبرى أكثر، عندما حاول إيجاد أفتية مؤثرات بين الإلهي والإنساني، والنتائج المترتبة على هذه العلاقة، ولم يمنع أي عائق ميتافيزيقي من صياغة أفكاره، فكل ما كان يفكر فيه، ويؤثر، كان يشكل مادة مشروعة لفكره، حيث يفلسفه، وكان الجمال من قضاياها الكبرى، عندما أدخل مفهوم الشهوة في ثناياه. فالشهوة لا تنفصل عما هو جميل، عبر الجسد خصوصاً، والعين بشكل أخص! ثمة تركيز شديد على الصفات الخارجية (أوصاف الجسم)، ومدى تأثيرها على الآخر، وعلاقة الشهوة بذلك. فنحن نقرأ عن «بيرام» و«تسبيه» (كان أجمل شباب بابل، وكانت أجمل حسانها. كانت فتنة في فتنة، في جسم قوي، وقلب حمي، وخلق حيي، وقوام مفتول، ونفس حلوة ساكنة سجواء، إلخ)^(٣).

وبالنسبة إلى «أورفيوس»: (كانت له زوجة أجمل من روعة الفجر، وأفتن من وشي الأصيل، وأندى على قلبه من أنفاس الصباح)^(٤). هذا الجمال الجذاب لا يدع صاحبه في سلام وأمان، وفي الوقت نفسه لا يرضى بأن يستمر طويلاً في صاحبه إلا نادراً. ف«هيرو» و«لياندر» يتحابان وهما جميلان، فيكون مصيرهما الانتحار بالتتالي، وكذلك «بيرام» و«تسبيه»، وفي قصص العشاق الموصوفين بالجمال من الصعب إيجاد نهاية سعيدة، فثمة فاجعة تنتظرهم في النهاية.

كأن العين التي تبصر هي بؤرة الشر هذه المرة، وكأن الجمال يقضي على ذاته بنفسه، فشهوته تدمره ذاتياً! لهذا كان اليونان يتحاشون الجميل، باعتباره مصدر غواية وإغراء،

ويعتبرون الشهوة مرهونة كثيراً بحضوره المؤثر؟ ربما لأن الجسد الإنساني كان موضوعاً للتأمل عندهم، حيث كانوا يشرحونه ليتعرفوا إليه أكثر، وكان الجمال نفسه ملحقاتاً بالجسد، متداخلاً معه، من حيث حراكه الثقافي والاجتماعي، ولم تكن الشهوة عرضاً من أعراضه، بل تشغله كثيراً، وحاولوا وضع تقسيمات للجمال ومفهوم الشهوة للإحاطة بأغوار الجمال، ومسالك الشهوة ومؤثراتها. ولم يكن الوضع المأساوي للمتمتعين بالجمال الأخاذ، والمشحونين بشهوات جنسية، سوى التعبير الأمثل عن انشغالهم بخطورة الجمال، ومدى نفوذه في النفوس، هذا الجمال الذي شغل اهتمامات الكثيرين منهم، حتى كموضوع شهوي (حب الغلمان مثلاً)^(٥)، ومن الصعب إيجاد بدائل لذلك، أي وجود شهوة بعيداً عن الجمال المتجسد.

نحو جمال وشهوة مختلفين:

هل الجمال كما ذكرنا سابقاً، هو أن يستثار الآخر من خلال مواصفاته الخارجية، بإغرائه، عبر مفاهيم متناسقة، تشمل الجسم كله؟ أي تتوقد شهوة الإنسان مع رؤية الجمال في علاماته الكبرى السالفة الذكر!

لقد ولدنا، وتكرر أماننا وعلى مسامعنا كلمات عن الجميل، والقبیح، عمن وكيف يكون جميلاً، وكيف ومتى يكون قبيحاً، وكيف تزداد رغبة شخص في آخر، وتكون الأنثى مثيرة لشهوة الرجل، بالاستناد إلى صفات جمالية خارجية، وهي لما تزل موجودة. نقرأها ونسمع بها وعنهما، ويتمُّ التأكيد عليها، وتكون المخطوطة هي التي تتمتع بصفات جمالية. ولكن الجسم الرشيق، أو المُكَلَّم، من دون جمال يستثير الآخر، من خلال الوجه بالتحديد، يبقى خارج حقل الشهوة غالباً! واعتقدنا ونحن نستقي تربيتنا من البيت والجوار، ومن المدرسة، ومن نلتقي بهم، ونراهم، ونسمع عنهم، ونبصر الوجوه المختلفة، ونتعرف إلى أشكالها، والأحكام الخاصة بها فنياً، وعلاقة الجمال بالشهوة، أن هذا الجمال الذي ذكر معنا بأوصافه سابقاً، يمتد حتى إلى الجنة، وما عدا ذلك لا يعدو أن يكون معدوم القيمة!

فالعالم الذي كان يضئنا، وما زال بالنسبة إلى الكثيرين منا، حتى وهم يجيدون القراءة والكتابة، ويمارسون وظائف عديدة (راقية)، ويعتبرون كُتَّاباً (مؤلفين)، ويدركون ما يجري من حولهم، ويتابعون ما يجري في العالم، على صعد مختلفة، يعتبر لدى هؤلاء

بكل مواصفاته، الفنية، وملامحه القيمة العالم النموذجي، ولا عالم سواه. ولكن المرء الذي يعتقد بذلك - فقط - ويعتق مثل هذه الحقيقة الضيقة الأفق، إلى درجة التقديس لها، يمارس أسطرة عالية المستوى، وفي الوقت نفسه تقزيماً للحقيقة الخاصة بالعالم المختلف من حوله. إذ الجمال ليس هو الموجود أمام العين، أو ما يمتد إلى داخلنا، كصورة مكبّرة عما نجدّه بوصفه الجمال الأخاذ، وفي الوقت نفسه الوحيد القادر على إثارة شهوتنا (كرجال طبعاً)، إنما هو نفسه يصعب حصره في مقاييس ذوقية، كتلك التي ندرّكها ونحددها نحن هنا وهناك. الجمال كما هو مقروء ومسموع عنه يتعدد في مواصفاته وغنى مفاهيمه، بتعدد الأعراق والأجناس البشرية. وهو كالحقيقة التي تكون ذات طيات، ومزاياء، خارج نطاق الحصر بالنسبة إلى الإنسان المختلف في انتماءاته (وليس مفاهيم الجمال هذه كلها عبثاً، لأن كل مرحلة من مراحل الثقافة الإنسانية كونت مفاهيمها الخاصة عن الجمال، يسعى رجال ونساء مختلف الشعوب للسير عليها والالتزام بها)^(٦).

ثمة نزوع إلى الداخل - بالنسبة إلينا - حين ننفي مفهوم الجمال عن الآخر، ممن لا ينتمي إلينا ثقافة، ولا يشاطرننا في رأينا، وفي مصداقية معتقدنا. نزوع يجعلنا نغلق على أنفسنا، مستمتعين ومتمتعين بجلاله التصورات التي بنّت في واعرنا، وتجذرت في لا شعورنا الجمعي، بأن ما تعلمناه، وأعطيناها، هو مقياس الحقيقة المطلقة، وليس هناك - سوانا - بوسع ادعاء خلاف ذلك، حيث يتطابق الجميل كفكرة، كقيمة، كسلوك كذلك، مع الجميل كحسي تماماً! ولكننا حين نصفح التاريخ في غنى أصقاعه، وتعدد حضاراته، وتنوع ثقافته نكتشف أسطورية ما عهد ونعهد! ففي مناطق أخرى، تلك التي تعتبر لدينا غالباً مجهولة، وكذلك لا اعتبار لها قيماً، تأخذ الشهوة مساراً مختلفاً، ويظهر الجمال بمظهر مختلف، إذ لا تشتعل الشهوة كحالة في الجسد برؤية المرأة وهي جميلة. المرأة تكون مثيرة للشهوة وفق مقاييس، تختلف عن تلك التي عهدناها وعرضناها حتى الآن، إذ توضع وتوجد مقاييس أخرى، تتعلق بالشكل الخارجي للجسم حصراً!

(إن الإنسان البدائي قلماً يفكر في اختيار النساء على أساس ما نسميه نحن فيهن بالجمال، بل هو أدنى إلى التفكير فيهن على أساس نفعي، ويستحيل أن يدور في خلدّه أن يرفض عروساً مقتولة العضلات بسبب قبحها) ويؤكد «ول ديورانت» ذلك بقوله: «فريسي القبيلة من الهنود حين سئل أي زوجاته أروع جمالاً، اعتذر عن الجواب لأنه لم يفكر قط في هذا الموضوع، وقال في حكمة ناضجة تشبه حكمة فرانكلين: قد تكون

الوجه أكثر جمالاً أو أقل جمالاً، لكن النساء في جوانبهن الأخرى لا يختلف بعضهن عن بعض في شيء»^(٧).

وقد لا نستطيع الموافقة فوراً على تقييم كهذا، أو اعتباره مقياساً من مقاييس الجمال كذلك، يستثير فينا الشهوة. فالقدرة على موافقة الآخر، تتطلب تحراً من ريقة ما هو ذاتي ومتحكم فينا بحكم التربية والثقافة والمعتقد. ولكن نظرة فاحصة إلى قول كهذا، ترينا كيف ينقلب مفهوم الجمال، ويتحدد بطريقة تصدم قناعاتنا حتى العظم، عندما تُقدم المرأة بوصفها قابلة على الإمتاع، وتمتلك (جهازاً) أو لنقل (عضواً) مغايراً لما هو لدينا تماماً، وكيئونة جسدية قادرة على إثارة - لا شهوتنا فقط - بل على إمتاعنا وإحساسنا بلذة المغايرة أيضاً. وكذلك نستطيع ذكر مقاييس أخرى عن العلاقة بين الجمال والشهوة، وكيف يتقاطعان، أو يتضادان أحياناً.

عندما يعلمنا «ديورانت» بمجموعة حقائق حول ذلك، ففي نيجيريا (يظهر أن لفظتي السمينة والجمال تكادان تكونان مترادفتين، فالمرأة التي تزعم لنفسها ولو قليلاً من جمال، لا بد أن تكون ممن يتعذر عليهن المشي إلا إذا سار إلى جانبها عبدان، يسير كل منهما تحت ذراع ليكون لها دعامة، والجمال الكامل تبلغه المرأة إذا ساوت بوزنها حمل الجمل). ويقول «بريفو»: (إن معظم الهمج يؤثرون ما نظنه نحن من أقيح ما تتصف به المرأة، وأعني به الأنداء الطويلة المتدلية). ويروي لنا «بيرتن» عن أهل الصومال أن الرجال إذا ما أرادوا اختيار الزوجات، صقوا النساء صفاً واختاروا من بينهن أكثرهن بروزاً في العجز، وليس في عيني الزنجي أقيح من المرأة النحيلة)^(٨).

وهذه الخصيصة المذكورة، والمألوفة بيننا - هنا وهناك^(٩) - تتمح مصداقيتها القيمة من فائدة عملية (سلوكية)، فثمة ما وراء السمينة عالم خفي (يتدفق شهوة). الجمال هنا يتغلغل إلى الداخل، إلى ذلك الإحساس الذي يولده الاحتكاك بجسد الأنثى المرير السمين، والتماس مع الحرارة الكامنة فيه، وهي تبتُّ لذة في (الرجل)، مع عملية الموافقة وبالسرعة المطلوبة، كما نعتقد. ثمة تصور أسطوري بالمقابل هنا لخاصية الجمال الذي ينزع إلى الداخل، والشهوة تصبح ذات مرجعية باطنية، تتخلل سمينة الجسد، وهي تزيد من فاعلية المؤثر الشهوي تماماً! السمينة هي تصور يترافق مع الإمكانيات اللذائذية، باعتبارها قادرة على امتصاص عنف الرجل، ومنحه لذة أكبر. وكل وصف للجسد،

وهو سمين بشكل ما، يتوافق مع رغبة ذكورية، تحيل المرأة إلى موضوع جسدي محض. وهذه الإحالة ذات مرجعية جنسانية بدورها، تقوم على منطق علائقي، طرفاه متفاوتا القيمة، مختلفا المواقع. وقد نجد للجمال اعتبارات أخرى، حسب طبيعة العلاقة بين الجنسين، وحركية الثقافة، وتلويحاتها. فقد يكون الرجل مغزواً من قبل المرأة، أو يكون مطلوباً منه الاهتمام بزينته، لكي يصبح في مستوى رغبة الأنثى (فالذكر لا الأنثى في الشعوب الساذجة - كما هي الحال في الحيوان - هو الذي يتزين وينزل بجسده الجروح، سعياً وراء الجمال، فيقول «بُنوك»: إن التزيّن في أستراليا يكاد يكون كله احتكاراً للرجل)^(٩).

إن هذه العلاقة تناظرية، إذ الجمال في هذا المجال يغير مواقعه قيمياً بتغير مكانة كل من الرجل والمرأة، ووظيفته. فأن يكون كل منهما موضوعاً للآخر في الوقت نفسه، أو تكون المرأة المتميزة بالجمال، مثيرة لشهوة الرجل، أو بالعكس يكون الرجل هو الموصوف بالجمال المطلوب، فيثير شهوة المرأة، ويزيد من إقبالها عليه، ونشدانها وصله الجسدي، فكل ذلك يتوقف على اتفاق ثقافي، ونظام علاقات، وقاعدة سلوك لفهم الجمال، وتقنين الشهوة أو تصريفها!

في هذا الإطار، بوسعنا القول: إن النظر إلى الجمال، وما يخص الشهوة، يتوقف على بنية العلاقة وطبيعتها بين الجنسين، فنظرة كل منهما للآخر، والنظم الحقوقية، بخصوص مسألة الجنس، وجنسانية النظام للنوعين، والتصورات الفنية المرافقة، هي التي تضيف على الجمال قيمة خاصة، حيث لا يبقى انزياحياً باستمرار، غير مستقر، والشهوة بدورها، كاستعداد، لا تعرف التنشيط إلا من خلال العلائق المذكورة.

الجمال والشهوة المتناميان معاً:

ميثولوجيا الجمال تلك التي تغذي شهوة الناظر، لم تمت. فالجسد بما هو خارج عنه، ومرئي، يظل مثار نظرات الآخر. وحقيقة الجمال كمنت وتكمن في تلك الضوابط التي وضعت له، كهي لا يمارس استبداده الإغوائي، ويتملك العقل نفسه. ولقد كان العرب معروفين ومشهورين بتغنيهم بالجمال، وعشقهم للوجه الجميل، وكانت الشهوة تستعر في ظله. فما أن يكشف الجمال عن نفسه، حتى تستسلم النفس للواعجها، وانفعالاتها، ويفقد العقل توازنه الموصوف به. كان ثمة خوف (فعلي) من رؤية

الجمال، وهو يسفر عن وجوده في وجه فتي (أنثوي)، أشبه بلعنة، ولهذا يصدق ما كتبه جواد علي في (مفصله): «ويكره العرب الجمال البارع، لما يحدث عنه من شدة الإذلال، ومن الخوف من محنة الرغبة، وبلوى المنازعة، وشدة الصبوة وسوء عواقب الفتنة»^(١).

الجمال هنا ذاكرة المتعة، كما يظهر، وسير نحو خلود مفترض في الحياة نفسها. فيكون هلاك الجسد بسبب نسيانه لما حل به ذاتياً.

وبالوسع ممارسة قراءة تاريخية في المدون عنه في الأدبيات القصصية والحكاية، والشعرية، خصوصاً عربياً. فقد كان هناك حنين حقيقي إلى الوجه الجميل، وتوق إلى ملامسته، ورغبة متصاعدة لامتلاكه كذلك!

ولعل خطاب الذات الشاعرة، وهو خطاب يأبى أن يكون فردياً، بقدر ما يفصح عن تجذره الجمعي (الكلي)، هو الأقدر في التعبير عن الحنين الأسطوري الذي لا يهدأ إلى الجمال الموصوف، والذي يصعد من الرغبة في الجميل. وهو جمال (كموضوع)، يشكل مادة خصبة في الشعر، يتجلى في الرهان على الجسم الممتلئ الفياض بالعافية، والوجه الذي يتدفق نضارة، والحد المتورد، والعجيزة الضخمة، والناهد المتوثب لإطلاق سراح شهوة كامنة. فـ «النابعة الذيباني» لا يخفي إعجابه بالجمال المتجسد في المرأة السمينة، وأي سمينة؟:

والبطن ذو عُكْن، لطيف طيه والإتب تنفجه بشدي مقعد
محظوظة المتين، غير مفاضة ربا الروادف، بضة المتجرد^(١)

ويظهر ذلك أكثر عند «الأعشى الكبير» كما في قوله:

وساقان مار اللحم موراً عليهما إلى منتهى خلخالها المتصلصل
إذا التمسّت أربيتاها تساندت لها الكف في رابٍ من الخلق مُفضّل
إلى هدف فيه ارتفاع ترى له من الحسن ظلاً فوق خلقٍ مكثّل
إذا انبطحت جافى عن الأرض جنبها وخوئى بها رابٍ كهامة جنبل
إذا ما علاها فارس متبذلّ فنعم فراش الفارس المتبذلّ^(٢)

أما إذا ذكرنا «عمر بن أبي ربيعة» فإن الجمال المزوج بالشهوة يتخذ مشهداً طقوسياً، كما في قوله:

خود مهفهفة الأعلى إذا انصرفت
تفتر عن ذي غروب طعمه عسل
كأن فاهها إذا ما جئت طارقها
حوراء ممكورة الساقين بهكنة

تكاد من ثقل الأرداف تنبسط
مفلج النبت رفاق له أشر
خمر ببيسان أو ما عتقت جدر
لا عيب في خلقها ولا قصر^(١٣)

نشدان اللذة في هذا الوصف الحسي، يواجهنا بحقيقة التصور المعرفي والثقافي للجمال، كموضوع محدود مألوف، فالجمال يرتقي هنا إلى مستوى الآخر المنشود، طلباً لشهوة تكمن في الجسد، هو الجسد الذكوري.

وفي هذا الإطار الترتيلي تماماً للشعر، ثمة طقوسية جليلة، حيث الشاعر لا يحتفي بإبراز جمال الآخر، إنما يتغنى بما لديه من إحساس وشعور موجهين، إنه تعبد الذات النهممة التي تعشق شهوتها عبر مادة يتم توصيفها. وما أشبه الشاعر هنا بكاهن المبعد، فكل منهما يرجو وصلاً، بتأثير شهوة، مع اختلاف نوع الشهوة هذه. وفي هذا المنحى التعويذي، يفضح الشاعر عن توتره، عن حالة تأزم، ويبحث عن مخرج، عن وقود لـ «شهوته». فالسمنة كعلامة فارقة للجمال ذات خلفية ميثولوجية، تمتح مادتها من السمن، لخلاصة ما هو حيواني. فثمة فداسة في هذا المجال للسمنة التي تغذي الخيال، وتصعد من نار الشهوة، حيث المرأة غذاء دسم بـ «سمنتها»! إنه وله وظماً وعلاقة للجمال ومعه، تلبية لحاجة نفسية لوضعية ثقافية معروضة من ناحية، ولتجلي جنسانية ذات قواعد معتممة، يحاول كل من هؤلاء (من المتيمين به) التحرك في دائرتها بشكل مختلف، من ناحية أخرى. ولكن الفضاء الحسي يتلبس الجميع، وتصريف الهوى، وشرعنته، هما اللذان يغيران في معنى كل من الجمال والشهوة. ولعلنا في تتبعنا لحركية هذين في الثقافة العربية - الإسلامية، نستطيع تلمس الأرضية المعتقدية لذلك! وأول ما يجدر ذكره، هو الحديث النبوي القائل: «إن الله جميل يحب الجمال»^(١٤)!

فهذا الحديث يوضح عن الفضاء الثقافي للدين الإسلامي بشكل عام، وفي ما يخص المفهوم الفني للجمال بشكل خاص. الجمال هو ذلك الذي يُقبل النظر إليه، يمتد أمام مرأى العين، ليكون بعد ذلك مادة خصبة للخيال: إلهاماً وموانسة. إنه يقوم على علاقة ثنائية، على حوار بصري، هناك من ينظر، وهناك من يكون موضوع النظر، مادته

الرغبة! وفي هذا الإطار من السهل إيجاد تصنيف لحقيقة الجمال، بين ما هو سماوي وما هو أرضي، وما بينهما. ولا يعدو الجمال السماوي، المتجاوز للوهلة الأولى للحسي، أن يكون امتداداً له، إنه إغناء للمادي فينا، وتعميق لمفهومه، فهو في أقصى تجلياته ليس نفي مثيله الأرضي الفاني (البشري)، إنما يمتح منه ما من شأنه تجاوزه بعدئذٍ. ولهذا كان خرق السماوي للأرضي، عجائبيته وغرائبيته كما يقال، لأنه آخر ما يمكنه الامتداد نحوه وصفاً وكمبونة! حيث يضاعف من بنية الشهوة التي لا تعود حقيقة جسدية بدورها، وإنما سلوكاً تصوفياً عشقياً لاحقاً. ولا نستغرب، إذا تتبعنا ذلك، وجود تلك الهالة النورانية التي تحيط بوجوه القديسين، وقبلهم الأنبياء، والأولياء، والذين يحتفى بهم كرموز، فالقيمة العظمى تتجسد في الرموز التاريخية (البشرية).

الأنبياء يتمتعون بخصيصة جمالية خارقة، وأمهاتهم هكذا، وهذا لا يخفى على أحد (قراءة مولد ابن حجر تكشف عن ذلك، في شخصية محمد، فكل ما فيه يفيض سنى وحسناً وألقاً). الجمال هنا يُراهن عليه بدوره، ولكن الذي يستحق الذكر، هو ذلك التركيز أكثر على جمال المرأة. فمن النادر الوقوف عند صفات الرجل، في هذا المجال، فالهمم بالنسبة إلى الرجل العظيم هو ريادته في التاريخ، إنجازاته، فتوحاته، عطاءاته أولاً. هناك استراتيجياً سلوك، نظام ثقافي وراء جنسانية موجهة لكل ذلك!

يتحول الجمال الذكوري إلى الداخل قبل كل شيء، بل إن هناك الأجدر ذكره، وهو أن الجمال المرئي في ظاهره، هو الذي يبث مؤثراته من الداخل. ثمة تبادل بين المواقع، وثمة استعارة بلاغية لحقيقة الجمال. فالجمال الداخلي الذي يستقطب هو وجه لا مرئي، وجه آخر للخارجي، ولكنه - هنا - ينعكس داخلياً، ومن ثم يؤسس لإشاعته خارجاً، فالسلوك العملي هو الذي يتشكل جمالاً، وسحر الجمال هو سحر السلوك (الفعال)، وهذا هو التوليف الإجرائي لحقيقة الجمال المألوف، لتلا تعود الشهوة جسدية، إنما مطهرة من ماديتها بدورها! وتلمس في السلوك النبوي، في تعامله مع النساء تصرفاً مقنناً لموضوعة الشهوة المرتبطة بفاعلية الجمال. ومن ذلك حديثه (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء)^(١٥). وهناك دعوة (جهادية) إلى الشباب بضرورة الزواج لأسباب وقائية، كما في حديثه (من أحب فطرتي فليستن بسنتي، ومن سنتي النكاح) وكذلك (من كان موسراً فليتكح فمن لم ينكح فليس منا)^(١٦).

وقد رأينا سابقاً أحاديث أخرى، تحض الرجل (المتزوج) على إتيان أهله، عندما يلتقي بامرأة تثيره، وهو ما كان يفعله، مؤكداً في هذا الإجراء على النفوذ المذهل للمؤثر الجمالي، وعلاقته بإيقاظ شهوة الجسد. الرسول بحسه العملي، ووعيه الشمولي والعميق، كان مدركاً لتجذر الفاعل الجمالي في كينونة الإنسان (الرجل خصوصاً)، وخطورة هذا الفاعل، وهو يستثير شهوة الرجل. ولذلك كان يتخذ من (الباءة) قاعدة عملية لتقنين الشهوة، لجعلها وسيلة ناجعة مفيدة، لتحقيق هدف منشود، وهو الإكثار من النسل. والنكاح هو قبل كل شيء يرتكز على قاعدة ذرائعية مجتمعية، للإحاطة بالفاعل الجمالي، لمنع مؤثره من تهديد الجسد، وامتلاكه بفعل شهوة تائفة. الجمال يخشى جانبه - كما ذكرنا - وهو ينطلق من الرؤية المباشرة، ولهذا كان (غض البصر) سياسة وقائية، وحيلة، تمنع من تمكن المؤثر الجمالي من الرجل، جمال المرأة. والنكاح يخفف من سلطان الشهوة على الأفل، ولذلك يتجاوز النكاح مفهومه الجنسي، إنه جنسانية وظيفية، حمية اجتماعية لضبط السلوك الجسدي التائر. وراهناً، يرتبط النكاح بالكثير من العوائق المادية والاجتماعية، في ظل التكاثر السكاني، وبات الجمال مهدداً الشباب، وهو محاصر بإعلاميات الصورة المثيرة: السمعية والبصرية، وفي الواقع، من دون امتلاك الرادع المطلوب. لقد كان «محمد» يمتلك سلطة مؤثرة لشرعنة أي سلوك يمارسه بخصوص الموقف من الجنس، وفي ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية مختلفة. كان المشرع لنظام، والممهّد لدولة ولنشوء قانون في ذلك! كان واعياً، وأي وعي، لداء الجمال - إن جاز التعبير - حين كان يبصر امرأة جميلة، ويتلمس الوسيلة العملية لقهر هذا الداء، وهو ينفذ في كيانه، ويحرك فيه شهوته، فيشبعها بديناميكية عالية، من خلال زيجاته، تلك التي عقدها على الكثير من النساء، ذوات أعمار مختلفة، باعتباره صاحب امتياز من نوع خاص لا يتكرر^(١٧)! كان يعيش في بيئة، ووسط ثقافة، وفي مجتمع، للجمال فيه قيمة ملهمة، واعتبار كبير، ومكانة لافتة للنظر، وخصوصاً بالنسبة إلى الرجل، حيث انعكس في الأنثى التي صارت الموضوع الأمثل للرجل (القوام عليها)، ولذلك كان ينطلق من أرضية هذه العلاقة القائمة بين الجمال الأنثوي، وما يستثيره من قوى شهوية بين جنبي الرجل. الأنثى السميننة ذات الجمال المتناسق هي التي كان يُراهن عليها، كما في قول «مصعب بن الزبير»: (النساء فرش فأطيبها أوثرها) والأهم قول «عائشة» فهي أنتى، وكذلك كانت تقدر حقيقة الجمال وارتباطاته بالسمنة: (أرادت أمي أن تسمني لدخول رسول الله(ص) فلم أقبل على شيء تريده حتى أطعمتني الفناء بالرطب فسمنت عليه كأحسن السمن)^(١٨).

وما يسرده علينا «أبو الفرج الأصفهاني» في ذلك، يؤكد هذا الجانب (عن أبي بردة عن أبي موسى قال: وجهني الحجاج لأخطب له هنداً - بنت أسماء بن خارجة - فلما خطبها من أبيها وزوجها منه، وكانت حاضرة قامت مبادرة، وعليها مطرف خز أسود، فوالله لرأيتُه دخل بين ظهرها وعجيزتها، ولم تستقل قائمة حتى انثنت ومالت لأحد شقيها من شحمها، فعرفت الحجاج بذلك فوجه إليها ثلاثين غلاماً مع كل غلام عشرة آلاف درهم، وثلاثين جارية مع كل جارية تخت ثياب، وقال لها: إني أكره أن أبيت خلواً ولي زوجة، فقالت: وما احتباس امرأة عن زوجها؟ وقد ملكها وأتاها صداقها وكرامتها، ثم أصلحت شأنها وأتته من ليلتها)^(١٩).

وقد ظهرت اجتهادات كثيرة، حول النساء، وكيفية الاستمتاع بهن، وبولغ في وصف الجمال تعبيراً عن حاجة عملية، فالنساء، كن كما يبدو مادة الحياة اليومية، والمؤثرة في سلوك الناس، وفي التأثير فيه كذلك.

في كتاب (المحاسن والأضداد) المنسوب إلى الجاحظ نقرأ حول ذلك «قال خالد بن صفوان للدلالة: أطلب لي امرأة بكراً، أو كبكر حصاناً عند جارها، ماجنة عند زوجها، قد أدبها الفتى وذلها الفقر، لا ضرة صغيرة، ولا عجزواً كبيرة، قد عاشت في نعمة، وأدركتها حاجة، لها عقل وافر، وخلق طاهر، وجمال ظاهر، صلة الجبين، سهلة العينين، سوداء المقلتين، خدلجة الساقين، لقاء الفخذين، نبيلة المقعد، كريمة الحنك، رخيمة المنطق، لم يدخلها صلف، ولم يشن وجهها كلف، ريحها أرج، وجهها بهج، لينة الأطراف، ثقيلة الأرداف، لونها كالرق، ونديها كالحق، أعلاها عسيب، وأسفلها كثيب، لها بطن مخطف، وخصر مرهف، وجيد أتلع، ولب مشيع، تنثنى تنثنى الخيزران، وتميل ميل السكران، حسنة المآق، في حسن البراق، لا الطول أزرى بها ولا القص»^(٢٠).

ثمة معاشية ذهنية ونفسية لحقيقة الجمال كقيمة متداولة، الجمال في اعتباراته الحسية، فهو لم يتخذ مجالاً للنظر الفلسفي، كما يُظنُّ، وإن كان في إنشائيات الجمال نظرات أدبية، وصور متناسقة، إنما كان مادة مطروحة للتداول، واللغة أداة أو آلة للتعبير عما في النفوس، وهي تستجلي الخبأ فيها، حيث البحث عن الأكثر لذة في الجمال الأنثوي. فالتعابير الجمالية، والأوصاف التي تُعطى للدلالة (كما هو الحال مع من يحاول اقتناء

سلعة (سيارة مثلاً) ذات مواصفات معينة، يقدمها لتاجر السيارات، وربما لمصممها، ذات جذور مغروسة في قلب الواقع.

والصحابة أنفسهم كانوا مسكونين بهذا الهاجس الجمالي، في جانبه المتعي، وإن تمت محاولات لتقنين الشهوة. ولكن المتعمن في سلوكهم اليومي، وفي علاقتهم بالنساء، يدرك مدى الاهتمام الذي كان يتم من قبلهم ناحية النساء. ولعل إضفاء مسحة من الضبط الشهوي، والرداع النفسي، والزهد في الجنس، على سلوك هؤلاء، كما تقول مرويات تاريخية كثيرة، هو من باب تصريف الأنظار عن الواقع الفعلي الذي كان يجري، ومنزلة الشهوة التي كانت تؤثر في سلوك هؤلاء، وهم في أوج العفة المولفة. لقد كانوا يعيشون حياتهم، مندمجين معها، وهي في مجتمع، لا يخفى فيه تأثير الجمال أولاً، وكذلك حقيقة الشهوة الجنسية التي فعلت فعلها في الكثيرين منهم.

يروى عن عمر بن الخطاب مثلاً، قوله: «إني لأتزوج المرأة وما لي بها من حاجة، وأطؤها وما لي فيها من شهوة»^(٢١)، وهو قول لا يؤخذ على علاقته، إنما هو قول مردود لكل من يتمعن في طبيعة العلاقة التي كانت تقوم بينه وبين النساء عامة. فـ «عمر» وهو الخليفة الصنديد، والصارم في علاقاته مع الآخرين، في أمور الدين، ما كانت تخفي مواقفه تجاه النساء، وتشدده تجاههن كان يفصح عن تأثيرهن الساحق الماحق، وملاحظته للحرائر بلبس الحجاب - قبل غيره - وتعنيفه للإماء، بعدم لبس الحجاب، كانا يعبران عن حاجة عملية تماماً. كان فيه توق مستمر إلى الأنثى، وميل إلى النكاح، ومواقفته للأنثى، حتى في الأوقات الممنوعة (وقت الصيام، أو تكون زوجته نائمة)، وكان يفصح عن ذلك للآخرين (لرسل خصوصاً)، وكان يجري التخفيف من حدة هذه الحالة (ما كان يُنبئه مباشرة)^(٢٢). وهذه المعاشة ما كانت تمثله وحده، إنما كانت تشمل كسلوك، الكثير من الصحابة الكبار أنفسهم، وغيرهم^(٢٣). ومن المعروف أن القيمة الجمالية للأنثى، والمردود المعنوي للجمال المذكور، والفاعلية الساحقة للشهوة المقابلة، تشكلان أرضية خصبة، ومدخلاً واسعاً لفهم الأبعاد الدينية المتعلقة بنساء الجنة ومواصفاتها فيها.

فالخيلة الإسلامية، وانطلاقاً من الدور الفاعل للجمال في حياة العرب بصورة خاصة، وتجاًوياً مع نداء الشهوة الكامنة في النفس والرغبة المستديمة في امتلاك الأنثى كانت باذخة، حيث حفلت كتب كثيرة، تراثية، بالأدبيات التي تجوز تسميتها، بـ (أدبيات

الجنة)، وهي تتحدث عن الحور العين، ومقصورات الطرف، وهن كاللؤلؤ المكنون، وجمالهن البارع الفائق، وعن الشهوة التي لا تنقطع عند الاتصال بهن، ويشكلن مادة اللذة الكبرى للجنتي، ومكافأة له على طاعته المرسومة^(٢٤)! هذا الخطاب العربي - الإسلامي عن الجمال والشهوة في أبعادهما الميثولوجية، ما زال يفعل فعله في الخيلة العربية - الإسلامية، وذلك في تجييش الوعي الديني لدى جماهير الفقراء خصوصاً، المدومي الخيلة في الحياة اليومية.

وأسطورية الجمال لم تنقطع من خلال مدى ارتباطها بالشهوة، إذ ليست ملكات الجمال اليوم سوى طقس أسطوري جديد، يضاف إلى أساطير وطقوس الجمال السابقة، وهي ذات مواصفات مختلفة، لتتناسب مع (الرجل العصري اليوم)، حيث يظهر الخصر الأهيف والقامة المشوكة، والطول النموذجي، وغير ذلك من صفات الجمال النموذجي. وليست عمليات التجميل بدورها، سوى استحداث طقوسي أسطوري آخر لجعل الجمال ديمومياً، والشهوة فياضة في الجسد!

الهوامش

- (١) انظر: دريني خشية، أساطير الحب والجمال عند اليونان، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، م ٢، ص ٥٦.
- (٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
- (٣) المصدر نفسه، م ٢، ص ٤٣.
- (٤) المصدر نفسه، م ١، ص ١٤٩.
- (٥) انظر حول ذلك الفصل الرابع من: استعمال اللذات، لـ«فوكو»، والفصل السادس من: الانهماج بالذات، لـ«فوكو»، وما يخص العلاقة مع العلمان، عبر مفهوم الجمال!
- (٦) لبيس، يوليوس، بدايات الثقافة الإنسانية «في أصل الأشياء»، ترجمة: كامل إسماعيل، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط ١٩٨٨، ص ٣٥.
- (٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٢.
- (٨) ديورات، ول، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٣.
- (٩) المصدر نفسه، ص ١٤٣، وانظر، يوليوس لبيس، في المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٧.
- (١٠) انظر، جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٠، ج ٤، ص ٦٣٥.
- (١١) انظر ديوانه، شرح وتعليق: د. حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦، والعكن: ما انطوى وتثنى من لحم البطن سمنًا، والإتب: الثوب، والريا: الممتلئة.
- (١٢) انظر شرح ديوانه، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه، د. حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، الأرية: أصل الفخذ، والراب: المرتفع البارز، وخوى: مال وسقط.
- (١٣) انظر ديوانه، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه، د. فايز محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، وممكورة الساقين: مستديرتهما، كتابة عن سمنهما، واليهكنة: الغضة.
- (١٤) انظر: تحفة العروس ومعة النفوس، لـ«محمد بن أحمد التجاني»، تحقيق: جليل العطية، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ط ١، ١٩٩٢، ص ٢٤٣.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ٥٣.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٥١.
- (١٧) انظر: الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، دار بيروت، بيروت، ١٩٥٨، م ٨، في النساء، ص ١٩٥.
- (١٨) التجاني، المصدر نفسه، ص ٢١٣.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
- وهناك كتب كثيرة حول أخبار النساء، وعلاقة الرجال بهن، مثلاً: أخبار النساء، لـ«ابن قيم الجوزية»، دون ذكر المكان، ١٩٨٩، وكذلك: الروضة الفيحاء في تواريخ النساء، لـ«ياسين بن خير الله العمري»، تحقيق: د. رجاء محمود السامرائي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط ١، ١٩٨٧.
- (٢٠) الجاحظ: المحاسن والأضداد، حققه وقدم له، فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٣٠.
- (٢١) التجاني، المصدر نفسه، ص ٢١٣، وانظر: أخبار النساء في كتاب الأغاني للأصفهاني، جمع وشرح عبد الأمير مهنا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ٣، ١٩٩٦، ص ٣٧٦ - ٣٧٧، ولا يذكر هنا ما يتعلق بسمنها، لأسباب معروفة طبعاً!
- (٢٢) انظر حول ذلك، خليل عبد الكريم، في: مجتمع يثرب، المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥٣.
- (٢٣) انظر حول ذلك في المصدر نفسه، وكذلك كتاب الصحابة والصحابة، المصدر نفسه، الصحابة والنكاح، ص ٣٥١، وما بعد.

(٢٤) انظر حول ذلك: التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، الفرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧، ص (٥٥٥ - ٥٦١)، والبلدور السافرة في أمور الآخرة «السيوطي» مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ١، ١٩٩١، ص ٥٤٢ - ٥٥٣، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن قيم الجوزية، مكتبة المنى، القاهرة، د.ت. الباب ٥٣، ص ١٤٩ - ١٦١.. إلخ. وقد تحدثنا عن ذلك مفصلاً في كتابنا جغرافية الملذات في الجنة، دار رياض الريس للكتب والنشر، ط ٢، ١٩٨٨، كما في الملذات البصرية، ص ٢٢٩ - ٣١٠. بيروت.

الخنوثة

وكان في الزمان الأول، يوجد أجناس ثلاثة لا اثنان: امرأة ورجل وخنثى، وهو الجنس الثالث المشترك بين الذكر والأنثى وليس للجنس الثالث أثر الآن غير اسمه، فالخنثى كان جنساً يختلف عنا في التركيب والهيئة كما يختلف عنا في الاسم، وكان يجمع بين خصائص الرجل والمرأة، قلنا إن ذلك الجنس انقرض ولم يبق منه غير اسمه الذي نستعمله الآن للتحقير.

(أفلاطون: المأدبة: فلسفة الحب، ص ٤٣)

هذا الكائن الخيف حقاً:

ما زلت أذكر تلك الأيام التي كنت حينها طالباً في مدرسة (عربستان) الإعدادية والثانوية، في مدينة القامشلي، في السبعينيات، حيث كنت ألتقي مصادفة بين الحين والآخر، بذلك (الإنسان؟) الذي أثار فضولي بالتعرف إليه أكثر فأكثر، فقد كانت حركاته، وملامحه، وكلماته مختلفة عن كل ما عهدته، كان يتسم فقط، وهو أقرب في هيئته الحركية، وفي زيّه، ويحمل معه محفظة نسائية، إلى سلوك المرأة منه إلى سلوك الرجل المعهود. كان ثمة شعر خفيف متفرق على جانبي وجهه، ولم أبصر فيه صدرأ ناهداً، ولكنني فوجئت أن الآخرين من حولي، كانوا في مثل فضولي، ثم أدركت لاحقاً، أنه كان مختناً.

وقد تم كل ذلك كذلك مصادفة.

فالكبار - إن لم تخني الذاكرة - كانوا يعرفونه (رجالاً ونساء) في المنطقة التي كان يُشاهد فيها، ولكن نظرة كل منهم، كما بدت لي، لم تكن عادية، كسواها من النظرات الأخرى، بل كانت تقوم على الفضول الاستغرابي كل مرة، وكأن لسان حال كل منهم يقول: من يكون هذا، وكيف يعيش، وأي كائن يكونه في حقيقته، إلخ.

صورة ذلك (الإنسان) لم تفارق ذاكرتي حتى الآن، وهي الكامنة، قبل كل شيء، وراء كتابة هذا الفصل، فثمة خوف عند الحديث عن الخنث، وثمة رعب يتلبس المرء (السليم)، حين يجاوره، لماذا؟ لأن الآخر مختلف، إنه يمتلك السر الجمعي، في حين لا يدرك الآخر ذلك. كأنه مكتف بما عنده، وهذا ما يثير فضول الآخر أكثر، وفي الوقت نفسه يث الخوف في نفسه، فيبعده عنه، إنه جامع العجائب الكبرى في هذه الحالة.

نحو نموذج بدئي للخنوثة:

لم تأل البشرية جهداً في البحث عن أصول مفترضة لبدايات الأشياء، وخصوصاً تلك التي تتعلق بالإنسان، في الإطار الجنسي، وحقيقة كل من الرجولة والأنوثة، وموضوعة الوصال، ومفهوم التناسل. ولا بد أنه تصوّر بدايات مختلفة، إجابة على أسئلة تقصّ مضجعه، كما في حال الخنوثة.

إذ تبدو فكرة الخنوثة مثيرة له، ملهمة دافعة به إلى تصور آخر ما يمكن تخيله، حيث الإنسان يتجلى قوياً. فالبشرية تفترض لنفسها دائماً بدايات سعيدة، كما في حال وفرة الأشياء، وجنة (دلون)، والسلام والوثام بين الكائنات، وحتى السعادة الكبرى والغنى المادي اللذين تمتع بهما البشر، كما في أساطير (عاد وثمرود خصوصاً).

وأساطير الأولين هي في حقيقتها - كما نعتقد - مدونات حكاية وتاريخية كبرى عن بدايات الإنسان السعيدة. ولكن انقلاباً كبيراً حصل في تاريخ وحياة الإنسان، كان هو سببه، لقد كان طموحه الزائد مسؤولاً عن ذلك! والخنوثة تبدو أسطورية المنشأ، وأن الصياغات الفنية الحكائية لها، تؤسس لنموذجها البدئي العجائبي. تلك كانت فكرة الإنسان الكامل، القوي، المزوج، الكافي والمكتفي بذاته، والذي لا يقهر والمتجدد دائماً! ويؤرخ فراس سواح على طريقته المعتدية المتمذهبة لهذه البداية النموذجية، منطلقاً من

نموذج وحيد أوحد، أنثوي، يتجسد في عشتار، حيث كل النماذج البدئية المشابهة كونياً ترجع إليها، بمفهومها السوري منذ أقدم العصور، (فكانت الإلهة الواحدة أنثى كونية، وكانت في الوقت نفسه تنضوي في داخلها على بذرة الذكورة التي انفصمت فيما بعد، وأعطت الإله الابن الذي لم يكن في الواقع إلا القوة الإخصابية الذاتية للأمم الكبرى معكوسة نحو الخارج. لذلك نجد إنسان الثقافة النيوليتية في الشرق القديم، يرسم إلهته الأم أحياناً، في هيئة مؤنثة ومذكورة في آن معاً^(١)).

وهذا الزواج الذاتي، وفق النموذج المذكور يشعُ وينتشر في المناطق المجاورة، وما بعدها^(٢). إنها فكرة مغرية حين يدور الموضوع عن الأم الكبرى، (البدأ الأنثوي للكون)، وكيف كانت وصارت الأرضية الخصبة للحضارة، ولكنها في حقيقتها، في تعميمها لذاتها، تؤدجح لمضمونها، حين تضيف عليه طابعاً يقينياً وثوقياً مطلقاً، في جعل الجزء كلاً!

إنها فكرة اكتشاف الزراعة عن طريق المرأة، والمرأة هذه لديه، هي عشتار، أو نموذج عشتاري، هو الأصل البدئي، كما ذكرنا! ثمة تصور أكثر إقناعاً من هذه الفكرة، حول مفهوم الخنوثة، أسطوري المنشأ، يؤرخ لقوة إنسانية، تمن إليها الإنسانية، حيث تتلمس فيها كمالها ووحدتها وامتعتها الأولى، ومن خلال هذا التصور شَعَّت أفكار وتفرَّعت تصورات.

ولعل أسطورة الإنسان الأول التي ذكرها أفلاطون في كتابه (المأدبة) مثيرة أكثر هنا، بأبعادها الجمالية الخصبة. فقد كان هناك خنثى يجمع في ذاته بين صفتي الذكورة والأنوثة. (كان الكائن الأول وحدة كاملة، فكان ظهره وجنباه مستديرين فهو على هيئة كرة، له من الأيدي أربع ومن الأرجل كذلك، وله وجهان متشابهان ركبا في رقبة مستديرة، والوجهان رأس واحد يدور في جميع الجهات، والوجهان: وجه من خلف والآخر من أمام، وله أربع آذان، وجهازان للتناسل، أي أنه كان له من كل عضو ما يقابله).

وقد كان سير تلك المخلوقات في كل الاتجاهات، وكانت من القوة والبأس ما جعلها مخيفة مهولة، فركبها الغرور، حتى هاجمت الآلهة، وحاولت أن ترقى إلى السماء

وتهاجم الآلهة، وهذا يذكرنا ببرج بابل. [ملاحظة من المؤلف]. وهذا الخطر يدفع بالآلهة إلى التفكير في أمرها، والنتيجة في النهاية هي أن «زيوس» (شطرنج كل مخلوق شطرين متساويين كما تشطر البيضة بشعرة). (وعقب شطر الإنسان الأول شطرين أخذ كل يبحث عن شطره الآخر، فإذا التقى شطر بشطره تعانقا بقوة لكأنما يريدان أن يعودا كائناً واحداً...)، ومن ثم (كل منا إذن شطر من كائن كامل، وكل منا يبحث دائماً عن شطره الآخر... إلخ)^(٣).

قد لا تكون هذه الصياغة الأسطورية لحقيقة الخنثة مقنعة بكليتها، لكنها تستحوذ على اللب كثيراً، إنها تدفع بمخيلتنا إلى الملمة صورها الإنشائية، وتوليد الصورة الأعرق والأقدم في التاريخ، لذلك الكائن الاتيني!

الخنثة تقوم على فكرة رئيسة في وعية الإنسان، هي البعد التكاملية في شخصيته وفي الوقت نفسه اكتشافه الذاتي بما لديه. ولاحقاً تبدو حاجته إلى ما يحيط به ضرورية. لقد صارت فكرة الإله من خاصيات العلاقة مع اللامرئي، بقصد التطور، وكأن الانسجام بالمعنى الرغبي لا يدوم، وفضل التناقض عن الوجود، ومن بنية النسيج العضوي للإنسان غير ممكن. فهل معنى ذلك هو أن الإنسان أبصر نفسه، وأدرك حقيقته في التناقض؟ وهل تقوم الخنثة نفسها على مثل هذه الفكرة، بقصد إضفاء صبغة عملية أكثر، وجدلية على علاقة كل نوع مع الآخر، وما عداه يعتبر من اللامفكر فيه؟

ولعلنا في قراءتنا لما كان، وقبل آلاف السنين، يتطلب منا التعامل مع ما كان وقتذاك، من خلال ثقافة مغايرة، وجنسانية مختلفة. فالذاكرة الثقافية الجمعية لبشر ذلك العهد، رافقت الأوضاع الاجتماعية والدينية والتاريخية، حيث كان البغاء المقدس وطقوس الجنس الجماعي، وهذه كانت متداولة في المنطقة كلها، بل في معظم مناطق العالم القديم. ولذلك كانت فكرة الكائن الثنائي الجنس، ولو أسطورية فينا وهي مميزة الخيال العجائبي، مغرية، ومأخوذاً بها على أكثر من صعيد. فذلك الوصال الجنسي الجماعي، ومفهوم الجنس المقدس، الذي يمر عبر وضعياته ومراتبه المختلفة أزمات كثيرة، ويعيد التوازن إلى الذات الجماعية، منحا أسطورية الكائن الثنائي الجنس (الخنثاة) مشروعية كبيرة، للتداول، والتمكن من أذهان البشر آنذاك! (وقد تبين من خلال التنقيبات الأثرية أن فكرة الكائن الإنساني الثنائي الجنس كانت معروفة عند السومريين)^(٤).

ويُذكر في هذا الصدد أن الكاهن البابلي «بيروسوس» نشر باللغة اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد مؤلفات تاريخية وتأملات في فترة ما قبل التاريخ. وفي تأملاته في التاريخ السومري وأحداثه، وتقصيه (اكتشف أساطير مغرقة في قدمها، وصادف موروثات مثبتة خطأً تتحدث عن (كائنات نادرة شاذة وذات أشكال غريبة عاشت قبل أن يخلق بنو البشر، كما جاء في ألواح الخلق السبعة^(٥))، (ووجدت تماثيل الخناث Hermaphrodites وأشكال الخناث Androgynes المنحوتة بمهارة والمزودة بصفات صفدية لكلا الجنسين الذكر والمؤنث، وكانت هذه الكائنات تعد مخلوقات كاملة تامة. وكانت هذه التماثيل في عصر الإغريق هذا، العصر الذي لم تُك فيه المتعة الجنسية تعرف العيب والحرام بعد، تجسد الرغبة (التي تدركها الأغلبية العظمى من الإغريق ودرجات قد تزيد أو تنقص) في تمتع الرجال والنساء بالعملية الجنسية على حد سواء^(٦)).

إن مثل هذه الافتراضات، أو المعلومات في تجلياتها العجائبية بالنسبة إلى أبناء نهاية القرن العشرين، تصور مدى التقدم الذي بلغته البشرية وقتذاك، وذلك البحث الحثيث والمضني عن بدايات الإنسان. وكذلك فإنها ترينا أن اليونان الذين يُعرفون بعراقتهم وريادتهم في الفلسفة والمنطق ومشرحة الكون، قد استفادوا كثيراً من تراث شعوب المنطقة (الرافدينية - المصرية خصوصاً)، وأن عبقرياً مثل أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) الذي زار هذه المنطقة، قد استقى الكثير من معلوماته منها، وصاغها بشكل مختلف في بلده. فهل هذا يعني أن فكرته عن الكائن المزدوج الجنسية التي ذكرناها مأخوذة عن السومريين ومن جاءوا بعدهم من البشر؟

لا ينبغي التأكيد الجازم في ذلك، ولكن الذي يجدر ذكره، هو فكرة الأسبقية والأقدمية من ناحية، ومن ناحية أخرى ما يهمننا قبل كل شيء، بعد الذي ذكرنا، هو سعي الإنسان المتواصل منذ القدم، في استنطاقه لماضيه. إن حقيقة الخنوث، كأسطورة داعمة للبدائيات الملهمة، لا تفصل عن مشروعه الحياتي، أو عن تفكيره الجمعي، وهو يحاول الإجابة تلو الأخرى عن الأسئلة الكبرى في حياته البشرية، وهو الكائن الفاني، المسكون بشهوات جمّة، وتصورات لا تنفذ، ورغبات تتصارع فيما بينها، ولكي يشعر بنوع من التوازن الكوني في ذاته، وأهمية حضوره في التاريخ. والخنوث نفسها التي تحدثنا عنها قد تكون أرضية خصبة (بجمعها بين الذكر والمؤنث) لنشوء وتبلور مشاعر الحب والميل نحو الآخر، حتى لو كان مثلياً، من خلال بقايا آثارها. وأفلاطون فلسف هذه النقطة جيداً^(٧).

السحاقية أو اللواطية هي في مضمونها تفرع للأصل، وربما تكون اتصالاً بجذوره، وانقساماً من الداخل، بحيث لا يتم انشطار الكائن بشكل متساوٍ، بقدر ما يكون خاضعاً للمصادفة، وفق نظام المورثات داخل الخلية الحية للإنسان!

النموذج البدئي للخنوثة في إهابه الديني:

المتمعن في أدبيات الدين تاريخياً، وهو مطلع على التاريخ السابق، لا بد أنه يلاحظ ذلك الاستناد الكبير للدين إلى ما هو أسطوري وطقسي سابقاً! بدءاً من السلوك اليومي العادي، وانتهاءً بمفهوم الألوهية والخلق والتكاثر! التاريخ الحي للإنسان يعلمنا هكذا، والحفريات التاريخية تعلمنا أكثر. هل هذا يعني أن الدين أسطورة محوَّرة؟

قد لا نكون منصفين في حال الإجابة بـ (نعم) عن ذلك، ولكننا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن الديني لا يلغي الأسطوري، إنه يحاول استيعابه، هضمه، بقصد إعادة تركيبه بما يتناسب وعقائدياته أو أدبياته العظمى، حتى لو تلمسنا في منطق الرئيس معادة للأسطوري. إن خطابه الإعلامي يقتضي ذلك، لكن تعاضياً في العمق يجمعهما معاً على صعد مختلفة!

النظائر موجودة، والتقابلات موجودة بينهما، وزحزحة القيم موجودة، انطلاقاً من واقع كل منهما. المكان يغدو مسرحاً للمراهنات، وميدان صراع، تُسفك فيه دماء، وعن أيهما، وفي أيهما يمكن الانشغال بحقيقة ما كان - فعلاً - أكثر، وصاحب المعتقد هو نفسه داخل في هذا الرهان، هو نفسه يغدو في وضعه أداة رهان، قرباناً للخطاب المراهن، والمسألة تخص التاريخ، وثمة بشر في عصوره المختلفة، وثمة حقائق تنسلخ عن أرضياتها المجتمعية، وتُعرى، وتُذم، وسواها تتشكل بصورة حتمية في ضوء المستجدات. وما كان يدافع عن وجوده، وما يكون يراهن على جدته المفترضة وهكذا!

ولعلنا عندما نقرأ سفر التكوين التوراتي، نتلمس هذا الأثر الأسطوري اللافت للنظر، والمألوف كذلك، لأن لا انقطاع بين مراحل التاريخ (بين مرحلة وأخرى)، وثمة تحوير لا يخفى في السفر المذكور، يتعلق بكيفية خلق البشرية. فـ «حواء» البشرية، أم البشر بالمعنى الديني المتعارف عليه لدينا، تخلق من ضلع «آدم» الصدري، وبذلك يكون هناك إخلاص للأسطورة السومرية عن التكوين، كما ذكرنا سابقاً، حيث لا يكون الضلع سوى نسخة

معدّلة عن (أنتي) أي سيدة الضلع أو (التي أحييت الضلع) في السومرية. ولكن «حواء»، سيدة الضلع هنا، تنقلب آدم، والمرأة التي تضمنت الذكورة في ذاتها إلى جانب الأنوثة (أسطورة الأصل الأثوي للتكوين)، تنقلب إلى الرجل الذي يتضمن الأنوثة في ذاته. وبقدر ما نقرأ في الحالتين زحزحة في المفهوم الجنسي للأصل، بقدر ما نقارب وتلمس جنسانية جلية المعالم.

وأن يكون (آدم)، المجدول من التراب (أدمه) هو ذلك الكائن الإنساني الكامل المزدوج جنسياً، فلك فكرة تفصح عن تاريخيتها، عن تجلياتها الثقافية، في بيئة تراهن على أصل الأشياء بتذكيره، وأن الانشطار حصل بشكل غير متساوٍ، كان الأكبر فيه يخص الرجل. وهنا نجد الرجل، وقد أخذ منه ضلع واحد فقط، للتأكيد على مركزية الرجولة، أي لا يكون هنا انشطار، إنما أخذ قسم ضئيل منه، وهذا يفصح عن تضئيل قيمة المرأة، في أصلها الذكري وكذلك لأن الضلع كموقع يشي بفراغه الداخلي ومجاورته لما هو نفسي: رغبني، غرائزي، ضد عقلي، وهو الكامن والخفي... إلخ. وهذا يذكرنا بالمقابل بأسطورة «زيوس» وقد انبثقت «أثينا/ منيرفا» من رأسه، حيث تبدو القيمة أكبر، كون الرأس له مكانته الكبرى: رمزياً ودلالياً. إنها تشغل ذهن الرجل وتفكيره، وهي كذلك تشاطره مختلف أفكاره ومشاعره! في المسيحية، حيث الجبل بلا دنس، كما هو معروف ومألوف، تلمس الظلال المقدسة والكنيمة في شخصية «مريم» العذراء، فهذه في تجلياتها الميثولوجية، والإطار الطقسي الذي يحيط بها، ليست سوى نسخة معدّلة أخرى، نسخة قد تبدو مقلوبة، إنها تحل محل «آدم» هنا، فمن «آدم» خرجت «حواء»، ومن «مريم» كان انبثاق المسيح، ولكن من دون نسيان الفاعل الديني الأهم هنا، الإله الخالق، فالنفخة الروحية الفمية هنا فرجية!

مع «آدم» أو الرجل كأصل مفترض للخلق، ثمة جبل بالروح القدس^(٨) (خنائة) بوساطة الرجل، عن طريق الفم، والصدر رحم ذكوري (كما يبدو)، وهو مركز العواطف والمشاعر، ولهذا تُبَسّ المرأة بالعواطف (تفكيرها بالعاطفة والرغبة)، ومع «حواء» الجديدة (وهي مريم في الأدبيات المسيحية)، تتم زحزحة المواقع، ولأن المرأة تمتلك رحماً، والولادة تتم من الفرج، لذلك، تأتي النفخة/ النفخة بطريقة عجائبية خاصة، ويُعلمنا المنطق الأسطوري بمرجعته التاريخية، من خلال مركزة المرأة، ولكن بالوكالة فقط، فالإله (الرب) هو الذي يكون الموجه للحدث. الخنائة هنا غنية بدلالاتها^(٩)!

إن هجرة الأساطير من مواقعها بفعل التغيير في الزمان، والتبدل في المكان، ترتدي أشكالاً مختلفة، كما هو الحال هنا، حيث تفقر الأسطورة أو تغتني بحسب أهميتها، ولكنها تبقى كنسخة أعرق، في جوارها للنموذج المفترض أصلياً، الذي يثير الخيلة من نواح مختلفة، ويظل الخين إليه مستمراً، والتجليات الدينية لا تنفصل عما تحدثنا فيه وعنه، إنها تقول الأسطوري، بحيث تهبه ما يجعله ركيزة من ركائزه. إنها تؤمّ فيه مادتها لصالح منطقتها المعمّم!

الخنوثة في الأدبيات العربية - الإسلامية:

ثمة حضور واضح للخنوثة في الأدبيات العربية - الإسلامية، وإن كان مقلّاً، من ناحية الكم. الخنوثة تعادل الشر، أو السلب، إنها تفصح عن أزمة خَلْقِيّة - خَلْقِيّة اجتماعية، لأن الخنوثة تلغي التضاد بين الجنسين. منطق العلاقات بين الأشياء هنا، تضادّي، ثمة ذكورة، وثمة أنوثة، وثمة ألوهية، وثمة بشرية. الخنوثة في دلالتها تقارب الألوهي في تكاملتها، وهذا هو المعنى الماثوث تاريخياً وميثولوجياً.

«فيليب سيرنج» يعلمنا عنها، وهو يسميها بـ (الخنوثة) يراها صفة للألوهية - وثمة تماثل في مناطق مختلفة في العالم عنها - للتأكيد على أنها رمز للألوهة. ولكل شعب إخراج معين، مختلف عنها، (فالإغريق والرومان لهم ذهنية الملاحظة ويستنسخون مسوخية للطبيعة تتوافق مع ما زال مرثياً حتى اليوم (وفي حالات نادرة جداً لما هو معلوم). والهنود على عكس الإغريق، ولكن خلافاً للمصريين والميزوبوتاميين يحبون إبداع الغيلان: فخنثاواهم خارجة من خيالهم ولا تُصَادَف في الطبيعة أبداً^(١).

الحديث عن الحضور المقل والواضح معاً للخنوثة إذاً يترافق مع ذلك الموقف المعتقدي والاجتماعي والثقافي منها. الخنوثة عالم مرفوض قيمة وعلاقة ومعنى وسلوكاً، ثمة إلغاء لصفة كل جنس، أو للنوع الواحد، وثمة دمج بينهما، بحيث لا يعود كل منهما ممارساً وظيفته، بالوجه الأكمل - وكأن هناك اكتفاء ذاتياً بما هو مملوك، ثمة نزوح صوب الداخل، ومعايشة مع الممتلك. فالعواطف والمشاعر والتخيلات ذاتية المنشأ والوظيفة، وهذا يضاد السائد والمألوف، ويخلق نزوعاً نحو الفوضى، وكأن ذلك تحدّ غير مباشر لنظام الجنسانية. يبرز الخنثوي شاهداً موضوعياً على حقيقة كل من الذكورة والأنوثة، أكثر من كل منهما على انفراد، لأنه لا يحتاج إلى شهادة حسن سلوك، للإدلاء

بشهادته، للإفصاح عن الحقيقة الخاصة بكل نوع جنسياً. وكأن شهادته تطيح كل أدبيات الجسامة التي تتمحور حول أسطوريات الذكورة والأنوثة بتمفصلها!

ولعلنا نستقرئ الكثير من المعاني القارة وراء هذا الموقف، في التفكيك اللغوي الذي يمارسه «ابن منظور»، مادة (خنث)، حيث يقول: «خنث: الخنثى: الذي لا يخلص لذكر ولا أنثى» وجعله كراع وصفاً، فقال: رجل خنثى: له ما للذكر والأنثى. والخنثى: الذي ما للرجال والنساء جميعاً، وخنث الرجل: تننى وتكسر، والأنثى: خنثة. وخنث الشيء فنخنث أي عطفته فتعطف. وفي الحديث (ص): نهى عن اختناث الأسقية. وتأويله: إن الشرب من أفواهاها ربما ينتنها، فإن إدامة الشرب هكذا، مما يغير ريحها. وقيل: إنه لا يؤمن أن يكون فيها حية أو شيء من الحشرات. والخنث (بكسر النون): المسترخي، المثني، وفي المثل: أحنث من دلال...^(١١).

ففي مختلف المعاني المعطاة لكلمة (خنث) يظهر السلب باعتباره العلامة الفارقة فيها، إذ المفقود لصفة جنسية محددة، والمثني، والمشبوه (المشكوك في أمره) والسريع العطب، والذي لا يعتمد عليه اجتماعياً، هو من متخزجات الخنثة! الخنثة بالمعنى المتقدم معادلة للعطالة واللامعقول. إنها ليست علامة سلب اجتماعية فقط، إنما السلب المنبؤ اجتماعياً، فهي تفسح عن منطق مغاير للمألوف، حيث تمتلك الحقائق الدامغة عن كل من الذكورة والأنوثة، وفي ضوء ذلك تكون بمثابة محامي دفاع عن الطبيعة، لسان حالها على الصعيد الجنسي، في مواجهة جنسانية تنفيها. إن «تيريزياس» جرّب الأنوثة والذكورة معاً، ولذلك كان مدرّكاً لحقيقة كل منهما، عندما قال «جوبيتر» لـ «سيميله»: إنكن معشر النساء لتجدن في لحظة الوصال نشوة تفوق تلك التي يجدها الرجال، لأنه رأى ثعباناً هائلاً، يواقع أفعى رهيبه، فحوّل أنثى، وبقي فترة من الزمن، ورأهما ثانية، فرجع إلى ما كان، ولذلك أكد على قول «جوبيتر»^(١٢). تلك هي أسطورة أخرى من أساطير الجنس والجسامة، ولكنها تعلمنا بذلك التفاعل التكافؤ بين الذكورة والأنوثة. وفي مجتمع يقوم على المفارقات، لا وجود للتكافؤ المذكور، إذ لا بد من التفاوت، ليحدث تقدم، وتغير في الواقع^(١٣). وربما كان «محمد» محقاً، حينما أبعد الخنث عن جماعة النساء، عندما كان في بيته، وكان الحديث يخص إحدى النساء، فقال: «إن فتح الله لكم الطائف غداً أدلك على ابنة غيلان فإنها تقبل بأربع وتدبر بثمان، فقال النبي (ص) لا يدخلن هذا عليكم»^(١٤).

إنه لم يقل سوى هذا الكلام، لأنه - كما يبدو - كان مستوعباً حقيقة ما قاله، ومن يكون ذلك الخنث. فالخنث غير مجرد من العاطفة، إنما يعيش عاطفة مختلفة، ويفكر - غيرها ومعها - بطريقة مختلفة. إنه الآخر المختلف في حده الأقصى الغريب، العقدة التي لا تنحل إلا بإقصائها، فالخنوثة غير منتجة، وتكون عصبية على التصنيف، وهذا يشكل خطراً على المجتمع كمجموعة علاقات يحركها الصراع المتعدد القوى، على أكثر من صعيد، وعلى الأنساق الثقافية، التي تتبلور، وتنامي في إطار حركية الصراعات تلك. والثقافة العربية - الإسلامية تقوم على أنساق معتقداتية، مذهبية، عمادها التفافات القيمية، ولا مجال لقبول الخنوثة في هذه الحالة، لأن لا الذكورة ولا الأنوثة قادرتان على التجاوب معها قيمياً، ولذلك يندر وجود ما يشير إليها كاعتراف يؤكدها، ويمنحها مكانة، من خلال مفهوم (الجنس الثالث)!

ويظهر عدم الاهتمام الكافي بالخنوثة رسمياً باعتبارها نوعاً، هو مزج بين النوعين المعروفين، من خلال سكوت الأدبيات العربية - الإسلامية عنها، وعدم الإفصاح عن بنيتها، أو مكانتها في التشريع والسنة بصورة كافية، أو في حدها الأدنى إلا في السر! مثلاً موقع الخنوثة في السنة والتشريع، أو موقف الفقه منها، وفي علامتها مع أحكام العبادات والمعاملات، إلخ. وربما كان التبرير الوحيد، هو رفض الظاهرة المذكورة، وقلة عدد هؤلاء الذين يتميزون بالجنسية المزدوجة وعدم الاعتراف الرسمي بهم!

و«المحافظ» الذي عاش في القرن الثالث الهجري، يستعرض لنا العلاقة الموجودة بين كل من الخصي والخنث، ولكن من دون فهم حقيقة الخنوثة. فهو عندما يتحدث عن الخصيان يقول: «ومن العجب أنهم مع خروجهم من شطر طبائع الرجال، إلى طبائع النساء، لا يعرض لهم التخنيث. وقد رأيت غير واحد من الأعراب مخنثاً متفككاً، ومؤنثاً يسيل سيلاً، ورأيت عدة مجانين مخنثين، ورأيت ذلك في الزنج الأقحاح». ويقول بعد ذلك موضعاً موقفه أكثر: «وقد خيّرني من رأى كردياً مخنثاً، ولم أز خصباً قط مخنثاً، ولا سمعت به، ولا أدري كيف ذلك ولا أعرف المانع منه، ولو كان الأمر في ذلك إلى ظاهر الرأي، لقد كان ينبغي لهم أن يكون ذلك فيهم عاماً - وأيضاً - ومما يزيد في التعجب من هذا الباب، كثرة ما يعرض لهم من الحلاق، مع قلة ما يعرض لهم من التخنيث، مع مفارقتهم لشطر معاني الرجال إلى شبه النساء»^(١٥).

إن شهادة «المحافظ» الإناسية، لها قيمتها الاجتماعية والمعرفية والتاريخية في هذا الإطار، فهي تفصح عن وجود نسبة لا تنكر من الخنثين، وتوضح لنا غموض عالم هؤلاء، حيث يعترف «المحافظ» بعدم معرفته لفسولوجية الخنثوة، عدا كونه يقيم تقابلاً غير مشروع بين جنس مزدوج داخلياً هو الخنث، وآخر أقصيت ذكورته من الخارج هو الخصي. إنه يقيم الخنثوة من ناحية جنسية محددة، وليس من موقع تضمناها للنوعين، فهي الجنس الكامل الذي يظل عصياً، في هذه الحالة، على كل من ينظر إليها من منظور جنسه فقط. فالجنسانية هنا أكثر من توليف تضخيمي للجنس المعروف بنوعيه - عندما تضع الخنثوة في إطار اللامفكر فيه، واللامرغوب فيه، والمسكوت عنه، الذي يخترق الهامش، وهي تستوطنه، لأن المتن المعرفي والاجتماعي ليس ذلك السياج العصي على الخرق، كون الواقعي المعاش هو الذي لا يني يشير إليها باستمرار. الخنثوية، حتى الآن، هي مسوخية ما لكل جنس مميّز تنتكر، وتؤكد جنسيتها، وهي مشبوهة، ولذلك يتم حجبتها باضطراد!

نحو خنثوة أكثر وضوحاً في عالمنا:

ربما كان الكثير من تراث الأسلاف بمختلف تنويعاتهم الجنسية كامناً في ذاكرتنا الجمعية، ولاواعيتنا، من دون أن نفكر فيه. إن ميل أحدنا نحو الآخر (من جنس مختلف) بدرجات متفاوتة، أو كرهنا له، أيضاً بدرجات مختلفة، يتركز على أساس جينالوجي (فاعل وراثي نسلي) قديم جداً، يجسده ذلك الكائن الكامل الذي كان ذات يوم، وبقي أثره فينا. ذلك الذي يلغي التفاوت الجنسي، ويقطع الطريق بالتالي على نشوء جنسانية أحادية الطرف، وهذه الجنسانية هي التي تستوطننا راهناً!

فإن يحب كل منا الآخر، هو حبه لمثيله الميثولوجي القارّ في كينونته بدرجة عاطفية ووجدانية معينة. فلا رجل بالمطلق، ولا امرأة بالمطلق. فالذكورة تشي بحضورها في الأنثى، والأنثوة تعلم بوجودها المستمر في الذكر، وصحوة أو وثبة الميل أو العاطفة تجاه الآخر، هي بتأثير درجة حضوره في صاحب الميل أو العاطفة. ولعل وهما الجنساني هو الذي يمنعا على صعد كثيرة، من رؤية الآخر في أعماقنا. إنه خوفنا من مشاركة نقيضنا المفترض لحياتنا، من دون رغبة منا. أذكر - بهذه المناسبة - دراسة ممتعة، ركّز عليها عالم الاجتماع الثقافي الأميركي «كليفورد غيرتس» حول ثلاثة نماذج مختلفة من الخنثوة، تمثل اتجاهات اجتماعية مختلفة في أنظمتها الثقافية وأمكنتها الجغرافية وعلاقتها الجنسية:

١ - موقف الأميركيين أولاً: فهم يعتمدون مخلوطي الجنس مما لا يمكن وصفه إلا بالرعب، فكما يقول أيدغرتون، قد يغشى على بعض الأشخاص مجرد رؤيتهم جهازاً تناسلياً لمخلوطي الجنس. وهناك أسئلة تطرح حول ذلك، منها: هل بإمكانه الانخراط في العسكرية؟ بأي كيفية يكتب فقرة الجنس في أوراقه الرسمية؟ كيف يمكن لشخص مخلوط الجنس أن يتصرف في حمام المدرسة أو في حمام عام أو في نشاطات المواعدة بين الجنسين؟، إلخ.

٢ - موقف هنود النافهو، وهم مختلفون كلياً في نظرهم إلى التداخل النوعي. إذ إنهم يعتبرونه شاذاً، ولكن بدلاً من أنه يثير الفزع والاشمئزاز نجد أنه يثير الدهشة والرغبة، فيعتبر أن التداخل نوعياً قد بورك فيه وأنه سينقل تلك النعمة والبركة للآخرين. لذا فالتداخلون نوعياً يعظمون في الواقع، فهم (يعرفون كل شيء)، إنهم يستطيعون القيام بأعمال الرجال والنساء معاً، وأشعر (والكلام لأحد هنود النافهو) بأنه لو انقرض كل المخلوطين نوعياً ستكون تلك نهاية النافهو. وقال آخر: حينما يكون هناك مخلوط نوعياً بجوار القطعان فهو يسبب الحظ السعيد والثروة وتستعد البلاد لذلك!

٣ - وهناك موقف جماعة البوكوت (من شرق أفريقيا)، إنهم كالأميركان لا ينظرون إلى مختلطي النوع بقدر كبير، لكنهم كالنافهو لا ينزعجون ولا يخافون كلياً منهم، فهم يعتبرونهم بواقعية كبيرة مجرد أخطاء، وعندهم، المختلط النوع: لا يستطيع - مثلاً - ممارسة أجمل الأشياء، أي الجنس، وحياته تعيسة، ولا مكان له، إذ من يحتاج له؟، إلخ^(١٦).

إن هذه المواقف تنطلق من منظور جنساني تجاه الموضوع، فالحضور الجنسي، والموقف من الجنس، وتقييمه له دور كبير في إعطاء الخنثة التقدير المعين. ولكن في مختلف الأحوال، فإن الخنثة تظل عالماً لما يزل حقلاً بكرةً أمام الدراسات الإنسانية. ومن ناحية أخرى، فإن أسطورية الخنثة حتى وقتنا الراهن لا تزال تستثير الكثير من الخيالات الأدبية والفنية والفكرية. وتساهم الجنسية إلى حد كبير في إضفاء صفات ما وراثية على العالم التي تُميّز بها الخنثة. وكذلك فإن إيلاء البعد الجنسي في الخنثة، والتصورات الأسطورية والقدسية والطقوسية التي تحف به، من العلامات الفارقة في هذا المجال. إننا - في معظم

موافقنا - لم نستطع حتى الآن التجرد من أهوائنا ذات الميل الجنسي الذي يتخلل أنشطة كثيرة نمارسها، ورهانات كثيرة ننشغل بها تمتد حتى إلى ما وراء الغيب، إلى جنة الخلد، وملذات الحور العين بصورة خاصة!

وكأننا في خوفنا من المختلط النوع، نكشف عن ذلك الرقيب الجنسي (على هيئة قارئ أفكار) الخفي، القاذ في ذواتنا، ونحن نطلب التفاوت، ونطالب بالاختلاف للإفصاح عن عنفوانية جنسائتنا في الذكورة قبل كل شيء.

ولعل اهتمام أبناء منطقتنا قبل ما يقرب من عشر سنوات بالتيس المختلط النوع، في منطقة (دير الزور) السورية، وتبرك الكثيرين به، من العلامات الكبرى على سيطرة الميثولوجي، ونفوذ العجائبي، في هذا المجال، في النفوس هنا وهناك. وما يجدر ذكره أخيراً، هو هذا السؤال: ما الذي دفع بالكاتب المصري يوسف إدريس لأن يكتب مسرحية تحت عنوان (الجنس الثالث)؟ أيراهن على الجنس المذكور، باعتباره رمز التكامل والوحدة بين الجنسين^(١٧)؟ وحينئذ لا يهدأ إلى ذلك الكائن الكامل الذي لا يُقهر، الذي يكتفي بما لديه فقط أم أن وعي ذلك يشكل ضرورة معرفية واجتماعية في عصرنا، وأن منتمي هذا الجنس يعتبر إنساناً كغيره ولا يمكن اعتباره جنحة (جينالوجية)؟

تذييل:

رأيت أنه لا بد من الحديث عن الخنوثة كما كتب عنها أحد أهم الكتاب العرب القدماء، من الذين بحثوا في مواضيع أخرى مغيبية في حقل الدراسات السكسيولوجية، ذلكم هو «شهاب الدين أحمد التيفاشي» التونسي، مواليد ١١٨٤/٥٥٨٠م، وتوفي في القاهرة عام ١٢٥٣/٦٥١هـ، وذلك في كتابه المشهور (نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب)، هذا الكتاب اللافت للنظر في مواضيعه، حيث تشمل كل ما يعتبر ممنوعاً للبحث والكلام فيه، كاللواطه والسحاق وإتيان البهائم، وفي الختائة أخيراً^(١٨).

وقد أرجأته إلى نهاية هذا البحث، نظراً لأهميته، وصراحته، من خلال انفتاحه على المآزس والمُعاش سرّاً في السلوك اليومي. وربما كان بالإمكان الحديث عنه في سياق البحث، ولكن ثمة إلحاحاً فكرياً تملكني كي أعطي لهذا الكتاب مكانته، وهو يُعطاها ذاتياً لأن الأمر هنا (ويأتي تحت عنوان تذييل، وربما يكون مجحفاً)، لا يتعدى كثيراً

نطاق استعراض أهم ما يتضمنه ما يهم موضوعنا. فعلى مدى أكثر من خمسين صفحة من الحجم الوسط تقريباً، يقرب لنا المؤلف مشاهد مختصرة، وفي بعض منها سريعة ومكثفة، وأحياناً ثالثة، يسهب في عرضها، وخصوصاً حين يتحدث عن نواذر الخناث والمخثين وأخبارهم، بقصد مقارنة سلوكهم دُرسياً. وبداية لا ينسى أن يتحدث عن معنى الخناث وسببه، حسب رأي الفلاسفة، وهو في مقامه يحتل مكانة الناقل، وربما المقنع بما ينقل، وما ينقله ذو طابع أسطوري أبقراطي في صياغته، حيث يرى سبب ذلك، كما يذكر، في ميل مزاج الأنثيين الطبيعي في سن الطفولة إلى البرودة والرطوبة حتى تضعف عن مشاركة أحد الأعضاء الرئيسية الثلاثة التي هي الدماغ والكبد والقلب، أو اثنين منهما أو ثلاثتها، فتعرض من ذلك آفات كثيرة في الصورة التي هي الذكر أو الأنثى (ص ٢٥٢).

إنه ينطلق من مفهوم تصوري لكل من الذكورة والأنوثة، وبشكل عام، حين يركّز على الدماغ والكبد والقلب، فكل عضو من هذه الأعضاء له حضوره الميثولوجي في التاريخ، قبل أي تصور آخر، من الناحية التشريحية، وهو تصور يخص البعد القيمي الخرائطي لأعضاء الجسد، ومن الداخل، حيث الحركة: بنية واتجاهاً ودرجة وتحليلاً إلخ هي التي تفرز المعنى لكل منها. ويبرز التصور الأبقراطي لمفهوم الأمزجة، في سياقه الميثولوجي المعتقدي، عندما يلصق البرودة والرطوبة كصفتين مميزتين للمرأة، وهما كافتان - كما يُظن - لتحويل المجرى السلوكي، والبنية المعمارية للجسم الإنساني نحو الأنوثة.

أوليست البرودة والرطوبة في نسابتهما تنشغلان، ليس بالانصباب الميثولوجي فيهما كتفسير، بل بالتشغيل المعتقدي الطقسي لما هو متصوّر عنهما. فالبرودة والرطوبة خاصيتان فارتقتان للمرأة، تربطانها بالليل، والقمر، وبالعمّة والهلامية، مقابل السخونة والحرارة واليبوسة الخاصة بالرجل، والذي يرتبط بالشمس والنار المشعة والطاقة والنظام، إلخ.

ويتجلى هذا المفهوم أكثر في أن الرجل الذي يتلين، فإن الأنوثة تتملكه لا محالة، وهو في ضوء ذلك يربط الذكورة بالصلابة، لا بل يحدّد الذكورة المميزة للرجل بالفحولة حيث يخسرها، ولذلك يلحق الرجل بالخصي، وهو أمر ليس كذلك، كما رأينا.

والأكثر طرافة ولفتاً للنظر، حين يربط الأنوثة بالتفكك، ورخامة الدلّ، وإيثار طلب القبيح، تهون عليه نفسه، إلخ، فيصبح بذلك مزاج الرجل خارجاً، يحل محله مزاج المرأة

(ص ٢٥٢ - ٢٥٣). إنه تفسير ثقافي يؤسّطر للاختلاف المذكور، ليس إلا! هذا التفسير الذي يمتح مقوماته ممّا وصل إلى واعية صاحبه، ومما هو متداول في بيئته، حتى بالنسبة إلى المؤلف نفسه. وحديث المؤلف عن أسماء الخنثين من كفار قريش والمغتّن بالحجاز ومن ضرب به المثل، له أهميته الإحصائية، وقيّمته الدلالية. ثمة إفصاح عن ظاهرة كانت تنمو وتتحرّك وتشرش في الظل، وفي الصمت المعتم، وتلك هي السمة الرئيسة لكل مغتّب مخيف، يجمع بين نقيضين، ويشكل تهديداً لهما، وهما منفصلان، كأن النقائضي (هذه الفكرة الشاغلة للذهن العربي حتى الآن، وباضطراد) مس شيطاني، لا بد من زحزحته مكانة وقيمة وحضوراً وحجبه. فالحجب يحجب لأنه يخيف ويبثّ عنفاً مهذّباً! ولعل في الحكاية التي نسجت عن «طويس» الخنث، ما يلفت النظر لما فيها من أسطرة للعبرة: (وأما طويس: فهم يضربون به المثل في الشؤم، وذلك أنه ولد في الليلة التي مات فيها رسول الله، وطمم في اليوم الذي مات فيه أبو بكر الصديق وختن في اليوم الذي قتل فيه عثمان، وولد له يوم قتل علي بن أبي طالب، وهو أول من غنى بالعبية في المدينة وأول من ألقى الخنث بها. ص ٢٥٥).

إنها عبرة تنسجها الرغبة الجمعية، وهي تؤسس لمنطقها العجائبي الصادم للوعي الراصد الحازم، الذي يخلخل الواقع، ويلحق التاريخ نفسه، بحركية الرغبة تلك ومسارها، كما في ملاحظة الفارق الزمني بين موت «محمد» وموت «أبي بكر»، وموت الأخير، ومقتل «عثمان»... إلخ. فثمة إحالة للحدثي إلى مسرد الأسطوري، ليس بقصد إنتاج متعة نفسية، وإنما لأجل هدف يجرّد المتعة ذاتها من حالتها الطبيعية، ومن باب الدم. الخنوث، أو الخنائة غرابة مدهامة للوعي غير المتألف معها، رغم أنها حالة طبيعية، لكنها في توليفها بين الآدمي والشيطاني. فكل منهما في حقيقته يقدّم مختثاً، جامعاً بين مبدأي الذكورة والأنوثة، يهدّد النظام القائم على الفصل بينهما في العمق، ولا تترك مجالاً للنظر في الحادث، وفي الاستعانة بسلطة التخيل، وملاحقة الشيطاني (الغريب) وقد حل في الجسد: الذكري أو الأنثوي، وهذا ما يقطع الطريق على تقدم كل فكر جنساني يتشكل بهذه الصيغة، ولذلك تظهر عنفوانية الجنسانية في تبليس وتبخيس هذا الجنس الثالث قدر المستطاع، لا لخصومة حاصلة بينهما فقط، وإنما لأن دعامة كبرى للجنسانية تقوم حين نفيها.

ولعل المذهل هو في ذكر تلك النوادر والحكايات الخاصة بالخنثا والخنثين، ففي مدار أكثر من خمسين صفحة، ثمة استعراض بدقة لما يخص عالم هؤلاء، وصراحة مرعبة في

سرد دقائق حياتهم وهم يتصلون ببعضهم بعضاً، أو يتحدثون عن (مغامراتهم) الخاصة. والقراءة الدقيقة للمغامرات تواجهنا بذلك المغيّب الذي كان يمثل نسبة لا يخفى أثرها، ولا يتم تجاهل أمرها. فالجتمتع الذي سعى جاهداً إلى بناء قواعده الثقافية، ومؤسساته الاجتماعية، ووضع ضوابط فقهية حول ما ذكرنا، وما يجاوره، مجتمع يتعزز بمتونه، ولكنه حين يترك لما لم يكن مقبولاً فيه، وبشكل مباشر، ذلك الهامش، حيث تتسلل اللغة إلى دهاليزه، وتمثله في كلمات وصور، وتتعبه هنا وهناك، وتفتح له فرعاً في مسارها التدويني التذكري، فإنه يدل على القيمة الحضارية المميزة بزخمها المتعدد الروافد. وذلكم الاهتمام الطبي - التشريحي بتلك الظاهرة، وإن كان بقصد إيجاد حل عملي (تطبيقي) لها، لاستئصالها، فهي شر من نوع مختلف، إلا أنه لم يكن يخفي ورعه ورعبه مما كان يقوم به من ناحية ثانية. فقد كان طبيياً ذا أخلاقية تستعين بالتمفصلات، بذلك التمايز الذي يقيم حاجزاً ذا معنى مؤيد بين الذكوري والأنثوي، كما رأينا في البداية، وكيف فُتّرت هذه الظاهرة، وهي نموذج بشري اثنييني معاً، من خلال صفات مقتبسة ثقافياً من الطبيعة، ومخالفة لها في الآن عينه.

فالرطوبة في الطبيعة ليست شارة أنوثة، ولا الحرارة فيها شارة ذكورة، إنها وضعية رمزية غير ثابتة بدورها اجتماعياً^(١٩). ولكن بغض النظر عن حقيقة هذا الطب، وعلاقته بمجريات الأحداث والأمور وقتذاك، فإن الذي يجدر ذكره، هو ذلك الاهتمام الكتابي بما كان يجري بالفعل، كمادة بحثية تجمع بين المسبار العلمي التشريحي، والموقف الاجتماعي النفسي، كما هو الحال مع الطبيب «محمد بن زكريا الرازي»، وهو يفسر الخنوثة تفسيراً (منوياً). غلبة منّي أي جنس، هي التي تعطي من جنسه، والتكافؤ في المنين وقلة ظهور أحدهما على الآخر، هو الذي (ينتج) الخنث، حتى يقع أن يكون المولود له ذكر وفرج أيضاً (ص ٢٠٣).

ألا يعلمنا «الرازي» هنا بما هو مبطن، وهو أن التكافؤ عنصر مضاد للطبيعة، وأن العنف الذي يقوم على نفيه، وإحضار الاختلاف والمخالفة كذلك أحياناً، هو الذي يدعم حركة الطبيعة، والنظام القيمي الاجتماعي كذلك؟ وهذا ما يجعل حقيقة الأسطورة الإنسانية التي ترى في الصراع بين الكائنات وفي الطبيعة مبدأ الحياة الرئيس، والخنوثة تعتبر نقيضاً مرفوضاً لذلك. ألا يعني ذلك أيضاً أن نظامنا الثقافي يحاول تصحيح مسار الأسطورة تلك، وهو مشحون بها، إذ لا ثقافة بلا أقنعة في هذه الحالة!

الهوامش

- (١) السواح، فراس: لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، سومر، نيقوسيا، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٦٧. ولاحقاً يظهر كل من الشيطان وأدم (بداية) دينياً، أكبر ممثلين للخنوثة، وإن اختلفت القيمة! المصدر نفسه، ص ٢٦٩ - ٢٧٣.
- (٢) انظر: أفلاطون، المأدبة فلسفة الحب، ترجمة، د. وليم الميري، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠، ص ٤٣ - ٤٥.
- (٣) انظر: بول فريشاور، الجنس في العالم القديم، الجزء الأول: الحضارات الشرقية، ترجمة، فائق دحدوح، دار الكندي، دمشق، ط ١، ص ٢٥.
- (٤) المصدر نفسه ص ٢٦.
- (٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (٦) انظر المصدر نفسه، وكيف يُمنطق الانشطار في الحالتين، ص ٤٥ - ٤٧.
- (٧) وهذه المادة تشغل «ميشيل فوكو» كثيراً، بعد «أفلاطون» بأكثر من ألفي سنة في: استعمال اللذات، الفصل الرابع (الشبقي). وفي: الانهزام بالذات، الفصل السادس: (العلمان)، إنه هاجس الإنسان المستمر في استنطاقه لأصوله الأولى المتخيلة!
- (٨) انظر حول ذلك، في إنجيل (لوقا)، ضمن (الأناجيل الأربعة وأعمال الرسل)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ٤، ص ١٧٠ - ١٧١، وانظر توضيح ذلك في: الموسوعة المريمية، للأب الدكتور متري هاجي إنناسيو، دمشق، ١٩٨٢، ص ١٠٢ - ١٠٧، إنها نجاة الولد البشري بواسطة إلهية، وهذا يذكرنا من ناحية بـ (أفذاذ) ممجدين قديماً من أصول إلهية كـ (جلجامش) مثلاً! والأدبيات الإسلامية توضح أكثر مفهوم/ عملية الحبل بلا دنس، كما في: قصص الأنبياء لهـ ابن كثير، النموذج الأمثل حول ذلك، حققه وضبطه وعلّق عليه وخرج أحاديثه: علي عبد الحميد أبو الخير وآخرون، دار الخير، بيروت، ط ٤، ١٩٩٤، ص ٥٠٢، حيث يذكر مثلاً (فذكر غير واحد من السلف أن جبريل نفخ في جيب درعها فنزلت النفخة إلى فرجها فحملت من فورها، كما تحمل المرأة عند جماع بعلمها)، حيث يعتمد على هذه الطريقة، في إطارها الإعجازي!
- (٩) في: الموسوعة المريمية، المصدر نفسه، ص ١٦٢ - ١٦٣، نقرأ ما جاء في نشيد ميلادي، لهـ «مار أفرام السرياني»، ما يؤكد على هذا التداخل بين الأجناس:
كيف أدعوك أنها الغريب عنا والذي صار منا.
هل أدعوك ابناً؟ هل أدعوك أخاً؟ هل أدعوك خطيباً؟
هل أدعوك رباً؟
يا والدأ أمه ولادة ثانية من الماء
أنا أخت من بيت داود الأب الثاني
وأنا أم من أجل الخبل بك،
وأنا خطيبة من أجل قدسك
وأنا أم وابنة لأنك بالدم اشتريتنني وبالماء عمدتني،
.....
يا رداء أمه الذي ارتدى جسدها فارتدت جسده...
(١٠) سيرج، فيليب، الرموز في الفن - الأديان - الحياة، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط ١، ١٩٩٢، ص ٢٦١ - ٢٦٢.
- (١١) ابن منظور، لسان العرب، المصدر نفسه، م ٢، ص ١٤٥ - ١٤٦.
- (١٢) أوفيد، مسخ الكائنات: ميتامورفوزس، المصدر نفسه، ص ٨٤.

- (١٣) ابن سيرين في: تفسير الأحلام، المنسوب إليه، تحقيق وتعليق: يوسف علي بدوي، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، يظهر مخلصاً للثقافة الرسمية والتداولية في مجتمعه، عندما يقول (وأما التخث، فمن رأى كأنه منخت أساب هولاً وحزاناً): انظر: تفسير الأحلام، ص ٥١٦. ألأن الشيطان هو ممثل الخنثة لاحقاً؟ لذلك يكون رمز الشر المدتر، وهو بوسعه الدخول (في) أي كان، والتأثير فيه!!
- (١٤) انظر: صحيح البخاري، ج ٧، ص ٤٨.
- (١٥) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت، م ١، ص ١٣٦.
- وكلمة (الخلأق) تعني أن يفسد متاعه، فيعكس ميله الجنسي، وهذا التحول نفسه خصيصة شيطانية، كما تعلمنا بذلك الأدبيات المدونة حوله رسمياً، كحال صاحب (عرائس المجالس) وغيره!
- (١٦) انظر مقاله في مجلة: كتابات معاصرة، اللبنانية، العدد ٣١، ١٩٩٧، والدراسة التي اعتمد عليها غيرتس، هي للأناسي الأميركي روبرت أدغيرتون.
- (١٧) انظر نص هذه المسرحية في: نحو مسرح عربي، مع النصوص الكاملة للمسرحيات، منشورات الوطن العربي، دون تحديد المكان، ١٩٧٤، حيث تقول «ناره» ل «آدم» والرمان واضحان: (ما أنت وآخر اللي خلقتني. أنا كنت مت فعلاً واللي عايشه فدامك واحدة من صنعك أنت. قرب، أنا مشتاق لك وكأني عمري ما شفتك. قرب، عايزة أبوسك، أن الأوان بقى أننا نخلق الجنس الثالث الجديد)، ص ٤٦٦، تقول له ذلك في نهاية المسرحية.
- (١٨) صدر الكتاب بتحقيق، جمال جمعة عن دار رياض الرئيس للكتب والنشر، قبرص ط ١، ١٩٩٢، والأرقام الواردة بين الأقواس لاحقاً، تشير إلى صفحات هذه الطبعة، ومن المعلوم أن الفصول الأخرى الخاصة بـ (اللواط والسحاق وإتيان البهائم) شكّلت عناصر رئيسة لكتاب لي في: المتعة المخطورة، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، لذلك اقتضى التنويه!
- (١٩) في كتابه: العرب في سورية قبل الإسلام، رينه ديسو، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، مراجعة د. محمد مصطفى زيادة، دار الخدائفة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥، يذكر المؤلف أن كوكب الزهرة المشهور في النصوص التاريخية والأسطورية، كان يحمل مبدأي الذكورة والأنوثة معاً، ففيه إلهان يُعبدان: أحدهما إله مذكر يُعبد في الجنوب من شبه الجزيرة العربية وهو عشتار، والأخرى أنثى يختص بها سكان شمال شبه الجزيرة العربية وهي اللات، وكلاهما يمثل كوكب الزهرة، ص ١٢٤، ألهذا كان هذا الكوكب يذم من قبل الرسول (لخنوته)؟ انظر حول ذلك للزبد من المعلومات، تعليقات الدكتور السيد «يعقوب بكر»، مترجم كتاب، الحضارات السامية القديمة، سبتينو موسكاتي، دار الرقي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٥٦ - ٢٥٨، وبشكل عام، موسوعة أساطير العرب، د. محمد عجين، ج ١، ص ٢٠٨ - ٢١٩، وبتخصص مميّز الأسطورة والتراث، لـ «سيد محمود القمني»، زهرة للحب زهرة للحرب، ص ٥٥، وما بعد وخصوصاً ص ٧٢ - ٧٤، إلخ.

الجنس والشيطان

جاء في حديث نبوي «لا تخلون بامرأة، فأبما رجل خلا بامرأة كان الشيطان ثالثهما».

وقال «سعيد بن المسيب»:

(ما يبس الشيطان من ولي قط، إلا آتاه من قبل النساء).

عن التجاني، في:

(تحفة العروس ومعة النفوس، ص ٣٢ - ٣٥)

هذا الحضور الدائم الخيف:

مد كنت صغيراً، وحتى الآن، وها هي خمس وأربعون سنة من عمري، تمر، وما زالت صورة الشيطان أمام ناظري، تتخذ أشكالاً مختلفة، وكانت الرغبة في معرفته تكبر في داخلي: من يكون، وأين يكون، وكيف يكون حقيقة! كنت أشعر بحضوره في كل مكان تصل إليه قدمي، وحتى أفكاري، وتساؤلاتي، إلى درجة أنني ظننته يراني بعيونه التي لا تحصى، ويتخلل كينونتي من دون أن أشعر به مباشرة، وهو يتربص بي الدوائر، ويرصد كل حركة من حركاتي، وكل كلمة أنفوه بها، لأنني كنت ألتلمسه حاضراً في مختلف الأمكنة، حين كان يُذكر فيها، ويصارع الإله الخبير بداخلي! ذكره كان يتم بأشكال مختلفة، كان يُعلن باستمرار، ويذم باستمرار، وكنت أستشعره في شخصيات، وفي تصورات، ومواقع مختلفة، بل في معظم من التقيت بهم، وسمعت عنهم.

فالشخص الماهر والذكي كان ينعى بأنه شيطان، والذي يتمكن من تحقيق هدفه بعزيمة نادرة، كان يوصف بالشيطان، والذي يبدو هادئاً، بعيداً عن صحب الحياة اليومية، كان يعتبر أحياناً بأنه يلعب دور الشيطان، والذي يقوم بأعمال خطيرة أو لا أخلاقية، كان يعتبر ممثلاً للشيطان، والذي يخطئ، كان يقال عنه بأن الشيطان غرر به، والمجنون أحياناً ممسوس بالشيطان، إلخ. ليس هذا فقط، بل استغربت حين ارتبط اسمه بمختلف الأنشطة التي كان الناس يقومون بها، فكان يذكر ليذم، في حال العودلة، ووقت تناول الطعام، وعند النوم، وعند اليقظة، وعند رؤية امرأة (حسناً خاصة)، وفي استثارة الرجل والمرأة جنسياً، كل بمفرده ليلاً، أو حين النوم سقوية أو حضونة، كما هو معلوم، كل ذلك ضاعف من الحاجة الرغبة النفسية (وهذه عند البعض/ الأغلبية؟ بتحريض منه طبعاً) في مساعي للتعرف إلى حقيقته، هذا إذا كان هناك حقيقة جلية تميزه، طوال السنوات التي انصرمت من عمري، إذ كيف يكون كلي الحضور هكذا، وليس هناك إمكانية في مقارنة كينونته، أو فهمه، ولو جزئياً؟ وقد أعتقد جازماً أن هذه الأسئلة التي طرحتها، والأمثلة التي ذكرتها سابقاً، والرغبة الملحة في معرفته، لا تعنيني وحدي، بل تشغل أذهان الكثيرين، ما داموا، مثلي، مسكونين بهاجس الأسئلة الكبرى، كما في هذا الحال. إن ما ينبغي قوله هنا، هو: لو لم يكن الشيطان موجوداً، فماذا كان بوسع الإنسان أن يفعل، كيف كان سيتصرف، بسلوكه العملي والقولي، أي إجراء سيتخذه تجاه موقف ما حين يخطئ مثلاً؟ كيف ستحدد علاقاته مع غيره...؟

قد لا تكون هذه الأسئلة/ التساؤلات نفسها مشروعة، لأن (لو) ببساطة تعمل عمل الشيطان، فلا نقولها، كما جاء في حديث نبوي. لا بد إذاً أن الإنسان كان سيخلقه، ليستطيع التكيف مع الحياة، فهو كل ما يمكن تلبسه بما ليس في الحسبان، وغير مرغوب فيه. إن حضوره الكثيف المكثف في التاريخ البشري، وبامتياز، لم يكن سدىً، كان له مقامه ومهامه ومرامه ونظامه. وهو يرافق الإنسان، أو يستحضر عند الضرورة، وهو الحاضر الغائب، إنه جواب كل سؤال لا يُدرك جوابه تماماً. وتجلياته تبرز أكثر في علاقته، وارتباطاته بالمرأة، عبر موضوعة الجنس بصورة خاصة، وهذا يتطلب توضيحاً كافياً. والمتابع لما اعتبر حقيقة الشيطان، يجده في كتابات مختلفة، فكل خصم هو ريبب شيطاني، وكل خارج عن الجماعة، هو ممثل للشيطان، ومأخوذ بصوته العاصي، وكل مفتتن بدوره، مغرر به شيطانياً.

وفي أدبياتنا العربية الحديثة، ثمة حضور متعدد القوى والأشكال له، وعلى صعد شتى:

أدبية وفكرية وغيرهما. وإذا كنا نعطي لهذه الكتابات أهميتها، وهي تستحق التقدير في إطارها الزمني والمكاني، (بدءاً بكتابات عباس محمود العقاد ومروراً بكتابات توفيق الحكيم، وصادق جلال العظم، وإبراهيم بدران وانتهاء بالكتابات الأحدث في تحليلاتها وتصوراتها ممثلة بأسماء: سيد محمود القمني، ومحمد عجينة، وتركبي علي الربيعي^(١))، فإن ما يجدر الوقوف عنده هو ذلك الربط المستمر بين الشيطان والجنس، أو ذلك التداخل بين الشيطان والمرأة بصورة خاصة. وإذا كنا لا نزعج بجدة ما نقوم به، فإننا - على الأقل - نمنح لهذا الموضوع - هنا - قيمة أكبر، لم يُعطها سابقاً، وهي قيمة تستمد أهميتها من أهمية موقعها الاجتماعي والثقافي، وفي إطار الجسدية التي لا تُخفى ظلالها المحرقة!

حول ملف الشيطان والجنس:

من الصعب - هنا - ذكر كل ما يتعلق بالشيطان، وكيفية تداخله مع الجنس، في إطاره الأثوري بصورة خاصة، لأن ذلك يحتاج إلى ملف ضخم، يخرجنا عن موضوعنا، وهذا يعني أن الذي يهمنا أمره - هنا - هو: كيف يمكننا مقارنة العناصر الكبرى الفاعلة تاريخياً في تشكيل العلاقة المذكورة، وحركية هاتيك العناصر؟

فالشيطان هو هو، ما كان ماضياً، صار لاحقاً، وهو كائن اليوم، ويتوجه نحو المستقبل، والمتغير فيه اسمه، وكذلك أوصافه، وهو في الحالتين يظل ذلك الكائن الذي يمكن تصوره: حاضراً فينا، ومؤثراً، بما لا نشتبه أحياناً، وهو أيضاً المرغوب فيه، والمنشود ليحل في كينونة طالبيه، حيث الهوى، والانفتاح على ما يُشتهى هنا وهناك. له أسماءه العظمية التي يُعرف بها، مواقعها التي يحل فيها، نفوس مريديه، أمكنته الكثيرة، التي تناسب حضوره المكثف في التاريخ! وبداية لا بد من القول: إن الجنس بخطوطه الكبرى، يعتبر من وجهة نظرنا المدخل الأكبر لفهم حركية التاريخ، لا بل والتجليات الكبرى لنزوعات المقدس والمدنس، وتبلور المفاهيم الطقوسية والميثولوجية ومن ثم الدينية لاحقاً! إنه بمثابة البؤرة الإشعاعية التي بها ومنها كان صدور وتشكل علامات المعتقدات التي ترسخت في الذاكرة الجمعية للبشر. والذي يؤكد لنا ذلك - كما نرى - هو ذلك التبلور للعلامات المذكورة ذات البعدين الدنيوي والأخروي، والتي تسم مختلف النشاطات التي يمارسها الإنسان في حياته اليومية، على الصعيدين الاجتماعي والعبادي. إنها البؤرة التي تجسد لحظة التلاقي بين الذكر والأنثى، بين الرجل والمرأة، وإشكالية

العلاقة المذكورة، وتجلياتها الطقوسية والميثولوجية والدينية لاحقاً، ثم تأسيس ثقافة تتغير بمفاهيمها، بتغير العلاقات في المجتمع نفسه. كان هناك صراع بين النقائض على الصعيد القدسي، على الرموز الكبرى في الدين وما قبله، تجاوباً مع معطيات الواقع. فقد تجسد الشيطان لدى المصريين القدماء، في (ست) كإله الشر مقابل (أوزوريس) إله الخير، وفي (نيامات) وفي دم (كنغو) الشيطاني الذي ذبحه (مردوخ) الإله البابلي العظيم، وفي (موت) بكل دلالاته، مقابل (بعل) الكنعاني، وفي (أهرمان) مقابل (أهورامزدا) الإيراني في الزرادشتية، وفي (عزازيل) مقابل (يهوه) اليهودي، وفي اسمه الذي يعرف به (الشيطان) أو (إبليس) في المسيحية ومن ثم الإسلام مقابل الله، إلخ.

في مختلف مراحل التاريخ، كان الشيطان يفصح عن وجوده، متجذراً في النشاطات المختلفة للإنسان، ولكن كان الجنس البؤرة التي يتخللها، ويتلمس فيه موثله، ومعسكره الرحب، وفضاء الكبير لممارسة هواياته التحريضية، حيث يبدو في معظم النشاطات التي يقوم بها بنو البشر، على الصعيد الجنسي، وما يتصل به، مؤثراً، ومهدداً إياهم^(٢). ولكي نستطيع للممة عناصر الموضوع المحدد لنا، في أسطورية مكوناتها، نحتاج إلى ترتيب للأفكار وتسلسلها بالمقابل، وبالمقابل إلى المقارنة فيما بينها، واستنطاق المغيب فيها، ومحاولة تحديد الجنسية المحركة للعناصر تلك، بغية القبض قدر المستطاع على المحاور التي تتجذر في قلب الموضوع، رغم ترامي مساحاته البؤرية في التاريخ.

الاسم والمعنى أولاً:

يختلف الاسم (اسم الشيطان) من حيث المعنى، من لغة لأخرى، وهذا أمر واضح وبدهي، يخص الثقافة الموجودة. فكلمة (شيطان) عبرياً من (شطن) ومعناها (مقاوم)، ويسمى في اليونانية (ديابولس) ومعناها (مُشتك)^(٣). وهذا في اللغة العربية يصبح (إبليس) وهو من (الإبلاس) أي اليأس من رحمة الله. والشيطان من (شطن) أي البعد عن الحقيقة. والشيطان صار إبليسا بعد رفضه السجود لآدم، ولعنه الله وطرده من الجنة. الفرق كبير بين المعنيين:

١ - في الحالة الأولى: يمكن تخيل معارضة ندية لما هو إلهي، من قبل مالك إمكانات قوة، تهيئه لذلك، كما في لفظة (مقاوم)، وكذلك في لفظة (مشتك) العامة التي تعبر عن عدم الرضا على ما يحصل. وفي الحالة الثانية ثمة إخفاء لحقيقة الأمر، فهناك تفاوت كبير في القوة والسلطة، بين المعارض والمعارض!

٢ - وفي الحالة الأولى ثمة صراع مكشوف، صراع على الرمز والموقع والاسم، وحركة دؤوبة نحو ذلك، واحتجاج كذلك، خلاف الحالة الثانية، فهي تغيب الصراع، رغم وجوده وحضوره، وهي كذلك تمنح الطرف المعارض قوة وإمكانات قوة جليلة، لا تتناسب ظاهرياً مع حجم المعارضة، كون المعارض (الإله) خالقه وأمره.

الحلق والحضور الجنسي:

في عملية الخلق، خلق الجنس البشري، تبرز إشكالية الجنس (التناسل، الإنجاب) بنوعيه، كبيرة، وعجائبية. إن المقدس والمدنس يتناوبان عليها، ويتقاسمانها، إلى درجة أنه يصعب التمييز أحياناً بين من يكون المؤثر الأكبر والمؤثر الأقل فيها. فما أن يظهر الفعل الإلهي، حتى يتجلى الحضور الشيطاني، فاعليته المؤثرة، في اقتسام المكان داخل الجسد البشري! وهذا يتجلى في روافد كثيرة قديمة وحديثة: طقوسية وأسطورية ودينية تشكل خاصية ما نحن بصدده.

جاء في حديث نبوي «لما صور الله - عزَّ وجلَّ - آدم جعل إبليس يطيف به، فلما رآه أجوف، قال: خلق لا يتمالك ظفرت به»^(٤). هذا التصور يضمننا في مواجهة الأزمة المفترضة، وذلك قبل حدوثها، فالشيطان الذي لم يتأبلس بعد، يُقدَّم بوصفه ناقماً على التحول الجديد، على ما سيحصل، من خلال ظهور كائن جديد، هو نفسه لا ينفصل عنه، بل يتكون منه من ناحية، ولا يحيا به، إنما يرتبط بكائن آخر كلي القدرة هو الله (خالقه) من ناحية ثانية: فـ (آدم) خلق (من طين لازب) و(من حمأ مسنون)، و(من صلصال كالفخار)، والشيطان مخلوق نار، ومن هنا كان جداله مع خالقه ﴿قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾^(٥). وفي هذا الإطار، تتلاقى نصوص كثيرة أسطورية ودينية، فالأصل الناري للشيطان يذكّرنا بما كان عليه «بروميثيوس»، أو «لوسيفر»، الذي أضاء الكون، بفضله كانت قيامة الجنس البشري. وهنا يتداخل الأسطوري مع الديني تماماً، إذ نلاحظ الطين في جبلته الإلهية، وقد هيئ ليكون كائناً حياً، ولكن بالحرارة النارية للشيطان، وهذه تذكّرنا بدم (كنغو). وربما من هذا المنطلق نستوعب الكثير من المعاني الحافة بمفهوم الدم ورمزته في الإسلام، إذ يجب التخلص من دم الذبيحة، ويمنع سفك دم الإنسان، أو شربه، إنه ذو مصدر شيطاني، وكأن الخطاب الإلهي يعلمنا بذلك التقسيم الكوني للكائن الحي، أو يفصح ضمناً ويعترف بالمشاركة الشيطانية في خلق الإنسان. إنه الدم المدنس الذي لا ينبغي لمسه، أو التطهر

عند لمسه، والوضوء، حسب ما نصت عليه الشريعة التوراتية، في سفر (اللاويين)، والله هنا لا يحتفظ إلا بنفخته، فحتى المادة المجبولة حين تترك من دون روح، تتعرض للتفسخ وتعود تراباً كما كانت! وليس الفراغ الذي كان في آدم، سوى جوفه، وعروقه، محل الطعام، وجريان الدم باسمه (وقد ناقشنا مفصلاً في كتابنا: «أفئدة المجتمعات الدائمة» ٢٠٠٢).

في عملية خلق «حواء» من ضلع أعوج (الحديث النبوي المشهور)، ثمة مقارنة ميثولوجية معتقدية، يجريها صاحب «عرائس المجالس»، بين المادة التي صنع منها الرجل، وتلك التي صنعت منها المرأة (وقيل: الحكمة في أن الرجال يزيدون على مرور الأيام والأعوام حسناً وجمالاً لأنهم خلقوا من التراب والطين يزداد كل يوم جدة وجمالاً، والنساء يزددن على مرور الأيام قبحاً لأنهن خلقن من اللحم، واللحم يزداد على مرور الأيام فساداً)^(١).

ولعل المتمعن في هذا التوليف الميثولوجي، يتلمس جنسانية الذاكرة الجمعية التي تستنطق الكاتب، وتغذي مخيلته. فهو يتحرك في ظلال الثقافة المسيطرة، حين يقدم كلاً من الرجال والنساء بالطريقة المذكورة، عندما يهب الطين الصفة الإيجابية، من موقع ذكوريته (آدميته)، والضلع يمنح صفة سلبية، من موقع (حوائيته) أنثويته، رغم أن الضلع هو في حقيقة مصدره آدمي، ولكنه في انفصاله الإلهي، يقوم على فصل العلاقات وقيمها بالمطلق، حيث لا تعود «حواء» سوى الضلع السهل للكسر، و«آدم» العصي على السقوط، لأنه الرجل تماماً!

إنه يحدد الرجل في إطاره أو (مرجعيته) الطينية، الذي يمتلك قدرة على الإخصاب والتجدد، والتنوع، بخلاف المرأة، باعتبارها خارج المتن، أو تعود إليه، فهي جزء منه، وهي ثمثذ كموقع وقيمة من سكنى الهامش، تتحدد موقعاً من خلال وبوجود المتن، وفي ضوء ذلك تنجلي كقيمة وأهمية: لحمياً، بكل التصورات الشهوية الممكنة عن اللحم.

اللحم كما يبدو، ويُستنتج من وصفه، مادة رخوة، وطرية، وهشّة، يُنقذ فيها بسهولة، يمكن التحكم فيها سريعاً، لا تصمد أمام متغيرات الزمن، علامتها الفارقة: سرعة تغييرها وتبدلها نحو الأسوأ من الداخل، لا تقوم بتشكيل معنى، إلاّ بغيرها (اللحم مادة ميتة، وتحيا بوجود قوة إخصاب، قوة تنقلها من طور الممكن إلى طور الواقع، هي ذكورية).

ثمة تصور ميثولوجي جلي في هذه العلاقة: (اللحم ليس إلا ميزان الحرارة لصيرورة. ناعم جداً هو اللحم)^(٧)، هكذا تُقدّم المرأة، ثمة أجواء تتغير من حولها رجولية وذكورية، كونها، وهي مفهوم/ توليف لحمي، تخضع لكل عمليات/ إجراءات التحول بالقوة، وعدم الثبات، إنها هلامية، تستمد حقيقتها من خارجها، ويؤسس لها معنى عبر ذلك. إنها مجموعة إمكانات قوة، ولكن من الخارج، واللحم هنا مادة غذائية، طبخية، مادة استهلاكية، ثمة شهوة تتلبسها، تميزها كلياً، تثير فضول (الآخر): الرجل بالتحكم فيها، لإشباع حاجاته العابرة، على الصعيد الاستهلاكي.

اللحم بلاغة شيطانية، في سرعة تحولاته داخلياً، يتحكم فيها الرجل، مأثور لذائذي، متعي تماماً. أوليس خير متاع الدنيا النساء، كما جاء في حديث نبي؟ المرأة في هذه الحالة تصبح موضوعاً رغبياً للرجل، هو الذي يقرّر أهميته! في الإطار المعتقدي لثقف رسمي مثل صاحب «عرائس المجالس»، الانفصال بين الذكورة والأنوثة قطعي، إنه لا يدقّ في رمزية العلاقة والمعنى، فالمرأة في لحميتها هي ذاتها من مادة الرجل التي صنع منها، ولكنها تُصوّر جزءاً لاحقاً عليه، وفي ضوء ذلك تغلب الجنسانية في أدبياتها القيمة الجنسية في كل ترابطاتها العضوية الطبيعية!

في الحديث النبوي القائل «لما أكل آدم - ع - من الشجرة التي نُهي عنها، قال الله - تبارك وتعالى - يا آدم ما حملك على أن أكلت من الشجرة التي نهيتك عنها؟ قال آدم - ع - زيتته لي حواء. قال: فإني أعاقبها لا تحمل إلا كرهاً، ولا تضع إلا كرهاً، ودميتها في الشهر مرتين، فرنت حواء عند ذلك، فقيل: عليك الرنة وعلى بناتك»^(٨). بخصوص هذا الحديث، يمكن للممة مجموعة ضخمة من الأحاديث أو الأدبيات التاريخية الموجهة، ذات العلاقة بموضوعة السقوط الإنساني (بفعل أنثوي) في الخطيئة، وهي تتجاوز مرجعيتها الإسرائيلية، رغم أنها توراتية مصدرًا!

فاقتران الحية بالمرأة تاريخياً، يرجع إلى زمان سحيق، فكل منهما تتداخل مع الأخرى، وهي تدل على الحياة، وتجدها، وهي تمتلك القدرة على التغير والتبدل، فجميع الرموز الأنثوية من الإلهات كن يتداخلن مع رمزية الحية^(٩). ولعل اتخاذ هذا الحدث منعطفاً تاريخياً على شخصية، ووظيفتها الاجتماعية، يفصح عن غائبه. فثمة تضخيم للحدث الوجه، مع تغييب المسببات. إن المطلوب كمادة لإصدار الحكم الذكوري، هو الحكم،

فالمرأة هي التي انشغلت بالعنف، ثم صارت موضوعاً له، ينشغل عليه، بعد تغيير موازين القوى، حيث الصياغة صارت هنا رجولية والخطاب ذكورياً! ثم تمت أسطرة الحدث في ما يخص صورة الحية، وكذلك المرأة، وتوضيح الموقف من المرأة جنسياً، حيث أصبح السلوك الجنسي هو المجال الحيوي والرهان الكبير لتوجيه التهمة إلى المرأة، من منظور جنساني.

العقلية التعليلية لا التحليلية هي التي تصوغ المنعطفات، والمشاهد الكبرى في التاريخ، وفي ضوء ذلك بوسعنا القول، ونحن نتساءل: لو أن الخطاب المسيطر أنثوياً كان، والسلطة كانت أنثوية دنيوباً، لامتد تأثيرها إلى ما هو أخروي وعلوي، ولكنا حكمنا - كذكور هذه المرة - ربما - من قبل المرأة بالقصور والنقص القيمي، لأننا نمتلك أعضاء بارزة (جنسية) مثلاً، ولا نحيض مثلهن، ولا نخضع للتغيير عضوياً مثلهن كذلك! وما يذكر هنا أن المرأة تبدو متعرضة للمسوخية مرتين، وهي مجرد ضلع ليس إلا، وفي المرة الثانية عندما تُعاقب أو تبتلى بخمس عشرة خصلة (سلباً طبعاً): الحيض، وثقل الحمل، والطلق، والحمل والوضع كرهاً ونقصان العقل والدين، إلخ، وهي هنا مع الشيطان الذي كان كبير الملائكة حيث مسخ إبليساً، وصار ملعوناً ورجيماً، والحية التي كانت أجمل دواب الجنة، حيث قطع قوائمها وأمشأها على بطنها ومسخ صورتها، وصار غذاؤها التراب، إلخ^(١١). فالثلاثة صاروا ممسوخين، ومتداخلين معاً، والخوف والقوة الإغرائية كامنان في الثلاثة، وهذه المسوخية امتداد لخاصية العقل التعليلي، الذي يقوم على تفسير وتحليل الحالة في سياق المرغوب فيه، باستدعاءات ميثولوجية يجري تخيلها تماماً! تلك هي السلطة الثقافية التي تشرع لوجودها، بإبعاد أو إقصاء كل القوى الداعمة لما يناقضها، واعتبارها كفرة! وهي من أخص العلامات الفارقة للجنسانية التي لا تنفي أخلاقية الذكورة، بقدر ما تقولها في كل ما يكون دعماً الفكرية.

في الحديث الذي يقول «إن المرأة إذا أقبلت، أقبلت بصورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأت أهله، معها مثل الذي مثلها» وكذلك «لا تدخلوا على المغيبات - وهي التي غاب زوجها - فإن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم»^(١٢). هذا التركيز على شيطانية المرأة، والشهوة، هو في حقيقته: الموقف المعكوس الذي يفصح عن افتتان الرجل بالمرأة، بحيث يكون مالك العقل لا الرجل، إنما المرأة، ومن هنا حدث قلب العلاقة. فالفتن هو الرجل الذي يتم إغواؤه بسهولة، ولكن تحريك

الموضوع ذكورياً، هو الذي يحرك القيمة ميتافيزيقياً، ويبقي المرأة متهمة بإطلاق! فالرغبة العارمة في الأنثى هي ذكورية، ولكن تبريرها يُسقط وزرها الديني، ويعتبر المرأة مصدر الفتنة، لامتلاكها من ناحية، وشرعية ذلك، ولتمرير شهواته عبر جسدها، بصورة مشروعة من ناحية أخرى. الأزمة والعقدة وتحريض الشهوة على تجاوز الجسد، سلوكيات تتحكم بالرجل، بوجود المرأة، التي تكون الشيطان. وإذا كان الدم نفسه شيطانياً، فإن كل ما في الجسد خاضع لنفوذ المرأة الشهوي، وأليس اللحم نفسه أنثوي العلامة؟ يبحث المعتقد الديني الممارس باستمرار عن عقلية كونية، جاهزة في إقصاء الخطيئة التي تكون بسبب الرجل، والعللة تاريخية مؤسطرة، وهي تتجدد باستمرار، فكل رجل هو آدم شاهد على فتنة وإغرائية وغواية المرأة: حواء، وهو شهيد تاريخي متجدد، للعبتها، وكل امرأة هي حواء تتجدد بصورة قدرية في أصلها الناري، ولهذا كان قول الشاعر الذكوري:

إن النساء شياطين خلقن لنا نعوذ بالله من شر الشياطين

وقول الناثر الذكوري «إن إبليس لما خلقت المرأة قال: أنت نصف جندي، وأنت موضع سري، وأنت سهمي الذي أرمي به ولا أخطئ».

وقول المفسر الذكوري، في شرحه للآية القرآنية ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين﴾: «فهذه جميع شهوات الدنيا، وبدأ بذكر النساء لعلمه تعالى بموقعهن من قلوب الناس»^(١٢).

ولم يتوقف الوضع عند هذه الدرجة، إنما تجاوز إلى الجسد كله، وبشكل خاص: العين، فالعين آلة الجسد الإغوائية، وهي تبث مؤثراتها (الكهرمغناطيسية: السحرية الفاتنة)، حيث لا يمتلك الرجل سوى نفس سريعة العطب أمامها! من هنا كان التركيز على مفهوم غض البصر، فالعين مدخل شهوي، ونافذة شهوة للجسد على العالم الخارجي، وذات نفوذ كبير في تغيير موقف الناظر، وخصوصاً من جهة النساء، ولهذا تمّ التغني كثيراً بعيون النساء (الخور العين تحديداً)، فالعيون الخور هي التي تتميز بحدقة سوداء، وبياض ناصع من حولها، إنه جدل السواد والبياض.

ولربما جاز لنا القول: إنه صراع الغريزة المروعة الفاتنة المفتنة في السواد الحالك، واستماتة

البياض، وهو نفسه يظهر متجاوباً مع طغيان السواد الذي يفصح عن إغواءات وشهوات كامنة في الجسد الحامل لها! فالمرأة ذات أصل تخارجي وفق التوليف الذكوري، كونها تستقطب الآخر إلى عالمها، للإيقاع به باستمرار. والاهتمام بسيكولوجية النظرة، ذو خاصية معتقدية، ولكنها في حقيقتها تمتح مفهومها من واقع معاش مؤثر. فجرى التقنين للنظرة، وفاعلية النظرة، والإجراءات التي يمكن اتباعها عند الوقوع في (فخها) لاحقاً، بقواعد صارمة: فالحديث النبوي القائل «لا تتبعن النظرة - النظرة الأخرى فإن لك الأولى وليست لك الأخرى».

وكذلك «النظر إلى محاسن المرأة، سهم من سهام إبليس مسمومة، فمن صرف بصره عنها رزقه الله عبادة يجد حلاوتها». وقول عيسى النبي: «إياكم والنظرة فإنها تزرع في القلب شهوة»، إلخ^(١٣).

ويظهر أن العقل التعليلي الذي يوجه الخطاب الذكوري، يحاول باستمرار إيجاد المبررات لشرعنة كل سلوك شهوي للرجل. فالصحابي الذي يجد نفسه في ميل إلى المرأة، لأن هناك شهوة تؤثر، ونظرة لا تقاوم، ثما ما يُبَرَّر تصرفه، كيف؟ يقول «الغزالي» عن «ابن عمر» مثلاً، ووجه للجماع: «وكان من زهاد الصحابة وعلمائهم. إنه كان يفطر من الصوم على الجماع قبل الأكل، وربما جامع قبل أن يصلي المغرب ثم يغتسل ويصلي وذلك لتفريغ القلب لعبادة الله وإخراج غدة الشيطان منه». ولكنه يقول في المرأة: وهي مع أنها صالحة لأن تكون باعثة على الحياتين كما سبق فهي أقوى آلة الشيطان على بني آدم». فهو هنا ينطلق من الحديث النبوي (ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذوي الألباب منكن)، ولذلك فإن بلية المرأة (أو النساء) غالبية، فهي إذا هاجت لا يقاومها عقل ولا دين، إلخ^(١٤).

إن المناخ الذي روّجت فيه هذه الأحاديث، ووظّفت في تحقيق أهداف رغبة، كان لها دور كبير في تثبيت سلطة الرجل، وخصوصاً تجاه، أو في مواجهة تدفق الجوّاري وظهور الإمامة والقيان، وتزايد عدد المحظيات في قصور الخلفاء، وبيوت الولاة، والمترفين، وسواهم حيث صرن مجالاً لمتعة النظر، وتصريف شهوات الجسد، وإشباع نهم البصر!

في الحديث النبوي الذي يقول: «فضلت على آدم بخصلتين: كانت زوجته عوناً له على

المعصية، وأزواجي أعوان لي على الطاعة، وكان شيطانه كافراً وشيطاني مسلم لا يأمر إلاّ بخير^(١٥).

هذا الحديث يواجهنا بنقاط عدة، يمكن التساؤل حولها:

١ - المقارنة بين آدم ومحمد، حيث يقدم الرسول نفسه مفضلاً على آدم الذي يعتبر أبا البشرية، فكيف يتم هذا التفصيل، ولآدم هذا الموقع والاعتبار التاريخي؟ وهو يعتبر كذلك مأخوذاً برأي زوجته!

٢ - ذم حواء (أم البشرية)، باعتبارها عاصية بإطلاق، وعصيانها يشمل الجنس النسائي كله، في شيطانيتهما، فوفق أي تصور يتم مثل هذا الذم، إن لم يكن تبريراً للعقلية الذكورية المشرعنة لسلطة الرجل على المرأة؟

٣ - أما بخصوص الشيطان، والموقف منه، فهنا يتجلى السؤال الأكبر، وهو: كيف يمكن التمييز بين شيطان وشيطان، والاثنان واحد؟ وهل يعقل أن يكون هناك شيطان مسلم؟ والذي نعرفه هو أن لفظة الشيطان تعني البعيد عن الصواب، وأن الشيطان هو الرجيم، وعدو الإنسان!

من الملاحظ هنا أن القدرة التوليفية لرواة الحديث، بلغت بهم الحالة إلى درجة تقسيم الشيطان نفسه. ومن ناحية أخرى: إذا كانت حواء هي أصل المعصية، ألا يجب أن تكون النساء جميعاً مشابهاً لها من دون استثناء؟ العقل التعليلي لا يمارس تحليلاً للحدث، ولا تفسيراً، بقدر ما يقدم تصوراً، يُضفى عليه طابع أسطوري المعنى! واللافت للنظر أن هناك الكثير من الأتكاء المعرفي، في صياغة الأحاديث، وحتى في الترويج للأدبيات المتعلقة بالمرأة، على المأثور التوراتي، فالإسرائيليات لها حضور مؤثر في الأدبيات المذكورة، وخصوصاً عن دونية المرأة، وبوسعنا سرد أحاديث كثيرة في هذا المضمار، مثل:

- (إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله مستخلفكم فيها، فناظر كيف تعملون فاتقوا الله، واتقوا النساء. فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء)^(١٦).
- (النساء حبائل الشيطان، والشباب شعبة من الجنون)^(١٧).
- وعن أبي صالح مولى أم هانئ، قال: (بلغني أن أكثر ذنوب أهل الجنة في النساء)^(١٨).

- وعن علي بن زيد بن جدعان قال: (سمعت ابن المسيب يقول: ما يبس الشيطان من ولجٍ قط إلا أتاه من قبل النساء)^(٢١٩).
- وعن أبي هريرة، عن النبي (ص): (إن المرأة خلقت من ضلع لن تستقيم لك على طريقة فإن استمتعت بها وبها عوج وإن ذهب تقيمها كسرتها، وكسرهما طلاقها)^(٢٢٠).
- وعنه (لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ولم يخزن اللحم، ولولا حواء لم تخن أنتى زوجها الدهر)^(٢٢١).
- وجاء في حديث نبوي (لو كنت أمر أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها)^(٢٢٢).

وهذا المأثور الإسرائيلي نتلمسه في شخصية «بولس» داخل المسيحية، من ناحية علاقته بالمرأة، وموقفه منها، فهو يقول صريحاً: (وأما المرأة فهي مجد الرجل، لأن الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل. ولأن الرجل لم يخلق من أجل المرأة بل المرأة من أجل الرجل. لهذا ينبغي للمرأة أن يكون لها سلطان على رأسها من أجل الملائكة). وقيل ذلك كان موضعاً موقفاً أكثر (ولكن أريد أن تعلموا أن رأس كل رجل هو المسيح. وأما رأس المرأة فهو الرجل. ورأس المسيح هو الله، إلخ)^(٢٢٣).

وبوسعنا ذكر أمثلة كثيرة حول ذلك، ترينا مدى انتشار التصورات الإسرائيلية التوراتية، أي تلك التي يشكل سفر (التكوين) بخصوص الخلق، وعلاقة «حواء» مع «آدم» المعتبرة سلبية، في الأدبيات اللاحقة المسيحية (البولسية خصوصاً)، إذ ليس مفهوم الخطيئة الأصلية، سوى التركيز الأمثل (الموجه) على تأنيب المرأة بإطلاق، انطلاقاً من جريرة أمها الأولى، التي قُتلت بها كل النساء لاحقاً، ومنحت الرجال حق قيادتها، ومن ثم الأدبيات العربية - الإسلامية الرسمية: العاملة وفيما بعد: الشعبية كذلك، حيث تقدم صورة المرأة بوصفها رمز الشر وبؤرته الشيطانية، والموقعة بالرجال، يشكل سفر (التكوين) المادة الرئيسية، والمرجع الأساس لما تقدمنا به!

وهذه الصورة المشهدة المتنامية والمتجددة بطريقة طقوسية وميثولوجية (بأشكال مختلفة حتى الآن)، تعتبر في حقيقة أمرها عن ثقافة مأزومة في العمق، وهي غير قادرة على مواجهة نفسها، في هذا الإطار المذكور، حيث يشهد الخطاب الذكوري كل (أو كامل)

عنفوانه السلطوي، وتجذر رأسماله الرمزي، بوصفه الإنسان نموذجاً، ونموذج الإنسان. وحيث تتقدم له التبريرات الكاملة، في المواقف الحاسمة، فحكمه على الأرض، هو الذي أسس لسلطته الدينية والرمزية في السماء. وبوسعنا استعراض أمثلة حاسمة تُبرر فيها ساحة الرجل، ويثاب على ذلك، وتُتهم المرأة:

بخصوص علاقة «آدم» بـ «حواء»، حيث نجد «آدم» وقد استتاب، وفي القرآن ذكر لذلك، كما في ﴿فَتَلَقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾^(٢٤) وغيرها، فهي تشعرنا بالوعي المتقدم تاريخياً لـ «آدم»، أما «حواء» فلا حضور تاريخياً لها، حيث نتلمس زحزحة للعنف، فهو بدلاً من أن يوجهه إلى «آدم»، وجهه إلى «حواء» وعوقبت العقاب المذكور سابقاً، أو على الأقل بدلاً من توجيهه العنف إليهما معاً، واعتبارهما شريكين في ما حصل، إذا بـ «آدم» الرجل تتم تنحيته جانباً، رغم أن الذي نتلمسه هو وجود وعي متقدم لدى «حواء»، ولكن المفسر الإسلامي (الرسمي) يقرأ الحدث في لواحقه، عندما يشدد أن ما جرى كان بسبب الخطيئة القائلة لـ «حواء»، لا لأن كل شيء كان مرسوماً بدقة بمفهومه الرمزي، فالعنف في جبلة الإنسان، وحركية الصراع رافقت وجود الإنسان مذ خلق، وهو الذي ينقله من حالة لأخرى^(٢٥).

بل إننا نتلمس انشغالاً للعقل الجمعي الإسلامي الرسمي بما جرى، وضبطاً للعنف، وبرمجة له، وعقلنة للحدث، في إبقاء «حواء» المذنبه، وإعلان براءة «آدم» وهي عقلنة لا تخرج عن إطار التعليل المرافق لحركية النص الديني. كما يذكر صاحب «عرائس المجالس» على لسان أحدهم، وصولاً إلى سعيد بن المسيب المعروف، الذي كان (يحلف بالله ولا يستثني أن آدم ما أكل من الشجرة، وهو يعقل، ولكن حواء سقته الخمر حتى إذا سكر قادهت إليها فأكل، ولذلك قال رسول الله(ص): الخمر مجمع الخبائث وأم الذنوب)^(٢٦). ذلكم هو المنطق النفسي الذي يركز على مصداقية واقعة معينة مسبقاً ويوجد لها المبررات النفسية العديدة.

ولعل المتتبع لمجريات الأحداث، وصياغة الوقائع لا بد أن يصطدم كثيراً بخاصية المنطق النفسي، فمن داخل هذا المنطق تبلورت وتفرعت ثقافة عالمة، وأسست لسلطتها في الذاكرة الجمعية الشعبية، من خلال ذلك التضاد الموجه بين (لا ذكورية وأنوثية الجنس البشري)، إنما جميع الأنواع الحية، وذلك بإيجاد الأرضية الميثولوجية التي تجعل بؤرة

القيم ذكورية. فالذكورة تتكلم الأصالة، والنظام، والحضارة، أما الأنوثة فهي النقيض المباشر، إنها العماء، وفوضى الطبيعة، ولا استقرار الثقافة في المجتمع!

والمثال الثاني يخص العلاقة بين «يوسف» وزوجة عزيز (مصر)، فالأحاديث المختلفة والروايات تبرئ ساحة «يوسف» وتتهم المرأة الغاوية التي راودته عن نفسه، كما يقال. والآية القرآنية (٢٤) من سورة «يوسف» تعلمنا بذلك ﴿ولقد همت به وهمَّ بها لولا أن رأى برهان ربه، كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾. ثمة محاولات مستميتة لإظهار «يوسف» مغزواً من قبل زوجة عزيز (مصر)، رغم أن الآية تتحدث عن مشاركة إثنين، أي رغبة الاثنين في نيل اللذة الجنسية. ولكن الهدف ينص على زحزحة التهمة عن «يوسف» هذا الذي يُعتبر - كما لا يخفى على أحد - يهودياً، وإذا به يقدّم على عموم المصريين، لا بل ويُتهم المصري والمصرية معاً لموقفهما السليبي منه (بداية خصوصاً)، وهو محمول بالجمال الخارق القادم من الخارج، حيث لا شبيه له في الداخل، وبإلها من مفارقة!

فالعقدة هي في الخارج باستمرار، ومن خاصيات البطل أنه يقدم ممدوحاً، منتصراً، إيجابياً السلوك فاضلاً، وخصوصاً في الأدبيات العربية - الإسلامية، حيث الخطاب الذكوري هو الذي يمارس سلطته هنا. إنها انتقائية مشغولة بالعنف، في تجليها الذكوري، وحتى في لوجستيتها (شرعيتها) الدينية (الفقهية)، على حساب إقصاء الأنثى.

«ابن كثير» يذكر أقوالاً كثيرة احتمالية، لكنه لا يرجح ما يعتقده، بخصوص براءة «يوسف» إنما يجزم بذلك، من خلال نفي السوء والفحشاء عنه، فهو من ﴿عبادنا المخلصين﴾^(٢٧). فالتركيز هنا يتم على اصطفاية معللة من الخارج، وموجهة! ولدى صاحب «عرائس المجالس» كمّ واضح من التصورات الميثولوجية حول القصة. فمن بين ما يذكره (قال ابن عباس فجرى الشيطان فيما بينهما فضرب بإحدى يديه إلى جنب يوسف، وباليد الأخرى إلى جنب المرأة حتى جمع بينهما). قال ابن عباس فبلغ من همّ «يوسف» إلى أن حل الهميان وجلس منها مجلس الرجل الخائن). وكذلك ﴿ولقد همت به وهمَّ بها﴾ - فقد حل سراويله وقعد منها مقعد الرجل من المرأة فإذا بكف قد بدت فيما بينهما ليس لها عضد ولا معصم مكتوب عليها:

(وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون، فقام هارياً فاراً)^(٢٨).

وهكذا الحال مع مفسر آخر معاصر، يقارن بين الآراء المختلفة، ويؤكد براءة «يوسف» من منظور الخطاب الذكوري^(٢٩).

الجنسانية في المنحى المذكور، تختار أدواتها وعدتها، وعتادها، أساليبها التي بها تمرز مؤثراتها. فالذكورة تفصح عن مكانتها الاجتماعية، وعن بلاغتها الخطابية، عندما تواجهنا باحتمالات، هي ذاتها إفصاح عن (ديموقراطية مهدورة)، إن جاز التعبير. فتلك الاحتمالات لا تطالبنا في أن نفكر في حقيقة الاحتمالات تلك، بل أن نتماهى مع سير أو اتجاه الاحتمالات، مع هدفها المرسوم، وهو ترجيح الاحتمال الجائز المنشود ولا احتمال آخر. إنه تعدد تحت طائلة الطرد في خدمة المفرد. إنه خطاب ينفي التعدد رغم اتكائه عليه، من خلال نفي النقيض خارجاً بتجنيسه أنثوياً! ثمة لهات سريع وعنيف خلف هذه الفكرة، وهي أن «يوسف» بريء، وزوجة العزيز متهمه، إنه اللهات المؤسس لمجال عنفي يتطلع كل داخل إليه، وكل خارج منه. ففي الحالتين ثمة مخاصمة دموية وتهديد: فالداخل يكون على صورة الرغبة المولفة (ذكورياً)، والخارج يكون في هيئة الغريب (المسخ) الذي ينبغي التخلص منه بدوره.

إنه الجنس مجدداً، ودائماً الذي يظهر في مفاصل ومنعطفات التاريخ الكبرى مباشرة، وبطريق غير مباشر، حيث يظهر بمشابه السهم الذي يشير إلى اتجاه ما، فما كان لـ «يوسف» أن يظهر نجماً لولا المرأة، وما كان بإمكانه أن يغدو صاحب مكانة لافتة للنظر، لولاها. ولكن في هذه الحالة تكون قد غُيِّبت، إنها لا تعدو أن تكون: الآخر - الغريب - القربان المادي والرمزي الذي يُضجى به عند الضرورة، واللاشيء عندما يستقر الوضع، واللاشعور الذي يتكلم حضوره في اللحظة المناسبة مسعفاً الشعور الذكوري، ومن خلال لغة تتكلم الأنا الخشنة الذكورية بدورها. المؤرخ أو المفسر القرآني، أو الراوية، أو الكاتب الفقيه، أو اللغوي، أو المتحدث، إلخ أسماء لمسمى واحد هو الجنساني الذي يدقق في أصل الكلمات وفي مواقع المعنى التي تحف بالكلام، وحركات الحروف وهي تنظم في عبارات، وتصنيفات الصور البلاغية، والمجازات لكي يتأكد من صحة ما يراهن عليه، وهو يخدم الخطاب المعمول به بأمانة.

في ضوء ذلك نستشعر صخباً (إن جاز التعبير) للمعنى، إزاحات مستمرة للامرغوب فيه، تضعيفاً لكل حديث يدخل في حقل اللامفكر فيه، تنفيذاً مسبقاً لكل تفسير خارج

(حظيرة الدين)، وتكفيراً لكل تأويل يشق عصا الطاعة هنا. وفي هذه الحالة أيضاً، ليس «يوسف» هو المتكلم عنه، أو زوجة عزيز مصر، إنما الموقف المُعطى للذات الذكورية. ثمة انشغال بالمعنى السائد الموجّه المصون المحصّن، وحراسة مقدسة له، من أجل «يوسف» الذات الجمعية. الداخل مدان، ما دام يُراهن على الخارج الجديد، مهما كانت التبريرات. ف «يوسف» قادم من الخارج، يحمل معه قضية صراع مع الأخوة وهم ظالموه، تكبر في مصر، فتصبح مصر كلها ساحة لإعلان عظمته، وتصبح في خدمته، حتى وهو يتملك خيرات مصر، ويمنح ما يشاء لأبناء قومه ويحرم أبناء مصر منها، وتؤثت مصر ذاتها عبر زوجة عزيزها، حيث يكون هو متقدّمها الوحيد، وهو الغريب عنها. وصفة الغريب دائماً تتصدر واجهة النص الديني حيث تمارس زحزحة للقديم، بليلة للقديم المألوف، وبثّ الجديد، إذ يتماهى الغريب مع الجديد الذي يصدم، ثم يغدو مطلوباً، على مذبح الجنس، تتداخل القيم، وتتصارع، وينتصر الغريب، ويهزم القديم عبر تأنيته. فلولا زوجة عزيز مصر، لما كان هناك دفع للقديم، تغيير في مسار مصر المستقبلي. البطل دائماً أسطوري القوي، وتكون المرأة دائماً نذته المعكوسة، الوجه النقيض، الذي يفجّر الأحداث، من أجل مجد البطل المذكور وسّمّوه.

والعلاقة التي أقامها «داود» مع زوجة «أوريا» الحثي «بششبع» تستحق أكثر من وقفة وتحليل، فالجنسانية المؤسّرة للحدث الجنسي، تجرّ الواقع الذي جرى لصالح الحقيقة المنشودة، إذ إن «داود» الذي يعرف بحربه الشديدة والدموية ضد الفلسطينيين، وسعيه الحثيث لإبادتهم واستعبادهم، أو التنكيل بهم، كما يعلمنا سفر (صموئيل الثاني)، وصراعه مع الملك «شاوول» ووجهه الشديد لابن عدوه «يونانان» أي الميل المثلي، يقدم لنا بوصفه الملك والنبي العظيم، وخصوصاً في الأدبيات العربية - الإسلامية، وبغض النظر عن كل نزوعه التسلطي في الحكم وتصفية الخصوم، وما يخص علاقته الجنسية مع «بششبع» ومواقفتها رغم أنفها، ثم التخطيط لقتل لزوجها، ليلحقها بزواجها نهائياً، وهي قبل أن تكون زوجته، تحت رجل آخر (زوجها)، تحيل ب «سليمان» خلفه: الملك والنبي!

ثمة جنسانية مهولة هنا، وهي تمارس مسحاً تبريرياً لكل سلوكيات «داود»، وتبقي «بششبع» في الظل المعتم تاريخياً؛ ف «ابن كثير» يقول إنه تزوجها بعد الفتنة، وكلمة (الفتنة) تتخلل كل أزمة اجتماعية وسياسية ومعتقدية في تاريخنا القديم والحديث والمعاصر، وهي ذات مضمون جنسي، حيث تغري الآخر بممارسة ما يضره لاحقاً.

ويشدد «ابن كثير» كعهدنا به، على استقامة سلوكه ونبل صفاته، وندمه على خطئه، وبكائه الطويل. وكذلك يشير إليه باعتباره صاحب فضائل كبرى، إذ يسهب في إبراز صفاته التي تليق به كنبى قبل كل شيء، وأنه تزوج من «بششبع» من دون توضيح خلفية الأحداث اللاحقة، وكيف تخلص من زوجها «أوريا»، عندما دبر له مكيدة، حين أرسله إلى الحرب، وأوصى جنوده بقتله، منطلقاً من وازع معتقدي نفسي، للإعلاء من قيمته، حيث يذكر/ يورد جملة أحاديث نبوية تبرز مناقبه العظمى ومنها أن أحب الصلاة إلى الله هي صلاة «داود» وكذلك صيامه، وصوته المؤثر، كما في وصف صوت «أبي موسى» بأنه (أعطي من مزامير داود)، ويذكر قراءته السريعة للقرآن قبل نزوله، إلخ^(٣٠). ومثله صاحب «عرائس المجالس» إذ يذكرنا بأنه تزوج «بششبع» قبل زواج «أوريا» منها، لتبرير سلوكه^(٣١).

وكما ذكرنا سابقاً، فإن التعرف إلى سيرة حياته - في إطارها الواقعي - ممكن أكثر بعيداً عن الإضافات والتزويقات الميثولوجية، في سفر (صموئيل الثاني)، كما في الإصحاح الأول، حيث يرثي «شاول» الملك، وكان عدوه، وكذلك ابنه الذي يصفه بقوله: (كنت حلواً لي جداً. محبتك لي أعجب من محبة النساء)، وهي محبة لا تخفى أبعادها الجنسية، وتبرز الحياة العملية الصاخبة لرجل ذي طموحات هائلة في وسط اجتماعي كان العنف يختزل الكثير من علاقاته، وينتقل من موقع لآخر، ومن بؤرة اجتماعية لأخرى، مغتيراً ضحاياها، في بيئة تفصح عن رعاويتها، وتكون المرأة علامة كبرى فيها! إنها في حقيقة الأمر أشبه بعملة متداولة، تمتص هنا كل المنغصات الاجتماعية، وقد تحيل سواها عن طريقها إلى المعنى المرادف لمعناها. فهي لا يُكتفى بها وإن كانت القناة الرئيسية في تمرير كل أوجه وأنواع العنف الرمزي، إنما تشرك الآخرين معها، حيث يصبحون في مستواها. وهذا يذكرنا بتلك العبارة القيمة التي قالها «يونغ» وهي عن أن (يهوه مبدأ الحركة المذكر، وشعبه في مكان المرأة)^(٣٢). فتمتد إشعاع (من نوع صاحب ومتوتر وموجع ومميت غالباً) ينتشر من داخل الشخصية المتسلطة، شخصية ذكورية، تفتقر من حولها، وتسعى إلى امتلاكهم، والتحكم بهم، وتجريدهم من القوة الخاصة، ثم تأنيث لهم في واقع الأمر، كما في حال «داود» وغيره، إنه نسخة عن «يهوه» ولو أنه يمثل رغبات «يهوه» في إبادة الخصوم والمعتبرين أعداءه. ولكنه «يهوه» الملموس، في ذكوريته المنافحة، فالجنسانية من خلاله تحيل إلى المبدأ الجنسي بكل ما فيه من افتراض وافتراع وامتلاك الجسد، كل أشكال القوى الأخرى، حيث تبدو أكثر إغراء، وقابلية

لإشباع السلطة الذاتية، من خلال الفصل النوعي المذكور. أليس أحدنا عندما يحاول النيل من غيره بشكل كافٍ، يخاطبه بحقد (يا مَرَا «يا امرأة»؟)، ليمسّخه على صعيد المعنى. وهذا يتم في الواقع، حتى على صعيد الواقع، حيث الشعور اللذتي يتملك كل من يستبد بغيره، من مبدأ فحولي عارم. هكذا تظهر المرأة وتختفي، فهي في كل الحالات: اللذة عند الضرورة، والمتعة للراحة النفسية، والقربان الرمزي في الكلام، والتجريد من الحقوق، حين الشعور بنقص معين، وتحميلها وزر كل خطيئة، حتى لو كان المرء بمفرده، فهي تعتبر قارة في داخله. ثمة إحساس بالفضيحة وهي تجلب الذات من الداخل، بالنسبة إلى العقلية الذكورية، وهي تواجه المغامرة الداودية مع زوجة «أوريا»، وتغض النظر عما حصل، بنوع من الذنب الداخلي الذي يوارى عميقاً وفي صمت، رغم أنه هو ذنب لا يني يستصرخ الضمير الذكوري الجمعي، وهو يُلبّس بأشكال كثيرة لتغيب حقيقته كما رأينا عند (ابن كثير، والنيسابوري الثعلبي)، وغيرهما حيث تُبرأ ساحة «داود» كغيره، مادامت المرأة عدوة تاريخية، ومصدر الفتنة، فيمكن - في هذه الحالة - تحميلها كل ما وقع ويقع، وهي تدخل حظيرة زوجاته الأخريات الـ (٩٩) لتكمل العدد المطلوب، رغماً عنها!

وإذا ذكرنا «سليمان» والأمجاد التي كانت له والمزايا الأسطورية، والمكانة المقدسة والخوارقية التي أتصف بها، تلمسنا حقيقة مذهلة، تتجسد في ذلك التاريخ الذي كان ويكون لـ «بني إسرائيل»، لأنبيائهم.

وإذا تحدثنا عن علاقة «سليمان» بالنساء، هالنا العدد الكبير الذي كان له، كان يمتلكه، حيث لم يبلغ ذلك رجل لا قبله ولا بعده. فإذا كان أبوه «داود» قد ألين له الحديد، وأخضع له الطير، وسخرت له الجبال... إلخ^(٣٣)، فإن ابنه قد ضاهاه، في ما أملك، حيث أعطيت له السلطة على الأرض، وتجاوزها بسلطته على الجن والطيور والحيوان^(٣٤). ووضعت عنه، ورويت أحاديث كثيرة، وخصوصاً قصته مع «بلقيس» ملكة سبأ، في القرآن^(٣٥)، وكان ذلك سبباً للنيل منها، وامتلاكها. فعلى النساء ألا يملكن (لا يحكمن)، وقد كانت ملكة قوية ذات مكانة مؤثرة، وتُقدّم في الروايات التاريخية، وتظهر مضحكة، من خلال تفسيرات مختلفة، مرافقة لسيرتها ذات المعنى في النص القرآني، إذ تبدو شغراء الساقين، وكأنها ممسوخة. في هذه الحالة، النص الميتولوجي الذكوري المنشأ يختار باستمرار كل ما من شأنه الإعلاء من قيمته، وتحريك المرأة على

خط الرغبة التي تجرّ في شخصيتها، بما يتناسب والوضعية المجتمعية لها لتكون كما أريد لها: الأنثى، أي الضلع الذي ليس بوسعه أن يكون الكائن الفاعل تاريخياً. (وما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)، وهو حديث يُعتبر صحيحاً، يُذكر، كلما جرى نقاش حول مدى أهلية المرأة لممارسة السلطة، حتى في يومنا هذا، انطلاقاً من تفسيرات عضوية مسبقة، وصياغات علموية وميثولوجية مكثفة!

العدد الهائل لنساء «داود» (مائة امرأة) والأكثر هولاً لنساء «سليمان» (ألف امرأة: سبعمئة مهربية وثلاثمئة سرية)، حيث يكون الرقم المثوي أو الألفي علامة كبرى على سلطة كل منهما، يفصح عن التفوذ للاثنين - لـ «سليمان» خصوصاً^(٣٦). من النساء وإلى النساء، وعبرهن تنبئ القيمة الرمزية للذكورة، وتحويرها للغة والواقع المرغوب، ولطبيعة السلطة ذاتها. إن التكثيف في عدد النساء باعتبارهن زوجات لرجل واحد، ثم النظر إليهن من موقع السلطة التي يمارسها، والمكانة القيمة التي يُعطاهما يجمهر العلاقات تلك في علاقة واحدة تلك التي توحد بين القيمة والواقع، ومن يشغلها، حيث يهبهما المعنى المرغوب فيه. وفي حالة الملكة «بليقيس» تكون العلاقة متعددة، حيث تؤسس لجنسانية صارخة، وتلحق بمفهومها كل القيم المتناثرة حول الموضوع، موضوع الجنسية، حيث يحتل الرجال والنساء مواقعهم، كل بما يناسبه، وإلى جانبهم، وحسب مستوياتهم: الكائنات، والمكان جغرافيته، أو بعده التضاريسي، في خدمة العلاقة تلك.

فالملكة «بليقيس» التي تتأسس كسلطة: أنثوياً، تشغل مكانة استثنائية، شاذة، لا يجوز لها أن تشغلها وهي التي تميّرت بحضارة لافتة للنظر عبر اسمها، وسط مجتمع مجاور، أو محيط، لا تخفى بداوته. ولهذا عليها أن تتنحى، وتحتل مكانها المناسب، تكون في ذمة/ عهدة الرجل. وهنا تشغل الذاكرة الجمعية الذكورية بكل ما من شأنه: ذكرنة التاريخ والزمكان. إن الوصف المؤسّط الذي يذكر، لإبراز البطر الكامن في سلوكياتها، والخاص بقصرها، ربما لم يلفت النظر، بما فيه الكفاية. إنه (أي الوصف المذكور) أشبه بقائمة اتهامات موجهة ضد امرأة تريد الاستئثار بالمكان، بالدنيا، تؤسس لمفهوم خلودي، وهذا نزوع شيطاني، ونوع من إقصاء لسلطة الآخر: الخالق ومن يمثله على الأرض. فقد ذكر في صفة عرشها (كان مقدمه من ذهب مفصص باليواقيت الحمر والزمرد الأخضر ومؤخره من فضة مكلل بألوان الجواهر، وله أربع قوائم، قائمة من ياقوت أحمر، وقائمة من ياقوت أخضر، وقائمة من زمرد أخضر، وقائمة من در أصفر وصفائح السرير من

الذهب وعليه سبعون بيتاً وعلى كل بيت باب مغلق، وكان طوله ثمانين ذراعاً في ثمانين ذراعاً في الهواء فذلك قوله عزَّ وجلَّ «وأوتيت من كل شيء» أي مما تحتاج إليه في الملك من الآلة والعدة، إلخ^(٣٧). فهذا الوصف وما يليه، ليس القصد منه إبراز مزايا القصر الملكي الأنثوي، وإنما للإفصاح عن الحقيقة (الخبثية) لما تبطنه «بلقيس» والمرأة، وهي تمارس تحدياً للإله نفسه، وهو وصف يشابه الوصف الذي يليق بجنة الفردوس. وبذلك يتم - حتى الآن - تكتيف صورة المرأة سلبياً، زوجة عزيز مصر من قبل النبي الورع يوسف اليهودي، وبلقيس العظيمة في مجدها، وقد شوهدت لاحقاً، وبذاكرة جمعية إسلامية مرهوبة الجانب، وهي في اليمن، ومن قبل سليمان الخارق في المعطى من القوى، وهي يهودي بدوره. وتبرز ضلعنة المرأة نفسها مُتَوَزَّتة موجهة إسلامياً.

وفي الوقت نفسه، يدخل في عداد الأمم المهلكة (عاد وثمود مثلاً) التي أهلكت، لأنها بطرت وبغت في سلوكها. ويرمز «سليمان» الوجه النقيض لها، فهي امرأة، وامرأة ناقصة شبه رجالية (شغراء الساقين)، علامة على امتياز ما هو ذكوري، وهي كذلك تتحدى من حولها. وكان «سليمان» قد ولد لمحاربتها فقط، وهو نفسه لم يخف يوماً طموحه الدنيوي: في السلطة، ومحاربة الخصوم، والاعتراف من ملذات الدنيا. لقد كان أكثر من قائد حربي، ومحثك سياسي، وعاشق نهم للحياة، ومخطط في كيفية الإيقاع بالخصم، بشكل بارع، حيث كانت علاقاته مع الجواري علاقة ذات طابع جنساني. أي من خلال فعل الامتلاك: المادي والمعنوي، وتحت غطاء سميك من القدسيات. وكل ما تقدمنا به يرينا مدى نفوذ ليس الميثولوجي في تركيبنا السيكولوجي أو الذهني واليومي، وإنما المعتقدي الموجه الذي يصادر منا وفيما ما يمكن الحلم به، والتفاعل معه واقعياً، بصورة مستقلة، من خلال ماضٍ مضخَّم بشكل مروَّع! فإذا دققنا في الأمثلة المذكورة، ومترادفاتنا من الأمثلة الأخرى هالناً هذا الانغواء بالرموز التاريخية التي نعتب في ظلها عما يعادينا راهناً (الصراع مع الصهانية، ومع كل ما يمت إلى اليهود بصلة كـمعتقد يومي):

- ف «يوسف» الذي يُقدَّم يهودياً، ويفضل ثلثه من اليهود على كل المصريين، وعبره تُخوَّن زوجة عزيز مصر، ومن ثم يبرز مدى انغواء بنات مصر به كما مرّ معنا آنفاً. هذا الغريب، إذا به يشكل الرمز الأمل في الحكمة والفضيلة والمخلص للبلاد من الدمار.

- «داود» الذي يضرب الفلسطينيين بيد من حديد، ويسفك دماءهم، ويفتصب زوجة «أوريا» ولا يُخفى انتماؤه اليهودي، إذا به يُعزّز في التاريخ ويمجد، كرمز، تدين له الجبال والطير والبشر.

- «سليمان» ابنه، وهو وليد زواج غير شرعي، لم يخف أطماعه الدنيوية، وفحولته الجنسية، ومغامراته حتى داخل الأراضي التي تملكها «بلقيس» فتذم هذه ويُستخفّ بها، من دون تدقيق النظر في حقيقة ما يجري واقعياً.

إنه إعجاب بالميثولوجيا وقد بلغت الأوج في تمازجها المعتدي المؤثر يهودياً، حيث شكل الأرضية الكبرى، والمدخل الأكبر لفهم عالم ما وراء الطبيعة وفهم الخليقة، واستيعاب الكون، والحقيقة لكل من الرجل والمرأة^(٣٨). إن اليهودية كثقافة وكمجموعة رموز مترابطة وآسرة، لا تزال تستوعب ثقافات عديدة من حولها، وتأسرها في إطارها، إذا أجرينا مقارنة نصوصية، وقراءة تناصية للنصوص الدينية، والشخصيات التاريخية.

- وهذا يفصح عن أننا ما زلنا دافنين أنفسنا ورؤوسنا في التاريخ، ولم نخرجها منه. والدين بشكل عام، في الإطار المذكور والمحدد والمحدود، لدينا طبعاً، ما زال يتكلم العبرية في خطوطه الكبرى، ويفصح عن اليهودية في معظم أجوائها الطقوسية (اليهودية دين طقوسي لا يجارى حتى الآن)، معتقداً، ويتكلم الإسرائيلية كثقافة في متضمناته الكبرى كذلك، ومن ناحية الإسرائيليات تلك التي يشار إليها، والتي يُغضُّ النظر كذلك عنها. ولعل الرجوع إلى قائمة الأحاديث التي رويت على لسان النبي، تكشف عن هذه الثقافة القارّة، المتغلغلة داخل النفس والذاكرة الجمعية، كتلك التي ذكرناها، والتي لم نذكرها، لأن ذلك يخرجنا من إطار ما نحن بصدده، وهذا يتطلب جهداً جماعياً ينقّب في تلك الألفية المريئة واللامرئية التي يُمتلك ملايين المسلمين بها!

- ففي الوقت الذي يفصح عن مواجهة جهادية (مواجهة صريحة) لكل الرموز اليهودية، إذا بهذه الرموز تتجدد في أعماقنا ويرّوج لها، ويعلن مراراً، أن اليهودية ليست هذه التي يكتب عنها، بل غيرها، وقد حزفت! واليهودية ك معتقد وكدين تجمع بين الأرضي والسمائي، في سلوكياتها، وتسعى إلى أن تكون دين الحضارة

التكنترونية^(٣٩)! إنها جنسانية لا تخفي احتفاءها بالذكرورة، الفحولية، وفي الآن عينه، لا تمانع في تجلي الجنس الذي يتكافأ فيه الرجل والمرأة معاً!

- هناك ما يخص الصورة الكاريكاتورية للشيطان. تلك هي مسوخية الشيطان، وفي مسوخيته يتجلى فعله الطاعني. فنحن نقرأ على لسان «محمد» كما يُروى عنه، وينسب ذلك إلى «يحيى بن زكريا» حيث التقى بإبليس، ويجري حوار بينهما: (فإذا على رأسه (رأس إبليس) خطاطيف تطير وحقواه محفوفتان بأكوار كور ههنا وكور ههنا وفي رجليه خلاخيل. فقال: ما هذه الخطاطيف التي تطير على رأسك؟ قال: بها أخطف عقول بني آدم، فقال: ما هذه الخلاخيل التي في رجليك؟ قال: أحركها لبني آدم حتى يغني أو يغني له. قال: فأي ساعة أنت على ابن آدم أقدر؟ قال: حين يمتلك شعباً ورياً).

وقيل إن إبليس عندما أنزل من السماء ليس تحت ذقنه منها شيء أعور في إحدى رجليه نعل. وقيل على لسان «ابن عباس» إن «إبليس» لما خرج من الجنة ألقى الله عليه الحرقه والغلمة فنكح نفسه فباض أربع بيضات فمنها ذريته. وقيل على لسان ابن إسحاق: بلغني أن إبليس تزوج الحية التي دخل في فيها حين كلم آدم (ع) بعدما أخرج من الجنة فمنها ذريته، إلخ^(٤٠).

المتأمل في هذه الأوصاف التي يُقدّم بها الشيطان يدرك البعد الميثولوجي الذي يتخلل نسيج الصور هاتيك، فالشيطان يظهر مخالفاً لكل تصور، إنه نسيج وحده، له مملكته المشهدية الخاصة، ثمة ما يميزه ويلفت الأنظار. الغرائبية في الشيطان تنغذى من مرجعية جنسانية مقدسة، وما أقرب الشبه وأكثره بين الشيطان والمرأة، فالمرأة دائماً توصف باللافنة لأنظار الآخرين، والممتلكة لكل ما من شأنه الإيقاع بهؤلاء. وثمة خطاطيف وخالخيل إغرائية، لإغراء وغواية بني البشر. لهذا ثمة تركيز على ضرورة تجريد المرأة من كل مسحة جمالية، من كل ما يظهر جمالها، ومن كل ما يُسمع صوتها للآخرين. فهي في مجموعها عورة، كما يقول حديث نبوي بذلك، وثمة تشديد على ضرورة منع ارتداء المرأة للقعاقة. القعقة إيقاظ الشهوة، لدى الآخر، وهي قيد البروز وسماع الصوت^(٤١).

التداخل بين الشيطان والمرأة يبرز في مواقع ومواقف وحالات لا تُحصى. فكل سلوك

تقنيي لجسد المرأة، هذا الذي يشكل مجموعة إغراءات، ومصادر متنامية للفتنة المألوفة والمعروفة، والحيل الشيطانية لا تنفذ في الإيقاع ببني آدم، وهكذا هن النساء. ألم يقل: إن مصائدي النساء؟ إنها العقلية التي ترفع من مستوى العقلية الاستهوائية الذكورية، للانتباه إلى ما يحصل. والمرأة في جوهرها كائن ناري، كائن يمتلك القدرة على إثارة الآخر، بامتلاكها القوة النارية تلك، كيف وهي تتماهى مع الشيطان، والحية، التي تعتبر زوجة الشيطان، وصورة من صور المرأة! فالشيطان من ناحية قد تزوج الحية، ومنها ذريته، وعن طريق الحية كان لقاءه مع «حواء»، حيث الثلاثة يجمعهم مفهوم واحد هو المكر، ثم تحول إلى مستوى الرمز من جهة الرمز، والانشغال بالجنس، من حيث تداخله مع الأنثوي، ذوبانه فيه. ومن ناحية ثانية يبرز الشيطان في مسوخته، قادراً على الحلول في أي شيء يُعد له ذلك، إن العنف في هذه الحالة مقسم بين الثلاثة، ونابع منهم، وفي الوقت نفسه متجدد، حيث يمثلون الشر سوية. فالمسخ الذي غادر صورته أو أخرج من صورته، يصبح خزاناً/وقوداً لتوليد العنف، وقد رأينا المرأة سابقاً وهي تجبل عن طريق الحية (الأفعوان)، وفي الحالتين ثمة حلول لروح شيطانية (نفحة من لدنه) لتكون أقرب إليه.

الذاكرة الميثولوجية الإسلامية تاريخياً تؤرخ للحدث جيداً، فهي تعيد ترتيب المواقع، تعقد نقاطاً دون أخرى، والجنس هو الذي يثب من نقطة لأخرى، ويحرك الفكرة المنشودة ويبلورها، لتكون جاهزة للتداول. «القرطبي» يذكر أن الحية كانت خادم آدم عليه السلام في الجنة فخانته بأن مكنت عدو الله من نفسها وأظهرت العداوة له هناك، فلما أهبطوا تأكدت العداوة وجعل رزقها التراب^(٤٢).

ومن خلال ما ذكرنا عن العلاقة الموجودة بين الشيطان والمرأة، هو وآدم، كل منهما والحية، يمكن ترتيب الموضوع هكذا، حيث تدخل الجنسانية في إطار إعادة ترتيب موضوعة الجنس، تشغيله بالصور والرموز المشحونة بالعنف الموجه:

١ - الشيطان كان كبير الملائكة، والخادم الأمين لله، ولكنه يتمرد فيصبح سيد أهل النار (لوسيفر) الأرضي. إن الصراع بين المواقع، بين الحياة والموت، من أجل التناسل، ومنح الكون قيمة مؤسطة، يشغل الطرفين.

٢ - الله الذي يخلق آدم، ليكون خليفته، يتصدى له الشيطان من جهة أخرى. إنه

يظهر متحدياً لله في رهانه على آدم، يدخل في تكوينه، يتحرك داخل دمه، ثمة اتفاق مستبطن بين الاثنين، كما يقول النص الميثولوجي، أو كما يعلمنا النص القرآني بصورة غير مباشرة، أو نبهنا. الصراع صار خارجياً، صار (على) وليس (بين اثنين) وإن وجد، ف (عبره)، فقد دخل في فيه وخرج من دبره، وأعلم تابعيه (أي الشيطان) بسهولة مهمته في الإيقاع بيني آدم.

٣ - والله الذي يخلق «حواء» من «آدم»، وتبدو لمسة الشيطان السحرية الإغوائية هي المؤثرة، وتظهر عبر النصوص الميثولوجية مسكونة باللعبة الشيطانية في الإيقاع بـ «آدم»، فكان «آدم» مخلوق إلهي، و«حواء» مندوبة شيطانية.

٤ - وفي حديث نبي يُعتبر ضعيفاً، ولكنه يفتح أمامنا نافذة مدهشة وواسعة، حول ما نحن بصدده، وهو (كان آدم لم يجامع امرأته في الجنة، حتى هبط منها للخطيئة التي أصابتهما بأكلهما من الشجرة) ومن ثم (وكان كل واحد منهما ينام على حذته، وينام أحدهما في البطحاء والآخر من ناحية أخرى، حتى أتاه جبريل فأمره أن يأتي أهله، وعلمه كيف يأتيها، فلما أتاها جاءه جبريل فقال: كيف وجدت امرأتك؟ قال: صالحة)^(٤٣). ثمة إضاءات في هذا النص:

أ - اعتبار «آدم» خاصة إلهية، فالله هو المتكفل به، أما «حواء». فهي التي تنفعل بالوجود الآدمي.

ب - تعلم «آدم» كل ما كان ينبغي فعله في علاقته مع «حواء» من الله، عن طريق الوحي «جبريل».

ج - تجلي الفضل المعطى لـ «آدم» وتهميش «حواء»، فالجنسانية هي التي تكوّن النص الميثولوجي بألوانها التفاوتية، رغم أن تعلم فنون الجنس قد تم على يد «جبريل»، وأن مفهوم صلاح «حواء» هو اجتماعي في جوهره. فثمة ما يشي بوجود بشر سابقين عليهما، حيث الذكر هو الذي يميز ما بين الخير والشر بدءاً من الله مذكراً، مروراً بالوحي وانتهاءً بآدم.

د - إن «آدم» الذي تعلم كيفية ممارسة الجنس مع «حواء» لم يحسن التصرف معها، لم يتقن وظيفته، وبصورة أخرى يبدو (خائئاً) للأمانة أو للأمانة التي خلق من أجلها. إنه اعترف مستبطن بقصور وعيه الجنسي في هذا الإطار. لهذا كان حرص أصحاب (المرح والتعديل)، وكما يؤكد ويشير «ابن

كثير» على تكذيب هذا النص/ الحديث؟ لأنه لا يتناسب مع عظيم الدور الذي يُعطاه «آدم»، وفي الوقت نفسه ثمة فشل يتخلل المهمة التي أوكلت إليه، تنعكس سلباً على أبنائه الذكور كافة!

٥ - ومن جهة الجنسانية تظهر «حواء» هي موكلة الشيطان، بالقضاء على «آدم»، وهي تتحدى فيه وعبره ما هو مرسوم إلهياً. الجنسانية هنا خاصة شيطانية. وكل ما يمت إلى المرأة هو كذلك، في سرعة تحوله^(٤٤).

٦ - وإذا كان «جبريل» هو وحي الله إلى «آدم»، فإننا نجد الحية بالمقابل وهي تقترن بـ «حواء»، وأحياناً، يظهر «آدم» مقابلاً الله وهو يرجو عفوه عما حصل، والله يخاطبه ويلومه على ذلك. أما «حواء» فعلاقتها مع الشيطان، وبالعكس كذلك. ثمة توزيع عنفي للمواقع، وتقمص الأدوار والمهام: الله وجبريل (وحيه) مع «آدم»، والشيطان والحية مع «حواء». وهذا الإخراج الميثولوجي للعلاقة المذكورة، بقصد منح الحدث ديناميكية، ولجعل الصراع يأخذ مجراه لاحقاً.

٧ - وثمة حقيقة أخرى تفرزها جنسانية العلاقة المذكورة، الذكورة تبدو مغدورة داخل الرجل. إنها رمزية تفيض بأكثر من معنى عن الخطر المحدق بالرجل ورسالته المكلف بها من قبل الله، فهو خليفة الله على الأرض قبل كل شيء. ثمة حصار عليه. فالحية التي كانت تخدمه، خاتمه، وتماهى مع «حواء»، والشيطان الذي كان كبير الملائكة، يظهر عاصياً متمرداً، بالفعل، وفق المعنى المقابل لاسمه، وكتريجة حرفية له، على الله، خائناً له. إنه «بروميثيوس - لوسيفر» الإسلامي هنا!

ثم يتحد بالمرأة، يصطف إلى جانبها، في مواجهة خالقه، وهو يجادله (وهو أول مجادل في التاريخ إسلامياً، ولهذا يُعتبر الجدل لدى الكثيرين من ممثلي العقلية المنصوبة في الإسلام كفراً، أو يسيء إلى الإسلام على أقل تقدير)، لذلك يظهر «آدم» وحيداً، ضعيفاً، فيستغفر ربه، لأنه غلب على أمره (خدع من قبل الآخرين). ألهدا كان التعاطف الألوهي معه واعتباره قوَّاماً عليها؟

٨ - والأكثر إثارة للنقاش، هو ما يخص صورة/ مشهد الشيطان، حيث يظهر مسخاً مربعاً وذا قوة قادراً على الإنسال ذاتياً. فالله ألقى عليه الغلطة فنكح نفسه فباض

أربع بيضات فمنها ذريته، ومن جهة ثانية تكون ذريته من الحية. بخصوص الحالة الأولى: نجد أنفسنا في مواجهة تصور مثولوجي متعدد الطبقات، ذي تداعيات وتناصيات. فثمة قوة ألهية تهيئه لذلك - حيث يبرز وحيد ذاته في عمله ذاك - والأجدر بالذكر، هو أن الله الذي خلق الشيطان من (نار)، خلق «آدم» نفسه ولكن من (طين). وتُتضح حقيقة كل منهما لاحقاً. ف «آدم» ينشطر إلى كائن ذكري وآخر أنثوي - وكان جميلاً - لكي تكون هناك ذرية من الاثنين، والشيطان الذي كان كبير الملائكة، وحلواً وجميلاً، ينقلب قبيحاً. هكذا تنقسم خاصية الحسن والقبح الأخلاقية البشر حسب سلوكياتهم، ويكون مثله خنثى. إنه يحمل مبدأَي الذكورة والأنوثة معاً - ويظل هكذا - لإضفاء مسحة خوارقية على سلوكه، خصوصاً حين يظهر بائضاً (أربع بيضات) وتكون منها ذريته، بكل ما للبيض من دلالات كونية ومثولوجية.

وكان معرفته الضمنية بمتعة الجنس الذاتية وملذات المواقعة الجنسية الذاتية هي التي قرّبتَه إلى ومن «حواء» ليغريها بتناول الثمرة المحرمة، بطيب اللذة من الفم، فتنقل هذه اللذة كأثر، لاحقاً إلى الفرج الشيطاني بدوره، لأن الشيطان - كما يظهر - يحمل فرجاً في إحدى فخذيهِ، مقابل الذكر في الفخذ الأخرى، وأغرى «حواء» بذلك.

وقد كان «آدم» محروماً من هذه اللذة والمتعة بصورة فعلية، كما تعلمنا نصوص مثولوجية إسلامية كثيرة. حتى إن مفهوم اللذة لا يذكر عنده، لأنه كان يخفي خوفه (ذا المصدر الإلهي) من خطورة الجنس في إغرائته الشيطانية؟

ومن ناحية أخرى يبدو الشيطان و«آدم» متساويين، ولكن القيمة الكبرى تُعطى للشيطان، رغم الود الظاهري لـ «آدم». فالشيطان يحافظ على الكثير من قواه الذاتية، وإمكانيات تحوله. إنه إله للشر، يسكن في مختلف الأمكنة، ويوجد في مختلف الأزمنة، يستقر في الدم واللحم والشحم، وهذه قدرة ألهية، لم يجزّد منها. أما «آدم» فقد كان مجرد إنسان، كائن ضعيف، معرض لأزمات وآفات كثيرة، فإن. والشيطان لا يظهر عليه الموت، إنه الإله الخالد في الشر والبشر.

والاثنتان تعلمتا أصول النكاح من الله، إذا اعتمدنا الروايتين المذكورتين (تلك التي ضَعَفها ابن كثير بخصوص آدم، وتلك التي أوردها صاحب «عرائس المجالس»، بخصوص الشيطان). ولعل شعور المؤرخ الإسلامي، أو المؤسّط الإسلامي في عقلية الذكورية بالهزيمة التاريخية - على صعيد الرمز والمعنى - في مواجهة «حواء»

الشيطانية، هو الدافع الأكبر وراء نفي مثل هذه العلاقة. ثمة تحويل للعنف، مقابل عقدة تكبير في خافية المؤرخ المؤشطر هنا، وإعجاب ذاتي لا مفر منه، أمام جبروت الشيطان، وحيوية الأنثى القادرة على الإخصاب. الجنس سلطة في قدرته على التوالد، والجنسانية تجبير لمضمونه، من دون إخفاء سلطته المؤثرة من الداخل!

ثمة حديث ينفرد «القرطبي» المشهور بذكره - كما نعلم - وهو يحاول تفسير آية ﴿من شر الوسواس الخناس﴾ الرابعة في سورة (الناس) الأخيرة في القرآن، حديث يتسم بكل المواصفات والأبعاد أو الخصائص التي تجعله نصاً ميثولوجياً بامتياز، يقول: «وقيل: إن الوسواس الخناس ابن لابلوس، جاء به إلى حواء، ووضعه بين يديها وقال: اكفليه. فجاء آدم(ع) فقال: ما هذا يا حواء! قالت: جاء عدونا بهذا وقال لي: اكفليه. فقال: ألم أقل لك لا تطيعيه في شيء، هو الذي غرنا حتى وقعنا في المعصية؟ وعمد إلى الولد فقطعه أربعة أرباع، وعلق كل ريع على شجرة، غيضاً له، فجاء إبليس فقال: يا حواء أين ابني؟ فأخبرته بما صنع به آدم(ع) فقال: يا خناس، فحيي فأجابه. فجاء به إلى حواء وقال: اكفليه، فجاء آدم(ع) فحرقه بالنار، وذر رماده إلى البحر، فجاء إبليس عليه اللعنة فقال: يا حواء أين ابني؟ فأخبرته بفعل آدم إياه، فذهب إلى البحر، فقال: يا خناس، فحيي فأجابه. فجاء به إلى حواء ثالثة، وقال: اكفليه، فنظر إليه آدم، فذبحه وشواه، وأكله جميعاً. فجاء إبليس فسألها فأخبرته حواء. فقال: يا خناس، فحيي فأجابه فجاء به من جوف آدم وحواء، فقال إبليس: هذا الذي أردت، وهذا مسكنك في صدر ولد آدم فهو ملتقم قلب آدم ما دام غافلاً يوسوس، فإذا ذكر الله لفظ قلبه وانخنس».

ويضيف «القرطبي» معلقاً: «ذكر هذا الخبر الترمذي الحكيم في نوادر الأصول بإسناد عن وهب بن منبه، وما أظنه يصح، والله أعلم»^(٤٥).

وفي تفاسير أخرى، هناك حضور للشيطان مقابل الوسواس الخناس، من دون ذكر هذه القصة المؤسسة^(٤٦). وإذا كان «القرطبي» يعلمنا بقوله: وما أظنه يصح، ومن ثم يقول: والله أعلم، فهذا يعني أن هناك تسليماً داخلياً بصحته. فالظن هنا ترجيح، والموقف من الشيطان هنا يترجم الشعور الداخلي لدى مفسرنا، ويبرز خاصته الذكورية، ويرينا قناعته

الباطنية حول ذلك التماهي بين الشيطان والمرأة. فالجنسانية بدورها تؤسّط سلطتها، غير أن اللافت للنظر في هذا الحديث هو انفتاحه على ثقافة عريقة أسطورية المنشأ من ناحية، حيث ترتبط هذه بمفهوم الانبعاث والتجدد، ومن ناحية ثانية، يمارس زحزحة للمفاهيم الأسطورية لصالح الثقافة المتداولة^(٤٧).

ذاكرة السارد للحديث، بقدر ما تبدو سيئة في التعامل مع الأحداث التاريخية، بقدر ما تبدو في الوقت نفسه ذكية في اختيارها. التناضية بين الوقائع والأحداث التاريخية قوية، لدرجة أننا عندما نقرأ هذا الحديث، نتوارد إلى أذهاننا في التو، جمهرة النصوص التي تتحدث عن طقوس الموت والانبعاث (عناة وبعل - ديمتر وبيرسفوني - سيبيل وآتيس - إيزيس وأوزيريس - أدونيس وعشتار، إلخ)، فثمة موت وحياء، فموت وحياء، وهكذا في سيرة الفصول للسنة. لكن الذاكرة الساردة تحتفظ بحقها في تقييم ما جرى، من خلال قدرتها الانتقائية على ما يهمها في إطارها الزمكاني.

ففي هذا الحديث، يبدو النص الميثولوجي الخاص بـ (إيزيس وأوزيريس) أقرب النصوص الميثولوجية إليه. فـ «إيزيس» التي تتزوج من «أوزيريس» وهي إلهته، وعندما كانت غائبة عن البيت، يقتله أخوه الشرير «ست»، وتوضع جثته في صندوق، ويودع هذا مياه النيل، فأمسكت به أغصان شجرة، فنمت بشكل غير مألوف، فأعجب بها ملك بيبولوس، فيأمر بتقطيعها لدعم سقف قصره، فتعلم «إيزيس» بما جرى وتطالب باستعادته من الشجرة، فتحقق لها ذلك، حيث أخرجت الصندوق، وبكت زوجها، وخبأتها في مستنقعات الدلتا، فيعثر عليه «ست» الشرير، رغم حرص «إيزيس» على إخفائه، ويمزق جسده إلى قطع (١٤ قطعة)، يوزعها في البلاد كلها، فتبحث عنه «إيزيس» وهي تلملم أجزائه، باستثناء عضو الذكورة، ولكنه يصبح سيد العالم السفلي، وينتقم له ابنه «حورس» من عمه الشرير لاحقاً!

لا أعتقد أن هناك من بوسعه رفض وجود تشابه كبير بين النصين، ولكن هناك اختلافاً في المواقع التي تحتلها الشخصيات! الحديث قابل لتفسيرات وتأويلات كثيرة لا تحصى، والنص القرآني بالوسع قراءته من هذا الباب، للشعور بمتعة القراءة المتضمنة معاني تتنامى، بمتعة اكتشاف معنى تلو آخر، أو في قلب الآخر، بصورة أدق.

تبدو «حواء» المتضامنة مع الشيطان والمعجبة به، مسكونة بظلاله العنيفة، رغم ارتباطها

بـ «آدم». إنها تقابل الطبيعة تكونها لا بل الطبيعة التي أسطرتها ذاكرة الرجل جنسانياً. أما الشيطان، الذي لا يني زورها ويودعها أمانته (ابنه) فهو تحولاتها الكبرى. وليس ابنه سوى العلاقة التي تربط بين الاثنين، أما «آدم» في النص فيغدو الزمن، الزمن الذي يتجلى ثقافياً. إنه في ملخصه الزمان اللصيق بالمكان، الذي لا يجد فكاً كما مما يجري ويؤثر فيه والتاريخ الذي يؤرخ للحدث الطبيعي. صاحب الحديث لا يجد غضاضة (أي غضاضة) في سرد الأحداث من دون التفكير في النتائج اللاحقة ومتضمناتها، ما دام يستكين إلى الذاكرة تلك وهي تُمرّك لسلطته الرمزية.

فالشيطان يظهر إلهاً حقيقياً، قادراً على إحياء ابنه، ويعتبر شريعاً - فقد لعن في النص - وهو حين يسأل «حواء» عن أمانته، ويتلقى الجواب، لا يصدر عنه رد فعل إلا باللجوء ثانية إلى إحياء ابنه بصمت، سؤاله سؤال العارف، فهو إله كما يظهر، ويتأكد لنا ذلك في نهاية الحديث: (هذا الذي أردت). ويبدو موجهاً للحدث، كما هو متوقع له، فهو الإله الأرضي العاصي حيث لا نعثر على وجود الإله الآخر (الإله الخالق): الله، كأنه يقوم بمهمة موكلة إليه لتنفيذها، والعنف الذي يمارسه «آدم» يكون في صمت بدوره، لقد أعلم «حواء» عندما أخبرته عن ابن الشيطان، أنه عدو، وهو سبب وقوعها في الخطيئة. ولا يوجد عنف أكثر من ذلك تجاهها. فضعه متحول صوب ابن الشيطان، إنه يمثل السلطة التي تقاوم خصومها، وهي معجبة بهم، ولكن الخصوم ذوو شأن ومكانة.

إنه تمثيل رمزي على مستوى تجليات الطبيعة والزمن والثقافة، كما ذكرنا، وكما نلاحظ في تقطيع ابن الشيطان «أوزيريس» الشرير هنا، لا العكس، إلى أربع قطع، وتعليق كل جزء على شجرة، فينوب مناب «ست» في هذه الحالة، حيث نجد أنفسنا في هذا الصراع التاريخي الطبيعي ارتقاء إلى مستوى الأرواحية، ومن ثم مقارنة لحقيقة الماء المالح، وأهميته في المرة الثانية (في مياه البحر)، وبعد ذلك، مقارنة متطورة لحقيقة الطعام المطبوخ، وكيف يتفجر العنف من جهاته الأربع، وبقدر ما يبعد ما بين الخصوم، يقرب ما بينهم في الوقت نفسه.

«آدم» ممثل العنف الذكوري، وصاحب الخطاب السلطوي ثقافياً، لا يخفي هويته على صعيد الرمز، وهو يتفاعل مع الأحداث، عندما ينهي الحدث بشيء الابن بعد ذبحه، وتناوله مع «حواء»، فالطبيعة التي ارتقى عليها الإنسان أخضعها لرغباته وشهوته، والثقافة

تُسقط على الطبيعة ظلالها التاريخية، ودلالاتها الرمزية وطبائنها الاجتماعية. وعلى صعيد القيمة، تظهر «حواء» مولدة العنف الأكبر، حاضنة الشيطان، وموجهة الإنسان نحو سفك الدماء! إنها في هذه الحالة «ليليت» العفريتة، أنثى العفريت، شيطانية، تغري الرجال بمراقبتها، وتستثيرهم بقوة انطلاقاً من خاصيتها الأنثوية. ليس هذا فقط، إنما تشعرهم بلذة الجماع في النوم، فيحتلمون، وهكذا بالنسبة إلى النساء، فالشيطان يتسلل إلى كل مخدع، ويلمس كل الأجساد، حين يقدر عليها، ويتودد إلى النساء، ويستثيرهن بدورهن كذلك. كأن الأنثى في ضوء ذلك العنف الذي يبحث عن مواقع جديدة، وأدوار جديدة باستمرار، وتشكل نزوعاً نحو الفوضى، تقصُّ مضجع النظام الذي يخطِّط له. فحيثما يكون النظام، والثقافة المستقرة، تكون الفوضى، كما يُقدِّم لها هكذا.

هذا العنف المتشظي يبحث دائماً عن الشخصيات التي تنهياً له. إنه يقتسمها لا تكافؤياً، فثمة تجديد للعلاقة المتوترة بين كل من الذكورة والأنوثة، وهي ليست علاقة عنف في تضاديتها، بقدر ما تكون موجهة، ليكون العنف أكثر قابلية لتمرير الرغبات، ووقعنتها، ومنحها إطاراً قداسوياً. فقدسنة الشيء، هي حالة رغبة مؤسطرة، بحيث يغدو من الصعب الفرز بين الواقعي والأسطوري، وفصل الديني عن المنبع الحدثي اليومي، مع مضي الزمن. فالجنس يتجذر كحقيقة في المفاهيم المشكلة لكل ما هو ميثولوجي، باعتباره بؤرة التوترات، وساحة الرهانات القيمة. وتغدو المسوخ على أرضية المعتقدات المنقعة هي القوى المحركة للمشاعر والمواطف، وحتى أهواء المفسرين، وفي الوقت نفسه متجددة، وضحية الحالة التي تكونها، وتحل فيها. فالشيطان هو المسخ العجائبي المفزع، الذي يؤسس لسلطته السيكلوجية على صعد مختلفة، والحاضر أتى ذكر، وقرين الله المعكوس الذي يضيف على كل حركة في الواقع، وفي الداخل طابعاً تراجيدياً. ألا يتندى المسلم الكثير من طقوسه العبادية، (صلواته، قراءته للقرآن) بقوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)؟ حيث يبرز الشيطان الند السلبي، بالمطلق لله الإيجابي بالمطلق. فالعباذ بالله (هذه الاستغاثة الكونية) من الشيطان الرجيم، هي احتمال بقوة تُعتبر خيرة، من أخرى هي مدمرة، وقد تناولنا ذلك في بداية كتابنا (تقديس الشهوة: الرموز الفلكية في النص القرآني).

العلاقة الندية هذه لا تعبر عن نفى للوجود الشيطاني، إنما عن منافسته للوجود الإلهي في كل مشاريعه الربانية. ولعل مسألة الجنسانية من المسائل الكبرى التي يحاول كل طرف تثبيت مكانه، ضد الآخر، من خلال بني آدم وحواء.

ثمة مشاهد مخدعية، لا يمكن تجاهلها، مشاهد مسوّرة، تؤدي حركاتها، وطقوسها بإتقان مراقب، وبخوف، فهناك يتم ويجري صراع من الداخل بين المراهن على «آدم» وهو الله، والمراهن على «حواء» وهو الشيطان، كما تعلمنا بذلك النصوص الفقهية والنبوية والمؤسّطرة وإن كانت عبارة (الرهان الإلهي) تقليلاً من موقع أو مكانة الذات الإلهية، ولكن لا بديل عنها في قراءة النص الميثولوجي الذكوري الموجه لما تقدمنا به، فالجنس الذي يدسّن لعالم جديد، يكون مساوياً عليه من قبل الاثنين! فثمة حديث نبوي جاء فيه (لو أن أحدكم إذا أراد أن يأتي أهله قال: باسم الله جئنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا، فإنه إن يُقَدَّرَ بينهما ولد في ذلك لم يضرّه شيطان أبداً)^(٤٨).

نحن في هذه الحالة في إطار مشهدي طقوسي، فثمة استعداد لعملية خلق، وثمة عنف يتم في الداخل، حيث يمتزج ماءان: ماء الرجل وماء المرأة، لتكوين كائن جديد من تفاعلها معاً، والعنف الموجود والكامن بين إله سماوي هو الخالق وقوة مدمرة هدفها إبطال مفعول كل عملية، أشبه بالنند للإله تتمثل في الشيطان. ففي فرج المرأة يكمن الشيطان. أوليس الشيطان متماهياً معها، ويسكن في فرجها (فخ الغواية الكبير)، والكلمة الإلهية القادرة على الخلق هي القادرة وحدها على تعبير الطريق، على دحر القوة المدمرة في داخل الجسد، فالعوذلة والتعويدة تفعّلان الفعل المرغوب فيه.

والتكلم في هذه الحالة هو «آدم» مجدداً، وهو يقوم بعملية خلق جديدة، مقلداً الله، ولكنه خليفته على الأرض، إنه - وفق سياق الحديث المذكور - يتسلح بالكلمة، الكلمة التي تمتلك قوة تفعيل، تطهير للداخل، حيث يتربص به الشيطان. فهو كامن في الدم وما يشابهه، وهو داخل في عملية النكاح المشتركة، وينتظر الفرصة المواتية. إن عدم ذكر الله، يعني مباشرة، أن الشيطان هو الذي نال ما يريد. عدم ذكر اسمه، يفصح عن ثبات اسم الآخر. الاثنان يتبادلان المواقع إذاً. صوت الآخر، كلامه عبر من يمثله، هو الوحيد القادر على تغيير مسار الأحداث، على إبعاد شبح الشيطان، إقصائه عن موقع اللقاء الاثنيني. كأن الصمت هو صومعة، ونجد الشيطان الرهيب وآلته، ومدخله السحري للتمكن من الآخر. والكلام هو الذي يحزّف مسار العلاقات، يبعد الخطر المحدق بما هو قادم، يؤسّس للعلاقة المرغوب فيها، يدحر العنف صوب الإله الممسوخ «الشيطان» لتأتي الخلفة (صالحة)!

و«الغزالي» المعروف بتشدده في مسائل من هذا النوع، ذات الطقوسية التعبديّة الجلية في

ذكورتها، يقول بخصوص الوقت المناسب للجماع، وأبعاد ذلك ميثولوجياً (ويكره له الجماع للرجل) في ثلاث ليال من الشهر: الأول، والآخر، والنصف، يقال: إن الشيطان يحضر الجماع في هذه الليالي، ويقال: إن الشياطين يجامعون فيها^(٤٩).

هذا التبرير يفتح مجالاً واسعاً للعنف المحبب الذي ينتظر فرصة الانقضاء على الهدف، ويضفي على المكان والزمان طابعاً واضحاً من التوترات والزحزحات العلائقية. فثمة ما يتعلق بتأثير التنجيم، واختلاف الأيام، وثمة ما يتعلق بالشر المتوثب الذي يطالب بضحاياه، يشدد على ضرورة الاعتراف به كقوة يستحيل تجاهلها. في التقسيم الزمني للأيام، يتجلى تصور غرائبي لدى «الغزالي»، فالأول يخص البداية. هل هذا يعني أن البداية تشهد صراعاً دورياً بين العماء (حالة الطبيعة) والنظام الذي لم يستقر؟ أو بين الإله والشيطان، وهو عنف حاد، قد يحيل الإنسان إلى ضحية له، وكذلك النصف، إذ التوسط هو الحد الفاصل بين ما كان، وما يعادله من اللاحق عليه، كأن العنف المستقر هنا صامت، ولكنه بدوره متوثب، يجب ألا يباغت!

«الغزالي» يخفي في لاشعوره خوفه من الوسطية هذه، فهي لحظة التوتر، لحظة الترجيح التي لا تدرك قيمةً بدقة! وليس الآخر، بأقل خطراً من الموقفين الآخرين. فالنهاية هي بدورها مجال لعنف قد يدور، ويستهلك الكائن! تلك هي طمأننة للنفس، إشعار لها بأن هناك نظاماً يتخلل الأيام، إنه نظام يستبطن الحركة، ويمنح الفوضى، أو انفلات النظام حالة لاثبات، أو لاستقرار، ثم يعود كل شيء إلى ما كان عليه. إنها عقيدة الجنسانية، التي تستلب الحقيقة المبتوثة في الأشياء، بقصد إعطائها صفة واقعية فعلاً، ويغدو الجنس مشغولاً بأوليتها. ولعل الشيخ «منصور علي ناصف» بدوره، يستكمل التصور الميثولوجي لـ «الغزالي» حول هذا الموضوع، ويفيدنا بتعليقه عنه، عندما يقول معقّباً (الكلام حال الواقع ممنوع إلا لضرورة أو بما يختص بالوقاع، فمن أراد الوقاع فقال ما ذكر في الحديث لم يشاركه الشيطان ولو جاء ولد من هذا الوطء، فإن هذا الشيطان لا يغويه كثيراً أو يكون محفوظاً منه كمن قيل فيهم: إن عبادي ليس لك عليهم سلطان، والأفضل أن تسمي الزوجة أيضاً وإن كانت سنة كفاية^(٥٠). إنه كسابقه يفصح عن اقتصاد الكلام ومواقفته، عن الثغور التي يمكنه ملؤها، والقيم التي بوسعها تمثيلها. إذ ثمة موقعة، وثمة موقع، يتكاملان. القول والفعل يجب أن يتمازجا، ولا بد من التدشين القولي تمهيداً للفعل.

الكلام فعل خلقي، إذ يعبر عن حالة قوة، ليصبح في مشهد الفعل، ثمة حنين إلى الأصول الأولى، الأصول الجنتية، وذلك على صعيد الرمز، حيث يعزى طابع تخيلي متعي ألوهي السمة، ونزوع جهادي للفعل النكاحي، إذ يتحول الرجل إلى خالق من الداخل، والنفخ بالقوة يتم، عبر الفرج (الملعون) التي يمنع النظر إليه، لأسباب طقوسية محضة، قبل كل شيء، وبذر الكائن الحي الذي يبدأ من نطفة مشتركة، والسلوكية المشتركة الممهورة بالعودلة، تغلق الطريق على الشيطان، وتحرر الجنس من وطأة الكائن الدخيل، أو المداهم فجأة. وهذه العقدة (الفرجية/ الأثوية) تبدو عريقة، ليس من السهل الكشف عن تاريخها الدقيق، ولكن عرافتها تكمن في هذا المعنى المكثف الذي يؤطر السلوك الجنسي المجسد في الرجل، وهو مزدوج، ومن جهته فقط، وهو يبطأ المرأة (بكل ما في الوطاء من مظاهر قوة، وعلامات سلطة، ورموز احتواء، وتجريد من فاعلية المبادرة الذاتية): إذ يستحضر الاسم الأعظم ليمنح سلوكه بركة وفيض نشوة، ويعزز فعله، بكل ما يشحن النفس من أوالية قوة وهيبة واقتحام! وليس ذكر الاسم سوى التعبير الأمثل عن التشيع للسلطة في تجليها الإلهي، ليصبح صاحبه أكثر إصابة للهدف وامتلاكاً لناحية اللغة وموجهاً لدقة التاريخ.

الشيطان راعياً للفعل الجنسي:

إذا كان الشيطان سابقاً كبير الملائكة، كما تقول المرويات الإسلامية، ثم طرد من الجنة، لأنه طالب برد الاعتبار إليه، من موقع أهليته لذلك، وفضل الخروج من جنة الله، وخدمته، من موقع اعتداده بنفسه، ومعرفته لإمكاناته، فإنه لاحقاً، وعبر اتفاق سريع - ذكرناه سابقاً - يتخلل دنيا بني البشر، ولا يغدو في هذه الحالة كبير الملائكة، إنما يتابع ملاحقة بني البشر بما في ذهنه، ليضعهم تحت إمرته، ويعلمهم باعتداده بنفسه، وكيفية ممارسة الجنس بعيداً عن المراقبة المباشرة (كما يستنتج من ذلك)، حيث يستوطنهم. إنه مرجعهم الموسوعي في كيفية تنويعهم للمذاتهم. فهو يعتبر عاصياً ومتمرداً وصاحب دعوى، هي أعرق دعوى مذهبية، بالمعنى الديني، ومواجهة قوة لقوة أخرى سلطوية في التاريخ، وليس هناك عاص، أو متمرد يبقى بمفرده، إذ لا بد أن يكون له مريدوه، أنصاره، وحماته لاحقاً، يكون رمزاً وعلامة، وهو نفسه أخذ الموافقة الإلهية على بذل كل جهوده الممكنة لكسب الأنصار، وتشكيل (عباد) خاصين به مخلصين له. ﴿وقال رب فأنظرنني إلى يوم يبعثون، قال فإنك من المنظرين، إلى يوم الوقت المعلوم، قال فبعزتك لأغويهم أجمعين، إلا عبادك منهم المخلصين. قال فالحقُّ والحقُّ أقول. لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين﴾^(٥١).

الاتفاق المبدئي جلي هنا، وهي صيغة من صيغ المساومات التي تجري عادة بين المتخاصمين والمتصارعين على السلطة. وكذلك تعبير عن بقاء العنف، وتجذره في النفس، وتجلي الصراع بأشكال مختلفة: رمزية ومادية، وفي الوقت الذي يحلف الشيطان فيه بعة إلهه، حيث يفصح عن مركزته وأوليته، وكذلك فهو يتصرف وفق المأمور به كما خطط له.

وليس قول الخالق: ﴿فإنك من المنظرين﴾، سوى الاعتراف الكامل بأهلية العنف للبقاء، نظراً لأهميته، وأن الآخر، الذي يجسد بعداً أساسياً من أبعاده، إلى جانبه، ومثله، وهو يتحلى بقوى (لا قوة) كبيرة، مؤثرة، لا غنى عنه في المشهد الكوني. إنه اعتراف به كإله لا يحق نهائياً، فالعنف الأقصى هو بمثابة ارتداد له إليه، نفي لوجوده، لذلك يجعله خارجاً، يتحرك به، ويجعل لمن يتبعه ويخدمه (الملائكة) متابعين لما يجري، ومراقبين، ومسجلين كل شيء. فهم (أمنه) الخاص، والمكلفون بتسجيل كل شاردة وواردة، فالعنف الذي يشغل الكون، يجب أن يراقب، وكيف يتحرك ويستثمر، إذ لا بد من نظام بالمقابل، لإعطاء الحركة في الكون وفي سلوك الناس قيمتها الملهمة.

وليس نزول إبليس (الشيطان) على الأرض، حلولة عليها سوى محاولته لبناء الجنة على الأرض هذه، مقابل جنة الخالق السماوية الموعودة، بإعطاء المجال الواسع لعموم الرغبات أو الشهوات، في أن تتحقق، فلكل منهما جنته الخاصة به. ووجود من يؤمن بالشيطان، ويعترف بسلطته، وله كل هذه الامتيازات المادية والمعنوية، كمتنرد لا يمكن القضاء عليه، ينبع من الإغراءات التي تتمثل فيه، حيث يكمن في النفوس، وبوسعه تحقيق رغبات لا نهاية لها لمعتقيه!

إنه إله الخصب المتجدد، وإن اختلف الاسم، إله الجنس المقدس في جماعيته، عبر مشاهد طقوسية، تتمثل فيه ديونيسيوسية متطورة، من خلال الثقافة التي تقدمه وتعني محتواه في كل عقد ومرحلة وعصر، وتحتفي بشهوات الجسد، والهراطقة في المسيحية، وفي العصور الوسطى، أعادوا الاعتبار لأجسادهم (لقد جعلوا مسيحيهم داخلهم، والسماوات العلى على أرض الواقع، وأحالوا الأخت إلى العشيقة والخليفة من دون نظام) فحولوا الكبت المسيحي والصرامة في التعامل مع الجسد إلى طقوسية محررة من كل ضابطة، وصارت أحادية الزواج إلى زواج جماعي متجدد ومتغير باستمرار. لقد أعطوا العنف المفروض

عليهم، والموجه إليهم، سلطانه، قيمته الاستتماعية، عندما توحدوا مع شيطانهم (ديونيسيوس الجديد)، كما كان في محفل السبت. كان ثمة إحيائية مروّعة لأنصار الشيطان، للديونيسيوسية، للشهوة الكامنة في الأجساد وتمرد رمزي على النظام المفروض عليهم. لقد حرروا مسيحتهم نفسه من المسيح الذي تبرّع لهم بدمه وجسده، وزهد في الدنيا، جعلوه المسيح الآخر، أغوروه لكي يكون معهم، كشيطان من نوع جديد (المسيح النقيض)، لتحقيق مبدأ أخوة وأخوات اللذات المشتركة، وفي داخل كل منهم باخوس جديد هو ذاته ديونيسيوس في تراجيدية تكوينه، وهو ينتمي فيهم القدرة على اغتراف لذة تلو أخرى.

الأجساد كلها تتلاقى مع بعضها بعضاً، لا قانون محدد للجسد يمنعه من التعبير عما يرغب فيه شهوياً. إنه العنف المؤتم في هذه الحالة (وكانت الحفلة تفضي إلى مضاجعة جماعية كبيرة، فبعد أن يكون الجميع قد أكلوا وشربوا كثيراً، كانوا يتخذون وضعية شهوانية، كلهم سواء، وحتى الشيطان كان يتخذ من نفسه شكل رجل وامرأة، وكان الرجال يقيمون مع الشيطان في شكل امرأة، والشيطان في شكل رجل مع النساء. وكانوا يرتكبون كذلك إثم اللواط بأنواعها، والعديد من الجرائم الأخرى النتنة، سواء ضد الله أو ضد الطبيعة، والتي لن يُجرأ على تسميتها. وكان يرى فيها (الحفلة) الجميع وهم يرتكبون المحارم، وضد كل نظام للطبيعة. فالمرأة تتسلى بحضور زوجها من دون غيرة أو شكوك، بل إنه غالباً ما يكون القواد لها، والأب يفترع ابنته من دون حشمة، والأم تنتزع بكورية ابنها، والأخ أخته^(٥٢).

كان ثمة بحث عن الحب الفعلي، في اعتقاد هؤلاء، يظهر كل رغبات الجسد، يحرره من عقده، ويجعل من القانون المفروض عليه لضبطه، قانونه الخاص به، ليتلذذ بما لديه من رغبات شهوية، ويستمتع بما هو مودع بداخله من ملذات مختلفة. وإن إجابة «حنة ماري جورجيل» التي أحرقت في تولوز حوالي سنة ١٣٣٠، بسؤالها عن رمز الأبحار وعن العقيدة الواجبة على كل مؤمن بديننا المقدس، أجابت كابنة حقيقية للشيطان، بأن المساواة كانت تامة بين الله والشيطان، وأن الأول كان ملك السماوات، والثاني ملك الأرض، وأن كل الأرواح التي توصل هذا الأخير لإغوائها كانت ضائعة بالنسبة إلى العلي الأعلى، وأنها كانت تعيش أزلياً على الأرض أو في الأجواء وتمضي كل الليالي لتزور محل إقامتها لتوحي إلى أبنائها أو أقاربها الرغبة بخدمة الشيطان بدلاً من الله،

وتقول علاوة على ذلك، (إن المعركة بين الله والشیطان توجد منذ الأبد ولن يكون لها نهاية، وإن النصر كان تارة إلى هذا وتارة إلى ذاك وأنه في الوقت الحالي تبدو الأشياء وكأن انتصار الشيطان مؤكد، إلخ)^(٥٣). وثمة إشارات وسجلات، تفصح عن أن الشيطان كانت له صلة كبيرة مع الجهاز الديني، فقوائم ضحايا التفتيش تدل على أكثرية من رجال الدين الكنسيين. وكان للشيطان في الحضونة والسقوبة وجود واضح!^(٥٤).

إن ما تقدمنا به يبرز لنا أن العنف لن يتوقف عند حدود، وأن الله الخالق والرمز وملهم القانون، ومرجعية النظام الكوني، ليس وحده الذي يسيّر الكون، ومعبود الكائنات، وموجه البشر. إن اعترافه بالشيطان، وهو يعطيه المجال بالنزول إلى الأرض، هو لأداء مهمة، معرفته بأن الشر لا يمحى، وأن العنف يبحث دائماً عن أدوار متناقضة ومتضادة.

لقد كان ثمة فرمان إلهي حول هذا الموضوع، هو البيان الأول من نوعه، وإن لم يجرى مباشرة وصراحة، يعترف فيه بمكانة الشيطان. والشيطان المخلوق والخالق في الآن عينه، والرمز، كان مدركاً لأهميته، فهو لم يكن يدافع عن وجوده، إذ لا غنى عن وجوده بالمطلق. وجوده مسلّم به، وهو يؤكد على مدى فاعلية هذا الوجود. ولعل الصراع الذي يتنوع ويتنامى حول هذا المفهوم، يرينا مدى تجذر ظاهرة الجنس والجنسانية في خافيته، وفي شعوره وحياته اليومية.

فالجنس الذي يتلبس أشكالاً مختلفة، ويبدو بمظاهر مختلفة (راهناً في الأفلام الخاصة، والحفلات الخاصة، وفي مناسبات تحت تسميات خاصة، ودعوات غامضة مزدوجة المهمات، وحفلات التنكر، والاستعراضات الزبوية، وملكات الجمال، إلخ)، يفصح عن عميق دوره. إنه في هذه الحالة ليس إشباعاً لرغبة، بقدر ما يكون تغذية مستمرة لها، ويقدر ما يرينا حيوية المؤثر «التمثل فيه، هذا المؤثر الذي يتنامى، ويتلون بألوان شتى» بقصد التعبير عنه، في الشعر والفن (والرسم والموسيقى خصوصاً) والقصة والمسرح والسينما والرياضة وطقوس العبادة. ورغم ذلك فهو لم ينقطع عن مسرح الحياة اليومية، فهو جلي في حضوره، متعدد الأوجه والمعاني، يتسرب من بين الكلمات، ويتخلل ثغور الجسد المرئية، واللباس، وأنواع الأطعمة، وألوان الضحك والحركات الإيمائية، وفي تلك المسماة بـ (قواعد الحشمة) ومفهوم الفقه، وفي نظريات الجنس، والعقد النفسية، وحتى

في طرق الصوفية، والمجاهدات المختلفة، وألوان النشاط اليومية، انتهاء بالصراع على السلطة، وما يدخل في إطار (الجهاد في سبيل الدين) إلخ.

إنه كامن في السياسة، من خلال الامتيازات التي تعطي تحت ظلال المكانة الاجتماعية لشخص ما، يغدو مسؤولاً، وهو يشكل الطعام، بقصد النيل من شخص ما. إنه العنف الذي يكون في خدمة من يريد، وضد من يريد، وساعة يريد^(٥٥)! فإذا كان بعداً من أبعاد الخلق، وهو رئيس، ولله حضور عميق فيه، ورهان عليه، فهو لا يني يمارس هذا الحضور، في انتقاله ونقلاته من مكان لآخر، ومن وضعية لأخرى، إنه المجرد والملموس، الألوهي والشيطاني. ثمة زحزحة مستمرة له من الواقع إلى الكلمة، وبالعكس، حيث يتجاوز كل سلوك ضبطي، ويستثمر على أعلى المستويات، يلبس القناع الإلهي، ليغري غيره، ويتجرد من مبادئه ليكشف عن شيطانيته الصريحة، إنه حيث نكون يكون، كأنه الاختيار الإلهي لنا، عبر شيطانه (إلهه المنحوس والمتأمر والعميل)، حيث لا وصول إلى (حوره العين) إلا بعد اختبارات لا تعدُّ في هذا المجال، وبأشكال مختلفة، تحت (إمرة الأخير). هكذا يظهر (في عداد شعاراته، يحمل مجتمعا شعارات الجنس الذي يتكلم. الجنس الذي نباغته ونستجوبه، والذي يجيب باستفاضة، كونه مكرهاً وذلق اللسان بأن معاً).

فحركية العنف على الصعيد الكوني، ترينا أن الله لم يرد بناء الكون، وإتمام الخلق والخلقة بمفرده، حتى لو كان الخالق الوحيد الأوحده، لقد صنع (خلقاً) نموذجاً له، مضاداً لما يحمله من صفات، له كل الصفات التي تهيئه لأن يكون خالقاً بالوكالة بدوره، أن يولِّف الأحداث عبره وباسمه، ولا يدشن أي شيء في أو ما يخص ادارته على صعد شتي كذلك الكون إلا بحضوره بشكل ما. وهذا يظهر - بالمعنى العنفي - منذ اللحظة الأولى للخلق أول كائن إنساني لم يكتمل، فترك فيه وعليه لمساته، وعاش فيه كل الخطوات التي صار فيها الكائن الحي المشابه له، ومن ثم المنشطر، في حين ظل هو محتفظاً بتكامله الجنسي الإثني. ويظهر توزيع الأدوار مع المخلوق الأول - من آدم وحواء - كما تذكر روايات تاريخية إسلامية، أي خلق «قابيل» وهو في الجنة، وليس هناك معلومات عن هذه المرحلة. والذي يُستنتج هنا، هو أن الحَبَل والولادة تمَّ بدون ألم، وأن مادة الخصوبة (المني) ربما كانت روحاً مقدوفة، وبقيت «حواء» عذراء وافترض لاحقاً، (على الأرض). وذلك المخلوق الذي تمَّ تشكيله تحت رعاية الله (في جنته) اعتبر

القاتل الأول في روزنامة البشرية، واعتبر الشيطان (الملاك الأكبر) مولد العنف، ومشروع رايته، والسياسي الأول في الروزنامة المذكورة. ومن ثم كان «هابيل» الضحية الأولى لعنف، جاء من جهة من كان ربيب الجنة، في الروزنامة تلك بدوره، وأعطى «قابيل» علامة لثلا يعترضه أحد، كأن الله نفسه لا يستغني عن العنف، ويولده في وعبر الآخرين. وفي ضوء ذلك نجد إلى أي مدى يتخذ العنف أدواراً عديدة ومختلفة، ويحيل من لا يتوقع منه عنفاً إلى حامل له ومحمول في آن معاً! وفي ضوء يكون البشر (ونحن ممثلوه) من سلالة قاتل محمي أو محروس إلهياً هو الأول في الذاكرة الدينية. والمعروف بعلامة (هي في عدم التعرض له).

وفي هذا الإطار، تكون السلالة البشرية في عمومها أبناء قاتل أخيه كما قلنا، ومأخوذة بجريته الكونية والتي تجذرت في النفوس، والذي تزوج أخته، كما يُذكر تاريخياً، وهي تفصح عن حيوية وتعددية الأبعاد الخاصة بالمسألة الجنسية، حيث تطال في مفهومها وبنيتها وأصولها، وجود الله، وكيفية إحاطته بأسرار الجنس، وتبلور الجنسانية تحت ظلال جنسية فارضة سلطتها.

من هنا نتلمس تلك الألفية الخفية والخطابات المواربة، والاستراتيجيات المقدمة رسمياً تحت أسماء ومسميات فقهية وسواها، وهي في مجموعها تبتغي تصفية كل علاقة تقوم بين صفة ما ونقيضها، أو ضدها، بين ما هو إلهي، وما هو شيطاني يتنوع حضوره هنا، وهناك. وهي علاقة أكثر تجذراً مما يذكر عنها، وخطابات تقتفي أثر مختلف المشاعر والانفعالات التي تقسم الذات، وتؤسس لسلطتها، وتمارس تأثيرها في العمق، حتى في أولئك الذين يزعمون أنهم زهاد ونسّاك في الدنيا، بينما الشيطان يقهقه هازئاً بهم في صمت، باعتبارهم يحملون إمضاءة سلفهم السيئ الذكر والقاتل الرمز «قابيل» في أعماقهم، ويعرفون بها أيضاً.

الهوامش

- (١) انظر حول ذلك مثلاً: صادق جلال العظم في: نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٦٩؛ ود. إبراهيم بدران، د. سلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية: الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٨. ولا تنكر أهمية الدراسة التي كتبها سيد محمود القمني، في: الأسطورة والتراث، سينا للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣، والقيمة الموسوعية نسبياً، لما ذكره الدكتور محمد عجيبة، في المصدر نفسه، ج ١، وح ٢. وأنه بجهد تركي علي الربيعو التحليلي والتنقيبي، حول مفهوم الشيطان في كتابه من الطين إلى الحجر: قراءة في سفر الخلود، المصدر نفسه، الفصل السادس منه!... إلخ.
- (٢) في المصدر نفسه، قراءة سريعة في موضوعة الإله النقيض، ص ٣١. وما بعد، وكذلك تركي علي الربيعو بصورة خاصة، تحت عنوان «القبض على الإله النقيض» في: من الطين إلى الحجر، المصدر نفسه.
- (٣) انظر حول ذلك قاموس الكتاب المقدس، مكتبة المشعل، بيروت، ط ٦، ١٩٨١، ص ٥٣٣ - ٣٣٥. وانظر مادة (إبليس)، ص ١٥ - ١٦، وقارن مع ما جاء في: الأسطورة والتراث، المصدر نفسه، ص ٤٢.
- (٤) انظر: كتاب العظمة، لأبي الشيخ الأصبهاني، حققه وعلّق عليه: محمد فارس، قدم له الشيخ: محمد حسين مصطفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ٣٧٣، وكذلك عرائس المجالس، ص ٢٣.
- (٥) بالتسلسل، القرآن الكريم، سورة الصافات، الآية ١١، سورة الحج، الآية ٢٦، سورة الرحمن، الآية ١٤، سورة الأعراف الآية ١٢، وكذلك في ص ٧٦.
- (٦) ابن إبراهيم النيسابوري الثعلبي: ص ٢٥.
- (٧) دولوز، جيل، غتاري، فيليكس: ما هي الفلسفة؟ تعريب، د. جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت، باريس، ط ١، ١٩٩٣، ص ١٨٤.
- (٨) أبو الشيخ الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ٣٨٥.
- (٩) ثمة مصادر كثيرة حول ذلك، انظر مثلاً: فراس سواح: لغز عشتار، المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٤٥، وصموئيل هنري هروك، منعطف الخيلة البشرية، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحوار، اللاذقية، ط ١، ١٩٨٣، ص ٨٧ - ١٠٢، ود. محمد عجيبة، في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٦ - ٣٢٢.
- وجيمس فريزر، أدونيس وتموز، المصدر نفسه، ص ٨٠ - ٨٤، إلخ.
- (١٠) انظر: ابن إبراهيم النيسابوري الثعلبي، في عرائس المجالس، ص ٢٨ - ٢٩.
- (١١) الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (١٢) انظر السيوطي، نزهة التامل ومرشد التأهل في الخاطب والتزوج، تحقيق د. محمد التونجي، علّق على الملاحظات الطبية د. عبد الرزاق حمامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩، ص ٢٤ - ٢٥.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.
- (١٤) الغزالي، في المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.
- (١٦) انظر: التجاني في: تحفة العروس ومعة النفوس، ص ٣٢، والبيهقي في الآداب، ص ٤٠٣.
- (١٧) التجاني، المصدر نفسه، المعطيات نفسها.
- (١٨) كتاب أدب النساء، ص ١٨٦.
- (١٩) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.
- (٢٠) انظر: صحيح البخاري، ج ٧، ص ٣٤، و: منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، بهامش (مسند الإمام أحمد ابن حنبل)، المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت، د.ت. م ٦، ص ٤١٩، والتاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، منصور علي ناصف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ج ٢، ص ٣١٥.

- (٢١) التاج الجامع للأصول، المصدر نفسه، ص ٣١٥.
- (٢٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، المصدر نفسه، ص ٧٦، ومنتخب كنز العمال، المصدر نفسه، ص ٤١١.
- (٢٣) انظر رسالة بولس الأولى إلى أهل (كورنثوس)، الأصحاح (١١).
- (٢٤) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٣٧، وانظر الآية ٢٣ من السورة نفسها.
- (٢٥) ما يخص الخلق في تجلياته الثقافية، يمكن التركيز على أبعاده الميثولوجية والدينية لدى شعوب كثيرة، انظر حول ذلك في: **الفولكلور في العهد القديم والتوراة**، جيمس فريزر، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، دار المعارف القاهرة، ط ٢، ١٩٨٢، الفصلين ١ و٢.
- (٢٦) انظر: **عرائس المجالس**، المصدر نفسه ص ٢٧.
- (٢٧) ابن كثير: **قصص الأنبياء**، المصدر نفسه، ص ٢١٦ - ٢١٩، وكذلك تفسيره، المصدر نفسه، م ٢، ص ٤٣٢.
- (٢٨) **عرائس المجالس**، المصدر نفسه، ص ١٠٥.
- (٢٩) انظر: عبد الوهاب النجار، **قصص الأنبياء**، منشورات دار النصر، دمشق، بيروت، الطبعة المنقحة، د.ت، ص ١٢٣ - ١٢٤، ففي الحالات جميعاً ثمة ما يمكن تسميته بتجذير (حلف) ذكوري جمعي في التاريخ، تكون المرأة وقود العنف، وكيش الغداء المحوّز هنا!
- (٣٠) انظر: ابن كثير، **قصص الأنبياء**، المصدر نفسه، ص ٤٢٨ - ٤٢٩.
- (٣١) **عرائس المجالس**، المصدر نفسه، ص ٢٥٠ - ٢٥٤.
- (٣٢) يونغ رك، غ: **الإله اليهودي (بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس)**، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية، ط ١، ١٩٨٦، ص ٤٧، والمتنعم في تشكيل المخاطبات الاجتماعية - هنا وهناك - يتلمس (مؤانة) جعل الآخر امرأة، بقصد استصغاره وتقزيم قيمته)، الآخر، المعتر خصماً، عدواً، منافساً أحياناً، حقيقة معاشة!
- (٣٣) انظر سورة سبأ، الآيات (١٠، ١١) وسورة (ص)، الآيات من ١٧ - ٢٠، إلخ.
- (٣٤) انظر سورة النمل، الآيات ١٦ - ١٩.
- (٣٥) انظر سورة النمل، الآيات (٢٠ - ٣٧)، وكذلك (٣٨ - ٤٤).
- (٣٦) لا يخفى البعد القبلي، والدلالة الاجتماعية لحديث الرسول عن ذلك، عندما يقول، بخصوص زوجته وعددهن: (ما أتى الله سليمان بن داود عليه السلام، كانت له ألف امرأة، سبع مائة مهيرة وثلاثة مائة سريّة، وكانت لداود مائة امرأة منهم امرأة أوريا أم سليمان بن داود النبي، تزوّجها بعد الفتنة، فهذا أكثر مما لمحمد(ص)). انظر: **الطبقات الكبرى**، ابن سعد، المصدر نفسه ص ٢٠٢.
- فالرسول يؤكد على أن تعدد الزوجات يُكسب الرجل قيمة ومكانة اجتماعيتين، أكثر من كونه إشباعاً لرغبة جسدية (جنسية)، ويلبور خاصة سلطوية من خلال ذلك. ويعني ذلك أيضاً، أنه لو كان بإمكانه لاستزاد من ذلك، ليزيد بذلك نفوذه السلطوي، ويجذّر له معنوياً في الواقع، وفي المجتمع!
- (٣٧) **عرائس المجالس**، المصدر نفسه، ص ٢٧٩، انظر في الاتجاه الواقعي المؤسّط للموضوع في: **الشیطان والعرش: رحلة النبي سليمان إلى اليمن**، «د.فاضل الربيعي»، منشورات دار رياض الرّيس للكتب والنشر، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٦.
- (٣٨) انظر حول ذلك، م. ريجسكي، **أنبياء التوراة والتبوءات التوراتية**، ترجمة د. آحو يوسف، دار الينايع، دمشق، ط ١، ١٩٩٣.
- (٣٩) كما يلاحظ ذلك في سلوكيات اليهودي، فهو توراتي بدرجاته المختلفة: معتقداً وطقوساً، وديني حتى النخاع.
- (٤٠) **عرائس المجالس**، المصدر نفسه، ص ٣٦.
- (٤١) انظر كتاب **أدب النساء**، المصدر نفسه، (باب ما يكره للنساء من اتخاذهن القاعق في الحلي)، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.
- (٤٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣، م ١، ص ٢٩٥.

- (٤٣) ابن كثير، **قصص الأنبياء**، المصدر نفسه، ص ٣٠.
- (٤٤) ينسب إلى «عكرمة» تفسيره لآية (أمشاج نبتليه) بقوله عنها إنها (الظفر والعظم والعصب من الرجل، واللحم والدم والشعر من المرأة)، انظر: **كتاب العظمة**، ص ٤٠٤، وقد أورد السيوطي، هذا التفسير في الدر المنثور. ويعرف الكثير الكثير عن كذب عكرمة، وتكذيبه من قبل كثيرين أمثال (ابن سيرين، ابن سعد، سعيد بن جبيرة، مسلم، إلخ).
- (٤٥) القرطبي، في تفسيره، م ١٠، ص ٢٣٤.
- (٤٦) انظر الطبري في تفسيره، ج ٣٠، ص ٢٢٨ - ٢٢٩، وكذلك ابن حسين القمي النيسابوري، في: **تفسير غرائب القرآن وورغائب الفرقان**، بهامش تفسير الطبري، ج ٣٠، ص ٢١٨ - ٢١٩، وابن كثير في تفسيره المذكور، م ٤، ص ٥٢٦... إلخ.
- (٤٧) أتوه هنا بالجهد الذي بذله تركي علي الربيعو في مقارنته التأويلية لهذا الحديث، من خلال مفهومه للإله النقيض، وإن كانت مختصرة، لكنها متممة، انظر كتابه: **من الطين إلى الحجر**، المصدر نفسه، ص ٢١٦ - ٢١٨.
- (٤٨) انظر: **التاج الجامع للأصول**، المصدر نفسه، ص ٣٠٨، كذلك **كتاب أدب النساء**، المصدر نفسه، ص ١٥٦ - ١٥٩؛ **إحياء علوم الدين**، المصدر نفسه، ص ٤٥، و**نزهة التأمل ومرشد التأهل**، المصدر نفسه، ص ٨٠، إلخ.
- (٤٩) في مصدره المذكور، ص ٤٥.
- (٥٠) في مصدره المذكور، ص ٣٠٨.
- (٥١) انظر سورة (ص)، الآيات ٧٩ - ٨٥.
- (٥٢) انظر فيليب كامبي، المصدر نفسه، ص ٢١٣، وانظر كذلك: فراس سواح، في: **لفظ عشتار**، المصدر نفسه، ص ١٨٩ - ١٩٠.
- (٥٣) كامبي، فيليب، في المصدر نفسه، ص ٢١٥.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١٩، والحضونة: روح شريرة يُزعم أنها تحتضن النساء وهن نيام، والسقوية للرجال.
- (٥٥) انظر مثلاً فرهاد دفتري، **خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين**، ترجمة: سيف الدين القصير، دار المدى، دمشق، ط ١، ١٩٩٦، ص ١٨١، وغيرها، وكيف يُستغل الجنس/الشيطان، والعكس لأغراض سياسية معتقدية.
- (٥٦) فوكو، ميشيل، **إزادة المعرفة**، ترجمة: جورج أبي صالح، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ٨٨.

القسم الثالث

المقروء في سرديات الشهوة

(ثم تأمل لم صارت المرأة والرجل إذا أدركا اشتراكا في نبات العانة ثم ينفرد الرجل عن المرأة باللحية فإن الله عزَّ وجلَّ لما جعل الرجل قيماً على المرأة وجعلها كالحول له والعاني في يديه ميّزه عليها بما فيه له المهابة والعزُّ والوقار والجلالة لكمالهِ وحاجته إلى ذلك ومنعتها المرأة لكمال الاستمتاع بها والتلذذ، لتبقى نضارة وجهها وحسنه لا يشينه الشَّعر واشتراكاً في سائر الشعور للحكمة والمنفعة التي فيها).

«ابن قيم الجوزية» في:

(مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ص ٢٧٩)

أم البطل

(وقال مقاتل: حملته أمه في ساعة وصور في ساعة ووضع في ساعة حين زالت الشمس من يومها وهي بنت عشرين سنة. وقد كانت حاضت حيضتين قبل أن تحمل ببيسى. قالوا فلما اشتد بها الخاض التجأت إلى النخلة وقد كانت نخلة يابسة ليس لها سعف ولا كرانيف ولا عروق، فاحتوشتها الملائكة وكانوا صفوفاً محدقين بها أي محيطين بها).

(إبراهيم النيسابوري الثعلبي «في: عرائس المجالس، ص ٣٤٤)

مرايا أم البطل:

كتب الكثير عن أم البطل، البطل الذي يتخذ أدواراً مختلفة، ويحمل أسماء كثيرة، ويظهر بمواصفات قد لا تحصى. إنه الإله البشري المؤسطر، وهو نصف أو ثلثا الإلهي، أو بعض منه، أو المنقذ، أو النبي، أو المصلح أو النجم الاجتماعي، إلخ.

ولكن الذي ظل في طي الكتمان، ولم يُعط حقه من البحث والدرس، هو ما يخص المعاني الخافة بموضوعة (أم البطل). فالبطل هو الذي يراهن عليه، صاحب مشروع، يُدرك مباشرة، أو يعرف لاحقاً، أو يتم بالتدرج، ويرتبط بالبطل، وهذا بدوره يستمد قيمته الكبرى من أمه التي تتنوع في مرجعياتها الاجتماعية، في حقيقة أمومتها، وفاعلية

هذه الأمومة. ولكن ثمة أفقاً يفتتح ويغلق بخصوص الأم هذه، إنه الأفق الذي يشكل الفضاء الرحب لظهور البطل وأشطرتة. ولعل الهدف الذي ينتظر ونوعية البطولة، ومآلها، هو الذي يعرفنا إلى هذه الأنثى، وكيف تتبلور قواها.

والمتمعن في تاريخ البشرية، لا بد أن يلاحظ - وبسهولة كما نعتقد - أن وراء كل رجل عظيم امرأة، ولكن ثمة امرأة هي الأم التي لعبت وتلعب دوراً كبيراً في جعله بطلاً متعدد الأهداف والوظائف. هي سبب وجوده، وهي ميدان رحب لنموه، ومعرض كبير على ترعرعه واعتداده بنفسه، وهي تقف وراءه تشجعه، وتشد أزره، وخصوصاً في الظروف الصعبة. وفي مختلف الأوقات، وتلبس أوصافاً ميثولوجية، يمكن معابنتها حتى الآن، في مسيرة حياة نجوم المجتمع: من ممثلين، وسياسيين وفنانين وكتاب ورياضيين ورائدات مجتمع، إلخ.

ولعل موضوعنا، هو في تتبع قائمة بأسماء تلك الأمهات اللواتي برزن، وكان لهن دور في إيجاد الأبطال أو الرموز العظام، وذلك في مراحل تاريخية مختلفة من ناحية، أو بشكل غير مباشر، حيث نُسجت عنهن نصوص خوارقية لإعلاء شأنهن من ناحية أخرى.

مع أنكيديو وجلجامش:

باتت ملحمة (جلجامش) معروفة في خطوطها الكبرى، ولكنها أصبحت في ومع كل قراءة، مثار معنى جديد يتولد عبرها. فلكي يتم وضع حد لسطوة «جلجامش» أوجدت شخصية «أنكيديو» بطلب من الآلهة، والتي خلقتة هي «أرورو»، وكانت خالقة «جلجامش» بأمر من «إنليل» كبير الآلهة، حيث طولبت بخلق نذُّ له:

ولما سمعت «أرورو» ذلك

تصورت في لبها مثيلاً (صورة) لأنو

وغسلت «أرورو» يديها، وأخذت قبضة طين ورمتها في البرية

خلقت في البرية «أنكيديو» الصنديد، نسل «نورنا» القوي

يكسو جسمه الشعر، وشعر رأسه كشعر المرأة

جدائل شعر رأسه كشعر «نصابا»

لا يعرف الناس ولا البلاد، ولباس جسمه مثل «سموقان»، إلخ^(١).

وفي الطرف المقابل، حيث نكون مع «جلجامش» وهو يسرد حلمه لأمه، لتفسره، ويخص غريمه، وصديقه لاحقاً، أي «أنكيديو» نتعرف إلى أمه، وهي تصغي إليه، ومن ثم:

فأجابت جلجامش أمه البصيرة العارفة وقالت له
قالت «ننسون» العارفة بكل شيء:

وتفسر له حلمه، وكيف يصبح غريمه صديقه العزيز على قلبه، ثم يعلمها برؤياه الثانية، حيث نقرأ بعد ذلك:

فقالت الحكيمة المتبصرة إلى ابنها.

قالت «ننسون» المتبحرة في كل معرفة لجلجامش...

.....

ويتحقق ما كانت تقوله أمه في تفسيرها لحلمه

في الحالتين نحن إزاء امرأتين تمتلكان قدرات خارقة في الخلق ومعرفة أمور الغيب، والأم التي عرفناها إلهة، هي ذاتها التي امتلكت امتيازات في معرفة ما يخص الغيب، ولا بد أن يكون نسلها قويا، مرهوب الجانب. في الحالة الأولى نتعرف إلى إحدى الإلهات «أرورو» وهي تخلق كائناً من طين، وهي تخيلته في لبها. وهذا الإجراء يعلمنا بحالة الحبل، وهي تتم عن طريق التخيل من قبل المرأة (رحم التخيل)، مستحضرة (أنو) الإله، وهي التي كانت وراء خلق «جلجامش» ولكنه كان في رحم «ننسون» وعن طريق الإله «إنليل» في هذه الحالة.

فالخلق هنا أنثوي تماماً، وأنثوي والآلهة هي التي تطلب من الإلهة القيام بفعل الخلق، وهذا يبرز لنا أسبقية الفعل الأنثوي على الذكري كونياً، ومن ناحية ثانية معرفة المرأة لمفهوم الصراع، وآفاقه المستقبلية. فالعنف الذي مارسه «جلجامش» ضايق به الآلهة، فكان لا بد من تغيير مساره، أو حفر مجرى آخر له، وذلك بتفجيرها، بإيجاد من يتحملة، أو يمتصه، إذ التناقض الذي يشتد، لا بد أن يثمر في النهاية، والتضاد الذي يبرز بين «جلجامش» و«أنكيديو» هو واحد في الهدف، فالمرأة بكل وعيها التنبؤي، وقدرتها الخلقية، هي التي وجهت الصراع، وأعطت العنف القيمة المستحقة، وذلك بإيجاد

الموت: الخاتمة الرئيسة للعنف المتنامي. ولعلنا في الحالة الثانية نتعرف إلى الأم العارفة المتبصرة، وهي امتداد لـ «أرور»، كونها زوجة إله، فمن حقها أن نتنبأ بما سيجري. وتفسير الحلم فاعلية خلق، وفي الوقت نفسه علامة قوة، وسلطة معرفية واجتماعية. إنها أم البطل: في التخيل والخلق من الطين، وفي النكاح الخارق الإلهي، فتصبح لذلك الناطقة بما يجري، مبددة للعنف هنا!

تجليات أم البطل:

عندما يتحدث البطل عن نفسه، فعلينا في هذه الحالة أن نتحدث بالترافق معه عن أمه التي أنجبته. فالأم قد تشكل الستارة الخلفية لحقيقة ظهوره وبروزه بطلاً، وذلك من خلال موقعها وعلاقتها بالمحيط الاجتماعي والثقافي. ففكرة البغاء المرفوضة لدينا رايناً، كانت في زمن سابق مقدسة، يُقَدِّم على تطبيقها الملوك قبل عامة الناس. البغاء في إطاره الجماعي كان مرافقاً للخصب في الطبيعة، حيث كان يشكل مناسبة مهمة لكي يتخلص الشخص من توتره، لكي يبثَّ عنفه نحو الخارج، ويحيل ما بداخله من قلق إلى قوة، ويصبح سليماً معافى، وكأن هناك نوعاً من الاتفاق الضمني بينه وبين الطبيعة، باعتباره معاشياً لها، في مفهومها الجنسي. وكانت الجنسية ملاصقة للجنسية تلك، إذ لم تكن الثقافة كما نعلمها اليوم مفارقة لتجليات الطبيعة، بالشكل المعهود اليوم، فالأمومية لعبت دوراً كبيراً في إبقاء الأنوثة خاصة ثقافية، والسلطة ذاتها كانت تمتح قوتها من استمرار الدفق الإخصابي إلى الأرض، عبر الطقوس الجماعية للجنس المقدس! إن الملك الأكادي «صارغون» العظيم، لا يخفي انتماءه إلى بغي مقدسة، هي أمه، عندما يقول متفاخراً: «أمي كانت إحدى كاهنات المعبد، ولم أعرف لي أباً. وضعتني في سلة وأحكمت غطاءها ثم أسلمتني للنهر الذي حملني. التقطني آكي، ناظر ماء القرابين وتبتاني. رباني حتى شببت فصرت أعنى بيستانه. هناك رأيتني عشتار، فأحببتني وجعلتني ملكاً»^(٣).

الارتباط بالأم، تأكيد على سلطة الأمومة تاريخياً في فترة ما، ولكن الأهم في الموضوع، وهو إبراز قيمة الأم التي تعتبر سبب وجود «صارغون»، فهي كانت بغيّاً، ولكن مقدسة، وفي معبد، حسب العادة القديمة التي تعرفنا إليها سابقاً.

الأم كزوجة لرجل مجهول، وقد يكون هناك أكثر من رجل واقعها في المعبد، ولكن

النتيجة لا تتغير، وهي أنها لصيقة بالإله، الذي باركها في ذلك، إنها تُعتبر في الحقيقة زوجة للإله الأكبر، وفي خدمته، ولذلك تكون بالتالي محظوظة، ومنعمًا عليها.

وليس مبالغة إذا قلنا: إن هناك علاقة بين البغاء والبيغية، فالبغاء يجسد هدفًا يُبتغى كما هو معلوم، والمرأة لم تكن تدخل المعبد (معبد الإله المقدس) إلا لكي تعرض جسدها على الغرباء ليوافعوها، لتحيل منهم، من أحدهم، ويكون الإله نفسه هو (الفاعل) المسبب للحبل، فهو قد تمّ من أجله، وتحت رعايته. وتكون المرأة ملتبئة لنداء الجسد ذي الامتداد الطبيعي: مبدأ الخصوبة الجماعي، ومحيلة مفهوم الجنس من إطار الطبيعي إلى حقل الثقافي المرافق له والبارك! وما كان لـ «صارغون» أن يبرز لنا تفاخره بأصله، كما تقدم، لولا المكانة الكبيرة التي كانت تُعطاها الأم في الواقع.

الأم باعتبارها زوجة الحية:

للحية حضور، أو دور كبير في النصوص الأسطورية القديمة، وحتى الآن يُنظر إلى الحية بخوف وخشية، وقد يفسر قتل الحية، باعتباره واجباً دينياً في الإسلام، بأن في ذلك علاقة مع العادة التي سادت قديماً، والمتعلقة بما كان متداولاً أي قدرة الحية على إخصاب المرأة، أو أن المرأة بإمكانها أن تحبل عن طريق الحية^(٤).

فهناك الكثير من المشهورين (أبطالاً وملوكاً وقادة كباراً) يفتخرون بأن أمهاتهم قد حبلن من الحية، أو يعتبرون أبناء الحية. وحيث كانت الحية قديمة ترتبط بالمعبد، بالأمكنة المقدسة، لذلك كان يسهل الاتصال بالنساء، بالزحف إلى مخدعهن.

هكذا نتعرف - مثلاً - إلى (أم أغسطس قيصر والإسكندر الكبير وسكيبو الأكبر، فقد قيل عنهم جميعاً إن آباءهم كانوا أفاعي)^(٥). وهكذا الحال بالنسبة إلى «نيكونيليا» وكذلك «أريستوداما»، فالأولى أنجبت البطل «أريستومين»، والثانية حبلت بـ «أراتوس»، وحرورية البحر «هيليا» اغتصبها ثعبان، و«زيوس» الثعبان اقترن بأمه «ريا» الحية، إلخ^(٦).

هذا الربط بين المرأة والحية، وإحياء العادة القديمة في قدرة الحية الإخصابية، والتداخل الموجود بين المرأة والحية، يواجهنا بتصورات ميثولوجية متشابهة، وتفسيرات كثيرة، لا تخلو من تعقيد بدورها، وقد استغلت هذه العلاقة على أكثر من صعيد، بقصد التمكن

من المرأة وتوجيه الأحداث التاريخية، من خلال الاستعانة بالحية، وقدراتها الإحصائية الحارقة^(٧)! إن البشرية التي تقدمت على صعيد الوعي التاريخي، لم تزل تحتفظ في خزان ذاكرتها الجمعية بتلك الرموز الحية عن الحية قديماً، عن الدلالات العميقة التي ربطت بها، وهي في تحولاتها وتداخلاتها في مجالات كثيرة، وتغلغلها في أكثر من ثغرة، وهدوئها وربتها. وقد لا نجد نموذجاً آخر ذا دلالات ورموز غنية ومتضادة كذلك، مثل الحية، حيث يمكن إعداد فهرست ضخم بذلك.

فقد ارتبطت - وهي مقدسة - بالإلهة القمرية، وبالمرأة والشيطان، واعتبرت رمزاً لجهنم، والمعرفة والحكمة وللعماء كذلك، وللخصب والبعث والخلود، والحِداد، والمياه، وكانت حارسه الكنوز، ورمزاً جنسياً، وللشفاء، وتوحدت مع الصليب إلخ^(٨). ولعلها في زحفها، وشكلها الطولاني وقدرتها على القتل، وتماسكها ورشاقتها، واستدارتها الجسمية، وتطابقها مع الأرض وانطباقها عليها، وسرعتها، وسرعة انقضاضها على العدو، وصمتها البليغ، وقدرتها على التكور والبروز، وكذلك نُسكيتها، ولا ننسى هدوءها، وصبرها، ودفاعها عن نفسها، وتحولاتها، وعجيب أمرها، وهي تبتلع فريسة أكبر من رأسها، وتنوعها، إلخ، لعلها في كل هذه الأمور، كانت لصيقة رموز كثيرة، أو أن رموزاً كثيرة ألصقت بها، وكانت المرأة مشابهة لها، ومن ثم كان هذا التوحد بينها وبين المرأة والشيطان، نظراً للمازيا والسمات تلك التي ذكرناها.

إن أم البطل - وفق ما تقدم - هي القادرة على الخلق بدورها، على إيجاد البطل المرغوب، وهي تلتصق بأكثر الرموز قداسة، وفي الوقت نفسه أكثرها خطراً في الاستعمال، وخوفاً من ذكرها، فالمرأة هي الكائن العصي على التحديد في قدراتها!

الأففى في قدراتها تلك، تسمح بتمرير مؤثرات كثيرة: رمزية وقيمة، وقد أدرك الإنسان تاريخياً مدى الاستفادة الكبيرة منها، فكان توظيفها الرمزي المذكور، وكان ربطها بالمرأة، من ناحية التشابه الشكلي بين الكائنين. ولكن المرأة في حياتيتها، تظهر بمظهر المشحون والمسكون بالعنف الموظف لأجلها وضدها، ومن ثم بمظهر الساحة التي تلتقي فيها التناقضات والتضادات، فهي بقدر ما تكون مرهوبة الجانب، بقدر ما تبدو وتقدم علامة شؤم، ورمز المجهول المخيف، والأمان المنزوع والخطر. وبقدر ما تتجلى مذهلة وهي تشكل العالم الأكثر غنى بالإمكانات والطاقات التي تجعلها رغم كل محظوراتها صانعة الرجال.

فالجنسانية التي تلح على مسألة الرغبة لقهر الجنسية في تجليها الأنثوي، وإبراز شبح الأنثى المههد باستمرار، بقدر ما تفسح عن عقدة متورمة في العقل الصانع لهذه/ لتلك السلطة الثقافية المولفة، كون المرأة - كحقيقة - هي المجال الأبرز، إذا شاءت طبعاً، لصناعة الثقافة، وتكوين شهرة الرجل، ومن ثم أسطرته بالتالي^(٩).

الأم - الذئب:

تبحث الجنسية باستمرار، على صعيد التخيل الإبداعي والتوظيفي الاجتماعي، عن المصادر الملائمة لأهدافها، وخصوصاً عندما تكون (المرأة - الأم) هي المحرك للموضوع، ونسيجه الفكري العام. وتلعب الرغبة الملحاحة دوراً كبيراً في ذلك! وقد يبدو الذئب الحيوان الأخير الذي قد يتبادر إلى ذهن الإنسان، في مجال توظيفه اجتماعياً، كرمز مقدس.

ولكن المتابع له: رمزاً واسماً وثقافة معايشة، يتلمس فيه ذلك الحضور البهيج (إن جاز التعبير)، سواء في استخدامه الميثولوجي، أو الفني أو السياسي الاجتماعي، عندما اعتبر ويعتبر الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان! ولكن الذئب يمثل كائناً حيوياً مطلباً يجمع بين الشراسة والقوة والاعتداد بالذات والقناعة الراسخة. والعلاقة بين الذئبة والمرأة (الأم) تتجلى بقوة في هذا المنحى. فالذئبة المعروفة بشراستها وعنفها عندما تغدو أليفة، وصانعة أبطال، وهي ترضعهم، فإنها بذلك تحيل العنف الكامن فيها إلى فعل نبل، وسخاء، بعكس ما يظن عنها. هكذا نُسجت أسطورة «روميلوس وريموس» اللذين أسّسا روما، وقد أرضعتها ذئبة، نعم ذئبة ليس إلا. والحدث الميثولوجي يشي بمضمونه الواقعي باستمرار، عندما يؤرخ لواقعة، تثبت في الذاكرة، ولا تنسى.

الذئبة المعروفة بوحشيتها، بلاألفتها، وعزلتها المهيبة، تغدو مجالاً لتحرير وتسكين عنف مؤمئلاً، عنف ذي معنى، وفي الوقت نفسه، تصبح شاشة كهربائية لقراءة حركية الرغبة وهي بصيغة ألوان وكلمات وأصوات في آن.

إنها الرمز المقدس، كما كانت عند أسلاف الرومان، وهي المعزولة المنبوذة والمرغوب فيها داخلياً على صعيد الذات، فهي تحمل قانونها معها، قانونها الذئبي. وهكذا كانت المرضعة الحقيقية لمنشئي روما (لورنتيا)^(١٠)، والتي اعتبرت عاهرة وقتذاك، ويا له من رمز

مزدوج المعنى، حين يؤسّطر، فهو من جهة يُلفظ ويستعمل بتجلياته الأسطورية (أي الرمز المذكور)، ومن جهة ثانية يغيّب حقيقة ما ظهر من أجله، كون ما حدث تاريخياً مع (روما) لم يكن عادياً، وهذا يقودنا إلى المعاني المترادفة، والطقوسيات المتراكمة والمتشابكة التي تحتفظ بوقائع تصارع فيما بينها، على الصعيد الثقافي، وتجرد الواقعة الفعلية كثيراً من حداثتها. وتعلو الجنسية هنا لتغدو الأسطورة المفارقة لكل واقع. ومن ناحية أخرى تغدو هذه الأسطورة بمثابة الثقافة المقتنعة، ولكن في الوقت نفسه الحائل دون رؤية بنيتها الفعلية. فالمرأة التي تستحيل حية أو زوجة إله أو ذئبة، ومن ثم تغدو أم بطل، أم غني عن التعريف، تكشف من حقيقة الواقع، وتخصبه، بجعله حقيقة الحقائق، كأداة من أدوات الصراع الكبرى على الرموز المهمة في المجتمع، حيث لا تعود المرأة، الكائن الذي صارته، إنما المرأة الكائن الذي مثلت به، وتجديد العنف الجنساني من خلاله!

مرايا أمهات الأنبياء:

هل يمكننا الحديث عن أمهات الأنبياء، من دون الحديث عن أبنائهن الأنبياء؟ فالنصوص الميثولوجية، وفي ضوئها، وعلى خط عمق تدريجياً، موازٍ لها، جرى تدوين السير الذاتية الخاصة بالأنبياء، حيث لا نعرف فيها إلى غير جنسانية مهورية بذكورة طاغية، وكل الهالة الميثولوجية، والعجائبية التي تُعطاها الأم، تكون ذكورية التبرير في العمق! وربما لا يمكننا الفصل بين هذه الحالة والحالة التي تُقدّم فيها المرأة في قالب خوارقي، تتداخل عبره أزمنة وشخصيات، لتؤكد البعد اللامألوف للشخصية الأنثوية من جهة، ولأن الاحتفائية الكونية تستهدف ما هو خارج عنها من جهة ثانية! ولكننا رغم كل ذلك، فإن بوسعنا متابعة هذا الحديث، ولو ميكروسكوبياً، رغم الإعلامية الذكورية المعتمدة، ومقاربة النظر للمرأة، وهي تتلبس بكل ما من شأنه أن يكون محط كرامات، وموئل عجائب، إلاماً يتحول جديداً! وبوسعنا القول باختصار بداية: إن كل الأمهات المبشّرات برجال غير عاديين، هم أنبياء الله على أرضه، يتشابهن في الهالة الميثولوجية المولّفة التي تشكل الإطار الجنساني لحقيقة وجودهن، فكأن الهالة النورانية، التي تعصّب هاماتهن، وتتوجهن، تخصّ أولئك الذين يتحركون في أرحامهن، ويخشع لهم الجوار والكون.

وإذا كان كل معتقد، ينطلق في بلورة أو بناء أدبياته، وإعلامياته انطلاقاً من الأرضية التي تتناسب والسمات التاريخية والاجتماعية والثقافية والجمالية، له، لكي يتجدد لاحقاً في

الذاكرة الجمعية، ويغدو حقيقة صلبة لا تبدل، فإن الجدير بالذكر، هو أن مختلف المعتقدات الإنسانية، والتي صيرت كونية، واعتبرت سماوية المصدر، تلاقت في علامات فارقة لأن العنف المقاوم هو الذي دفعها إلى ذلك، ولأن الأدوات المستخدمة في ذلك والجامعة بين ما كان قديماً، وما هو طئي الجديد/ الحديث، من موقع إحداث التأثير أكثر، وهي علامات تركز على طهارة الأصل، ونبيل الاسم، وسلامة السيرة، وشرف العلاقة، وعذرية الجسد، وانشغال القدسي بها، وامتلائها به بالمقابل. وهذا الكلام لا يستثني أياً من أمهات الأنبياء، ولكن يبقى التفاوت موجوداً من ناحية إظهار الخوارق والعجائب ذات المصدر الإلهي، فالبطل الإلهي في هذه الحالة، يحيل الخلفية الطبيعية، إلى شاشة مثيرة جنسانياً^(١)!

والمتمعن في السير الذاتية المختصرة بشكل عام، والموسعة بشكل خاص، كما في حال (عيسى ومحمد)، حيث يمثلان دينين كونيين، ويظل «موسى» أصال في الهالة الميثولوجية لأسباب معتقدة محضة، يقارب مثل هذه الحقيقة! هذا الاهتمام الكوني بالأم، يفصح عن أصالة الثقافة التي تمارس بئ أو صناعة خطاباتها المتعددة الأشكال، والمتنوعة الاتجاهات، وهو إزاحة المألوف من أجل ترسيخ اللامألوف، تلکم هي الرغبة الناطقة من داخل جنسانية، يقظة، متنبهة، عالمة بدقة، بما يجري، إذ ليس إيلاء الجنس في أصوله الأنثوية (وعبر الأم)، ذلك الاهتمام البليغ، وذلك المد المتدفق المشحون بالألوهي، من الاستعارات وسواها من طرق زخرفة اليومي بالميثولوجي، سوى التأكيد الأمثل على فاعلية القدسي في مبدئه الذكوري. فالأم في حدها الأقصى هي امرأة، ضلع أعوج. وقد نتلمس تناولاً أقرب إلى ما نسّميه بالواقعي لشخصية الأم: أم النجم: البطل الرياضي، السياسي، الكاتب، الفنان إلخ، يضيف عليها مسحة ميثولوجية، فهي ذات بطن مبارك، ورحم خصبة لا تخلو من قداسة. ولكن كل هذا التقنين، يظل في خدمة الرغبة التي تقول خطابها، وتستعمل لغتها، وتشفي بفضائها المعرفي الثقافي ذكورياً، وتؤسس للمغاير المألوف كلياً! فالجنس كموضوع ميثولوجيا متحوّلة في إهاب الجنسانية كذات، تحيل كل ما عداها إلى عدم، أو شبهه لإرضاء ذكورتها!

الهوامش

- (١) ملحمة جلجامش، المصدر نفسه ص ٤٠.
- (٢) المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.
- (٣) نقلاً عن فراس سواح، لغز عشتار، المصدر نفسه، ص ١٩٣، وانظر كذلك الفولكلور في العهد القديم، لـ«جيمس فريزر»، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٣٥.
- (٤) تحمل الحية معاني كثيرة في الإسلام، منها: أنها تقترن بالشیطان، وهي التي لعبت دوراً كبيراً في الإيقاع بـ«حواء»، وتُعتبر أحياناً، زوجة للشیطان، انظر حول ذلك: موسوعة أساطير العرب، لـ«د. محمد عجيبة»، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٤ - ٣٢٢.
- وانظر حول استخداماتها المختلفة لدى الديريري في حياة الحيوان الكبرى، ج ١، ص ٢١٧ - ٢٢٠، وص ٣٣٢ - ٢٣٣، وص ٣٤٩ - ٣٦٢، إلخ.
- (٥) فريزر، جيمس: أدونيس أو تموز، المصدر نفسه، ص ٧٩ - ٨٠.
- (٦) كاسبي، فيليب، في العشق الجنسي والمقدس، ص ٨٩ - ٩٢.
- (٧) انظر في: المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩١، وبصورة خاصة فالح مهدي، في: البحث عن منقذ... دراسة مقارنة بين ثمانى ديانات، دار ابن رشد، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٨ - ٤٣.
- (٨) انظر حول ذلك فيليب، سيرنج، في المصدر نفسه، ص ١١٦ - ١٥١، وكذلك في: لغز عشتار، ص ١٣٥ - ١٤٥.
- (٩) لا تنس إسهامات رينيه جيرار، في مجال الإيقاع بـ (الغير) من منظور رغبوي، حيث تشكل المرأة حقلاً خصياً، يتقب فيه على الصعيد الميتولوجي والتأويلي التاريخي الاجتماعي، كما في: كيش القداء، ترجمة: جهاد هواش، عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط ١، ١٩٨٩، مثلاً الفصل الحادي عشر، حول (قطع رأس يوحنا المعمدان)، ص ١١٣، وما بعد. وكذلك العنف المقدس، وهو الأشهر للمتترجمين نفسيهما، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢. الفصول الثلاثة الأولى، مثلاً، وطواطم ومحظورات: ومع ارتكاب المحارم، إلخ.
- (١٠) راجع ما يتعلق بالذئب ورموزه، في (الرموز في الفن، الأديان، الحياة)، المصدر نفسه، ص ١١٠، ١١١.
- (١١) يمكن التعرف إلى العقلية المؤسطرة لشخصية ما في قصص خاصة، بسير الأنبياء، أو كما في: الموسوعة المرمية أو السيرة النبوية، وانظر من باب المقارنة المسيح في مفهوم معاصر، لـ«عصام الدين حنفي ناصف»، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٧٩، تجسد الآلهة، ص ٥١ - ٦٥، إلخ.

استلهامات تعدد الزوجات

(وقال ابن عُيينة رحمه الله تعالى: كثرة النساء ليست من الدنيا لأن علياً رضي الله عنه كان أزهد الصحابة، وكان له أربع نساء وبيع عشرة سريّة ونكح بعد فاطمة رضي الله عنها. وكان الحسن منكاحاً ومطلقاً، حتى نكح زيادة على متي امرأة، وربما جمع بين أربع في عقد واحد، وربما طلق أربعاً في وقت واحد، واستبدل بهن أربعاً).

«السيوطي» في:

(نزهة المتأمل ومرشد التأهل في الخاطب والمزوج، ص ١٧)

في فيض شهوة الذكورة:

ثمة قول لـ «ك.ل. شتراوس»، قد يبدو طويلاً بعض الشيء، لكنه مهم لنا في موضوعنا، يمكن التفكير فيه ملياً، وهو:

(إن المجتمعات الغربية صنعت لكي تتغير. هذا هو مبدأ بنيتها وتنظيمها. في حين أن المجتمعات المسماة «بدائية» تبدو لنا بدائية لأنها، على الأخص، قد صنعت من قبل أعضائها لكي تدوم. فانفتاحها على الخارج محصور جداً، وما نسميه عندنا بـ «ذهنية الحنين إلى مسقط الرأس» يطغى عليها. أما الغريب فإنه يُعتبر وسخاً ومبتذلاً حتى ولو كان جاراً قريباً، بل إن «البدائيين» [يذهبون إلى حد نزع الصفة البشرية عنه]^(١).

هذا التقييم يظهر مبالغاً فيه للوهلة الأولى، ولكن تمعيناً في بيئته، يقرّبنا من حقيقة، يُعتقد أنها تجاور قول «شتراس». وبعيداً عن الصياغات الإنشائية، والإطناب اللفظي، فإن قارئ التاريخ لكلا المجتمعين، يلامس ذلك الحراك التقدمي إلى الأمام، وذاك الشعور بأهمية الزمن، وفاعلية التاريخ في بناء المجتمعات، لا كقوة مجردة، وإنما كسلطة اقتصادية وثقافية. مثل هذه المعايضة بالكاد تلامس في مجتمعاتنا، هذه التي تبصر ذاتها باستمرار في وبمراة ماضيها، ودفعة واحدة. ولعل تعدد الزوجات، كأسطورة تنامي وتغتني بالرموز لدينا، ما زال يطرح نفسه، هنا وهناك، كحقيقة مباشرة، وكتصور نظري، ما زالت الذاكرة الجمعية في إهابها الديني، تمنع في إحيائه، واعتباره حقيقة قاطعة. هذا الإجراء المحسوس به: نظرياً وعملياً، يقول ما يعنيه، كخطاب يتغذى من الواقع بقوة، ويواجهنا بثقة مفرطة بالنفس، لا بل وبصلف يسهل وصفه، وهو يُقرأ ويُبث، ويُدعى إليه كحل سحري لمشاكل كثيرة!

جوهر العملية يتعلق بسلطة تستمد مشروعية حضورها واستمراريتها من ماضٍ ما زال يشمخ بروافعه المعتقدية، التي تمس الرغبات التي تحتاج لتقنين، والشهوات التي تتطلب تهذيباً في واقع مختلف. إنه الماضي الذي يتقدمنا، ويصبح الحاضر بدوره، ويمتد أمامنا سلوكاً مبتدلاً، إذ ليته حضر كلية، فحينها سيسهل التعامل معه، ولكنه يتسرب إلينا عبر ثغور تُفتح له بمقاييس، ويكلمنا بعبارات منتقاة، ويرتبط بدليل عملي للشهوات الجسدية التي تندفق وراء الكواليس والسنائر الكتيمة، فالذكورة التي كانت شغالة للكثير من الأذهان، ما زالت قائمة في خفية عن اللغة المرافقة، وهي لم تكن كذلك، ولم تصبح هكذا، لأن البنية العلائقية الجنسية لم تعد كما كانت، في إطارها الاجتماعي التاريخي، حيث أصبحت اللغة في هذه الحالة مقصية عن هذا الميدان، وجرّدت، كما هي حال الأنوثة، وحركية الاتصال الجنسي المتعددة الأبعاد، من الكثير من حقوقها، وقلّصت كثيراً هنا وهناك، فشهوة الذكورة التي تعمل في السر - هنا وهناك - لا تتحمل وجود، خطاب فضائحي لها، وهي امتيازاتية، وهي تريد البقاء بعيداً عن الأعين، وتمارس ثقيتها أمام وعلى الملأ، في شيزوفرانية سعيدة!

تعدد الزوجات: التاريخ والمعنى:

إن البحث في كيفية ظهور ظاهرة تعدد الزوجات، قد يبعث على الملل، ونحن نعلم، أن مصادر كثيرة، قد تناولتها، وهناك سهولة ويسر في الاطلاع عليها لمن أراد. لذلك، ومنعاً

للتكرار وتجنباً للملل المذكور، سأعتمد إلى تثبيت النقاط التالية، وهي تقدم الحلقات التاريخية - الاجتماعية، للظاهرة، لأنها تشكل المدخل لنا في إثارتنا لموضوعنا، والتلقيب في بنية مقوماته:

١ - تشكيل جماعة بشرية، في مكان ما، مؤلفة من الرجال والنساء!

٢ - الاحتكاك بالطبيعة، والتواصل المستمر معاً، أدياً إلى الاتصال الجنسي.

٣ - وكما يحدث عما يسمى بـ (طفولة) الجنس البشري، حيث كان في حلٍّ من القوانين والنظم الضابطة للعلاقات الجنسية، فقد كان الاتصال الجنسي المذكور حراً، بين الجنسين، فالرجل الواحد ملك جميع النساء، يتصلن به جنسياً في جماعة تسمى بـ (العشيرة)، والمرأة الواحدة، ملك للرجال جميعاً، وهم يتصلون بها في عشيرتهم، ماداموا يعيشون معاً!

٤ - نتيجة الوعي الاجتماعي والتاريخي والطبيعي، لدى هؤلاء، تشكلت علاقات جديدة، فالعنف الطبيعي، وهو يتجلى في نطاق عمل الطبيعة وكائناتها، وفي تفاوت القوة العضلية، كان لا بد أن يؤسس لسلطته القيمية، أن يضع رموزه التي تفصح عن وجوده ومكانته، من خلال علاقات مقننة، وفي إطار طقوسي، ومناسباتي، ومن ثم ليس بين الرجال أنفسهم، بل بين هؤلاء والنساء، فالعلاقات دخلت في هذا المنحى، لتنبئ عن تطور مفاهيمها ومضامين هذه المفاهيم، ولتغدو هي ذاتها سلطة رمزية، يلتزم بها، يعاقب كل من يخترقها.

٥ - وفي ضوء ذلك برزت السلطة بالتدرج، والتي أعطت بالتدرج بدورها المكانة لمن يمثلها، فالجنسانية ضمن هذا المسار تطور تاريخ وعلاقات، ومعنى اجتماعي وقيمي لا يثبت في إطار، لكنه يكتسب دلالات، من خلال السلطة السائدة. والرجل الذي برز لاحقاً، بمثابة السيد، والكائن المختار الأمثل ليكون نموذج النوع في اتخاذ القرارات المناسبة، هو الذي استنطق الكائنات، وجسد في الطبيعة والكون واللغة والعلاقات المتداولة، ما اعتبره الحقيقة الممثلة لما يريد.

٦ - كان ثمة عنف متعدد الأوجه والاتجاهات، عنف يطال بني البشر، على أرض

الواقع، ويمتد صوب السماء، ويشبك ما بينهما، في إطار صراعات ذات درجات مختلفة، ونزاعات صريحة وعلنية لا تهدأ، وفعل ورد فعل، وخطابات بدورها تتداخل فيما بينها، تشكل البديل الرمزي لما كان ويكون في الواقع، مقنعة ومكشوفة (سافرة)، ومساومات، ومراوغات، إلخ. حسمت من ناحية، ولم تحسم من ناحية أخرى حتى الآن:

أ - مسألة الحسم جسدت ذلك التفضيل لاحقاً للرجال على النساء، حيث أقصى هؤلاء، ليس من حقل ممارسة السلطة، إلى داخل البيت (بكل ما تعنيه كلمة البيت من سلطة فارضة لقانونها الأحادي النوع)، إنما من حقل اللغة التي هي ذاتها صقيت، وشحنت بالعنف، وألزمت في أن تكون (الأخر) الحاضر أبداً: رمزاً ومعنى، وحيث يدور الكلام، وينطق اللسان (الآدمي) للجنسين، الآخر الذي يقول خاصية الذكورة كقوة مثلى، وقيمة وحيدة، والرجل كمرجع سلطوي: مادياً ومعنوياً.

ب - ومسألة اللاخشم، جسدت ذلك الصراع الكثير في وجوهه، الجلي في مسميته، والخفي في بذاءاته اللفظية (إن جاز التعبير)، وأقنعتة المسوخية والمربعة، والعنصري في مادته الكبرى التي تشكله بخصوص التفاوت القيمي والميتافيزيقي بين الجنسين، حيث التاريخ المتصور والمدون، والمكون والمغيّب، يستحضر هنا وهناك، راهناً على وجه الخصوص للكشف عما حصل، عبر نقاشات، حامية الوطيس، لا أقول إنها تستنزف الكثير من الإمكانيات، إنما أقول إنها تستقدم ضحايا (ضحايا بشرية)، العنصر المسود عليه هو الأكثر ارتهاً للموت، وتعرضاً للخسارة، والتعنيف (المرأة)، مباشرة، أو بشكل مباشر، حتى لو كان الرجال أنفسهم هم المؤتمرون. فالمعتبر لدى كل طرف، هو (الأخر) حاضر باستمرار، واللغة تشهد على ذلك.

ثمة ملاحظات، وثمة زحزحات لمفاهيم، ومراجعات وتراجعات لتصفية الأجواء، لكن العنف الذكوري ما زال قائماً، والمرأة لم تنزل في حقيقة الآخر (الضلع الناقص) حتى في زخرفته. فهزيمتها أمام الرجل تاريخياً صادرت منها كل ما يمنحها خاصية الكائن العاقل والكامل^(٢).

ما أوردنا من نقاط، قد لا يخلو من اختزال، ومن تجريد أحياناً، من نزعة يقينية توحد

مراحل التاريخ، في ما أوردناه، ولكن الممكن قوله هنا، واعتباره الحقيقة الأقرب لما يمكن قبوله كواقعة لا تنكر تاريخياً، هو مسألة القوة/ العنف واعتبارها المقر الأكبر لما جرى. فالذكورة والأنوثة، لا تعنيان هنا اعتبار الأنثى الأدنى، وأن الرجل/ الذكر هو الأرقى، فمن كلا الجنسين كان هناك ضحايا، ولكن ذلك لا يعني إلغاء الأسطورية التي تحيل النساء إلى موضوع للرجل، وتعدد الزوجات إلى علامة سلطة له!

البنية الحركية لتعدد الزوجات ومضمونها القيمي:

كل سلطة عندما تقوم، وتمارس دورها في ضبط العلاقات وتصنيفها قيمياً في المجتمع، تشرع لوجودها بإيجاد المبررات المادية والمنعوية الداعمة لوجودها كقوة وكعمرقة وكخطاب (كثالث متكامل)، وإضفاء صبغة الشرعية المحكمة على حضورها. وليس تعدد الزوجات سوى سلطة فاعلة وقائمة بكل مقوماتها المادية والاجتماعية، وركائزها الميثولوجية والواقعية. وهنا لا يعود من السهل البحث في أصل ومنشأ هذا التعدد، بقدر ما يساعدنا التنقيب العمودي والأفقي في دعوماتها المختلفة. بداية نطلق من تلك العلاقة التي تقوم بين الطبيعي والثقافي، التي تؤسس لسلطة الرجل كقوام على المرأة! وقد استهلكت هذه العلاقة التي تشرع لتعدد الزوجات، كون الرجل ثقافة ضابطة والمرأة طبيعة تحتاج للضبط^(٣). في تصورنا تتجاوز العلاقة هذا المنظور العلائقي السطحي، فهو يدعم العلاقة تلك، ويمنحها صفة ديمومية، وعلامة فارقة فوق طبيعية، وخاصية قدرية، تحيل الرجل إلى مفهوم كمي مميز، والمرأة إلى حالة مميزة.

من السهل ضمن هذا الإطار، وكمساهمة لا تنتهي ولا تتوقف، مقارنة العلاقة من منظور آخر، يعمق هذا المنحى، إذ من الممكن تصور العلاقة بين الجنسين، من خلال المعاشة الطبيعية، والشعور بالاختلاف. فالمرأة التي برزت بكل عنفوانيتها، وهي في أوج عطائها وإنتاجها، طرأ عليها تغير أضعف إمكاناتها الجسدية (في حال الحيض)، وتغير أكثر، قيد الكثير من حركاتها، في حال الحمل، وهذه علاقة احتاجت زمناً طويلاً، أعطت مداً في قوة الرجل، ودفعته لإسقاط ذلك على شخصيتها، وتفسيرها لصالحه، فقلب المفاهيم دفعة واحدة في هذه الحالة.

ولقد كانت العلاقات الصراعية بين الناس، وهم في تجمعات بشرية، كل تجمع يحمي نفسه وحدوده من أذى الآخر، كان لها دور كبير في بلورة تصورات، وتشكيل

خطابات عن الجنس والجنسانية. فحالة النهب والغزو التي كانت تؤدي إلى قتل رجال جماعة، وأسر النساء وتحويلهن إلى إماء وزوجات لاحقاً، خلقت فيضاً في عددنهن، فكان توزيعهن إلى زوجات أو جوارٍ أو محظيات، أو للمتعة المؤقتة، ثم استقر ذلك في صيغة قانون.

إن التزاوج الخارجي يُعطى له دور كبير في هذا المجال (بالاختطاف، أو النهب). ولكنه لا يتبع كقاعدة عامة في هذه الظاهرة. وقد يكون لعنصر القوة والانفراد بالزعامة الدور الكبير، في مفهوم تعدد الزوجات الذي يقتصر على بعد الرموز في الجماعة. ولا نهمل ما للتزاوج الخارجي من تأثير في بنية العلاقات الاجتماعية في العشيرة أو سواها. فالإتيان بزوجة من خارج العشيرة، يعني تقليص نفوذها، حيث تصبح تابعاً للرجل وللعشيرة، ثم صار ذلك عادة عُممت لاحقاً، إذ إن تجريد المرأة (الخارجية) من حقوق الاتصال بباقي الرجال، طال نساء العشيرة أنفسهن، كما في مفهوم الحجاب الذي اقتصر على الجوارى وسواهن، ولكنه عمم حتى على خلافهن من نساء المجتمع.

وفق ما نتصور تبقى المسألة الجنسية وتحريكها، واعتبارها بمثابة العقل التعليلي والتبريري لكل المكانة التي يعطاها الرجل، وهو يعدد زوجاته، تبقى المدخل الرئيس في فهم العلاقة المذكورة، وزحزحة ما عداها هنا! فالمرأة لا تخفى قوتها وهي في فتوتها، والطبيعة هي التي تكشف عن ذلك، وتبرز مدى تحملها للصعاب والمعاناة، والصبر، أكثر من الرجل، ولكن تعرضها لتلك المتغيرات الدورية (الدورة الشهرية - الحيض)، وهي حامل، كان يقلص من نفوذها، ويجعلها جليسة البيت، ويمنعها من الاتصال بالخارج بصورة كافية، ولفترة قد تطول، وهذه الحالة كانت تهب الرجل قوة نفسية، ودفعاً لكي يوطد أقدامه أكثر، وهو - كما هو - ويمد في نفوذه على حسابها. فالطبيعة التي تظهر لصالح المرأة في حالات كثيرة (عدا ما ذكرنا)، توافق الرجل في حالات أخرى، وغطت حتى ذلك الضعف الطبيعي هذه المرة (وهو يطعن في السن)، فيستأثر بالنساء وهن شابات. لقد كان الرجل رمزاً أكثر من كونه اسماً. فكلمة الرجل اتخذت لها مزايا، وأُطرت بصفات، غيّت فيه كل السلبات الممكنة، فيكون السيد المطاع على مجموعة (نساته)!

التمعين في فعل الطبيعة، كما ذكرنا وكما نعتقد، يرينا إياها مع المرأة أكثر من كونها ضدها، لصالح الرجل. فالوقوف الوحيد الذي تظهر فيه المرأة ضعيفة بمقدار، ولأجل

معين، وبشكل خاص، هو في حملها في الشهور الأخيرة، ولكنها تسترد عافيتها، بحيث تكون أكثر قابلية للعمل، وعلى العطاء، ذات جلد وعزيمية، وتحشم العناء، أما الرجل فليست عزيمته موجودة دائماً، وليس تحمله للصعب مستمراً بالدرجة نفسها، وحتى مقاومته للكثير من الأمراض أقل من مقاومة المرأة. وثمة اختلاف آخر بين الاثنين، قوي، من وجهة نظرنا، وهو في قدرة المرأة على الإخصاب، عدا قدرتها على ممارسة الجنس حتى في سن متقدمة، أكثر من الرجل، نقول (الإخصاب لا الشهوة)، فالمرأة قد تخصب سريعاً، وتحتاج في ذلك إلى جزء يسير جداً من مادة الرجل المنوية، أما الرجل فهو لا يستطيع (القذف) إلا إذا شعر بلذة (لذة القذف)، وتملكته النشوة. والمرأة قد تخصب حتى لو لم تشعر باللذة، ثم إن الرجل قد يتعرض لأمراض كثيرة: عضوية ونفسية، تضعف فيه قواه الجنسية، والمرأة ليست كذلك فوضعيتها البيولوجية (الطبيعية) تمد في إمكاناتها الجنسية أكثر^(٤)!

وثمة وجهة نظر أخرى، تبدو لنا قوية، بمقدار ما هي مغرية، لدعم الفكرة التي نطرحها، بخصوص هذا التماثل المصطنع بين الطبيعي (المرأة) والثقافي (الرجل)، وهي تراهن على تنوع وتعددية وغنى الإمكانات التي تجسدها شخصية المرأة، في الحالة الطبيعية، وليس فقرها، واحتمال بلورتها وتناميها لو أعطيت لها الفرصة الكافية، في الإطار الثقافي اليومي، فعلى الصعيد الشهوي (الجنسي) بوسعها إرضاء أكثر من رجل معاً، وهذا ما يدركه الرجل، ويصعب ذلك على الرجل. ففكرة تعددية الأزواج - لو دققنا فيها - تصلح مع المرأة، أكثر من صلاحية تعددية الزوجات مع الرجل، إذا غضضنا الطرف عن الجانب الإنساني، من خلال وجود عدة نساء في ذمة رجل واحد، فيخصبهن جميعاً في فترة قريبة، ومثل هذه لا تعتبر شهادة تفوق ذكورية، بقدر ما تعتبر سلطة لها صلاحياتها من الناحية الذكورية لامتلاك المرأة!

وربما كان من أوجه نقمة الرجل على المرأة، وهي عاقر (لا تنجب)، وما يتضمنه ذلك من رد فعل انتقامي معكوس، بتأنيبها (أي بدمها)، فحيث لا تستطيع الإنجاب، يكون ذلك إهانة للرجل، تبخيساً لسلطته قيمياً، وهو يواقعها، أي تكون سلطته في هذه الحالة غير منتجة (هكذا يفصح الخطاب الجنسي عن جنسانية محوِّرة للفعل الجنسي)، ويغدو الجماع مؤشراً على عقم السلطة الممثلة فيه بالذات، والمرأة تمتص قوته من دون هواده، وبالتالي لا تكون/ لا تصبح مخصصة، لهذا كانت فكرة (الولود الودود) مناسبة لميثولوجيا

الذكورة، وهي في فحوليتها المحصبة. ويصبح تعدد الزوجات حقلاً اختبارياً للفحولة المذكورة، وإعلاء لسلطة الرجل، التي تستقطب القوة الأخرى!

وفي خافية الرجل، قد نتلمس أكثر من حقيقة قارّة، تخص المزايا الطبيعية للمرأة، وهي تفوق تلك التي لدى الرجل - المرأة أكثر تنوعاً، أكثر قدرة على جذب الرجل، وإثارة لشهوته، وإنعاطه، من خلال تغييرها، إنها تعددية بصيغة المفرد، بينما الرجل أحادي الهيئة والطبيعة الكامنة فيه. لهذا - كما قلنا - بوسع الرجل الاكتفاء بامرأة واحدة، بينما المرأة، وهي تواجه ثبات الرجل، لذا تحتاج إلى تنوع أكثر، إلى أكثر من رجل لتستثار، إذا تكلمنا بمنطق الطبيعي هنا!

لقد أراد الرجل كل شيء خارجاً له، أو مرثياً من قبله، ولهذا صنّفت المرأة باعتبارها غامضة، غريبة، مشبوهة، أما هو (الرجل) فواضح، كل ما لديه هو خارجي، ولا يحتاج إلى من يعلمه بذلك، فهو واثق بذاته، وخارج ذاته. وهي نظرة تقلب المفهوم الطبيعي، وتلجج كل العلائق الطبيعية الموجهة، والتصورات الاجتماعية، والمكانة المادية، بهذا التكوين الطبيعي، كمسعى وحيد للنبيل منها، وتغييب كل العناصر الأخرى في الواقع، للحفاظ على امتيازاته.

متخيلات تعدد الزوجات:

هل للإشباع الجنسي علاقة بتعدد الزوجات، وخصوصاً من الخارج؟ إن الممارسة الجنسية ليست مسألة افتراع الفخذين أو موقعة فقط، بقدر ما تتطلب استعداداً نفسياً لذلك! ويمكن القول في هذه الحالة: إن الزواج الخارجي كان له دور كبير في عملية الإشباع الجنسي، وفي تنوع اللذة كذلك. الجنس بهذا المعنى يتجاوز المعنى المُعطى له (في مفهومه البيولوجي المحض)، إنه يستقطب إلى داخله مجموعة تصورات تخص الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. بمعنى أن هناك اقتصاداً لسلطة الجنس. فالجنس ليس مجرد رغبة فاعلة في الجسد، إنما رغبة ناطقة، مدروسة، ممدوحة، عبر أقينة عديدة متشابكة. فإذا كان هناك عنف ممارس في الزواج الخارجي، سواء تجلّى ذلك في خطف النساء، أو عن طريق السبي، فإن فاعلية الشهوة تتضاعف، حيث لا تعود النساء مجرد بؤرة حيوية لصناعة اللذات، إنما رموز (مقتاة)، تفتح مباشرة على الآخر أولئك الذين يمثّلونهن. فالاعتلاء الجسدي يفصح عن علاقة

متعدية، ثمة نشوة فوق جسدية، طقوسية، يتمثل فيها الآخر (جهة النساء)، ثمة امتلاك/ حيازة الآخر نفسياً أو معنوياً من خلال المواقعة! الرغبة في الجنس كتمارسه تتضاعف، تضفي أثراً فانتازياً، طابع مغامرة شيقة، حين تُفترع المرأة وهي غريبة، تنتمي إلى جماعة أخرى وهذا التصور المركب يمنح الجسد الذكوري طاقة أكثر في الاندفاع صوب الأثنى (المغزوة)، مجالاً أوسع وأخصب لتجديد الطاقة الجنسية، من خلال الاختلاف المتعدد بين جسد وآخر يلتقيان لأول مرة.

إنها علاقة تقوم على توسيع حقل السيطرة المعنوية للمتزوج هنا، والغنى المادي كذلك أحياناً، فصاحب الزواج الخارجي يتقدم مزهواً بما أقدم عليه، مطمئناً إلى زواجه، إلى نسله المستقبلية، وثقته بما سيلبي زواجه، إذ المشاكل قد تكون أقل، وتكون الزوجة أكثر من مطيعة، فهي محاصرة بسلطة زوجها، وقانون جماعته الذي يحميه أكثر. الزواج الخارجي يُعتبر - غالباً - أشبه بصفقة تجارية، مشروعاً استثمارياً مربحاً للرجل، بوسعه أن يبرز، أن يدعم سلطته عند الضرورة من خلال إقامة علاقة مع أقرباء الزوجة. إنه عالم أكثر رحابة في هذه الحالة!

ثم إن المتزوج من الخارج ليس أي رجل، إنه يكون معروفاً، قادراً على إبراز شخصيته، فهو بادئ ذي بدء، ينتمي إلى جماعة مختلفة، ويصبح في هذه الحالة ممثلاً، وفي الوقت نفسه ختناً، أو صهراً لجماعة أخرى، وهذا يؤدي إلى إقامة علاقات مختلفة، وتحرير مؤثرات مباشرة وخفية عبر عقد الزواج الذي يتم بطريقة ما، وإن أردنا الدقة قلنا: إن تعدد الزوجات، من جهة الخارج حتى الآن، يجعل سلطة الرجل محورية، هو نفسه يغدو سلطة كلما وسَّع نطاق زواجه، صار مزواجاً أكثر، صار رابطة أكبر بين عدة جماعات في هذه الحالة، فنشوة الجسد صارت نشوة نفوذ!

وفي ضوء ذلك تصبح العلاقة الزوجية القائمة على مبدأ تعددية الزوجات، أشبه بمرايا عاكسة، ترينا حركية علاقات كثيرة، تتم في العمق: بدءاً بالصراع على المكانة الاجتماعية، والحصول على المزيد من الامتيازات الاقتصادية، وانتهاء بصدور أبسط قرار. تدخل السلطة مناطق نفوذ مميزة لها من النقطة الأضعف، ولا تكاد تستقر في النقطة التي تصلها حتى تتخذها موقفاً متقدماً، بقصد التقدم إلى الأمام، واستطلاع الجوار، وتلوين وتنويع لغة الخطاب اليومي، وإبرازها رصينة، مرنة، حيوية، مغرية بالاستماع إلى

صوتها الرخيم، ولافتة للنظر في أشكال صياغاتها، بقصد التمكّن من الآخرين أكثر، ممّن يسكنون في مجالها الحيوي، اقتصاد الجنس، عبر تعدد الزوجات (في إطاره الخارجي حتى الآن)، ليس مسألة تواصل جسديني (بين جسدين)، إنما صفقة، ربما لا ترى ولا يُشعر بها من حيث أهميتها إلا من قبل صاحبها. إنها أشبه بأنابيب غير مرئية، متعرجة، لا تمتد في خط مستقيم، توصل بين (محطات) أهداف حيوية، أثيرة، تنمي من الرأسمال الرمزي للمتزوج، وتغني (إنتاجه) النسلي كقوة داعمة له.

وبوسعنا مقارنة حقيقة هذه العلاقة على أكثر من صعيد، فمساحة التوتر الموجودة، والمسكونة بالعنف والرهانات الاجتماعية، والآمال الخدرة، تؤخذ بالحسبان. فثمة مواقع تتحرك، وقيم يجري تشكيلها، وحقائق ترسم في الأفق في ضوء المرغوب فيه. ثمة اتجاهات تتداخل كون الرغبة قد تصطدم بأكثر من واقع، وتغدو نغمة الجنس، والحب الجنسي المحض مضية طابعاً (قيسياً) أو (روميوياً) على هذه الرغبة الموجهة صوب الخارج، ولكنها لا تخفي هدفها، نزوعها المعتقدي والسياسي في ذلك. فالحب الجنسي الذي يمد خيوطاً سحرية، مباركة بقوى خيرة، لأمريئة (بالتأكيد)، في جو ميثولوجي، يحيل المكان الجزأ إلى حقل علاقات لا حواجز فيه في النهاية، تلونه مشاعر صاخبة، للإسراع بذلك، وكل ذلك يقوم على مجموعة من التصورات المتضاربة والمتجاذبة في آن، لأن ما يجري، يكون في مجتمع متعدد الأصوات والضماثر، له مكانته في تحديد مسار التصورات تلك.

ثمة صدّ وردّ، تسطيح وتعميق للعلاقة، عنف أو عنف مضاد، تأليف للغريب الذي يراد له أن يكون صهراً، أو لـ (الأخر)، الذي يمثل المرأة، وهي يُقدّم بها من بين جماعة، قد لا يُكشف عن نواياها، بسهولة، ثمة أفنعة هي ذاتها لا تخفي نزاعاتها في العمق. ولكن كل ذلك، لا يعني أن ما جرى، هو المولّد للعنف، فالعنف جاهز، كامن في كل مكان، وهو يبحث عن كل جديد، عن مناسبة غير مهياً لها بدقة، وعن حوار غير مُعدّ له بما فيه الكفاية، والزواج الخارجي هو كل ما ذكرنا، هو المعتبر الآخر الغريب (اللاشعور)، الذي يُخشى جانبه، والمرغوب فيه في آن، وذلك لجعل العنف أقل إحراجاً، وأكثر تحركاً في المجرى الذي يهين الذات لحالة استقرار، ومحرك العنف هو نفسه حامل عنف، ويريد دفعه إلى الأمام، تجاوباً مع صوت السلطة التي تمتلكه بشكل ما، وهذه سلطة تقوم على جنسانية صريحة، ولأنها خطاب مقنن، ودّي الملامح، فإن صحب الجنس هو الذي يقيم العقل داخل الجسد الشهوي ليس إلا!

الأسطورية في هذا المنحى جلية بكل أبعادها المعنوية والمادية، وخصوصاً عند أولئك الذين يدخلون في سجالات، ويستعينون بأمثلة متناهية في الصغر، محدودة القيمة، ويفلسفون الأمور فوق ما تحتل، وهم يؤكدون تعددية الزواج بذكر، أو بإيجاد، أو باختلاق الأسباب الكامنة وراءها، وفق تصور خطي (خطاطة تبدو وكأنها الحقيقة الفعلية)، يكثف التاريخ الجنسي ويحشره داخله.

والسألة لا تعدو أن تكون رهانات معتقدية من ناحية، واجتهادات مبالغاً فيها، إن لم تكن مباحاتية من ناحية ثانية، وسجالات كفاحية، تدور حول حقيقة الإنسان، وصفاء العرق حيناً، أو تداخل الأعراق حيناً آخر من ناحية ثالثة، وذرائعية منفعية هنا وهناك من ناحية رابعة. فالأسهل استبيانياً وتبيناً للعقل، وإثارة له، ربما يصبح محط اهتمام، وحجر الأساس في بناء أي نظرية تعزّر بطرق مختلفة، وذاك (الأسهل) الذي يغري بالمتابعة، قد يستثير باحثه حيث يتناسب وهواه الثقافي، فالأصل يصعب إن لم يكن مستحيلًا تحديد تاريخه. هكذا هو البحث أو التنقيب في مصدر تعددية الزوجات بدقة، الذي يرينا مدى انقسامات المهتمين والمختصين حوله.

من «باهوفن» الذي بات معروفاً بدراسته حول حق الأم، مند حوالي قرن ونصف، وهو يتحدث عن تعددية الأزواج، إلى «ماك - لينان» الذي قدم بعد الآخر، ليحيل مصدر الزواج إلى الخارج، ويتحدث عن زواجي، مقابل زواج محصور بالداخل، وفق عقود متفق عليها بدقة. إلى «مورغان» وهو يتحدث لاحقاً عن الزواج الجماعي، وكيف ظهر الحق الأبوي إثر الحق الأمي، وإلى «انجلس» الذي أراد بناء نظرية مادية في التاريخ، فكان بحثه في (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة) بمثابة ملء ثغرة كبيرة في نظريته على مدى التاريخ المتنوع، وعنوان كتابه بدوره (رغم جهده المضني معرفياً) لا يخلو من معتقد يقيني جازم، وهو يؤرّخ لهذا المفهوم (أصل العائلة)، ويريد إقناعنا، بأن ما كتب يخص الأصل المذكور، وذلك بمحورة العمل (العمل وحده)، كرهان أول وأخير، تنخفض وتعلو به مكانة كل من الرجل والمرأة، إلى «فرويد» الذي أمتعنا (رغم صعوبة طروحاته) بمناقشاته الحميمة، وأمثله المثيرة، حول مفهوم تعددية الزواج، وأشكال الزواج، بالانطلاق من مفهوم (الطوطم والتابو)، وهو عنوان كتابه المشهور، الذي تتأسس عبره جماعة ما، وتدخل في حلف ضمني (مقدس) يرسم الخطوط المناسبة للزواج الممكن والمستحيل (المحلل والمحرم)، وكأنه يذكرنا بسفر (اللاوين) والوصايا المتعلقة بالزواج.

إلى «شتراس» في (الفكر البري)، وهو يجمع بين فكر «فرويد» العتيد، حول الطوطمية، ونتاج تأملاته في دراساته الميدانية، حول جماعات من الهنود الحمر، وفق خطوط بيانية هندسية، وتناظرات لغوية، لا تخلو بدورها من يقينية جازمة حول ما ذكرنا. إن مفهوم الزواج، أو ما أثرناه هو: تعدد الزوجات في ما يخص الخارج (وفق ما يجري في التاريخ)، يمكن استيعابه من خلال طبيعة المجتمعات البشرية وبنية هذه المجتمعات، ومدى تطورها، والإطار الديموغرافي لها.

فضمن هذا الإطار/ التصور، يسهل فهم حركية الزواج وأنواعه، من خلال أشكال الغزو والنهب والعلاقات الحاصلة بين جماعتين بشريتين أو أكثر، والعنف دائماً هو في حالة كمن، وتبرز النساء في هذه الحالة بمثابة اللاشعور المحرك والمحرّض للبقية، حيث تترافق نشوة النصر لجماعة على أخرى، مع نشوة الافتراع الجنسي، ونشوة زيادة أفراد الجماعة المنتصرة عند الضرورة، وهذه العلاقة ليست كمية، أو ثابتة، فهي تخضع للمد والجزر. فبنية السلطة هي التي تحدد متى وكيف وأتى يكون الزواج مفيداً ومطلوباً لجماعة ما. فالزواج الداخلي أو الخارجي، رغم كل قواعده الموضوعية، تبقى الظروف التاريخية والاجتماعية فاعلة فيه قليلاً أو كثيراً!

ولكن في ما يخص تعدد الزوجات من الداخل في هذه الحالة، فإنه يخضع لعلاقة طردية أو عكسية، فزيادة عدد النساء في الجماعة (جماعة معينة)، قد تسمح لـ (شيخها - زعيمها) بأن يتزوج العدد الأكبر منها، ليؤكد سلطته المادية والمعنوية، وقلة عدد النساء فيها، قد تدفع برجالها إلى غزو الجماعات المجاورة، وهذه مثلها لاحقاً تتصرف، إذ لا بد من تأمين الكلاً والماء المترافقين مع تأمين النساء، كما هو مطلوب، والعكس صحيح: تأمين عدد كافٍ من النساء لاستمرار الجماعة، مترافقاً مع تأمين مقوماتها المادية!

تعددية الزوجات محط النظر:

بوسع أي قارئ ومتتبع لما هو مكتوب في الأدبيات الميثولوجية (أو المعتبرة هكذا. ميثولوجية): الرافدينية والشامية والمصرية، وكذلك في الأدبيات الدينية، ملاحظة حركية الزواج والقواعد المرسومة له، ومغزى تعدد الزوجات، حتى يومنا هذا! مثلاً مغزى الزواج من الأقارب عند الإغريق وفي بلاد ما بين النهرين، ومصر الفرعونية وعند الإيرانيين، إلخ، حيث كان الجنس والعلاقات الجنسية يحددان الكثير من هوية السلطة المألوفة،

والحفاظ على هويتها. لقد كان شرف العائلة يتطلب ذلك، إنه لم يكن سوى (فرشها)، إن عكسنا كلمة (شرف)، وفرشها هو اسمها، هو نسبها، هو نفوذها أو رمزها المقدس. لكن كان بالإمكان الاتصال الجنسي بالنساء الأخريات إعلاءً لرمزية السلطة ومكانتها، وتوسيعاً لقاعدة القوة التي تميزها. هكذا كان «جلجامش» مثلاً في علاقاته الجنسية، وهكذا يمكننا فهم علاقة بقية الآلهة والمتألهين في المنطقة وقتذاك (بعل - مردوخ - فرعون، إلخ). ولعل التوراة تشكل لنا مصدراً ثميناً لمفهوم الزواج، وتعدد الزوجات، وأسطورياته (نذكر هنا أسطورية حياة موسى، عندما نعلم بالمقابل أن عمران والد موسى كان متزوجاً من عمته، وموسى صار ثمرة الزواج المذكور، والقانون العبري المتأخر كان يمنع ذلك).

وما يتعلق باتصال (ابنتي لوط بـأبيهما) جنسياً، وهما تسكرانه، كمحاولة خادعة، لتجاوز عنف الاتصال بالمحارم، وليستمر النوع، واقتران «داود» التعسفي بزوجة أوريا الخثي، بل نذكر هنا قبل كل شيء زواج إبراهيم من هاجر المصرية (وهو زواج من الخارج) والأسطورية التي نسجت حول هاجر وابنها إسماعيل لاحقاً، وفيما بعد ما يتعلق بزواج سليمان الألف، وهن يوضّحن حقيقة ومفهوم الزواج بأشكاله المختلفة: الخارجي والداخلي. فحدود النبي - كما هو معروف - حيث يقف، وزوجاته النبي، حيث تتوقف رغبته وتتحرك، وعلاقة «سليمان» مع «بلقيس» القائمة على أساس الاتصال الجنسي الخارجي، بدورها تكشف عن زيف الكثير من التصورات والسجلات المعتقدية التي تدور حول منبع الزواج وكيف تمّ، وحقيقة تعددية الزوجات، إذ إن تعددية الزواج تُفهم في إطار مزاجي، بقدر ما تتجلى في حقل القوى المتمغنطة اجتماعياً ورمزياً، إنه ذلك الحقل الذي يعطي لمثل القوة الأكبر (مغنطة) أكبر، وتحويل نساء من يريد إلى زوجات حين الرغبة، ومكانة الزوجة هي التي تري موقف زوجها من جماعتها! هناك إذن قوى مرئية ولامرئية تتصارع فيما بينها، من وراء، وعن طريق تعدد الزوجات، قوى تقول مواقعها وطموحاتها.

وهذا ينطبق بداية على الآلهة، فكما رأينا سابقاً، فقد كان بوسع الآلهة الذكور الكبار - بشكل خاص - الاتصال الجنسي بأي امرأة مشتبهة، كان ثمة رغبة جنسية، مشحونة بالشهوة هي التي تحرك الآلهة، وتدفعهم إلى التلذذ الجنسي بالنساء. وكما في حال (جوبيتر، وزئوس) حيث كانا يظهران في أشكال متعددة لنيل ما يبتغيانه (أشكال

حيوانية)، مع ما لهذا التحول من تدني قيمي، ونزع الصفة القداسية عن المتحول، ولكن التحول المذكور كان على امتداد مفهوم الشهوة في النهاية.

ولكي يكون بوسع هذه الآلهة تقييم ملذات الجسد المختلفة، وهذا ينطبق على (بعل) انطباقه على (جلجامش). فالأخير لم يكن زوجاً عادياً، وهو في ثلثيه إله، ولكنه كان يؤكد خاصية قيمة، ومكانة اجتماعية مشرفة، تسمح له بما قام به. وإذا كان الإله هو خالق الإنسان، فهو الأقدر على فهم وتقدير حقيقة اللذة، من وراء تعددية الزوجات. إنها لذة سلطة بدورها. وعلى الصعيد الديني، هل يحق لنا القول: إن الله هو الراعي الأكبر للذة (المنتجة في هذه الحالة)؟

لقد رأينا سابقاً، وفي مصدرين ذكرناهما أن الله علم آدم كيفية موافعة أنثاه، كيف ينكح (حواء)، عن طريق جبريل^(٥)، وأنه ألقى الغلطة على الشيطان، بعد طرده من الجنة، فنكح نفسه، ولكننا نعلم أنه كان عارفاً بأبعاد اللذة الجنسية، حين وسوس لـ «حواء» وأغراها بتذوق الثمرة المحرمة، بارتكاب العنف الحاصل لا محالة، وأنه يتخذ أشكالاً كثيرة (ذكرية وأنثوية) في الإيقاع بالرجال والنساء (حضونة للنساء، وسقوبة للرجال، كما ذكرنا)، وهذا يعني أن كلاهما هو راعي تعدد الزوجات. ولكن الشيطان ذكر وأنثى، إنه نقيض الإله الأكبر كامن في دم كل رجل وامرأة، فإنه زوج الجميع (ذكورة وأنوثة). أما الله، فهو مميّز بالذكورة في إهابها البشري، وكذلك بالروح المخصبة، وفاعل رئيس في حدوث الإخصاب، فهو زوج النساء جميعاً، ولكن بشكل غير مباشر.

وفي هذا السياق يحلو لنا أن نسأل ونسأل: إذا كان الإله (بعل) البابلبي، زوجاً مرفهاً، له زوجات كثيرات، وأنه يدل (هو نفسه) على الزوج، ألا يعني ذلك أن كل زوج، حيث يحمل اسم (البعل): بعل امرأة ما أو أكثر، هو نموذج إلهي مقدس؟ ويسعى إلى أن يكون زوجاً متعدد الزوجات ولو على صعيد التسمية - فالتسمية خاصة رمزية مشبعة بالدلالات!

وليس البعل ببعيد عن مفهوم الرب، فصاحب البيت، هو ربه، وهذا يسمح لنا بقراءة واستقراء تاريخ عريق وغني، في دلالاته، من الناحية الجنسية، وكيف يشكل الجنس

حقلًا خصبًا لمقاربة الكثير من الأبعاد الثقافية (الجنسانية) فيها! وإذا أردنا توسيع الحقل الدلالي لمفهوم تعدد الزوجات، والبنية الميثولوجية والطقوسية والدينية له فسوف نجد ما يلي:

١ - من الناحية الميثولوجية نقارب حركية المفهوم من خلال جملة توسلات وتهئية صوب المرغوب فيه، فإن الإله الميثولوجي يحل في الجسد الفردي، ويلهمه ويمنحه القوة والصحة وتجدد الطاقة. إنه يصبح (كثيراً) ليلبي الحاجة الجسدية لنسائه، وهو إذ يفعل ذلك فكأنما يتماهى مع إلهه، ويتمثله على الأرض، حين حلّوله، وتغدو سلطته الجنسية سلطة سيطرة اجتماعية، وقوة!

٢ - ومن الناحية الطقوسية، ثمة حركات هي طقوسية (مقنّنة) منظمة، هي اختصار لما كان يطبق في طقوس الجنس الجماعي المقدس، تتكرر أو تُستعمل فيها عبارات خاصة تُضفي على المشهد الجنسي هالة من القداسة، وانشغالاً بالقدسي عبر السلوك الجنسي.

٣ - ومن الناحية الدينية، ومن منظور تناصي، يتم تحوير الميثولوجي والطقوسي لصالح الديني، فيغدو الله نفسه مصدر البركات، إنه الغوث، والملهم، والكفيل بضمان استمرار الطاقة الحيوية الذكورية المخصبة إلى جسد المرأة، ليصبح بدوره خالقاً، حيث يعيد تجربة الخلق الأولى، ولكن بالوكالة، وعن طريق الفرج، باستخدام تعويذات تحرّره من كل عائق شيطاني.

وفي ضوء هذه الحالة يكون الله مشاركاً إياه في دوام لذته، وتجذر قوته وجلاء فعله، وقهر النقيض (الشيطان)، وهو إذ يفعل ذلك، فلكي يفصح عن سلوك استثنائي، يتميز به كزوج تحيط به زوجاته، كعلامة مزرّكة اجتماعية، وفصاحة نفوذ.

فالرب «يهوه» هو داخل في جسد كل يهودي، يبارك متعته ونشوته الجنسيّتين، ومحلّل له ذلك وفق القانون التوراتي المعلوم، ومحيل كل النساء الأخريات، من خارج الدين اليهودي إلى نساء من الدرجة الثانية على الأقل، إنهن للمتعة، محظيات الزوج حسب قانونه.

أما في المسيحية، فإن العبارة القائلة (أبانا الذي في السماء، أبانا الذي في الأرض)،

تقربنا من حقيقة، قد تبدو للبعض، وربما للكثيرين، عادية أو بسيطة، ولكنها في جوهرها تفتح على تاريخ عريق من حيث المعنى، والدلالة، فكلمة (أبانا) وحدها تفصح عن مضمونها الميثي والرمزي، إنه (الرب) ببساطة - كما نعتقد - زوج كل نسائه في المسيحية، والد كل المسيحيين، ضامن أمنهم، وراعيهم، ومثلهم. هكذا يفصح البعد الروحي لكلمة (الأب) عن غنى المعنى، وعمق المعنى، وتجدد المعنى، مع كل ابتهاج في آن.

والوضع نفسه، وبطريقة مختلفة، يتكرر في الإسلام، لكن ثمة حضوراً رمزياً لله في جسد المؤمن، تدفق حضوره المعنوي، ومشاركة المسلم كل شعور له باللذة والمتعة في كل حالة نكاح، حيث تتأسس سلطة جديدة، تتجدد لاحقاً.

ولعل السلوك اليومي لنبي الإسلام، بكل حيويته، وخصوصية دلالاته، يفصح عن القيمة الرمزية الكبرى المعطاة لمفهوم تعدد الزوجات! وقد ذكرنا سابقاً مدى الإلحاح الكبير على النكاح، والإكثار من النساء، فكل ذلك يعبر عن سلطة تتجذر في الواقع الاجتماعي.

فالنبي، وبوصفه يمثل سلطة روحية ودينية، ومن موقع كونه نبياً، يظهر صريحاً في مواقفه تلك التي تتطلب ذلك، وخصوصاً في الأمور الجنسية، وعلاقاتها، عندما يؤكد على أن الأنبياء لهم حق الزواج من عدد غير محدود، ويعني ذاته أكثر: فقد جاء على لسان «عائشة» عنه، حين قالت: (ما توفي رسول الله(ص) حتى أحلَّ الله له أن يتزوج من النساء ما شاء)^(٦). وهذه الشهادة غنية بدلالاتها، فالنبي في موقعه المميز، في إطار علاقاته الجنسية بنسائه، يستهدف ما هو أبعد من ذلك، رغم أنه استمتع بالملذات الجسدية، وفق ما هو مبرر له فقهاً (وشرعياً). فالنساء هن جسور علاقات، وهن في الآن عينه علامات قوة، حيث كل امرأة تفتح له مجال علاقة مع جهة اجتماعية ما، وتوطد لسلطته الواقعية بالمقابل.

وهو في الحالة هذه، السلطة التي لا تضاهيها سلطة أخرى خصوصاً أنه كان منع الزواج من نسائه من بعد رحيله، وهو قرار معزز إلهياً، للتأكيد على القوة الرمزية التي أعطي إياها حيث لا ينبغي الاتصال بزوجاته أو بأي واحدة منهن، إذ يعتبر ذلك تجاوزاً للمرسوم وإساءة له رمزياً، والمكانة الاجتماعية التي احتلها في الواقع^(٧)، وقد كان زواجه

من نسائه يجمع بين ما هو خارجي وما هو داخلي، كما هو معلوم، لقد أراد لأسلوب زواجه أن يكتسب طابعاً كونياً.

ولا ننسى أنه إلى يومنا هذا، نشاهد هنا وهناك من يسعى نحو تعدد الزوجات، بوصفه سنة، من دون التفكير في متغيرات الواقع والحال والظرف، ولكنه في خافيته، يتلمس قيمة معنوية كبيرة في هذا الإطار. وهذا ما نتلسمه لدى التمييز بموقع اجتماعي، أو نفوذ اجتماعي، أو ديني، فاللذة الحاصلة مضاعفة، باعتبارها تنتج لذة التنوع، والسيطرة. وقد يكون من باب الطرفة إذا قلنا: إن الكثيرين الذين يكتفون بزوجة واحدة (مسيحيين كمعادتهم) ومن بعدهم يأتي المسلمون، وهم ذوو زيجة واحدة أحياناً لأسباب معينة، يبحثون عن ملذات لا مشروعة، وقد يكثرون منها، إنهم في هذه الحالة، يمارسون (لعبة) تعدد الزوجات، ولكن بشكل غير مشروع، وكأنهم يستعيدون ما كان لأسلافهم سابقاً، أو ما يحق لسواهم في الجوار، هنا ما عليهم إلا بالتحرك في الخفاء، لإشباع نهمهم السلطوي، ذي الذكورة المؤسطرة، وإن لم يُعلم بذلك!

الهوامش

- (١) شتراوس، كلود ليفي مقالات في الإناسة، اختارها ونقلها إلى العربية د. حسن قبسي، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص ١٥٥.
- (٢) ثمة مصادر كثيرة يمكن (الاستئناس) بها في هذا المجال، أذكر منها: ١ - المرأة والثقافة والمجتمع، إعداد ميشيل زميلست، وزالدو، ولويولامفير، ترجمة: هيفاء هاشم، منشورات وزارة الثقافة، سورية، دمشق، ١٩٧٦، الفصول الأولى خصوصاً؛ وأصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، لـ«أنجلس» ضمن منتخبات ماركس أنجلس، م ٧، ج ٢، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨١، ص ٧ - ٧٥، بصورة خاصة، الطوطم والتابو، لـ«فرويد»، ترجمة، بوعلي ياسين، دار الحوار، اللاذقية، ط ١، ١٩٨٧، المقالة الرابعة خاصة، ص ١٢٣، وما بعد، إلخ.
- (٣) انظر حول ذلك مقال ميشيل زمباست روزالدو، في: المرأة، الثقافة، والمجتمع، المصدر نفسه، ص ٥٩، وما بعد. وكذلك كتاب الفكر البري، كلود ليفي شتراوس، ونقله إلى العربية وقدم له وعلق عليه د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط ٢، ص ١٥٧ - ١٥٧، فرغم عمق التحليل الشتراوسي في علاقة الرجال مع النساء، وبالعكس، إلا أن ربط الرجال بالثقافة والنساء بالطبيعة، يظل قائماً، كأى دراسة تقليدية!
- (٤) انظر حول ذلك، مثلاً: المرأة: بحث في سيكولوجية الأعماق، لـ«بيير داكو»، ترجمة: وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٣، ص ٤٧٥ - ٥٤٠.
- (٥) في تفسيره آية (وعلم آدم الأسماء كلها، سورة البقرة، الآية ٣١)، يذكر الطبري من بين ما يذكر، وعلى لسان ابن عباس أنه قال: علمه اسم كل شيء حتى الهنة والهنية والفسوة والضرطة، انظر تفسيره م ١، ص ١٧٠. ولا يشذ ابن كثير عنه، في ذكر هذه المعلومة، م ١، ص ٦٣، وقد نستضيء بما ذكره القرطبي على لسان النبي حول ذلك، وهو (وعلم آدم الأسماء كلها حتى القصعة والقصبة)، م ١، ص ٢٦٩، إلخ. ألا يعني كل ذلك تعليمه الجنس (النكاح) ضمناً؟ ويعني ذلك أن الله في هذه هو معلم الجميع في أصول النكاح. أما الجنس، بدون ضابط، فمن جهة يخص نقيضه: الشيطان، وهو الذي علمه بعد خلقه، كيف يظهر في أشكال كثيرة، إذ لا شيء في هذه، يكون خارج سلطته كخالق وعالم بكل شيء وعليم به!
- (٦) انظر: الطبقات الكبرى، لـ«ابن سعد»، المصدر نفسه، ص ١٩٥.
- (٧) حتى الآن، في منطقتنا إذا تزوج رجل ديني يميز (مسلم) له مكانته الروحية الجليلة (الشيخ بالتحديد)، فإنه يشترط على من ينوي الاقتران بها، وعلى أهلها، في أن تتعهد بألا تتزوج من رجل آخر غيره، وخصوصاً إذا كان يكبرها سناً وهو في ذلك يستعيد السلوك النبوي تماماً، ويضفي قداسة أنبيائية على سلوكه هو بدوره، فكان ما كان كائن دون تغير أو تبدل، ويُقدّم بوصفه السلطة الروحية العظمى وحتى الدنيوية عند الضرورة، لا تنافسها سلطة أخرى، وهو لا يُشغل نفسه بأيّ من مشاغل الحياة اليومية التي تمس حياة المواطن.

محمد بين زوجاته

(فلما نزلت آية: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي﴾،
قالت عائشة: إن الله ليس لك في هواك)

(ابن سعد في:

(الطبقات الكبرى، م ٨، ص ١٥٦)

لكنه إنسان:

قد يبدو هذا الفصل للقارئ، للوهلة الأولى لا علاقة له، من ناحية المضمون، ببقية الفصول الأخرى، أو يظهر مختلفاً أحياناً، هذا صحيح بداية، أما الاختلاف فقائم بين كل فصل وسواه، إذ لولاه، لما جاءت فصول الكتاب أو القسم الثاني منه بالتحديد منوعة في موضوعاتها، وإن كانت تتمحور حول فكرة رئيسة، هي (أسطوريات الجنس والجنسانية). فكل فصل يفتح على جديد ما، بغض النظر عن مدى أهميته، أو ما إذا كان قد نال (حقه، هذه الكلمة الفضفاضة!) من البحث والدرس، والفصول كلها في النهاية تتبلور حول الفكرة المذكورة. أما حقيقة هذا الفصل، فقد أردته أخيراً، ليبدو بمثابة قراءة أكثر معاينة لموضوعه الجنس والجنسانية، تستمدُّ مقومات حضورها، من حضور الكم الهائل (جداً جداً) من الإخباريات والسرديات النبوية الخاصة بموضوعه الجنس وضوابطه وحدوده، والأحاديث التي تتمفصل حوله، وتشكل محاولة (ندعياً متواضعة) للملمسة الحراك التاريخي والاجتماعي والفكري له. إنه أشبه بقراءة تطبيقية تستلهم الكثير

من الرؤى التي قد تضيء لنا ما اعتبره إشكالاً معتقدياً، وغموضاً أزلياً، وخلفية ذلك، متناسبة مع درجة الطموح الذاتي (إذا كان للطموح حقه في هذا المجال)، والمعرفي للداعي.

و«محمد» هو النموذج، وهل هناك من هو أكثر اتصافاً بالمزايا، وامتلاكاً للأمثلة الاستقطابية، وتميزاً في علاقاته وارتباطاته على صعيد اليومي، والفكري، والسلوكي المختلف، منه، ليحل محله؟ خصوصاً عندما نعلم أنه يشكل مرجعاً استلهامياً لكل ما يمكن التفكير فيه، وممارسة ما هو مباح العمل به، أو ضرورة تجنبه، وكيفية التعامل بصورة عامة، وحقيقة الزوجة: من وكيف تكون؟

غير أن الممكن تناوله هنا، هو كما أشرتُ في العنوان (محمد بين زوجاته)، وبقيّة علاقاته معهن، ومسارها، وإلى أي درجة يمكننا الاستفادة مما تقدم، في مقارنة البعد القيمي، والإطار الجمالي والنفسي، وسلطة الرغبة الملحاحة الموجهة، في جمهرة الأحاديث التي دُوّنت، أو قيلت على لسانه، بأشكال مختلفة، وإجراء مقارنة ذاتية بين هذه الأحاديث في ضوء المقروء، على صعيد المنقول إلينا عن علاقاته مع زوجاته، ومن جوانب مختلفة.

ف «محمد» في شخصه، وسلوكه، وأحاديثه، يتقدمنا، ويتخلل سلوكنا اليومي، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يعتقدون أن لا علاقة لهم بكل ما يُذكر هنا، الزمن مفهوم كمي في هذه الحالة، والموت مفهوم طارئ - كما يبدو - ما يهم هنا، كما يظهر هو التواصل المعنوي، سلطة الموروث بكل تنوعاتها الملهمّة والمحبطة، حيث يقرأ هذا الموروث بعنف على صعد مختلفة، ويقدم «محمد» بوصفه (الأخر) الاستثنائي، الذي يُذكر ويصلى عليه فقط، ويؤخذ بما قيل عنه وعلى لسانه، وهو في حقيقته لم يكن كذلك، كما يقول هو ذلك، فقد كان إنساناً (من لحم ودم - كما سنرى)، ورغم كل الامتيازات الإلهية الممنوحة له، فقد كان له أحلامه وطموحاته، آلامه ومنغصاته، وعلاقاته مع نساءه توضح لنا الكثير في هذا الجانب، وتبرز تلك الأسطورية المذهلة التي نسجها أولئك الذين يعتبرون أنفسهم الذاكرة الجمعية الحية لكل ما قام به وقاله، رغم البعد الزمني، والاختلاف في السلوك اليومي، وخلفية المروي والراوي.

اعترافات أولية لصاحب الحالة:

من يقرأ السنّة، يتعرف إلى النبي «محمد» (ص) إنساناً، مدركاً لإنسانيته، رغم الامتيازات المعطاة أو الممنوحة له إلهياً. ولعل المتتبع لبعض مواقفه (طلبه الشفاعة لأبي طالب، تجاهله للأعمى، نقص خبرته في الأمور الدنيوية تلك التي لم يطّلع عليها (كالزراعة)، إلخ)، يتلمس هذا الإنسان الذي يخفق قلبه من الداخل، وكذلك يتعرف إلى رجل كان يحاول معرفة كل ما يستطيع، ليفيد الآخرين. ولكنه ما كان يتجاهل، أو ينسى كونه إنساناً، يتعرض لمواقف، قد يحسن التصرف فيها، أو غير مريحة له.

ولعلنا - بدورنا - في مقاربتنا لحياته الزوجية نتلمس تلك المنغصات والمشاكل التي كانت تسببها علاقاته مع زوجاته! فعن «عائشة» قالت: (كان النبي (ص) يقسم بين نساته فيعدل ويقول: اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك)^(١). ومن المعروف أنه في موقفه هذا كان يعترف بقدرة القلب المحدودة على الحب، وعدم قدرته، من ناحية أخرى، في ضوء ما تقدم، على نيل الرضى الكامل من قبل الزوجات المختلفات في طباعهن ودرجة القرابة من الرسول وفي أعمارهن، فللقلب عواطفه، ميوله، لغته التي تأسر، ولم يكن بإمكان «محمد» تجاوزه هذه القاعدة البشرية، ولا إنكارها، ولا كان بإمكان غيره - حتى الآن - رفض مثل هذه القاعدة النفسية التي لا يستطيع المرء التجرد من سلطتها. ألم يعرف عنه أنه قال عن أن أحب نساته إليه، بل أحب الخلق إليه عائشة، وقيل إن أحب الرجال إليه كان أباه^(٢).

وكان يقرع بين نساته، حين السفر، فيصطحب التي نالت القرعة، ليؤكد في هذا الإطار ما كان متتبعاً قديماً، بقصد إرضاء زوجته. وهي مسألة لم يتوقف النقاش حولها، لأن الحل تكتيكي، وليس ناجعاً، والقرعة اعتبرت عند «أبي حنيفة» قماراً.

ولكن الذي يتطلب توضيحاً للموقف، هو أن هذا الإجراء كان يستهدف تهدئة الخواطر، ولا يخرج عن جملة ملاسبات قضية الحياة الزوجية. فلقد كانت حياة الرسول موزعة بين مهامه كنبى وكرسول في آن، وكرجل سياسة، وكسلطة مرجعية في الأمور الدينية والدنيوية. فثمة قول يُذكر على لسان أحد الصحابة أن «محمد» قد علّم (جماعته) كل شيء حتى كيفية الخراء، وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدل على الدور المركزي الذي تمثّله، والقيمة الكبيرة التي تجسدها في سلوكه وفي علاقاته مع أصحابه،

وسواهم من عامة الناس لا بل وتدخله في حياة أصحابه والمحيطين به ليقنتوا به.

وإذا إضفنا إلى ذلك، انشغاله بالأمر اليومية، في بيته، وما كانت تتميز به حياته من تقرير وأحياناً من استقرار، أو عدم ثبات، بسبب ميول القلب التي تفوق طاقة الإنسان، وتتجاذب فكره، وبسبب ذلك التفاوت في وعي وسلوك زوجاته.

من هنا بوسعنا ممارسة قراءة مختلفة لما هو مكتوب في النصوص التي لما تزلّ قابلة لنقاشات متعددة الأبعاد، وهي تقدم عشرات بل مئات الأمثلة الخاصة بـ «محمد» بين زوجاته من جهة، وبشكل مباشر، وتلك التي تفرّعت عنها، من جهة ثانية، والإضافات المولّفة التي ذكرت لاحقاً من جهة ثالثة!

كيف قُدّم «محمد» بين زوجاته؟

أحاديث لا تُعدُّ ولا تحصى، وضعت أو دوّنت، أو ذكرت، مروية على لسان «محمد» ترينا تلك الحياة الرائعة المثالية التي عاشها مع زوجاته إضافة إلى عشرات الكتب المختصة التي أُلّفت عن هذه الحياة، وهي تسهب في مدحها وتقريظها: نثراً وشعراً.

إنها نصوص تعقب نصوصاً مغيبية، أو جرى طيّها، وتم تجاهل ما تتضمنه حقيقة، النصوص (الأصلية) هي التي تهمنا، وهي وإن لم تعلمنا بفاعلية تلك العلاقات التي تدور بين آخر الأنبياء إسلامياً، وزوجاته، إلا أنها تستعرض تلك العلاقات بكل مكوناتها الحياتية، تلك التي تقدّم بأشكال مختلفة، حيث يظهر «محمد» تارة راضياً عما يجري داخل بيته، وتارة أخرى متوتراً، وتارة ثالثة يكون نهب حزن موجع! ويمثل كتاب (الطبقات الكبرى) لـ «ابن سعد» مصدراً خصباً وثميناً لمقاربة ما ذكرناه، والأبعاد المحركة والمكونة لذلك.

حيث يعتبر المجلد الثامن المرجع الحصب الحافل بمعلومات ذات قيمة معرفية عالية في الإطار المذكور، كون «ابن سعد» يستعرض تلك العلاقات كما هي ووفق مرويات مختلفة، وهذه في حقيقة الأمر، تشكل علامة مميزة من علامات المؤرخ الحصيف المتجرد من أهواء الذات المعتقدية خصوصاً! وقيل أن استعراض الأفكار الرئيسية، أو المعلومات الواردة في المصدر المذكور أقول: إن الاطلاع على القسم الخاص بأزواج النبي «محمد»،

لا بل ونشره في كتاب مستقل، يعتبر فائدة اجتماعية تنويرية، لافتة للنظر، في الوقت الذي ما زلنا نفاجأ فيه بين الحين والآخر بكتب ومقالات تدعي التخصص والموثوقية، تقدم لنا لمحات عن حياة الرسول مثالية، لتمرير أفكار خاصة، ولامتلاك المرأة روحياً قبل نهيتها مادياً، وللتأكيد على أن الرجال قوامون على النساء بإطلاق، وأنهن مصدر كل فتنه، وما زال ضربهن حلالاً، وتأديبهن جائزاً، وأن النساء هؤلاء - بالفعل - ناقصات عقل ودين بإطلاق! إلخ.

وبإمكاننا، بعد الذي تقدمنا به، تشكيل مشهد حركي تصوري عن حياة النبي «محمد» العائلية، ونحن نتابع ما أورده «ابن سعد» من أخبار، في مصدره المذكور، وذلك من صفحة (٥٢) ولغاية الصفحة (٢٢١)، فثمة أكثر من إشكالية علاقة، وثمة أكثر من منقّص داخل بيته. ولعل التعرف إلى علاقته بـ «خديجة» أولى زوجاته، حيث يخصص لها المؤرخ قرابة خمس صفحات في مطلع الكتاب، باستثناء ما ذكرناه، وإن كان يعود فيذكرها باختصار، وهو لم يفعل هكذا، إلا لأنها أول امرأة آمنت به، وربما أول من آمن به، فهي كانت زوجته عندما نزل عليه الوحي، وكانت تاجرة، ولها سمعتها الطيبة، ومكانتها السامية في المجتمع القرشي. وربما كانت العصمة بيدها، فهي طلبت الزواج منه أولاً، ولكنها رغبت فيه، لأنها رأت فيه ما كانت تحلم به كأمراة ذات نفوذ وحسب ونسب، وهو شكّل بالنسبة إليها مشروعاً اقتصادياً واجتماعياً، وربما سياسياً، لتعلو مكانتها به ومن خلاله لاحقاً، حيث توسمت فيه خيراً كثيراً، وفتى حليماً، عملياً في سلوكه اليومي، ودقيقاً في أموره وحتى قادراً على إشباعها جسدياً كأمراة أربعينية لا يخفى ما للمناخ الحار من تأثير في جسدها، ولتنافس به سواها نساءً ورجالاً، وهي التي أرسلت إليه خادمتها «نفيسة» لتعلمه برغبتها دسيساً (خفية)، وكانت تدرك وضعه الاجتماعي، وتقدر فيه إمكاناته. والفارق الاجتماعي كان بادياً والرسول نفسه كان يعلم ذلك، وقد استغرب من هذا الطلب، حسب بعض الروايات، حيث قال لها: (أنت أتم قريش وأنا بيتيم قريش؟ قالت: اخطبني)^(٣).

وهو نفسه يدرك البعد القيمي في اقترانه من امرأة كبيرة مثل «خديجة» من ناحية، والآمال التي يمكنه تحقيقها عن طريقها من ناحية ثانية. ولأن الموضوع يتعلق بالنبوة وبشخصية «محمد»، فإننا نقرأ مجموعة روايات تؤرّخ لهذا الحدث مسبقاً، حيث تحاول إعطائه طابعاً تاريخياً من نوع خاص، لئلا يكون زواجاً كأبي زواج عادي. فالنبوة

كتاريخ، وكسلوك فاعلية لاحقة، ولكنها عندما تتحقق فإنها تمارس إعادة ترتيب لماضي النبي، ومنح كل لحظة حياة بُعداً دلاليّاً عجائبيّاً، لتستطيع الذاكرة الاحتفاظ به، وتعظيمه لاحقاً.

منها كما يروي «ابن عباس» وهو الذي كان دون العشر سنوات من عمره عندما توفي الرسول (أن نساء أهل مكة احتفلن في عيد كان لهن في رجب فلم يتركن شيئاً من إكبار ذلك العيد إلا أتيته، فبينا هن عكوف عند وثن مثل لهن كرجل في هيئة رجل حتى صار منهن قريباً ثم نادى بأعلى صوته: يا نساء تيماء، إنه سيكون في بلدكن نبي يقال له أحمد يبعث برسالة الله فأيا امرأة استطاعت أن تكون له زوجاً فلتعجل. فحصبته النساء وقبحنه وأغلظن له وأغضت خديجة على قوله ولم تعرض له فيما عرض فيه النساء^(٤).

المنطق الأسطوري للحادثة الموجهة يمارس ترتيباً للمكان، وتفعيلاً في الزمان عندما يحيل الوثن نفسه (هذا المعبود العقيم)، إلى شاهد حق، وقائله، ويتحول الجماد المنبوذ إلى قارئ للمستقبل، ويحصب من النساء جميعاً باستثناء خديجة، وكأنها اقتنعت، بما قاله.

في المنطق الميثولوجي، الحاضر كامن في الماضي، مرثي من خلاله، ويُلاحظ من قبل مميّزين (يتم اصطفاؤهم من البشر إلهياً)، حيث مفهوم الصراع يتحرك باستمرار باحثاً عن رموزه، ومتمثلاً في هذه الرموز، ليمنح التاريخ قيمته في حالة التغيير، وتجاوباً مع الرغبة المرهونة! وتعظيم هذا الحدث يشمل تاريخ «محمد» وما قبله، كما في حال زواج أبيه من أمه، حيث يقول نص يؤرخ للحدث (قيل: إنه لما تزوّج (أي والد الرسول عبد الله) أمنة لم تبق امرأة من قریش من بني مخزوم، وعبد شمس وعبد مناف إلاّ مرضت: (أي أسفاً على عدم تزوجها)^(٥).

المكان الميثولوجي يتمحور في مجموعة حول بؤرة هي ذات المكان، أصلته، مثلما أن الزمان يصبّ في حادثة، والبشر يتأصلون في رجل استثنائي!

وكانت «سودة بنت زمعة» زوجته الثانية بعد «خديجة» التي توفيت وعمرها (٦٥) سنة، وقد تزوج «سودة» بعد وفاة «خديجة» والذي يمكننا قوله هو أن علاقته بـ«خديجة» قوية، لقد كانت أكثر من علاقة زوجية، كان ثمة ماضٍ يجمعهما، لا علاقة له بالحياة الزوجية

كثيراً، حيث إن الرسول كان يحتفظ بالإرث القيمي للماضي ذلك، ويبدو أنه كان لـ «خديجة» مكانة وهيبة في نفس الرسول، وشخصية لا تُخفي جاذبيتها وحتى صرامتها وسطوتها، وكان عامل الكبر يخفي وراءه سحراً ونفوذاً يتخللان خافية «محمد»، وهي في علو شأنها المعروف!

وهذا الوضع يختلف مع «سودة» التي خطبتها له امرأة كذلك واسمها «حولة بن حكيم» وهي أرملة، فالنفوذ الاجتماعي والقيمة الاجتماعية والاعتداد الشخصي وحتى ديناميكية العقل، كل ذلك لم يكن من خاصياتها، إنما من مزايا «خديجة» التي أثرت وفاتها في نفسية زوجها النبي، كما نعتقد، فهي كانت قادرة أكثر من غيرها على مساعدته ودعمه معنوياً ومادياً، وعلى فهمه أكثر من غيرها. وليس هناك ما يذكر في علاقة النبي مع «سودة» يستحق الوقوف عنده، بل إن إشارة ما تفيدنا في تأكيد ما ثبتناه، وتخص عدم رضاه النسبي عن «سودة» وقد حاول طلاقها لأنها أسئت، ثم توسلت إليه، لتكون في بيته، وزوجته في الآخرة، وكان ذلك بمثابة صفقة مساومة، حيث تنازلت عن يومها وليلها لعائشة لاحقاً (ص ٥٣)، وفي ذلك نزلت ﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً...﴾ كما يذكر «ابن سعد»، (ص ٥٣)، وقد رضي الرسول بذلك، وهي حادثة لم تكن عادية في مضمونها، فهي منحت الرسول فرصة ليري زوجته من يكون هو رغم أنه كان يمدحها أحياناً، ولكنه كان يصفها بأن فيها حسداً (ص ٥٤)، وهو في هذه الحالة يضعنا في مواجهة نفسية المرأة، وكيف لا تكون كذلك، ويظهر المدون عنها أنها أكثر إهمالاً من غيرها.

ولكن وضعها الاجتماعي كان له دور كبير في حصول ما تم، رغم أن عمرها عندما توفيت كان مقبولاً، وهو (٥٤ سنة - ص ٥٧). أما «عائشة» فهي من أحب نساءه إليه، وأكثرهن استمالة لقلبه واهتماماته كما ذكرنا، فلقد كان لفارق السن دور كبير في نمو هذه العلاقة الاستثنائية. فمعظم الروايات تذكر أنه دخل عليها وهي بنت تسع سنين (ولقد دخلت عليه واني لألعب بالبنات مع الجوارى فيدخل فينقمع منه صواحيبي فيخرجن فيخرج رسول الله (ص) فيسُرُّ بهنَّ علي) - (ص ٥٩).

وهذه الإشارة التي وردت في قول «عائشة» تفصح عن عدم إدراكها لما كان يجري حولها، ولكنها تستعين بذاكرتها المكانية والزمانية، حيث تروي ما كان يجري في

المكان، ما كان يحصل من حولها، وهي كانت تلعب مع صويحيباتها، غير عالمة بما كان يُخطط لها. والمؤرخون يذكرون معظم الروايات التي تؤكد على هذه الحالة، من دون تعليق، في ما يخص الزواج المبكر، وهي سن لم يقرب من مناقشتها أحد، أو تركها من دون تعليق يستحق الذكر. فالزواج الذي تم، هو زواج نبي، وهو مبارك، ويضفى عليه طابع مُبني، إدهاشي، يسيل له لعاب الكثير من الطاعنين في السن، وهم يتخذونه مرجعاً أصيلاً في الزواج من (صغيرات) السن! والمتابع لمجرى العلاقة الزوجية التي كانت بين الرسول وزوجته المحببة إليه «عائشة» لا يستغرب من وجود ذلك الميل المحمدي إلى (صغيرته)، فقد هنئ معها، وكان صريحاً في ذكر ذلك، وهي نفسها تفصح عن ذلك، وكان يعبر بوضوح عن مدى السعادة التي يشعر بها، وهو مع بكر. كما كان يؤكد ذلك، وهو الذي جرب مختلف الزيجات، وهن متفاوتات في أعمارهن.

وربما كان زواجه من صغيرة السن مصدر حسد من قبل آخرين، فما كان يحق له، لم يكن يحق لغيره، وما كان باستطاعة أحد النيل منه، فهو محصن من كل ريب ودعابة مغرضة، كونه نبياً وصاحب سلطة، ورغم ذلك كان هناك من يتحدث عن طبيعة هذه العلاقة، فالنفوس لا تتشابه في محركات سلوكها، وتبقى السلطة المرجعية المعززة لصفاء علاقته معها - بشكل خاص - إلهية. وربما كان ذلك الطريقة الوحيدة لإثبات حقيقة ما، وهذا يؤكد مدى نفوذ سلطة الدين، ومدى نفاذ سلطة الواقعي البشري. فحين تقول «عائشة»:

(فضلت على نساء النبي(ص)، بعشر. قيل: ما هن يا أم المؤمنين؟ قالت: لم ينكح بكراً قط غيري، ولم ينكح امرأة أبواها مهاجران غيري، وأنزل الله، عز وجل، براءتي من السماء، وجاء جبريل بصورتني من السماء في حريرة وقال: تزوجها فإنها امرأتك، فكنت أغتسل أنا وهو من إناء واحد، ولم يكن يصنع ذلك بأحد من نسائه غيري، وكان يصلي وأنا معترضة بين يديه ولم يكن يفعل ذلك بأحد من نسائه غيري، وكان ينزل عليه الوحي وهو معي ولم يكن ينزل عليه وهو مع أحد من نسائه غيري، وقبض الله نفسه وهو بين سحري ونحري، ومات في الليلة التي كان يدور علي فيها ودفن في بيتي. ص ٦٤).

فإنها تضيف صفة مشهدية مقدسة لا يطالها الشك، لتفصح في إثر ذلك عن مكانة استثنائية لها عند «محمد» وفي مجتمعها.

أما عن حب الرسول لها فهذا جلي بيّن، فهو الذي قال: (فُضِّل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام)^(٦٦). أما عن مكانتها السماوية في ما يخص براءتها فلنا في «زينب بنت جحش» ضررتها لاحقاً المثل المقابل، وهي تفخر بزواجها من الرسول، وكيف تمّ، حين طَلّقت بأمر من «محمد» (هل منكم امرأة زوجها الله من فوق سبع سموات - ص ١٠٣)، كما جاء على لسان من بني قومها.

وأما عن الاغتسال من إناء واحد، فليس بالوسع إنكار ذلك، فهي كانت أصغر زوجاته حتى رحيله (كان عمرها ١٨)، لذلك كان يُمضي أكثر أوقاته عندها في حضنها، لأن ذلك من حقها، حسب ذلك القانون الفقهي الإسلامي الذي يفصل بين حق البكر، وحق الثيب (من السنة إذا تزوج الرجل البكر على الثيب أقام عندها سبعاً وقَسَم. وإذا تزوج الثيب على البكر أقام عندها ثلاثاً ثم قسم)^(٦٧). ولكن الرسول كان يغتسل مع بقية زوجاته كذلك (إلا إذا أضفنا المفهوم الكمي، والحديث لا يشير إلى ذلك). ف «أم سلمة» زوجته الجميلة والمشاكسة كذلك - كما يظهر - تقول في حديث لها عن (أن النبي(ص) كان يقبلها وهو صائم، وكنت أغتسل أنا والنبي(ص) من إناء واحد من الجنابة)^(٦٨).

أما عن نزول الوحي عليه وهو معها، فهذا القول مردود تماماً، فقد تزوجها قبل رحيله ب (تسع سنوات)، وكان نزول الوحي عليه بدءاً من الأربعين من عمره، بعد زواجه من «خديجة» أي أن هناك فارقاً زمنياً يتجاوز العشر سنوات. فهل هذا يعني أن الوحي انتظر زواجه من «عائشة» لينزل عليه؟ إذ حين بدأ «محمد» بالنبوة، لم تكن «عائشة» موجودة! والذي يدق في حركية علاقتها مع رسول الله، يتلمس إلى جانب ذلك الحب الإنساني لرسول الله لها، الحذر منها كذلك، فقد كانت صغيرة السن، وكانت دون سن النضج، حتى لحظة وفاته تقريباً، لذلك كان يعاملها معاملة خاصة، لتستطيع العيش معه بالتالي، وما كان له أن يفرط فيها، فهي عدا كونها ابنة أحب الرجال إليه، كانت فائقة الجمال والحسن، وكان يقدر تأثير الجمال وروعته في النفس.

لذلك كان يعض النظر عن بعض تصرفاتها، مثلاً حين كانت تلبس المعصفرات وتلبس الذهب (ص ٧٠)، وهو ما كان ممنوعاً! وكانت تحاول الاستئثار به أي أن يكون لها، ومعها، فقد كانت إلى جانب حدة ذكائها مشبوبة العاطفة، بحاجة إلى من يهتم بها

أكثر، وهذا الأمر كان رسول الله يفتن إليه، ويدرك حقيقة أبعاده ومراميه، ومن هنا كان يستميل إليها أكثر من سواها.

أكثر من ذلك، فقد كان يؤكد فاعلية الغيرة الوظيفية، في ظل علاقة من النوع المذكور، الرسول كان صريحاً في ذكر غيرة الرجل، غيرته تجاه زوجاته! والرويات التي تتحدث عن ذلك التفاهم الكلبي بينهما، تضفي على الحدث صفة ماورائية، فهي تجرد ما هو إنساني مما هو حدثي، أو قابل لأن يحدث، وينغص عليه الحياة. فالرسول لم يكن ذلك الإنسان الذي يقتنع بكل ما يصل إليه: خبراً أو سماعاً، وإنما كان يقرب الأمر على وجوهه، كما هو الحال هنا بخصوص براءة «عائشة»، إذ إن الرسول الذي اغتم كثيراً لما سمع واهتم بتلك الأقاويل التي أذته نفسياً، كان عليه أن ينتظر النتيجة الإلهية، والبراءة السماوية لا تخفي آثار التهمة. لقد أراد وضع حد لما جرى، وكان الموضوع أغلق عليه، غير أنه، ولأنه إنسان ويقدر الحالة حق قدرها، أخفى ما جرى في خافيته، لأنه لم يجد مفرأ من ذلك. وهناك نقطة أخرى تخص مظاهرة «عائشة» و«حفصة» وهو يوزع حصصهن من الهدية، وكيف ردت إليه «زينب بنت جحش» حصتها لأنها لم ترضاها. وأثارته لاحقاً، فصتم ألا يدخل عليهن شهراً (ص ١٨٨).

ولا يمكن نسيان موقفها من «أسماء بنت النعمان» وقد أراد الزواج منها (وكانت من أجمل أهل زمانها وأشبهه)، فكانت «عائشة» مسؤولة مع «حفصة» عن عدم إتمام هذا الزواج حيث تلمست فيه أنه يفضل الغرائب ويوشكن أن يصرف وجهه عنهن (ص ١٤٥). ففعلتها أن تقول له: أعوذ بالله منك، إيهاماً لها بأن الرسول يعجبه، وكان ذلك سبب طلاقها، ويقال إنها ماتت كمدأ (ص ١٤٦).

المؤرخ يذكر ذلك من دون تعليق، غير أن الذي يجدر ذكره هنا، هو: كيف ترد مثل هذه الروايات من دون تعليق؟ وكيف يمكن تقبل مثل هذه الأقوال من دون تدخل من المؤرخ؟ وقد رأينا في حال (براءة عائشة) مثلاً أن تدخلأ سماوياً لتصحيح الوضع قد تم، وحتى في زواج «زينب بنت جحش» كذلك، أما هنا فلا تدخل، ولا تعليق، بل تظهر «أسماء بنت النعمان» منحوسة الحظ، مقهورة، وقد نال منها اليأس كثيراً وهي لم تكن مسؤولة عما جرى، بل كانت راغبة في الزواج من «محمد». وكانت المسؤولية تقع على عاتق «عائشة» و«حفصة»، ولم يتم تنبيههما إلى ذلك، أو تعنيفهما ولو قليلاً. ولم يصدر

بحق «أسماء» قرار سماوي لتوضيح ما جرى ولا الرسول علم بذلك، وهذا يدفعنا إلى طرح هذا السؤال: ألم يكن ذلك يتناسب مع ما هو مرغوب اجتماعياً وسلطوياً؟

فثمة ما هو مغيب (كحلقة مفقودة) في هذه العلاقة، مثلاً: لم لم تخبره «أسماء» ذاتها بما حصل لها؟ أليس ذلك يجعل العلاقات الزوجية معرضة لأكثر من حالة فقدان الثقة، ولأن «عائشة» هي بنت أحب الرجال إليه «أبي بكر»، وكذلك «حفصة» فهي بنت أقرب وأقوى وأخلص الرجال عنده «عمر بن الخطاب». إن إرادة المؤرخ ولو - جماعياً - لها دورها في (قيادة) الأحداث، حيث يظهر الرسول، وكأنه جرى خداعه، وهذا ما لم يعلم به، أم أن ما تم كان وفق رغبته، أو لم يستطع تصحيح الخطأ؟

وثمة موقف آخر، يفصح لنا عن تلك العلاقة التي لم تكن مستقرة بين «عائشة» و«محمد» يتلخص في علاقة النبي بـ «أم شريك» ورغبته بالزواج منها، ولم يتم نكاحه، حيث نزلت آية بمناسبة ذلك، وهي ﴿وَأَمْرًا مَوْمِنَةً إِن هَبَّتْ نَفْسَهَا لِنَبِيِّ﴾. فكان تعليق «عائشة»: (إن الله ليسر لك في هোক، ص ١٥٦). ونقرأ في مكان آخر بخصوص آية ﴿تَرْجِيءُ مِنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ﴾ تعليقها: (إن الله يسارع لك فيما تريد) - (ص ١٩٥).

فمثل هذا الموقف يكشف عن حقيقة ما جرى، ثمة إزاحة للستار الواقعي، كشف للحدثي، واعتراض على التعليق عقلياً، بل إفصاح عن السلطة المرجعية لرغبة الرسول - فالله يؤيده في رغباته، والآيات التي نزلت في مواقف مختلفة تؤيد ذلك! فهل كان تعليق (الحميراء) تلك الصفة المحببة التي ينعت الرسول بها «عائشة»، يعني أن ما يجري، يكون وفق رغبات الرسول؟ من الواضح بمكان، عدم قراءة نص ما، على علته، وخصوصاً في علاقات من النوع المذكور، فالنص يُظهر في وجوه المختلفة، أكثر أمانة ومقدرة على إيصال المغيب كثيراً إلينا. إن الحجاب النصي رقيق ومتعدد الدرجات، إذ يكفي تمعين بسيط، حتى يجلو المزاج، والمهمش أو المغيب، وبشكل خاص عندما ندقق في تلك الأصوات الكثيرة والمختلفة المشاركة في صنعه. وبوسعنا مقارنة ذلك التوتر في علاقة الرسول مع «حفصة» المذكورة، إذ يعلمنا «ابن سعد» في أكثر من مكان عن ذلك الحذر الذي كانت تعيشه مع الرسول، وبين نسائه، وغير الذي ذكرنا، ولكن الزواج يتم كما هي العادة بإرادة سماوية، وقرار سماوي، والمشكلات المستعصية تحل سماوياً، فقد تزوجها الرسول وهي أرملة، ثم حصل خلاف، فطلقها الرسول. فرجعت إليه برغبة

موجهة سماوياً، وهي كانت في بيتها (بيت أبيها): (فجاء رسول الله فدخل عليها فتجلىٰ فقال رسول الله: إن جبريل(ص)، أتاني فقال لي أرجع حفصة فإنها صوّامة قوّامة وهي زوجتك في الجنة - ص ٨٤).

هذا القرار الإلهي، ذو البنية الميثولوجية أشبه بقناة هائلة، هي وحدها القادرة على امتصاص كل المنغصات، وتغيير الخلافات، وتغيير مسار العنف، بتصفية القلوب، وتهذبة الخواطر، بإرادة السماء تظهر فوق كل الإرادات: حكيمة، مقتدرة، مؤثرة، تضع الأمور في نصابها، فعلى الأطراف جميعها أن ترضى بالإرادة تلك، ولو لم يكن الوضع كذلك، لقرأنا التاريخ في مسار مختلف!

في ضوء ما تقدم، لا يسعنا إلا أن نقول: لا يخلو التاريخ من تواريخ، وكل تاريخ محكوم بإرادة معينة، والحدث نفسه مروى بطريقة محدّدة، وليس بأي طريقة عادية، فثمة رغبة كامنة، وثمة أخلاقية نظام بحثية، وثمة لعبة محكومة بها، وهدف مخطط. فالإرادة السماوية تبدو صماء، خرساء، عمياء، في حالة، مبصرة، متصنّعة، متكلمة، في حالة أخرى. هكذا تعلمنا لعبة النصوص المتداخلة، وحركية المعنى المشوّث في كل نص، وما يدعم النص الواحد، إذ لا يخلو النص الواحد، حتى لو كان متناهيًا في صغره، وفي محدوديته، من سلطة تتأسس عليه، وتدعم به، وهناك سياسة فعالة لا تخفي وعيها الهدفي ولا وعيها العمقي بما يحركها!

إنها مسارات تاريخ ودلالات قوة ناطقة علامة. ف«سودة» رضيت بقسمتها، وأن تستكين إلى الصمت، وأن تكفي ببقائها في البيت النبوي، لأنها لم تجد مفراً من ذلك، وتتنازل عن حقها كزوجة كسواها كغريبة، حتى موتها. هكذا يعلمنا النص الخاص بها. وليس هناك إشارة أخرى تقودنا نحو الداخل، لكن منطلق العواطف، ولعبة القوى الرمزية يعلماننا أن الأرزبية التي وقفت عليها اجتماعياً لم تكن صلبة، لقد كانت منزوعة القوة الاجتماعية، وبالتالي كانت محرومة من أي غوث سماوي.

هكذا كانت الحال مع «أسماء» وإن كان الوضع مختلفاً اجتماعياً وسياسياً. فالحلف السماوي - الأرضي (إن جاز التعبير)، ينبئنا بواقع الحال، بأن ما تمّ لم يكن يؤثر على التوازنات الاجتماعية الدينية، ولهذا أقصيت «أسماء» بلا رجعة! وعلاقته مع «أم سلمة»

الجميلة بدورها، ما كانت تخلو من هالة الأسطورية، حيث تمّ الزواج، عندما رأت «أم سلمة» أن زوجها الجديد «محمداً» هو خير من السابق، ولهذا تزوجته (ص ٨٨). لكن ثمة حكاية واقعية، تعلمنا بحقيقة العلاقات التي تدور بين الضرائر، والخاصة بغيره الضرة. ف «أم سلمة» كانت تهتم بالرسول، الذي يخلو معها (للجماع)، وهو يمكث عندها وكانت تذيقه عسلاً يحبه، ولكن «عائشة» و«حفصة» ثانية، كانتا السبب في ممانعته لأكله لاحقاً عندما اتفقتا على أن تقول كل منهما، عندما يدخل عليها: أرى نعله جرس عرْفطاً، لزم رائحته، فأذاه ذلك، وامتنع عن تناوله (ص ١٧٠).

هذه الحادثة بدورها تقرأ من دون تعليق، وهي كسابقاتها، تستحق قراءة مع الأخريات، حيث لا نتعرف إلى رد الفعل النفسي للرسول، ولكننا نتلمس في موقفه قلقاً وألماً نفسيين، وكذلك يملكنا العجب، ولو قليلاً، إذ لم يُبته إلى ذلك من قبل الوحي، ولم يعلّق هو بدوره، أو لم ينس ببنت شفة، وهو النبي الرسول، رغم أن الذي حصل لم يكن عادياً بالنسبة إليه تحديداً! إذ تظهر «عائشة» و«حفصة» مشتركتين في أكثر من حلف عائلي قبلي لمتين علاقة مصلحية، وتستمد هذه العلاقة قوتها المعنوية، وتماسك مقوماتها، من إرث مشترك سابق، تمثله علاقة «أبي بكر» مع «عمر بن الخطاب».

ويبرز الرسول في ضوء هذه العلاقة المحور المركزي الذي يُراهن عليه، ضمن حلف ثنائي، تكوّن لاحقاً، حيث كان لـ «ابن الخطاب» دور كبير في استلام «أبي بكر» سلطة الخلافة، فما كان من «أبي بكر» إلا أن يجعله: خليفة من بعده. حركية الأحداث قد لا تكون - بتفسيرها وتأويلها - بمثل هذه المتوالي المنطقية، ولكنها لا تعتبر غريبة عنها على الأقل! بل إن واقعة أخرى تمت في بيت الرسول، تفيدنا في مقارنة حقيقة العواطف التي تتملك رسول الله، وعن أخلاقية العلاقة الزوجية التي كانت تميز بيته عن غيره، ومدى تأثيره بتلك الحساسيات التي طبعت العلاقة المذكورة تلك!

إنها الواقعة التي أعاظته كثيراً، بسبب نسائه، والتي كان من نتائجها عدم خروجه إلى الصلاة مع جماعته، وعدم استقباله لاحقاً، أمام باب بيته، وعدم تكليمه إياهم، حتى كلمه «عمر بن الخطاب»، فعلم بما جرى، وطالب - كعادته - باستخدام العنف معهن. وقد عنف كل من «أبي بكر» و«ابن الخطاب» ابنته، ومن ثم كلّمها «أم سلمة»، فكان ردّها ما لكما ولما ها هنا رسول الله(ص)، هل يدخل بينكما وبين أهليكما أحد؟ فما

نكلفكما هذا) وهذا الجواب أراح بقية نسائه: (جزاك الله خيراً حين فعلت، ما قدرنا أن نرد عليهما شيئاً - ص ١٧٩ - ١٨٠). وبقية الحديث هي في أن هذه المشكلة التي كلفت الرسول جهداً ومعاناة نفسية، لم يكن حلها سهلاً، فلقد كان عليه الانتظار لعل انفراجاً يتم للأزمة. فكان الحل من جهة السماء، كعادة كل المشاكل التي تصطدم بواقع الحياة المعقّد، أو جدار الحياة الصلبد، فأقصى درجات العنف، ذات المدى الاجتماعي الواسع، والمشحون بصراعات ذات رموز مختلفة، تتطلب تغييراً في المسار بزاوية كاملة، فالسما وحدها في هذه الحالة تفتح له (للرسول) أبوابها الواسعة لإنقاذه.

حيث نزلت آيات يخيرن نساءه بين أن يردن الحياة الدنيا والآخرة في كنف رسول الله، أو أن يرغبن في الطلاق، فبُسرّحن سراحاً جميلاً. هل الحل الذي يتسلح بقوتين تشريعتين: دينية واجتماعية، والدينية إلهية المصدر هي التي تدعم وتحمي الأولى من التفكك. فلم يكن أمامهن سوى التسليم بواقع الأمر، أن يرضخن لشروطه قانعات بما وضع لهن (أنظر ص ١٨٠ - ١٨١).

ولاحقاً - حيث تم هجرة الرسول لنسائه وتبلغ شهراً. يسعى «عمر بن الخطاب» لإيجاد حل، فيعتف من يعنف، خوفاً من أن تصبح نساء قريش كنساء الأنصار - كما ذكر - وهن أكثر جرأة في التعامل مع أزواجهن، ويحاول معرفة ما جرى من «أم سلمة» فتخرجه هذه (واعجباها! وما لك وللدخول في أمر رسول الله ونسائه! أي والله إنا لنكلمه فإن حمل ذلك كان أولى به وإن نهانا كان أطوع عندنا منك. قال عمر: فدمت على كلامي لنساء النبي بما قلت - ص ١٨٩).

هذه العلاقات تنفتح على منطلق الاحتمالات، إنها تتجاوب مع حركية الواقع الاجتماعي، ويبرز الديني ليس بمثابة الغطاء اللوجستي (الشعري) لما يجري، والحكم الفصل، بل أحياناً الواقع المقلوب، الذي يشد إليه الواقع الفعلي تماماً!

ثمة تردد بين الهامشي والمتن في العلاقة، بين المتوقع والمفاجيء، إذ يظهر المنطق النصي (الديني) عصباً على التفكك، على التراجع أمام ما يصدمه واقعياً. فثمة مواجهة له بقوة مفروضة عليه من خارجه، قادرة على تغيير مساره، أو تعديله. و«أم سلمة» لم تكن داخل المنطق النصي الديني ساكنة متته، لقد بدت أطرافية (هامشية)، حيث كانت تشعر

أنها قد قلّصت بدورها اجتماعياً، فكانت تخترق يقينية المتن، تؤنسنه، رغم أنه كثيراً وغالباً، ما كان يتسع، فـ (بيتلها)، ويعود مثناً كما كان! وبوسعنا متابعة موضوعنا إلى نهايته، ونحن نستعرض الحياة العائلية لخاتم الأنبياء. ولكننا أثرنا الوقوف هنا. ففي النصوص الأخرى المتعلقة بزوجاته الأخريات (أم حبيبة، زينب بنت جحش، زينب بنت خزيمة، جويرية، إلخ)، نعثر باستمرار، على منعطفات تمنح مسار الأحداث صياغة جديدة، وكأن الحدثي مرهون لتجليات الميثولوجي، والواقعي مأخوذ بالماورائي. فإلى جانب من تحدثنا عنهن، كان هناك انعطاف إلى أخريات (ضمنناً)، حيث تلمسنا مدى تداخل الخطوط العمودية والأفقية، التي تسمح بتمرير المؤثرات المادية والمعنوية، وتعطي للمخيلة فاعلية ناهضة باستمرار، ولسلطة المعنى هالة ميثافيزيقية تؤطر للحدثي، في فضاء جدلية العلاقة بين الجنس والقيمة المتعلقة، وفي حالة خاصة تتمثل في رجل توزعت حياته بين ممارسة مهام كثيرة، وربط بين السماء والأرض ليكسب الصراع على الأرض، وليصبح هو ذاته استقطاباً للقيم كلها، حيث يتجاوز في سلوكه الذي كان يترجم له، وأقواله، وما يأتي عن طريق عنه، ذاته ليغدو كوني الشخصية، وفي ضوء ذلك تبدو نساؤه أشبه بالفراشات، وهن يجتذبن إلى (وهجه)، فتكتسب الجسدية بذلك غنى مفهوماً أكثر.

الجسدية الضابطة للجنس:

قد يتساءل المرء عن هذا العدد الضخم من الأحاديث التي قيلت على لسان النبي «محمد»، والتي تخص علاقاته بالنساء جنسياً. وقد يسأل: ما الذي تقدمه لي هذه الأحاديث، والموضوع هو في حقيقته شخصي ليس إلا، ولا يعنيني في شيء؟! وقد يحتاج إلى الكثير من الوقت بين أهداف هذه الأحاديث، والأسباب الكامنة وراءها، وإلى وقت كثير - قبل كل شيء - ليُميِّز بين الحديث المتواتر، وكيف يكون متواتراً، باللجوء إلى علم التاريخ وعلم الأنساب وفقه اللغة، وسواه من الحديث!

ولكن للمسألة سياقاً آخر، أو مخرجاً آخر، عندما يربط بين «محمد» النبي، وجملة القيم التي تمثلها، وخصوصاً القيم المجتدة اجتماعياً! فإذا كان رمزاً ملهماً، فهو استقطابي الأبعاد، متكامل في مزاياه، وصفاته على صعد مختلفة. وقدراته الجسدية لا تنفصل عن جملة الصفات الأخرى التي تميزه عن سواه. فهي تكشف عن ذلك النزوع المحمدي في التصريح بما يملك، وقول ما يدرك ويعرف، حول خفايا الجنس، وعلاقة ذلك بترابطاته

مع نسائه، وموقعه بين الرجال الآخرين. فهو لا يخفي حقيقة كونه بشراً من غيرة وحب واشتهاء للحياة الدنيا وطبيها، إلخ، ولكن كل ذلك بشرع له تماماً.

فحبه للنساء، وهو يجهر بذلك، كعلامة كبرى من علاماته حياتياً، مدخل إلى صميم قلوب رجاله ومن حوله سواهم، ولفت أنظارهم، مع نسائهم، ليكون لهم قدوة من ناحية، وليلعلمهم أن أسطورة الجنس هي وحدها التي تمهد لجنسانية تستهوي الآخرين. ما يهمه كان المزيد من الولادات، ولذلك كانت الفحولة مطلوبة، تلك التي تخصب، والودود الولود، ولأن الجنس كسلوك كان يشكل ساحة لاختبار الرجال، ومقدار فتوتهم، لهذا كان الرسول ومعظم أصحابه مضرب المثل في هذا الجانب.

ولو لم يكن الوضع كذلك، فإننا لا نجد أي تبرير لتلك التصريحات التي تخص العلاقة المذكورة. لقد كان ثمة صراحة مذهلة، ربما مبرزة تاريخياً. وكان بيت الرسول يشكل في ضوء ذلك السلطة المرجعية لعلاقة نموذجية. فكل سلوك مآزر، كان يترجم لغوياً، ويروج له لاحقاً. والرسول كان مدركاً كثيراً لأخلاقية الجنس، ولدوره الخطير والكبير، فكان يسعى إلى توضيح هذا الجانب أتى وسعه أو أمكنه ذلك، ولأن المشاكل التي تخص العلاقات الزوجية، في ظل الدين الجديد، كانت يومية، فكان عليه، سواء شخصياً، أو عن طريق أصحابه الذين كانوا يلازمونه، أو ينقلون عنه أحاديثه، إيجاد الحلول الناجعة (العملية) لهايتك المشاكل.

وبنية الأحاديث المروّج لها، تكشف عن مكانة الفحولة في مجتمعه، نظراً لأهميتها، ولفاعليتها الإخصابية، ولعلاقتها بالمكانة الاجتماعية، هذه المكانة التي تتعزز لاحقاً، في سياق ذلك التطور المذهل الذي طرأ على الإسلام كواقع وكممارسة لاحقاً، وخصوصاً في العصر العباسي، والذي منح (الإيروس - فاعلية الجنس الفحولية) قيمة هائلة، في ظل حضارة (مدنية) لم تكن تهمل ما للجنس من مكانة ودور وتأثير، وحتى جاذبية إغوائية، وقد كان للرجال (الفحول) نجوميتهم، وأديياتهم الغنية بالفعل^(٩).

وكذلك كان «محمد» وهو يتصدى للمشاكل المذكورة، يقدم نفسه باستمرار نموذج النماذج، وهو في أوج عطائه الشمولي، حتى في هذا المجال. فالمائدة التي ذكرناها سابقاً، أو القدر التي أعطني منها عن طريق «جبريل»، قدّر فيها لحم (من نوع خاص)، تزيح

النقاب عن الواقع الحمدي (إن جاز التعبير)، وعمّا كان ينبئ في العمق. إنها المائدة الإلهية، أو القدر الإلهية التي تجدد فيه طاقته الجنسية باستمرار، وفي الوقت نفسه، تقيم فاصلاً بينه وبين سواه، حيث تضفي على وظيفة الجماع عنده مسحة قداسة، واستقطابية لـ (الغير). فهذه الطريقة الوحيدة كان يمكنه مواجهة طلبات نسائه، وإقناع من كانوا حوله، بوظيفة الجنس، وكيف يكون: ضابطة ومعنى.

إنه في إجراءاته يقدم نفسه من ناحية وريثاً متفرداً لكل أبطال الميثولوجيات التي عرفناها أو ذكرناها: عربياً وأجنبياً، قديماً وحتى عهده، أولئك الذين جمعوا بين القدرة على إشباع النساء، أو الاتصال بهن، وتأكيد فحولته، والقدرة على إفحام الخصوم، وهم مصطفون إلهياً، ومن ناحية ثانية لا يخفي حقيقته: منتبأ وسلوكاً وهدفاً، وهو يعزز موقعه بالجمع بين سلطة السماء والسلطان على الأرض.

وهو في سلوكه هذا يشكل لغة خاصة موجهة إلى نسائه للتأليف بينهن، وللإعلام عن نفوذه، وحتى سطوته عند الضرورة! لقد كان يحق له - مادامت العناية الإلهية تكفلت به، أن يقتخر بكونه رجلاً ليس كغيره، وأن يجمع حوله رجالاً بدورهم ليسوا كغيرهم، أن يعلمهم بحقيقته كنبى وكرسول وصاحب دعوة، وككائن اجتماعي مسموح له أن ينهل - في الوقت نفسه - من متع الحياة، والجنس ضمناً! حيث يظهر - وإن لم يصرح بذلك - بمثابة الأب المطلق لهم، الأب الرمزي، وهو يواجههم، ويجمع شملهم وهم مهذّون بالانقسام، يث فيهم قوته الروحية، ويَجْدُر فيهم سلطنتهم الرمزية، التي تهين أو تمهد لما بعدها، حين يجري الحديث حول المرأة وكيفية إشباعها جنسياً. إن مواقته لنسائه ذات خاصية أسطورية محضة، إذا فكرنا بالطاقة الجنسية المحدودة التي يمتلكها الرجل، وإذا فكرنا في ظروف «محمد». ولكن هذه الواقعة (التي تعبر عن فعل سيطرة واحتواء وترويض وصياغة للجنس الأنثوي بما هو مرغوب فيه ذكورياً) تندعم بالمعجز، بالحوارقي، فثمة منطلق عقلي تحليلي رايبض يحميها. فالمدد السماوي هو الذي يغذي الجسد المحدود الطاقة تلك، وينتمي فاعلية أكثر، والرسول الذي أعلم نساءه بمكانته السماوية، وعظمة موقعه على الأرض، عزّف الآخرين (نساءه مسبقاً) بامتيازاته، حول أن يتزوج من يريد، وأن التي يتزوجها ستكون زوجته - إذا كانت في طاعته طبعاً - في الجنة. فثمة إغراء لا يقاوم، وثمة امتياز من نوع خاص، عدا المكانة الكبرى التي ستكون له في الجنة، حول حوضه الذي سيُعطي له (كوثره) دون غيره، والاحتفاء به، يستثير

الرجال والنساء معاً، حيث كانت فكرة الجنة معروفة وقتذاك، حتى قبل ظهور الأديان الثلاثة (السماوية) عندنا، ولكنها شذبت، وهذبت وتم تطويرها، ووضعت لها قواعد مختلفة، وأدبيات مذهلة عجائبية، استقطبت الكثيرين، وجعلتهم داخل الإسلام كدين^(١٠). وإذا كان يحق للرسول أن يتزوج من شاء من النساء، لأن الله هو الذي منحه هذا الحق، أعطاه هذا الامتياز، وهو الأمر الذي لفت انتباه مدللته، ومحبوبته الأثيرة عنده بشكل غير متوقع «عائشة»، وتعلق على ذلك بالقوة المذكورة سابقاً، وكأنه نوع من الشك (المنهجي) في ما قاله، أو بمثابة العقل التعليلي التحليلي، لدعم موقفه، وسكت بعدها، لأنها نفسها مشمولة بمكانة معرزة عنده، كنوع من المساومة، إذا كان يحق له ما ذكرنا، فإن ثمة سؤالاً يعترضنا يخص زوجاته في الجنة، وحقيقة ما كان يقال حول ذلك.

فالآية التي خصت نساء بهذا الامتياز إذا كن في طاعته، بعد أن هجرهن شهراً، تذكرنا ببعض أحاديثه التي تتعلق بزواجه من نساء أخريات، عشن سابقاً، ولهن موقعهن في التاريخ، نساء يُختلف حول بعض منهن، وحتى حول كيفية ورودهن في حديثه!

فهناك أحاديث تختلف في صياغتها للموضوع، وفي ذكر النساء اللواتي وعد «محمد» بالزواج منهن في الجنة.

ف «ابن كثير» في كتابه عن (قصص الأنبياء)، وفي فصل خاص بـ «عيسى» حين يتحدث عن «مريم» ومكانتها في القرآن، يعكف على ذكر مجموعة من الأحاديث، تتكرر فيها وتختفي أخرى، يستعرضها من دون تعليق يذكر، غير أن «مريم» لها مكانتها المميّزة في هذه الأحاديث.

- حسبك من نساء العالمين بأربع: مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد.
- أفضل نساء أهل الجنة خديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد ومريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون.

وعن زواجه في الجنة:

- إن الله زوجني في الجنة مريم بنت عمران وامرأة فرعون وأخت موسى.

- الله زوجني مريم بنت مريم بنت عمران وأسية بنت مزاحم وكلثم أخت موسى.
- لؤلؤة جوفاء بين بيت مريم بنت عمران وبيت أسية بنت مزاحم، وهما من أزواجي في الجنة، إلخ^(١١).

هذه الأحاديث قابلة للأخذ والرد، ولكن ذكرها بغض النظر عن مدى حقيقتها، له دلالتة، ومغزاه، وخصوصاً في ما يتعلق بـ «أسية بنت مزاحم» أو زوجة فرعون. فثمة سؤال ناهض يتبادر إلى ذهننا، وهو: من أين قفز هذا الاسم إلى ذهن أو ذاكرة راوي الحديث النبوي؟ وكيف تمّ ذكره من دون تدقيق؟ ونحن نعلم أن أسية زوجة فرعون، هي التي دخلت في صراع مع «يوسف» حين راودته عن نفسه، فهتمّت به وهمّت بها، وقد ذكرنا ذلك سابقاً، كيف استطاع الراوي تسريب هذا الاسم إلى داخل حديثه من دون ضجيج، وكيف أورده «ابن كثير» من دون تبيان الأبعاد المعتقديّة لقول كهذا. هل كانت مهمته فقط، هي أن يورد ما يسمع، والقارئ هو الحكم؟ والحديث عن «مريم» ربما يكون له مسار مختلف، فهي نفسها مختلفة عن سابقتها، ولأن مكانتها الدينية، وحساسية موقعها، تدفعان بنا إلى إطالة النظر في فاعلية ذكر حديث يمثل هذه الطريقة، والرهان المعتقدي حول الاسم المذكور، وتوظيفاته الرمزية كذلك كالحديث عن بنية الرواية على لسان الرسول كنوع من الرد على المسيحيين ببطلان فكرة بنوة المسيح الإلهية، وهو حديث يفصح عن حادثته لاحقاً، أعني به موضوعاً.

لكن الممكن ذكره، وهذا هو المهم هنا - هو أن مثل هذه الأحاديث لا تنهض في فراغ ولا يُرَوَّج لها من دون مقابل. فالرهانات السياسية، والخصومات المعتقديّة، والحساسيات المذهبية، لا يمكن تجاهلها في هذا المنحى. فثمة إفرافات للمعنى القارّ في كل ما يقال هنا! وثمة أفضليات قيم، وزحزحات معانٍ في والتاريخ، واستثمار لرموزه، وتعالّي الأنا النبوية، لصالح نخبوية المذهبي (الديني). إن آخر وأكمل الأديان، هنا هو الذي يشكل الحكم على الأديان السابقة، ومثله هو الذي يصدر أحكامه، وليس تنسيب «مريم» إلى الجنة الإسلامية، وضمها إلى نساء الرسول، إلا من موقع الاعتراف بقيمتها، ولأن لا مكانة للرهبنة في الإسلام، ولكن «أسية» تظل شاغلة لأذهاننا، من خلال ما يعرف عن سلوكها، أهي «أسية» أخرى؟ وهذا كيف يتم؟!!

أهي شفاعة (محمديّة)؟ وتدخل من عنده، أسلمة لها، وهي غريبة في كل شيء: انتماء

ولغة وهوية! أم تسرّب الرغبة في التاريخ؟ تبقى كلمة مهمة هنا - كما نعتقد - وهي أن كل هذه السياقات، لا تنفصل عن واقع «محمد»، عن علاقاته مع نسائه خصوصاً، وعن الجنسية الشغالة للأذهان، وما يدل على ذلك، هو أنها لا تزال هكذا حتى الآن، وبأشكال مختلفة، وبتقنية مبهجة جلية هنا وهناك!!

رهانات جنسانية النبوة:

قد يستغرب القارئ (أي قارئ) للوهلة الأولى، من حضور هذه الأدبيات المتنوعة الخاصة بالنساء في الحديث النبوي، ويفاجئه ذلك التركيز على تقديم المرأة، في أمكنة كثيرة، وبصور شتى: سلبياً، حيث يكتشف وجود مخيلة جمعية شغالة بالمرأة وهي مصدر معظم الشرور، أو كل شر محيق بالمرء، بل يفاجئه ذلك الربط المستمر بين الآلام والأخطاء والهموم التي يعيشها الرجل، ودور المرأة في ذلك. ألم نذكر سابقاً كيف اعتبرت المرأة مصدر شقاء الرجل وتعاسة عمره في حياته.

ولكن الوضع يختلف حين يللم بين مقروءاته المختلفة إسلامياً، عندما يتلمس تلك الرهانات المعقودة حول المرأة. فآدبيات النبوة الجنسية (تلك التي تخص علاقات الرسول مع النساء: نسائه ونساء غيره والمرأة عموماً)، ومواقفه من المرأة بصورة جلية، كموضوع لم يكن يفارق وعيه، نظراً لحضوره الفاعل، تنشحن بالمتقدي، وتقول ما يتبعه. إنها تقول تفاوتها الجنساني، وتقيم رهاناتها على مؤكّرة الذكورة، كخطوة رئيسة مشروعة، لاحتواء المرأة كياناً ووعياً. ليس هذا تكتيكاً، إنما هو استراتيجياً الخطاب الإسلامي الجنساني، الذي يجعل من الجنس موضوعاً ينشغل بحيويته، وما له من إمكانات مساعدة له على التصعيد به، وتعديل منطوقه، ليكون وفق صورة المرغوب فيه، والمخطّط له.

إنها - كما رأينا وسنرى - جنسانية النبوة، التي تأسست على إنتاج أكبر قدر ممكن من بلاغيات (شهوة) المرأة، بقصد ضبطها، وربطها بالعقل بـ (اللوعوس والناموس) في صفتيهما الذكوريتين. المرأة هي التي تقدم هنا دائماً، ليعاد تنظيمها باستمرار. فأن يكون أكثر أهل النار من النساء، وأن تتساوى المرأة مع الحمار والكلب والفرس والشيطان، ويكون الشؤم فيها والبيت والفرس، وتكون كلها عورة، وتعتبر ضلعاً أعوج، فيجب التعامل معها من هذا المنظور، ولولا «حواء» لما كانت خانت أنثى زوجها، وهي مصدر الفتن، مثار متاعب الرجل، وهي ناقصة عقل ودين، وتساوى بالغايط، حين تلمس، فلا

بد من التطهر بعدها، وتكون مصيدة وطعم الشيطان بالنسبة للرجل، وعندما تخرج من البيت، يستشرفها الشيطان، وعليها أن تكون في طاعة الرجل، وتلتزم بتنفيذ رغباته، وتلبية حاجته، إذا أراد مواقعتها (وطفها) ساعة يشاء، وتُعلن من السماء حتى يوم القيامة إن لم تلبِّ رغبته، وتخضع له، وتهتم به حتى لو كان منظره مرقفاً (يسيل مخاطاً ولعاباً)، وألا تصوم وما يعادل ذلك إلا بإذنه، وهي أقل قيمة من الرجل، وما أفلح قوم ولو أمرهم امرأة، إلخ حيث توجد أحاديث أخرى، تضع المرأة في مركز اهتمامات الرجل، ودائرة رغباته وميوله، حيث تمت سيطرته كنوع، وكقوة، وكنفوذ، وكحكمة، وكانضباط.

وبالوسع الرجوع إلى تلك الأدبيات التي تصف صورة المرأة التي عصت زوجها، وكيف تُعذَّب في النار، وأسباب ذلك وهي مشاهد مروعة، تعتبر عنصراً حيويّاً من عناصر الخطاب الذكوري الذي جرى التفكير فيه، وتخيله، ومن ثم توليفه، وترويجه، وبعد ذلك إضفاء طابع تاريخي، يجدد به متهمية المرأة، واعتبارها مذنبه أبد الدهر. وهذا ما يظهر في الأدبيات الخاصة بالآخرة (التي ذكرناها) وتفصح هذه عن فاعلية الشهوة التدميرية للذكورة القاهرة في الأنوثة المقهورة^(١٢). جرى كل ذلك تاريخياً، وفي مراحل مختلفة، فالمرأة في الأدب، كما في السياسة، كما في الاقتصاد، كما في الدين، وفي الأرض والسماء، وفي الموت والحياة، وفي اللغة، والصمت المطبق، هي الأخرى (الأنثى) المشحونة بالعنف، رمز الشر المحض. وهي لم توصف هكذا، ولم تقدم هكذا، إلا لإبقاء حالة تجييش الوعي الذكوري مستمرة، وإبقاء المرأة قرباناً أنثوياً، يذبح رمزياً، ويعدم كمنعنى على مذبح رغبات الرجل، وتبقى بالتالي الملحق المستمر بعالم الإنسان، والطارئ على حياة الرجل فتاريخ العنف المحرّر دينياً، والمجهّز والمشرح إسلامياً، يقرأ ميثولوجياً، كحقائق مطلقة في المجال المذكور.

إنها قراءة ذكورية، ومخاطبة ذكورية، وإحياء أو تمويت ذكوري الطابع، وتدوين ذكوري للتاريخ وللحق كذلك! ثمة محاولة مدروسة، مقننة، تحيل حياة الرسول، وعلاقاته المختلفة، في فضائها الجنسي الخصب إلى نموذج سيئ يجري استثماره بصورة أسوأ، إذ تُجبر الحياة تلك، وتُفصل عن مسارها التاريخي، وتعطل آلية القوة الإنسانية في المرأة. في حياته تلك، ويُبقى على الهامشي، الطاعوي الخضوعي، التابع في المرأة تلك، باعتبارها خوارجية بالمعنى المعتقدي الرسمي. ويحال الجسد نفسه إلى تابو، يحل لصاحبه فقط

(وهو ذَكَر)، بتقييده، وإطلاق سراح قواه (انفعالات ومشاعر) بما يتناسب والمفكر فيه في السلوك اليومي الذكوري، وكذلك تنظيم القوى تلك، وإخضاعه بما يشبه التشريح لإجراءات مجفوفة (جغرافية)، ومنح ذلك أسماء ومسميات متحفية شبه محتطة لكنونته الإنسانية إلى الأبد.

وفي ضوء ذلك وبما يشبه الإعدام المفاجيء، تتجلى جنسانية الثقافة العربية - الإسلامية المرّوجة والمرّوج لها، الحقيقة الوحيدة لفهم المرأة، وكما يوحى إليها، وتغدو هي ذاتها الحامية للجنسانية تلك، والتي تهزأ بها في العمق.

الهوامش

- (١) انظر: التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، م ٢، ص ٣٢٢؛ والطبقات الكبرى، المصدر نفسه، ص ١٦٨. ولعل الذين يبهون في وصف هذه العلاقة بالثالية، لتعريف فكرة تعددية الزوجات، وأنه من الممكن العدل بينهن، رغم تأكيد القرآن على نفي ذلك، يؤشطرون الحدث جملة وتفصيلاً، وهي علاقة نوقشت في الفقه لحساسيتها؛ انظر مثلاً: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، لهأبي عبد الله بن محمد ابن عبد الرحمن دمشقي العثماني الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.
- (٢) انظر مثلاً، كتاب أدب النساء، المصدر نفسه، ص ١٥٠.
- (٣) انظر السيرة الحلبية النبوية، لهابن برهان الحلبي، ضبطها الدكتور محمد التونجي، دار المعرفة، دمشق، ط ١، ١٩٨٩، ص ٢٤٦، وانظر كذلك السيرة النبوية، المصدر نفسه، م ١، ص ١٨٨ - ١٨٩، والطبقات الكبرى، م ٨، ص ١٦.
- (٤) الطبقات الكبرى، م ٨، ص ١٥، لاحقاً الأرقام الواردة بين الأقواس، تخص هذا المصدر فقط!
- (٥) السيرة الحلبية النبوية، ص ٧١.
- (٦) انظر: صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢٠٠.
- (٧) التاج الجامع للأصول، المصدر نفسه، ص ٣٢٤.
- (٨) صحيح البخاري، ج ١، ص ٨٨.
- (٩) انظر حول ذلك: الروض العاطر في نزهة الخاطر، وقد سبق ذكره، وكذلك تحفة العروس ومعة النفوس، وقد سبق ذكره كذلك، ونزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، وقد سبق ذكره أيضاً، فهذه الكتب تؤسس لعلم الجنس العربي - الإسلامي، من خلال وفرة أدبياتها الخاصة بهذا المجال. وانظر للتوسع، القيان، لهأبي الفرج الأصبهاني، تحقيق: جليل العطية، منشورات دار رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ١٩٨٩، والديارات، للمؤلف نفسه والمحقق نفسه عن الدار ذاتها، ط ١، ١٩٩١، وكذلك الديارات، لهأبي الشيباني، تحقيق: كوركيس عواد، دار الرائد العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨٦، وانظر كنموذج ذي دلالة، النصوص المحرمة، لهأبي نواس، تحقيق: جمال جمعة، منشورات دار رياض الرئيس للكتب والنشر، قبرص، ط ١، ١٩٩٤، إلخ.
- (١٠) كما ذكرت سابقاً، فقد تناولت هذا الموضوع في كتابي: جغرافية الملذات المصدر نفسه - ومجدداً يمكن الرجوع إلى المصادر التالية، بخصوص ما ذكرنا، بقصد الاطلاع:
- ١ - التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي، المصدر نفسه، و٢ - الدور السافرة في أمور الآخرة، السيوطي، المصدر نفسه، و٣ - حادي الأرواح إلى بلاد الراح، ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه.
- (١١) انظر: قصص الأنبياء، المصدر نفسه، ص ٤٩٥ - ٤٩٩.
- (١٢) إضافة إلى المصادر المذكورة عن المرأة وكيفية تقديمها، وهي سلبية، سواء في: صحيح البخاري، ج ٧، والتاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، م ٢ وإحياء علوم الدين، م ٢، وكتاب أدب النساء، ومجتمع يثرب، المصدر نفسه... إلخ انظر بعض المناقشات حول ذلك، لدى فاطمة المرينسي، في: الحريم السياسي، المصدر نفسه، وكذلك: تدوين السنة، لهأبراهيم فوزي، منشورات دار رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ط ٢، ١٩٩٥، القسمين الأولين خصوصاً، والمرأة واللغة، لهعبد الله محمد الغدامي، المركز الثقافي العربي، والجنس في القرآن، للكتاب، منشورات دار رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، لندن، ط ١، ١٩٩٤. ومن منظور مختلف، أي في ما يخص العقيلة الاتهامية للمرأة راهناً نسياً؛ انظر كنموذج دراسي لاتهم المرأة عائشة والسياسة، لهعبد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٧١، ص ١٤ - ١٦ - ١٧ - ٣٤١، إلخ.

المراجع

ملاحظة: أورد فقط أسماء الكتب ومؤلفيها للاختصار

١ - الكتب المقدسة:

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس بعهديه.

٢ - المصادر الكتبية الأخرى:

إبراهيم بدران وسلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية، الخرافة.

إبراهيم محمود، أئمة وسحرة

.. جغرافية الملذات: الجنس في الجنة

.. الجنس في القرآن

.. الشبق المحرم

.. الفتنة المقدسة.

إبراهيم النيسابوري، التعالي، قصص الأنبياء، عرائس المجالس.

ابن الأثير، الكامل في التاريخ.

ابن برهان الحلبي، السيرة الحلبية النبوية.

ابن الجوزي، ذم الهوى.

- ابن حنبل، في مسنده.
- ابن الدباغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب.
- ابن سيرين، تفسير الأحلام.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى.
- ابن القيم الجوزية، أخبار النساء
- . حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح.
- ابن كثير، البداية والنهاية.
- ابن هشام، السيرة النبوية.
- أبو الشيخ الأصبهاني، كتاب العظمة.
- أبو الفرج الأصبهاني، القيان.
- إدغار موران، مقدمات للخروج من القرن العشرين.
- أديت هاملتون، الميثولوجيا.
- أ. س. كون، الجنس والثقافة.
- أفلاطون، المأدبة.
- ألف ليلة وليلة
- أنجلس، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة.
- أوفيد، مسخ الكائنات.
- د. إيفلين كلينكل وبرانديت، رحلة إلى بابل القديمة.
- البخاري، صحيح البخاري.
- بوعلي ياسين، خير الزاد من حكايات شهرزاد.
- بول فريشاور، الجنس في العالم القديم.
- البيهقي، الآداب.
- بيرر داكو، المرأة: بحث في سيكولوجية الأعماق.
- تركي علي الريمعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية،
- . من الطين إلى الحجر «قراءة في سفر الخلود».
- تريفان تودوروف، فتح أميركا
- التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد كتاب.
- الجاحظ، كتاب الحيوان
- . الخاسن والأضداد.
- أ. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.
- ج. س. فرويليش، ديانات الأرواح الوثنية في أفريقيا السوداء.

جيل دولوز وفيلكس غوتاري، ما هي الفلسفة؟

جيمس فريزر، أدونيس أو تموز

-. أساطير في أصل النار

-. الفولكلور في العهد القديم.

د. خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير، بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي.
خليل عبد الكريم، مجتمع يثرب.

-. شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة.

حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية.

دريني خشبة، أساطير الحب والجمال عند اليونان.

الدميري، حياة الحيوان الكبرى.

روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها.

-. نقد مجتمع الذكور (مع آخرين).

رينيه ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام.

رينيه جيرار، العنف والاضطهاد «كبش الفداء»،

-. العنف والمقدس.

سياتينو موسكاتي، الحضارة الفنية.

سعيد الأفغاني، عائشة والسياسة.

سعيد يقطين، ذخيرة العجائب العربية «سيف بن ذي يزن».

سناء المصري، خلف الحجاب.

سيجموند فرويد، الطوطم والتابو.

سيد محمود القمني، الأسطورة والتراث.

-. قصة الخلق (منابع سفر التكوين).

السيوطي، البدور السافرة في أمور الآخرة.

-. نزهة التأمل ومرشد التأهل في الخطاب والمتزوج.

الشابشتي، الديارات.

شوقي عبد الحكيم، الحكاية الشعبية العربية.

د. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني.

صموئيل كريم، أساطير العالم القديم (نشر وتقديم ومساهمة)

إنانا ودوموزي طقوس الجنس المقدس عند السومريين.

-. من ألواح سومر.

طه باقر، ملحمة كلكامش.

- الطبري، تاريخ الأمم والملوك.
 عبد الله الغدامي، المرأة واللغة.
 عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح.
 عبد الملك بن حبيب، كتاب أدب النساء.
 عبد الأمير مهنا، أخبار النساء في كتاب الاغانى للأصفهاني.
 عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء.
 عصام الدين حفني ناصف، المسيح في مفهوم معاصر.
 علي حرب، المرأة والفناء «تأملات في المرأة والعشق والوجود».
 علي الققيم، المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة.
 الغزالي، إحياء علوم الدين،
 - الزواج الإسلامي السعيد.
 فاتسيانا، وحيز علم الجنس الهندي.
 فاضل الربيعي، الشيطان والعرش «رحلة النبي سليمان إلى اليمن».
 فاطمة المرينسي، الحريم السياسي.
 - الخوف من السياسة.
 - الجنس كهندسة اجتماعية.
 فالح مهدي، البحث عن منقذ.
 فراس سواح، مغامرة العقل الأولى.
 - لغز عشتار.
 - ملحمة جلجامش.
 فرهاد دفتري، خرافات الحشاشين «أساطير الإسماعيليين».
 فلاديمير بروب، مورفولوجيا الحكاية الخرافية.
 فيليب سيرنج، الرموز في اللغة، الأديان، الحياة.
 فيليب كامبي، العشق الجنسي والمقدس.
 القرطبي، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة.
 ك.غ. يونغ، الإله اليهودي.
 ك.ل. شتراوس، الفكر البري.
 - مقالات في الإناسة.
 د. لطيفة الزيات، من صور المرأة في القصص والروايات العربية.
 محمد بن أحمد التجاني، تحفة العروس ومتعة النفوس.
 محمد منير إدلبي، أبناء آدم من الجن والشياطين.

- محمود مهدي الإستانبولي، تحفة العروس أو الزواج الإسلامي السعيد.
مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي،
- رمزية الطقس والأسطورة،
- المقدس والدينيوي.
المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر.
مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور
الشيخ، منصور علي ناصيف: التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول.
ميشيل زمبلست - روزالدو: المرأة، الثقافة والمجتمع (إعداد ومساهمة).
ميشيل فوكو، إرادة المعرفة
- استعمال الذات،
- الانهماج بالذات.
م. بريجنسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية.
النفزاوي، الروض العاطر في نزهة الخاطر.
نوال السعداوي، الأنتى هي الأصل.
هوميروس، الأوديسة.
واليس بدج، الديانة المصرية.
ول ديورانت، قصة الحضارة.
باسيل العمري، الروضة الفيحاء في تواريخ النساء.
يوسف إدريس، الجنس الثالث.
يوسف الحوراني، الإنسان والحضارة «مدخل ودراسة».
يوليوس ليبس، بدايات الثقافة الإنسانية.

٣ - كتب التفاسير

- ابن حسين القمي النيسابوري، غرائب القرآن ووعائب الفرقان.
ابن كثير، تفسير القرآن العظيم.
الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن.
القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.

٤ - الدواوين الشعرية:

- أبو نواس، النصوص المحرمة.

الأعشى الكبير.
 عمر بن أبي ربيعة.
 النابغة الذبياني

٥ - معاجم وموسوعات:

ابن منظور، لسان العرب.
 الأب مئري هاجي اثناسيو، الموسوعة المرمية.
 الفيروزآبادي، القاموس المحيط.
 قاموس الكتاب المقدس.
 محمد عجيبة، موسوعة أساطير العرب «عن الجاهلية ودلالاتها».

٦ - مجلات وصحف:

أدب ونقد (مصر)
 كتابات معاصرة (لبنان)

المؤلف في سطور

إبراهيم محمود
باحث من سورية
مواليد القامشلي ١٩٥٦

صدر له

- النبوية كما هي، مركز الدراسات الاشتراكية في العالم العربي - دمشق، ١٩٩٢.
- النبوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينايع - دمشق، ١٩٩٤.
- الجنس في القرآن، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت - لندن، ١٩٩٤.
- الهجرة إلى الإسلام، دار الفكر - دمشق، ١٩٩٥.
- أثمة وسحرة، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت - لندن، ١٩٩٦.
- جغرافية المذات، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٩٧.
- الفتنة المقدسة، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٩٨.
- المعنة الخطورة، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت - لبنان، ٢٠٠٠.
- تقديس الشهوة - الرموز الفلكية في النص القرآني، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت - لبنان، ٢٠٠٠.
- إفاعات مدنية: فصول من سيرة مدينة القامشلي، دار الينايع، دمشق ٢٠٠٠.

صدع النص وتحولات المعنى، مركز الأبحاث الحضاري، حلب، سورية ٢٠٠٠.
الشبق المحرم أنطولوجيا النصوص الممنوعة. رياض الرئيس للكتب والنشر - بيروت، ٢٠٠٢.

فهرس الأعلام

أ

أبو أحيحة ٤٤	
أبو بردة ٢٥٩	٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٦، ٨٤، ٨٣، ٣٩، ٩٧
أبو بكر الصديق ٢٧٩، ٣٦٧، ٣٦٩	١١١، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٤، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٧
أبو هريرة ٢٤٧، ٢٩٤	١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٤٥، ١٤٠، ١٢٥
أثينا (الإله) ٧١، ٩٦، ٢٧١	٢٣٢، ٢٣١، ٢٣٠، ٢٢٩، ١٨٩، ١٨١، ١٧١
إدريس، يوسف ٢٧٧	٢٩١، ٢٨٩، ٢٨٨، ٢٨٧، ٢٧١، ٢٧٠، ٢٤١
أدونيس ٢٤٩، ٣١٠	٣٠٦، ٣٠٥، ٣٠٤، ٢٩٥، ٢٩٤، ٢٩٣، ٢٩٢
أراغون ١٩٨	٣٥٨، ٣١٣، ٣١١، ٣٠٩، ٣٠٨، ٣٠٧
أرسطو ٧١	آسية بنت مزاحم ٣٧٤، ٣٧٥
الإسكندر ٩٦، ٣٣٣	آمنة بنت وهب ١٥٠
أسماء بنت النعمان ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨	إبراهيم (النبي) ٣٩، ١٤٤، ١٤٥
إسماعيل ١٤٤، ١٤٥	ابن الأثير ٢٩، ٣٨، ١١١
الأصفهاني، أبو الفرج ٢٥٩	ابن إسحق ٣٠٤
الأعشى الكبير ٢٥٥	ابن تيمية ١٣، ٣٠
أفرديت ٦١، ١٧١، ٢١٤	ابن الجوزي ٢٠٥
أفلاطون ٦٣، ٦٧، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٩	ابن سعد ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٧
إلياد، مرسيا ٥٧، ٥٩، ٧٩، ٩٥	ابن عباس ٢٣٥، ٢٩٦، ٣٠٤، ٣٢٢
الإصابات ١٤٧	ابن قيم الجوزية ٣٢٧
أم حبيبة ٣٧١	ابن كثير ٢٩، ٣٨، ١١١، ٢٩٦، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠
أم سلمة ٣٦٥، ٣٦٩	٣٧٥، ٣٧٤، ٣٠٨
أنجلس ٥٨، ٧٥	ابن منظور ٢٠٨

جنكيز خان ٦٠
جويتير ٢١٠، ٢٢٨، ٢٧٣، ٣٥١
الجوهري، خيال ٣٠
جيرار، رينييه ٣٠، ٣١، ٣٢، ٧٩، ١٣٢، ١٧١

ح

حجازي، مصطفى ٢٩
حفصة ٣٦٦، ٣٦٩
الحكيم، توفيق ٢٨٥
حواء ٨٣، ٨٤، ٨٦، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ١٠٠، ١٠١، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١١١، ١٢٥، ١٤٠، ١٤٥، ١٨٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٩، ٣٥٢

خ

خالد بن صفوان ٢٥٩
خالد بن الوليد ٤٤
خديجة بنت خويلد ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٧٤
خليل، خليل أحمد ٣٠
الخمّاش، سلوى ٢٩، ٣٠

د

داود (النبي) ٢١٦، ٢١٨، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣
دو بوفوار، سيمون ٢٩، ١١٩، ١٥٥
دو فولينو، أنجل ١٦٧
ديوستين ٢٣٦
ديوقريطس ٥٣
ديورانت، ول ٧٩، ٢٢٥، ٢٥٢، ٢٥٣
ديونيسيوس ٣١٧

ر

الرازي، محمد بن زكريا ٢٨٠
رايش، ويلهلم ١٨٦
الريمو، تركي علي ٣١، ٢٨٥
رقية بنت نوفل ١٤٠

أنكيمانس ٥٣
أنكي (الإله) ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٩٢
أودون ١٠٦
أورفيوس ٢٥٠
أوريا ٢١٦، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٥١
أوزوريس ٢٨٦، ٣١١
أوفيس ٤١
إيداس، ماريسا ٢٥٠
إيزيس ٥٤
إيليس ٤٥
إينانا (الإلهة) ٥٥، ٦١، ٦٥، ٨٠، ٨١، ٢١٣، ٢٢٤

ب

البخاري ٢٤٧
بدران، إبراهيم ٢٨٥
بروميشوس ١٠٣، ١٩٦، ٢٨٧
بريفو ٢٥٣
بلفيس ٤٠، ٤١، ٤٧، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٥١
البا، حسن ١٣، ٣٠
البوطي، محمد رمضان ١٣
بولس ١٠٦، ٢٩٤
بوولز، لويس ٨١
بيرتن ٢٥٣
بيروسوس ٦٧، ٢٦٩
بيلانو، ألفارو ١٦٨

ت

التجاني ٢٨٣
تيم بن مر ٤٤
تودوروف ١٩٦
تيريزياس ٢٧٣
التيفاشي، شهاب الدين أحمد ١٧٤، ٢٧٧

ج

الجاحظ ٢٥٩، ٢٧٤، ٢٧٥
جالينوس ١٦٨
جيريل ٣٠٧، ٣٥٢، ٣٦٨

روزالدو، ميشيل زميلست ١٥٧

ز

زرداشت ٢٢٥

زيعور، علي ٢٩

زينب بنت جحش ٣٦٦، ٣٧١

زينب بنت خزيمه ٣٦٩

زيوس (الإله) ٦٧، ٦٩، ٩٧، ٢١٠، ٢٢٨، ٢٤٩،

٢٦٨، ٢٧١، ٢٤٩

س

سارة ٣٩، ٤٠، ٤٧

السعداوي، نوال ٣٠

سعيد بن المسيب ٢١٨، ٢٨٣، ٢٩٤

سليمان (النبي) ٤٠، ٤١، ٤٧، ٢١٨، ٢٩٨، ٣٠٠،

٣٠١، ٣٠٢، ٣٥١

سواح، فراس ٣٠، ٣١، ٨٥، ٩٧، ٢٦٦

سودة بنت زمعة ٣٦٢، ٣٦٨

سيرنج، فيليب ٢٧٢

سيف بن ذي يزن ٢٤١

السيوطي ٣٢٧

ش

شاول (الملك) ٢٩٨، ٢٩٩

شايدوليننا، لويزا ٣٠

شتراس، ليفي ٧٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٥٠

ط

طاليس ٥٣

الطبري ٢٩، ٣٨، ١١١، ٢٣٣

ظ

ظالم بن أسعد ٤٤

ع

عائشة (زوجة الرسول) ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٩

عبد الله بن حبيب ٢٢٣

عبد الله بن عمر ٢١٨

عبد الحكيم، شوقي ٨٩

عبد العزى بن كعب ٤٤

عبد الملك بن حبيب ٢٠٧

عثمان بن عفان ٢٧٩

عجينة، محمد ٢٨٥

عشتار ٤٤، ٦١، ٦٦، ٧٣، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨٦، ٩٧،

١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٨، ١٧١، ٢١٤،

٢١٥، ٢٢٧، ٢٦٧، ٣١٠

العظم، صادق جلال ٢٨٥

علي بن أبي طالب ١٦٨، ٢٠٧، ٢٧٩

علي بن زيد بن جدعان ٢٩٤

عمر بن أبي ربيعة ٢٥٥

عمر بن الخطاب ٢٦٠، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٠

عمرو بن لحي الخزاعي ٤٥

عيسى (النبي) ٢٩٢، ٣٧٤

غ

غارودي، روجيه ١٩١

الغزالي ١١٠، ٢٩٢، ٣١٣، ٣١٤

غصن، أمينة ٣٠

ف

فاطمة بنت محمد ٣٧٤

فاطمة بنت مر ١٤٠

فرانكلين ٢٥٢

فرعون ٣٩

فرويد ١٩٠

فرويليش، ج.س. ٩٦

فريرز، جيمس ٩٦، ٩٩، ١٢٤، ٢١٦

فريشاور، بول ٣٠، ٣١، ٦٨

فوكو، ميشيل ٢٤، ٣٠، ٣١، ٣٢، ١٦٨، ١٨٦

فيوس (الآلهة) ٦١، ٧٠، ٧٧

ق

قاييل ٣١٩، ٣٢٠

القرطبي ٢٢٣، ٣٠٥، ٣٠٩

موران، إدغار ١٧٨
مورنو، توما ١٠٦
مولد بن حجر ٢٥٧، ١٤٩

ن

النابغة الذبياني ٢٥٥
نفرتي ٤١
النفزاوي، محمد بن أبي بكر ١٧٤، ٢٣٧، ٢٤٠
النيسابوري التلمبي، إبراهيم ٣٠٠، ٢٢٩

هـ

هايل ٣٢٠
هاجر ٣٩، ٤٠، ٤٧، ١٤٤، ١٤٥، ٣٥١
هوميروس ١٢٦
هند بن أسماء بن خارجه ٢٥٩
هيراقليطس ٥٣
هيروُدس ١٣٠، ١٣٢
هيروديا ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤

و

وهب بن منبه ٢١٨، ٣٠٩

ي

يحيى بن زكريا ٣٠٤
يهوه ٧٧، ٢٩٩، ٣٥٣
يوحنا الثاني والعشرون (البابا) ١٦٨
يوحنا المعمدان ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢
يورديدس ٤١
يوسف ٣٩، ٤٠، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٧٥
يوليسيس ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨

القمني، سيد محمود ٣٠، ٨٧، ٢٨٥
القمني، حسين ٢٢٣

ك

كاسبي، فيليب ٣٠، ٣١، ٧٠، ٨٠، ٩٦، ٩٩، ٢١٥
كزير ٣٠، ٣١، ٤٢، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨
كلثم (أخت موسى) ٣٧٥
كنظ ٢٣٢
كولومبس، كريستوف ١٩٥، ١٩٦
كون ٣٠، ٣١

ل

لوط ٣٤٩

م

ماركس، كارل ١٨٦
محمد (النبي) ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١
٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٦
محمود، إبراهيم ١٦، ٢٠٤
موقس ١٣١
المرنيسي، فاطمة ٢٩، ٣٠، ٤٨، ١٩٥
مريم بنت عمران ٣٧٤، ٣٧٥
مريم العذراء ٤٨، ٩٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٤٧، ١٤٨
١٤٩، ١٥٠، ٢١٦، ٢٣١، ٢٧١، ٣٧٥
المسعودي ٢٩، ٣٨
المصري، سناء ٣٠
مصعب بن الزبير ٢٥٨
المنذر بن ماء السماء، ٤٧
المودودي أبو الأعلى ٣٠

فهرس الأماكن

أ

جبل مروة ١٣٩
جزر الزويرياند ٦٠
الجزيرة العربية ٤٤، ٤٦، ٤٧
جزيرة كيريري وينا ٩٦

ح

الحجاز ٢٧٩

د

دير الزور ٢٧٧

ر

روما ٥٤، ٩٦

ص

الصومال ٢٥٣

ف

فرنسا ١٨٨

إسبارطة ٨٠
أستراليا ٢٥٤
أميركا ١٩٥، ١٩٦
أميركا اللاتينية ١٨٨
أورشليم ٧٧
أوروبا ١٨٤، ١٩٦، ٢٢٠
إيران ٧٨، ١٠١، ١٨٨

ب

بابل ٧٧، ٧٨
برج بابل ٢٦٨
بلاد الشام ٦١
بلاد ما بين النهرين ٦١
البنديقة ١٦٨

ت

تركيا ١٨٨

ج

جبل الصفا ١٣٩

ق	ن
القامللي ٢٦٥ ، ١٤٩	نيجيريا ٢٥٣
القاهرة ١٨٨	هـ
قريش، ١٥٠ ، ٢٧٩ ، ٣٦١ ، ٣٧٠	الهند، ١٧٢
م	و
مصر ٢٩٨ ، ٢٢٥ ، ١٤٥ ، ٨٠ ، ٥٤	وادي الغيلان ٢٤١
مكة ١٣٩	

إبراهيم محمود

الضلع الأعوج

إذا بسطنا تاريخ الخمسة آلاف عام المنصرم، وجدنا تفاوتاً بين بدايته ونهايته، بخصوص النظرة إلى المرأة: كياناً وسلوكاً وقيمة ومعنى. فالبداية تظهرها لنا: السيدة الموقرة، الأم العظيمة، إلهة الأرض الكبرى، الأم الكبرى. والنهاية تظهرها لنا: الجسد الشهوي، مصدر الفتنة، منبع الفتن الضلع الأعوج المشوه. وإذا كانت المرأة تمثل في بداياتها رمز التجديد في الكون، وعلامة التغيير فيه، من خلال مقابلتها بالخصب والإنتاج والنماء، فقد ضيق عليها بالتدرج لاحقاً، ووضعت ضمن نطاق دائرة، يمنع عليها تجاوزها هي دائرة البيت، وليُصار بعد ذلك إلى إعادة تكوينها، وتركيبها، بما يتناسب ووضع البيت، في المطبخ، أو المجلى، أو غرفة النوم، أو مع الأولاد.

في هذا الكتاب الرائع والخطير في أن يحاول المؤلف إبراهيم محمود متابعة حالات التغيير والتحوير التي تعرضت لها المرأة، انطلاقاً من نصوص متنوعة، وفي جهد حثيث لاستنطاق المعتم والمفنيب في تاريخ حواء بهدف تحقيق التوازن بين الجنسين، باعتبار أن المرأة ليست زوجة الرجل، إنما هي صنوه، يكتمل بها وتكتمل به.



رياد الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYES BOOKS

ISBN 9953-21-124-8



9 789953 211244

7059