تضاريس الخصوبة

قراءة في دلالة اللغة الشعرية

سعيد السريحي

إن اللغة لا تكون قط بريئة، الكلمات لها ذاكرة ثانية تمتد بغموض وسط دلالات جديدة، والكتابة، تدقيقاً، هي التسوية بين حرية وذكرى، هي تلك الحرية المتذكرة بقوة والتي ليست حرية إلا في إشارة الاختيار..

رولان بارت

حينما نتحدث عن المأثور الملحمي والقصصي للجزيرة العربية فإننا بادئ ذي بدء نود أن نتناسى قليلاً ذلك الفصل الحاد بين التاريخي منها وغير التاريخي، بين ماتقر به الروايات وتشهد عليه وما تنكره الوثائق وتأباه، بين ما يقبله العقل والمنطق وما يرفضه العقل والمنطق، ذلك أنها جميعها تستحيل لدى الشاعر إلى عالم أسطوري تنهض منه لغته، وتنبثق عنه رؤاه، وعندما يصبح الحديث عن عشق المجنون وشجاعة عنترة ورحلة امرىء القيس إلى أنقره وصلة حمزة العرب بالفرس وتواصل سيف بن ذي يزن مع الجن، يصبح الحديث عن تاريخية هذه القصص ومدى صحتها وصدقها ضرباً من فضول القول ما دمنا في مضمار البحث عن استلهام الشعر لهذه الأجواء التي قد تبدأ من التاريخ غير أنها تنتهي إلى عالم الأساطير وذلك من رغبة الإنسان العارمة في السيطرة على سياق التاريخ وحركة أحداثه.

بل لعل الشعر حين يقف على هذه القصص والملاحم لا يقف منها إلاّ على الجانب الأسطوري ذلك أنه هو الجانب الذي تتجلى فيه المقدرة الإنسانية على صياغة العالم على نحو يبدو فيه أكثر إدهاشاً ورونقاً، وتتمظهر فيه الروح بأشد حالاتها تجلياً حين تنعتق من اسار المألوف والعادي وتتحرر من نطاق المعقول والمنطقي وتنطلق إلى آفاق رحبة تتجاوز حدّ الممكن إلى أفق المستحيل.

ومن هنا تغدو الحقيقة حقيقة لغوية وتغدو بذلك أكثر عراقة وأصالة من الحقيقة التاريخية التي يؤطرها الامكان. فالحقيقة اللغوية تحمل إشراقة الوعي الإنساني بالوجود وتفسيره له وحكمه عليه بينما تظل الحقيقة التاريخية مشروطة بظروف الزمان والمكان وتظل لذلك قاصرة عن استيعاب أشواق الروح وتوقها وتواشجها مع عالم الغيب والسر بكل ما يحمله هذا العالم من خروج على كل ما هو مشروط وقاصر ومحدود.

وعندما تغدو الحقيقة حقيقة لغوية فإن الجزيرة العربية لا تبقى مجرد وعاء مكاني نجوس عبر وديانه وفلواته ونجوب سهوله وجباله، نلمّ شتات قصص سكانه وملاحم قاطنيه ولكنها تغدو مرادفة للعربية باعتبارها اللغة التي تحدد هويتنا وملامح إبداعنا وتوجهات رؤانا، فلا ينهض بعد ذلك وجه للمقارنة بين ما نذهب إليه من الحديث عن قصص وملاحم وأساطير الجزيرة العربية وبين ما يمكن أن يقال عن قصص وملاحم وأساطير أصقاع أخرى في عالمنا العربي، ذلك أن قصص وملاحم الجزيرة العربية وأساطيرها هي التاريخ السري للغة العربية وهي العمق الرأسي لبنائها الأفقي، وهي لذلك كله شاركت في تأسيس الفكر الشعري لهذه اللغة وشارك الفكر الشعري في تطويرها منذ عهود قديمة وعلى نحو لا يصدق على قصص وملاحم الأصقاع الأخرى وأساطيرها والتي بدأ الشعر الحديث يتخذها رافداً له ويستمد رؤاه منها بعد أن ظلت معزولة أو شبه معزولة عن السياق العام للفكر الشعري العربي حتى بدايات النزعات التي راحت تحاول أن تبني لكل منطقة عربية إرثاً قومياً يميزها

عن بقية المناطق العربية وتتلمس في الحفريات والنقوش ما يعينها على بناء هذا الإرث.

وبعيداً عن البحث في مشروعية هذا العمل وتلمس الحجج التي تؤيده أو أصابع الاتهام التي ترفع ضده فإن علينا أن نؤكد على أن الإرث الحقيقي هو إرث هذه اللغة العربية والتي تجعل من كل ما جاء فيها ملكاً مشاعاً لكل من كانت لغته وحددت بذلك قوميته في أي ناحية من نواحي عالمنا العربي، وتظل عندئذ أي (أركيولوجيا) معرفيه مجرد رافد وافد على المنطقة سواء أجاءنا هذا الوافد من خارج أبعاد المكان العربي أم جاءنا من خارج آماد الزمان العربي، ويظل تعاملنا معه جزءًا من تعاملنا مع «الآخر» بكل ما يحمله هذا التعامل من ضرورة الانفتاح وشروط الحذر.

باختصار يمكننا أن نؤكد على أن القصص والملاحم والأساطير ينبغي أن تكون تاريخاً للغة يتفجر في كل كلمة من كلماتها قبل أن يكون تاريخاً منسياً لأمة من الأمم أو شعب من الشعوب، وأن التاريخ الذي لا يكتسب حضوره في الفكر اللغوي تاريخ لا يجدي أن يحمل إلى الفكر اللغوي حملاً.

ولو حاولنا نقل فكر أسطوري عبر اللغة فإن ذلك يعني أننا سوف نتخذ من اللغة مجرد أداة لنقل هذا الفكر وفي ذلك تضحية بأدبية اللغة وتاريخها الداخلي لولا أن علاقة مشاكلة معقدة تنشأ بين تاريخ رموز هذه اللغة وبين الفكر الذي اتخذت أداة لنقله وعندها سوف تقوم اللغة بتهميش هذا الفكر وإحالته إلى مجرد موضوع من الموضوعات. ذلك أن العلاقة بين القصة أو الملحمة أو الأسطورة من ناحية واللغة من ناحية أخرى علاقة متداخلة لا تحتصر في علاقة حامل بمحمول أو لفظ بمضمون فالاسطورة تتفجر أحيانا من داخل اللغة نفسها فتكون محاولة لتفسيرها. وتختزل اللغة الاسطورة أحيانا فتصبح الكلمة عنوانا لكتاب يضج بتاريخ عريق يكمن خلف تلك الكلمة

وإذا ما نظرنا إلى الشعر الحديث على اعتبار أنه عمل لغوي فإن أول ما نقف عنده هو تعامله مع اللغة انطلاقاً من تختزنه من تاريخ أسطوري أو قصصي أو ملحمي. ذلك التاريخ الذي يشكل البعد الرأسي للكلمة بحيث تصبح المفارقة التي تدخلنا حدّ الدهشة عند قراءتنا للمستوى الأفقي لتركيب الجملة الشعرية. هذه المفارقة لا يحل إشكالها إلا استبطاننا لهذا البعد الرأسي للكلمة والذي يشكل تاريخها السري الذي يتكىء عليه الشاعر وينهل منه، فاللغة في الشعر تتحرك وفق محورين: أحدهما أفقي يشكل العلاقات السياقية، والآخر رأسي ويشكل العلاقات الإيحائية، ويكون المعنى عندئذ هو محصلة تقاطع هذين المحورين واندغام أحدهما في الآخر. ولنا أن نتذكر في هذا السياق ما ذهب إليه فرديناند دوسوسير في كشفه عن هذين المحورين في اللغة حينما قال:

«بينما يقدم السياق مباشرة نظاماً من التتابع وعدداً ثابتاً من العناصر فإن المصطلحات في العائلة المرافقية تظهر في عدد غير ثابت ولا نظامي محدد.. إننا لا نستطيع التنبؤ بعدد الكلمات التي تقدمها الذاكرة أو النظام الذي ستظهر به، إن الكلمة الخاصة تشبه المركز في مجموعة من النجوم، إنها نقطة التقاء غير محدد من المصطلحات المتناسقة»[1].

ومن هنا فإن لي أن أزعم أن حضور البعد الأسطوري، ذلك البعد الذي يطوي في داخله القصة والملحمة حينما تعيد صياغتها المخيلة الإنسانية عبر اللغة، إن حضور هذا البعد أمر حتمي في القصيدة الحديثة تلك القصيدة التي اجتهدت في أن تخلع عنها الجانب الإيصالي للغة عامدة إلى تكثيف الوظيفة الشعرية لها بكل ما يفضي إليه ذلك من إحياء للتجربة الإنسانية الماثلة في هذه اللغة. التجربة الإنسانية الممتدة من الحدث حينما يصبح لغة إلى اللغة نفسها حينما تصبح حدثاً، فيصبح الإنسان المعاصر بذلك لا يحيا تاريخه فحسب وإنما يغدو القطب الذي يتجلى فيه التاريخ الماثل في اللغة، أو اللغة الخارجة من معطف التاريخ ومن هنا لا تصبح لغة الشعر هي هذه الكلمات التي تربطنا بالأشياء ولكنها هذا التاريخ المتراكم الموغل في القدم والذي اشترك في تكوينه الموروث القديم كله حتى أصبحت كل كلمة من الكلمات أسطورة قائمة بذاتها يتداخل فيها الذاتي والموضوعي، والفردي والجمعي، والوعي واللاوعي.

من هذا كله فإني أرى أن الفصل بين القصة والملحمة والأسطورة من ناحية واللغة الشعرية من ناحية أخرى ثم البحث عن العلاقة بينهما أو استلهام الأخيرة للأولى إنما هو فصل إجرائي أو صناعي، إن لم نقل إنه ضرب من الخطأ المتوارث ذلك أن اندغام أحدهما في الآخر حدّ التلاشي فيه لا يمكننا من الفصل بينهما فصلاً نطمئن إليه.

وإذا كنا قد ألفنا أن نعتد بقصص أو ملاحم كعنترة وقيس بن الملوح والشنفرى وتغريبة بني هلال فننظر إلى

حضور علم من أعلام هذه القصص والملاحم في الشعر انطلاقاً مما يكتنزه وراءه من التاريخ فإنني أذهب إلى أن علينا أن نألف حقيقة أخرى وهي أن رموزاً لغوية أخرى كالماء والرمل والنخلة والسيف تطوي وراءها قصصاً وملاحم وأساطير لا تقل عمقاً وأثراً وثراء، وإذا كان جهلنا بقصة عنترة أو الشنفرى يفضي إلى انغلاق ما يترامى إليه النص الذي يمر بذكره عنترة أو الشنفرى فإن جهلنا بالتاريخ اللغوي للرمل أو النخلة يفضي بدوره إلى غموض النص وإنغلاقه علينا أيضاً.

حينما يقول محمد الثبيتي:

جئت عرّافاً لهذا الرمل
أستقصي احتمالات السواد
جئت أبتاع أساطير
ووقتاً ورماد
بين عيني وبين السبت طقس ومدينة
خدر ينساب من ثدي السفينة
هذه أولى القراءات
وهذا ورق التين يبوح
قل: هو الرعد يعري جسد الموت
ويستثني تضاريس الخصوبه
قل: هي النار العجيبه
تستوي خلف المدار الحر تنيناً جميلا..

وبكاره
نخلة حبلى
مخاضاً للحجاره[٢]

فإن بامكاننا أن نرصد جملة من العلامات تتحرك في دائرة تتخذ من تضاريس الخصوبة محوراً لها بحيث تصبح هذا الكلمة هي المفتاح الذي يفض النص ويكشف لنا عن الرؤيا التي تتسرب خلف مكوناته، الخصوبة هي القطب الذي تتحرك حوله اللغة وتنجذب إليه مذ باح «ورق التين» بمكامن الولادة وكشف موضع سر الخلق الذي يتوارى خلفه.

وتصبح النار العجيبة[٣] عندئذ هي هذه الروح التي تنبث في الكائنات فتتوالد وتتناسل ويضج المدار بالبكارة والنخلة الحبلى وتمتد الخصوبة لتمس الأرض فتنتاب الحجارة حالة المخاض.

وإذا ما بدا لنا التنين غريباً في هذا السياق فإن ذلك إنما يعود إلى غياب تاريخه في الثقافة العربية والإنسانية عن أذهاننا، ولعل قليلاً من معرفتنا بهذا التاريخ من شأنها أن تعيده إلى هذا السياق المتواشج مع النخلة الحبلى والبكارة والمخاض.

فالتنين على نحو ما يحدثنا ابن منظور في لسان العرب هو «ضرب من الحيات من أعظمها كأكبر ما يكون منها»[٤]، وللحية من حيث شكلها ما لها من تاريخ في الفكر الإنساني يتصل برمزية تربطها بعضو الذكورة وتجعلها سبباً للإخصاب، هذه الرمزية التي إذا ما اقترنت بالتنين من حيث عظمه وندرته آلت به إلى أن يصبح دمه علة من علل الاستمتاع في الاتصال الجنسي على نحو ما يذكر الدميري من أن «دم التنين إذا طلي به على الذكر وجامع امرأته حصل لها لذة عظيمة[٥]».

من هنا نلاحظ كيف أن هذه الكلمات/ الرموز التي تستوي خلف المدار الحر تجتمع في دائرة الخصوبة بدءاً من التنين وانتهاءً بالمخاض مروراً بالبكارة والنخلة الحبلى، وكأنما الشعر يقيم العالم أزواجاً تتلاقح في سبيل ولادة جديدة ينم عنها «الرمل».

وإذا كانت العلاقات الأفقية لسياق الجملة الشعرية هي التي تمنح الكلمة معناها وتحدد من خلال تاريخها المتراكم أي جوانب هذا التاريخ ينبثق فيها في هذا السياق وأي الجوانب يتوارى، وأيها يظل متوتراً مع ما انبثق أو متوارياً مع ما توارى، إذا كان ذلك هو شأن العلاقات السياقية فإن العمق الرأسي للكلمة أو البعد الايحائي لها من شأنه أن يفسر لنا التركيب الذي يبدو لنا بادئ ذي بدء غريباً ومستفزاً لكل ما هو مألوف ومنطقي، ومن خلال هذا البعد يكون بإمكاننا أن نستكشف أصالة هذا التركيب ونجذره في الفكر اللغوي، ونستكشف كذلك الدور الذي يلعبه الشعر في إحياء الجانب الشعري في اللغة، ذلك الجانب الذي كاد أن يودي به النظر إلى اللغة على أنها لا تتجاوز أن تكون مجموعة إشارات لا يقصد بها إلاّ قضاء الحاجات، إن الدور الحقيقي للشعر إنما يتجلى حينما يعيد إلى اللغة كونها لغة وينزع عنها ربقة الكلام، ومن هنا يصح لنا أن نقول إن الشعر هو لغة اللغة أو أن اللغة هي التي تتكلم في الشعر.

إذا ما عدنا إلى الأبيات السالفة فإننا نجد أن العالم الشعري الذي تحركه «الخصوبة» فتتداعى إليه رموزها

يستحضر من جملة هذه الرموز النخلة، ويقتنص لها حالة خاصة هي الحمل فنكون أمام « نخلة حبلى »، ولخصوبة النخلة في الفكر العربي ما يكشف لنا معنى أن تستدعي في هذا السياق. فقد ذهب القزويني في عجائب المخلوقات إلى أنك « إذا قاربت بين ذكران النخل وإناثها فإنها يكثر حملها لأنها تستأنس بالمجاورة، وإذا قطع إلفها من الذكران فلا تحمل شيئاً لفراقه، وإذا غرست الذكران وسط الإناث فهبت الريح فخالطت الاناث رائحة طلع الذكران حملت من تلك الرائحة كل أنثى حوله ».

وحينما تتبع العربي الملامح بين الإنسان والنخلة كان الملمح الجنسي على رأس هذه الملامح، يتحدث القزويني كذلك عن هذا الشبه فيذهب إلى أن النخلة « تشبه الإنسان من حيث إستقامة قدها وطولها وامتياز ذكرها عن أنثاها وإختصاصها باللقاح، ولو قطعت رأسها لهلكت ولطلعها رائحة المني ولها غلاف كالمشيمة التي يكون الولد فيها ».

وتتجاوز أوجه الشبه بين الإنسان والنخلة الملامح الظاهرة فيجعل العربي للنخلة روحاً تخاف وترجو. تسمع وتطيع إذ يروي القزويني أنه إذا لم يثمر شيء من النخل يأخذ رجل فأساً ويقرب منه ويقول لغيره: إني أريد قطع هذه الشجرة لأنها لا تثمر، فيقول الآخر: لا تفعل فإنها تثمر هذه السنة، فيقول الرجل: إنها لا تفعل شيئاً، فيضربها ضربتين أو ثلاثاً فيمسك الآخر بيده ويقول: لا تفعل فإنها شجرة حسنة واصبر عليها هذه السنة فإن لم تثمر فاصنع بها ما شئت، قال: فإذا فعل ذلك فإن الشجرة تثمر ثمراً كثيراً [٦].

ولا يزال بعض المزارعين لدينا في بعض جهات الجزيرة العربية، وأذكر منها منطقة وادي ينبع، يقومون بمثل هذا الطقس حينما لا تثمر النخلة فيعلن صاحبها على مقربة منها أنه ينوي حرقها فيمانعه قومه ويعدونه أن النخلة سوف تثمر، ويمعن في هذا التهديد حتى يشعل بعض النار تحتها فيسرع القوم إلى إطفائها ويمنعونه عن ذلك مؤكدين له أن النخلة سوف تثمر في عام قادم، وهم يعتقدون أن مثل ذلك الطقس سوف يدفعها لأن تثمر مساوقين في ذلك بين المرأة والنخلة إذ أنهم يرون أن تهديد الرجل امرأته العاقر بالطلاق أو الزواج من أخرى سوف يكون سبباً في حملها.

وإلى جانب النخلة الحبلى تنتاب الحجارة حالة المخاض التي تبدو لنا مستغربة مستعصية على الفهم حتى إذا ما رجعنا إلى جذور الفعل « مخض » عند العرب أدركنا كيف أن هذا الفعل قد أسند في مواضع شتى إلى غير المرأة وإلى غير أنثى كما في قولهم « تمخض الزمان بالفتن، وتمخضت السماء: تهيأت للمطر، وتمخضت هذه الليلة عن صباح سوء، وتمخضت له المنون بيوم إذا مات.. ومخض رأيه حتى ظهر الصواب، ومخض الله السنين حتى كان ذلك زبدتها [٧] ».

من ذلك كله نلاحظ أن الفعل « مخض » ينفك من الارتباط الجبري بمخاض المرأة أو الناقة ليستقيم اسناده بعدئذ إلى كل ما ينكشف عن غيب كامن فيه ويفاجيء بمكنون يتوارى خلف ظاهره.

غير أن لإسناد الفعل إلى الحجارة نسب آخر يمتد إلى المثل المشهور « تمخض الجبل... » وذلك ما يؤكد على تجذر هذا الاسناد في الفكر الشعري عند العرب واستلهام القصيدة الحديثة لهذا الفكر الكامن في اللغة.

وتستلهم الأبيات السالفة فيما تستلهم الآية الكريمة في قوله عز وجل في قصة مريم عليها السلام: « فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة [٨] » إذ تتحرك في نسق الآية الكريمة معالم البكارة الماثلة في عذرية مريم عليها السلام، والمخاض الذي يختصر فترة الحمل المعجزة، وفي هذا السياق تمثل النخلة التي ألجأ المخاض مريم عليها السلام إليها.

والشاعر إذ يستلهم الآية الكريمة فيحتفظ بالمكونات فإنه يعيد تركيب العلاقات بينها فتتلبس النخلة بحالة الحمل وتنتقل إلى الحجارة حالة المخاض.

ولانتقال حالة الخصوبة من الإنسان إلى الأرض والزرع جذوره في الفكر الإنساني على نحو ما يكشف لنا سير جيمس فريزر في الفصل الذي عقده تحت عنوان (تأثير الجنسين على الزرع) في كتابه (الغصن الذهبي) حينما راح يتحدث عن أن كثيراً من الشعوب البدائية لا تزال ترى أن تمتع الزرّاع بقدرة جنسية جيدة أو تمتع زوجته بدرجة عالية من الخصوبة، من شأن ذلك أن يجعل الأرض أكثر إنتاجاً وعطاء ولذلك تصبح العملية الجنسية واجباً قبل البذار بليلة فخصوبة الجسد تستدعي خصوبة الأرض. وربما - كما يقول جيمس فريزر - يرقد المتزوجون من الشباب مع زوجاتهم فوق الأرض التي بذرت بها الحبوب ويتمرّغون فوقها عدّة مرّات، اعتقاداً منهم بأن ذلك سوف يزيد نمو المحاصيل [٩].

وهذا يكشف عن أصالة حركة الفكر الشعري في نقله

للسمات بين أجزاء الصورة الشعرية ومكوناتها بحيث ندرك من خلال ذلك العمق التاريخي للنخلة الحبلى والحجارة التي تعاني المخاض.

وبهذا تكتمل أبعاد الصورة الشعرية وينفتح آخرها على أولها، فهذه الحجارة الماخض هي التي جعلت للخصوبة تضاريسها ووسمت المكان بميسمها، وهي التي جعلته كتاباً للرمل يجيء الشاعر، يفتحه معلناً منذ البدء أنه عراف له يقرأ احتمالات السواد الكامنة فيه.

نخلص من هذا كله إلى أن حضور الأسطورة وفيها أقصى تجليات المخيلة الإنسانية في تعاملها مع القصة والملحمة والوجود عامة، حضور الأسطورة حضور حتمي عبر اللغة وليس حضورها مجرد حضور لموضوع يمكن للشاعر أن يستلهمه أو لا يستلهمه.

وإذا ما كان حضور الأسطورة حضوراً عبر اللغة فإن علينا ألا ننتظر أن تحتفظ الأسطورة بتماسكها أو يحتفظ لها الشاعر بهذا التماسك، فالشاعرية تقوم بتفتيت التركيبات الجاهزة وتشتيت الرؤى المسبقة لكي تعيد توزيعها ثانية وتركيبها تركيباً جديداً يستمد من السابق عليه عناصره وأبعاد العلاقات التي تربط هذه العناصر والقوانين التي تحكم بناءها.

ومن هنا تتحول الأساطير من جملة من الوثائق إلى جملة من الحفريات يتم تنسيقها لكي تقدم وثيقة شعرية جديدة تبدأ بها أسطورة جديدة تنبثق من هذه القصيدة أو تلك وتبقى في انتظار شاعر يقوم بتدمير تركيبها وإعادتها مرة أخرى مجموعة من الحفريات يستخرج من خلالها لغته ويصنع منها سمات أسطورته الخاصة.

الهوامش والإحالات:

(١) سوسير: فصول في علم اللغة العام ص ٢١٣ ـ ٢١٩.
(ترجمة د. أحمد نعيم الكراعين. دار المعرفة الجامعية ـ الاسكندرية).

(٢) الشبيتي: محمد ـ التضاريس ص ٨.
(نشر نادي جدة الأدبي).

(٣) أنظر الفصل الذي عقده باشلار عن (النار والجنس) في كتابه: النار في التحليل النفسي، من ص ٤٣ إلى ص ٥٥.
باشلار: النار في التحليل النفسي، ترجمة نهاد خياطة، دار الأندلس ط. الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

(٤) ابن منظور: لسان العرب: مادة تنن.
(طبعة دار صادر).

(٥) الدميري: كمال الدين الدميري: حياة الحيوان الكبرى ٢٩٥/١ (طبعة مطبعة السعادة ـ مصر ـ سنة ١٣٣٠هـ).

(٦) القزويني: زكريا ـ عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.
(دار الآفاق الجديدة، تحقيق فاروق سعد، ط. الثالثة).

(٧) الزمخشري: أساس البلاغة: مادة مخض.
(تحقيق عبد الرحيم محمود ـ دار المعرفة ـ لبنان، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢م).

(٨) سورة مريم: الآية ٢٣.

(٩) فريزر: الغصن الذهبي ٤٥٩/١ ـ ٤٧١. (الترجمة باشراف د. أحمد أبو زيد ـ الهيئة المصرية العامة ـ ١٩٧١).