تأسيس الاسطورة رمزياً

(٢-٢)

ناجم المعموري

للأنظمة الرمزية عوالم واسعة جدا شبيه بعوالم الشطح والتجلي وكلاهما مولدان عبر مؤسسات / مجتمعات مخيالية. فان تلك الرموز تمثل مكونات الثقافة / والدين وهي عناصر في الأسطورة لا بل هي عناصر مركزية مثلما هي أيضا موجودة في الفعاليات الشعائرية / السحرية والاحتفالات الطقسية وتلك الأنظمة ذات طاقة كبيرة في تحفيز الإنسان / والجماعات من اجل المشاركة في كل الفعاليات الدينية المبتدعة لا من اجل المساهمة فقط وإنما للتوسل بالرموز ودلالتها لاستظهار كل طاقتها من اجل الإبقاء على المجتمعات منسجمة وفق ضوابط الأنظمة الإلهية أيضا، لذا نجد بان الرموز والآلهة التي تحيل إليها مكونة محيطا مقدساً لا يمكن تجاوزه أو التخلي عنه إلا في حالة واحدة، هي حالة الانقلابات الثقافية التي تقودها الآلهة أو منظومات دينية جديدة تتوفر لها محفزات اجتماعية / دينية / سياسية ودليلنا على ذلك ملحمة جلجامش الشهيرة وملحمة الخليقة البابلية أو أسطورة شوكالتيودا، واغتصاب الإلهة انانا / عشتار، لذا فان الرموز وسيط لتجليات المقدس أو ما يسميه مارسيا الياد بـ " اشراقات المقدس ".

وليس الآلهة وحدها محكومة برمزيتها، بل المقدس كله بما ينطوي عليه من مفهومات واسعة جداً، المقدس رمزي بكل تشعبات أنظمته وعناصرها ورمزية المقدس كما درسها مارسيا الياد مناسبة تماما لتأملنا في تجذر الخطاب في النسق اللادلالي، بل قبل الياد ركز رودولف اوتو في كتابه " فكرة المقدس " تركيزاً بالغاً على مظهر المقدس بوصفه قوة وسطوة وفاعلية.

وتشهد الرابطة بين الأسطورة والمقدس بطريقة أخرى على البعد اللالغوي في المقدس. فهي تعمل بوصفها منطق المطابقات التي تسم عالم المقدس وتشير إلى خصوصية رؤية الإنسان الديني للعالم وتحدث هذه الروابط على مستوى عناصر العالم الطبيعي نفسه كالسماء والأرض والهواء والماء، وتجعل هذه الرمزية السماوية نفسها للظهورات المتعددة وتتواصل فيما بينها، في حين أنها تحيل في الوقت نفسه إلى العنصر السماوي الكامن في التجليات القدسية للحياة. هكذا
يكون مقابل تعالي السماء امتلاء ارضي وشيك، يتمثل في ازدياد القطعان وإخصاب رحم الام.

وبالقدر الذي يكون فيه المقدس شاملا وكونياً في تمثيلات المجتمعات الخاضعة لطاقته وتصويراته الأرضية فانه يظل مجددا بواسطة رمزياته وايقوناته، مكتفياً من البشري بالممارسة وتكريس العقائد الخاصة به وكل عناصره بعيدة عن الإنسان والذي وحده الذي وضع حدوداً مقدسة ورسم تصوراته له ولذا اختار للمقدس مكانة متميزة ومتعالية في دولة خاصة به / بهم كما قال فرانكفورت.

وللأهمية التي أضفاها الإنسان على مقدسه / الآلهة مثلا جعله متناظرا له و متشابها وإياه في كل ما هو حياتي وعضوي وكما قال بول ريكور: لا وجود لمخلوقات حية داخل العالم المقدس، هنا أو هناك لكن الحياة مبثوثة في كل مكان من حيث هي قداسة تتخيل كل شيء، ويمكن رؤيتها في حركة النجوم وفي عودة حياة النبات كل عام، وفي تبادل الموت والميلاد. بهذا المعنى تكون الرموز مقيدة في عالم المقدس، فلا تأتي الرموز للغة إلا بمقدار ما تصير عناصر العالم نفسها شفافة. هذه الخاصية المقيدة للرموز هي التي تختصر اختلاف الرمز عن الاستعارة.

وهل يمكن متابعة الأنظمة الرمزية بوصفها لغة وخطاباً ومزاولة دينية يومية ؟ نعم إن انبناء الرمز / الرموز / والعلامات لا يتم لها تحقق ذلك اذا لم تتوفر الافعال التزاولية التي يكون المقدس الطقسي والعقائدي والشعائري معطى لها، لان الفاصلة بين الرمز والمحيط الذي يتبدّى فيه ومن خلاله معدومة تماما، بحيث لا نستطيع تأشير داخل أو خارج لهما، فهما يكونان محيطاً واحداً والواحدية التي يظهران عبرهما وتميزهما هي التي تفتح أمامهما ممارسة المجتمعات لأفعال طقوسية، تتجسد فيها تلك المنظومات الرمزية وتتداخل معاً في وحدة عقائد ثقافية / ودينية.

وكلما كانت بنية المقدس واضحة ومعلومة وخصوصاً عبر رموزه يكون المعنى والدلالة الذي يحيل للإلهي متبدية حتما إثناء الاحتفالات وحصراً الدينية، ويمكن إن تكون كذلك عبر الفعاليات السياسية بسبب وجود علاقة معلومة ومعروفة بين الديني والسياسي بحيث يتعذر العزل بين السلطتين واللتين تبنتهما المؤسسات المختلفة بوصفها سلطة واحدة، لأن السياسي لن يكون لولا الأولى ولذا بإمكاننا إن نتحدث عن رموز مزدوجة المعنى، أو رموز ذات معان أوائل أو ثوانٍ .

وكل تلك الممارسات الواقعية المفروضة من مؤسسات اعتاد الناس على ما تريده منهم،فزاولو أعمالا وأفعالا هي السياق المطلوب من تلك المؤسسات، بحيث تتحول الافعال والأعمال إلى ما يشبه الروتين الطبيعي والتقليدي وهي في حقيقتها تمثل وسائل المؤسسات للإخضاع وكما قال كاستوريادس: لا يمكن اختزال تلك المؤسسات إلى الرمزي، لكنها لا تستطيع أنّ توجد إلا داخل الرمزي، ومن المستحيل لها أن تكون خارج رمزي من الدرجة الثانية، تشكل كل منها شبكتها الرمزية.

وانطلاقا من هذا الرأي فان كل المزاولات الطقسية والحياتية الأخرى المرتبطة بوسائل العمل والإنتاج وغيرها لها صلة مع الرمزي، لان للأفعال أسباباً تومئ إلى التكونات الرمزية المجتمعية. وهناك أيضا لغة للحياة الواقعية تسبق كل التشويهات، بنية رمزية تكون بدائية ولا مفر منها إطلاقا.

وللمتطلبات اليومية / الضرورية دور بارز جداً في التنبيه لأهمية الرمز في الحياة والتاريخ القديم، لأن لحظة الدين الأولى هي زمن تشكل للرمز الذي لا يكون راسخا إلا بواسطة الممارسة اليومية والمستمرة. أي حيثما وجد الإنسان تشكلت منظوماته الرمزية الضرورية / والملحة. أي إن الطقوس المعطلة والتي انقطع المجتمع عن مزاولتها والاحتفاء بها وكذلك العقائد والشعائر، فان هذا يومئ إلى نشوء لحظة حضارية جديدة ودائماً ما تبرز هذه اللحظة بعد مئات أو آلاف السنين. وصعود أوليات تلك اللحظة هو نشوء صراع بين الأصول وبين اللحظة الجديدة أي بين نظام يحاول البروز وآخر يدافع عن مؤسساته، وكل هذا الصراع هو صراع بين نظم رمزية، قديمة وأخرى جديدة وباستفادة من بول ريكور فان المنظومات الرمزية التي أنتجتها المؤسسات الإيديولوجية والمجتمعات التخييلية قد فقدت شروط سلطتها ومستلزمات هيمنتها واستعانت بها للاستحواذ على الجماعات والتحكم بها وممارسة السلطة السياسية والثقافية، وتتضح بهما الدولة كقانون ونظام وربما يكون للاثنين قوة السلطة وقانونها. لان الدين شكل من القوانين المجتمعية وهو بحاجة إلى سلطة يستعين بها لذا يبحث عنها ويجدها في ذاته حيث يتنشط عبر الطقوس وأداء المجتمعات ويتحول إلى نظام إخضاع وقيادة وتوجيه لأن كل نظام يسعى إلى قيادة وإسناد وهنا تتشكل الهيمنة وعلى الرغم من إن المفكر فيبر جعل من القوة وسيلة الدولة لكنني اعتقد بان الدولة مولدة للسلطة والقوة وليس بالضرورة إن الهيمنة معطى للدولة،بل يمكن إن تكون القوة والسلطة والهيمنة تعبيرات عن تمركز الأيدلوجية التي تعامل معها بول ريكور بوصفها منتجة للمخيال مثلها مثل اليوتوبيا ولأن الايدولوجيا نظام ثقافي فهي بالضرورة منتجة للرموز وكذلك اليوتوبيا والممارسة أليوميه للطقوس والعقائد تعني تكرس السلطة وصعود مراكزها وهذا النشاط الحقيقي هو في صلب الدين والثقافة المهيمنة ومزاولة الطقوس والشعائر تعني أيضا ممارسة للسلطة التي تؤمن محيطا واسعا ينفتح على انحيازات جديدة وإضافات مبتكرة تخضع النظام الرمزي إلى التطور والحركة حتى اللحظة اللامتناهية، لان الدين ناقص، وغير مكتمل والممارسة تعطيه كثيرا ومثلما ينفتح على الإضافة فانه لا ينغلق أمام المغادرة أو تقشر مالا ترضاه أو تقبل به الجماعات المؤسسية ويقودنا هذا الرأي إلى استخلاص موقف معرفي مرتبط بالجماعات التخيلية التي فوضها كاستورياديس بإنتاج كل ما موجود في الحياة مثلما فوضها بول ريكور مسؤولية انتاج الايدولوجيا و اليوتوبيا وهي ذاتها التي صاغت المجتمع الدلالي بكل عناصره ووظائفه ولذا اكتسب الإنسان صفته الإنسانية المتملكة للعقل الذي أضفى على الأشياء كلها أسماءها ودلالتها ومنح الحياة كل فرص التطور وصار بذلك ذاتاً متعالية وكما اشار الأستاذ علي حرب فان علوم الإنسان تكشف كيف إن لغته هي لعب رموزه وإشاراته وكيف إن فكره هو نسج خرافاته، وكيف إن أشياءه صارت تصنعه بعد ما كان يصنعها... وذات الإنسان هي محصلة بناه التحتية واللاشعورية، هي استعادة أنماط سلوكية سحيقة في قدمها، أنماط منسية في أقاصي الذاكرة، على قدر ما تبدو الأصول والأسباب مستعصية على الفهم والتفسير.

وبما أنّ الثقافة سلطة بالمفهوم الفوكوي فهي ممتلكة لأدوات السيطرة والإخضاع والقمع أيضا وبما أنّ السلطة. كما قال بودريار. تلتحم باللاشعور فإنها مرتبطة أيضا وبالضرورة كناتج مع الرموز.

إن الرموز طاقة ثقافية ومعرفية كبيرة منفتحة ودلالتها متطورة ومرتحلة إلى اللامتناهي وهي . الرموز. مالكة لطاقة تعويضية من خلال اعتمادها على الإيحاء الاشاري لتعوض به ومن خلاله قدرة الرموز على التعبير. كما إن اللغة التي أنتجت الرموز وجعلتها بعضا من خطابها تستعين بها الرموز في لحظات صمت اللغة أو سكوتها المجازي. واذا أردنا رسم تمثيلات أو تصورات لعيد من الأعياد الدينية في بابل ولنأخذ مثلاً الاكيتو ولأننا نعرف ما كان يجري فيه، فإننا نجد الصمت لغة سائدة في عديد من الطقوس لكن تلك الطقوس الصامتة قادرة على بث رسالة وإيصال معنى وكأننا نستعين برأي ماكلوهان ليس المهم الرسالة وإنما الوسيلة وقدرة الوسيلة الجيدة تمنحها فرصاً لإبلاغ الرسالة التي تفضي بها الطقوس الرمزية. بمعنى حلت الرموز بديلاً للغة واستعاضت عنها في إيصال ما تريد قوله والتعبير عنه. والرموز مخزن للمعنى الذي لم ينطبق مضمونه بعد كما قال ريكور.؟ وهذا الذي اشرنا له لم يكن ظاهرة عامة في الاحتفالات الدينية أو التعابير العقائدية وإنما يتبدّى في مناسبات قلنا عنها شيئاً مهماً وتلك المناسبات هي تواريخ وليس تاريخاً كلياً حسب المفهوم الهيغلي يحتوي على كل العناصر البشرية والتصورات والممارسات والأفعال والمقاصد والسلوكات وإنما هي " تواريخ " تاريخ ممارسة، تاريخ مؤسسة، تاريخ الخطاب... وتاريخ الحقيقة يقتضي أن تكون حقيقة التاريخ ملازمة لكل فعل وتصور وتأسيس. فما تؤسسه فترة معرفية معينة هو بنيتها اللاشعورية والنظام الذي يشكل خطاباً معيناً حول المعرفة والذي يدفع اللغة لأن تتكلم حين تسكت الألسنة. حينئذ تهتز الأرضية التحتية لينهار كل ما على السطح من بنيات وانساق وأنظمة العبارة والكلام لتترك المجال لميلاد "نسق إمكاني" جديد، يعيد تنظيم الأرضيات المعرفية والفضاءات الخطابية بـ(نمط مختلف) وفي صورة مغايرة تماماً للسابق.

ادوارد سعيد

ميشيل فوكو

ويتضح بان التاريخ موزع على تواريخ وهذا متأت من الأهمية الانثربولوجية والسوسيولوجية المعطاة لكل من تلك التواريخ التي اشرنا لها وهذه التقسيمات هي معطى أيضا لضغط الثقافة وسلطتها، السلطة التي قال عنها ميشيل فوكو هي تعدد علاقات القوى المحائية للميدان الذي تشتغل فيه. ولا بد لنا من سؤال نطرحه بعد هذه السياحة حول الرمز وعلاقته بالمجتمعات والمؤسسات والسيرورات، والسؤال ما هو دور الفرد / الجماعة في إدامة المنظومات الرمزية ومنحها زخماً قوياً من اجل البقاء والاستمرار ؟ كنا قد اشرنا قبلا للدور الذي لعبته وظلت المجتمعات التخييلية في انتاج الرموز والتأكيد على المجتمعات تنصيص كاستورياديس وهو أمر متفق عليه لان الدور الأكبر هو للجماعات المحكومة بنسيج واحد وثقافة متناظرة وهي وحدها التي وجهت الفرد / الأفراد على قبول الإشارات / العلامات / الرموز والقبول بها وتداولها عبر حياته اليومية وعقائده وطقوسه. والفرد هو وحده الذي يضمن بقاء واستمرار الرموز والأفعال في التداول وهو الوحيد أيضا المسؤول عن تغذيتها بما يجعلها تحفيزية للفرد حتى يتمكن من استقطاب جماعات أكثر للمحيط الثقافي / والديني، إن الممارسة اليومية الدائمة للشعائر تنطوي على إقرار معلن أو خفي من اجل تكرس المنظومات المخيالية وجعل مبناها راكزاً ومعناها متحركاً. لان انفتاح المنظومات على جماعات جديدة يعني انتاج معنى مغاير أو مجاور فتظل الدلالة منفتحة وغير منغلقة على نفسها.

ويوضح لنا هذا التشابك والتعالق بين الرموز وأنساقها وخطاباتها العديدة، يوضح لنا نوعية الصراع الخفي والكامن تحت السطح صراع القديم وبروز الجديد، الذي ينسحب على الثقافات والأنظمة كلها، ماذا يحصل وسط هذا الصراع ؟ وأية خسائر تحصل ؟ وكم من المجالات تنهار حتى تحين اللحظة الجديدة ؟. أنها لحظة أكثر تعقيداً وتشابكاً وحصول الانفراج وصعود الجديد أمر في منتهى الصعوبة، لكنه يظل مزاولاً كل ضغوطاته المقدمة عبر ثقافة رموزها لم تؤشر قطيعة مع الخطابات السابقة وتأخذ رموز السابق وتتعامل معه برؤية جديدة لذا تضفي عليه معنى، مغايراً ومختلفاً ومثال ذلك الحية أول الرموز المرتبطة مع الأنثى والتي أغوت حواء على فعل الخطيئة التي ظلت إلى الآن تلاحقها واستمرت الحية في الديانة السومرية / والاكدية / والكنعانية / المصرية / الإغريقية رمزاً أنثويا وبعد الانهيار الثقافي / والديني صعدت السلطة الذكورية التي لم تستطع اكتساح الحية رمزاً فحازت ضمن ما حازت عليه من منظومات كاملة، لكن السلطة البطرياركية أعادت صوغ دلالة الحية وصارت في التداول الديني أفعى وأضفت عليها دلالة قضيبية ومن ثم اتسع كثيرا في الخطاب التوراتي حيث تحولت الأفعى إلى مينتور. وهذا ما جعل بول ريكور يؤسس علاقة الرمز والذات، لان تأويليته الفينومينولوجية أوجدت رساً بين لغة الرمز والذات، أي لا بد من تحقق فهم للرمز ويرتبط أيضا بفهم الذات فليست العلاقة انعكاساً مباشراً للذات في مرآة ذاتها أو التماهي المطلق مع مثيلها وعالمها الذكوري المغلق،وإنما رؤية تتوسط الأشياء والعلامات أو الآثار والرغبات أو الرموز والتخيّلات.

أكدت الدراسات الفلسفية لمشيل فوكو واهتمامات ادوارد سعيد على أنّ الهوية لا تتشكل إلا بعد نفي الآخر والحلول محله، وهذا الرأي على الرغم من أهميته وجدواه، إلا انه في محيط الحضارة وتاريخها ومنظومات الدين بوصفه نسقا ثقافيا لا يشتغل بقوة الإلغاء الكامل، بل يحاول الحفاظ على ما هو أساسي في تشكلات هويته الرمزية مثلما اشرنا لذلك قبل قليل. وعلى الرغم من أنّ الهوية ليست جوهراً بل يعاد بناؤها بطرق مختلفة تبعاً للثقافات المعنية.

وتكمن حيوية الدين أي دين في الحضارات الشرقية الأولى في قدرته الثقافية المستمرة على انتاج مكوناته المساهمة بتشكيله بوصفه نسقاً ثقافياً ممتلكاً لعناصر البقاء والديمومة وتحقق تلك الديمومة له من بقاء طاقته على انتاج السرد كما قال بول ريكور والمقصود بالسرد الأساطير / القصص / الحكايات / الأمثال / الشعر وضمن هذه الأجناس كلها تكمن الرمزية التي هي شرط أساسي في السرد.

أما تأويل الخطاب الديني فقد قدم بول ريكور توصيفاً دقيقاً عندما قال بالتكون الدائري للخطاب حيث نكون لحظته الأولى البداهة والثانية هي التوسط المجازي «القصص / الرموز» والثالثة التحويل نحو المفاهيم، أي الارتحال نحو الأفكار ليساهم بتكوين الوعي لدى الأفراد والجماعات وهو / الوعي. الذي يصوغ إرادة الفهم مثلما قال جادامير. وأنا اعتقد بان الشعوب السردية أكثر من غيرها استعداداً لمقاومة الاندثارات الروحية والتحصن ضد الهزات لأنها منتجة للمجازات ومتحصنة برموزها وهذا يستدعي إن تكون تلك الثقافة مالكة لسرود وتحبيكاتها كل ذخيرتها.فالسرد وسيلة تطويرية للمخيّال، على الرغم من انه نتاج له. باختصار شديد إذا امتلكت المجتمعات سروداً خاصة بها أو استطاعت تحويل سرود غيرها فإنها امتلكت قدرة صيانية ضد التدمير الرمزي أو العنف المادي. أي إن السرديات الكبرى هي مراكز مهمة في تكوينات الذات مثلما هي عامل حاسم في تحقيق الفهم وإدراك الذات ومعرفة تفاصيل علاقاتها. من هنا نشأت حاجات ملحة إلى وجود التحبيكات السردية والتي تضيء لنا ولغيرنا قدرة مجتمع ما على التخييل وإنتاج المجازات في السرود المعاصرة ابتداء بالتاريخ ومروراً بالأجناس الأدبية وفي كل التنوعات تتبلور شبكات رمزية هي التي قدمت لنا العالم مقبولاً ومفتوحاً وبالإمكان العيش فيه، لان الشبكات هي تماهيات لا واعية وواعية بين الإنسان والمنظومات الرمزية وقال جلبرت دوران مؤكداً دور التخييل. في انتاج العالم بكل ما فيه اعتباراً من الايديولوجيا وصولاً إلى اليوتوبيا، أي إن التخييل منتج للأفكار التي تتبناها المؤسسات السياسية المختلفة. وللأهمية الاستثنائية الخاصة بإرادة الفهم، بذلت مراكز المعلومات / والدراسات والدرس الأستشراقي جهوداً كبيرة وجبارة للاقتراب من مساحات التخييل الشرقي حتى تتسلح بمساعدات للدخول إليه واختراقه ومن ثم استيطانه وأيضا بذلت جهدا بعد نجاحها في انتاج تخييلات ذات وظائف مساعدة لوجودها في الجغرافيات الجديدة. من هنا يتضح لنا بان التخييل ورموزه الهائلة مزدوجة الوظيفة مثلما اشرنا لذلك. واعتقد بان للشرق بناءات مجازية / سردية كافية لمعرفة المخيّال الذي أنتجها وشجع على تداولها ومن ثم ساهم بترحيلها إلى جغرافية أخرى وصارت تلك السرود في المكان الآخر مفاهيم وأفكاراً صاغت تداوليات الآخر. مثلما حفرت ابتكارات رمزية جديدة ساهمت بتطوير وتفعيل ما تنطوي عليه من معان ودلالات من خلال المزاولة المستمرة والرموز والأنساق الدينية الأخرى هي مرآة للابستيم في مرحلة من المراحل.

واعتقد بان احد الأسباب الجوهرية لاقتراح المناسبات والاحتفالات الدينية في الحضارات الأولى من اجل العمل بمبدأ التكرر السنوي للطقس وتكريس المنظوم المعرفي، كما أنها تنطوي على ضرورات ثقافية ذات صلة مباشرة مع المحيط الاجتماعي والفواعل المستبدة فيه وذلك لاقتراح مآرب جديدة لذلك المنظوم المعرفي حتى يتقدم ويمارس مجازياً سطوته وسلطته الثقافية عبر العلاقة مع الآخر، لأن تلك العلاقة المقترحة والافتراضية هي التي تمنح المجال المنتج لها فرصته في التأشير وتسجيل اللحظة. وفي الآن الذي تتكرس في محيطها الجديد تنعزل بشكل من الأشكال عن محيطها الذي أنتجها وتتماهى مع فضاء آخر حاز عليها وكرسها ضمن أنساقه الثقافية والدينية، والسبب هو السرديات الكبرى والأنظمة تنسى ما علق بها وتحوز ذرية جديدة لا علاقة لها بما كان سائداً وسط محيطها الاول،. وتتعرض هذه التحبيكات والطقوس والممارسات حتماً إلى الترحيل ضمن دائرية الخطاب الديني التي اشار لها بول ريكور حتى تكون جاهزة لإنتاج المفاهيم التي اعتبرها جادامير علامة انسانية على الحوار والقبول بنتائجه المعرفية، لأن الإنسان غير قادر على مقاومة تيارها المولد. تيارها القوي الحاضن لأهم الدلالات والمعاني التي تخضع المجتمعات لوظائفها وهي وظائف رمزية، لأن اللغة في الخطاب رمزية من هنا تنشأ شبكة دلالية عبر التواصل، يستجيب لها الإنسان ويزاولها وتحيل دوماً إلى موضوع معين والى عالم يصفه ويتمثله ويعبر عنه .

هذا العالم الذي يصفه هو المعنى الذي تنطوي عليه اللغة الرمزية أي الذي تقوله اللغة. وقال الأستاذ محمد شوقي الزين ما يتم كتابته أو تدوينه هو قصدية التعبير أو دلالة الحدث في التعبير وليس الحدث في حقيقته لأنه عرضي وزائل ويكتنفه التغيّر والتبدّل أو الظهور والاختفاء. هكذا يختفي أو يتجسد الحدث في المعنى عبر «التثبيت»أو «التدوين»

الكاتب الألباني إسماعيل قادر في روايته الأخيرة " الخَلَف "

كاي ديلدَي
ترجمة : عادل العامل

ينقّب اسماعيل قادر، في رواية (الخَلَف (Successor، في التاريخ الحالي لبلاده ويحول موتاً شائناً إلى مأزق. وبهذه الطريقة، يمسك قادر بغرابة ما كانت عليه نسخة ألبانيا الفاسدة من مجتمع النخبة، أولئك القريبون جداً من السلطة بما فيه الكفاية ليكونوا أسرى سايكولوجيين مباشرين لحاكمها الخيالي الذي لا يعرف الرحمة.

والمرشد، وهو بديل أدبي لأنور خوجا **Hoxha**، دكتاتور ألبانيا، هو الآسر هنا: فظهوراته وغياباته، تعابيره المبهمة، والأشد إخافةً، حالات صمته، جميعها تغذي الاستحواذ الحيوي وسط دائرته الداخلية ـ مفسرة المحاباة والكره.

وهذه الرواية بمثابة تعليق على الموت الغامض لخليفة خوجا المعين، محمد شيخو، وهو غموض استحوذ على ألبانيا حين وُجِد قتيلاً في منزله في العاصمة تيرانا عام ,١٩٨١

وحتى الاعتقاد بأن موته كان انتحاراً لم يكن ليدل على خلو الأمر من الريبة، إذ اعتقد كثيرون بأن ذلك قد تم ولابد بإرغامه على القيام بذلك بطريقة ما.

وفي الرواية، يصعّد الموت من استحواذ أفكار الدكتاتور، غير أن قادر يسطّح شخصياته عن طريق عدم إعطائها أي انشغال عدا قراءة المرشد. ولولا صفحات موجزة قليلة بخصوص إبنة الخَلَف، التي كانت خطوبتها وزواجها بمثابة التحريض على الموت، ووهج من تعذيب الرغبة في الطول الذي سيمضي إليه الفنان من أجل الفن، فليس هناك من انفعال غير الخوف إلاّ بالكاد.

وحتى في أسوأ الأوقات، فإن الناس يحبون ويلعبون ويتفلسفون ويحلمون. ويفسر قادر الرواية بأنها اللك المصفى **shellac**، الذي يجمد شخصياته في فكرة واحدة على نحو أساسي، لحظة واحدة، انفعال واحد.

وفي هذه الترجمة الثالثة، (إذ أن الكتاب تُرجِم عن الترجمة الفرنسية للنص الألباني)، نجد أن أسلوب كتابة قادر مباشر جداً، وليس متناثراً تماماً، إلا أنه منفصل ولاشخصي، وكأنه تقرير من تقارير المؤسسات. ومن الصعب تصديق الانتحابات أو البكائيات، الآتية كما تفعل وسط نثر موجز وتنفجر بصيغة غريبة قليلاً: " أفيقي، يا ابنتي، لقد جاءوا ليطردونا. إستيقظي، يا ابنتي التعيسة ! " هكذا تصيح زوجة الخَلَف بابنتها. ولا يبدو في ذلك ما يشبه تماماً أية أمّ سمعتها على الاطلاق.

ومثل أغلب الأمريكيين المحليين، ليس لدي أية تجربة في الخوف الوطني المتمثل في مؤسسة، مع أننا نعرف من المذكرات أو الملاحظات اليومية التي اجتازت سليمةً تلك العوالم أن هناك بالنسبة لحيوات الناس المضطهدين ما هو أكثر من العالم الذي يمليه المضطهد. فإذا لم يكن الأمر هكذا، لن يكون هناك إطاحةَ، لن يكون هناك منشقّون، لن يكون هناك حركات اجتماعية. وتكون الكتابة في الغالب هي ما يمنح صوتاً لتلك الروح حين يكون الجميع هنا وهناك قد أُسكتوا. و(الخَلَف) ليست بهذا التقليد. ويمكن أن يكون قادر قد نسجها بهذه الصيغة ليقدم للقراء تجربة أي انفعال متخفٍ غير الخوف.

وبتلك الطريقة، تعمل الرواية كجزء من مجموعة، وبدون شك، هي نتاج ثقافي مهم. وقادر هو الروائي الألباني الحي الأكثر شهرة، ويمكن القول إن روايته تنجح ـ لكن على مستوى واحد.

عن / **words with-out border**

رفسة حصان .. رواية لسالم شاهين

د. فاضل عبود التميمي

تنهض رواية(رفسة حصان) للكاتب سالم شاهين الصادرة عن مكتب الحياوي ٢٠٠٧ على فكرة ثنائية الحضور، والغياب وهي ثنائية رئيسة أكسبت الرواية جمالا فنيا في بعدها الزمني القصير.

لقد حضر(سعدان) احد أبطال الرواية الذي ظل يدير (الخان) بكفاءة عالية في السرد ليغيب ارتباطه الإنساني بالمكان فحضوره الجسدي لا يعني إلا غيابه الحقيقي المؤثر في الأذهان ؛ولهذا أهمله الناس، وصار موضع تندرهم المفضي إلى تشكيل صورته الحقيقية الغائبة، بعد أن عرفوا أن أباه قتل أمه بسبب علبة كبريت وقعت منها سهوا في حوض الماء ص,٥

وإذا كان الإخوة الثلاثة(سعدان، وذويب، ونصرية) قد حضروا اجتماعا عائليا وصفه المؤلف (فوق العادة) فان غياب الكلام في ذلك الاجتماع عزز من الصمت الذي لاذ به الجميع بوصفه سلطة قامعة لرغباتهم.... لقد حضروا جميعا ليغيب وعيهم، وطرائق اتصالهم بالمجتمع وفي هذا الغياب إشكالية كبرى منحت وجودهم القلق إرباكا جديدا غلف حياتهم بمستقبل مفزع بدا واضحا في مظان الرواية، وسردها.

في(طقوس خميسية) احد فصول الرواية تحضر(نصرية) بقوة((تعد العدة لإتمام طقوسها تهيئ نفسها تخرج بدله زفافها من الصندوق العتيد، تعلقها في مسمار صدئ، تضع قدر الماء فوق الطباخ النفطي...)) ص٢٦ استعدادا لملاقاة (الزوج) ولكن الغياب ممثلا في هروب الزوج ذلك الكائن الذي لا نعرف شيئا عن شخصيته، وما يحيطها من إشكالات، ولكننا نعرف عن طريق الكناية أن نصرية أعدت له اللحم الطري على أمل أن تكون وليمته المشتهاة أقول ولكن غيابه(عدم مجيئه) فعل فعلته في تعميق الصورة وإبراز دلالاتها ص ,٢٧

أما في الفصل الموسوم بـ(في المستشفى) فقد حضرت الألفة بين(سعدان، ونصرية، والعطار) لتغيب عافية نصرية، وبغيابها اكتملت سلسلة إخفاقات هذه المرأة التي صار غيابها عن الحياة متوالية نفسية أخرجت هذا الكائن الحياتي عن طبيعته الإنسانية، ولم تحضر إلا بعد شهور ثقيلة لتغيب أشياء أخرى من حياتها النمطية ص.,١١٤ في فصل (الشط) حضرت نبوءة العطار حين حدث خسوف القمر، واجتاح المدينة فيضان مدمر ليغيب الأمان، والحياة بمستوياتها المعهودة تقول نصرية ((ما نفع الأموال، إذا غزانا الشط بمياهه)) ص١٣٣، وهي بهذه المقولة أشارت ضمنا إلى ثنائية(وفرة المال: حضور الموت)التي من خلالها لم تحصل تلك القائلة إلا على العدم.

في(ممارسات يومية) وهو فصل ينهض فيه فلكلور العائلة اليومي المتمثل في إشعال النار، وذر البخور الذي قاد العائلة- فيما بعد- إلى نهاية مؤلمة حضرت عافية (نصرية) ولكن قابلها الغياب القاتل لأخيها(سعدان) ممثلا في اشتداد أزمته، وحضور الجنون الذي أحاله إلى كومة من لحم لها عينان... لا هم لها سوى التسول، وعد النقود ص....١٤٦

أما في فصل(وفاة الزوجة) فقد حضر (سعدان) حضورا جسديا خاليا من اية مشاركة... فقد أطبق عليه صمت ما بعده صمت، وغابت إلى الأبد زوجة (العطار) إلا من حلم حضرت فيه بجناحين احدهما مكسور وراحت تساوم سعدان المجنون وتطلب منه تطبيب جناحها مقابل تخليصه من القمر الذي حاول ابتلاع النهر بحسب حلم العطار ص, ١٧٠

كان الغياب الذي تركته الزوجة خلفها واسعا، وحقيقيا لم يستوعبه العطار بمحض إرادته فكان أن حضرت أحزانه لتسد الفراغ الهائل الذي خلفه رحيلها وبحضورها الحلمي النفسي اتضحت ثنائية (الحضور: الغياب) في حياة عطار المدينة.

وفي(قرار الحكم) حضر الولد البكر للمجني عليه(صاحب العصا الذهبية) مطالبا بعصا والده التي سرقها(المحقق) وليس من شاهد على وجودها سوى (سعدان) الذي طلب القاضي حضوره ولكن المحقق الذي رسم مسار(الجريمة) على الورق من دون أن يشير إلى واقعة العصا اخبر القاضي أن سعدان فقد عقله بمعنى انه سيغيب عن (المحاكمة) وبغيابه لا يكون لحضور ابن المجني فائدة تذكر ص, ١٧٦

الحضور والغياب في هذا الفصل سعى إلى إبقاء الصورة دائرة في حدود ما هو ممكن، ومستحيل، وهذا يعني انغمار السرد في لعبة الحكايات في ضمن مسار الحدث والسرد معا.

في الفصل الأخير(في النهاية) حضر الجميع- سعدان وذويب ونصرية- ليغيبوا دفعة واحدة في أتون النار التي التهمت البيت... وبغيابهم تنتهي أحداث الرواية ليحضر تلقيها ،ومن ثم تأويلها ص, ١٧٩

سلسلة الحضورات، والغيابات التي لونت بمباهجها، وأحزانها متن الرواية أشارت صراحة وضمنا إلى الوجه الطباقي الذي ميز فضاء الرواية وعمل على تقديم الأحداث تقديما تنافريا في أقطابه حيوات كثيرة ،ورغبات... انه نمط من الصراع الخفي، والمعلن الذي دفع بالأحداث إلى واجهة المشهد السردي الذي سوغته هذه الرواية

وانفتحت لغة الرواية على نسق شعري في سياقاته ضرب من العدول الدلالي الذي عمل على تقديم السرد باطار فني شفيف ارتفع بلغة النثر إلى لغة مفارقة هي الأقرب إلى لغة الشعر حيث المخيلة تعمل على رصد الحقائق بعين ثملة تساعدها في ذلك المجازات، والاستعارات المثقلة بأنماط التحول الدلالي فالوصف يغادر لغة النثر ليحكي بلغة أخرى تستعير مزايا الشعر، وتراكيبه((تجمهر الحزن في قلب سعدان حتى فاض على هيئة حسرات متعاقبة...... طرفت عينا نصرية بوجل، فتوشحت عينه بدمعة عنيدة كان يدخرها منذ وفاة أمه، صادرها اليوم شفقة على أخويه، وتنهد مكسورا)) ص٨، و((خرج ذويب من شروده، ولبس بلاهته من جديد وهو يتطلع إلى وجهها)) ص١٢، و((اختلط الظلام وعبثت الصراصير بسكون الليل فاقلقته، واستباحت الريح هدوء السدرة فحركت أوراقها لتصدر حفيفا ناعسا)) ص, ٨١

هذه الأنساق على قلتها في الرواية كسرت رتابة اللغة النثرية، وعملت على تمييز الخطاب الروائي فأوصلته إلى أكثر من طريقة، وقناة... فضلا عن أنها أوجدت متسعا لغويا نهضت في سياقاته تنافذية اجناسية يستجيب لتحولاتها القارئ المعاصر.

وسجلت اللغة في الرواية تكرارا لافتا للنظر لكلمة (رفس)ومشتقاتها حتى صارت ظاهرة استقطبت حولها معاني التكرار ودلالاته في صفحات كثيرة: ١٥، ٢٢، ٢٤، ٥١، ٧٣، ٧٤، ٧٧، ٧٨، ١٤٩ غير أن تكرارها في الصفحة ٧٧ أحال على عنوان الرواية العتبة التي تتسرب منها مرويات السرد((عاد الثلاثة إلى البيت، خرج الاثنان بعد أن وسدوها فراشها ودخل ذويب يسألها:

- هل رفسك الحصان؟

حركة رأسها موافقة الرأي....)).

الرفسة وقعت على جسد (نصرية) تلك المرأة التي لم ينتصر لها حتى اسمها المفارق لدلالته الهاربة من بين الحروف، لم تكن رفسة حصان حقيقي إنما رفسة الم انتظار الزوج الذي لم يأت، كناية مطعمة برائحة الحرمان، والبؤس والليل الطويل القاسي .....ولان التكرار في طبيعته البلاغية، والنصية الخالية من المسحة اللفظية يعمل على تقوية الدلالة وتأكيدها، وتعزيز حقائقها فان هذه اللفظة ومشتقاتها سجلا وعيا نفسيا امسك بأزمة الإنسان الأخلاقية من خلال خروج دلالتهما إلى الصفح، والهرب، والموت بمعنى انه صنع من اللفظة،واشتقاقاتها متوالية نفسية أضاءت بتفاصيلها الصغرى طبيعة الحياة المريرة التي عاشها الأبطال الثلاثة: سعدان، وذويب، ونصرية.