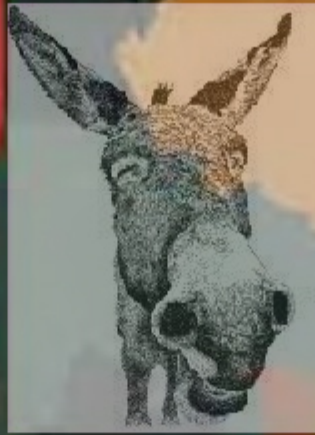


إبراهيم محمود

# الشَّيْقُ المَحْرَمُ

أنطولوجيا النصوص الممنوعة



تم تحميل هذا الكتاب من

سِثْرِيَا إِيثَار

[www.ithar.com](http://www.ithar.com)



مركز الدراسات والبحوث  
KAO TI-KAO'S BOOKS

الشبق المحرم  
أنطولوجيا النصوص المنوعة

إبراهيم محمود

# الشبق المحرم

## أنطولوجيا النصوص المنوعة

# المحتويات

## المقدمة

عن النص الممنوع الذي يستوطننا

١١

## الفصل الأول: الارتحال إلى الذاكرة القصية

أولاً: مفارقات

٢١

٢١

ثانياً: تلك النصوص الحية

٢٦

ثالثاً: الجسد بين الأرض والسماء

٣٤

رابعاً: قدماً وراء عناوين بليغة

٤٤

خامساً: وقفة مع الكاماسوترا

٥٤

سادساً: مسميات جسدية أخرى

٦٧

## الفصل الثاني: المعرفة باعتبارها شبقاً

٨١

## الفصل الثالث: العرب: كلمة السر المهجرة في التاريخ

١٠٣

أولاً: العرب في الشبكة اللغوية

١٠٥



- ١٠٨ ثانياً: إيقاعات على وتر واحد
- ١١٦ ثالثاً: اجتهادات مفتوحة
- ١٣٧ **الفصل الرابع: تراجم الجسد في نصوصه المتعالية**
- ١٣٧ أولاً: استهلال أولي
- ١٣٨ ثانياً: الجسد في الفضاء القرآني
- ١٥١ ثالثاً: الجسد في الأدبيات النبوية
- ١٦٩ رابعاً: الجسد في الأدبيات الظلية
- ١٨٧ خامساً: الجسد ملتبساً بالمحرم لاحقاً
- ١٩١ **الفصل الخامس: الجسد المضمخ بالمحظور**
- ١٩٦ أولاً: الجسد المصرح بشبقه
- ٢٠٥ ثانياً: الجسد المرسوم بالكلمات
- ٢١٧ ثالثاً: الجسد الموقع عليه عربياً
- ٢٢٤ رابعاً: الجسد المدون رسماً
- ٢٢٩ **الفصل السادس: جنسانيات**
- ٢٢٩ أولاً: الجنسانية عند ابن سيده
- ٢٣٧ ثانياً: الشبقي في فقه «الشعالي» اللغوي
- ٢٤٠ ثالثاً: جنسانية «السيوطي» في المعجم الشبقي
- ٢٥٥ **الفصل السابع: كشكوليات مختارة**
- ٢٥٥ أولاً: أخلاقيات إيروسية
- ٢٧٨ ثانياً: أدبيات جوفية
- ٢٨٩ ثالثاً: أدبيات المثلية
- ٣١٦ رابعاً: أدبيات الخنثين
- ٣٢٠ خامساً: أدبيات قيمة
- ٣٦٦ سادساً: أدبيات الضلع الأعوج

المحتويات

٣٩١	سابعاً: عن الأمثال التي لا تهدأ
٣٩٨	ثامناً: الكلمات في جنسانيتها
٤١٨	تاسعاً: ما تريد العين بثه

٤٤٧

٤٥٩

المراجع  
فهرس الأعلام

## عن النص المنوع الذي يستوطننا «بمثابة المقدمة»

١

كانت يد المرحوم أبي تسبق لسانه في تعامله معي مذ كنت صغيراً، أو الأزورار الذي يتوسط حاجبيه يتقدم نظرتيه الاعتيادية، علامة على أنني جئت (منكراً) بحسب توصيفه وتصنيفه لأدبيات حياتي اليومية. لكن الأفعال المعتبرة (منكرة) بقيت في وسطنا، كان ثمة من يجسّدونها، والأقوال التي تخصّها لم تنقطع، فقد كان ثمة من يسمعون إياها، أو نسمعها ونحن صامتون خلسة، ذ (الكبار) هم مقررّو وموجهو الحقائق... ضحكات متقطعة، أصوات خافتة، حركات سرية، كانت تتم من لدن هؤلاء، كان (المنكر) يثيرهم أكثر من المعهود والمألوف! أبعد من هذا وذاك، كان سماع الكلمات البذيئة التي تشكل مادة للسياق والشتائم يلون مجريات حياتنا اليومية، ويقدم قاموساً غنياً يمكن ترتيبه ألفبائياً بحسب مكونات الجسد وألمعية أعضائه، حيث لكل عضو مكانته وطريقة استعماله وكيفية تناوله، وكذلك أسلوب استخدامه أكثر من مرة، والمكونات تلك تشمل الأعضاء الأكثر حساسية (عضوا الذكورة والأنوثة، ما يخرج من الجسد من الجهتين)، حيث كان يُفتن في صياغة العبارات الشتامية وينوع من التشقي، أو بالترافق مع ضحكات متقطعة

أو ذات إيقاع صوتي خاص: هزئي أو حنقي. والأعضاء تلك كانت تتنوع طرق استخدامها، في تداخلها مع بعضها بعضاً، أو حين الجمع الإرغامي كمفارقة دالة على السخط وعدم الرضى، أو لإيصال رسالة (بليغة) مهيبة إلى المتصور، أو للتعبير عن الوضع النفسي الخائق، أو حين استحضار أسماء أعضاء ومكونات حيوانية، لتشكيل جمهرة سباب وشتائم، وربما استحضار الحيوانات ذاتها، وتولييقها في خدمة الهوى الشتائم، أو لإشباع هوى مكبوت، من الذبابة حتى القمل، وما بينهما من فأر وقط وكلب ودجاج وقيس وخنزير وابن أوى وبقرة وعنزة... إلخ، فالوضعيات تتوسع هنا، والجمل المشكلة تضفي على الطريقة التي تخصها قيمة مهارية وتفنناً وحدائقة مخيلة... دون تلكؤ أو تلعثم، وعندما نحاول تصنيف هذه الكلمات التي اعتبرت في حيز المحظور استعماله، أو قراءته، رغم أنها تصير أكثر من بنية خطابية، وحقيقة مجسدة لليومي أو المعاش، وبذلك بحسب المستخدم، ومن يكون: ذكراً أم أنثى، كبيراً أم صغيراً وجهة الاستعمال والقصد (الأب مع ابنه، أو ابنته، أو الأم محله، أو بين الأقرباء، أو بين أفراد لا صلة قرابة بينهم، أو لا يعرفون بعضهم بعضاً... إلخ)، فإن ما يستحصل عليه، هو مادة غنية بمحتوياتها ومقومات وجودها ودلالاتها، عندما ندرس بنيتها على أكثر من صعيد.

ففي هذا الحيز المتواتر الطارئ (ومرني حقيقته أكثر من معاش وضرورة لا يستغنى عنهما قليلاً أو كثيراً) وفي أوقات مختلفة، وبحسب الأشخاص والمهن والأمكنة... تفصح أخلاقية التواصل الاجتماعية، والقيم الاعتبارية المنشودة عن وضعياتها وطابعها الرمزي الفعلي، فالأب وهو يطارد ابنه لأمر ما (لأنه أثار غضبه) بلا حشمة بأكثر من شتيمة، إذ يغدو ابن (...؟) أو فاعلاً بـ (أمه أو أخته أو حميه أو جدته...)، وإذا كان غريباً، فإن دائرة الخزون السبائي تتوسج وتتسع، إذ يعدو هو الفاعل بـ (أمه أو أخته أو سواهما، أو به...). تصف زاد يومي، وفي كل أن وحين وعند الضرورة يتمثل في فيض متلاحق، ومتناوب، كان يسير أنشطة الناس، ويعبر عن مواقفهم. حتى عند أكثرهم تمايزاً بالأخلاقي،



كان يفصح عنه السبابي أو الشتائم، يجلوه العنفي والوحشي في المعتقد والموقف والتصور. هذا الزاد شكل قوة احتياطية وحلقات وصل وفصل بين وضع وسواه، أو حالة وأخرى، بحيث تغدو الصراطية معبدة وجلية بهذا المحظور من الكلمات وفنون القول الممؤمة والهاجعة في الأعماق. أكثر من ذلك كان العنف الجسدي وحتى العراك والمشاحنات تتم في ظل الكلمات هاتيك، أو تهدأ سورة الجسد في إثرها، بحيث تمارس الكلمة (المحظورة) دوراً علاجياً للتوتر النفسي، أو لتوتير النفس، أو لتصعيد الأحقاد.. وكأن المعاشة هذه كانت تنمو في الداخل، أو تفصح عن طبيعتها، ولا يُستغنى عن المحظور، بقدر ما يبقى في حالة استعداد، أو في طور التأهب حتى في أكثر المواقف تميزاً بالانضباط الذاتي.

وفي وضعنا كما كنا أطفالاً كان ثمة تداخل بين التسميات والأنواع والمسميات، فكل كلمة من النوع المذكور تُلقظ بجلاء - ونحن نلعب، أو نقيم علاقة اجتماعية، أو وصلاً بعالمنا - دون توتر، حيث قائمة السباب والشتائم كانت تتحرك من الجهتين وعلى صعد مختلفة، وخصوصاً عندما نكون بعيدين عن أعين ومراقبة الكبار. ومع النضج الجسدي بكل دلالاته كانت الكلمات تلك تُورشف ويُحد من استعمالها، وتستحضر بين الحين والآخر - وقت الحاجة - ولكن دون أن تغيب أو تغيب كلياً، فالذاكرة كانت مكشوفة على آخرها، وبوسعي مكاشفة أرشيف ذاكرتي الأنبي ومعابنتها وقراءة المصنّف والمدوّن في داخلها، حيث الطفولة شكلت مستودعاً واسعاً شاسعاً متعدد الطبقات والأعماق، فألح أسماء معينة كانت الأكثر حضوراً وتعبيراً عن أهواء (فولكلورية) ورغبات كشكولية، وحاجات متداخلة... فيكون للحمار قصب السبق سواء في استعمال اسمه من باب الدم، كقول أحدهم لسواه بـ (ابن الحمار) أو استشهاداً بـ (غرموله) إفضاحاً عن شبق ذكوري مرجه نحو المرأة (ذم مزدوج)، هذا من ناحية الذكري، ويكون للكلبة، بدورها، ومن ناحية الأنثوي قصب السبق في قرينتنا والقرى المجاورة، وحتى في منطقتي (القامليلي) حيث (القروية) تسمها بميسمها في

العمق، إذ يُستشهد به (نفرها) مقارنة به (فرج) المرأة، عندما تذم المرأة، أي لا تشبع جنسياً، وبإمكانها مضاجعة رجال كثيرين، أو معاودة الجماع تكراراً وقهر الرجال به (فرجها).

ما كان يميزنا عن الكبار وقتذاك، هو أننا عشنا وحدة الكيان الجسماني والنفساني معاً بعيداً عن الانقسام في الممكن قوله، وغير الممكن البوح به.. حيث كنا نختار المكان الأسلم والأنسب لإطلاق ما اختزنناه وأدركناه من مجريات الحياة اليومية التي يخشى الكبار عليها، أما الكبار فقد كان من عادتهم أن يختاروا بدورهم الوقت المناسب وهم متقاربون في ميولهم، وربما وجد أشخاص يطلقون العنان لمخيلتهم وأفكارهم ولألسنتهم لنسج عبارات تخص المحظور قوله لإمتاع الموجودين. وقد يتساءل المرء بصدد هذا الموضوع: هل كان ما يجري يشكل استثناء؟ وهل الالتفاف على المحظور في سياق أخلاقيات الحشمة والتقية يمثل خلاص الإنسان مما هو قارٌّ في داخله؟

إن حكايات الشتائم والسياب الكبرى لها دور كبير في نسج كل شخصية - كما عشت ورأيت وسمعت - فاستخدام الأعضاء الجنسية وما يجاورها من أعضاء أخرى، وما يخرج منها مثل أدواراً حقيقية في توجيه النفوس وتقييم المواقف، وما يؤكد ذلك هو قدرة كل فرد منا - حتى الآن - على سرد قائمة طويلة ومتشعبة، لا بل ونسج جمهرة كبرى من السباب والشتائم، أو معرفتها في بيئته ومن حوله، حيث ذاكرته تتأسس أو تحفل بها، أو لا تخلو منها، وبحسب البيئات والأوساط المهنية والسكنية التي يقيم فيها - وعدم استخدامه لها لا يعني جهله بها، أو عدم استشارته وتأثره بها - ومن المعلوم أن عمال العتالة، والمرافئ والسائقين، والمجاورين للأماكن (المشبوهة)، وماسحي الأحذية، وممارسي الحرف الصغيرة، وفي أسواق الخضار واللحمة، والأندية الليلية، ومحطات الباصات والقطار، وصلات السينما، وفي الاستراحات، يمكن إيجاد وتدوين مصنفات بما ذكرنا. إن زخم هذا الجانب (أو العالم الشتامي والسبابي) ورحابته، وسهولة متابعته ومعرفة إحياءاته وخلفياته

الاجتماعية والثقافية والتربوية والنفسية، ضمن حيز (أنثروبولوجيا الدم والقروح: السبائية والشتائم) يفصح عن المنحى الرمزي، والمسار القيمي لما تقدم. إذ ليس هناك من لا يتأثر أو يستثار بشتائم معينة، فصياغتها سهلة وحاضرة باستمرار، رغم وجود قدرات مميزة في بنائها وتوليغها وتوجيهها، وحتى في استعمالها من باب الابتزاز، وبقصد أكثر من غاية مخطّط لها.

فئة أشخاص لا يؤمن جانبهم (لشاعون لداعون بالسنتهم) هم مصدر إساءة، يتم إرضاءهم تجنباً لسماع كلماتهم المقذعة البذيئة، وبصورة خاصة إذا كانوا مطلعين على بعض الأسرار الشخصية لهذا وذاك من الناس، أشخاص (موهوبون) أو يمتلكون قدرات إدراكية مميزة في كيفية نيل المراد (مادياً قبل كل شيء)، هم فضائيون، وربما سخروا موهبتهم في هذا المضمار، وأذكر في هذا المجال نساء (القرج) و(القرباطية) الذين ينتقلون من مكان لآخر، بمتاعهم الخفيف، إذ من الصعب إن لم يكن مستحيلاً مضارعتهم في (ثروتهن) الشتائم والسبائية. إن التجوال والتخصص في (العمل) فاعلان في ذلك، فأبي منهن حين تنتقل من بيت لآخر، وهذه ظاهرة مألوفة في بيتنا حتى الآن - وهي تستعطي كل ما هو ممكن أخذه من نقود أو من متاع، أو من مواد تموينية وسواها، تكون (مسلحة) بلسانها الحاد السليط ووقاحة منقطعة النظير، عندما تُرفض طلبها، أو يرد عليها بعنف. فالكلمات الجارحة جاهزة، إذ تطلقها ليسمعها كل من في الجوار، رغم اختلاف امرأة عن سواها في استخدام المهارة المذكورة، وصاحبة البيت الحريصة على سمعتها، والتي تُستثار سريعاً تدفع سريعاً خوفاً من سماع كلمة تخص شخصيتها وبيتها وعائلتها، فمن الوصف البذيء للأعضاء الجنسية، إلى الاستخدام المرعب (ولا أقول السوقي، فهذه الكلمة غير دقيقة هنا) للكلمات التي تستثير الأعصاب، وهي مصدر تلذذ ونشوة لصاحبها، فكلمة (لحس) العضو الجنسي، أو الشرج أو ما يخرج من الجهتين، ذات مصدر فعال هنا، وهي تستخدم حتى خارج هذا المنحى تعبيراً عن مواقف وعوالم مازة في الأعماق..

٢

لقد لفتت نظري حقيقة أعتبرها رئيسة في حياة كل منا، وهي رسوخ ذلك العالم الذي نذمه في كياننا الداخلي، ونفاذ تأثيره في الكثير من رؤانا وتصوراتنا وعلاقاتنا مع الآخرين والعالم ومع ذاتنا. فقد رافقتني الكلمات (العامية) في ذاكرتي إلى المدينة، وامتزجت بكلمات أخرى في مسارها، بل إن غنى العلاقات المختلفة في المدينة وتنوع رموزها وتداخل الوجوه، يفوق العلاقات الاجتماعية والتي تشكل تلك الكلمات مادة حية في سيرورتها. إن المدينة بزوايرها وتعدد أحيائها، وكثرة الناس فيها، حيث يستحيل أن يعرف الناس فيها بعضهم بعضاً، وتعدّد ظروف الحياة فيها، كل ذلك ساهم في تكوين واستحداث صياغات مختلفة: سبائية وشتائمية. إن الناس هنا لا يستطيعون كف (العالم) ذلك أو استئصال جذوره، لا يمكنهم الاستغناء عما سمعوه في طفولتهم، واستخدموه بوصفه نقيصة قيمية، وهم رغم كل ذلك يتلمسون راحتهم في استحضار كلمة، أو مثل تعبيراً عن موقف معين اجتماعي، أو سياسي، أو معتقدي، أو اقتصادي، يشكل مدخلاً لمقاربة أكثر من حقيقة تعرف بهم، مثلما لا يستطيعون تجاهل غرائزهم.

وما عاينته من خلال قراءاتي في كتب تراثية، ولاحقاً في كتب أخرى مترجمة (خصوصاً) شكل عاملاً تحريضيّاً (معرفياً) لاستقراء ومكاشفة هذا العالم الموسوعي الذي يعاش، ويبتكر له، ويهتس هنا وهناك، حيث يندر وجود كتب متخصصة، وذات أرضية ثقافية متعددة الأبعاد تناولت بنية هذا (العالم)، أو حاولت مقارنته - ولو قليلاً - فالذين سبقونا (من الذين حفلت مؤلفاتهم بمشاهد حياتية يومية، وأسماء، ووقائع مختلفة، تنتمي إلى العالم المذكور، وتضم رموزاً لا يستهان بها قيمياً) كانوا أكثر مصداقية، وشجاعة في نقل ما كان يجري، وإن كان تحليل ذلك محدوداً. وهي مؤلفات مختلفة في نزوعاتها: فقهية، وتاريخية، وأدبية، وحكاية، وسير ذاتية، ولغوية... إلخ - كما سنرى - إن أسماء كثيرة مثل (والبة بن الحباب، حماد عجرد، مطيع بن أباس، يحيى بن زياد، داود بن رزين الواسطي، الحسن الخليلع، الفضل الرقاشي، عمرو الوراق،



الحسين الخياط، علي بن الخليل الكوفي، إسماعيل القراطيسي، رزين الكلبي، أبو نواس، أبو الشمقمق، ابن ناقيان، ابن السوادى، ابن سكرة، أبو علي الحسين بن الضحاك، ابن البققي، بكر بن علي الصابوني، ابن المؤدب، ابن المسجف، عبد الصمد بن المعدل، المثنقال، أبو القاسم التنوخي، ابن يسام البغدادي، السراج الوراق، النور الأسودى، ابن شرف القيروانى، شرف الدين القدسي... إلخ)، لها حضورها في الأدبيات العربية - الإسلامية، رغم أنها قُتِمت سلبياً على أكثر من صعيد: معتقدي ومذهبي واجتماعي، وهي تشكل أكثر من مادة خصبة ومثيرة لقراءة عصورها التاريخية، وحقيقة ما كانته وعاشته.

وهي لم تكن مهمشة - كما يظن - مع أسماء أخرى يمكن معرفتها بالرجوع إلى أمهات الكتب التراثية والمصنّفات الأدبية: الشعرية وغيرها، كما في مدوّنات (الجاحظ، التوحيدى، الأصبهاني، ابن خلكان، السيوطى، التيفاشي، التجاني.. إلخ).

ترى لماذا هذه المعاشة للمهمش في العمق، وبالمقابل هذا التعالي عليه، والاحتماء بتقنية استعراضية هنا وهناك؟ ثمة أكثر من قناع، أو حجاب: نفسي وقيمي واجتماعي ومعتقدي يمنعنا من مكاشفة ما نحن فيه وعليه، وقد تعودنا طويلاً قول ما يجب قوله، وسلوك ما ينبغي الأخذ به، فقط لإثبات أننا على أفضل ما يرام، ونستحق شهادة حسن سلوك بامتياز. إن رعب الحياة اليومية، ومشرحة القيم، وبهرجة القيمي، ونخر الواقع كمجموعة حقائق متداخلة، كل ذلك وقائع تضرب بجذورها في صميم ما تفكر فيه وتخطط له، ولهذا تعيش متعة الطهرانية، ولذة المراعاة، وحيوية تخلف اليومي فينا، وبالمقابل نمارس فضيلة جهادية وافتخارية وإثباتاً للذات بتكفير وتأييم أولئك الذين نقلوا إلينا وقائع جمّة من العالم الأنف الذكر. لقد كان مسعاي في العديد من مؤلفاتي هو مقارنة اللذة (الهاربة) والمقموعة والمجتبأة بأشكال مختلفة، وهي تحت أكثر من تسمية، ولُبِست أكثر من رداء معتقدي وتمذهبي، وصنّفت حلالاً أو حراماً عبر مخارج تعبيراً عن حيويتها وأصالة وجودها فينا!

تعرضت لذلك في «الجنس في القرآن»، وتوسعت في ذلك عبر «جغرافية اللذات»، وتوقفت مطولاً، وعلى أكثر من صعيد عند بعض الظواهر القديمة والمنتشرة حتى الآن هنا وهناك، وهي [اللواط، والسحاق، ومواقعة الحيوان]، في «المتعة المحظورة» وهو الكتاب الذي انتشر عبر أكثر من قناة رغم حالة الحظر عليه وعلى تداوله هنا وهناك! إن هذا يؤكد زيف الحقيقة التي نعتقد بها ونساوم عليها، وزيف الجسد الذي يتقدمنا، وهو خلاف ذلك في داخله. كأننا نبتهج بوجود السر الذي نبقيه، ونصرح عنه وباسمه دون أن يمثله، وكأن ما نجهر به في وضع زيفي أو حالة مراءاة، هو الذي يضاعف من حيوية السر فينا، وقد ازداد تستراً وتلبساً بالروهم، فإذا به نقيض ما هو عليه.

ومن خلال تتبعي لأحاديث كثيرة ومشاهد حياتية في أكثر من مكان، فإن أكثر ما استأثر باهتمامي هو هذا الاستسلام المخدر لهؤلاء الذين لا يتوانون عن ارتكاب أكبر الجرائم، أو عن تعريض أنفسهم والمحيطين بهم لفوضى عارمة، وللتهلكة، عند التلطف بكلمات (تعتبر نائية: بذيقة) لأنها ببساطة تخدش حياءهم، وتقلل من قيمتهم، بينما هم - كما يعلمنا تاريخهم وسلوكهم الفعلي - لا يدخرون جهداً في انتهاب اللذات، والاستثارة بأكثر الكلمات بذاعة وفحشاً والانتشاء بها، ويتكبرون لكل ذلك، وهم يفصحون عن طهرانية جليلة في مناسبات عامة وخاصة. وفي ضوء ما تقدم يمكن إثارة أكثر من سؤال بصدد تلك العناوين التي تنصدر واجهة المكتبات العامة، عناوين كتب تتحدث عن أسرار الليلة الأولى، وما يحتاج له العريس في مخدع عروسه، وشهر العسل، وأسرار حول الجنس، والزواج المثالي، وأجمل رسائل العشاق، مع صور استعراضية تحملها أغلفة الكتب تلك، وتزوج سريعاً، ويُقبل على شرائها، دون وجود اعتراض يذكر حول استعراض عناويني من هذا النوع.

ويبرز الجسد الذكري في وضع فحولي، والجسد الأنثوي في وضع شبقي، ينتظر (مداهمة) الآخر له. هذه القيمومية لم تنزل قائمة، رغم وجود أكثر من حالة قهر اجتماعي ونفسي وثقافي تشمل الجنسين.

وبهذا الصدد تذكر «سلام خياط» أنه في (حيثيات إحدى القضايا التي أوقع فيها الزوج الطلاق بعد الليلة الأولى، وطلب عقد جلسة سرية للمحكمة لخصوصية الدعوى، ادعى الزوج أنه فوجئ بأن زوجته تجيد فنون اللعبة الجنسية كأية محترفة، مما يسقر لديه الشك أنها عرفت - قبله - رجالاً آخرين<sup>(١)</sup>.

وداخل السياق هذا تتنوع وتتعدد الشبهات الذكرية حول المرأة، وتغدو هذه في مصيدته اللغوية والنفسية والتصورية والتاريخية، وتنسال اللغة مبهورة بطغيانه الجنساني، والنوعي وأثاره على صعد مختلفة.

## ٣

إن جل ما حاولت القيام به في كتابي هذا، هو تعميق تلك المواضيع التي شكلت دروساً تخص الجسد في مختلف أنشطته المتنوعة والمشروعة، ومن خلال مصادر مختلفة (تراثية طبعاً)، ومقاربة بنية المواضيع تلك، التي لم تحل، ولم يتعامل معها إلا باعتبارها سخيفة أو لتزجية الوقت، وحالة نشاز في التاريخ، وكأنها بذلك فتحت المجال واسعاً لقراءة أديباتها - جهراً أحياناً - في أكثر من مكان له طابعه الرمزي الاجتماعي، ومعاودة القراءة من باب الاطلاع والانعاط، بينما هي تحرك وتخطب ما هو منشود وينتعض به هنا وهناك. ورغم أنني مدرك تمام الإدراك أن ما أطرحة من أفكار، وأصوغه من تساؤلات، وما أتركه من إجابات مفتوحة ليبقى باب الاستكمال مفتوحاً، قد يصدم الكثيرين بدعوى أن ما أقوم به يسيء إلى أديبات الأخلاق المتداوله، إلا أن ما يدفعني عقلياً هو إيقاظ المغيب، والإفصاح عن حقيقة محاربة ومقسومة حتى من قبل أصحابها، وهم عاجزون عن مكاشفة حقيقة ما هم عليه وفيه.

إن تاريخنا المقروء ليس سوى القناع الأخف والأكثر زيفاً، ونحن

(١) خياط، سلام، البغاء عبر العصور، أقدم مهنة في التاريخ، (منشورات الرئيس، قبرص،

نتجاهل عراقه ما يكونه التاريخ في عصوره السالفة، وما يكتنزه في  
غياهبه (الموجهة)..

ولعل المختارات التي أوردتها في نهاية الكتاب هذا تشمل عتبة مفصلية  
له، ودعماً معرفياً لأفكاره، وحيزاً مفتوحاً على آخره لمقاربة ما لم يفصح  
عنه بعد، ولم يشر إليه، وهو في داخلنا!



## الارتحال إلى الذاكرة المقصية

«إن الماضي النائم يمكن أن ينعش الحاضر، وتلك هي فضيلة الذكرى. السحرة يعرفونه، والأئمة كذلك».

فاطمة المرزسي

### أولاً: مفارقات:

الدهشة! إنها الكلمة الرئيسية التي تتملك المتابع لما يجري على الصعيد الثقافي، وما يتخلله من أشكال منع ورفض واستهجان وحتى قمع لعبارات وصياغات لفظية، ومواضيع يغيب عليها، وتصورات ملاحقة، وأسئلة يعاقب عليها، هنا وهناك، مثلما نقرأ ونسمع عما يصدر من قرارات ودعاوى حسبة ودعوات تصفية لهذا أو ذاك من المفكرين والروائيين وكتاب القصة والشعراء وحتى الفنانين وسواهم، لأنهم حاولوا طرح موضوعات من صميم الحياة اليومية، ولأنهم شعروا ومازلوا يشعرون بكارثية الـ (ما حصل) في المجتمعات العربية، حيث سطوة الديني بكل مغللاته التوظيفية والمؤسسية والت مذهبية، وإيغال المحاكمي، وما في ذلك من تأليب العامة الذين يصور لهم أن جهادهم الأكبر هو مراقبة ومضايقة لا بل وتصفية من يتم التشهير بهم، لأنهم يخرقون حجب اليومي تماماً. إنها مفارقات حقاً، لا مفارقة واحدة، تعرض لذاكرة المعني بما يجري، وهو خارج السربي وحظائر المعاش، وتعرضها لأكثر من خلل متنام ورجة لا يملك مقابلها سوى قلمه وجسده الهش في واقع صلد يضغظ عليه بطرق شتى.

أ مفارقة سهلة ما يمكن مشاهدته - وبتلذذ - في البرامج والمسلسلات والأفلام التلفزيونية، حيث التقنية الحديثة تخدم فيه ما يرغب فيه شهوياً، عدا أفلام الفيديو والمجلات المتداولة بصور مختلفة: غرائزية، وعدا الملذات التي يُعنون لها في أمكنة معلومة، لها روادها وخدمها وسماستها ومرجوها، وعلى أعلى المستويات، وبالمقابل يجري التعقيم على كل ذلك في الأدبيات المسماة بـ (الرسمية) حيث تغيب كلمات، وتنبذ مواقف، ويُعتم على سلوكيات وقيم بدعوى التقية، ويثاب عليها، رغم معرفة حضورها في السر (وأي سر وهو مصرح به على أكثر من صعيد)، ويضعف شأن المتخيل، ويختصر الجسد إلى ما هو مقنن صراطي كما هو موجه...

ب ومفارقة حيوية ما يحكى ويستأنس به في جلسات وليالي الأنس والخلان وحتى في حفلات خاصة، لا تخفي إيروتيكيتها وفي صمت حيث الليل يخيم، بينما في العمق يفتح الجسد (وقد تخلى عن وقاره الوظيفي والمسرح)، على ما يحركه حقيقة ويغذيه، ويعيش لأجله، وفي انتظاره. ولكن أي إشارة إلى وضع كهذا تغدو خدشاً للحياء العام، وإساءة إلى الأخلاقيات العامة. وإفساداً للأذواق... إلخ، وتتخذ إجراءات متعددة لإظهار (الفاعل) هنا بالعاق اجتماعياً، والشاذ والموجه، وفي ضوء هذا التحديد يمارس العنف المؤسسي دوره في ضبط الاجتماعي.

ج ومفارقة ما تظالنا به الأدبيات العلمية من تشريح للجسد، والدخول فيه في أقسام الطب المختلفة، وعيادات الأطباء، وعلى الصعيد السيكلوجي، وما يرافق ذلك من إطلاق أسماء ورموز لا تبقي طيبة واحدة في الجسد دون إضائها وتعليمها، وجعلها موضوعاً لأكثر من درس وظيفي: عضوياً ومعرفياً وسلوكياً (عند الحديث عن ذلك) وما يعتم على ذلك حين يدخل الجسد في حيز الأدبي: الشعري والقصصي والروائي والفلسفي... إلخ، ويغدو المكتوب مادة مطروحة للنقاش، وللقراءة، فيعتبر ذلك بمثابة تخريب للمجتمع وتهديد لأمنه وإساءة إلى سمعته.

تغدو الذاكرة في هذه الحالة معرضة لأكثر من حصار قلق وبؤس وثوران من الداخل، وانقسامات تفقدها التوازن.. إذ بالإمكان القول إن هناك عدداً لا يحصى من الذواكر، حتى بالنسبة للشخص الواحد نفسه في المجتمعات العربية، وتحت سيطرة البرومي، ووصائية المنتفذ (وهؤلاء تتعدد أسماؤهم ورموزهم وأشكالهم ووظائفهم)، وعنق المهذد

(وهذا يتمثل في الأسماء المتنفذة).. ففي كل مناسبة ذاكرة خاصة، وهذه تختلف من مكان لآخر، لأن المجتمع الواحد منقسم على نفسه، وتتعدد الصياغات اللغوية ومظاهر التعبير الاحتياطية التي تفصح عن وجودها في وضع كهذا، وفي كل موقع ثمة ذاكرة مغايرة، وحفلة، وزمان، ووظيفة، وأداء واجب اجتماعي ما... وكل منها ذاكرة مراقبة بدقة، وأي خروج على المحدد فيها يحاسب عليه صاحبه بحسب خطورة (الجنوح)!

وهذه الذاكرة تفصح عن أزماتها الوظيفية والرعب المتحكم فيها حتى على الصعيد الوظيفي: من البيت إلى الشارع إلى المدرسة... والبيت متنوع في عوالمه، وحتى الشارع نفسه ليس واحداً، وكذلك المدرسة حسب علاقتها بالجهة التي تشرف عليها. إنها ذاكرة نووية، ولكنها تشكل عبئاً مريضاً على حاملها.

هذه المحكومية تعبر عن ازدواجيات إذاً في وظيفة الذاكرة، ولعل كل ذلك يتضح في مساحة القمع التي تتسع (وهي مرئية وغير مرئية) والتي تطال جماعات وأفراداً، وبصيغ متنوعة، حيث الزمن نفسه مخلخل، منقسم على نفسه، إذ توجد حوادث ووقائع ومشاهد متحاربة هي التي تشكل بنية الذاكرة وتوجه الذاكرة من الداخل لتصبح قيمة على ذاتها في اختيار المطلوب منها، ونفي وقمع الممنوع فيها، وهي التي تعيش تاريخها، وتقارب هذا التاريخ في المدون عنه، وما يخص توسع التاريخ حيث المكتشف باضطراد يواجه كل أشكال التصلب الفكري، وعصامية القيمي، وأخلاقية التقوى. ويفقد الإنسان هنا بؤرة لصراعات من الداخل.

### نداءات من الداخل:

ليس في الإنسان سوى ما يجسده، وما يجسده هو حقيقة وجوده، وما يعبر عنه ويدخل في حكم القيمي، وحتى المتعالي أو الماورائي امتداد لجسده. واللغة ذاتها تلبس الجسد، بل ترتقي إلى مستوى الكائن الحي، كائن مجسّد، نوراني، شبحي، عفريتي، ملائكي، مسوخي، غرائبي، وكل ذلك يفعل الجسد (جسدنا) هذا الذي فيه وعبره عاش أسلافنا، ونعيش نحن، وسيعيش سوانا بكل ما يبتنا فيه من متناقضات!

وإذا كان صحيحاً أن تاريخ الإنسان هو تاريخ صراع مع الطبيعة - كما علمتنا بذلك المدرسة بكل ضابطياتها الوظيفية والتربوية - فإن الأكثر صحة هو أن تاريخ الإنسان لم

يتم إلا بتشويه الطبيعي فيه، باعتباره ليس جزءاً من الطبيعة، بل هو ذاته محكوم بها حقيقة، وليس الطبيعي إلا حقيقة كبرى من حقائقه الوجودية وحتى على صعيد التخيل يظل مسكوناً بحيوية الطبيعي، وتشكل النكبات الكبرى وحالات سفك الدماء والتصفية بكل زخمها المؤسسي القمعي وصور التدجين اليومي خروجاً على الطبيعي، فكأن الطبيعة تنتقم هنا ولكن بطريقتها، وما يشكل ممانعة جسدية، وتعتمياً على الجسد، وقذفاً به في فضاء الجهول سرعان ما ينبجس من الداخل، ويتمظهر عبر ثغرات تخترقه، بل يكون هو نفسه أرضية للمقموع، وانزياحات نحو المجرد من الاسم، وعلانية بطرق شتى. فالجنسانية كمفهوم ثقافي بقدر ما سيجت الجسد في تنوع فئاته، وتعدد مراحلها أو أطواره، بقدر ما ساهمت في تفجييره من الداخل، فما في خارجه والذي يبدو منفصلاً عنه لا يني يشير إلى أصوله في الجسد، وفي عمق الذاكرة. إن المعرفة القامعة لما هو جنسي مرتجعه الجسدي (كما هو مألوف) هي ذاتها معرفة مقموعة، وبالتالي معرفة شقاقية، دهاليزية، تسريبية، وباختصار، معرفة ضد المعرفة. فالجسد المقموع هو نفسه جسد منتفض! فالأضداد والمتناقضات تتقاسم ما هو جنسي، منبعها ثقافة سلطوية تفرغ الجنس من كل شحنة مضادة للمؤسسي وتوجه الذاكرة صوب طرق يغدو الجنس فيها (ميتاجنسي)، مهموراً بخاتم السلطوي.. وليغدو هو ذاته ميكانيزم سلطة داعماً لها، مسكوناً بحضور الديني، وموقعاً به.

واعتبار القول: الجنس ليس مقموعاً، وبشكل أدق: لا صلة قمعية في المسافة بين الجنس والسلطة، يكاد أن يكون مفارقة غير مجدية تماماً. إن قولنا بذلك ليس فقط فيه إنكار للحقيقة مقبولة، وإنما نكون توجهنا عكس الاقتصاد، و«المصالح» الخطابية التي يحتويها جميعاً<sup>(١)</sup>.

حضور الجنسي فينا خارج المصنف، إنه ليس حضوراً، بقدر ما يكون حقيقة كينونة، ووجوداً إنسانياً، يجسدهما كل من الكائنين: الرجل والمرأة وعلى قدم المساواة، بل إن الجنساني في حقيقة أمره يفصح عن غنى مدلوله، وثراء الأنثوي، عندما يتم التحدث عنه، أو تناوله خارج مساحة المحظور هذه التي تتسع وتعمق على صعيد الكتابة، وعلى صعيد المؤلف الحياتي هنا وهناك، عند التركيز على حيوية جسد كل منهما. ولعل التدقيق في أنشطة الجنسي، ومؤولات الجسد عبرها يرينا فظاعة التحريف لما يجري التعتميم عليه، وخيانة الجسدي بالنسبة للإنسان (تمودجنا الذي نُجسده ونغترب عنه باستمرار). إن الإفصاح عن ميكانيزم الجسدي، يرينا القصدية الذكورية في لبي عنق



الحقيقة التي تهمننا، وذلك بتهميش الأنثوي. إن ترويح الخوف من الجنس، وتنشيط استعمال مفردات تخدمه: كالخطر والفساد والانحلال والتفكك الاجتماعي وتضعف القيم، وما يلي ذلك من أشكال حظر وقمع ومنع وأذى، إيديولوجيا فضائحية، ما دام كل ما يمس الجنسي كما هو يعاش، حتى لدى المعنيين به، فالاقتصاد الجنسي يحتكر باستمرار من قبل أولي الأمر.

إن فقرة (هي مشهد حيوي وتشريحي) حول جانب مما ذكرنا لـ «فيليب سولر» تفصح عن مفارقة ما نحن بصدده، والفقرة تلك معنونة بـ (الانتعاض L'orgasme)، يقول فيها (كلمة: الانتعاض L'orgasme (يونانية تعني الثوران والحمية)، في بدايتها أشارت إلى تحويلها إلى الجنسية، ومن المفترض أنها تشير إلى (أعلى درجة من اللذة الجنسية)، ويظل نموذج التحديد والتعريف بطبيعة الحال رسمياً لحظة الاستمنا (القذف الذكري) هي الحقيقة الوحيدة مؤخراً. وقد صنف المعجم في المجال المذكور أن المرأة يمكنها امتلاك نوعين من الانتعاض، نوع يخص المهبل، وآخر يخص البظر (أي انتعاض داخلي وخارجي). وبأنها (يمكنها الشعور بانتعاضات متتابعة أثناء الجماع ذاته). وكل ذلك يظل ألياً وغامضاً بما فيه الكفاية (وهذا أقل ما يمكن قوله)، إذ بعد كل شيء يستطيع الإنسان امتلاك انتعاضات عدة، ولكن دون لذة قصوى، وكذلك بوسعه أيضاً الشعور بلذة عميقة، ومديدة ولكن دون انتعاض.

ترى هل الانتعاض ضرورة لا مهرب منها من وجهة نظر اقتصادية؟ نعم! لكن من المعلوم أن هذه الضرورة هي حالة رديئة صحياً. أما الانتعاضات الأنثوية، فثمة افتراضية في ملاحظتها من الخارج على الأقل. وكل انتعاض يحال هنا إلى حميمته الأكثر مودة أخيراً.. ولعل تأجج الانتعاض بمفارقة الروح للجسد «Petit mort» نسبياً، وهو الأكثر إيحاء إلى درجة أنه لا يظهر، ويوجد هكذا تابو معاقب، من اللذة التي مألها الموت؟ إن هذا ممكن!<sup>(٢)</sup>.

هذا الانتعاض كوضعية تلذذ تخص الجسد الأنثوي لا يقتصر على مجرد اللذة فقط، بقدر ما يفصح عن موقع تُرى فيه المرأة كينونة جسدية أكثر امتلاء بالوجود نفسه، تفيض بالحوية أكثر من الرجل، بحيث يصار إلى المصادرة على الوضعية تلك لصالح اقتصاد ذكوري، لا تتمتع المرأة فيه باستقلالية اللذة، بقدر ما تدخر خانة المنع والإخفاء، وتتحرك من خلاله، ويفقد جسدها نفسه منزوع الذاتية، إذ يصبح هو نفسه موضوعاً له.

ولعل الرجوع إلى الوراء بعد تجاوز الذاكرة المعتمدة على اختزال التاريخ وتجميع الوقائع، ومقاربة الذاكرة التي يبدو الكائن البشري فيها أكثر توازناً عبر الجنسين، لعل ذلك يؤازرنا في معرفة ومتابعة حيوية ما كانه الجسد البشري، وكيف كان الصراع يتوجه وفق اقتصاد اللذة، انطلاقاً من خاصية شهوية تشمل الكون نفسه، وكأن الوجود في العالم (الذازين بلغة هيدغر) ما كان يتم إلا عبر وضعية الاندماج بالكوني والحركة فيه، والتلذذ إلى أقصى درجة في الانفتاح، حيث الجسد لا يعود مجرد توضع مادي فيزيائي، وإنما يتجاوز ما هو فيه رغم ارتباطه، ولذلك نتلمس من خلال أثريات الأقدمين توحداً أعمق وأرقى مع الكوني وفي الوجود، وعبر نصوص بليغة!

### ثانياً: تلك النصوص الحية

هل يمكن النظر إلى الذين سبقونا في الحياة بعدة آلاف من السنين باعتبارهم متخلفين؟ كيف يمكن تقييم مزاولتهم لأنشطة حياتية مختلفة، تلك المتعلقة بضوابط الغريزة، وتصورهم للجسد، وعلاقة الجسد بالكون والطبيعة، ومفهوم الجسد نفسه؟

إن اعتبارهم متخلفين من موقع زمني يوقعنا في مطب التاريخية، تلك التي تعتمد على تصور قيمي للتاريخ، وبذلك نحكم على أنفسنا بالتخلف بالنسبة لمن سيأتي بعدنا. ومن ناحية أخرى فإن التمعين في أدبياتهم اليومية يبين لنا وساعة المحيط الجسدي، إذ الجسد كان في ممارساته - وعلى صعد شتى - يؤكد حضوره أكثر من المتعة، فهذه كانت تابعة، كان ثمة ما يمنح الجسد قوة تجعله في وضعية تواصل كونية، وفي الآن عينه في حالة صيرورة وديمومة، باعتباره مندمجاً في الكون كله.

فالتبيعة هي التي علمت الإنسان (سلفنا الأول - ولا يمكن تحديد تاريخه بدقة، ولكن يمكن القول بأنه كان يمتلك تاريخاً عريقاً)، كيف يفتح جسده، ويكتشف قواه ويقترّب من بؤر التوتر فيه، ويعيش تلذذات وشهوات بإيقاعات مختلفة. وفي ضوء ما تقدم يمكننا إيجاد نصوص غنية بإيحاءاتها، وهي تقدم صوراً متعددة الأوجه والطيات عن موقع الجسد وقتذاك. إن الرجوع إلى «ول ديورانت» يفيدنا في هذا المجال. فهو يقول: «كان الزواج من ابتكار أجدادنا الحيوان، فبعض الطيور كما يظهر، يعيش معيشة الأزواج التي تنسل في رباط بين الزوجين لا يعرف الطلاق»<sup>(٣)</sup>. ويذكر أن «الهمجي يزاول أموره الجنسية بروح فلسفية، فالجنس عنده أمر طبيعي كالعام سواء بسواء»<sup>(٤)</sup>. ويعتبر أن «مهنة

العهر حديثة نسبياً<sup>(٥)</sup>، ما يخص الطبيعة هو الذي يظهر مميّزاً بالتوازن حيث اقتصاد الحياة يظال كائناتها، فما يفيض فيها سرعان ما يجد ما يرجع الفيض ذاك إلى حالته الأخرى، وقد احتاج الإنسان طويلاً ليدرك أبعاده الجسمية، وأن في دماغه منطقة بوسعها مساعدته للتكيف مع الطبيعة وهي الذاكرة التي لا تتوقف عند حد معين في مخزونها، بعكس الكائن الحي الآخر، فهو يفتقد الذاكرة، فكل ما فيه مبرمج (حيواناً أم نباتاً) وما نعتبره غريزة ليس سوى أواليات القدرة على الحياة في حدود معلومة، وهي قدرة قد لا يعطاها بنو البشر، ويحتاج أحدنا إلى الآخرين ليعلم بذلك، ووجوده وحيداً ربما يكون علامة موت وشبكة له. إن ما جرى له ثم في سياق خارج الطبيعي لاحقاً، فاحتكار الجسد ذو خاصية ثقافية، والترويج لجسد دون آخر يخص القيمة هنا.

لقد بقي الإنسان طويلاً وهو يعيش في عناق مع الطبيعة، بحيث برزت قوى الكون نفسها مشغولة ومسكونة بما كان جسده يتمتع به من إمكانات لذة وشهوة، أو مكان قوة إحصائية في موازاة ما هو موجود في الكون.

فقد كان «كل نجم شأنه شأن الشمس والقمر يحتوي إلهاً وهو بذاته إله يتحرك بأمر روح كامن في جوفه»<sup>(٦)</sup>. وفي هذا السياق فإن «قبائل بدائية تستعمل كلمة الله لتعني السماء وعند اللوباري والدينكا هو المطر»<sup>(٧)</sup>.

ومثل هذا التصور ما زال موجوداً عند الكثيرين، حتى نحن أنفسنا غير بعيدين عنه، والمختلف هو أننا حاولنا المضي نحو التجريد أكثر من جهة وخففنا من وطأة المعلوم والتحديد دون التخلي عنهما من جهة ثانية!

فنحن مازلنا نعتقد أن ما يأتينا إنما (من فوق)، الجهة بقيت هي، ولكن الموقع وربما التسمية اختلفا هنا، والطبيعة بقيت حاضرة في كل ما نعيه وترتبه ونزرع نحوه، ونجد أنفسنا باستمرار مسكونين بحيويتها، وإن تعالينا عليها.

ف (قديماً - كانت أعياد اختلاط الجنسين - تتم - بغير ضابط - وغالباً ما تتم في فصل البذر). وقيل في هذا المجال: «إن أعياد الحصاد شبيهة خصائصها بأعياد باخوس عند اليونان»<sup>(٨)</sup>، وذلك بحسب ما شاهدته «رولي» - رجل دين في بانتر.

أوليست أفراننا أو أعراسنا وأعيادنا حيث نفتح على بعضنا بعضاً تذكيراً بالأعياد تلك، وإن تصنّعنا وقاراً يمّوه فورة الغريزي فينا؟ ثمة انغلاق على الداخل ونزوح صوب الخارجي وتعتيم على الداخلي بدعوى الارتقاء، حيث يتم الالتفاف على ما نعيشه حقيقة في الداخل، وفي هذه الحالة تظهر سلوكياتنا اليومية في منتهى التضليل، مقنّعة، ومقابلها اللغة وقد غيّبت المفردات التي تفصح عن المقموع في الداخل، ولكن التوق إلى الممنوع والمحظور يظل قائماً. إن السر يتحدد بعناوين خاصة منزوعة الرقابة! إن الأمثلة التي تعلمنا بما كان عليه أسلافنا الأول، وما كانه المرأة، وكيفية إدارة أمور الجسد كثيرة وخصبة بمضمونها.

ثمة جردة متنوعة الاتجاهات يمكننا القيام بها، حيث تساعدنا إثرئذ في الربط بين مكوناتها ومحركاتها القيمة:

- في مصر، المرأة كانت المسيطرة حتى في وسائل الخطبة.
- نساء وخادومات الهيكل ما كنّ يشعرون بالعار.
- عند سومر والبابليين، بقيت الدعارة المقدسة عادة متبعة حتى ألغاهها قسطنطين حوالي ٣٢٥ ق.م.
- الثياب في بدايتها كانت ضرباً من الزينة، فهي اعتبرت عاملاً يعوق الاتصال الجنسي ولا يشجع عليه، فنساء أورينوكو مزّقن ثيابهن المعطاة لهن بقولهن: إنهن يستحجن أن يلبسن الملابس!
- وعند اليونان، وفي الأخلاق يعترف الرجال والنساء اعترافاً صريحاً بأن العلاقة الجنسية هي أساس الحب.
- لقد أصبح العهر في أثينا كما أصبح في معظم مدن اليونان مهنة كثيرة الرواد ذات فروع مختلفة ولكل فرع إحصائيات، وكانت أسفل طبقة من العاهرات هي طبقة البرناني Pornai ويسكن معظم أفرادها في بيرييه وفي مواخير عامة يسهل على الجمهور الاستدلال عليها بصورة قضيب بربايوس المعلقة عليها، وكان هناك طبقة راقية من العاهرات هي طبقة الهتايراي Hetairai ومعناها الحرفي: الرقيات، والبعض منهن كن مثقفات (وهذا يذكرنا بالجوارى والإماء والمحظيات اللواتي تتمتع بثقافة مميزة ومواهب فنية في العصر العباسي ومكانة تشهد لها عند المتنفذين - ملاحظة من إ.م.)، ومنهن، تاييس وديوتي وئارجليار، وليونتيوم، كما اشتهرت

- أسبازيا بمناقشاتهن الفلسفية وأحياناً بأسلوبهن الأدبي المصقول.
- وتمثل علاقة الرجل بالغلام أو الغلام بغلام مثله في بلاد اليونان جميع مظاهر الغرام الروائي من عاطفة جياشة، وحب عذري ونشوة وغيرة وغناء تحت نوافذ المعشوقين وطول تفكير وتوجع وأنين وسهاد طويل..
- وكان مصدر الشذوذ الجنسي (حسب أرسطو) عند اليونان، خوفهم أن تزدهم بلادهم بالسكان.
- ولكن «ديورانت» يعزو سبب ذلك إلى وجود علاقة بين نفسي اللواط والدعارة في أثينا من جهة وعزلة النساء من جهة أخرى<sup>(٩)</sup>.
- ويذكر «ديورانت» أن الإسكندر كان فيه كثير من صفات اللواطيين، فقد كان يحب هفستيون إلى حد الجنون.
- وما يؤكد على بقاء اللواط في أثينا هو أن الشاب «دلفس» كما يقول «شميث» كان يحب ولكنه لم يكن يعرف هل كان يحب امرأة أم رجلاً.
- وفي روما وجدت الدعارة، فقد كانت تمارس داخل الهياكل الرومانية وبين مذابحها.
- وحتى على الصعيد الديني كان بعض رجال الطبقة التي ينتمي إليها الدينيون يفسقون في الكنائس بل على المذبح نفسه، وهو يحدثنا، عن ملكتين استمتعنا ببهجتهم الأثمة وبلذتهن داخل الكنيسة في أثناء الصلاة المقدسة في يوم خميس الصعود أثناء الصيام، وأشرف النورمان كانوا منهمكين في البطنة والدعارة وتبادل العاشقات بعضهم مع بعض خشية أن يُضعف الوفاء حدة الشهوة.
- لقد تميز اليوناني في حياته بذلك الشبق وفوران الجسد، وكان الضابط الوحيد لذلك، هو أن يفتح الجسد على قواه سلوكاً، ويعني ذلك انعقاد الجسد من كل سلوك ردعي، كان ثمة مجتمع أبوي، وذكرورة طافحة (فقد كان لتسيوس زوجات صعب على أي مؤرخ إحصاؤهن).
- وفي إسبرطة كان يسمح للشباب أن ينغمس في الحب وأن يحب الذكور والإناث دون ما تحرج، فقد كان لكل صبي تقريباً حبيب من بين من هم أكبر منه من الرجال وكان ينتظر من هذا الحبيب أن يواصل تعليمه وأن يجزيه الصبي عن هذا حباً وطاعة.
- وكان هناك حفلات تقى ودعارة باسم بروريتاد وعيد أرتيمس.
- وفي لسيوس عرفت امرأة من أشهر نساء اليونان جميعهن هي سافو، عظمت في اليونان كلها مواليد ٦١٢ ق.م. أنشأت مدرسة للفتيات تعلمهن فيها الشعر

والموسيقى والرقص، كانت هي أولى مدارس صقل الفتيات في التاريخ كله.. أحبتهن جميعاً كما في حال «أيس».. وظهرت مفردة الرفيقات مقابل chetairai، أي (سحاقيات).

- وتجلي الرمز الجنسي القضيبى جلياً معبوداً، حيث كان أولاً حجراً، عبادته مستمدة من عبادة الحجارة المقدسة، ولا تزال المراحل التي مرّ بها ظاهرة واضحة، فقد صار في المرة الثانية الحجر الطويل الذي يوضع فوق المقابر، أو الروح الكامنة (لديمون) في هذا الحجر، ثم صار حجر الحدود أو إلهها، وصار قضيب الرجل رمزاً من رموزه، ثم صار عضو التذكير البارز الذي يوضع أمام بيت كل أسرة ذات شأن في أثينا.. ولاحقاً ستلد أفروديتي خنتى: هرملوديتي Hermaphrodite ناعم الجسم يرث منهما مفاتنهما ويشق اسمه من اسميهما.

- وفي شهر تسموفوريا كانت نساء أثينا يعظمن ديمترثسموروس (المشرعة) بإقامة طقوس أرضية عجيبة يعرضن فيها رمزاً لقضيب الرجل ويتبادلن فحش القول للإخصاب في الأرض وفي الآدميين<sup>(١٠)</sup>.

لكن ما تعرضنا لذكره لم يكن يقتصر على اليونان وروما ومصر.. إلخ، إنما شمل أصقاعاً أخرى مختلفة، كما:

- في الهند، حيث نلتقي بكتاب «كاماسوترا» ومعناها: مذهب الشهوة، أشهر كتاب من بين مجموعة كبرى كلها، يعبر عن اشتغال عقولهم إلى حد ملحوظ بفنون العلاقة الجنسية في صورتها الجسدية والعقلية.

- وقد كان الزنا في الأغلب مقصوراً على المعابد، ففي الأصقاع الجنوبية كانت رغبات الرجل الشهواني تشبعها له من كن يطلق عليهن «خادمات الله» طائعات في ذلك أوامر السماء.

- ويحدثنا نص مقدس أنه في سنة ١٠٠٤م، كان في معبد الملك الكولي «راجاراجا» في نانجور أربعمائة امرأة من «خادمات الله»، حتى إن السيدات المحترمات كن أنأ بعد أن يهين أهنة إلى مهنة العهر في المعابد، بالروح نفسها التي يوهب بها الابن إلى الكهنوت. ويقول ناسك بخصوص ذلك: إن من يهمل فتاة ظناً منه أنها أكثر حياء من أن تكون موضع صلة جنسية تزدريه هذه الفتاة نفسها وتعدّه حيواناً يجهل طبيعة ما يدور في عقل المرأة.

- ولا شك أن دخول الأفكار الإسلامية كان عاملاً على تدهور مكانة المرأة في الهند بعد العصر الغيدي. فقد جاءت إليها عادة «البردة» أي الستار، وهي عزل النساء

- المتزوجات مع العرب والمسلمين، وكذلك فهي أقوى جذوراً في شمال البلاد منها في الجنوب.. حيث الهنود حموا نساءهم بقناع سميك.
- وقد كان تقديس الهندي الديني للرموز التي تشير إلى النسل والخصوبة، فعبادة العلاقة الجنسية التي سادت معظم الأفكار في هذا العصر أو ذلك قد لبثت قائمة في الهند من العصور القديمة إلى القرن العشرين، وكان إلهها هو شيفا ورمزها هو عضو التذكير وكتابها المقدس هو أجزاء من (التانترا) ومعناها كتب النصوص (وشاكتي) ومعناها القوة التي تبعث النشاط. بالنسبة إلى شيفا هي كما كانوا يتصورونها أحياناً زوجة كالي، وهو ذو طبيعة تشتمل على قوتي الذكورة والأنوثة في أوثان الهنود وهي (لنجا - أوبوتي)، ذكور - إناث. وهناك آثار لهذه العبادة للعلاقة الجنسية تراها في التماثيل الرمزية لأعضاء التناسل في معبد نياليز وغيره من المعابد في بنارس وفي أوثان «اللنجاه» ولبسونها على الذراع أو تصادفها في أحجار ملقاة في عرض الطريق.
- وفي الصين كان الزنا عند الرجال من الشهوات المألوفة الواسعة الانتشار، وكان إعداد النساء لإشباع هذه الشهوات من النظم المقررة في الصين من زمن بعيد. وكان هناك حرية واسعة للرجال في صلاتهم بالنساء قبل الزواج.
- وفي اليابان كان يُنظر إلى شهوات الجسد كم يُنظر إلى أمر طبيعي، مثلما ينظر إلى الجوع والظمأ.. كما في احتشاد الرجال والنساء ليلاً في (يوشي وارا) - حي الزهر - للاستمتاع الجنسي. وقد تميزت الزانيات بثقافة واسعة
- وكان الرهبان في عهد «نوكوجار» يشربون الخمر إلى درجة الإسراف ويحيطون أنفسهم بالغانيات صراحة ويمارسون اللواط ويبيعون أحسن مناصب الدين إلى من يدفع فيها أغلى الأثمان<sup>(١١)</sup>!
- ومن المعلوم أنه في سنة ١٤٥٤ كان الصبية يباعون غالباً للكهنة. وكان هؤلاء الكهنة يحلقون لهم حواجبهم ويزينون وجوههم بالمساحيق ويلبسونهم أردية النساء (وهذا يذكرنا بعلمان العباسيين - ملاحظة من إ.م). أسفل ضروب الاستعمال، لأنه منذ عهد «موشيمتسو» الذي ضرب مثلاً سيئاً في هذا الصدد وفي كثير غيره من الأمور واللواط يزداد شيوعاً، خصوصاً في الأديرة، ولو أنه لم يكن قاصراً على الأديرة وحدها<sup>(١٢)</sup>.

في تلك النصوص يمكننا أن نتحرك، ونقارب مغذيات المشاهد الجنسية المختلفة، حيث تشكل المقاربة هذه معرفية في العمق لا قيمية، إذ إن البنية القيمية لها تتميز بمضمونها



الديني التعبدية، وكل ذلك يسمح لنا بملامسة الثراء اللفظي الهائل لما كان يتداول، فالجسد المفتوح على آخره كمادة معايشة جنسياً وموظفة تعبدياً يغني اللغة على أكثر من صعيد.

ويبدو أن أولئك الذين مارسوا في الجسد فنون المتعة المختلفة، وعاشوها إنما كانوا يضعون الجسد في حيز الطقوسي، في الوقت الذي كان الجسد فيه تتعدد متعه، ويتم تحويله بالتالي من موضوع استهلاكي إلى موضوع تأملي، ففي كل وضعية كان ثمة اكتشاف وتدوين للمكتشف، ومعاينة له لتتم المعاودة بنوع من العود الأبدية، حيث لم يعد الجسد مجرد حقيقة فيزيائية، وهو لم يكن كذلك البتة بقدر ما أضفي عليه أكثر من تصور وقيمة اعتباريين.

ولنا أن نتخيل هنا المساحة الواسعة والمدى الطويل لكل ما تم وما وصلنا من ناحيته في تحولاته التاريخية والدلالية. وإذا كان الجسد يبرز موضوعاً للمتعة وموظفاً في مسار طقوسي تعبدية، فلأنه كان يمنح مدى ماورائياً، وفي هذه الحالة ساهم ويساهم في توطيد أدبياته أو (أنثروبولوجيا الجسد اليومية)، ولأن كل ما كان يعاش ويفكر فيه يمر عبره، سواء من الأعلى نحو الأسفل (من الإلهي نزولاً إلى المادي الهلامي والعمائي) أو من الأسفل صوب الأعلى (من المادي الخلائطي إلى الإلهي في أقصى درجات تبلوره نزاهة وتجريداً وسبحانية..)، حيث اتخذ الجسد والتجسيد مفردتين متداخلتين، ولكن التجسيد هنا يستمد مقومات وجوده وحيويته من الجسد.

وفي ضوء الإحالات تلك يوسعنا متابعة حركية الجسد وموقعه جنسانياً، ومدى حضور الذكوري أو الأنثوي فيه، أو بالعكس، ودلالة كل إزاحة وتنحية وتقديم لهذا على ذلك أو بالعكس، فالجسد هو تاريخه المادي والمعنوي، ولكن الذي يستقر فيه هو المستمد منه كما في حال: الشهوي والمتعي والشبقي والنعطي والذائذي... إلخ.

فحول الجسد تشكلت جمهرة كبرى من الأخيولات والتصورات والتخييلات وأدبيات المعاش والممكن معايشته والمرتمى والمؤجل والمستحيل مقارنته، وأثبتت طروحات وحتى أوهام صودق عليها وروج لها كحقائق دامغة، وأهيب بالجسد ليكون في مستوى ما يفكر فيه ويعاش على الصعيد الأنثروبولوجي والميثولوجي والعقائدي والأدبي والسيكولوجي والاجتماعي والنفسي والتربوي، وعبره ومن خلاله تأسست نظم معرفية

وأساليب تفكير، وأدوات لحماية النظم تلك وحراستها وتجديد دالاتها وتنميقها لجعل الحقيقة ذات بعد واحد هو البعد التداولي المعني بالجسد. فالمساومات السلطوية وأدبيات النظام المؤسسية، وما يخص عقائديات (الرعاغ) والثقافة (العالمة) وجدت مرتعاً لها في الجسد، بل إن التنكيل من طرف معين في سواه أو العنف المتبادل وعنف الرمز وسطوة الهجاز ذاته، وبلورة المحكم وصناعة المتشابه وشرعنة الردعي... كل ذلك انطلق من الجسد وآب إليه بالاعتماد على ما كان يحركه ويتحرك به. ولعل الممارسات الجنسية (أقول «الممارسات الجنسية» لا الممارسة الجنسية لوجود تعددية في أشكالها ونظمها وقواعدها) كانت تشكل أرضيات كبرى لقاعدة التصورات والتطلعات والرهانات حول المعيش والمحطط له، مادامت تتمحور حول الجسد وتستقطب صوراً شتى لما كان يحدث بحيث يندمج فيه المادي والمعنوي!

ثمة مسافة لا بد من إبقائها بالنسبة لنا، عندما نتعرف (وقد ذكرنا أمثلة وافية، سريعة تخص أمكنة كثيرة وفي أزمنا متقاربة ومتباعدة) على حضور الجسد في الأنشطة الإنسانية، على معايشة الإنسان لجسده وتوظيفه في ما كان يشغله أو حضوره في العالم من خلال جسده وهو يشع شهوات ورغبات وامتعاً وملذات ويلتقي فيه الأرضي بالسماوي. والذين عاشوا تجاربهم الجسدية في وضعيات جنسية مختلفة إنما كانوا يعبرون عن حقائق كونية لا يمكننا تجاهل ما فيها من قوى محركة وحضور كوني، وعلينا ألا نطلق من قناعاتنا المختلفة ومعتقداتنا المغايرة لدم ما كانوا يؤمنون به.

فالتاريخ لم يصنعه الآخرون الذين يقعون على مسافة بعيدة عنا ويمثلون ويجسدون قيماً لا صلة لنا بها، وإنما هم قابعون وكائنون فينا حتى النخاع، ثمة شراكة في ما نقوم به ونؤمن به بصورة ما، مع زحزحة للتشثيل والموقع فقط.

فالجسد الذي كان يشكل حيزاً مفتوحاً ومسمى بأسمائه الكبرى ويندغم بالكوني لمن سبقنا بألاف مؤلفة من السنين، مازال نفسه هذا الذي صدرت فيه وعنه وحوله قوانين وتشريعات وتصورات. إن ابتكار الألفاظ لا يعني اختلاف الجسد، وهذا ما يمكن ملاحظته والشعور به على أعلى المستويات عندما تتوقف أكثر مع أولئك الذين عرفونا بأنفسهم، وتركوا آثاراً تدل عليهم وتصوصاً هي عناوين عريضة تترجم لسلوكياتهم وتقودنا إلى أعماق ما كانوا يتفكرون به.

## ثالثاً: الجسد بين الأرض والسماء

إن النصوص والآثار التي خلفها من سبقونا وهم أجدادنا ومعلمونا مهما قيل فيهم وفي اختلافهم عنا لأسباب كثيرة، لا يمكن الاستهانة بها انطلاقاً من بنيتها التي تظهر صادمة لما نسميه بـ «أخلاقيات الحياء والحشمة»، فهي ليست مجرد نصوص جنسية، إنما هي وقائع حياتية وليست متخيلة، ومن ناحية ثانية لا يمكن اعتبارها ميثولوجية أو أسطورية (هذه المفردة الأخيرة التي تعتبر خزعبلات أو فيها من الترهات أكثر ما فيها من الحقائق) وإنما هي قابلة لأكثر من دراسة اقتصادية واجتماعية وأدبية وفلسفية ومعتقدية، نصوص تفتتح على تأويلات مختلفة، لأنها لا تكتفي بتقديم مشاهد عن حياة مجتمعات كانت، بقدر ما تضيف إلى جانب ذلك لمحات ومفاتيح عن تواريخ قد تكون منسية وعن ذاكرة مقصية لأسباب عديدة، وربما كثيرة، حيث عصور متداخلة، وربما تتلمس مرحلة تجب ما قبلها انطلاقاً من وازع ديني أو مذهبي أو قروي.. إلخ.

وفي نصوص السومريين هؤلاء الذين مازالوا يشكلون لغزاً عند الكثيرين من البحاثة الأركيولوجيين وكتاب التاريخ وحفظته، وحتى تركة يتنازع عليها من يعتبرون أنفسهم ورثة لهم، وربما أحفادهم باجتهادات وتقوليات شتى، ثمة قوى حياتية ضاجة، أجساد هي مغذيات لها، حيث تشكل العلامات والدلالات والرموز غيرها، وهذا يرجع إلى أكثر من خمسة آلاف عام، اعتماداً على مفردات وصياغات تبدو غريبة علينا اليوم.

فكل ما في الكون يشترك في تشكيل النصوص تلك، ولكن الشهوات هي التي تقدم أوصافاً وتوصيفاً للحياة. فالمعتبر إله الماء والحكمة (أنكي) و(أنانا) إلهة الخصب والحب وغيرهما يؤلفون سمفونية كونية طافحة بشهوات الجسد:

«عندما رفع الأب أنكي (عينه) على نهر الفرات

وقف بخيلاء كالثور الهائج

رفع قضيبه، وقذف المنى،

فملاً دجلة بالماء الرقراق

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

استسلم له دجلة كما الثور هائج

رفع قضيبه، ومعه هدية الزفاف  
 جاء بالفرج إلى درجة مثل ثور بري كبير عند الإخصاب  
 الماء الذي جاء به ماء رقرق، «نبيذه» حلو المذاق  
 الحبوب التي جاء بها، حبوبه الغنية يأكلها الناس  
 ملاً «إيكور» بيت إنليل بالمقتنيات  
 بأنكي إنليل يتتهج، وتسّر نيبوره<sup>(١٣)</sup>.

هذا النص قد يكون مرفوضاً أو مستهجنًا عند البعض (الكثيرين) ولا يستحق التفكير فيه  
 لما يحوي من إشارات (خلاعية؟)، إلى ما هو جنسي، و(خرافي؟) كما في الحديث عن  
 (أنكي) أو الثور، أو (قذف المنى). ولكنه مفعم بالدلالات.

وقد لا يكون مقبولاً قولنا: ما نعتبره تلميحات ومجازات، توجد هنا تصريحات، فالنص  
 هذا وغيره (في مستواه) هو ذاته يتشكل برموز وتلميحات ومجازات. ف (أنكي)  
 و(الثور) و(قذف المنى) أكثر من كونها مفردات مؤسطرة.

فهل (أنكي) هو الإله فقط، أم له ما يقابله على أرض الواقع، أو ما يفصح عنه في عالم  
 آخر؟ هل هو اسم فعلي، حقيقي يسكن في كوكب آخر، في مجرة أخرى، ويؤثر فينا،  
 كما أثر في الذين عاشوا قبلنا، وكانوا أكثر احتكاكاً به؟

وما موقع نهر الفرات في النص المأثني على ذكره: أهو مجرد نهر له موقع جغرافي  
 ويفصح عن قوة إخصابية للأرض فقط، أم له دلالة تتجاوزه (سيماء تعبر عن زخم  
 حضوره الكوني) لتؤكد رابطة بينه وبين كائن مفارق لنا، ويختزن في (داخله) إمكانات  
 وقوى محمولة بمؤثراته؟ هل له دلالة نجومية، كوكبية لساكني المنطقة من حوله؟ ما  
 علاقته بمني الإله؟ ونهر الفرات يعتبر من أنهار الجنة إسلامياً، هل يفصح عن مدد  
 حياتي، عن مستحم إلهي كان ذات يوم؟ فتمت التسمية، أو وضعت إشارة (فاكسية -  
 برقية) لإشغال الأذهان بما كان ذات يوم؟ وما هو الثور ذلك الذي يتجسده الإله، أهو  
 مجرد ثور عادي ليملاً السماء بحضوره، ولتختيل في مادته المنوية مقدوفة في نهر دجلة؟  
 ويقى الفرات على طرف آخر؟ أهو تلاعب لفظي، أم خطأ (مطبعي) أم فلتة لسان لمدون  
 النص؟ ما علاقة الثور بالبقرة هنا؟!

هل هو مجرد تشبيه ليس إلا؟ إن الجنسية غنية، معارضة بأبعادها الكونية هنا وإيحاءاتها المعنوية ومساراتها الفلكية، ومواقعها الوظيفية في الكون، حيث يختلط الثور مع البقرة مع برج الثور الفلكي، ويحتل الاثنان موقعهما الأثير في الذاكرة القرية المكانية والجغرافية والدينية (من العجل الذهبي أو بقرة إسرائيل، إلى سورة البقرة القرآنية، انتهاء بالبقرة حاحا لـ «أحمد فؤاد نجم») حيث تتكشف المعاني، وتنبني وحدة واحدة كونية عبر مفاصل حركية شهوية، دون تنفّر، وتتجلى المادة الإخصائية كملتقى الكائنات الإنسانية والحيوانية والنباتية والمفارقة لها هنا وهناك!

ثمة حمولة معرفية هائلة في النص الأنف الذكر، إذ ينتشر الجسد في الفضاء الكوني ويتوزع في رحابه الفسيحة، ولعل حركية الجسدي تتجلى في الرغبات الكامنة، ما دام الجنسي هو ذاته رغبة (في) واشتهاء (ك) وإقامة متعبية (على) وتلذذاً (ب)، وهو في الحالات هذه كافة إنما يرمز لما حوله، ويضرب بجذوره في بدايات مفترضة. لا توجد هنا موافقة جنسية مباشرة، أو وضعية جماع معينة، لكن النص يفاجئنا بوضعية مشهدية، يمكن لأي كان الاندغام فيها، وضعية تسع الكوني، إذ يفصح البدء عن تهيئة للجماع واشتهاء للمرغوب فيه وهو ما يعبر عنه بالضرورة الخلقية والتكوينية، ويرز القضيبي في وضعية انتصاب، ولنا أن تصور انتعازه الكامن والجلي باعتباره يخص قوة عليا تتجسد في الكوني، ولكي يتهيأ لعملية تلقيح وبعث حياة جديدة، أو إخصابها من جديد، حيث نلاحظ كيف يتضمن المنّي (الأمنية والمنية): الحياة والموت (ولاحقاً سنتوقف عند مناة ودلالاتها في هذا المضمار)، ويغدو النهر نفسه سياقاً جنسياً متولداً ومولداً للعنصر الحياتي، وفي وضعية جماعية - كما يحلو لنا تصورهما - ولأننا نتحدث عن مفردات ذات مرجعية سكسيولوجية كالرفع والانتصاب والقذف والاستسلام... إلخ. فإن الرجوع إلى مفهوم القضيبي إيتيمولوجياً (الأصل الاشتقاقي) يعزز مكانة المفردة وحيوية وظيفتها. فالقضيبي هو نفسه ذو خاصية طبيعية (نباتية/ شجرية)، إنه أنبوب تجويفي، فثمة شبهة به هنا، استعارة بليغة، حيث يكتسب عضو الذكورة اسماً هو ذاته ليس له، وإنما يتصل كعضوية بكائن نباتي وسيط يحول الغذائي من الجذور إلى ما عداها (الأغصان والأوراق مثلاً)، إنها صورة طافحة بالمحضور الجنسي، بالقوة الإخصابية المخضبة، حيث الدفعة الحيوية كامنة وراءها، ويمتد النهر محمولاً بالطاقة الحيوية ومغذياً ما حوله، وكأنه شبيه المهبل، قناة المرأة الموصلة بالرحم هذا الذي يشكل بؤرة لكل حياة بتوافر الشروط اللازمة.

والعلاقة الجنسية تحتفظ بتفاوتاتها الوظيفية لتكون النتيجة مشمرة، فالإله المذكور (وهو الأب الذي يكون زوجاً، ويمارس سيطرة (اعتلاء) لممارسة دوره) يقيم علاقة مع المرغوب فيه. وبالتحديد: إن الثور ينزو على البقرة (يعتليها) لكي تتم عملية الإخصاب. إن النبي عصارة حياتية، فيه انتشاء وتلذذ بالحالة القائمة. وليس ما يلي (الحبوب تحديداً) سوى النتيجة الحتمية للعلاقة القائمة المؤدية إلى الابتهاج والسرور. إنها احتفائية عالية الطراز مفتوحة، بنوع من الكرنفالية، يغيب فيها الجسد دون أن يفقد حقيقة دوره. أترانا نبالغ هنا إذا قلنا: لقد كان أسلافنا الأوائل يتماهون في الكون، وينسلخون عن ذواتهم، وينصهرون في وحدة وجود محيطها الكون، وهم يهسهسون ويتلذذون في هيئة كائن واحد يجمع بين الذكورة والأنوثة، وترتقي اللغة إلى مستوى المعبر المؤثر عن المؤمل والمشتهى، فالمدون هو حقيقة ذلك الكائن، والطبيعة لا تكون (هناك) خارجاً، بقدر ما يكون الكائن نفسه حاضراً في الكوني، وفي عريه التام مجرداً من الألقاب والمغيبات، فيستمر الوجود حاضرياً، ويفقد المنوع ذكره (الآن) حقيقة معاشة ومسماة دون حشمة (كالتي تملكنا رهناء). إن الجنسي نقبض القناع فضّاح للسر! فالمعلم الطبيعي هو الذي يتحدث إلينا هنا، يتكلمنا في العمق عندما تمارس الغريزة حضورها الحيوي فينا ويحتفي بها.

ولعل السومريولوجي «كريمير» ينقل صورة أخاذاة تحت عنوان (إلى العريس الملكي: أول أغنية في الحب) حيث يعتبرها من أقدم أغاني الحب التي كتبتها يد الإنسان، وهذه «تدور حول ملك وعروسه المختارة. وبما لا مرأى فيه كان المقصود منها أن تتلى في أثناء بعض المراسيم والشعائر المقدسة القديمة، وبوجه خاص في المناسبة الدينية المعروفة باسم «الزواج المقدس» فيمقتضى المعتقدات السومرية كان واجباً دينياً على الحاكم في كل عام أن يتزوج بكاهنة ممن نذرن أنفسهن إلى «أناثا» إلهة الحب، والتوالد، ضمناً لخصب التربة وخصب الأرحام»<sup>(١٤)</sup>.

وإذا كان كلام (سومريولوجيا) هذا صحيحاً، فليس حتى النهاية وفي عمومها، فالاحتفائية بما هو حبي وجنسي كامتداد لما هو طبيعي، وكتعبير عن علاقة توحد مع الطبيعة والكون كذلك، كانت تجسد شواهد حية لأصحاب الذوات المتنفذين، فالحاكم والملك، والكاهن، والعدراء، أو إلهة الخصب.. إلخ من منابت معتبرة، وكأن هؤلاء لا يمثلون العناصر المثلى في الطبيعة. لقد كان الجنسي، وباعتباره يكفل بالتعبدي والقدسي ويؤطر بالطقسي يتطلب جلاء في المشهد يشار إليه بوضوح، يكون نموذجاً، بحيث يتجاوز

المشهد هذا النموذج نفسه، فثمة عينة ذات قيمة تاريخية تستثير الجسد، وتعزز من حضور الشهوي فيه، والقصيدة هي:

أيها العريس الحبيب إلى قلبي  
جمالك باهر، حلوى، كالشهد  
أيها الأسد الحبيب إلى قلبي  
جمالك باهر، حلوى، كالشهد،

.....

لقد أسرت قلبي، فدعني أقف بحضرتك، وأنا خائفة مرتعشة  
أيها الأسد ستأخذ بي إلى غرفة نومك..  
أيها العريس دعني أدلك،  
فإن تدليلي أطعم وأشهى من الشهيد

.....

أيها العريس لقد قضيت وطر لذتك مني..  
فأبلغ أمي وستعطيك الأطايب،  
أما أبي فسيغدق عليك الهبات

...

أيها الأسد نم في بيتنا حتى انبلاج الفجر  
وأنت، لأنك تهواني  
هني بحقك من تدليلك وملاطفتك

.....

موضعك جميل حلوى كالشهد، فضع يدك عليه،  
قرّب يدك عليه كرداء ال «جشبان»  
ضم كفك عليه كرداء ال «جشبان»  
إنها قصيدة غناء (بلياله) من قصائد «أنا»<sup>(١٥)</sup>!

تكرار كلمات معينة (معلومة) ذو قيمة تعبدية طقسية، وفي الآن يعرفنا بموقع المتعة في مسيرة الحياة، فالقصيدة تفيض بالدلالات الجنسية، وتشكل دعوة مباركة إلى ضرورة الاحتفاء بعنقوان الجسد مع الطبيعة!

اللغة هنا تخدم الجسد. وهذا الاحتفاء بالسلوك الجسدي وهو في وضعية الجماع مع جسد آخر يعبر عن انفتاح أقصى على الطبيعة، بل ارتقاء إلى مستوى فاعلية الطبيعة، وليس الوصف المذكور سوى الإفصاح الأمثل عن العنصر المرغوب فيه (في الجسد)، فإن السلوكيات الموصوفة تستهدف منح الجسد كل ما من شأنه العطاء. إن الأم هي التي تماثل المشتبه، وكأنها تتمازج مع حركية الطبيعي، والأب هو الذي يمثل سلطة مباركة، والاثنان متكاملان.. ومشهيات الطبيعة تلتقي مع مشهيات الجسد في مشهد الواقعة الجنسية، واللغة لا تورب هنا:

يا إلهي إن ساقية الخمر شرابها حلو،  
ومثل خمرتها، فرجها حلو، إن شرابها حلو،  
ومثل رضاب شفتيها، حلو فرجها، حلو شرابها..  
شرابها الممزوج حلو، شرابها (حلو)<sup>(١٦)</sup>.

إن هذا الحضور في المشهد الجنسي (حضور الإله مع الإنسان) هو الذي يعطينا فكرة جلية عن مدى الانعتاق من كل محظور، فمفهوم الحلو (كصفة) يجمع في منطقته بين المشروب الحقيقي وما يخص المرغوب فيه لحظة ارتشاف الرضاب، وفي الآن عينه: دخول الجسد في الجسد، وكأن الحلو يعادل كل ما هو قادر على منح الحياة بهجتها.

المني الذي يهب الحياة البذرة التي تهب الحياة.  
ملك نطق باسمه إنليل  
المني الذي يهب الحياة، البذرة التي تهب الحياة<sup>(١٧)</sup>...

بين المنى والماء قاسم مشترك، لا بل ووحدة نسب، هي انبعاث الحياة في الاثنين، وهذا يعني إلى أي درجة كان أجدادنا لا يقيمون حواجز بين أجسادهم المختلفة، إنما كانوا يمارسون الحياة بنوع من الحرية المتردة أو (المنفتحة على التمرد)<sup>(١٨)</sup>، وليس الجسد الحر سوى جسد متمرد على ما يفلق عليه.. أتراهم كانوا أكثر وعياً كونياً منا في حياتهم تلك؟ ونصادف المشهد الكوني الذي يجسد الإيروسية المخضبة، أو ذلك اللقاء الجسدي المؤسطر بين الاثنين: بين «أنا» و«دموزي» حبيبها، حيث تتغنى تلك بفرجها مشبهة إياه



بـ (قارب السماء) وبـ(الهلال الجديد، والأرض المراحة، والحقل العالي، والراية... ) وهي تعابير سوف تتوغل عميقاً في نصوص أدبية لاحقاً، ويستجاب لطلبها:

أما من أجلي، من أجل فرجي  
من أجلي، الراية المكومة عالياً،  
لي، أنا العذراء، فمن يحرثه لي؟  
فرجي، الأرض المروية، من أجلي،  
لي أنا الملكة، من يضع الثور هناك؟

وبأني الجواب: أيتها السيدة الجليلة، الملك سوف يحرثه لك، دموزي الملك، سوف يحرثه لك.

فتجيب جذلي: احرث فرجي، يا رجل قلبي<sup>(١٩)</sup>...

يمارس الجنس حضوره هنا بكل احتفالية وبهاء، كونه مطلوباً لأداء مهمة تتجاوز حقيقة ما يتضمنه. إنه مقصود وظيفياً لتحقيق غاية، وهي غاية تطال المحيط الخارجي، حيث أعضاء الجسم الأكثر تعرضاً للتموه ولإبهاعات اللغة وللترميز، تسمى في ذاتها، ويفصح كل ذلك عن أن مفاهيم الحشمة والحياء والحجاب لاحقة، تكتسب قيماً يساوم عليها.

وبالمقابل فإن التركيز على الجنسي مع تسمية الأداة الفاعلة لا يلزمنا أن ندير بوجوهنا وجهة مخالفة، وترفع عن قراءتها بدعوى الاحتشام وأخلاقيات الوقار وسوى ذلك من السلوكيات المجتمعية. إن ما تقدم يسهم في تعميق المفاهيم تلك، وكيف ترتقي الأعضاء التناسلية إلى مستوى تعظيمي، ويكتسب الفرج بالذات قيماً مضاعفة ودلالات حافة، فهو مقسّم بين الرجل والمرأة، ولكنه في المرأة أغنى معنى ودلالة، ويشكل مدخلاً لقراءة تاريخ مغيب ومقاربة ذاكرة ممّوه عليها، حيث حرث الفرج استمر إلى اليوم (إسلامياً مثلاً) كما في آية ﴿نساؤكم حرث لكم﴾، والفرج هنا وهناك يكتسي طابعاً من الحركية التي تُعطاها الحياة وتكون بها. فالفرج - كما يبدو - هو بوابة تفتح على عالمين متقابلين ومتضادين: عالم الحياة (حيث الإيروسية التي هي في أصلها ذات صياغة ذكورية، كونها ارتبطت بذكر الرجل (الأي)، وكأن هذا الحارث في الفرج) وعالم الموت (حيث الشاتوسية، والتي هي في أصلها ذات صفة دالة على المأساة والمصيبة والعدم، وربما كانت

مفصحة عن التثنية أو الأنثى، كما يُلاحظ في المفردة ذاتها، فكأن الأنثى هي حاوية الموت، أو العدم، أو حالة العماء (الكاوس) وتصبح طافحة بالحياة عند الحرث فيها من قبل الرجل). ولكن يبقى الفرج - كما سنرى لاحقاً إسلامياً - فرجاً وانفراجاً، حيث جرى تعميم المفردة على كل ما يخص الحياة.

ولا يُعرف ما مدى علاقة الفرج بكل ذلك. أي هل كان مثل: الفرج والفرجة والفجر والفجور والانفراج... إلخ ذات نسبة (فرجية)، أم أن الفرج اكتسب اسمه هذا لاحقاً من خلال مدوّته الطبيعية، وفي سياق ما هو تاريخي.

ولكن المرجح هنا (كما يلاحظ في إثنية دلالة، حيث يخص الرجل والمرأة تجنيساً) أنه في علاقة تضاييف وتداخل مع الطبيعي. فالاحتفائية التي تخصه بالذات (وهو قريب الأنثى هنا) تفصح عن عظمة المكانة التي أعطيها، ولذلك تم حوله وباسمه تدوين أو تشكيل جمهرة كبرى من الأدبيات الاجتماعية والطقوسية والتعبدية والسلوكية والمتعة زمنياً طويلاً، وكأن الدال على ذلك هو نفسه (فرج المرأة) حيث بات (فرج الرجل) مغنياً بفعل المتحولات الاجتماعية والقيمية والدينية، والإباء الذكوري ورفضه البقاء في شراكة جنسانية متساوية مع المرأة، فتغدو الأنثى فرجاً ويغدو هو حرثاً، ولكن الفرج في صيغته المتداولة - هنا - علامة سؤدد للمرأة، حيث شكل تاريخاً فاعلاً يعرّفنا بأهمية ما كانت تتميز قيمة ذات يوم، حيث جرى توظيف الجنس في خدمة الحياة إلى درجة تقديس السلوك الجنسي وتخصيص أمكنة وأوقات محددة له، كما في حال (أنانا) أو (إينانا) البغي المقدسة، أو الغاية المقدسة، حيث (إينانا) نفسها ذات خاصية أنثوية عادت طويلاً.

حيث بقيت الثنائية تكاملية، ما دامت تلك مقدسة، فهي إذا مأمولة، كما في مناداتها بـ (الأخت) فهي أكثر من كونها أختاً، إنها نُدته، قرينته (وهي كلمة مازالت تستعمل إلى اليوم كمعادل حرفي للقرين: الزوج: الرجل). كما في هذا المقطع المذهل:

الراعي الأمين، ذو الأنشودة العذبة

سوف يشدو لك أنشودة مدوّية

أيتها المليكة ذات الجلال، أنت التي يعذب بها كل شيء،

أي إبنانا، سوف تُدخل السرور على قلبك..  
 .. ومن ثم يكتمل المشهد في الإصطبل بينها وبين دموزي:  
 صف الأغنام، أدخلها إلى الاصطبل  
 الحتمَل، بعد أن نطَّ (على ظهر) أمه،  
 ركبها .. واقعها ..  
 الراعي، واقعها.  
 الراعي يقول لأخته:  
 «أختاه، انظري! ماذا يفعل الحمل بأمه؟»  
 تجيبه أخته:

«بعد أن نطَّ على ظهر أمه، ندت عنها صبيحة نشوة»  
 فإذا ندت عنها صبيحة نشوة، يكون قد نطَّ على ظهر أمه،  
 تعال الآن، إن هذا لأنه ملأها بجنه.  
 الجدي بعد أن نطَّ فوق ظهر أخته  
 ركبها.. واقعها.  
 الراعي يقول لأخته:  
 «أختاه، انظري! ما يفعل الجدي بأخته؟»  
 تجيبه أخته:

«بعد أن نطَّ على أخته، ندت عنها صبيحة نشوة..  
 فإذا ندت عنها صبيحة نشوة، يكون قد نطَّ فوق ظهر أخته..  
 تعال إلى هنا الآن، إن هذا لأنه غمرها بجنه المنجب»<sup>(٣٠)</sup>...

ويبدو أن الخاتمة هنا مؤلفة، غير متطقية.. فالإثنان يمثلان قدوة في السلوك الجنسي، ويُعبدان، حيث الراعي ليس مجرد راع، بقدر ما يمثل رمزاً حياتياً ومنتفذاً (ألا تستعمل كلمة الراعي إلى اليوم بالنسبة للمسؤول الأول عن البلاد والأمة؟)، وهكذا بالنسبة إلى (إبنانا) فهي بدورها منتفذة، والنصوص القديمة ما كانت تضم أسماء عاديين ليحتفى بها - كما هو معلوم - ولهذا فإن إجابة (إبنانا) إقحامية تقويلية، حيث تظهرها ساذجة، ويبدو لنا أن هناك مؤلفاً (أحدهم) صاغ هذه الإجابة على لسانها ليسيء إليها وإلى المرأة عموماً عبرها، ويظهر الرجل عبر دموزي منضبطاً، وهي قرينة الشهوة فقط.

وهذا ما تجلّى لاحقاً في الذاكرة الدينية التوراتية، عندما صورت المرأة مساوية للغواية والإغراء، وفي الموروث الديني عامة. ولكن أليس الإغواء والإغراء في هذه الحالة مفتاح الاشتهااء، أليست الجاذبية أرضيته للرغبة وخلف رغبة بالمقابل؟

أوليس الجنس نفسه كعملية «توليد وإبداع وعبقورية وكمون وخفاء وتكاثر...»<sup>(٢١)</sup> يتطلب إيقاظاً لقوى تؤازره على ذلك من اشتهااء وانتشاء وتخيل شهوي ورغبة متأججة وشيقية وسواها؟ فالجنس كفعل جسدي (هناك) غافب، كامن، لا يصحو ولا يمارس إلا عندما تكتمل شروطه - إن جاز التعبير - وتتوافر مقوماته، كما في (سفر التكوين)، حيث تبرز (حواء) غاوية (آدم)، وتظهر الحية الوسيط الجنسي في ذلك، وهي في حقيقة أمرها رمز قضيبى<sup>(٢٢)</sup> وفي تداخل دلالي مع المرأة بالذات.

وحتى في هذه الحالة التي أسيء فهمها وجرى تجبير دلالة الحدث المؤرخ تظهر المرأة (حواء) أساس الحياة وجالبة للحية (الرمز القضيبى الذكوري)، وليس آدم (وهو من آدم الأرض). وما كان له حضور يذكر لولا أن بثت فيه الحياة عن طريقها، أي أن التسمية ذاتها تغند ما قيل عن فرعية المرأة وأصلية الرجل عند التدقيق في أصل الكلمة هنا وهناك. وفي كل حال، فإن الجدير بالذكر هو أن كبريات المعطفات التاريخية كانت قرينة ورهينة خطيئات (أغراس منحرفة)، وكأننا نحن بني البشر ورثة هذه الخطيئات المستمرة: فالآلهة ضجت، فصنعت كائناً متكاملأ فيه الذكورة، ثم ضجت منه وخافت على نفسها منه في أن ينافسها، فشطرته، والإله لاحقاً أوجد آدم ومن ثم خلق منه حواء (من المنظور التوراتي حيث المرأة محتقرة وقتذاك، رغم أن التدقيق في الحدث المؤلف يبرز أهميتها الكبرى)، وللتخلص منهما، ثلاً يخلدا، كان لا بد من فكرة (الشجرة: السر) فكان الإغواء والإغراء. ونحن ورثة القتال (قاييل) لا (هابيل)، ولكي تستمر سلالة (لوط) كان لا بد من حيلة، وهي أن يسكر، فيضاجع ابنتيه (وهو محرم شرعاً)، فكان منه المؤابيون والعمونيون..

وتظهر فكرة الخطيئة ذات أهمية مركزية في التاريخ، وتشكل شروعاً مغرباً للدراسة في متابعة المتحولات التي نمت باسمها حتى الآن: ويقول أحد المعنيين بهذا الموضوع - وبذكاء حقاً -: «من واجبتنا الاعتراف بجميل أسلافنا فنحن لولا خطيئتهم ما وجدنا»<sup>(٢٣)</sup>.

### رابعاً: قدماً وراء عناوين بليغة

يبدو أن أسلافنا الذين ميّزوا الكوني، وعاشوا حياتهم في أحضان الطبيعة، وتواصلوا مع أجسادهم بكل دفعاتها الشهوية جامعين بين مفاهيم كانت تشكل وقتذاك ولزمن طويل حلاً واحداً هي: الشهوة والإخصاب والانتشاء والجماع والقداسة والديمومة والأخلاق، ومع الزمن بدأت العلاقة تتصدع إلى درجة التضاد بين مفهوم وآخر. فالجنسي، صار مادة دراسية (دينية) وتربوية ومدرسية من منظور أخلاقي وتحت رعاية ووصاية الديني، لقد قنن، وبدأت الأخلاق في تماس مع الديني وضداً على الجنسي لاحقاً، رغم أن هذا الإجراء لا يخفي ما كانته العلاقة تلك، إذ إن الجنسي بكل ما يجسده من شهوات ولذائذ ورغبات كامنة لا تقاوم دائماً أحيل إلى سلوك يمارس في السر. لقد طرد الجنسي كسلوك من المعبد أو المكان المقدس ولكن دون أن تستأصل آثاره، فهو أقوى من كل ذلك. إن تمعننا في النصوص الأنفة الذكر يشي بتراكم كبير من المشاهد التي كانت تهب بالجسد في أن يجاهد (بكل ما تعنيه هذه الكلمة من مدلول أخلاقي وديني) باذلاً قصارى جهده تعبيراً عما فيه من قوى مؤازرة لتوكيد فاعليته الإخصابية. وبوسعنا متابعة ذلك من خلال عناوين بليغة توجهنا نحو أمداء واسعة وذاكرة رحية تمدنا بكم هائل من الشواهد - ويسر - التي تشير إلى حيوية الجنسي، وقيومته بالمقابل وكيف كان يمارس عبر أجساد بما يغير كثيراً نظرتنا إليها اليوم!

وثانية أقول إن أسلافنا كانوا مبدعين في صورهم وتعبيراتهم عن الهاجس الجنسي ومركزيته في حياتهم وفي الطبيعة، سواء من خلال بقايا نصوصهم، أو عبر آثار ما تزال تتكلمهم في جوانب مختلفة، ويعود ذلك إلى آلاف السنين، ولا ندرى هل يعود هذا إلى مقدرتهم الإبداعية في تصور أشكال ورموز وصياغات تفصح عن المرغوب، أم أنهم كانوا على علم بما كان قبلهم (أساطير الأولين كحقيقة) وحقيقة الكائن الأول المؤلف من الذكورة والأنوثة؟

فثمة تماثيل صغيرة اكتشفت تخص «فينوس» ثنائية الجنس: «القسم العلوي يستنسخ شكل المرأة العلوي فقط، بينما يمثل القسم السفلي، بردفيه المنتفخين كما الكرتان و«المساقين» الملتحمتين كما المغزل، عضو الذكر الجنسي. إن هذه الكائنات الثنائية الجنس، التي حدثنا عنها بيروسوس (الكاهن البابلي العظيم) في معرض حديثه عن السومريين، تعود في الواقع إلى رجال العصر الحجري في الحقبة الجليدية. كما يعتقد

بعض الاختصاصيين، وربما كانوا على حق تماماً، أن هذه الفينوسات - القضيب Venus-Phallus الثنائية الجنس كانت تستخدم للاقتضاض الشعائري لبيكاراة الفتيات البالغات<sup>(٢٤)</sup>، وفكرة ثنائية الجنس وجدت في عشتار كذلك «كانت عشتار تظهر على شكل إلهة ملتحية مزودة بعضوي الذكورة والأنوثة معاً، ويدل نهداها العاريان، المنذوران للمص والرضاعة، على أنوثتها. غير أن عشتار كانت رجلاً أيضاً ولحيتها لم تكن الدليل الوحيد الذي يشهد على ذلك»<sup>(٢٥)</sup>.

ويمكن تعميم ذلك على مناطق مختلفة، حيث الأنوثة تغلب الذكورة أو تكون أساساً لذلك. فالأنثى (ميه Me) السومرية هي أصل الكون، ومنها جاءت سلسلة اشتقاقات دالة على الأنوثة كما في (ميري، ماري، ميريام، ماريام، مارتا... إلخ)، ولفظة (Mê) الكردية عندنا لا تزال تشير إلى الأنثى و(Mère) الفرنسية هي الأم. ولكن إضافة (r) إلى (Mê) الكردية تحول الكلمة إلى رجل شجاع وفحل، أي أنها لا تزال تذكرنا بالمفهوم الثنائي للجنس.

ثم لاحقاً يجري الفصل بين كل منهما، حيث تقدّم المرأة في النصف الأسفل أو بإبراز النهدين والردفين والوركين وحتى فرجها، لتبرز قابلة للتخصيب أو مستقبلة لتفعيل الرجل الذكوري، وكأنها في حقيقتها مساوية لما رسم فيها وعنها، بينما أصبح النصف الأعلى ممثلاً في الذكورة، والعقل ضمناً، وكأن الذكورة هي الفاعلة في الحالة هذه، وإظهار قيمومتها على الأنثوي.. وحتى الآن أصبح الفرج ودلالات السمنة من خاصيات الأنثى، وهذا يعني أن الأنثى معادلة للكنز والاكنتاز، وكذلك الاستقرار وهي تستقبل الذكوري (وإنما نأخذ ما أعطينا) كما جاء على لسان إحداهن في حديثها مع زوجها. وفي ضوء ذلك يصبح البيت والعتبة والمقعرات والحفر وسواها خاصيات أنثوية، والمستطيل والرفيع والمنصب خاصيات ذكورية.. لقد سعت الذاكرة الذكورية (لاحظ العلاقة بين الذاكرة والذكر والذكورة والذكر والإذكار.. إلخ) في سلسلة توليفاتها إلى غريلة التاريخ السابق بقصد تحجيم الأنثوي وتويه الأصول فيه، وتنكيهه مقابل تعريف وتعليم الذكوري.

يظهر ذلك جيداً في (جلجامش)، حيث الذكورة من ناحية تفصح عن تمايزها في الميل إلى المثيل (اللواط) وتعبير عن سؤدها وسيطرتها على المرأة من ناحية أخرى. فنحن نقرأ في نص الملحمة:

وحيث يزهو الناس دوماً بحلل الاحتفال  
 وكل يوم من أيامهم عيد  
 حيث الغلمان المختشون يرتعون  
 والبغايا المقدسات بأشكال فاتنة يمرحن  
 طافحات شهوة لاهيات طرباً،  
 يجذبين أكابر القوم إلى أسرتهن ليلاً<sup>(٢٦)</sup>.

فثمة تمايز بين الجنسين، ولكن اللافت للنظر هو وجود بغاء مقدس يشمل الذكور والإناث، ويبدو أن ذلك لم يتم إلا بعد التحول في موقف الرجل من المرأة وحتى منافستها جنسياً، وهو يسخر جسده في خدمة المعبد<sup>(٢٧)</sup>.

ولا بد أن ذلك يرجعنا إلى بدايات غير معلومة في ذاكرة البشرية، حيث التمسك بإله كلي القدرة قادر على الخلود والأبدية، وهو الذي أوجد نفسه بنفسه دون معونة خارجية، فيكون البغاء الذكوري تعبيراً عن نذر قرباني، أو بمثابة أضحية ذكرية تليق بالإله المفترض، وتستمد القوة والمدد الحياتي منه، مقابل المرأة التي تعتبر الأصل في نصوص كثيرة.

أوليس (رع) المصري (وهو إله معظم) قد اقترن بذاته ليروي ظمأه ويولد أول زوجين من جنسه؟

ومن ناحية أخرى تفصح لنا ملحمة (جلجامش) عن الدور الكبير للمرأة المتمرسه جنسياً في تأهيل الرجل للحياة مع تحريف المعنى، ف «جلجامش» هو الذي يوجه كاهنة الحب باتجاه «أنكيدو» المتوحش ليدخل عالم المدينة بمواقعتها جنسياً:

«هوذا يا فتاة البهجة، حرري ثديك

عزي صدرك، يقطف ثمرك<sup>(٢٨)</sup>

لا تخجلي، خذي إليك دقأه

فإنه لمقاربك إذ رآك

اطرحي ثوبك، ينحن عليك<sup>(٢٩)</sup>

علمي الرجل الوحش وظيفة المرأة

... وبعد ذلك:

فتاة البهجة، حررت ثدييها، عزت صدرها  
فقطف ثمارها

لم تخجل، أخذت إليها دفاً.

طرحت ثوبها، انحنى عليها

علمت الرجس الوحش، وظيفة المرأة

وها هو واقع في حبها.

سنة أيام وسبع ليالٍ قضاها أنكيدو مع فتاة البهجة

وبعد أن روى نفسه من مفاتها

يم وجهه شطر رفاقه الحيوان

فولت لرؤيته الغزلان هاربة

حيوانات الغلاة فرت أمامه

تمهل خلفها، ثقيلاً كان جسمه

خائفة كانت ركبتاه، ورفاقه ولت بعيداً،

تعثر أنكيدو في جريه، صار غير الذي كان،

لكنه غدا عارفاً، واسع الفهم.

قفل عائداً إلى المرأة، جلس عند قدميها

رافعاً بصره إليها

كله آذان لما تنطق به» (٣٠)...

إن حيوية هذا المقطع لا تخفي عنا الحضور الإيروسى فيه، أو بشكل أدق: التنفيعيل الجنسي الأنثوي ومركزيته. رغم التخريج السيئ لمضمونه البادي ذكورياً - إذ يعاني من خلل جلي - فهو في الوقت الذي يراهن فيه على الأنثى (وهي هنا البغي المقدسة في المعبد، لا بل وكاهنة حب)، إذا به يقدمها حية، خجولاً، تندفع نحو «أنكيدو» بتشجيع من «جلجامش» وكأنها لا تعي مهمتها إلا به، رغم أنها لم تنخرط في الحب الجسدي إلا من أجل هذا الهدف. وتكشف نهاية المقطع المذكور آنفاً عن موقع المرأة وكيف أن السلوك الجنسي نقلة باتجاه الإقامة في المكان!

ولكن ما يظهر هو أن الطبيعة قد أوجدت لها قوانينها، ومعها ما يساعد على جعل هذه



القوانين سارية المفعول، وكأن أسلافنا هؤلاء الذين اتخذهم موضوعاً للدرس تلو الدرس لنا (نحن الذين نكون على عتبة الألفية الثالثة)، كانوا يستهدفون مضاهاة الطبيعة، إيجاد أنظمة ضابطة لحياتهم فيها وعبرها، حيث التنوع علامة فارقة لحياتهم تلك. ف «الطبيعة ليست انفصالية إنما اتصالية، وتحدد بالإضافة («et» dans) لا في الموجود («est» dans)، هنا وهناك: التعاقبات والتسلسلات، المثيلات والمختلفات، الاجتذابات والمنقرات، والمنقرذات والمباغئات»<sup>(٣١)</sup>. وكان فكرة الاستمرارية والصوررة والرغبة لا تتأني إلا من خلال ما تقدم، والجنس في حد ذاته يتمدد بالعلائق المذكورة! مما هو مدون تاريخياً بخصوص المواصفات الجسدية والجنسية (إفصاحاً عن الحضور الجنسي ولمارسته بأكثر من سلوك ومناسبة وقصدية) انشغلت مجموعة ذواكر بشرية تتداخل في النهاية في ما بينها، ومن خلال مجموعة من الروابط والضوابط وحتى الثغرات التي تعبر عن نقائضها. والجنس كان باستمرار شاغلاً لما تقدم، وظل الجسد الموضوع والمادة والمثال لكل دراسة وبحث ومشتهى، فمنه وعبره وإليه تتلاقى المتناقضات والمتوافقات وما بينهما! ولعل بحثنا عن المرغوب فيه، أو عن المائل لما نعتقده وكراهيتنا لما ننفر منه يفقدنا حقيقة ما نكوننا، وهو أننا كأجساد (لا بل كجسد واحد) لا نتحرك ولا نحيا إلا من خلال المختلف، بين الشيء ونقيضه وضده.

وفي ضوء ما تقدم كان الذين يعتمدون على الجسد يوجدون مواقع متقابلة ومتداخلة ومختلفة في بنيتها قيمياً... كما في حال الذكورة والأنوثة، فقد كان البحث عن المسالك التي تدفع بالجسد إلى البقاء هاجس أسلافنا الأول، وهذا ما وجدناه عند السومريين وما نجده عند البابليين وما نلاحظه عند المصريين القدماء، في زواج الفرعون من أخته أو عمته، أو زواج الأخوة والأخوات (أوزيريس وإيزيس، وسيت ونفتيس..) وفق نظام محدد.

ونلاحظ ذلك وبجلاء في الكثير من أسفار التوراة، تفاعلات جسدية (وقد ذكرنا بعضاً منها)، كما في قصة «لوط» مع ابنتيه، وقصة «إبراهيم» وزوجته «سارة» مع فرعون مصر، حيث اعتبرها أخته و«ثامار» مع «يهوذا»... إلخ. ويمكن للقارئ ملامسة الفيض الشهوي في (تشيد الأنشاد) هذا الذي يجسد رغبات الجسد بكل عنفوانه الطبيعي.. فذلك التداخل بين ثغور الجسد ومنافذه، بين كوامنه ومشهياته وما هو طبيعي يعبر عن احتفائية مذهلة في كل منهما:

- «صرة المر حبيبي لي، بين ثديي بيت..»
- في الليل على فراشي طلبت من تحبه نفسي، طلبته فما وجدته. إنني أقوم وأطوف في المدينة في الأسواق وفي الشوارع أطلب من تحبه نفسي. طلبته فما وجدته. وجدني الحرس الطائف في المدينة فقلت رأيتم من تحبه نفسي، فما جاوزتهم إلا قليلاً حتى وجدت من تحبه نفسي فأمسكته ولم أزره حتى أدخلته بيت أمي وحجرة من حبلت بي.
- ها أنت جميلة يا حبيبتي.. شفتاك كسلكة من القرمز، وفمك حلوى.. ثدياك كخشفتي ظبية توأمين يوعيان بين السوس.
- دوائر فخذيك مثل الحلبي صنعة يدي صناع - سرتك مدورة لا يعوزها شراب مزوج.. إلخ» (٣٢).

الجنس يتطلب هنا تهيئة أو استعداداً، وليس التناشد إلا تعبيراً عن رغبات متجاوبة مع بعضها بعضاً والجسد يشع بها!

والرغبات المذكورة تحيل الجسد نفسه إلى موضوع متعدد الأبعاد، إلى مشروع متنوع المهام يتوزع في أزمنة وأمكنة مختلفة، ولكنه في كل ذلك يعرف بالكائن فيه، ما يشده، وما يضعفه، ما يقوى على حمله، وما يعجز عن القيام به وفق ما هو مشروع له، حيث الجسد اليهودي هو جسد تعبدي أكثر من التعبدي نفسه، وشهوي أكثر من الشهوي، وتطهري أكثر من التطهري بالذات:

- أ تعبدي: نظراً لخاصيته المعلومة في ارتباطه بيهوه، وتحركه في حدود التوراة ومن خلال من يمثلونه.
- ب وشهوي: في التعبير عما يشتهي فيفتح عليه تيمناً بالحالة تلك وتحقيقاً لما هو مصمم على نواله.
- ج وتطهري: فالتحريمات التي خص بها الجسد المذكور كثيرة، ويكفي أن يقرأ أحدنا أسفار التوراة حتى يلاحظ ذلك.

ولكن ما يهمنا هنا في سياق ما نحن بصددده هو قدرة هذا الجسد على امتصاص التاريخ السابق عليه، على هضمه، وإخراجه بطريقة مختلفة. فالجنس يتوزع إلى ما هو

مسموح به وممنوع للوصول إلى الهدف المعلن عنه، فثمة علائق مرسومة، مباركة، ممدوحة، كما في حالة (إبراهيم، لوط، داود، يهوه... إلخ)، ثمة مثيلات واختلافات، اجتذابات ومنفات، حقول مشتهاة، وأخرى يحظر الاقتراب منها. فالجنس طبيعة قائمة بذاتها هنا.

وفي المسيحية يلعب الاعتراف دوراً كبيراً في التعريف بالجسد، ثمة أجساد تنتقل من وضعية لأخرى، الشهوة مباحة، والممنوع يكتسب صفة المرغوب فيه والمشروع نبيله عبر الاعتراف: اعترف شهواتك ولكن صرح بها اعترافاً، الكاهن أو رجل الدين شريك في ما تقوم به، والخطيئة تغدو هنا - بقدر النفور منها وبغضها - منشودة، حميمية، جذابة، ملهمة، غاوية، يلتقي فيها العنصران: الرحماني والشيطاني، ما دام الاعتراف يغسل الجسد مباشرة من أدرانه، وظاهرة الروحي (وكلوا هذا جسدي) هي في حقيقتها: إليكم بما تشتهون، ولكن اعترفوا بي ولي. فثمة شراكة في المشتهى.

لقد أوجد التشريع وملحقاته كل ما يخدم الجسد، وكل ما يجعل منه مداراً لما ينبثق في داخله. البؤساء في تفكيرهم والسذج، والبسطاء في نياتهم هم الذين يمارسون أقصى درجات الانضباطية، يمارسون فرزاً جلياً بين المباح والممنوع، ويرفضون تصديق ما يتناهى إلى مسامعهم أو ما يسمعون، أو ما يقرأون عنه، وما يلاحظونه خلاف ما يعتقدونه ويؤمنون به. فالتقسيمات التي طالت الجسد كانت إدارية، وفي الآن عينه لتحويل الآخرين إلى من يمكنه التقيد بتعليماتها، ومن لا يتقيد بها، حيث القانون ذاته يسمح بتمرير ما يصاده، ما يتجاوز به واسمه بالذات، فلعبة القوى: خفية وعلنية ومتداخلة. ومثلو القانون ذلك، كثيراً ما يسمحون لأنفسهم في أن تعب من الشهوات قدر ما تستطيع، لأنهم في مكنتهم ذلك، ولأنهم أوجدوا ويجدون في كل آن وحين، وفي مناسبات مختلفة، وحتى أمام وفي مواجهة معتنقي أفكارهم بإخلاص ما يحق لهم القيام بإيجاد التبريرات المناسبة. فالآفاق مفتوحة، وأجواز الفضاء لا حدود لها، وحقائق ما يمارسونه تتجذر هنا وهناك. دائماً - في ظل ما يمارس باعتباره تحريماً وممنوعاً كما هو مقروء في النصوص الدينية - يتداخل الحلال والحرام، المقدس والمدنس، الإله والشيطان إلى درجة استحالة التمييز بينهما وكأنهما وجهان لا فصل في ما بينهما، فالديني لا يقتصر على المقروء فيه، والأوامر والنواهي التي تجلوه. لقد صارت جل حقائقه في ما ينهى عنه، ويعاش في السر أو في المبرر! فجل الرموز الدينية، وحتى الأسماء التي تمثل أدياناً مختلفة مارست الممنوع وعتمت على ذلك رغم وجود إشارات وتواريخ مبعثرة تخترق الحجب

المعتمة، وهكذا بالنسبة لمن جاءوا بعدهم ومثلوهم ويمثلونهم إلى اليوم.

إن هذا لا يقتصر على الأسماء المبجلة والمعظمة في النصوص المعتبرة أسطورية، وإنما الدينية هنا وهناك، فالشذوذات (كما تُسمى وجرى تحديدها) مورست واحتفي بها، وسعي إلى تغطيتها بمبررات شتى، ولكن الرؤية النافذة تكتشف الماكر فيها. إن البغاء المقدس طال الكثيرين ولكنه خدم من كان يسعى إلى أن يعبث من الشهوات المنوعة قدر ما يستطيع، حيث كان الماورائي في خدمته لحظة يشاء، فاللواط (بغاء الذكور المقدس) بزر بإحالة إلى المقدس عبر المعبد، وهو في الوقت نفسه خارج ذلك شرح مفهوماً وجرى تصنيفه فلسفياً وتربوياً ومنهجياً للإفصاح عن مزايا الجسد الذكوري وتفوقه على الأنوثي، ولم يكن الحظر وحتى العقاب المتعدد الأشكال سوى إجراءات نخبوية لمنع تعميمه، لإبقاء التفاوت القيمي موجوداً<sup>(٣٣)</sup>.

وشكل القضيب قيمة مبجلة في جل الحضارات وحتى الآن حيث يحتفى به بطرق مختلفة، وفي السياق الديني ذاته. فالخصب حقيقة قضيبية، وألق الفرج بالأنثوي، والأنوثي جعل في الدرجة الثانية قيمة، والإست صيرت حقيقة فرجية أنثوية، فمن يلوط بسواه إنما يحيله إلى كائن فرجي، أنثوي. إن الانتعاش هنا يمارس لعبة القوة الذكورية عبر النقائص.

وداخل السياق هذا، يمكن الاستئناس بقول رينيه جيرار: «حيث يوجد في النهاية بين العنف والمقدس» ويرى أن الفكر الإثنولوجي «يتقبل القول بوجود كل معاني العنف في المقدس.. ولكن في الأخير ما ليس في العنف، وربما تقيضه.. هناك النظام والفوضى، الحرب والسلام، الخلق والتدمير.. إلخ». ولاحقاً يقول: «ما أن يدخل المقدس أي العنف المجموعة حتى ترسم معالم أوالية الضحية البديلة»<sup>(٣٤)</sup>.

هذا الجمع بين المفهومين: المقدس والعنف، أو العنف والمقدس، حيث المقدس لا يكون إلا بوجود عنف يمارس فرزاً بين أصوات معرفة وأخرى نكرة، بين أجساد ظاهرة نورانية، وأخرى دنسة ونجسة قدرة يحذر منها، وأفراد يعظمون وسواهم يرحمون ويلعنون، وبقاء المقدس، لا يمكن ذلك إلا بإيجاد مبررات. فالضحايا دائماً هي كلمة سر للمقدس والعنف باستمرار يكون حليفه، فلا مقدس خارج سور العنف، والخطيئة هي حقيقة عنفية، ولكن المقدس أوجدها ليبقى هو مع مثليه. والجسد في كل ذلك إلهي وشيطاني

في آن، مبارك ومذموم، مقدس ومدنس حسب ما يمتلكه من قوى متنفذة. هذا قانون عام. فالآلهة لم تكن موجودة، لقد أوجدتها مخيلة البشر، طموحاتهم، طمعهم، تناقض مصالحهم، اختلاف ثقافتهم، عنفهم المتنوع. وباسم الآلهة تلك، جرى ترسيم سلاسل مختلفة لتقسيم البشر، لوضعهم في خانات وتوصيفات قيمة. وهكذا كان الأنبياء أفراداً نكرة، مقموعين، منبوذين، ملاحقين، شاذين طالما بقوا منزوعي القوة، ولكنهم عظموا وقدسوا عندما كانت الغلبة لهم، وصار الشذوذ والنبد والرجس والضلالة في الطرف الآخر. هكذا يكون طابع وبنية الأنظمة ورموزها ومثلوها!

الكلمة ذاتها كيان قائم بذاته، تاريخ حافل بمتحولات المعاني فيها لمن يبحث عن الاشتقاقات، عن الإيمولوجيا: Sacer اللاتينية هي المقدس، وإذا أردت فالملعون، الخير أو الشر، و: Kratos تعني القوة الإلهية، وإذا أردت نقيضها. و: Pharmakon تعني الصيدلية (صيدلية الدواء) وإذا شئت فالداء (السم)، والإله كائن خارق القوى، ولكن الشيطان نفسه خارق القوى... إلخ. يبقى الرهان على القوة هو المقرر لصلاحية معنى ما، ورواجه مقابل مفردة معينة. إن الذاكرة تسعفنا بكشف لعبة القوى هذه.

إن الأسماء التي تغرينا بسماعها وربما باستعمالها فيما بيننا تعبر عن ذلك - وهي كثيرة - (فبدئياً كان نشيد القضيب الذي أعطانا أريستوفان مثلاً عنه، كان يسمى Un Dithyrambe من السومرية De-Di-Dul-An-Bi-Us الذي يعني «نشيد من أجل إنعاط القضيب»). وترجمة كلمة (Génie) الفرنسية وهي بمعنى جني إلى (Gonius) أي قضيب حيث كان على مذبح للعائلة قديماً.

وكلمة (Orgie) الفرنسية ارتبطت بحفلة ثقافية ثم صارت تعني فجوراً وتهتكاً، وكلمة أفروديت تعني بطناً، واسم عشتار من ذات الكلمة Ush-tar بمعنى رحم Uterus. والجذر السامي Q.D.SH «مقدس» وهو على الأخص عبارة تعني الخصوبة وبصورة خاصة أكثر، «الرحم Uterus» «قدس الأقداس» من المرأة، والمعبد الداخلي من الهيكل... إلخ (٣٥)..

و«كامبي» صاحب مورد الاشتقاقات المذكورة هو نفسه يعنون مقطعاً من كتابه «العشق الجنسي والمقدس» ب (إيروس كالوس)، أي (الحب الجميل)، ولكن دون أن يؤكد معنى آخر، وهو أن (إيروس) تعني الشهوة، تعني القضيب، ف (إيروس) عشق القضيب هنا!

وهذا يفصح عن النظرة التي سادت طويلاً بخصوص الموقف من الشهوة أو الذكورة تحديداً، وحقيقة عبادة القضيب طويلاً ويرجع كل ذلك إلى القوة الإخصائية الكامنة فيه، ولهذا تاريخ عريق (فالاسم السومري للمنشد يعني «منشط القضيب»)<sup>(٣٦)</sup>، ولاحقاً، تغدو الكلمات مسرحاً لتأويلات شتى ولدراسات أنثروبولوجية في تعدد معانيها، وخاصة عندما تُعطى معنى واحداً، ونجد ذلك حديثاً، وبقوة عند «جاك دريدا» كما في (صيدلية أفلاطون)، وعند «رينيه جيرار» في (العنف والمقدس)، وهذا ما سنلجأ إليه في فصل لاحق حول كلمة (العرب) ولكن دون تقليد ما ذكر، فأهمّات النصوص العربية: اللغوية والقاموسية والأدبية تغرينا بالبحث فيها من خلال تعدد دلالاتها ومعانيها، وقد حاول الدكتور «جواد علي» في (مفصله) اعتماد البعض منها، في معرفة جوانب مختلفة لتاريخ العرب قبل الإسلام، وخصوصاً عندما تشكل الكلمة معينا رئيساً في قراءة المغيب في ذاكرتنا البعيدة!

إننا لا نحتاج إلى عناء معرفي للبحث في الأمثلة التي تعزز حقيقة الجسد وقد احتفي به رغم كل الحظر الديني وسواه عليه، كما في حال البغاء المقدس: في المعبد، وطقوس الجنس المقدس الجماعي والفردى. فالأمثلة لا تحصى هنا، حيث ذكرنا بعضاً منها، ويمكن الرجوع إلى مصادر مختلفة لتوكيد ذلك، ليس من باب الدعاية وإنما للإفصاح عن أن الإنسان بقدر ما يعيش مع القانون، كان ضده، بل يعمل على إسقاطه، وبقدر ما كان يشدد عليه، كان يعزم على اختراقه ويسعى جاهداً إلى التقليل من أهميته، لا بل والاستخفاف به بوعي مقصود، لقد كان في داخله النقيضان وهما مصدر شهواته بامتياز: الإلهي والشيطاني<sup>(٣٧)</sup>. لا بل يبرز الشيطان الأكثر حضوراً وسفوراً وفاعلية، ليس كمنافس للإلهي، وإنما مزحزحاً له، وضاماً إليه سطوته وقوته مع شهواته هو. ونلاحظ في هذا المنحى مدى تركيز «كامبي» على الجسدي وقد تفتح على شيطانيته، لقد صار للاعتراف المسيحي مسار آخر (شهوي)، وتلاشى الحضور المسيحي ليغدو حضوراً بالنيابة ولكن مغايراً تماماً، شيطاني النسب. إن الفوارق لا تقرها القوانين أو التحريمات، بقدر ما تعبر عن وجودها في السلوك، وهي لا تنضبط، فهي سهلة الانتقال من قيمة لأخرى مضادة لها.

ثمة فصل مذهل يخصصه «كامبي» للحديث «عن العشق الجنسي والمقدس» تحت عنوان (العصر المسيحي)، هناك انتهاكات للمحرم، نبذ للاعتراف بصيغته الكنسية المتداولة،

مبايعة للجسدي الشهوي، حيث الإيروسى كعلامة ذكورة يفضي إلى المسيحي والإلهي. ثمة محبوبات Agapète يصرحن بهذه الإيروسية، والمسيح يصبح بذلك فاعلاً شهوياً بعيداً عن نقائه الكتابي. إن الشيطانية تحتكر كل الرموز المثلى في المسيحية، وتنجير الكنسي عبر فئات وجماعات بنوع من الباخوسية الباذخة، حيث تلتقي الأفروديتية كمجرد رحم متلق لمنى الذكر بـ «باخوس» دون أي رادع، ويغدو الشيطان اسم النسبة للمحتفي بالجسد الشهوي. كما في حال «حنة ماري جورجيل» التي أحرقت في تولوز حوالى سنة ١٣٣٠، وقد اعتبرت نفسها ابنة حقيقية للشيطان، و«مادلين» رئيسة دير كوردو، وأقد أقرت أنها عشيقة الشيطان، وكما في حال جماعة أتباع الشيطان وممارسات التهلك وما يخص تقديس المنى والاعتسال به حتى فترة متقدمة من هذا القرن، بغية التخلص من عبء الجسد وخطورة الشيطان<sup>(٣٨)</sup>.. ويمكن ملاحظة ذلك في ماتم مؤخراً في القاهرة من خلال جماعة عبدة الشيطان وسلوكاتهم الجنسية غير المحدودة.

ويلاحظ ذلك لدى جماعات مختلفة إسلامية «ومنها النحلة الحشيشية، وكان منشؤها في إيران، وامتدت دعوتها إلى أنحاء متفرقة من الشرق الأدنى القديم، حيث مورست مختلف أنواع المحرمات الجنسية، وكانت تقيم طقوس الجنس الجماعي، وتقدم لأفرادها نوعاً من المخدرات القوية التي تعطيهم الإحساس بالصعود إلى السماء والتجوال في أرجاء الفردوس»<sup>(٣٩)</sup>: طبعاً، لا تنسى هنا الأبعاد السياسية والاجتماعية والمعتقدية في هذا المنحى أو ذلك، فلقد كان الجسد وما زال المثلل الدائم لكل التجارب والرغبات والأمانى، ولا وجود لقيمة من القيم إلا من خلاله.

ولكن يبقى الجنس حقيقة كبرى من حقائقه، فالجنسانية اخترقته طولاً وعرضاً وعمقاً، حضوراً أو غياباً!

### خامساً: وقفة مع الكاماسوترا:

لم أتوقف عند كتاب «الكاماسوترا: علم الجنس الهندي». ومفردة: الكاماسوترا تعني: فن الحب، إلا لأن أهميته المعرفية هائلة، فثمة إرادة معرفة جنسانية من الغلاف إلى الغلاف، وهو مؤلف من قبل راهب براهماني يدعى ماليناغا أو مريلانا فانسيايانا في القرن الثالث أو الرابع للميلاد. إنه يعرفنا بخفايا الجسد، بكيفية توجيه قواه الكامنة في السلوك الجنسي وبصراحة، أي دون تلميحات، إن مدعى أخلاقيات التقية لا يمكنهم قراءته، إنه يريد

تطهير المرء من كل ما يشده إلى الواقع والارتقاء إلى المستوى الروحي، والامتزاج لا مع الشريك، بل مع الألوهية، هذا العنصر الجوهرى الشامل<sup>(٤٠)</sup>!

الكاماسوترا ليس جسداً محدداً، إنما هو الجسد التكاملي، قراءة متعددة الأبعاد والطيات في الجسد لاستجلاء حركية الجنسي، إنها كتابة آثارية، معمودية مباركة لإيلاء الجسد قيمة عظمى هي حقيقته، جعله مدونة أخرى تستعاد قراءتها، لخلق ألفة كونية معها، ينوع من الحنين إلى المختلف، وانطلاقاً من رغبات متجاوية وشهوات تننادى وتمهادى!

يوضع الجسدي وهو موجه للجنسي لأنه تعبير عن ممارسة خلقية، توحداً مع الإلهي، يوضع في مسارات مختلفة، ولكنه بذلك يفصح عن غنائه وثرأه مكوناته. إن كل وضعية هي بمثابة مجرة شهوانية ونداء عوالمى واكتشاف أبعاد جديدة.. ما يشدني (كباحث) إلى الكاماسوترا ليس هو ذاته فقط، وإنما ذلك التلاقي بينه وبين كتاب تراثي عربي - إسلامي صدر بعده بنحو ألف عام هو «الروض العاطر في نزهة الخاطر» لقاضي الأنكحة التونسي الشيخ «النفزاوي»، بحيث يكاد كتاب «النفزاوي» المذكور يكون هو (الكاماسوترا) في نسخته العربية - الإسلامية، ولا يعرف ما إذا كان مؤلف «الروض العاطر» أطلع على (الكاماسوترا) أم لا، فثمة تشابه في موضوعات كثيرة، ولأهمية هذه النقطة سأعرض لذلك.. وما يزيد في الموضوع أهمية هو ذلك النقد الحاد الموجه (ولا أدري ما الحقيقة النقدية فيه!) إلى كتاب «النفزاوي» من قبل ناقد حصيف لا يخفي توجهه الحدائى (التفكيكى تحديداً) ودفاعه المستميت عن المرأة، هو «عبد الله محمد الغدّامى» في كتابه «ثقافة الوهم! مقاربات حول المرأة والجسد واللغة - ج ٢»، وهذا يستحق وقفة أخرى.

## أ الكاماسوترا:

التخلص من الجسد بالجسد: لا يمكن إحصاء كل النقاط التي جاء بها (الكاماسوترا). إن علم الجنس الهندي يفرنا بفصاحة لغته، بالدخول إلى أمدائه الرحبة، ولهذا لا بد من التركيز على بعض النقاط رغم أهميتها جميعها:

فهو يطلب من المرأة أن تتعلم الكاماسوترا أو جزءاً منه على الأقل، وتدرس فنوناً مختلفة لإثارة الجسد، ومنها: «الغناء - الموسيقى - الرقص - الخط والرسم - الوشم - تزيين الأسرة والمضاجع بالزهور أو نثر الزهور الى الأرض - لعبة الكؤوس الموسيقية التي تملأ بالماء -



تحضير العطور والروائح الزكية - فن الطهي - فن الإيماء أو التقليد - فن تعليم النطق للبيغاء والزرزور - التمارين الذهنية كإتمام المقاطع الشعرية والآيات الناقصة - نظم الشعر... إلخ (ص ٥٢).

المهارات المذكورة (وهي نماذج مختارة) تخرج الجسد من سياقه الطبيعي، تفجر فيه طاقاته، وتولد فيه وعبره ما يجعله مسرحاً مدهشاً للإثارة والإلهام بطرق شتى، وفي الآن عينه تجعله لا متناهيماً في ملذاته وانتشائياته، والجواري والمحظيات اللواتي كن يمثلن مكانة مرموقة في العصر العباسي خاصة، كان لمهارتهن الدور الرئيس في نيلهن للمكانة تلك لدى عشاقهن!

وعندما يتحدث عن أنواع الجماع، فهو يسهب في ذلك، وكأن كل وضعية هي رؤية ملذاتية مميزة، وتفتح لرغبة مشمرة جسدية، فيقول:

«يقسم الرجل إلى ثلاثة أنواع هي: الرجل الأرنب، والرجل الثور، والرجل الحصان، حسب حجم عضوه التناسلي، والمرأة أيضاً بحسب عضوها التناسلي تكون ظبية أو فرساً أو فيلاً أنثى، ينتج من ذلك ثلاثة أنواع من الجماع الشرعي بين أشخاص من أحجام مناسبة وستة أنواع من الجماع عندما لا تنطبق الأحجام، ومجموعها تسعة أنواع من الجماع» (ص ٧٤).

تلعب المقابلات دوراً كبيراً هنا في إتقان اللعبة الجنسية، وفي تحقيق النشوة للطرفين، إن العضو الذكري بقدر ما يثبت كبره مقابل عضو الأنثى الأصغر، تكون اللذة أكبر، إن العلاقات القائمة تتبع أحجام الأعضاء الجنسية للطرفين.

ويدقق السكسيولوجي في الجماع الجنسي من حيث علاقته بالزمن والحجم وقوة الشهوة، حيث يلاحظ وجود تسعة أنواع من الجماع الجنسي في ما يخص الزمن وقوة الشهوة - ولكل منها طريقة مناسبة للإشباع الجنسي - وعلى سبيل المثال يقول:

«في الجماع الجنسي الأول، تكون شهوة الرجل عنيفة والزمن المستغرق للتوصل إلى اللذة قصيراً. ولكن في الجماعات الجنسية التالية التي تجري في

اليوم ذاته، يحدث ذلك. أما المرأة فتجري الأمور معها بشكل مختلف، ففي الجماع الجنسي الأول تكون شهوتها ضعيفة والزمن الذي تستغرقه للشعور باللذة طويلاً. ولكن في الجماعات الجنسية التالية التي تجري في اليوم ذاته، تصبح شهوتها عنيفة والزمن المستغرق للشعور باللذة قصيراً وهكذا إلى أن تشفى غلبتها تماماً (ص ٧٩).

هذا التحليل السكسيولوجي يعتمد على ممارسة أو متابعة دراسية للموضوع، وهو يفصح عن قوة العلاقات الرغبة بين متناقضات، إذ إن المثيلات أو المتشابهات لا تولد الرغبة بقدر ما توجد النفور (هذا ينطبق حتى على اللواط بالذات، إذ إن طرفاً يستسلم للآخر بوصفه نقيضه: طالبه، عاشقه، وهو مطلوبه، معشوقه) ويتجاوز ذلك حركية الشهوة داخل الجسد في علاقتها بالزمن، وهذا يُفصح عنه فيزيائياً اليوم: إذ إن السرعة كلما ازدادت بطؤ الزمن والعكس صحيح، ويبدو أن الطرفين يدخلان في جملة علاقات تقوم على التجاذب بسبب المختلفات التي تخلق الرغبة لدى كل منهما في الآخر. ولعل ما يستثير الجسد بغية الوصول إلى الدخول في علاقة مباشرة معه (جنسية) يتطلب أدوات ووسائل، كما في حال (الملاسة)، والقبلة، والضغط أو الدمغة أو الخدش بالأظافر.. إلخ) بالنسبة للوضعيات الجنسية ال (الأربع والستين)، فلا يتم هذا إلا بمعرفة كل ما يخص طبغرافية الجسد وكيفية استثارته، فبقدر ما تتم السيطرة عليه وبمعرفة مناطقه وثغوره وعتباته، بقدر ما تتم مقارنته والتوحد معه، فتمة حالات ضرب باليد وأقسامها وأصوات لاستثارة الجسد (ص ١٢١).

فالصيرورة هي في المختلفات، في المتروع، وكأن كل تجاوب شهوي يعتمد على إيقاظ منطقة ما غافية في الجسد بالذات. ثمة أنواع للجماع، وهي (الجماع الجنسي: الغرامي - اللاحق - الاصطناعي - المحوّل - على طريقة المخصيين - الخادع - التلقائي - ص ١٣٤).

ولأن الزواج ليس مجرد جسد اثنيني، ليس مجرد توحد حساسي بين جسدين مختلفين، إنما تجاذب بين جسدين يتجاوبان، فلا بد من مقومات ليكون الزواج ذاك ناجحاً، ومن هنا تأتي أهمية النصائح العملية السكسيولوجية: أي ما يمكن تجنبه من النساء في القران. وكيف يمكن خلق الثقة بينهما في حال الزواج، وكيف يكون سلوك الزوجة الفعلية، وما يخص طبيعة الرجال والنساء... إلخ.

ولعل الباب المخصص للزينة الشخصية وإغراء القلوب والعقاير المنشطة لافلت للنظر، فالجسد ليس مجرد كتلة لحمية، ليس توضعاً غريزياً فقط، وإنما بنية، بنية مختلفة من شخص لآخر، ولهذا فهو يحتاج إلى من يفهمه ويفهم هو ذاته والآخر.

إن العالم الخارجي بكل عناصره المكونة يسهم في تحريك رغبات الجسد الجنسية أو يضعفها، وما يدخل إليه من غذاء، وما يمسه من عناصر أخرى تستثيره. الجسد هنا وفي كل وضعية عالم خرائطي مجهول، يتطلب حفرأ أثرياً له ومعرفة بجوانبه وتسميتها.

فهناك وصفات نافعة، كما يرى المؤلف الكاهن، مثلاً:

- يستخدم مرهم مؤلف من تايرنامونتانا كرونيا وكوستوس سبسيوزا أو أرابيكوس وفلاكورتيكاتا فراكنا كمرهم للزينة.
- بواسطة النباتات المذكورة أعلاه، يصنع مسحوق ناعم يدهن به فتيل مصباح حيث يحرق فيه زيت ملح الزاج الأزرق... من مميزات هذا المسحوق تجميل العينين وجعلهما براقين.
- عند تناول مسحوق ناتج من نبات نيلبيروم سبسيوزوم واللوتس الأزرق والمسناوروكسبرغي المزوج بالسمن الممدد والعسل يصبح الرجل لطيفاً بنظر الآخرين...
- يسيطر الرجل على المرأة تماماً في جماعه الجنسي معها إذا دهن عضوه التناسلي بمزيج من مسحوق التفاح الشوكي والبهار الطويل والبهار الأسود والعسل.
- يحصل على النتيجة ذاتها إذا دهن عضوه التناسلي بمزيج من أوراق نبات الفاتودبهرانتا، مسحوق عظم الطاووس...
- عند دهن العضو التناسلي بمرهم مصنوع من نبات امليكاميراهاولانس، يحصل الرجل على قدرة السيطرة على المرأة.

أما ما يخص وسائل تنمية القدرة الجنسية، فمنها:

- يحصل الرجل على القدرة الجنسية إذا شرب الحليب المزوج بالسكر وجذور النبات أوشاتا والبهارشاي وعرق السوس.

- وإذا شرب الحليب المحلى حيث انسلقت فيه خصية كيش أو تيس تزداد قدرته الجنسية.
- تحصل على النتيجة ذاتها إذا شرب عصارة الهديسروم غانجتيكوم أو الكويني، أو الشيركا الممزوج بالحليب.
- وأيضاً إذا مزج الرجل الأرز مع بيض الدوري، وبعد غلي المزيج في الحليب أضاف الحلي والعسل وشرب منه حسب حاجته.
- يشرب السمن المغلي أو السمن الصافي، في كل صباح أثناء فصل الربيع. يقال إن هذا المزيج صحي ومقوٍ لذيد الطعم.

...وفي النهاية ثمة توجيه سلوكي تربوي تعليمي (يتوجب أن لا تجرب الوسائل المشكوك بها والقادرة على إتلاف الجسد، والتي تؤدي إلى وفاة الحيوانات عند ملامستهم إياها.. الوسائل الوحيدة الممكن استعمالها تكون صحية موافقاً عليها موافقة من قبل البراهما والأصدقاء... ص ٢٩٩ - ٣٠٥).

وفي نهاية الكتاب (باختصار، إن الشخص الذكي والفطن الذي يعتني بدارماوارتاوكاما أيضاً بدون أن يصبح عبد شهواته، ينجح في كل عمل ينفذه.. ص ٣١٢).

إن قراءة هذا الكتاب تتطلب قدراً عالياً من الثقافة والمعرفة والخبرة العملية تخص الجسد وما يستثيره من مواد مختلفة. فثمة قوى نباتية وسائلية تمارس تأثيرات متنوعة في الجسد وخصوصاً في المجالات المشار إليها، حيث لا يعود الجسد مجرد آلة طيبة لصاحبها، وإنما مجموعة قوى يصعب السيطرة عليها دون استيعاب ميكانيزم العمل بها أو كيفية إدارتها.

والكتاب لم يؤلف لأي كان، وليس بإمكان أي كان تطبيق متضمناته، فالثقافة المطلوبة والمواد المذكورة والطرق المشار إليها تحتاج إلى صاحب إمكانات مادية ومعنوية، وهذا يسهل استيعابه بالنسبة للمدرك البنية الوظيفية للمؤلف والوضع الاجتماعي. فالذين يتميزون بوضع مادي ومعنوي متدن خارج الدائرة، حيث الخطاب له تاريخه وظرفيته في هذه الحالة...

وبشكل عام فإن (الكاماسوترا) هو علم قائم بذاته، محبوب، ومنظم، كما جاء في مدخله: «في البدء، خلق سيد المخلوقات الرجال والنساء، ووضع قواعد حياتهم بالنسبة لدارماوارتاوكاما على وصايا احتوتها مائة ألف فصل...» (ص ٣٥).

ولنا أن تصور الجهود الجبارة حقاً المبذولة في تأليف كتاب كهذا. إن الجنسي ولأنه يفتح على الاحتمالات كافة: الموت والحياة وما بينهما من حالات وتوضعات، يشكل اللغة الأم لكل اللغات التي تخص معرفة الجسد في جوانبه المختلفة. فهو أكثر من كونه اتصالاً، إنه طاقات تتوزع وتتداخل وتتشكل بنوعية مغايرة بسبب ما تقدم، وهو أكثر من مجرد صيرورة بالمعنى الفيزيائي، لأن هذه ربما أمكن معرفة أدواتها وقوانينها، إنه السر الذي لا ينفد والعمق الذي لا يسير وإلا لما كان هناك رغبة. فكل رغبة تخص علاقة جنسية معينة تشترك مجموعة هائلة من القوى الجسمية والنفسية والعقلية في مسارات متنوعة. وهنا يمكننا التوقف مع كتاب الشيخ الفنزوي (الروض العاطر في نزهة الخاطر) ومدى تداخله مع سابقه.

يشكل الكتاب المذكور بداية مجازاً لتوليد الشهوة والعود الأدبي إليها، واستعارة لابتداع نشوة هذه التي تعتبر وراثية النسب، فأن ننتشي هو أن نمنح لجسدنا قيمة كانت غافية، أن نفجره بكل قواه الهاجعة، أن ننقل صوب اللامادي، ثمة جمع بين المادي: الروض وهو ليس مجرد كيان أرضي إنما يشكل روضاً، إنه تذكير بالجنة، بالأطياب، هنا تتمركز اللذة التي تستثير فينا الجنسي، ومع المادي هناك الصفة: العاطر، إن الصفة تختتم الرسالة البليغة، تفلق عليها، تؤطر للمعنى ولكن بشكل بقاء المتعة في حالة ثوران، وهذا لا يتم إلا بوجود طرف هو - حالة (نزهة الخاطر) والعنوان هنا استراتيجيا لغوية ولكنه أكثر من مفتاح يوقظ الجسد، إنه معبر نشط وملهم وحتى شيطاني نحو اللعبة بقصد ممارسة الخطيئة الأولى، أن نُخلق، ونخلق من جديد، ثمة جنة مدعو إليها، وبين العبارة الأولى والعبارة الثانية نقلات، انفتاح على ملذات منتظرة. أوليس الإنسان ذاته إمضاء كونية، انطباعاً بالقدسي وتجنراً بالرغبي، وميلاً مستمراً نحو الأبدى، وهنا تكون النشوة موسيقى الجسد اللعوب فاتحة تطيح الزمنى.

والمؤلف كسابقه رجل دين (لاحظ العلاقة بين البراهمان وقاضي الأنكحة)، ولذلك يقتصد في كلامه، إنه يمارس استراتيجيا واقعية، إذ لكل موقع جسدي ما يناسبه، اللغة تؤم الجسد، تسعى إلى ترميزه قصد استعماله واستيعاب قواه، ولذلك يفتح كتابه كالأول: «الحمد لله الذي جعل اللذة الكبرى للرجال في فروج النساء، وجعلها للنساء في أيور الرجال. فلا يرتاح الفرج ولا يهدأ ولا يقرّ قراره إلا إذا دخله الأير ولا الأير إلا بالفرج. فإذا اتصل هذا بهذا وقع بينهما الكفاح والنطاح وشديد القتال وقرب الشهوتين بالتقاء العانتين. وأخذ الرجل في الدك والمرأة في الهز، بذلك يقع الإنزال. وجعل لذة

التقبيل في الفم والوجنتين والرقبة، والضم إلى الصدر ومص الشفة الطرية مما يقيم الأبر في الحال... ص ٢٣»<sup>(٤١)</sup>.

«النفزاوي» يمارس تفكيراً للجسد بكل مقوماته وعناصره، وهو إذ يلجأ إلى ذلك فبعد التوكيد على الحمدلة، فهذه بمثابة إخصاب رحماني للجسد، وتأميمه إلهياً ليكون في خدمته - الحمدلة إمضاءً ربانية، صيرورة نشوة تنتقل بالجسد من وضعية انتشاء لأخرى لإبقاء الخلق مستمراً، وليس التركيز على المختلف سوى جغرافية متعية، فالجسد هو في حقيقته مجرة خرائطية لا تمكن مقارنته دون دليل معرفي وبوصلة أثرية (أركيولوجية)، وهنا يتم ذكر الأعضاء التي تشكل تمثيلاً للجسد، وكأن ذكر الأعضاء عملية طقوسية ومن باب السيطرة على الجسد، التسمية امتلاك للمسمى، عقد ودي وتجاذي مع.

ولعل كلام الوزير له في تقييمه لما عناه، يذكرنا بدور كبير البراهمة وعلاقته مع «فاتسيانا»، حيث قال له مشجعاً إياه على ما قام به «لا تخجل، فإن جميع ما قلته حق، ولا مروغ لأحد عما قلت. وأنت واحد من جماعة. ليس أنت بأول من ألف [منهم] في هذا العلم، وهو والله ما يحتاج إلى معرفته، ولا يجهله ويهزأ به إلا كل جاهل أحق قليل الدراية» (ص ٢٥)، وبعد ذلك يتعرض لتضمنات كتابه، فيتوقف عند الحمود من الرجال والنساء والمكروه فيهم، وكيفية الجماع ومضراته، وما يخص أسماء أيور الرجال وفروج النساء، ومكائد النساء، ومنافع للرجال والنساء، وما يقوي على الجماع، وما ينشط الجماع.. إلخ.

ثمة تداخل في الكثير من المواضيع في الكتابين، فثمة نصائح عملية مختلفة، ومنها (كيفية الجماع)، وهو على أنواع مختلفة. حيث يقول نهايةً «وأنواع هذا الباب كثيرة لا تحصى، اختصرتها وبالله التوفيق» (ص ٨٥).

وبوسعنا إيراد جوانب أخرى تفصح عن نظرة «النفزاوي» إلى الجسد، فهو على الصعيد السكسيولوجي وعلى أرضية دينية يماثل «أبقراط» في حديثه عن أفرجة البدن. لاحظ ماذا يقول في أسباب شهوات الجماع وما يقوي عليه:

«أعلم أن أسباب شهوة الجماع ستة:

حرارة الصبا - وكثرة المنى - والتقرب فيمن يشتهي - وحسن الوجه - وأطعمة معروفة - والملامسة أما الأشياء التي تقوي على الجماع وتعين عليه فهي: صحة البدن - وفراغ القلب من الهموم - وجلاء النفس - وكثرة الفرح - وحسن الغذاء - واختلاف الوجوه - والألوان - وكثرة المال (ص ١٤٣).

هذه الأسباب المذكورة تحدد النقاط المؤثرة في الجسد، ما يكونه الجسد ويكون عليه، ثمة هندسة معرفية تحيل الجسد إلى أبواب ونوافذ وطاقات، إلى معايير، إلى كلمات سر يفتح بها وينغلق. وبذلك لا يكون «النفزاوي» مجرد مشعوذ في تشريحه الأثري للجسد، بقدر ما يمارس دوراً جهادياً، إنه قاضي الأنكحة، وفي ضوء هذه المهمة يكتسي الكلام صيغة تعبدية وتكتسب اللغة صفة واقعية تقتسم الجسد وتفصح عن قواه الشهوية. ثمة حضور للإلهي في كل إجراء، حيث يشكل الكوني دائرة داخل الجسد، يتجلى شهوياً، وانطلاقاً من المختلقات، إن كل تسمية إمضاعة نارية، وترنيمة ملائكية تغشى الجسد بغية تطهيره من كل ما هو مادي فيه، لأن في كل خطوة حمدلة وبسملة!

ومرة أخرى يرجعنا «النفزاوي» إلى البراهماني، وهو يتحدث عن مقويات الذكر يادئاً بالرحمة: «اعلم يرحمك الله أن هذا الباب لتغليظ الذكر، وهو نافع للرجال والنساء، لأن الذكر الصغير تكرهه المرأة عند الجماع، كما تكره الذكر الضعيف المسترخي. وإنما لذة المرأة في القوي الكبير». ولذلك ثمة إرشادات وهي بمثابة طبوغرافية تنمية البعد الشهوي في الجسد: «فمن كان ذكره صغيراً وأراد أن يعظمه ويقويه للجماع فيدلكه قبل الجماع بالماء الفاتر حتى يحترم ويجري فيه الدم ويستخن ويغلظ. ثم يمسحه بعد ذلك بعسل الزنجبيل المربى ويتقدم بعد ذلك للجماع. فإن المرأة تلتذ به لذة عظيمة حتى لا تكاد تدعه عنها ينزل. وإن شاء يأخذ من الفلفل والسنبل والمسك والحوونجان أوزاناً معتدلة بعد الدق والتخيل، ويعجن بعد ذلك الغبار بعسل الزنجبيل المربى ويمسح به الذكر بعد أن يدلكه بالماء الفاتر جيداً، فإنه يغلظ ويعظم وتلتذ به المرأة لذة عظيمة..» (ص ١٦٣). ويمكن المضي أكثر مع «منافع البيض وأشربة تعين على الجماع» (ص ١٧٥).

هذه المراقبة الدقيقة لتحويلات طعام دون آخر ومؤثراته في الحيز الجنسي، ولقومات القدرة الجنسية عبر أشربة مختلفة، وسلوكيات مرغوبة وظيفية لنيل المراد، تفصح عن مدى الانهماك بالذات هذه التي تنحصر في حدود العلائق الجسدية. فقدرة المرء على

معرفة ذاته هي في مدى اطلاعه على مكوناته أو مخبوءاته الجسدية، وليست اللذة سوى الحصيللة الفعلية لمقاربة حركية الجسد من الداخل ومعرفة منافذه من الخارج. ومن جهة أخرى لا يمكن الفصل إطلاقاً بين فاعلية الشهوة في إضاءة عالم الجسد، وديناميكية الخبرة النظرية وكيفية تأييد الفاعلية تلك بحركات طقوسية في حقيقة أمرها: أن نفهم شهوتنا الحقيقية هو أن ندرك القوى التي تجعلها صاعدة بنا نحو الأعلى والأسفل، ولعل الشيخ «النفزاوي» لم يدشن روضه العاطر في نزهة الخاطر إلا من خلال جسد في مستوى الروض المذكور لإدامة العطر: عطر الشهوة يمتلك الجسد من الداخل، ويجدد طاقاته ويتجدد بها. وهنا يستحضرنا «الغذامي» وموقفه السلبي كلياً مما ذهبنا إليه. لماذا؟

كما قلت، ثمة موقف لافت للنظر تجاه مؤلف «النفزاوي» حيث يطيح به في كليته باعتباره سيعاً في مضمونه، ولا يكتفي بالرفض هذا والاتهام للكتاب بل يطال الناشر والمحقق وكل من ساهم في نشره وتوزيعه كما يظهر.

ثمة إذاً موقف فكري وأخلاقي ومعتدي كذلك مما تقدم، وهذا يتطلب تحليلاً خصوصاً أنه باحث لا يستهان بقيمة كتاباته!

يدشن كتابه المذكور بالحديث عن كتاب «النفزاوي»، حيث يعتبره في حلته الجديدة بمثابة صحوة ثقافة الرجل عن الجسد الأنثوي، «في الوقت الذي تسعى فيه المرأة إلى تأسيس (ميشاق أنثوي) يحمي وجودها المؤنث من تسلط الثقافة الذكورية، فإن ميشاقاً جسدياً (آخر) يعيد رفع رأسه ليضع الجسد الأنثوي بين قوسين أو بين إيقاعين» (ص ٧). ويذكر الكتاب، ثم يعلق على ثقافته بـ «أنها ثقافة متأصلة ومتجذرة في الوجدان وفي العقل الذكوري، وتعاود الآن الظهور وتجدد نفسها في الذاكرة وفي الحضور...» ثم يقول: «إن حركة إعادة نشر هذه الكتب ليست مجرد ذكاء تجاري من ناشر أو ناشرين أذكيا، بل الأمر أعمق من ذلك بكثير». إذاً ثمة جرم وجناية في نشر الكتاب بعد تحقيقه وطباعته في طبعة أنيقة، كما يذهب إلى ذلك، فالطعن في كل من ساهم في إظهار الكتاب (ص ٨)<sup>(٤٢)</sup>، وإلى جانبه كان كتاب أحدهم «حيث لم يسم نفسه، لأن مؤلفه الغفل من الاسم، أظهر (المعجم الجنسي من لسان العرب) في طرابلس عام (١٩٩١)، «في سبيل إسعاد طلاب المتعة» (ص ٨). وهكذا الأمر بالنسبة لكتاب «ألف ليلة وليلة» - ص ٩). إذاً كل كتاب غفل من اسم مؤلفه - هكذا - يُشتبه فيه.



ومصدر التهمة هو البعد الثقافي الذكوري في الكتاب «من خلال مجموعة حكايات تظهر المرأة منزوعة العقل» - (ص ١٤) مثلاً.

ولأن المؤلف يركز على اشتهااء المرأة لعضو الذكورة كثيراً (ص ١٩)، ولذلك فإن حكم الأستاذ الباحث «الغذامي» النهائي هو: «لن يجد المرء مشكلة في أن يقول إن كتاب النفرزوي كتاب موجه للقارئ المذكر السفيه الأبله، ولن يقول أحد إن هذا الكتاب كتاب تثقيف تقني في الجنس، وإنه مفيد لقراء العربية، إلا إذا كان هذا الإنسان قد ألغى عقله فعلاً وانساق وراء شعبية النفرزوي، وتجاهل كل خبرة ذاتية إنسانية له مع الجنس المؤنث». يقول ذلك انطلاقاً من أمثله المذكورة الدالة على دونية المرأة في ذاكرة الرجل، ومن ثم يتساءل وبلغة جهادية «فهل نقبل أن يأتينا المحقق والناشر لكي يحتفلا بهذه السفاهة ويظهرا وكأنهما يجاريان سيدهما المؤلف بتكريس الجهالة في ثقافة الأمة وبتقديم الجسد المؤنث وتصويره بهذه الصورة الدنيئة». ويختم فصله هكذا: «إن الكتاب علامة على ثقافة الجهل والحماقة والرداءة الفكرية والإنشائية. والسعي إلى تكريسه والاحتفال به ليس سوى تبشير بالجهل واحتفال بالجهالة» (ص ٢٣ - ٢٤)، فيكون كتاب ابن قيم الجوزية «روضة المحبين ونزهة المشتاقين» هو الكتاب النقيض للأول، حيث يظهر الفارق الجليل من مقدمة الأخير بالذات (ص ٢٦).

ولعل أول ما يمكنني البدء به هو أنني لا أريد أن أقوم بدور الحكم المخالف النقيض، ولا بدور محامي الناشر والمحقق، لأن أهم كتيبي صدرت ومازالت تصدر عن ذات الشركة الناشرة، ولكن الذي أستطيع قوله هو أن موقف «الغذامي» كما أعتقد ليس نقدياً، ونقده ليس بريئاً (البتة؟)، فإجمال (سيئات) الكتاب في الأمثلة المذكورة فيه تقويل وإساءة قطعية إلى الكتاب ومضمونه، وكأن كتاباً تراثياً من النوع المذكور لا يستحق الاحتفاء به أو نشره، وإنما الإطاحة به، ويهمل هنا تاريخه وظروفه والبعد الثقافي العملي له، باعتباره الكتاب الوحيد في هذا المجال والذي يتطلب مواجهة له بكل حدة وعنف. ثمة ما هو خفي في العلاقة (هل بقي خفاء ليسم هكذا؟) حتى بصدد موقف الناقد من المحقق وخصوصاً من الناشر، وكأن هذا لا يتبنى إلا الكتاب الذي يجسد ثقافة الذكورة (وأعتقد أن كتيبي التي ينشرها هي في الطرف المخالف لما يفكر فيه «الغذامي» وهي ممنوعة في مجملها في بلده، لهذا لا أجد لأي منها أي أثر في أي كتاب من كتبه تلك التي يظهر فيها نصيراً للمرأة. وهل حقاً يعتبر «ابن قيم الجوزية» نموذجاً موقفاً يعدل بين

الرجل والمرأة؟ أليس اختياره لهذا النموذج يتماشى مع سلوك مذهبي معتقدي، واختياره لمقاطع من الكتاب تعسفياً، لأن جل أعمال «ابن قيم الجوزية» - وهل أقول جميعها تلك الخاصة بالجنسين؟ - كما في (حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح) وقد تعرضت له في كتابي (جغرافية الملذات، الجنس في الجنة)<sup>(٤٣)</sup> وفي (أخبار النساء) وسواهما؟ أليست حنبلية «الجوزية» وراء ذلك الاحتفاء به، ومالكية «النفزاوي» سبب الرفض له، أم أن ثمة أموراً أخرى أعمق من كل ما تقدم، لم يفصح عنها تماماً؟

وهل حقاً أن كل كتاب غفل من اسم صاحبه فيه جبن معين؟ لماذا لا تذكر أسباب أخرى؟ فالمؤلف يسفه حقيقة ما جاء به صاحب «المعجم الجنسي» و«ألف ليلة وليلة»، أوليس التخلي عن الاسم هنا ضرباً مدهشاً من اللاأنانية؟

مهما كان الحال مما تقدم وأسباب هذه الحال فإن الموضوع أبعد من كل ذلك. فـ «النفزاوي» يقدم كتاباً لا يستهان به في موضوعه وجرأة ما ضمنه كتابه، من خلال سلسلة كتب تقدمته يونانية وهندية وفرنسية وغيرها<sup>(٤٤)</sup>.

إن «النفزاوي» لا يعبر عن ثقافته الذكورية كما يسميها «الغذامي»، فقراءة كتابه تفصح عن ذلك، ثمة هدر للمعنى في قول ذلك. فعلى أكثر من صعيد يمكن التأكيد على أنه يعزز من فاعلية الجسدي - الجنسي. فيما أنه يدخل في علاقة جديدة مع ما يتحدث فيه وعنه، يجدر القول هنا: إن تعزيز فاعلية التكاثر واستهلاك الجسد مع توخي الاقتصاد القيمي هو المنشود فيه.

إن ما يستهلكه الجسد هو قوته، طاقته، ولا يتم ذلك إلا في خدمة المأمول الذي يتحرك في مسار الحمد لله والشكر لله (إن جاز ذلك)! وهنا أجد نفسي مع باحث آخر، لا أعتقد أن باحثنا «الغذامي» يجهله، حيث سبقه ذلك، وهو الدكتور «عبد الكبير الخطيبي» فهو خلافه، تماماً، رغم أن منهج الاثنين واحد وهو (التفكيكي)، إنه يحتفي بكتاب «النفزاوي» ويشيد بأهميته، حيث يكتب: «إن كتاب الروض العاطر في نزهة الخاطر (هذا هو الكتاب الذي ندرسه هنا) ليس بالضبط نصاً خليعاً، كما يفهم الغرب الخلاعة على الأقل، أي كلاماً قذراً، لا قداسة له، تغذيه بلاغة ماجنة ذات علاقة بالسيلان». ورغم إشارة المؤلف إلى بعض (سقطات) الكتاب، إلا أنه يؤكد على أهميته، فبلاغة الكتاب

التقليدية هي بلاغة الأمر والشرع - والجماع هو الهدف - إن الجماع نسك، له قساوة وهذيان الممارسة الصوفية نفسها إنه تعبير مربك للحلال والحرام، دوران لأدلة الجسم الخاضعة لتراتب إلهي. والنكاح بقساوته وطريقته الهاذية يمتلك حركته الحقيقية نفسها<sup>(٤٥)</sup>. ومن ثم إن تركيب الروض العاطر خاضع لتألؤ وتقاطع مكثف بثلاثة قوانين، هي القانون الحمدلي، والقانون الحكائي، ثم ثالثاً القانون الرمزي<sup>(٤٦)</sup>.

طبعاً لا نحتاج إلى استشهاد نلو آخر لرفع تهمة، فليس ثمة مقاضاة في هذه الحالة، ولكن ثمة آفاقاً نقدية متجاوزة ومتخالفة. إن «الخطيبي» لا يبائع نص «النفزاوي» ولا يشرعن له، بقدر ما يحاول مقارنة بنيته من الداخل، فالشيخ بكل دلالة الكلمة لا يريد من الجسد إلا أن يفتح (افتح يا سمس «يا جسد») وتعويذته جلية، ومهمته واضحة، فهو في مبتغاه يريد وحدة جسدية إثنينية، وهذا لا يتم إلا بمناورته، فالجسد آلة إلهية (سبحانية/ ربانية) وهناك أكثر من كلمة سر لتشغيلها، وللتحليق بها صوب الإلهي، صوب الأثيري النوراني، منطلقاً من النص القرآني بالذات، ومن خلال وعيه وفهمه له.

ثمة تغييب للعناصر، اكتفاء بالدلالات، الاسم يوقظ الشهوة الغافية المعتبرة شيطانية، لكن مؤلف (الروض العاطر) يتصدى للمهمة بطريقته، فالزحزحة لكل حضور شيطاني تتم باستحضار الإلهي، وكل اسم فاتحة شهوة هنا، وهنا نتذكر ما قاله «ابن عربي» حول حديث الرسول (حَبِّبْ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثًا) بادئاً بذكر النساء..

فيركز على فاعلية الأنثوي، فالأنثوي حقيقة للرجل، يكتمل بها، جزء منه، خلقها الله فيه ثم اشتق له منه شخصاً على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته فحنَّ إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنن إليه حنين الشيء إلى وطنه، فحببت إليه النساء، فإن الله أحب من خلقه على صورته... والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها: فإنها زوج أي شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجاً. فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة، فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه... إلخ<sup>(٤٧)</sup>.

ثمة شهوات كونية بمقياس فتوحات كونية وهي الفتوحات المكبية التي تملأ في «ابن عربي» كل منافذ جسده ومخيلته.. والصوفي هو رجل شهوة بالمعنى الإلهي، الشهوة تشده إلى المفارق ومن داخل المادي، ومن داخله. إنه لا يتغنى الشهوة إلا بغية التخلص

من جسده والاتحاد بالخالق الأول. وكل المتصوفة عشاق إلهيون، أجسادهم فاضت شهوات ارتحالاً صوب الروحي. «ابن عربي» يؤول حديث الرسول بطريقته، فالرسول ابتداء بحب النساء، مؤكداً على فاعلية الشهوة عبرهن، كأن الجسد الأثوي هو قرطاسه، مرآته التي يتمرأى فيها ويتلاشى «جسد المحب جسد مكتوب. طرس ممنوح لامحاء وانكتاب المحبوب فيه، من دون أن تكون إرادة المحب الناظمة والموجهة له، طرس أورفيوسي بامتياز، يعلن ككتابه للمحو وفتنته»<sup>(٤٨)</sup>. لا نستطيع هنا تسفيه كتابه الآخر ببساطة لأنه يخالفنا في الرأي، ربما نجد فيها ما يستفزنا، فنعلن عن شيطانيته، رغم أنها - لو يُدقق فيها - فسوف يلامس الكائن فينا فيها بجلاء. إن جسد الآخر المتمد المقهر، المتعرج هو بشكل ما جسدنا!

تفصح التقية عن وجود وحضور الكثير من المراتق التي تبعدنا عن المشترك، ثمة تشويه للمعنى الإبداعي، لأننا نريد ما نحن نرغب فيه، ونرفضه أمام الملأ. «النفزاوي» مقروء هنا وهناك، ولكن في السر. تلکم هي الحقيقة، حقيقة ما نكونه بالفعل، السر مدخل عملي لاستجلاء مختلف المقومات النفسية والسلوكية لأولئك الذين ينبذون كتباً في مستوى (الروض العاطل)، الأسماء المعلنة تخيف، لأنها تزيح الستار عن المغيب، المنوع صنو الإرهائي، استراتيجياه للإفصاح عن عصامية ظاهرة، كاريزمية بشكل ما.

### سادساً: مسميات جسدية أخرى

عندما نواجه الجسد ونسأله عن الموطن الذي أعطي فيه كامل حقوقه من الناحية الجنسية، كمادة للتجربة وكموضوع للدرس، وكحضور عياني في طروحات فكرية مختلفة وأدبية وفنية، فإنه يشير بوضوح إلى اليونان، فأهل هذه كانوا مدركين لخطورة الجسد وفي الآن عينه لمكانته وفاعليته والإمكانات الهائلة المحتزنة فيه، حيث الجسد الفاعل الأكثر هو المدرك بأبعاده الكلية أكثر.

في هذه الحالة لسنا بصدد البعد الأخلاقي لكل ما كان يمارس ناحيته: إن الأخلاقيات المتداولة بقدر ما تبرز ضابطة عنيفة، بقدر ما تفصح عن وضعية عماء، عن تسفيه وتجهيل لحقيقة ما اعتبرت كذلك ليست في محلها، فهي تحجب عنا الحقيقة الأصلية. الجسد (اليوناني) أي ذاك الذي كان يعاش ويمارس ويدرس يونانياً خصوصاً لم يكن منزوع القيمة الأخلاقية، لقد ترتبت هذه على الجسد بعد دراسته ومقاربة خفاياه، حيث كان أشبه بموقع

أثري توضع فيه حضارات مختلفة، متداخلة، معلومة ومجهولة، ومختلطة، لذلك جاء التنقيب مع المقارنة والمتابعة على صعد مختلفة، والاستعانة بعلوم مختلفة كذلك.

هكذا كما أعتقد - نقرأ الجسد اليوناني، وإن كان للرومان مساهمات ملحوظة في هذا الميدان، ولكنهم يظلون يونانيين أكثر من كونهم روماناً من خلال كثافة المواد التي وضعت عن الجسد ومكوناتها والدلالات الحافقة بها ومستوياتها!

إن رجلاً في وزن «أبقراط» هو مؤسس الفلسفة اليونانية وليس رموزها أمثال: ديمقريطس وهيراقليطس وأبيقور وسقراط وزسيون الأيلي وأفلاطون وأرسطو، من خلاله، وكل الكتابات التي شرحت الجسد وكشفت عن القوى البيولوجية ومساراتها كان بإمكان الآخرين من المعبرين أنفسهم فلاسفة مختلفي النزوعات أن يبلوروا أفكارهم ويصيغوا طروحاتهم. الأمزجة التي دونها «أبقراط» هي أركان المعرفة اليونانية ومن جاء بعد ذلك هي المراجع الفعلية لكل موقف من حقيقة الجسد، ولكل فكرة تتجاوزها وتجعله خلفية لها، عندما ترتفع إلى الروحي وتتحرك صوب السماوات العلى.. صوب الإلهي.

ليس العلم هنا هو المالك لكل شيء، بقدر ما كان لممارساته العملية والتشريحية من أهمية في تحديد قوى الجسد: فاعلياته وانفعالاته، وهوماته، لقد جاءت الفلسفة والآداب الأخرى لتتطلق وتؤسس لعوالمها، وكأنها قائمة بذاتها.

وفي ضوء ما تقدم كان نموذج المثلي والمعتبر فحلاً والمختنث والسحاقية والشهوة والمنى.. إلخ قيد التداول والمناقشة والدرس دون روادع قيمة تحجب ما بالجسد من قوى مختلفة. كان سؤال: ما الذي يجعل الجسد وبهيئته لثن يصبح في وضعية المثلي مثلاً، وكيف يكون مصيره وهو منعكس في الملمات، سابقاً على سؤال: كيف توجه الجسد صوب المثال الأعلى. حديثاً كان الرجوع إلى الجسد كما كان يدرس قديماً، ومتابعة ما توصل إليه الأسلاف اليونان في الميدان المذكور بمثابة التأريخ لما تم وقتذاك، ومعرفة الدور الكبير لمدشني علوم الجسد بامتياز، إذ إن الذين حاولوا الحديث عنه ودراسته خارج حدود اليونان كانوا مسكونين بالهاجس الأخلاقي، أو كانوا يمارسون المتع الجسدية، يصفونها، يصتقونها، ولكن دون أن تسنح لهم فرصة فعلية لمعرفة حقيقة هذه المتع، كما في حال (الكاماسوترا) وغيره في الأصقاع الأخرى.

في هذا السياق يبقى لعمل «ميشيل فوكو» الضخم بأجزائه الثلاثة حيث موته المفاجئ لم يسمح له بإنجاز الجزء الرابع وهو (اعترافات شهوة) قيمة كبيرة، تحت عنوان (تاريخ الجنسية)، إنه عمل لا يمكن تجاهل الجهد المعرفي الذي بني فيه.

وفي كل حال، فإن الذي يهمنا لموضوعنا هنا، هو الجزءان: الثاني (استعمال اللذات) والثالث (الانهمام بالذات).. «فوكو» الفرنسي في هذين الكتابين يقدم نفسه ويعرف بها في حقل الأنثروبولوجي والعالم الموسوعي. إن الفلسفي كلمة شبه مؤجلة، أو لأقل مذوبة في إهاب الممارسات التنقيبية والاستنطاقية والثقافية لدراسته تلك النصوص التي اهتمت بالجسد وكيف يتحرك وما الذي يحركه ويدفع به ليقوم بنشاط دون آخر بدءاً بالحلم وانتهاءً بمسارب اللذة والشهوة والمتعة!

ولعل قوله وهو «لعل البشر لا يتكروون في مجال المحظورات أكثر بكثير مما يتكروونه في مجال اللذات»<sup>(٤٩)</sup> يفصح عن ذلك الخرق المستمر لكل القواعد الأخلاقية والأعراف التي تخص الجسد، خرق لا يعتبر عن نفسه كشدوذ - كما يسمى - وكفوضى، وإنما كحقيقة لا يستطيع البشر حيالها سوى أن يعترفوا بحقيقة مثلى وهي أن الحقائق الكبرى التي يُداوم بها وعليها مجتمعياً، تقابلها حقائق كبرى وربما أكثر منها يعاش بها في السر، أو حيث يفغو القانون أو يكون ممثلوه فيفضون النظر عنه وحيث يكونون أنفسهم ممثلي ذلك الخرق. فشهوات الجسد المعاشة في السر، في إهاب الخرق لا تُحصى مقارنة بتلك المقننة والمثاب عليها. لقد تمّ الربط - وما زال - بين الجسد ككتلة لحمية والغريزة الجنسية والشهوة، نلاحظ مثلاً كما يورد «فوكو» أن عبارة (استعمال اللذات) عنت قديماً *Chrésis Aphrodision*، وأن ممارسة الحب وضعت مقابل *Aphrodisia*. فأفروديت هذه التي تعتبر إلهة الحب والخصب هي ذاتها تعني الممارسة الحبية (الجنسية). إنها مادة أنثوية يشتغل عليها الذكري، وهذا يذكر بالعلاقة بين الصداقة في مفهومها اليوناني *Philia* والقضيب *Phalus*، وهذا المفهوم يفصح عن مرجعية ثقافية تعطي الذكورة القيمة الكبرى، حيث تماهى الصديق مع القضيب أو بالعكس. فقد انشغلت الصداقة بفكرة القضيبية كقيمة تتجاوز المرأة كأنتى، مادامت أفروديت تنشغل بالأنوثي وتعادل الرحم/ البطن وكعشتار *Ush-tar*. وداخل هذا السياق تلتقي كلمة *Chair* (لحم) مع الغريزة الجنسية والشهوة، وتقترب من الغريزة ربما الصديق بالفرنسية *Cher*، إن كل كلمة هنا هي جمهرة معانٍ محيية! لكن اليونان لم يمارسوا هذا الحجب بقدر ما كشفوا الغطاء

عنه، لقد عاشوا جسديتهم كما هي، وأطلقوا أسماء ومسميات تهمهم، وتجعل الجسد مكشوقاً، حيث جاءت الكتابة لتحيل المفكر فيه إلى كلمات مقروعة ومتداولة. لقد أعطوا اللحم (لحمهم) كل ما استطاعوا على جعله مبرزاً لقواه وحركيته من توتر وتشنج واهتياج وخمود وثوران وهدوء وتصلب وانتعاض داخلي. وبداية كان للوطي مقام كبير في أدبياتهم، كانت صورته متألفة، وكانت هذه الصورة على غير ما نعتقد نحن، كان اللوطي مطلوباً في ذاته، كان يتداخل مع الصديق (فيليا) والعزير (شيري) ولزمن طويل<sup>(٥٠)</sup> كان ميدان حب الذكور «حرأ» في العصور اليونانية القديمة، وعلى أي حال، أكثر حرية بكثير منه في المجتمعات الأوروبية الحديثة، مع ذلك نلاحظ أنه برزت في وقت مبكر جداً ردود فعل سلبية قوية وأشكال من الإدانة، سوف تدوم زمناً طويلاً (ص ١٧).

طبعاً لا بد من الذكر أن «ميشيل فوكو» هذا الموسوعي العتيد بحق، كان معروفاً بمثلتيته، وكأنه أراد (كما شاء نزوعه اللحمي) أن يكون يونانياً في الصميم، كما كان سلفه الأول «سقراط» أو «أفلاطون»، إلى جانب رموز كبيرة، أبطال ثقافة في فرنسا اشتهروا في هذا الميدان (أندريه جيد، جان جينيه، فيرلين، رامبو... إلخ)!

كان ثمة معايشة للتحول داخل جسد المثلي أو سواه، ومن وصف له بحيث يمكن الخلوص إلى استنتاجات تفيد الباحث هنا. حيث كان يدخل في المعايشة الجسدية الإثنية بين طرفين من جنس واحد أو من جنسين كل ما يخص اللذة والشهوة والمتعة القائمة على مفهوم المغايرة. لقد ظهر اللحم بوصفه موشوراً يختزن في بنيته كل القوى والإمكانات التي يجعله في وضعية انبساط أو انطواء أو برود أو فوران أو انتعاض أو نفور، الإجراء الذي من شأنه أن يعطيه مدى في خلق شعور مختلف لدى الآخر. وفي ضوء هذه الإحالة البيولوجية كان لا بد من الاستعانة بوظيفة الخيلة وقابليتها في تحويل طرف ما إلى مرغوب فيه أو موضوع رغبة، مقابل تحويل المقابل إلى عنصر الراغب أو المقدم نحوه، فالأثر من الخارج وإدارته ليكون المرغوب فيه مرغوباً حقاً هو الذي يخلق علاقة ودية أو ضدية، فنحن في هذه الحالة في وضع مشحي له وتعليمه. يقول «فوكو»: «لقد نسب إلى أبقرات التأكيد بأن اللذة الجنسية شكل صرع خفيف. وهذا على الأقل ما يرويه أولو - جيل (Aulu-Gelle): هو ذا رأي أبقرات الفذ في العلاقة الجنسية. كان ينظر إليها كجزء من المرض الرهيب الذي نسميه الصرع» (س - ص ٩٠). يضيف بعد ذلك بقوله: «الفعل الجنسي محلل، منذ بدايته، كإوالة عنيفة تؤول إلى انقذاف المتني»

(س. ص ٩١). إن هذا يحتاج إلى وقفة ومناقشة وتحليل بالمقابل.

نلاحظ بداية كيف يتم الربط بين اللذة الجنسية والصرع الخفيف، وهذا الربط تشبيهي - توصيفي - والحقيقة التي تلمس هنا هي أن السلوك اللذوي لا يتم إلا بعد سلسلة من الحركات النشطة والمنظمة ووفق ميكانيزم عضوي محدد.

وفي هذه الحالة تكون اللذة نتيجة لفعل، وليس فعلاً يُمارس في أي وضعية كانت، إنها منشودة كمرغبة جسدانية عامة، وهي متخيلة باستمرار من خلال اللذة الأولى، وبذلك لا تكون سلوكاً مرضياً فيزيولوجياً مثلاً، اللهم إلا في حالة واحدة، وهي أن يغدو الشخص نفسه مأخوذاً بأولية اللذة ومحكوماً بسلطانها كلما صادف المؤثر الذي يبعث فيه رعشة معينة تلفت النظر.

إن الصرع الخفيف مؤلم، يدفع بصاحبه إلى إظهار شكواه، والرغبة في تجاوز ما هو فيه، أما اللذة (كصرع خفيف هنا) فيُرجب فيها، في دوامها، وليس في تجاوزها. وهنا بوسعنا القول: إن الموعودين بالجنة والمأخوذون بملذاتها وخصوصاً في مجال الحور العين يعيشون حالة (وسيعيشون كما هم موعودون بذلك) من الصرع الدائم، إنهم منزوعو الإرادة، باعتبارهم يداومون على اللذة (هذه التي لا يرافقها، أو يعقبها إنزال) وهذا يعني أنهم مغمورون بلذة هي صرع، متتشون أبدأ، باعتبار قذف المنى هو من ناحية يوصل صاحبه أو الداخل في العلاقة الجنسية مباشرة أو في سياقها، إلى قمة الانتعاض أو الشبق، فتتملكه رعشة أو سلسلة رعشات متتالية مع دفعات المنى، ومن ناحية ثانية يكون انتهاء القذف المنوي نهاية للذة تلك، وتعبيراً عن نزوح الجسد إلى حالة همود وحتى حالة إعياء.

ولعل ما ذكرناه يستحضر شخصية المتصوف وخصوصاً ذلك الذي يعيش حالة وجدية، أو الموصوف بالحلولية، وذلك يتصف بأنه من أصحاب وحدة الوجود، أو ما يدخل في إطار الحب الإلهي، هذه الشخصية تغرينا بدراستها من خلال علاقتها بكل ما يعترى الجسد أو يتملكه من رغبات وشهوات ومتع وملذات وشبقيات وانتعاضات. ولنا أن نتصورها مهما كان نوعها (ابن عربي أو رابعة العدوية مثلاً) وهي تعيش هاجس اللذة المؤجلة وتجد في شريك متخيل انبثاقاً لشبقية أو لنعظ في داخلها، فيكون هنا قذف متتابع يغمر الجسد كله: ماورائي - المتصوف هنا شبقية وتَغظي في كليته -<sup>(٥١)</sup>. شبقية



المتصوف هي طرس شفاف، كتابة باذخة، يتلاشى فيها وعبرها جسده المادي، ثمة مقايضة عالية المستوى في العلاقة هذه، المتصوف يفامر ويقامر بجسده في عالم الألوهي ليؤسس لكونية لذة باسمه، ليكون لذة محضاً

لأن كل سلوك جنسي هو سلخ جسدي عن الجسد، نزع طاقة حياتية معينة منه، لأن السلوك الجنسي يخرج الجسد من حضوره الطبيعي التوراني، ينذره لغيبوبة نشوة يتغيبها الكائن البشري بقذفه منيه، لا يكتفي بإفراغ خلط فائض: إنه يحرم نفسه من عناصر ذات قيمة كبيرة بالنسبة إلى وجوده الخاص» (س. ص ٩٢).

هذا التنظير البيولوجي الفلسفي يغرينا بمقاربة أسسه وحركيته. الكائن البشري مقيد بالأمل، بالرغبة، وهي رغبة تمتد بين الهروب من الموت ومن عناصره: كل ما يساهم في هدم الجسد من الداخل ويغير من ملامحه. إنها ثنائوسية قاهرة وانعتاق من قواه، ونزوح صوب الأبدى تخلصاً من تغيرات المادي، صوب الخلود. ولعل لحظة النشوة الممهورة باللذة هي التي تمنح هذا الكائن إقامة في المطلق، وبذلك يجمع المني في مفهومه بين المنيّة والأمنية، إن الإنزال يقدر ما يعزز وجود الكائن، تتمعه بما هو جسدي، يقدر ما يستهلكه. الاستمناء هروب من الموت نحو نشدان لخلود لحظي، المتصوف في هذا الإطار يراهن على لذة روحية، لذة تتجاوز مادية الجسد. كون الروحي خالداً فاللذة المرتبطة به خالدة، ولأن المني يتضمن مفاهيم مركبة ويجمع بين ما هو تدميري وتعميري، لذلك كتب فيه الكثير، بقي في أصله (سراً محضاً)، كما يستخلص من حديث «فوكو» عن موقف (أبقراط، أفلاطون، أرسطو) كل على حدة من هذه المادة (س. ص ٩٤).

ولذلك يكتفي «فوكو» بالقول: «يندرج النشاط الجنسي إذاً في الأفق الواسع للحياة والموت والزمن والسيرورة والخلود، وقد بات هذا النشاط ضرورياً لأن الفرد صائر إلى الموت، ولكي ينجو من هذا الموت بشكل من الأشكال» (س. ص ٩٥).

ولعل «فوكو» معني بهذه المسألة مسكون بقلقها، لأنه يعيش هاجس البحث والتفكير فيها، حيث تنوس جل كتاباته بين فضاءات لذة تتجاوز الأرضي كترغبات تخترق الجسدي الغائي، وحيزات لذة رهينة الحياة الأرضية والزمن الناخر فيها. إن جسده مسرح لذات متناقضة، حيث كان ينبغي أن يكون الإنسان الكامل (لأن النشاط الجنسي هو

أعنف من كل الملذات، ولأنه أكثر كلفة من معظم النشاطات الجسدية، ولأنه يخضع للعبة الحياة والموت» (س. ص ٩٨).

في ضوء هذا النزوع المعرفي يمكن قراءة كل أعماقه بوصفها مجموعة لذات سورها الحياة من جهة والموت من جهة أخرى، ولعل اهتمامه بتنوع اللذات هو الذي دفع به لكي يدفع بمفهوم اللذة والمتعة معها إلى أبعد مدى معرفي لها.

إن حديثه عن الشبقي في فصل مستقل يخدم هذه النظرة والرغبة في آن، وخصوصاً عندما يراوح أحدهم بين حبين: حب النساء وحب الغلمان، بين اشتهاى النساء واشتهاى الغلمان، بين لذة موجهة نحو جسد المغاير: جسد الأنثى، ونحو جسد المماثل: جسد الذكر من النوع نفسه. إنه قلق أكثر من كونه معرفياً. إنه أنطولوجي وفلسفي في الصميم، إنه مأخوذ - كما يبدو - بعميق ما يقوله: «فقد جرت العادة على الربط، بشكل وثيق بين حب الغلمان اليوناني وبين ممارسة التربية والتعليم الفلسفي» (س. ص ١٤٠). هل هذا يعني أن «فوكو» يدشن مجدداً لثقافة ذكورية تقوم على اشتهاى المماثل أكثر؟ ولا يتبدى ذلك لنا إلا إذا عرفنا حقيقة ودلالة استعمال الملذات والاقتصاد فيها. ويكون هذا عبر الانهماج بالذات، وذلك عندما يقول: «وباختصار، يمكننا أن نصف «العناية بالذات» هذه بكون أن مبدأ «في الوجود» أو العين La techné toubiou، بمختلف أشكاله، نجده مسيطراً عليه من قبل المبدأ القائم على «انهماج الذات بالذات»، ومبدأ الانهماج بالذات هذا، هو الذي يبرر ضرورتها، ويوجه تطورها وينظم ممارستها»<sup>(٥٢)</sup>. ويتأكد هذا لاحقاً بمجموعة من المرافعات المحكمة، كما في استشهاده بقول لسقراط وهو يظهر أمام قضاته بمظهر أستاذ الانهماج بالذات «فقد انتدبه الإله لتذكير البشر بأنهم بحاجة للانهماج بذواتهم ونفوسهم، وليس بثرواتهم أو مجدهم» (ه. ص ٣٢).

هذا القول والذي سبقه يكشفان عن موقف فلسفي قيمي له «فوكو» مما هو جار في مجتمعه. فلقد كان متفلسفاً، حارث معرفة في (إرادة المعرفة) ثم بدا طالب تجارب متمتعاً في حيثياتها، ولكنه في (الانهماج بالذات) بعد (استعمال اللذات) بدا حكيماً أكثر، إنه يركز على اقتصاد الندرة، يفصح وببلاغة معهودة - هذا الريبب النيتشوي - عن مدى الاهتزازات أو الاعتلالات التي يتعرض لها الجسد، ولكن ليس أي جسد، إنه الجسد المجتمعي. فهناك جنسانية فاضحة، هدر لقوى الجسد في النشاط الجنسي،

استهلاك نحيف لطاقاته، وكذلك يهدد المجتمع (مجتمعه) في الصميم، ولهذا يجري التركيز على تقنية الجسد، على البيولوجي فيه، وهو قيد الاستنزاف، ولهذا يعزف بنفسه كحكيم زرادشتي على طريقة «نيتشه» لافتاً النظر إلى ضرورة الانهماج بالذات لوقف التزيف البيولوجي. إن نص المتعة يغدو نصاً حافلاً بالموت الوشيك، فلا بد من الإنذار هنا. إن قراءة كتابه هذا، في جزئه الثالث تفصح عن حرص شديد على حقيقة ما يجب القيام به، بحثاً عن حمية لنقاء الجسد المجتمعي!

فتمة سلبية من حب النساء: أن تحب هو أن تمارس الجنس، إنها أفلاطونية مستحدثة ومستعادة، ولكن السلبية هذه لا تعني من طرف آخر رفض الدخول في علاقة حب مع جسد أنثوي، وإنما الاقتصاد في العلاقة الحبية تلك. ثمة نوع من الحمية الأخلاقية غير المهددة في مجتمع (هو المجتمع الفرنسي خصوصاً) لا يُخفي تفككه في أكثر من جانب، إن أخلاقية الجسد عند «فوكو» هي الإغلاء من شأن الجسدي الذكوري، والتحلل بقدر أكبر من الانضباطية في السلوك الجنسي.

إن قراءة ما كتبه في فقرة (لوسيان المزعوم - هـ. ص ١٤٤ - ١٤٥)، حيث يحضر حب النساء وحب الغلمان بالتناوب، ومن ثم تحدّد طبيعة اللذة عند كل منهما تقودنا إلى النتيجة التي خلصنا إليها. ثمة إذاً مقاضاة لحقيقة الجنس نفسه، وفي الآن عينه بيان حول الجسد وما يجب أن يكون عليه، وهي دعوة لا تخلو من نسكية أو زهد مسيحي في مقاومة شراهة الجسد جنسياً، إنها عودة إلى نوع من الرهينة - تجاه النساء تحديداً - لا سيما أنه عاش مرحلة ازدهار الجسد في تدفقه الشهوي في الجامعة، حيث كان يدرس فيها، وتناول في كتبه نماذج مختلفة من المجتمعات البشرية، ليكون (الانهماج بالذات) عصاراً ما توصل إليه فكراً!

هذه النقلة النوعية بالعودة إلى نظام بيولوجي مميز بجنسانية صاحبة ذكورية المنحى، تذكرنا مجدداً بكل النصوص الأسطورية أو الأدبيات الجنسانية التي تقيم فاصلاً نوعياً أو قيمياً بين الأنوثة والذكورة، ليغدو الجسد مهوراً يختم التفاوت القيمي. أهي حركة إعادة إحياء لهضة جديدة أم انتفاضة معرفية لا يمكن المصادرة عليها لما لها من مشروعية مسائلة ومداولة؟

ثمة تداخل بين مكونات الذاكرة القريبة والبعيدة، ولكن يستشف من كل رهان على

الذكوري أكثر من حقيقة جلية، وهي التشديد القيمي على الأصل الآدمي للإنسان (في البدء كان الإنسان آدم) وعلى تابعة المرأة له (إن حواء مخلوقة من آدم)، هكذا تقول وتنص الرواية التوراتية، ولكن هذه الرواية لا تقول إلا ما تنهى إليها حول كيفية الأصل الإنساني سابقاً في هيئة رجل، وبالتدرج، فقد حفلت النصوص التكوينية بسلسلة تدرجات بدأت بالأصل الألوهي للإنسان وانتهت بالأصل الترابي، وليس «جلجامش» سوى الدليل الأمثل على الحلقة الوسطى بين الحالتين، مع تغييب متعمد ومقصود لكل أصل يخص المرأة مستقلة، سوى تلك النصوص التي تحفل بالمرأة، وهي في هيئة الأم الكونية الكبرى، ثم جرى الانقلاب عليها، ليكون الرجل منجب المرأة لا العكس. ولسنا بصدد كيفية هذه التحولات، بقدر ما يهمنا في كل ذلك الموقف القيمي من الإنسان والرهان على الذكورة كعنصر معظم فيه.

كان ثمة خنوثة، هذه الجامعة بين البدائتين المذكورة والمؤنثة في كل واحد (وقد اعتبرت آلهة كثيرة حاملة للقوة المذكورة والمؤنثة، فهذا «هيرمافرديت» ابن «هرمس» و«أفروديت» في اليونان القديمة، وفي الهند القديمة الإله «ديتي» أو البقرة - الثور، أم وأبو جميع الآلهة الآخرين، وفي مصر القديمة يمثل الإله رع الذي جامع نفسه هاتين البدائتين (سقطت البذرة في فمي نفسه) وصورت مثل هذه الآلهة أحياناً بأجهزة تناسلية وعلامات جنسية مزدوجة «شيفا في الهند أو أفروديت الملتحبة، واعتبر أسلاف الناس الأوائل في بعض الأساطير مزدوجي الجنس»<sup>(٥٣)</sup>.

وفكرة الثنائية الجنسية موجودة في كل الثقافات القديمة (حتى في التوراة يتم خلق آدم بنفخة من فم الإله)، حيث يكتسب التراب المجدول كمادة لتكوين الجسد بعداً رَحْمِيًّا، بينما (مريم) لاحقاً، تبرز بوصفها الرحم، والإخصاب يتم من الخارج، وهي في حقيقة أمرها استمرار لكل الصور الخاصة بفكرة الخنوثة أو ثنائية الجنس التي تملك ذاكرة البشر الجمعية في أصقاع مختلفة من العالم. لكن لاحقاً - ومن الداخل - يجري التمييز بين المبدئين، والتركيز على مبدأ دون آخر بوصفه الأسمى والأعلى والأرقى، كما في حال الذكورة، حيث صار القضيب العنصر المعظم بامتياز، وكل إفصاح عنه وتضخيم له يعليان من أهمية الذكورة فيه. إن من يمتلك القضيب يمتلك سلطة، ولا يوجد في متناولنا من خلال الأدبيات الموجودة تلك التي يُفتخر بها من ينادي بالعكس، وهذا الرهان القضيبى شمل كل النصوص الأدبية والفلسفية وتجلى حتى في الرسوم والأغاني وبأشكال مختلفة. إن مالك القضيب لا ينفاس، فالأب هو قضيب منتصب، خالق سواه

ويشعر الآخريين (سلالته) بسطوته (كما يستنتج من تحليلات فرويد)، والتمركز حوله يسم دراسات «لاكان» الفرويدي المجدد، ووصفت الحضارة الغربية وضمناً الأميركية بوصفها قضيبية بامتياز، كما يستنتج من كتابات «ماركيوز» والنجوم الكبار في السينما (الأميركية خصوصاً) استمرار لتلك الشخصيات الفنية الأسطورية التي رسمها «ميكيل أنجلو» وغيره، وهي في هيئة التعاظ، وقد برز الأبطال في التاريخ القديم وحتى الأنبياء بوصفهم فحول الرجال، ما عدا المسيح الذي تبرز شخصيته غامضة من خلال سيرته الذاتية التي كتبها عنه سواه، ولكنه يظهر في سياق المدونات المسيحية منزوع القضيب، دون أن ننسى أنه يرتقي إلى مستوى السطوة القضيبية داخل الكنيسة، وقبله يمثل «يهوه» كل القوة القضيبية، وهكذا كان «سليمان وداود»، ولاحقاً كان «محمد» ومن أراد الاقتداء به.

وبالمقابل يُنزل بالفرج هذا الذي حوّر معنى إلى أدنى مستوى. إن الآخريين يعتبرون في هيئة أنثوية قابلين للاختراق.

وتشير مفاهيم عسكرية حربية مثل: الغزو والمداهمة والامتلاك، والفتح.. إلخ إلى معان لصيقة بالسيطرة الجنسية للرجل على المرأة. ثمة تاريخ سيئ بئس مشوه لا يُحسد عليه يخص المرأة، دونه الرجل بالطبع، ثمة انزياحات لكلمات، وزحزحة لدلالات تمنح الذكورة كل الآفاق المستقبلية، وخاصيات السيطرة، وتعبير الرجل ذخيرة حية من الكلمات التي تؤازره للإفصاح عن الممتلك لديه بوصفه مالك قضيب، وبوسعه استعماله في لغته ضد الآخر والنيل منه. هكذا يكتسب القضيب أخلاقية متعالية نافذة فالذكر بوسعه الاعتزاز بقضيبه، أما الأنثى فمختلفة، وفي ضوء ذلك يسعى الذكر عند النيل من سواه بتحويله إلى مالك خاصة أنثوية بغية التحكم فيه، وليست كلمة (مسترجلة) سوى للذم، ذم التي تحاول الارتقاء بنوعها ودخول فئة غريبة عليها هي. وليس الإفصاح عن القضيب بكلمات ودلالات ورسوم ومنحوتات في أطر دينية إلا تعبيراً عن هذا المنحى، بحيث اعتبر المهبل ملتصقاً للقضيب أثناء الجماع، وقبل ذلك يكون القضيب محوراً رئيساً للتعبير عن الود تجاه طرف من لدن سواه، لدى جماعات مختلفة<sup>(٤٥)</sup>. فالقضيب يظهر جامع ثقافة ومدشنها ومحركها في الصميم لا بل وموجه لاشعورها كذلك، فالقضيب يحتفى به وأما فرج المرأة فيغطى أو يحجب، كونه علامة دونية، ويشكل تحدياً

للذكورة. إنه خادماً للقضيب كما يبدو ليس إلا! ولهذا يجري إقصاء كل ما يخص الفرج إلى منطقة الهامش، باعتباره عورة، والمرأة ذاتها تغدو هكذا مفهوماً فرجياً، إنها البعد الأنثوي وحقيقة فرجية (ملذبة وإنجابية)، ولهذا قُيدت المرأة كسلوك بمجموعة ضخمة من الأدبيات القامعة الذكورية، وجرى التكتّم حول حقيقتها وتوليّفها في صمت، حيث تتجلى جسداً مغلّقا صامتاً منزوع الحركة والضحك، مخلوقاً لرغبات الذكورة، يفتح ذكورياً، ويمهر بخاتم الذكورة. ولهذا تكبر المفارقة الكبرى في حقيقة ما يجري عندما تستخدم مفردات ذات مرجعية أنثوية بغية الطعن في الآخر، الذكر، أو المرأة بإعلامها بدونيتها المزعومة.

وهذا التوجه يمكن مقارنة الكثير من مكوناته في ثقافات مختلفة، وحتى في جذور ثقافة تعند بعراقتها ونبل أصلها، أي الإنكليزية، فقد كانت كلمة لا شيء nothing في العامية الإليزابيثية تطلق على العضو الجنسي للأنثى، كما في صخب كثير من أجل لا شيء Much Ado about Nothing، ومن ثم فإن «لا شيء» بالنسبة لـ«هاملت» هو أن يرقد بين سيقان العذارى، لأن الأعضاء الجنسية للنساء في النظام البصري للتمثيل والرغبة «تمثيل الهلع من ألا يوجد شيء يرى»<sup>(٥٥)</sup>.

أثرانا نكون على حق إذا قلنا إن كل ما دوّن وكتب حتى الآن يشكل تحدياً ذكورياً للأنثوية بوصفها خطراً لا يني يتجدد، فلا بد من اليقظة وتجديد المواجهة لها باستمرار؟ لماذا هذا الرعب من الأنثى، هذا التحضير في إبرازها قابلة للطّي والتحريف ومن ثم التحوير لتكون في مستوى المرغوب فيه ذكورياً؟

لماذا المفارقات في سياقات ثقافية وسلوكية مختلفة تتم بإحضار متقابلين: الذكوري والأنثوي؟ وكان الحقيقة الموجهة في هذا الحيز هي الفعلية، وكان الذاكرة المعمول بها هي ذاكرة ما جرى ويجري دون تحريف؟

إن الجسد الذي بُذل في تشويبه الكثير بخصوص الجنسانية، وعُتم عليه في حقيقة ما يكونه ذكراً أم أنثى، سيظل هكذا لزمان طويل، مادامت اللغة تجعل العلاقات اللامتكافئة حقيقة ما يجب العمل به، وتبقى المرأة في حالة عماء مستمر!

الهوامش

- (١) انظر: Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: La Volonté de Savoir* (Éditions Gallimard), p. 16.
- وانظر الترجمة العربية: إزادة المعرفة، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي، ترجمة: جورج أبي صالح (مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣٢).
- (٢) انظر: *Revue (Le Nouvel Observateur) hors, série, N. 36, 1999, p. 36.*
- (٣) ديورانت، قصة الحضارة، نشأة الحضارة، ج ١، م ١، ترجمة: محمد بلدان، ص ٦٦.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٧٧.
- (٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.
- (٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
- (٧) المصدر نفسه، المعطيات ذاتها.
- (٨) المصدر نفسه، ص ١١٢.
- (٩) انظر في المصدر نفسه، وبالتسلسل: ج ٢، م ١، ص ٩٨ - ٣٢ - ٢٣١، ج ١، م ١، ص ١٤٦. ج ٢، م ٢، ص ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٩.
- (١٠) انظر المصدر نفسه، ج ٢، م ٢، ص ٥٢٠، ج ٣، م ٢، ص ٢٦، ج ٢، م ٣، ص ٣١٥. ج ٥، م ٤، ص ١٨٠، ج ١، م ٢، ص ٩٧، ص (١٥٧ - ٢٠٢ - ٢٨٠ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٦٢) وبالتسلسل، كما هي الفقرات المتسلسلة.
- (١١) المصدر نفسه، وبالتسلسل كذلك: ج ٣، م ١، ص (١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٤ - ١٨١ - ٢٢٣)، ج ٤، م ١، ص (٢٦٧ - ٢٦٨)، ج ١٥، م ١، ص (٦٥ - ٦٦ - ٧٢).
- (١٢) المصدر نفسه، ج ٥، م ١، ص ٧٢.
- (١٣) كريم، إيتانا ودموزي: طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة: نهاد خياط، (سوم)، نيقوسيا - قبرص، ط ١، ١٩٨٦، ص ٨٢.
- (١٤) كريم، صوثيل، من ألواح سومر، ترجمة: طه يافر، تقديم ومراجعة د. أحمد فخري، (دار مكتبة سور، حلب، د.ت.)، ص ٣٦٤.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.
- (١٧) كريم، ص: طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ص ٨٤.
- (١٨) عبارة مأخوذة من جورج باتايه في: *George Bataille, La Littérature et le mal, Idées:* (Gallimard, Paris, 1975), p. 233.
- (١٩) طقوس الجنس المقدس، المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥٠ - ١٥٢.
- (٢١) تناولت ذلك في كتابي، الجنس في القرآن، (شركة رياض الرئيس، بيروت، لندن) ط ٢، ١٩٩٨.
- (٢٢) انظر: بول قريشاوار، الجنس في العالم القديم، ترجمة: فائق دحدوح، ج ١: الحضارات الشرقية، (دار الكندي، دمشق، ط ١، ١٩٨٨)، ص ٢٤.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

- (٢٦) انظر: فراس سواح، كنوز الأعماق، قراءة في ملحمة جلجامش، (العربي)، سومر، نيقوسيا، ط ١، ١٩٨٧، ص ١٠١.
- (٢٧) انظر المصدر نفسه، هامش (١) ص ١٠١، ورغم أن المؤلف يحدد الموقع بـ (أطراف معبد عشتار) وكل الذي يظهر هو ارتباط البهاء الذكري بالمعبد وفي خدمته. ويظهر في هذا السياق أن (سدوم) السبعة الذكر (دينياً) لم تتعرض للانفجار، للانفجار إلا لأنها سعت إلى التمدد على أعرافها حيث كان أهلها المذكور يمنحون أنفسهم للغرباء، لكنهم خالفوا ذلك مع (الزائرين) عندما أرادوا امتلاكهم جنسياً، ومن هنا كان (لوط) اسماً ودلالة حيث تُختتم النهاية بموت زوجته، وهي تنظر خلفها فذابت كعمود من ملح! وبها لها من مينة مؤلفة!
- (٢٨) يسمى «سواح»: في ترجمته إلى تخفيف اللفظة الدالة على الجنس صراحة لوازع أخلاقي معاش، كما في عبارة (قاة البهجة) وهي (البيهي المقدسة) أو (مانحة اللذة المقدسة)، وهو يذكر أن البعض ترجم الشطر الأول من هذا البيت بشكل مختلف «اضحي ساقيك» «عرضي فرجك»، معوق عن إيصال الفكرة، مؤسسية.
- (٢٩) وكذلك فإن (ينحني عليك) ليست سوى (بوعد عليك) كما ترجم «سدوح» في (الجنس في العالم القديم)، ص ٧٤.
- (٣٠) سواح، فراس: المصدر نفسه، ص ٩٩.
- (٣١) Deleuze, Giles, *Logique du Sens*, (Les éditions de minuit, Paris, 1969), p. 308.
- (٣٢) اعتمدنا على طبعة دار الكتاب المقدس في العالم العربي، الإصحاحات (١ - ٣ - ٤ - ٧).
- (٣٣) تناولت ذلك بالتفصيل في كتابي «المتعة المظلمة» «الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب» (منشورات رياض الريس، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، القسم الأول).
- (٣٤) انظر: رينيه جيرار، العنف المقدس، ترجمة جهاد هراش، عبد الهادي عباس، (دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٢٨١ - ٢٨٤.
- (٣٥) كامبي، فيليب، العشق الجنسي، والمقدس، ترجمة: عبد الهادي عباس، (دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢، ص. ص (٧١ - ٨٢ - ١١٨ - ١٢٠).
- (٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
- (٣٧) عدا ما ذكرناه من أمثلة في: قصة الحضارة والجنس في العالم القديم، وسواهما، انظر مثلاً: «جيس فريرز» أدوليس أو قوز، ترجمة، جبر إبراهيم جبر، (المؤسسة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، ص ٣٢ - ٩٨)، و«فراس سواح»: لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، (سومر، نيقوسيا، ط ١، ١٩٨٥)، قسم (عشتار البيهي المقدسة)، ص ١٧٧، وما بعد.
- (٣٨) كامبي، فيليب في: المصدر نفسه، ص (٢١٥ - ٢٢٠ - ٢٥١)، و لغز عشتار، المنطيات نفسها.
- (٣٩) سواح، فراس: لغز عشتار، ص ١٩٠، ولدراسة هذه الجملة يمكن الرجوع إلى «فرهاد دفترى»: خرمات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين، ترجمة: سيف الدين القصير (دار المدى، دمشق، ط ١، ١٩٩٦، ص ١٣٧، وما بعد.
- (٤٠) فاتسبانا: وجيز علم الجنس الهندي، ترجمه عن الفرنسية: كاستون قاتول، (دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٨٤)، ومقدمة الكتاب لـ «كلرد دوزونه» والأرقام الموجودة بين الأقواس لاحقاً تشير إلى أرقام صفحات هذه الطبعة!
- (٤١) النفاوي، الروض العاطر في نزهة الخاطر، تحفيق جمال جسة، منشورات رياض الريس، قبرص، ط ١، ١٩٩٣، ص ٢٣، وكل الإحالات المرجعية لاحقاً تخص هذه الطبعة!
- (٤٢) الغدائي، عبد الله محمد، لقافة الوهم، ٢: مقاربات حول المرأة والجسد واللغة (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٨)، والإحالات المرجعية لاحقاً، تخص صفحات هذه الطبعة.



- (٤٣) نشر عن شركة رياض الرئيس، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨، قسم (الملذات الجنسية)، خاصة، ص ٣٥٥ وما بعد.
- (٤٤) انظر ما كتبه حول ذلك وفوكو؟ في (تاريخ الجنسية) بأجزائه الثلاثة، ومقدمة (الكاماستورا) وما جاء في تقديم المحقق جمال جمعة لكتاب «النفزاوي» في طبعته المشار إليها!
- (٤٥) الخطيبي، د. عبد الكبير، الاسم العربي الجريح (دار العود، بيروت، ط ١، ١٩٨٠) ص ١٠١ - ١٠٢.
- (٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (٤٧) ابن عربي، نصوص الحكم، تعليقات أبو العلا عفيفي، (دار الكتاب اللبناني، بيروت)، ١٩٦٦.
- (٤٨) انظر المقال المتع لمصطفى الحسناوي، (فتنة الأنثوي انطلاقاً من أقوال ابن عربي)، في المسفير الثقافي، ٢١ - ١١، ١٩٩٧، ص ١٢.
- (٤٩) فوكو، ميشيل: استعمال اللذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١٩٩١، ص ٢٥، وكل الإحالات المرجعية المسبوقة بحرف (س) تخص صفحات هذه الطبعة.
- (٥٠) لا أسهب في هذه النقطة (اللواط) فقد تناولتها بتوسع في كتابي المصحة المخطورة، (منشورات رياض الرئيس، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠)، الفصل الأول في تاريخ المصحة المخطورة!
- (٥١) العلاقة القائمة بين المتصوف أو التصوف وكل المفردات التي تخدم السلوك الجنسي من شهوة ونشوة وشبق ونعظ وإثارة متعة. إلخ تحتاج إلى بحث مستقل، وفي سياق الثقافة العربية - الإسلامية، هذه التي مازالت يغيب فيها الكثير من جوانبها وعناصرها المكترنة، وخصوصاً في المجال القبيح والروحي والتعبدي، ويتطلب ذلك وقتاً آخر!
- (٥٢) فوكو، ميشيل، الانهماج باللذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، ص ٣١. والإحالات المرجعية المسبوقة بحرف (هـ) تخص الطبعة هذه لاحقاً!
- (٥٣) كون، ا. م، الجنس والثقافة، ترجمة: د. منير شحود، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٤، وتبقى «مرم» شخصية منفردة في جسمها بين الإلهي والبشري، فغير آدم كانت حواء، وعبرها فاعلان: فاعل فعال (هو الإله بنفسه المعروفة)، وفاعل منفعل، هو ابنها الذي اختلف حول حقيقة تكويتها عقائدياً وتاريخياً.. وتتطلب بحثاً مستقلاً هو ما سنقوم به لاحقاً!
- (٥٤) المصدر نفسه ص ١٩ - ٢١.
- (٥٥) انظر «البن شواتره» أوفيليا: النساء والجنون ومسؤوليات النقد الأنثوي، في مجلة القاهرة، العدد (١٧٨) - (١٧٩)، ١٩٩٧، ص ٤٥.

## الفصل الثاني

### المعرفة باعتبارها شبقاً

يجري كل ما نعرفه ونسعى إلى معرفته والوصول إليه في سياق الشهوة، والشهوة التي تمتلك الجسد وتستثيره تغدو شبقاً. ولذلك بوسعنا التحدث عن أنواع الشبقيات: شبقيات الطعام، أو الشراب، أو اللباس، أو المسكن.. ولكن هناك نوعاً آخر من الشبق Lubricité أو (Libido) يتجذر في كل ما ذكرناه ويتجاوزه أحياناً هو شبق المعرفة.

ويظل الإنسان - حتى الآن - الكائن الوحيد المسكون بالمعرفة باعتبارها شبقاً، وهي حالة تزداد قوة أو تقل مع استعداده للقيام بفعل ما، أو الرغبة في معرفة ما لا يعرفه. وما يؤكد ذلك حقاً تلك الاستشارة التي تمتلك أحدهم وهو بصدد موضوع يهمه أو يتناوله من جوانب شتى، فثمة شبق هنا (شبق عقلي) يُعني حقيقة الجسد هذا الذي يميزنا عن الكائنات الأخرى، وبه وعبره نتواصل ونرسم عوالم، ونتخيل، ونتلذذ في تصوراتنا، لأن المعرفة هي التي توازنا في كل ذلك.

والمتمتع في تاريخ بني البشر، يلاحظ أن المعرفة وقد سارت في مسلكين كانا يتداخلان ويميزان أو يتقاطعان، أو يتضادان دون تعارض كلي وفي كل حالة كان هناك الجسد برموزه ودلالاته ومفاهيمه وتصوراتهِ وعلاماته ومجازاته.. إلخ:

أ المعرفة التي كانت تسعى إلى مكاشفة الموجود، وامتلاك الأشياء بإطلاق أسماء عليها، وقد كان الجسد في هذا المنحى موضوعاً ثزراً لتأملات وتكوينات هندسية جمالية وتوليفات أدبية وتوسلات صوفيانية وتحليلات وتأويلات فلسفية وسواها، حيث عرض للتصنيف والتوصيف والتسمية إلى درجة تعددية التسميات مقابل تعدد الوظائف وتنوع وضعياته، بكل ما كان يرافق هذا الإجراء من سعي حثيث وشبق معرفة بغية المزيد من الاكتشاف له.

ب المعرفة التي قُنتت في فترات مختلفة: متباعدة أو متقاربة، معرفة زهدية، موجهة. وكان الجسد الموضوع الأكثر احتواء بهذا الإجراء، إذ كان على مفردات أو كلمات هي أسماء أو تسميات أن تتغيب أو تهْمش أو تنسى تحت ضغوط مختلفة، وتوجد كلمات أخرى ذات دلالات أخرى، وكانت أخلاقية الجسد هي المعنية بكل ما كان الجسد يتعرض له من سفور أو ضمور. لقد تكوّنت المعرفة في فضاء من التعرجات والالتفافات والصمت وأشكال التهديد المختلفة. لكن الجسد لم يتوقف، وإن بطل استعمال كلمات ورموز معينة، أو زيد منها. لقد استمر في حالتي المباح والمحظور معاً، كان ثمة ما يشار إليه أو يُمثّل أو يتحدث باسمه وإن لم يسم. ففي مجتمع ردعي العلامات، مهور بأكثر من محظور، ومن آلية مراقبة مادية ومعنوية، يندفع الجسد ليعبّر عنه في العتمة، وفي الصمت وفي أحاديث السمر (وكان الليل هو البوابة الكبرى لشبقيات الجسد الأثيرة لتتعلق نحو ما تبتغيه)، وهنا يأخذ الكلام منحى مختلفاً، إذ تفتح أقبية الممنوع على أكثر من صعيد، ويبدأ فوران الجسد في شبق الكلمات ذات الرنين الخاص، والأصوات التي تتماوج بطرق مختلفة، وتُسمع نكات، ويطلق سراح أكثر النكات والتصورات بذاعة وفحشاً في مضمونها، وكان مخلوقات أخرى هي التي تتحدث هنا مغايرة لحقيقة ما تعيشه خارجاً، بنوع من العنقوان.. فالجسد هو المفارق لنا حيث نُثقله باليجيتات.

ولا تتوقف حدود الجسد عند هذه النقاط، إنما تتجاوزها، ويخلق بها في مآلات أخرى، من خلال طرز الثياب المعبرة عن المسكون داخله، أو الحركات المعبرة عنه سلباً أو إيجاباً، وببلاغة وقحة (إن جاز التعبير) من خلال الصور والأقوال والكلمات والصور المرسومة والمجسمات المنقّدة بسرعة بكل ما تتضمنه من بذاعة وخرق القيم المتداولة، والخربشات، وهي كلمات وجمل ناقصة أو كتبت على عجل خوفاً أو تعبيراً عن كبت خفّف عنه..

إنه عالم الجسد هذا الذي نجزئه ونحيله إلى مقاطعات وأقاليم ونقاط ثابتة وموهة، صريحة ومغيب عليها. إن جسدنا يغدو غريمنا وخصمنا، وحليفنا وسميرنا، عدونا ووجودنا، ولكنه يظل الآخر، فهو خارج سيطرتنا، حيث يعمل بآليات مختلفة، وبأنظمة حياة يصعب التحكم في مسارها أحياناً كثيرة، شبيه باللاشعور هذا الذي يكون شعوراً ولكنه ينسلخ عنا ويبقى داخلنا، لأن كل ما يعيننا وتعرض له ونفاجأ به يأتي عبره. إنه قرين ما ليس معروفاً من قبلنا، ولكن لا يعني ذلك عدم وجوده. وفي هذا الحيز يقيم مثقفو (الجسد) بكل تعارضاتهم وتشاكلاتهم ومواقفهم الفكرية. هل أطلنا في ذكر المقصد من كل ما تقدم؟ هل وقعنا في مطب اللامقصود مما نحن بصدده؟

إنه حديث الممنوع في النصوص، عن المحظور الكامن في ما نحن نفكر فيه أو نعيشه، عن الجسد الذي نتقاسمه قيمياً عبر العصورا إن حديثنا عن الجسد هو تناولنا لكل ما يعيننا: سياسياً واجتماعياً وأدبياً واقتصادياً وتشريعياً وفقهياً وفنياً.. إلخ. فهو موضوعنا الذي يمتد فينا، وربما ننتسب إليه، نكون به وعبره. وهو خزاننا العدمي والوجودي يفرغ ويمتلئ، وأقننا وقوة حجتنا، وهو ذاتنا التي بها نعرف، إنه مسقط معارفنا، وقمة لا بل سدره منتهى تطلعاتنا، حدودنا وتيهنا ويوصلتنا ومنبرنا.. وهو نسيج رموز وعلامات وانقطاعات وتوترات وتواصلات: رحماننا وشيطاننا، رهاؤنا وتقوانا، حشمتنا وعريتنا الأنطولوجي، إلحادنا وإيماننا الديني أو مذهبنا الإلهي، بداوتنا أو صقيعنا ومدنيتنا وفردوس أحلامنا<sup>(١)</sup>.. إلخ.

ولقد خضع لطرق كثيرة من الممانعة والمتابعة، من التنوير والتعظيم في أن، باسم الإله حورب، وباسم الشيطان تم تعنيفه.. ولم يتم ذلك إلا لأنه رغم محدودية ما يجلوه: وزناً وطولاً وعرضاً وعمقاً وتناهيه عمراً، يشكل فضاء لما لا يحدد ولا يسير غوره، فأغواره وحجبه كثيرة كثيفة، ويمتلك قابلية الاستيعاب وامتصاص ما يُعلم به، وطرح وينبذ ما لا يُرى متوافقاً مع كينونته!

في هذه الشبكات الهائلة من التتويجات القيمية والتوصيفية ألزم الجسد بأن يكون الوسيلة والهدف، هو ما ليس هو! ولعل التمتع في بناءه، وما يخص فاعليته وانفعاليته يلاحظ مدى التحجيم للكثير مما يخص نشاطه واستلهاماته في العصر الذي نعتبره حديثاً (وهل نحن نعيش حداثة هذا العصر وتفجره المعرفي، أو المعرفة في شبقية أبعادها؟). كم كتاباً

ألف، أو بحثاً وضع حول ما يعتبر ممنوعاً الإفصاح عنه وهو يسمه ويوسمه؟ وما مدى تداول هذه الكتب والأبحاث في الساحة الثقافية العربية، والإسلامية معها؟ كيف يستقبل الحديث عن الجسد (الذي يميز الإنسان فقط) هنا وهناك؟ أليس الحفاظ على السر وكنمائه خصيصة متداولة تعني الجسد في أكثر نشاطاته حضوراً وفي عالم صمتي رهيب؟ لسنا بصدد جرعة بالأعمال المذكورة، ولكننا طرحنا أسئلتنا في سياق البحث هذا، ولا يخفى على القارئ المهتم مدى فقر هذه الدراسات وبؤسها وشحها ومحدوديتها. فكما تكون المتعة ممارسة في الصمت، وتطلب بالإشارات أو بالتلميح، وفي غفلة عن رقابات كثيرة، كذلك هي العتمة التي تقيم طويلاً في دهاليز وغرف خاصة وزوايا مؤهبة ملحقة بالمكتبات، أو لها أسماء لا تشير إليها. والمتعة تقابل العتمة (كلمة سر صامتة).. إن النفاق الذي يعاش هنا وهناك والحشمة الممثلة يعبران عن وساعة المحذور فينا!

لقد قدمت الأدبيات العربية - الإسلامية كتباً متعددة الأهداف بخصوص موضوعه الجنس وأبعاده ومضامينه، كان ثمة إقبال على مثل هذا النوع من الكتب، كتب وجدت لها سوقاً رائجة على صعد شتى، قراء على أعلى المستويات، بل نتلمس في بنية هاتيك الكتب التأليفية حضور ذلك التجاوز الملموس من لدن فئات عديدة أو شرائح اجتماعية هنا وهناك. ولهذا نعثر - وبسهولة - على ذلك الثراء المعرفي في تفاصيل الجنسي، والفردات المسكونة بحقيقته، وهي حقيقة وجدت أصداء لها من جهات عدة، ويمكن تحديد معالمها والتيارات المشاركة فيها ومؤثراتها من خلال ثقافات كثيرة: يونانية وهندية وفارسية وسواها. أما إذا أضفنا ما تم وضعه، أو تدوينه من كتب مستقلة، أو تخصيص فصول أو أبواب في كتب، أو ما جاء في تضايفها في أرجاء الأمبراطورية العربية - الإسلامية، فسوف يتشكل لدينا كشكول ضخم موثله الجنسي بداية ونهاية. وعلينا ألا ننسى في هذا المضمون ما عبثت به يد الأقدار، أو جرت محاولات مضادة لإمحاء أكبر قدر ممكن من آثاره وتسفيهه، حيث تنوعت عصور وبرز كل عصر بأخلاقيات مختلفة، ورافقه أدب وفكر مختلفان على الصعيد الجنسي، كما سنرى. وعلى سبيل المثال فإن (لسان العرب) و(تاج العروس)، المعجمين اللغويين، يشكلان وحدهما مكتبة معرفية كاملة من حيث الكم الكبير لمجموعة الكلمات التي تغطي الجسد في وضعيات كثيرة، وإفرازاته، حيث باتت مغيبة أو شبه مغيبة.

والعجب العجيب أن الذين يتناولون مسائل من هذا النوع انطلاقاً من أرضيتها المعتقدية

والاجتماعية والفكرية، وتأثير البيئة والمناخ الإسلاميين فيها، وما كانه سابقاً (قبل مجيء الإسلام)، وحين تُقدم طروحات استكشافية لما كان سابقاً، تفصح عن غزارة الجنسي وتجذره في حياة العرب (شأنهم في ذلك شأن سواهم من الشعوب المجاورة) كما تطرقنا إلى ذلك سابقاً، وتظهر صدامية ومغايرة (ضدية) لحقيقة ما ضمّنه الإسلام في نصوصه الكبرى، توجه تهم أقل ما يقال فيها هي أنها طهرانية، لا تقبل بما هو خارج مألوف أصحابها المعتدي، وكأن تاريخ المنطقة مذ وجدت هو تاريخ الإسلام، كما يستخلص من وقع أحكامها، وتعطيلها لكل قراءة مغايرة، رغم وجود وثائق ومصادر تؤكد فاعلية هذه القراءة.. ومنها على سبيل المثال ما كتب عن كتابي (الجنس في القرآن) باعتباري خارج محيط الثقافة العربية - الإسلامية، وهي تعبير عن عقلية تأمرية عاجزة عن تقبل تعددية الآراء، ومن موقع عصامية ما يؤمن به (جهاديين) الثقافة تلك<sup>(٢)</sup>، رغم أن هذا الكتاب راج كثيراً وقيم إيجابياً هنا وهناك<sup>(٣)</sup>، لكنه يبقى في سياق الممنوع الإفصاح عنه.

لقد وضعت كتب كثيرة ذات طابع عملي (تخديمي)، وأول ما يمكن تعليقه على كتب مختلفة في هذا المنحى، هو أن (مثقفيها) كانوا بموسوعيتهم السكسيولوجية بمثابة خبراء الجسد العملي، ومشرحيه (أبقراطي الشبق) من خلال ما نوع من ضروب الجماع، والمفردات ذات الدلالات الثرة، فالحضارة التي عمت مساحات شاسعة وجد الجسد فيها فرصته العظمى ليتنامى إروسياً. واللافت للنظر أن «صقر أبو فخر» يذكر أسماء عديدة تخص هذا المجال، دون أن يتساءل عن أرضيتها وهو يتعرض لكتابي ذلك. ومن هذه الكتب:

(جوامع اللذة) لـ «علي بن نصر الكاتب»

(نزهة الأصحاب في معاشره الأحياب) لـ «السعوال بن يحيى المغربي»

(نزهة الألباب في ما لا يوجد في كتاب) لـ «أحمد بن يوسف التيفاشي»

(نواخر الأيك في نواذر النيك) لـ «الإمام السيوطي»

(ارتياح الأرواح في آداب النكاح) لـ «مؤلف مجهول»

(رجوع الشيخ إلى صباه في القدرة على الباه) لـ «أحمد بن سلمان المشهور بابن

كمال باشا التركي».

صحيح أن عناصر كثيرة (علماء بلغة ذلك العصر) ومن جنسيات مختلفة بلورت ثقافة

عريضة ثرة الجوانب والمضامين، ولكن يمكن اعتبار كل ما دون هنا نزيهاً (خدمة للمعرفة فقط) ولكن هذه هي حال الثقافة الأباطورية الطابع، فالاختلاف كان حقيقتها المبدعة. إن ما يعبر عنه بالتلميح أو بتحويل المعنى إشارة إلى ما يُستحى منه حيث يعتبر من أدبيات الحشمة، ولا يجوز التلغظ به، فيما بيننا هنا وهناك، ثم يعكف عليه وتم تهجته بنوع من الشبقية والإنعاط الكاملين في أمكنة خاصة، كان يصريح به دون تردد. فالجسد هو مسكننا، وكل ما يستوطن الجسد هذا يستحق الوقوف عليه توضيحاً وتشريحاً وتبيان وظيفة. وأذكر هنا أن كتاب (تحفة العروس ومتعة النفوس) لـ «محمد بن أحمد التجاني» يشكل معجماً بارعاً يتضمن كل ما من شأنه إثارة فضول القارئ والباحث والناقد، حيث يقدم مشاهد كثيرة تتقدمها أقوال تحض على النكاح، وكيف يكون، ومتى، والعلاقة التي يجب أن تقوم بين الزوجين، ثم يضع مخططاً تشريحياً جمالياً وقيماً لمكونات الجسد والملذات الكامنة فيها، وأوصافها، أي جغرافية جسدية كاملة، ثم ما يخص الجماع أو الوطء وصوره، وما يرتبط بالوطء من طرافة<sup>(٤)</sup>.

ومن المعلوم أن هذه السياحة الجسدية، وفي نزوع جنساني، لا تستهدف الاستشارة الحسية فقط، إنما تنطلق من كون المعرفة شبقاً. فأن نتحدث عن الجنسي، وعما يتضمنه الجسد من متع ومفارقات ومسميات نتأفف أحياناً من ذكرها، هو في جلاء أمره تحقيق لمتعتين: متعة التخيل الخاص بمكونات الجسد، ومتعة إطلاق الأسماء، وهي بمثابة دليل شبقى بدوره. وكتاب كهذا لا يختصر ثقافة بأكملها بقدر ما يدشن لثقافة لها منحى مميز تخصصي داخل فضاء ثقافي متعدد الأبعاد.

أما كتاب (نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب)<sup>(٥)</sup> المذكور سالفاً، فهو يناطح السر، وأي سر هذا الذي يتجذر في عمق المجتمع، سر يشكل البوابة الكبرى التي تقودنا نحو أغوار فسيحة، وأجساد لها عوالمها، وسلوكيات اجتماعية لها مناخاتها ومتعها وشبقياتها، وشيئاً فشيئاً تنجلي العتمة بطبقاتها الكثيفة، ويغدو العنوان (نزهة) وما يلي الكلمة هذه، سياحة مقابرة لموضوع الكتاب الأول، فالكتاب يخاطب صاحب العقل الراجح، وينقل إليه ما لا يعلمه، فساكن العتمة هو عصي على الاكتشاف، إنه اكتشاف أركيولوجي لجسد في مقارعة ومداومة الممنوع، ولكنه - كما يظهر - يكافح دفاعاً عن نزوعه الشبقى. صحيح أن كلمة (نزهة) تشير إلى فضاء الممتع ولذة الانفتاح على الطليق، واستراحة الذهن، لكن الكلمة هاته تقدم الوجه الآخر لها، وهي تضم إليها الألباب،

فأصحاب العقول الراجحة هم الذين يمكنهم مقارنة ما يجري، مقارنة الشفاهي والمرثي. إن الواقعة مع تنويع اللذة وتجديد ميكانيزمها هي المخطط لها في الكتاب هذا، والمؤلف استخدم كل ذخيرهته المعرفية (معرفته الشبقية) في استقصاء الآخر (الذي يقَلب الجسد في أوضاع مختلفة للتلذذ إثر ذلك دون أن يكون داعية).

بعد تعريف «جمال جمعة» لمفهوم الإيروتيكية عربياً (وهو نفسه محقق كتاب «الروض العاطر»)، وكيف كانت قبل الإسلام، ومن ثم التعريف بالمؤلف - يترك الكلام للمؤلف - أو يدع القارئ معه، حيث تأتي مقدمته بالحمدلة، وهذه سمة تجمع بين جلّ الكتب التي ألفت في هذا الشأن. الحمدلة تشريع مسبق لما يحق للجسد أن يقوم من جهة متنوعات وغبائته وشهواته، وتعبير عن المعتم فيه، والصامت بداخله، حيث يستقر الشبقى الذي لا يغذيه القانوني، فالجسد يفرض شهواته على القانوني، بمعنى أنه ولكي يترك توقيعه الأثري في الجسد الآخر الداخل معه في وضعية متعة واستمتاع، يظل أقوى من أن يتأطر، ومن ثم أكثر من حقيقة النظام الذي يأتيه من الخارج. بعد كل هذا تتسلسل أبواب كتابه، يستهل كتابه بالبواب الأول وهو (في الصنع وما فيه من الفوائد والنفع) وهو يختص بالموضوع، أي كيفية حصول المتعة المتبادلة بين الأخوان والخلان وسواهم. الباب هذا بقدر ما يعبر عن قيمته بقدر ما يحزر الجسد من تزمته النازل فيه، ويرى في الصنع قابلية اختلاف جالية للمتعة. ثم يأتي ببقية أبواب كتابه التي تظهر وجود عوالم بشرية فعلية وراءها، وأن الشبق لا يحد في أشكاله:

الباب الثاني: في أصناف القوادين والقواديات وما جاء فيهم من نوادر وأشعار.  
الباب الثالث: في شروط الزناة وعلامات القحباب.  
الباب الرابع: في القحباب المبتذلات ونوادر أخبارهن وملح أشعارهن.  
الباب الخامس: في نوادر أخبار الزناة وملح أشعارهم وحكاياتهم.  
الباب السادس: في شروط اللاطة وعلامات المؤاجرين.  
الباب السابع: في نوادر أخبار المرد المؤاجرين وملح أشعارهم.  
الباب الثامن: في نوادر اللاطة وملح أشعارهم.  
الباب التاسع: في أدب الدبّ ونوادر أخباره وملح أشعاره.  
الباب العاشر: في إتيان الإناث كما في الذكور وما قيل فيه من نوادر وأخبار وملح الأشعار.



الباب الحادي عشر: في أدب السحق والمساحقات ونوادر أخبارهن وملح الأشعار فيهن.  
الباب الثاني عشر: في الخناث والخنثين وما جاء فيهم من نوادر وأخبار وملح وأشعار.

هنا يكتمل كتاب «التيفاشي» في اثني عشر باباً، وكان هذا العدد يفصح عن مفهوم تكاملي شبعي في حيز المتنوع والمشتهي.

إنه بقدر ما يستعرض يعبر عن أخلاقيات مختلفة تتقاسم مجتمعها، عن أنظمة قيمية وأعراف وطقوس لا تحدد بما هو مشروع له. فما في الجسد من اشتهايات، وما يحركه من ردود أفعال وقوى ضاغطة يبت فيه رغبات روحية تطلب تروية في السر المبتكر والمموه ربما كان هناك موقف سلبي من لدن البعض (هل أقول الكثيرين؟) انطلاقاً من أخلاقية الوقار القائمة تجاه مثل هذا الكتاب. لكن من المؤكد أنه يقرأ بشكل ما أو بآخر، فمؤلفه لم يتكره، بقدر ما سعى إلى مداهمة اليومي الذي يعاش في صمت. وهو يدرك حيوية الإشارات وما تقوله حركات جسمية معينة في سلوكها الشارعي أو ما وراء النقاب، أو خلف الشناشيل أحياناً، أو خلال السعال أو أصوات معينة، للوقوف عند مجتمع آخر له رموزه ودلالاته الوظيفية وأبعاده الحياتية المغايرة، مجتمع لا يمكن التقليل من أهميته، (ضحايا) الكتاب، وربما الذين انخرطوا في بناء مكوناته مجردون من السوية الاجتماعية الشائعة، إنهم يدون كائنات أخرى، رغم تعايشها مع الآخرين الذين يدون (طبيعيين؟) لكن لهم لغة خاصة، لغة إشارية تتطلب مراناً ودراية وألفة من نوع خاص. لذلك ثمة ما يستدعي مقارنة هذا العالم، وهاته اللغة، إنها أورفيوسية العالم السفلي، لكنها البحث عن رغبات مصادرة، والنيل من رموز قائمة ضاغطة، رغبات ضد رغبات، أو ممارسة عنف لثلاث تستمر الضحية إلى درجة التصفية. وهذا الكتاب لم يكتب ليبقى في رهان فترة زمنية معينة، إنه يكلمنا وبلغت نظرنا إلى أن (في ما لا يوجد في كتاب) يوجد في كل وقت وفي كل مجتمع، فالإيروسية تضج بطرق شتى، والمعرفة لا حدود لها. هناك ما هو موجود في مجتمع برموزه ودلالاته المختلفة والمتجددة، وبقدر ما ينتشر من حظر ومنع وتقييد للجسد وافتتاته، أي جعل الجسد أجساداً، فالجسد المحكوم بالقهر هو أول جسد عاص على قانونه.. «إن الجسد هو الحاضر - الغائب، إنه في أن واحد، محور أدراج الإنسان في نسيج العالم، والمرتکز الذي لا بد منه لكل الممارسات الاجتماعية، إنه لا يوجد في وعي الشخص إلا في اللحظات التي يكف فيها عن القيام بوظائفه المعتادة، عندما يختفي روتين الحياة اليومية، أو عندما ينقطع «صمت الأعضاء»<sup>(١)</sup>.

ويبقى (الروض العاطر في نزهة الخاطر) لـ «الشيخ النفزاوي» ذا مسار مختلف عن سابقه، ولكنه ينطلق من أرضية الجنس وكيف يكتسب أبعاداً ثقافية، بمعنى كيف ينتظم الجنس في ممارسات جنسانية، تتفاوت فيه الذكورة والأنوثة قيمة. (الروض العاطر) يفتح على مشهيات الجسدي التكاخي، وما يعمق ملذاته بوصف هذه قهراً للمادي ونيلاً لما وراء الجسدي، ويقدر ما يتحول العطر إلى مادة أثيرية تستثير، بقدر ما يغدو الخاطر متجاوباً معه مندمجاً بروحه، وقد توقفنا عنده سابقاً.

إن المتمعن في الأدبيات العربية - الإسلامية، كما قلت يلاحظ ذلك الشراء الهائل في المدونات التي تخص الجسد في الاعتبار ممنوعاً، تُرى هل كان أولئك آبهين، منحلين أخلاقياً، فوضويي مجتمعهم، عناصر شغب فيه؟ ثمة ما هو أبعد من هذا وذلك. ثمة حياة ترسم خارج الأسوار، لقد كان مجتمعهم (مجتمع الذين يقدمون لنا نصوصاً يُنحى تداولها اليوم هنا وهناك، وتقرأ في السس قادراً على تشكيل المتناقضات، والتعايش فيما بينها، كان الجسد يعيش رغباته القولية والمتعمية، عبر أقنية مختلفة: مكشوفة وخفية، وكان الكلام يتخذ صفة دلالية تعبيراً عن هواميات تتسلق رصانة المجتمع، وافصاحاً عن إرادة حياة عنيدة يُجاهر بها، ويدون المحظور، كما وصلنا، وما نحن نتواصل معه، وما نحن نقيم مقارنة سريعة - كما هو معتاد - في حالة قراءته شعراً أو نثراً، بين ما عبر عنه ونقله إلينا، وما نسمع به ونقرأ عنه في صفحة (حوادث) أو في كتب من نوع (جرائم جنسية) أو (فضائحيات).. إلخ. اللغة مختلفة فقط، والزمن قائم فينا، والمغاير فينا، ما نلبسه ونأكله بطرز مختلفة، وما نركبه، ولكن رغبات الجسد لم تنعدم، ربما تزيد أو تنقص. والذي يفتح ملفات شرطة الأخلاق، والأمن الجنائي، وما يسمع به ويلاحظه سوف تتجلى له مصداقية ذلك! فمن وجهة نظر علم النفس الجنائي أو شرطة الأخلاق (في مجتمع يدعي المحافظة) يعتبر شاعر نحرير هو «أبو نواس» أكبر مجرم ومحكوماً بالشذوذ في مجتمعه. ولكنه لم يكن كذلك في مجتمعه - فإذا أردنا تقييم الأخلاقي وقتذاك من خلاله، فسوف نجد أن أغلب من عاشوا حينذاك هم منحرفون. وما يجدر ذكره هو أن أخلاقية الذكورة تلعب دوراً كبيراً في ترويح تهم دون أخرى، وفي حراسة قيم وممانعة سواها:

أ إن أبا نواس عنصر ذكري، واعتباره مثلياً فيه ما يشين ويهين الأخلاقية المذكورة، دون دراسة الأرضية التي ينطلق منها شاعرنا الغد - بحق -. إن مجموعة من

أشعاره في (الفكاهة والاليتناس في مجون أبي نواس)<sup>(٧)</sup> تعطينا تصوراً عميقاً عن ذلك.

ب ولأنه يشكل تحدياً لما هو مؤسساتي، إنه يقول سرّاً، ينزع عنه حياءه المزيف، يجرده من حشمته المحروسة، يفصح عن العطب في المعنى القائم، في مجتمع شهد تزاحم أجساد وسلعنتها من جنسيات مختلفة. ولذلك غدت الإيروسية بدورها سوقية. وفي اعتقادي أن الكثير من الآثار الدالة على المثلي، والخاصة برغبات الجسد المعتبرة ممنوعاً الإفصاح عنها قد أمحت، أو شوهت، وخصوصاً إذا كانت ترتبط بأسماء ذات مكانة تاريخية وأدبية، أو لأن ما قيل لا يستساغ اليوم، أو يرفض بدافع الطهرانية.

نجد مثلاً أن محقق ديوان (الصاحب بن عباد) يقول في نهاية الديوان هذا: «وبقيت له أبيات متفرقة أعرضنا عن إثباتها لما تضمنته من فحش وبذاءة وإسفاف»<sup>(٨)</sup>، وهذا ينطبق على محقق كتاب (الروضة الفيحاء في تواريخ النساء)<sup>(٩)</sup>، وكتب كثيرة تراثية عندما نجري مقارنة بين طبعة وأخرى للكتاب الواحد نفسه، عندما يفتح على ثغور تمنح المكبوت فرصة للتعبير عن نفسه. وربما لا نستطيع المقارنة بين ما كان يجري في عصور سابقة مميزة (العصر العباسي الأول خصوصاً) حيث شهد الجسد بكل ما تعنيه كلمة الشهوة من انفتاح على الذات والمكاشفة دون حرج، وعصرنا، بشأن ما نحن بصدد، كأن نعتبر الذين عاشوا زمنذاك أكثر جرأة منا في مناورة الواقع وصياغة الكلمة، ونحن أكثر جبناً بالمقابل. إن تاريخ الجسد هو تاريخ مجتمعه، فهو في عمائه وانضباطه، في فنونه ووطنونه، في المعتبر مجوناً والمعتبر وقاراً، يقول تاريخه المجتمعي، نظامه الذي يقود ويأمر وينهى، يلغي ويؤسس.. وليس من المعقول في ضوء ما نعيشه من تقنيات اتصال وتراكم معلوماتي وانفجار معارف، وتداخل مناهج، وحتى انفتاح آداب على بعضها بعضاً، ومعرفة أكثر للأجساد في انتماءاتها الجنسية، وتداول أسطرة الفيديو، وما تعرضه الألفية التلفزيونية اليوم من صور مثيرة، أن ما نحن فيه يشير إلى تخلفنا وإلى انسلاخنا عن جسدنا الأثير والمثير.

أن نعاني من يؤس كتابي، وعجز عن الكتابة في موضوعات تمسنا في الصميم وتعري الجسد في طبيئته وتزرعه عن حجبه، وتقدم صوراً كاشفة عما آل إليه اليوم. لا يرجع كل

ذلك إلى تراجع الطاقات وضمورها، إنما إلى عدم توافر الإمكانيات، والمجال المساعد على ذلك. ثمة غنى لا يمكن حصر ميكانيزمه، في السلوكيات الجسدية بخصوص المنوع (على صعد شتى) إذا رمنا معرفة ما يجري في المغيب، لكن ما يعاش، وعلى أعلى المستويات، لا يدع مجالاً للتصوير أو التعبير عنه، لقد غدا الجسد مسخراً لخدمة أهداف أو غايات ذات توجهات ردعية مستيسة. وصار المنوع متاجراً به هنا وهناك لجعل المصرح به أكثر خضوعاً عنقياً لأصحاب القرار في المجتمع

### الشيقة المتنامية:

يبدو أننا لم نخرج من الفردوس تحت اسم (عقوبة خطيئة إلهية) لم نطرد منه، إنما خرجنا منه لندخل جسدنا، لنقيم فيه، ونعرفه. وما يعزّز ذلك هو أن المعرفة والشيقة تداخلا لحظة الخروج، وأعطي لذلك تاريخ مقدس (لقاء آدم وحواء على جبل عرفات)، وليس (عرفات) ككلمة سوى معرفة الجسد ومعرفة ما يتجاوز الجسد، ولعل في (عرف) كون الشيقة عبر (اتفرع)، وهذا يعني أننا لا نرتقي إلا عبر سلسلة خطيئات، وهي في حقيقتها منعطفاتنا الجسدية الكبرى في مختلف وضعياتها ونشاطاتها. وكأن البوح بذلك، وتسمية العضو اللصيق بـ (سقطرة) إلهية المصدر، أو خطيئة باسمه، كافيان لتجديد الخطيئة واللعنة، وربما كان ذلك في اللاشعور، حيث منافذ الجسد وما ينشط الجسد مداخل شيطانية لا بد من التكتّم عليها، أو العمل بعد بسملة.

ويبدو أن هذين: المنع والتنبية قد دخلا ضمن آلية العقل الضابطة للجسد تدريجياً، وما نحن نعاني من شع وضحالة في الكتابات التي تخص الجسد، إن كل ما يوضع: شعراً أو نثراً ضمن المحظور ويتداول يقيم سلباً، بوصفه حالة تهديد للقيم السائدة. ولهذا فإن المؤلفات الخاصة بالجنس، أو بالجسد في أنشطته التي يتحدث فيها علناً، لها سوق رائجة، إنها تلقى رواجاً، ورغبات تلهث خلفها. فكل قراءة هي بمثابة مراقبة متخيلة، أو ربما سببت إنعاطاً أو شيقاً، ولكن الويل لمن يحمل كتاباً من النوع المذكور، ويتكرر ذلك معه مهما كانت صفته، وطبيعة عمله. إن صفة الشذوذ هي أبسط تهمة توجه إليه، وهذا لا يرجع إلى الكتاب الذي يحمله بالدرجة الأولى، وإنما إلى كونه يحمله معه دون اعتبار الشعور العام - كما يقال - إنه بذلك يتحدى عرفاً، وينتهك محظوراً، وفي العمق لأنه يستثير الآخرين: ذكوراً وإناثاً، وكأنه يمتلك معرفة تساعد في استجلاء أي شخصية (مهما كان جنسها أو مهنتها)، فالمعرفة هي حالة تعرية لجملة أجساد مرصودة،

وكان الآخرين يغدون في حكم المكشوف في مرآته، وهو في هذه الحالة يقترف إثماً ويرتكب جريمة، ولا بد في هذه الحالة من إقصائه، فأن تعرف أكثر هو أن تزيد من شبقتك الروحي، هو أن توسع حدود معارفك، ولهذا فإن الآخرين في هذه الحالة، لا يبنذون قارئ كتب الجنس، أو الجسد في سلوكه (اللامكشوف) أحياناً، وإنما يتحصنون داخل أقنعتهم، رافضين نزعتها، فالمعرفة إذا هي مغامرة شيطانية، كل المغامرين الذين ثاروا على السائد في مجتمعاتهم اعتبروا حلفاء الشيطان بامتياز.

ومن هنا يتشكل سبب ندرة الكتابات التي تتناول الجسد في الحيز المذكور، أولاً لأن الباحث هنا يعرض نفسه لمخاطر لا يدرك أبعادها، وعواقب قد تكون وخيمة (إلى درجة الدعوة إلى قتله)، ولأن المجتمع نفسه يقيم أوده على المكبوت والمحظور.

في هذا السياق تظهر الأهمية الكبرى لكتاب (الاسم العربي الجريح) لـ «عبد الكبير الخطيبي» وهو يتصدى للمحظور الذي يعني الجسد حين مواقفته من قبل ومن دبر، وكتابته خرائطية، دغلية، صادقة، وقحة، ولكنه ظهر بعيداً، فقد طبع بالفرنسية، وبعد ذلك ترجم إلى العربية، ولعل عنوانه وحده كافٍ ليثني بما هو مقصود. فالاسم والوسم والوشم في فئة معرفية واحدة والعربي صفة له، وتكون كلمة الجريح ذات دلالة أعمق، فهي تفصح عن كارثية الاسم، عن مأزق الجسد الذي يدرسه، عن مكبوته الموشك على الانفجار، من خلال ما يكون الجسد، وما يتلبسه ترميزاً ووشماً، ويعنيه أدباً وأمثالاً وسواهما! لنتابع بوذية الكتابة عند المؤلف وكيف يحرك الكلمة ويحلها في مواقع جديدة، يفجر فيها الرائد، ويظهر المغيب «إن قاعدة النكاح تتبع إيقاعاً مقدساً، واللواط - حسب رأي الفقهاء - شر، لأن الشرح مسكن الشيطان. سيقال إن كلام جابر هو مجرد خرافة ولكن لهذا الفهم في نهاية المطاف أصولاً أسطورية، وينبغي ألا ننسى أن بعض المحرمات الجنسية التي حللها فرويد لا تتعلق بغير حديث أسطوري (أوديب مثلاً)، ومن العادة الإسلامية الماثورة مصاحبة الجماع بالكلام الإلهي، والنطق في البدء بجملته «بسم الله».. إن قراءة القرآن، حسب الشيخ النفرأوي مهيئة للجماع، وقد منح الله الشبق للبشر مرتين، مرة بقوله، ومرة بالقاعدة التقنية وقاعدة العادة التي بواسطتها يجد كل عضو من أعضاء الجسم وظيفته في الجماع»<sup>(١)</sup>.

هذا الكلام يستحق كلاماً يعمق فيه، إنه كلام يصدم الذوق الجماعي الثكني، يرحج واعية

الجمهور المتحركة في اتجاه واحد، التركيز على النكاح بالشكل المذكور هو إفصاح عن المراقن عليه عبره. فالنكاح سنة أمة الرسول، سنته، إنه طريق سالك يشجع على السير فيه، لكن ثمة طقوسية مقدّسة، والقداسة تخص الأنثوي، إنها (قاديشو)، فالمرأة والطبيعة تتداخلان وتتشاركان في وحدة الخصب، ولهذا يتطلب التعامل معها (نكاحاً) توازناً هو الإيقاع الذي يحيل الجسد إلى صحوة شبقية، وهذا لا يشمل اللواط، فاللواط موقعة الذات، ارتحال المثيل الذي ينيئ بالدمار والهلاك والتفكك، ولا بد من تلبيس الدبر إبليسياً، فالدبر بؤرة شيطانية، لأنها استبدال تدميري (ثاناتوسي) للمرغوب فيه، لموضع النكاح الفعلي. الشيطان أكثر من حالة ترميز هنا، إنه عنف متشظ مهلك للجسد حين يستجيب له. وإذا كان الشرج مسكن الشيطان، فهذا يعني أن الفرج مضاد له أي رحماني (والرحمن لصيق بالرحم، والحرم) ولكن شريطة الولوج عليه فيه بالبسملة، وفي هذه الحالة تغدو الكلمة (التعويذة أو البسملة) السابقة على الجماع موقعة أخرى، نعظاً، أو شيقاً، تهيباً فتويماً عبر اللسان، ومن جهة أخرى ثمة شبق آخر مزدوج بدوره: شبق تخيلي، وشبق موجه صوب الفرج بنوع من الجهادية المباركة.

وعلى هذا الصعيد يغدو الجسد في كليته جماعياً، منتعظاً، وتشمل اللذة الجسد عموماً، ولهذا لم يبتعد «النفزاوي» كما يذكر «الخطيبي» قوله في علاقة الجماع بالقرآن، عن حقيقة ما يكونه ويؤول إليه الجسد، فالجسد هذا مادة مجبولة بالنفّس الإلهي، مادة مسكونة بالشبق الرحماني والشيطاني، والقرآن عند الاستعانة به هو الذي يؤم المادة تلك، ومن ناحية ثانية يغدو الكلام الإلهي نفسه ممارسة شبقية، كون القرآن كلاماً إلهياً إيقاعه الكوني الشهوي في الجسد الذي ينشحن شيقاً باستدعاء كلامه! إنه قول لا يعني به إلا لأن الكتابة ترسم في عالم شبق، وعندما نعلم بخاصية الشهوة المحركة للكوني في مضمونها الروحي، وما نلاحظه جيداً في ما تقدم، هو في قراءة المؤلف لدلالة غشاء المهبل، فـ «هو الذي تريد الشهوة اختراقه، وثقبه بالعنف الذي هو (في الوقت نفسه) الحب والقتل أو بينهما. إن تحقق أحدهما يعدم معنى وجود غشاء المهبل»<sup>(١١)</sup>.

ثمة علاقة فاصلة بين الحالة الأولى حيث الجسد كما هو دون أن يمس، والحالة الثانية بعد اختراقه، يتدخل الحب هنا، أو القتل، وكل منهما يحل محل الآخر، وغشاء المهبل يرتقي إلى مستوى الدلالة، الحد الفاصل بين عالم خارجي يبقى المرء منزوع الشهوة غريبها، وعالم داخلي يهرق دماً ليؤسس لشهوة، فالدم هنا أمضاء مشتركة بين اثنين

لزرع نطفة، فهل معنى ذلك أن الجسد الأنثوي يكتسب صيغة النص الكريم الذي تقام العلاقة معه بعنف طقوسي مبدول من الاثنين؟

ولعل الحديث عن (بلاغة الجماع) هو الذي يكتسب قيمته الميثولوجية والأنثروبولوجية، بلاغة الجماع تقوم على ركيزتي الأنا - الآخر: «إن القرآن إذاً، هذا الكلام الشعائري الفاتح للشهية، إنه وسيلة الجماع. فالنص يعلن عن الجماع، والجماع يشوه ويزويع الكلمات وتفرعاتها. وفي هذا الطغور ينطلق النص الشبقي لشيخنا كطاهر مذهل...»<sup>(١٢)</sup>.

ربما وُجد تعدُّ على الكلام الإلهي، تشويه لحقيقته وهو يُستحضر في حيز الشهوة الجسدية، في الممارسة النكاحية، وكأن هناك نزعاً للميتافيزيقا فيه، أو تجريداً له من جذور تعالیه، ولكن هذا تأويل فرضي. فالقرآن في تلاوته يهدف بالمرء إلى تحقيق ما يتجاوزها. قارئ القرآن هو كائن مفارق لجسديته وإن تم ذلك عبر جسده. إنه شبيه إلهي في الحالة هذه، من يقرأ القرآن يستعيد خاصية الخلق الإلهية، خصوصاً عندما يكون في مواجهة جسدية، ليتكامل جسدان في لذة مشتركة. والله نفسه حاضر في المشاركة الإثنيية، مادام النكاح في أساسه ديمومة حياة وممارسة شهوية لخلق كائن مشترك. الكلمات المقتبسة وهي محددة مبهورة بالإلهي تؤكد الحضور الإلهي في الخلق المشترك، إن الله غائب - حاضر فينا باستمرار. نحن في وضع تأويلي يجب ألا يُقرأ في ظاهره خشية تحريف لمعنى، وتحوير لعلاقة، فالبنية القرآنية اقتصاد لامتناه من الشهوات التي تتخلل الجسد وتتجاوزها، والذين يشعرون بعلاقة جذب في قراءة القرآن، يدركون هذه الحقيقة، و«الخطيبي» يحيل كتاب «النفراوي» إلى روض مختلف مرسوم بالعلاقات الإلهية، يمنحه حضوراً معاصراً لنا حين قراءته.

ليس هناك نص مواز لنص «الخطيبي» المحال عليه: جرأة وإضاءة لعالم يتبدى متعدد الطيات متداخل الإيقاعات. إنه نص مهاجر بامتياز، نص يجد مكانه في عالم بعيد عنا، حيث يتحدث بلغة لا تُعطي قيمة قدسية كلغته، هي اللغة الفرنسية، وكان اللغة الأخرى هنا لها فضيلتها الغدّة، فقد استطاعت منح اللغة الأولى صفة بقاء في انتظار فرصة الظهور، وها نحن نتفاعل معها، ونحزُّ إلى جذتها الأولى عندما تحركت عربياً وتمزّجت خارجاً، لتعبر عن عنف ضاغظ يحيل كتابة كهذه إلى فاعلية تجديف، إلى هرطقة. وهكذا يكون كل نص يلبس قناعاً، ويحمل هوية أخرى، ليفصح عن نفسه لاحقاً وربما

بعد طول انتظار! ولأن الجسد يحاط بالتأثيرات حيث الخوف منه لا عليه يزداد؛ فإن جمهرة أخرى من المفردات تبدأ بالإفصاح عن تداولها ورواجها أو حضورها: الهنس والشوشة والغمز واللمز والمناورة والاستعارة والعود المستمر إلى سزد أُنخبار وحنكايما الجنس وما لا يقال إلا في صمت.. وكل ذلك يعبر عن طهرانية نفسية: وتقييدات تبدى قاهرة، ووراء كل مفردة من النوع المذكور ثمة قصص ووقائع ومأس ووثقيات: مترجم في سلوكيات مواربة أو متع مشوهة تعلن عن ذاتها باستحياء وأحياناً بنوع من الاحتجاج أو وقع الصدمة أو بدون توقع.

وتصادف هنا وهناك بين الغينة والأخرى عبارات أو نصوصاً مقتضبة أو كاملة ولكنها لا تخفي بلاغة الاستعارة فيها، وهي تجعل الجسد موضوعاً لها، بحيث يتلمس فيها مدى الضغط الذي يتمثله، وفاعلية العنف المبثوثة في إهاب كل كلمة في النص. وبالمقابل يتأكد لك، للمقارئ استنتاجاً أو استقراراً بعد توقع رد الفعل التخيل لدى كتابها، معاناتهم، زوايب تصوراتهم، المسارات التي تخيلوها وقد حركت عبرها نصوصهم تلك، ونزعت عنها أرديتها وأقنعتها، حتى وإن بدت شفاقة أو جليلة بما ترمي إليه، والتفسيرات التي تتبعها وترادفها والتأويلات التي تنصيد مضامينها وترغمها على إبراز ما لا يوجد فيها، بنوع من الاعتراف القسري، أو تلبس إبليس بما ليس فيه، وما يتشكل إثر ذلك من نصوص مقاضاة استحواذية، استذائية (أوليس المستثار بعنف ضد مصدر ما، موضوع ما، مصاباً بحالة استذئاب حيث يوحى بوجود قوة تنهشه من الداخل تعديه وتحيله إلى مشروع عنف استذائبي موجه نحو كل نص محدد من النوع المذكور، فيستثير غيره (قراء آخرين) ليكونوا مثله؟)، لا تعود النصوص الأولى قادرة على تبرير ما تعنيه أو تقديم نفسها منزوعة التهمة، إذ تغدو سامة مسمومة، خطيرة، مهتدة، وبالتالي تخضع لأكثر من مراقبة من قبل من تركوا إمضاءاتهم عليها بنوع من الوسم الذي يحذر من الاقتراب من الموسوم... إلخ. ولكن هل يتوقف عن أن يكون سراً، هل ينهي وجوده، حقيقة ما يخفيه، ما أوجده، أبوته، سلالة، تاريخه القصص، ضحاياه، وجلاديه، براءته، جرمه المزعوم..؟ اللغة تمارس هنا استراتيجياتها العظمى، تنفتح على إيقاعات أخرى، أسماء حركية، أساليب مبتكرة للإرشاد إلى مكان السر الفعلي، إلى الدهاليز التي تقود إلى هاوية موقعة، تواقيع لا تتشابه، إحالات رمزية. ففي مجتمع (مغطس) بالعنف المصاحب لما تقدم كل معرفة فعلية تحت على دراسة الجسد، على الربط بين الكلمات والأشياء دون رتوش، تسعى إلى أمثلة، وسائط هي أقوال مقتبسة، لغة لا تتحرك في



مسار محدد، خطابات لا تتحدد مواقعها بدقة، قناصية على أكثر من صعيد، إنها معرفة شبقية حيث تملك صاحبها، رغبات تعترض على بقاء الجسد منزوع المعرفة، مجهول التكوين.

يتجلى ذلك حين تكون الجنسية في أكثر صورها سفوراً، وتظهر الذكورة، والأنوثة، في وضعيات صراعية، وما يسمى الجسد في سلوكيات مختلفة: استحيائية، مخجلة - كما يزعم - أو تخدش الحياء هنا وهناك، استفزازية، سفيهية، تنزع عن الجسد الأفلاطوني، الطهراني، المشيخي (حيث يدّعي العفة أمام الملأ باستمرار هنا) كل ما يكشف عن فرضى رغباته، شبقه الفعلي، وتكون معركة الألقاب والوجاهات والمهمشين ومجهولي الكينونة والمعتم عليهم شرسة، ويبرز التفاوت القيمي على أشده، معبراً عن عنف ما يكونه الواقع حقيقة. تكبر المسافة بين الأنا - الآخر، الذات - الموضوع، الحاضر - الغائب، الأليف - الوحشي، المعلوم - المجهول، المعرفة - النكرة... إلخ، الذكورة في أوج فاعليتها الحميوية والدفاعية تتجلى في الحالة الأولى، والأنوثة يتم إقصاؤها إلى الطرف الثاني. ومن جهة أخرى، يغدو كل نص خارج رغبات الطرف الأول حتى لو كان بتوقيع المنتمي مزحزحاً عن موقعه، فيلبّس لبوس الطرف الآخر، هجنته، فتنه. الكتابة الذكورية المنافحة بكل مستوياتها التي تعتمد عنصرية الانتماء الجنسي (جُنْدَر) الأجساد، حيث تجعل الأنثى نوعاً (جنس) لاحقاً، تطفلياً، هادماً للذات الذكورية، تقيم في النهار، في الوضوح في ألفة الإشارات المزعومة في لغة مميزة بقواعدها، تهتم بالأنثى كموضوع، كأغراء يسيطر عليه باستدعاء المؤهله/ الإلهي ولكن النظام النهاري الصرف للتخيل لا يقيم اعتباراً للإغراءات الأنثوية ولا يهتم بذلك الوجه الزمني الذي تضيئه بسمة أنثى<sup>(١٣)</sup>، ثمة خوف ميتولوجي من الوجه ذاك، ولهذا يُطالب باستمرار بضرورة حجبه، جعله وراء نقاب، إخفائه ولو جزئياً: الفم خصوصاً، لأن تدويره، أو شكله تكبير بالفم الآخر، بالفرج - كما يبدو. العين ليست بعيدة عن الفم، هي بدورها فم، فم مضىء غوري بحري، هاويتي، شبقى شيطاني، ميدوزي - كما يزعم - ولهذا تطالب بتضليلها بشكل ما، يجعلها في حالة إغلاق أو ناظرة إلى الأسفل، حتى لا تكون في مستوى الرجل، ليفتنن بها، إنها حالة الخوف من الاقتتان الكامن فيه، من ثوران الشبقيات القارة فيه. أن يكون الوجه خلف الرجل، في صحبته كمتراس له، دفاعي، إنذاري، حتى لا يستفرد به، فالليل لا يخفي الأشياء فقط، بقدر ما يجعل الحدود فيما بينها محوّة، متداخلة، والشبق الكامن يتحرك، إنها دلالة القضيب<sup>(١٤)</sup> إذاً، سفوره، يروزه، اعتماد

صاحبه به حيث يعتقد أن رجولته مساوية له، صراحتته، مقابل دلالة الفرج الذي يتجه صوب الداخل، صوب القاع، وهنا تختلف الدلالات وتكتسب الأشياء بهما صفات متعارضة، متصارعة.

أ فمن خلال ما يكتب من أدبيات ذكورة، يلاحظ أن ما يحرك الذكري هو حرصه الشديد على نفسه، افتخاره بما هو فيه. وهنا يظهر خوفه، إن ذكره مجال خوفه، الخوف من الاقتلاع، من البتر، من الإحصاء، من أن يكون مدخلاً لقهره، علامة موته، وقد تعذب كثيراً عن طريقه، وهو في موقفه من الأنثى يعتقد أنه ينسكن في (عالم) غير مأهول، أو يجيش بما يدمره، حيث يقربه تشبيهاً من جائع لا يشبع، وكائن لا يروض، كائن مجهول الاسم ولكنه ذو نسب شيطاني. ولهذا يعوذ ويسمل، خوفاً من ابتلاع قضيبه.

ب ومن خلال ما يقال ويدون من نصوص وأمثال ذكورة، يظهر فرج المرأة عصباً على الامتلاك، إنه لا يقبض عليه، فهو ينزع نحو الداخل، وكأنه في حالة تمحصن، لا يبرز، بقدر ما يتعمق، أو يتوسع، ظلامي، استهلاكي، ثابت في هيئته، ولهذا يُتصوّر فاعل فتنة مميّتاً، وربما وجدت الرغبة لدى كثيرين بالكتابة في المجال الجسدي، ولكن تصور ما يلي ذلك هو الذي يعيق تحقيقها، ثمة رادع ذاتي، مانع للكتابة، سواء بعدم إيجاد المنبر المناسب (مجلة، أو صحيفة تمتلك الجرأة على نشر مادة عن الجسد بعيدة عن التلميحات) أو الدار الناشرة. إذ المخاوف كثيرة، فالمناير الصحافية والمجلات ودور النشر لصيقة بأسواق تجارية، إنها تريد تحويل الكلمة إلى سلعة، ثمة حركة إسخرىوطية في الترويج للكلمة مع كاتبها، ولكن ثمة اضطراب إلى ذلك، إذ الخوف من عدم رواج الكتاب، أو المنع، ومصادرة المجلة الناشرة لمقال من النوع المذكور له ما يبرره، لا بل الخوف من التهديد المباشر وغير المباشر، سواء بتأليب رأي عام أو تشويه السمعة، وتجيير القيمة المعرفية.. ففي مجتمع يتغذى من وراء أفتنة سميكة، كل سفور بطولة مجانية مهلكة غالباً!

تبقى محاولات محدودة، وهي في حقيقتها لا ترمي أفتنتها بقدر ما تراوغها، أو تغامر دونها في ساحة مكشوفة، فالمعرفة هي مغامرة أبدأ. يكتب الشاعر اللبناني شوقي بزيع حول حقيقة ما يعيشه كل منا في داخله، يكتبنا معه أو يجعلنا مشاركين لما يكتبه، بلغته

الشعرية المعهودة، بنوع من البورخيسية في شبقياتها الطليقة، رجوعاً إلى ما كان عليه في طفولته، أو قُدماً صوب طفولة لا تغادره، تتخلل كينونته، وهو يتلصص على نساء يغتسلن في النهر (وكلنا عشنا تلصصات من هذا النوع، حيث السر دائماً يتبدى أمام التلصص)، يقول:

«ولطالما وددت لو أكون مجرد حصاة في نهر الأنوثة الجارف، أو أن أعيش مع الطحالب وضافدع النهر مصغياً إلى خرير أجسادهن في العتمة التي تخيم بلا جذر فوق قلب الينابيع ومسارب المياه. في طفولتي المتأخرة كنت أطارد الفتيات الذاهبات إلى النهر المجاور للقرية للاغتسال وغسل الثياب. كنت أتلصص على أجسادهن العارية وهن يغتسلن بين أشجار الدفلى والسرييس والعليق»<sup>(١٥)</sup>.

هذه الكتابة أئمة حتى الخطيئة عنفوانية وشبقية حتى التلاشي. إذ ثمة شعور يمتلك الشاعر الكاتب ليقيم علاقة بروميتيوسية مع ضوئيات الجسد الأنثوي، وهذا إذ يفعل ذلك فانطلاقاً من حميمية النص المدون، النص المختص، عبر مفارقات تلد المعنى تلو الآخر، وهي مفارقات تتكفل المخيلة برسم مسارب الشهوات، وتتألق رغبات وراء كل ومضة جسد، إمضاءة فيه. العري هنا يدفع بالمخيلة إلى الأمام حيث تخلق إنعاضات، أو حالات شبقية خلال كل جسد كما هو. وهو موقف يعبر عنه بخطاب طفولي يحيل مشهديات الجسد إلى الذاكرة التي تتحور معها مع الزمن، بعكس ما هو وضع الجسد عندما يكون في موقع آخر: الجسد السياحي البحري، وهو ما يبدع في وصفه «بزيع» مجدداً، حيث يضيف إلى تلك التعرية الذاتية التي يمارسها الجسد لصاحبه وهو يتهبأ للاستسلام للعالم المائي وطقوسياته الشبقية، تعرية أخرى تصاحب الأولى وهي تلاشي التفاوت بين الأجساد<sup>(١٦)</sup>. ولهذا يحرص الكثيرون على إبقاء أجسادهم وراء طيات متراكمة من اللباس، للإيحاء بغموض معين، ولمنح ما بداخلهم، ما هم فيه غموضاً وسحراً، وربما هيبه، وخصوصاً من لدن مدعي الطهرانية والتقية، تذوب رغبة النظر، رغبة مغامرة تخترق الحاجز اللباسي لمعانقة جسد متخيل، وتنبلور رغبة مغايرة نائرة أو فائرة! فالبحر ليس مدى مائياً، بقدر ما يكون كائناً ميثلوجياً متوهجاً بازرقاقه، جاذباً بهشاشته، ليحيل كل من يغوص فيه إلى مشهد مرآوي، ولينزع عن النص الكينوني قدسية الحجب وغموض المتخفي حقيقة منزوعة المجازات.

هذا الانفتاح والفوحان العطري الكتابي يصدم أذواقاً (كثيرة؟) ثمة خوف على جسد ولايتي، مشيخي، منصبي، حاكمي. ثمة تجديف مباشر مسبق في كل كلمة تقابل بقعة جسدية، تعلم عن ثغرة في الجسد وما تكونه طبيعة، هتك المسمى ممنوعاً، تصعيد يحدث إلى مستوى المساءلة ووضعه في الزمني، وخلخلة الرتابة ومغاضاة المتعالي الممؤه. لهذا تصدنا صفحات لا وجود لها، عندما ننتقل من رقم إلى آخر بينهما فراغ رقمي، لنندرك سريعاً هول المأساة، هيجان الطهرانية المتداولة، إذ تكون الصفحة أو أكثر مقطوعة، أو تاركة أثراً لها إمعاناً في عنف يتجدد كلما شوهدت، وربما تضم إلى جمهرة الصفحات الأخرى، إلى جيلها لإعناظ (صاحبها) أكثر! فهي بدورها تشكل معرفة شيقية مضادة، فالخطور بالخطور يعرف جيداً، وتبدو كلمة الجسد ذات بعد تعميمي لاغية للتفاوت مزيجة كل ستار عن جسد وآخر، واضعة إياه داخل حيز معرفي دون علامات فارقة، فالجسد هو الجسد وكفى!

أذكر ما يكتب، وما يروّج له من صور ومشاهد لتشويه الآخر، أو للنيل منه عندما يراد تضليله، إذ لا مجال هنا لامتلاكه سوى بالجسد نفسه. إنها شيقية أئمة هذه المرة، شيطانية بامتياز، حيث تُعكس القواعد، ويلعب باللغة أو يتم استدعاء اللغة (المعتبرة سوقية) بغية تخفيف الضغط النفسي، فنكون بصدد احترايات جسدية وتحارب أجساد عبر تقسيمها إلى خانات مللية ونحلية وتمذهبية. ويمكن إحصاء ما لا نهاية له من الشنائم والسباب التي تجعل أحدهم موضوعاً يتم تفكيكه، وإرواء الغليل يجعله منزوع القيمة الذاتية. ولا أدل على ذلك من اعتبار الشخص لغيره (حرمة، مجرد حرمة) هنا وهناك، أو مساواته بعضوها، وكأنه بذلك يشطب على ذكورته، أو بتسمية أعضائه الحساسة التي تستفزه ثم استخدام عضوه في إيذائه، وكأنه يستدعي تاريخاً كان، أو يمارس سلوكاً عدوانياً مضاعفاً؛ إذ لا يكتفي بتحقيقه، وإنما يخلع مفهوم ذكورته. والمجتمعات تختلف عن بعضها بعضاً في هذه الحالة، ونجد بسهولة مفردات كثيرة، وابتكارات في صياغتها من قبل جماعات منفتحة على السوق: سائقي السيارات، بائعين متجولين، عتالين، العاملين في المرافئ والمحطات والكراجات والأسواق الشعبية، وكل من يمارس حرفة مؤقتة لا تتطلب خبرة كما يجب.

ولكل مدينة شنائمها وسبابها، محظورها ومقبولها.. فما يتداول من سباب يمس الجسد ويشوّه قيمته بين أفراد جماعة معينة، وكان ذلك نوع من ضرورات المهنة، وعلى الملأ،

حيث كل طرف يوجه شتائمهم إلى أم أو أخت الآخر بصورة خاصة، فيرد الآخر عليه ببداية أكثر وسط ضحكات الموجودين معهما، وشتيمة منها في مكان آخر كافية لهدر دم أحدهم من قبل غيره.. إذ يبدو الجسد الذي تتقاسمه شتائم مختلفة تطال مختلف مكوناته مطلوباً، والشتائم تتبدى اعتيادية، وعدم ذكرها أحياناً هو الذي يلفت النظر، وهذا ما نجده جلياً في حادثة عامل جديد في مهنة ما، حتى يكون كغيره أو ينسحب منها مرغماً<sup>(١٧)</sup>!

والأحياء الشعبية هي مصدر خصب للشتائم، شتائم قد يكفي إطلاقها أو استعمالها لتتابع لها بمعرفة صاحبها عندما تتكرر عند شخص آخر، فثمة أشخاص متنفذون أو سيثو السيرة تكون شتائمهم مقتصرة عليهم، محتكرة لا يُقلّدون فيها.

هل يعني كل ذلك وجود فوضى لا يمكن ضبطها، بحيث تكون الشتيمة البذيئة نوعاً من الاحتجاج عليها وعلى مسببها؟

ربما كان للاشعور دور كبير في مقاربة ما يجري، إنه العنف الذي يستوطن الصدور، ويضيق الأفق (حيث اليد قصيرة والعين بصيرة - كما يقال)، والذي لا يمكن له الإقامة طويلاً لأنه مدمر، فلا بد من قناة تصريف (إن جاز التعبير)، لا بد من عبارة معينة، لإيجاد توازن معين على صعيد النفس، وهي ثقافة قائمة بذاتها، حين يعجز التفكير عن إيجاد المخرج السلمي، وربما كان الشخص نفسه موضوع شتيمته (شاتماً ومشتوماً) ليعبر عن تفكك أعظم، إن خلق الأوهام ضرورة قصوى في وضع كهذا! لنلاحظ هنا جيداً سيمانتكية العنف في الجسد، أي كيف يتحول الجسد إلى أسماء ومسميات متداولة في مسالك شتائم، وهي تنوزع على أكثر من صعيد، من الشتائم اللصيقة بالسياسة إلى تلك اللصيقة بالدين فالأعراف فالتقاليد والمجتمع والتاريخ العائلي، والاقتصاد والأدب، ومع تنوع في الأساليب، وتعدد الطرق التي تشوّه فيها خاصية الجسد الإنسانية<sup>(١٨)</sup>.. ولعل القارئ المطلع على تاريخ أي أمة وصراعاتها مع أعدائها ونزاعاتها الداخلية، لا بد أن يتلمس بسهولة تلك الجمهرة الكبرى من الشتائم المقذعة والانهامات التي تستند إلى بنية شتائية تستهلك الجسد نفسه قيمياً، كما في التاريخ العربي - الإسلامي، وتحديدًا التوترات وسفك الدماء بين ملته ونحله، وقائمة المسرودات الاتهامية، حيث يحيل طرف الآخر وهو يخاصمه إلى كائن منحل يهدد أمن المجتمع، ولذلك يستحق القتل.

وسلسلة الشتائم تمتد لتشمل ما يجري راهناً هنا وهناك، وعلى سبيل المثال لم يجد واعظ ديني حرجاً، وهو ينتقد من قبل أكثر من نصف قرن كاتباً مرموقاً هو «خالد محمد خالد»، في القول وفي مجلة معتبرة دينية في مصر: «ولقد سبقك كثيرون أرادوا أن ينالوا من الأزهر ومن الإسلام فباؤوا بالفشل ومصوا بظن أمهاتهم»<sup>(١٩)</sup>.

إنه الشبق الذي يغطي الجسد وينطلق منه، ويعيد تركيبه بطرق مختلفة، ليمنح العبارة المصاغة (هالتها) الشتائم، قيمة بذائية، هي إمضاء هرطوقية، أو ترويعية تستشير الآخرين، بحيث يدفع مثل هذا الإجراء كل كتابة تدعي الاستقامة والرقى، وأن مجتمعنا في تقدم مضطرد، وأن الإنسانية تتحرك نحو الأفضل إلى خانة الشبهات، واعتبارها شاهدة زور، والنظر إلى الحضارة بمعناها الأخلاقي حضارة وهم بصورة ما (على طريقة فرويد).

وفي ضوء ما تقدم يغدو الممنوع متجلداً في كل ما نقوله ونكتبه ونعيشه، ويكفي أن يلاحظ مهتم كيف نتحاور أو نعبر عن أفكارنا، وكيف نتصرف في أمكنة دون أخرى، وكأننا أشخاص مختلفون، ليتأكد له هول ما أثرناه في الصفحات السابقة!

الهوامش

- (١) في مقالات وأبحاث كثيرة، تناولت مرضعة الجسد من زوايا مختلفة في مجلة كتابات معاصرة اللبنانية، حول ذلك انظر الأعداد التالية مثلاً: (١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٩ - ٢٠ - ٢٤ - ٢٩... إلخ) ما بين عامي: ١٩٩٢ - ١٩٩٧.
- (٢) أشير قبل كل شيء إلى مقال تركي علي الريحو في مجلة الناقد، العدد ٨٠، ١٩٩٥، ومقال: صقر أبو فخر في الناقد، العدد ٨١، ١٩٩٥، وإلى ما كتبه في المنحى ذاته حول كتابي المتعة المخطورة في مجلة النقاد العدد (١٠)، ١٩ حزيران/يونيو ٢٠٠٠.
- (٣) أنزه هنا إلى ما كتبه عماد العبدالله حول الكتاب في مجلة الناقد، العدد ٧٤، ١٩٩٤، ونشره في كتابه الأرض الحرام، (منشورات رياض الرئيس، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٧)، ص ١٣٥ - ١٤٠، وما جاء حوله في مجلة روز اليوسف المصرية، العدد ٣٤٧٦، ١٩٩٥، ويار شلهوب في صحيفة نداء الوطن، ١٩٩٤/٩/٣٠.
- (٤) انظر: تحفة العروس ومضة النفوس، تحقيق جليل العطية، منشورات رياض الرئيس، لندن، ط ١، ١٩٩٢، وهو يقع في قرابة خمسمائة صفحة من القطع المتوسط الحجم.
- (٥) صدر الكتاب عن شركة رياض الرئيس، تحقيق جمال جمعة، لندن، ط ١، ١٩٩٢.
- (٦) لويروتون، دافيد: أنثروبولوجيا الجسد والحدالة، ترجمة: محمد عرب صاهبلا، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧، ص ٢٣.
- (٧) صدر الديوان تحت عنوان المنهوس المحرمة، تحقيق جمال جمعة، منشورات شركة رياض الرئيس، قبرص، ط ١، ١٩٩٤.
- (٨) ديوان المصاحب بن عباد، تحقيق الشيخ محمد حسن الياسين، مكتبة النهضة، بغداد، ط ١، ١٩٦٥، ص ٣٠٦.
- (٩) العمري، ياسين بن خير الله، الروضة للفيحاء في تواريخ النساء، تحقيق: د. رجاء محمود السامرائي (الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط ١، ١٩٨٧)، ص ١٣.
- (١٠) الخطيب، د. عبد الكبير، الاسم العربي الجريح، ص ٦١.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٧١.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ١٠١.
- (١٣) دوران، جيلبر، الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها، ترجمة، د. مصباح الصمد، (المؤسسة الجامعية، بيروت، ط ٢، ١٩٩١)، ص ٩٦.
- (١٤) إشارة إلى ما كتبه جاك لكان في: *Érité*، (منشورات Seuil، باريس، ١٩٧١)، ج ٢، ص ١٠٣، تحت عنوان (*La Signification du Phallus*).
- (١٥) انظر مقالة (صاحبات الردى)، مجلة الناقد، العدد ٧٦، ١٩٩٤، ص ١٨.
- (١٦) انظر مقالة (الأجساد متساوية على الشاطئ، وقليلاً ما تتناغم)، السفير الثقافي، بيروت، ٢٨، آب/أغسطس، ص ١٩٩٨، ص ١٣.
- (١٧) هنا ما لاحظته جيداً في أكثر من سوق في مدينتي (القامشلي) وفي أحياء شمعية كـ (الحديرة، السيدة زينب، الحجر الأسود...) في دمشق، وفي بيروت عند الكثيرين (ساتقي سيارات الأجرة، العمال العاديين... إلخ)، ولعل كلمة (الزير) التي تعني القضيب هي الأكثر انتشاراً، وهي وحدها تشكل بحثاً يتناول إيروسة الشتمة الذكرية.
- (١٨) انظر حول ذلك، ما ذكره «كون» في المجلس والثقافة، المصدر المذكور، عبر أمثلة شتى، ص ٢٦ - ٢٩.
- (١٩) نقلاً عن الدكتور محمد النويهي في: نحو ثورة في الفكر الديني، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص ١١٢.

## الفصل الثالث

### العرب: كلمة السر المهجرة في التاريخ

بداية أعترف في هذا الفصل (وأعتبره من أهم فصول كتابي هذا حساسية وإشكالية وطرافة في آن، نظراً لأن ما أبحث فيه وأثيره ينطلق من كلمة العرب بالذات) أنني في موقف محرج وصعب، وأواجه تحدياً معرفياً إلى جانب التحدي المنهجي والمعتدي:

أ في الحالة الأولى، لأن ما كُتب في المجال الذي سأتناوله هنا لا يكاد يحصى وبطرق وصياغات مختلفة، وهذا يعني أن عليّ اختيار أحد أمرين: إما أن أعيد ما قاله أو أثاره غيري، فيكون جهدي في أفضل الحالات تجميعياً، وفي هذا ضحك على اللحي وإملال وإنهاك لامبرر له لدى القارئ، عدا عن أن الفضل المعرفي المثبت يكون لغيري، وفي هذا تطفل وإساءة إلى خاصية البحث المعرفي بحق.

ب وفي الحالة الثانية، لأن الطريقة التي أحاول اعتمادها (وهي منهجية)، ليست بالسهلة، فثمة عواقب كثيرة (وكثيرة جداً) تنفرع عن الحالة الأولى من ناحية، وتنبتق من داخل الطريقة بالذات من ناحية أخرى، وقد تنوعت وتعددت الطرق البحثية أو المناهج البحثية التي اعتمدت في تناول ما أنا بصدد، وهذا يتطلب الكثير من الحذر، فثمة متاهة بحثية، واعتماد تطفلي من جديد في حال الارتكاز



على منهج من المناهج المتبعة بخصوص موضوعي، وبذلك تكون التبعية المنهجية علامة فارقة لبحثي.

ج وفي الحالة الثالثة، لأن الموضوع فيه من الحساسية والخطورة وجسامة الموقف ما لا يُحسد عليه، وخصوصاً لأن المحور الرئيس الذي يُعتمد عليه في الملمة الأفكار والرؤى وصياغات الطروحات النقدية والفكرية يتمركز في كلمة (العرب) بالذات، وقد نوقشت هذه الكلمة كثيراً وفسرت قاموسياً وأثنوبولوجياً ولغوياً وتاريخياً وفي إطار التاريخ المقارن وحضارياً، وهذا يتطلب مني محاولة مختلفة، وإلا فإن ما سأكتبه سيكون غير ذي جدوى!

لكل ما تقدم علي أن أحدد موقعي بصورة دقيقة أكثر (ودون تعالي معرفي أو ادعاء الجدة) أن أسعى إلى تقديم - ولو - بعض الجديد في ما أنا بصدد، يشكّل مدخلاً عريضاً وواسعاً نطل من خلاله على حقيقة ما يسمى بـ (النصوص المتنوعة) الآن على صعد شتى.

أ في الحالة الأولى رأيت من الأنسب عدم الحاجة إلى تكرار ما توصل إليه غيري، حيث يستغرق ذلك إملاء صفحات مطوّلة، وهذا يكون على حساب جدية الموضوع، ولذلك - ومن خلال الاعتماد على مصادر مختلفة في هذا الحيز - اكتفيت بالإشارة إليها، فالآخرون (أولئك الذين كتبوا في هذا الموضوع بشكل ما) شركاء لنا في كل ما نثيره وندوّنه، بغية الرجوع إليها من باب المقارنة، ومن باب تعهّد البحث المعرفي واعترافاً بجميل كل باحث بهذا الخصوص.

ب وفي الحالة الثانية كان لا بد (كما أعتقد) من اعتماد منظور ثقافي (أثنوبولوجي خصوصاً)، هو الطريقة المنهجية الأنجع في مقارنة الفكرة/ المشكلة، لأن ذلك يتيح لي فرصة حركة أشمل وأعمق، وإمكانية أكثر في مداولة أسئلة وطرح فرضية ما بغية التوصل إلى نتيجة مفتوحة أمام الآخرين لمناقشتها!

ج وفي الحالة الثالثة، وهي الأكثر إشكالية وحساسية ودقة: دلالة ومعنى، كان علي الارتكاز على مصادر لا تخفى أهميتها لصيقة بالموضوع مباشرة، بحيث تكون أقل حملاً بالتساؤلات المفروضة، وأكثر إيجابية في إضاءة معالم هذه الكلمة.

### أولاً: العرب في الشبكة اللغوية:

يحار القارئ للوهلة الأولى عندما يحاول العثور على المعنى اللغوي القاموسي أو القيمي لكلمة ما يصعب فهمها بداية، ومن السهل الرجوع إلى أي مصدر قاموسي معجمي لغوي موسع للملاسة حقيقة من هذا النوع، حيث يفاجأ بوجود تداخل معانٍ إلى درجة الخلط بين معنى وسواه إلى درجة حصول التناقض، لا بل والتضاد الذي لا يمكن رأب صدعه.

لكن القارئ الحصيف، هذا الذي يمتلك ملكة الفهم، وذخيرة معرفية كافية، سوف يتلمس في هذا الخلط المدوّن، وفي التناقض العجيب الغريب بداية ما يسره ويستثيره، فواضع القاموس اللغوي، كالحاصد، إنه يُودع أمامه كل ما امتدت إليه يده، أو يلتقم بآلته كل ما صادفه أمامه، ثم يأتي بعد ذلك التصنيف والتصنيف والتعريف وحتى التقوم.

إنه يقدم لقارئه ما سمعه، وما قيل له، وما صادفه هنا وهناك في بطون كتب معنية بموضوعه، وربما اجتهد من عنده مقارنة وتحليلاً واستنتاجاً. إنه أشبه بالمتوخر القديم أو حتى بمفسر الآية (آية ما) إذ يورد شتى التفاسير هنا والروايات هناك! إن واضع المصدر القاموسي أو المعجمي يقدم طائفة مختلفة من المعاني متقناً دوره الوظيفي في ذكر أو تقديم كل ما له علاقة بموضوعه، وهو إذ يفعل ذلك فلقناعته أنه يقدم ما من شأنه صياغة تساؤلات مختلفة، ووضع فرضيات متعددة الاتجاهات، لا علاقة له بها، رغم أن شخصيته تتخفى وراء المعاني والتركيبات المرادفة والشروح اللغوية في تسلسلها وفي الأمثلة التي يعتمدها تفي بالغرض: ابن منظور (١٢٣٢ - ١٣١١م) في معجمه اللغوي (لسان العرب) وعلى مدى صفحات ثمان يتحفنا بالكثير مما قيل في كلمة «العرب» أو حولها، وربما يذكر كل ما تنامي إلى مسامعه، حيث يقلب الكلمة وينقب في مدلولها ومصدرها واشتقاقاتها ومتحولات معانيها، ولكي نستمد ثقافة معجمية بصورة واضحة لجأ إلى ترتيب ما قيل فيها وحولها بغية الاستفادة منها أكثر:

١ عرب، الغرب والغرب: جيل من الناس معروف - والعرب العاربة هم الخُلص منهم، والمتعربة والمستعربة هم الدخلاء، أي ليسوا بخلص، والعربي منسوب إلى العرب، وإن لم يكن بدوياً، والأعرابي: البدوي، وهم الأعراب، ولهم ذكر سيئ في القرآن، والأعراب سكان البادية، أما العرب فأهل المدينة، ومناداة أحدهم

بـ (عربي) تفرحه أما بـ (أعرابي) فتضايقه، ربما لأن هناك تفاوتاً حضارياً، والخلط بينهما تحامل على العرب.

٢ وقيل الكثير في العرب. فبعضهم قال: أول من أنطق الله لسانه بلغة العرب (يعرب بن قحطان) وهو أبو اليمن كلهم وهم العرب العاربة. ونشأ إسماعيل بن إبراهيم (ع) معهم فتكلم بلسانهم، فهو وأولاده: العرب المستعربة. وروي عن الرسول قوله: خمسة أنبياء من العرب وهم: محمد، وإسمعيل، وشعيب، وصالح، وهو (ص)، وهذا يدل على أن لسان العرب قديم، وهؤلاء الأنبياء كلهم كانوا يسكنون بلاد العرب.

٣ وأقامت قريش بعرية، فتنخت بها، وانتشر سائر العرب في جزيرتها، فنسبوا كلهم إلى عرية، لأن أباهم إسمعيل (ص) بها نشأ، ورعى أولاده فيها، فكثروا، فلما لم تحتملهم البلاد، انتشروا وأقامت قريش بها.

٤ والإعراب والتعريب معناهما واحد، وهو الإبانة، فأعرب عنه لسانه: أفصح، ويعود لفظ الإعراب إلى الإفصاح. وعزب منطقته: هذّبه، وعرب يعرب عُزْباً وعروباً، إذا فصح بعد لكنة في لسانه.. وعربية الفُرس: عتقه وسلامته من الهجنة، وأعرب: صهل، فعرف عتقه بصهيله، وأعرب الرجل: ملك خيلاً عرباً.

٥ وعزب الدابة: بزغها على أشاعرها ثم كواها، والإعراب والتعريب: الفحش. والتعريب والإعراب والإعرابة والعراية بالفتح والكسر: ما قبح من الكلام، وأعرب الرجل: تكلم بالفحش، وقال ابن عباس في قوله: فلا رفث ولا فسوق، هو العراية في كلام العرب، وقيل: كره الإعراب للمُحَرِّم: وهو الإفحاش.

٦ وعرب الرجل عُزْباً فهو عُزِب: أتخم. والعراية والإعراب: النكاح، وقيل: التعريض به، والتعريب مثل الإعراب: من الفحش في الكلام، وهو يخص أسباب الجماع ومقدماته، والإعراب عند الأزواج: ما يستفحش من ألفاظ النكاح والجماع، والعروب: المرأة الحسناء المتحبة إلى زوجها، أو العاشق الغلیمة، والعروب: المطيعة لزوجها، وفي الآن عينه: العاصية لزوجها الخائنة بفرجها، الفاسدة في نفسها، وتعزبت المرأة للرجل: تغزّلت.

٧ والتعريب: الإكثار من شرب القزب، وهو الكثير من الماء الصافي.

٨ والقروبة والغروبة: كلتاها الجمعة. وفي الصحاح: يوم العروبة، والجمعة قديماً كانت تسمى (عروبة).

٩ والقزوب: اسم السماء السابعة! (١)...

ماذا يمكن استخلاصه من هذه النقاط التسع، وكيف يمكن الجمع في ما بينها، وهل يمكن ذلك، وإلى أي مدى يمكن هذا؟ بداية يمكن القول: إن المعجم اللغوي لـ «ابن منظور» يمثل مرحلة متقدمة في تاريخ تطور معاجم اللغة العربية، والمتعمّن في محتواه يلاحظ ورود مواد مختلفة تفصح عن غنى المدلول اللغوي والثقافي لكل كلمة، كما رأينا آنفاً!

وفي ضوء الإحالات المرجعية المختلفة: اللغوية، لا غم لك ما من شأنه البت في حقيقة ثقافته المعجمية، وما إذا كان ابن منظور مطلعاً على الأبعاد التاريخية والأثرية والإثنية والثقافية لكلمته هذه، ولكن الذي يجدر ذكره هو «أن ما أورده في سياقات متنوعة إلى درجة التناقض والتضاد يصب في المنبع الثقافي هذا الذي يفصح عن تراكم تاريخي وعصور ثقافات ومعتقدات متداخلة، حيث تبرز كل ثقافة برمز من رموزها أو ببعض تلميحاتها، تعبيراً عن زخم المعاني الخافة بالكلمة الواحدة.

ولعل الجدير بالتنويه هو أن البحث في نسب أمة، أو شعب، أو جماعة معينة تدخلت فيه معتقدات وأوهام ونزوعات افتخارية ومواقف فكرية واعتبارات تاريخية وقيمية، وهو بحث يعتمد على الكثير من المقومات الاجتماعية والمذهبية والتوليفات السلطوية، فالقوة ذات مدلول سلطوي، وهي رهينة السيطرة وتحريك التاريخ بأهواء مرغوبة، ويخضع كل ذلك لصراع التفسيرات والمواجهات المذهبية وحمى البحث عن أصل عريق، ونسب شريف متجذر في المتعالي والقدسي. فحول الاسم نفسه ثمة صراعات قيمية لاحتكاره، ولعل الرجوع إلى «جواد علي» يعبر عن هذا المنحى، كما في حال الصراعات الدامية والعنيفة بين الفحطانيين (أهل اليمن)، والعدنانيين (أهل مكة والحجاز)، ولعل إمكانات القوة وتوافرها من الأسباب الأكيدة في إيلاء النسب العدناني وابتداء من «إسماعيل» الدور التاريخي الأكبر، وخصوصاً بعد ظهور الإسلام (٢).

ثانياً: إيقاعات على وتر واحد:

هل تصدمنا الدلالات المختلفة لكلمة واحدة كما في حال (العرب)؟ إن المتابع لأصول الكلمات لا يُفاجأ بذلك!

فإن تعبير كلمة (عرب) عن معنى محدد ولاحقاً عن معنى نقيض تماماً ليس بالأمر العجيب، وخصوصاً لمن يتطلع على ما جرى من تحولات على أسماء كثيرة (أسماء آلهة ومواقع وقيم)، فكما رأينا لا نجد كلمة أحادية المعنى، إنما هي ثنائية ومركبة، فهي تحمل في تضاعيفها توارخ شتى، والآلهة كانت ثنائية للجنس كما مر معنا، وهذا يطال كلمة (العرب) بالمقابل، وخصوصاً إذا علمنا بمدى علاقة هذه الكلمة بالأبعاد الجنسانية لأسماء الآلهة والآلهات وتداخلها مع كواكب وقوى طبيعية متعددة.

ومن اللافت للنظر هو أن اللغويين في ظل التشابه (علماء الأنساب) عاشوا رهاناً متعدد المستويات بخصوص تجذير دلالات مفردات معينة إثنية وأعرافية، واضعين في اعتبارهم الشعوب والمثلل الأخرى، لإبراز مفاضلة جماعة على أخرى، وإيجاد أسطوريات التكوين الإثني مقابل التكوين النوعي.

إن التمعين في النقاط السالفة الذكر وهي تغطي عشرات المصادر وأكثر من ذلك، يدفع بنا إلى إثارة نقاط أخرى تتشكل معها وإلى جانبها، وهي لا تبتغي أكثر من أن تطرح أفكارها بصيغة افتراضات لتعميق مفهومنا للتاريخ الذي مازال يستثيرنا:

١ لتتوقف عند مكة لغوياً ولنحاول بعد ذلك الحفر في العمق اللغوي توخياً لتلك المعاني الهاجعة في ثناياها:

بداية يقول ابن منظور عن أن (مك) تشير إلى الامتصاص والهلاك ف: مك الفصيل ما في ضرع أمه يمكه مكاً... امتص جميع ما فيه وشربه، ومكّ العظم: امتص ما فيه من المخ، ومكان: حسب أحدهم: تقول العرب: قبح الله است مكان، وذلك إذا أخطأ إنسان أو فعل فعلاً قبيحاً يدعى بهذا، والمك: الازدحام كالبك، ومكه: أهلكه، وسميت مكة مكة: لقلة مائها، ولأنها كانت تهلك من ظلم فيها كقول أحدهم: بامكة، الفاجر مكّي مكاً ولا تمكّي مذحجاً وعكاً، ولا

يتضح هذا المعنى لنا في فروعه المختلفة إلا إذا تعرفنا على مفردة أخرى هي نفسها مكة، أي (بكة)، ف: بك الرجل صاحبه، إذا زاحمه، و: تباك القوم: تزاحموا، و: بك الرجل والمرأة: إذا جهدها في الجماع، و: بك عنقه: دقها، و: بكته: مكة، سميت بذلك لأنها كانت تباك أعناق الجبابرة إذا ألدوا فيها بظلم، وقيل: لأن الناس يتباكون فيها من كل وجه، أي يتزاحمون.. إلخ<sup>(٣)</sup>.

لكن علينا أن نميز (ونحن بصدد واقعة - بل وقائع - تاريخية هي أحداث وتصورات وصراعات حول المعاني لأسباب كثيرة) بين الاسم المعطى والمعاني التي تلحق به وتلحقه مع الزمن، وهي خاضعة في حقيقتها لضرورات المعتقد والسلوك المجتمعي، فمن المعروف أن مكة أو بكة وردت كل منهما مرة واحدة في القرآن<sup>(٤)</sup>، فبالنسبة لـ (بكة) نقرأ ﴿إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدياً للعالمين﴾، (٩٦/٣)، وبالنسبة لـ (مكة) نقرأ ﴿وهو الذي كف أيديهم وأيديكم عنهم بيطن مكة﴾ (٢٤/٤٨).

هذا التركيز على مكة، أو بكة، بوصفها محمية إلهياً لم يشر إليه إلا سابقاً، أي عندما تشكلت كعبة جديدة ومكان عبادة جديد في مكة بانتقال اليمانيين (من اليمن السعيد) إثر انهيار سد مأرب، لتعرضهم لكارثة مناخية بيئية طبيعية، فحملوا معهم ثقافتهم ومعتقداتهم وحضارتهم - طبعاً - ووجدوا في مكة المرتع والمربع والمأوى، وفي الامكان القول هنا: إن من بين الطقوس التي رافقهم أو جلبت معهم هي طقوس الجنس المقدس، وتداخلها مع عبادة الآلهة وهي مختلطة مع تقديس النجوم والكواكب وضمناً تقديسهم الكبير للمرأة وتعظيمهم لها كما في موقفهم من (بلييس) هذا إذا تخليتنا عن موقفنا الصلف المعتقدي تاريخياً تجاهها.

فـ «بلييس» كانت أكثر من ملكة، وكانت تختلط كاسم وقيمة مع كوكب الزهرة، وهي ترمز إلى إلهة الحب والجمال والخصب (وهي بذلك تذكرنا بفينوس وعشتار وأوزيريس وأفروديت) وكانت حامية للجنس المقدس ولبنات جنسها (تذكر بـ «سافو» اليونانية رغم أن الأخيرة عرف عن سحاقتها، والأولى ذاتها اتهمت بالسحاق ربما للنيل منها لاحقاً وشوهت فهي ذات الساقين المشعرتين وهما كساقى عنز أو تيس، وهي بذلك تتداخل مع الرمز المقدس قديماً كرمز قمري، وربما كثنائية جنسية في الحالة هذه).

ولعلنا - إن كان لنا حق بحثي - قادرون على الربط بين مكة أو بكة (ويبدو أن بكة سبقت مكة لأسباب معتقدية وثقافية)، عندما نستحضر طقوس الجنس المقدس، أو حركية الدخول في علاقات جنسية في الفترة المحصورة بين ميل الزهرة إلى الظهور مساء في الغرب، وصباحاً في الشرق. وهنا كان المشرق والمغرب جهتين على علاقة قوية بفاعلية المعتقد المذكور وطقوسياته. وفي المسار نفسه نستحضر كل ما يخص ازدحام الحجاج إلى المكان المقدس (إلى داخل كعبتهم قبل أن تكتسب معنى مغايراً) وهم في حالة هستيريا دينية ذات نسابة جنسية منشودة عبادية، والدخول في حمى الجماع الجنسي بعنف تعبيراً عن وضع كان يُؤمن به، ويتم الإلحاح عليه، وما في ذلك من متابعة ومراقبة ومحاسبة ذاتية ومحلية بالمقابل، ولو لم يكن الوضع كذلك فإن من حقنا طرح سؤال كهذا: ومن أين جاء أحد معاني بك: أجهد في الجماع؟ ومع ذلك وإلى جانبها: زاحم ونافس؟

ما يترتب على حركية المعاني المعطاة بالمقابل هو أن الكلمات المثارة والخاصة بالإجهاد والامتصاص والإعياء والهلاك، تمنحنا فسحة تأمل وتخيل في ما كان يجري، حيث كان الدخول في حيز العلاقات الجنسية بنوع من الجذب الديني، ومحاولة لامتنصاص كل منهما للآخر، بقصد الذوبان فيه، أو معاودة الواقعة والجمال، ربما لوجود معتقد هو محاولة التحرر من الجسدي والخلوص إلى الروحي!

وما يدفع بنا إلى الإصرار على علاقات من النوع المذكور هو ما قيل عن الحجر الأسود والكعبة، فهذه كانت بسيطة، كانت بناء مفتوحاً (فهي تقابل خيمة السماء) أي كانت تنفتح على النجوم، ولتح الداخلين في طقوس العبارة تنفيساً وتهوية، إذ كان ثمة انتظار مؤثر - كما يبدو - لوقت كهذا، يسمح إثرئذٍ للجسد في أن يتحرر من كل شحناته وتوتراته، حيث كان محصوراً بين رغبات لامتناهية في موافعات جنسية مع أجساد عديدة (من الطرف الآخر، أم من الطرف المثيل بالمقابل أيضاً؟ كما يشير إلى ذلك معنى من معاني مك، نقول ذلك ونحن نستحضر السجال المكّي المدني بعد هجرة الرسول إلى المدينة، وزواج المهاجرين من نساء الأنصار ومحاولاتهم إتيانهم من أديارهم وسخطهم على ذلك، دون أن يحسم عملياً في هذا) وتعرض الأجساد وهي في حفلة سرور ولذة ومتعة، ومشهد إيروسي صاحب وأصوات مرافقة (عبادية كما يعتقد) إلى الإنهاك، ثم التكفير عن

ذلك بالذبح (ذبح حيوان معين)، حيث يظهر العنف جلبي المسار، فكل خطيئة يتم التخلص منها بكفارة معينة باستمرار! وإذا كان الحجر الأسود في نموذجه الأصلي مغايراً لما آل إليه إذ اعتبر أبيض أو كان جزءاً من نيزك سقط من السماء، أو من الجنة ولكنه أسود بسبب أرجاس الجاهلية (مس الحائط قبل كل شيء له)، أو لأن الحريق الذي أتى عليه لاحقاً جعله كذلك<sup>(٥)</sup>..

فإن الممكن قوله هو أن الإخراج الميثولوجي للحجر تم تدريجاً لإضفاء مسحة القداسة والندرة عليه، فكل مقدس مشفوع بتاريخ قدسي ومرافق بجملة من الحكايات الكبرى التي تتخللها أحداث عظام ووقائع جسام لكي يتجذر أكثر في الذاكرة الجمعية. وإذا من السهولة بمكان القول في صيغة تساؤل: ألا يمكن التمييز بين الحجر والسواد لصفة كامنة فيه، والسواد اللاحق أو الطارئ عليه لأسباب خارجية (دم الحيض الذي لا تُخفي آثاره مثلاً وربما المنى الذي كان يسمح به التزاماً بعبادة قديمة، وكما نصت عبارة (أرجاس الجاهلية عند الأزرقى وغيره) أو طارئة (الحريق الذي اندلع وأتى عليه حيث يمكن معرفة الدخان الذي يتراكم عليه ويغدو شحواراً، وبالوسع مسحه، أو معرفته)، ويعني ذلك أن السواد صفة رئيسة للحجر تماماً!

عدا عن ذلك علينا أن نراعي الوظيفة الفيزيولوجية والسيكولوجية والبيئية للحجر في كونه أسود، في رقعة واسعة صحراوية في معظمها ذات قيط وشمس حادة في سطوعها، وهذا يساعد على استمرارية الرؤية من منظور اختلافي بالفعل. والسؤال هنا هو: ما علاقة هذا الحجر بذلك الحجر الذي اختصت به الإلهة اللات؟ فقد (كان حرم اللات بالطائف يحتوي على حجر يمثل الإلهة، حجر أبيض مربع الزوايا، فكان إذن حجراً جبيراً، وكان في أسفل الحجر فتحة تسمى «غبياً» توضع فيها كل الكنوز الثمينة التي تتعلق بالإلهة من ثياب غالية وحلي ومباخر وذهب وفضة)<sup>(٦)</sup>.

وإذا كان الحجر الأسود يحتضن الجهة الشرقية، فهو من ناحية ذو نسابة شمسية، ولكنه قمري/ زهري لاحقاً بفضل لونه، وشكله، وإذا كانت الكعبة نموذجاً للعالم، وتمثل قيمة سماوية وتقابل أسمى نقطة في السماء (وهذا يذكرنا بوضعية الثابوت الفرعوني، بجسمه المحنط، وفوقه فتحة تقابل مجموعة نجوم أوريون)، فإن الكعبة تذكرنا بكلمة عرفت قديماً هي الكعبث، وتعني الفرج الكبير، بكل ما لهذه الكلمة من أبعاد خصوبة وقيمة



ميثولوجية، فبوسعنا أن نربط بين الكعبة والحجر بوصفهما دالين على مبدأي الذكورة والأنوثة، وبكل ما لهذين البارزين المؤسطين من قيمة أثرية ومعتقدية كذلك! فالحجر هو العنصر الطبيعي الذي يمتلك قابلية كبيرة لحفظ الأثر ونقل المؤثر من جيل لآخر، وفي الآن عينه فإن ثمة بعداً ميثولوجياً للحجر هو اعتباره شاهداً حياً على حدث أو تاريخ وفي مراحل مختلفة، وهو الذي يستخدم في مجالات مختلفة.

وفي ضوء ذلك كان الموقف الإنساني منه مهيباً، كان ثمة قداسة له وهو يستعصي على التغيير بسهولة، وخصوصاً ما كان قاسياً وصلباً منه، وقد أودعه الإنسان الكثير من نغائسه وأسارته وحتى أنفاسه، حيث كان شاهداً على مراحل مختلفة من حياته، وكان بوسعه تجديد شعوره بالبقاء من خلاله، فبثت فيه قوة روحية أخاذة مدهشة (والحجر الأسود من هذا النوع) وليست النغائس وسواها تلك التي كانت توضع في فتحة فيه، بما كانت نذوراً أو تعبيراً عن علاقة قربانية، فالإحصاب لا يتم دون ثمن يقدم، والدخول في عري طقوسي يقابله تقديم أعطيات.

وموقف الإنسان القديم ذاك الذي كان يعتبر النجوم إلهة أو إلهات كان يعبر عن طموح كوني، وعن أن الحجر المقدس ينتمي إلى سلالة نجمية، وحلم الإنسان النجمي ربما كان يعبر عن نسبة نجمية بشكل انقطع أثرها في زمن غابر! والرسول في علاقته بالحجر الأسود كان يدرك هذه الأهمية هو ذاته (هذه العلاقة النجمية وتأثيرها في الإنسان) حيث لم يكن في وسعه إلقاء كل أثر لها بحيث يغدو الإنسان في عراء وفي عليائه قوة معتبرة إلهية دون وسيط معين. فكان إبقاء حجر واحد مثلاً في الحجر الأسود تعبيراً عن هيمنة الحجري على تفكير الإنسان، والحجري رمز خلودي، مقاوم للفتناء طويلاً وفي صحراء بلقع، كان يفرض جاذبيته ويشع ألقه من الداخل، فصير الحجر الوسيط الأفضل في علاقة الإنسان مع معبوده الكوني (الإلهي)، بحيث يحصل تداخل بين الاثنين، وقد قيل إن الحجر هو كائن حي، ولو لم يكن الوضع كذلك لما كان هناك تواصل ومعايشة روحية معه، فهو إذاً شاهد إلهي وممثل رباني في جمعه بين ذكورة وأنوثة، وفي مشاهدة لما كان يجري سابقاً من طقوس جنسية مقدسة. ولاحقاً جرى كل شيء في وضعية تمثيلية رمزية، فقول الرسول في مخاطبته للحجر (إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع) ورغم ذلك قبله.. وهكذا قلده صحابته «عمر» و«أبو بكر» وسواهما<sup>(٧)</sup>، ثم صار تقبيل الحجر الأسود طقساً عبادياً وعرفاً دينياً وهذا يعني أن

الرسول ومن قلده لاحقاً، كان واعياً لأهمية حجرية الحجر الأسود (جماديته) ولكنه كان يدرك من ناحية أخرى خطورة الموقف فيما لو أمر بالتخلي عنه.

ولكن ماذا نستخلص مما تقدم حتى الآن؟ أي ما يخص النقلات الدلالية لصاحب (لسان العرب)!

١ ثمة تأكيد واضح على البعد الجنسي وهو محوري، وعلينا في الحالة هذه ألا نستهن بحقيقته، فالجنس كلفظ يتجاوز مفهومه البيولوجي ويتخطى حدوده الطبيعية ليتمدد ويتجذر في الكوكبي أو الكوني، إفصاحاً عن مرمى تعبدي قدسي، وهذا يوجد عند مختلف الشعوب والجماعات البشرية، حيث لكل منها أصول ميثولوجية وقدسية وطقوسية بغية الحضور الأفضل في التاريخ، وفي كلمة (العرب) بمدلولاتها الجنسية يلتقي الأرضي والسماوي وما بينهما من كائنات وقيم جنسانية! وهذا مؤكد وبدهي إذا علمنا أن جلّ الثقافات المعروفة لمختلف الشعوب والأمم تمنح ذاتها مدى رحباً يطال أجواز الفضاء، أي تنطلق ثقافتها من الأرض وتشمخ صوب السماء، ولكن البدايات المفترضة تكون مؤصلة في السماوي.

وفي هذه الحالة لا بد أن ندرك القيمة الاعتبارية لخاصية الوضوح والفصاحة في كلمة (العرب)، فالجنسي يرادف تصور الجسد في وضع براءته وفطريته، إنه مجرد، حقيقته تتقدمه، وهو في ضوء ذلك متنبهاً للجماع، ودال في علاقة قربانية مقدسة.. إن أصالة المنبت تقابل فحولة الجسد الجنسية، وفي الآن عينه بلاغته الجنسية، شبقه، أثينية معناه. فأن يكون العرب ككلمة تعبيراً عن الإفصاح والوضوح وعراقه الأصل (حيث ثمة ذكورة منتشية هنا) وإحالة إلى المعنى الآخر، إلى العروب، أي التركيز على الجسد الأنثوي، على الأنوثة الباذخة (حيث ثمة أنوثة شبقية) فتكون بصدد ثنائية الجنس في الجسد الواحد، أي أمام وضع ميثولوجي يغدو فيه وبه العرب كجسد مسكوناً ببداي الذكورة، والأنوثة، حيث النشأة الكاملة!

٢ إن كلمات أخرى مثل الإفصاح والتهديب والعتق والسلامة تحمل في تضاعيفها كل ما يمنح كلمة العرب كمنبع لغوي، قيمة كونية وقدسية انطلاقاً من وازع جنسي. إن الجنس في منحاه المقدس والكوني يتكلم بجلاء عند مقارنة داخله.

٣ أن يكون الفحش والبذاءة القولية والنكاح والقبیح من الألفاظ والكي (الوسم) من الكلمات الدالة على العرب كمعانٍ قارة، فهذا يعني عودة بنا إلى ذلك التاريخ القديم، عندما كانت طقوس الجنس المقدس، والبغاء والمقدس منتشرة في أصقاع مختلفة في العالم، وفي المنطقة بالذات (من بلاد ما بين النهرين إلى بلاد الشام، فبلاد النيل وسواها)، وكان كل ذلك يخدم تطلعات الآلهة، وعلاقة شعوب المنطقة وخارجها بتصوراتها وبدايات لها أصلها في الأعلى، وفي حركات الكواكب والنجوم. إن كل من كان يدخل في طقس جنسي كان يتم وسمه، (ومن هنا كان الاسم الأول عاماً يشمل أفراد جماعة أو أكثر، فالاسم ارتبط بالجسد، بالوسم الذي كان ذاكرة الجسد الحية ومن الخارج، حيث يسهل التعرف إلى اتجاهه ومعتقده). وفي الآن عينه، تكون كل الكلمات التي تصدم أذواقنا اليوم ذات مرجعية تاريخية معتبرة، وتدرس في زمانها ومكانها، ولكنها في الوقت نفسه تقدم لنا فكرة جلية الأبعاد بما هو مشترك في ما بينها وشعوب وجماعات أخرى هنا وهناك.

٤ وأن يكون من معاني العرب النكاح والفحش في الكلام وبذاءته لحظة الجماع بين المرأة وزوجها أو بالعكس، فهذا تذكير كذلك بوضعيات طقوسية، بمشاهد بغائية مقدسة، أو مباركة، بكلمات كانت تتردد بين الاثني تعبيراً عن علاقة إثنية وغالباً ما تكون مسموعة أو بصيغة همس، ومن المفترض أن تتضمن كل ما يهيب الجسدين لجماع سعيد مبهج، تبادلي، ويتهيأ الاثنان وهما في وضعية الجماع للتوحد بغية نشدان الألوهي، وفي هذه الحالة يوسعنا تذكّر الأعضاء الجنسية: الفرج الأنثوي والقضيب الذكري والنسي المشترك والنشوة المشتركة للعودة إلى الأصل الأول الإلهي التشكل. أما ما يخص الرفث والفسوق فيعتقد أنهما حالتان لاحقتان على ما تقدم، علامتان إسلاميتا الطابع، تخصان حج المسلم بعدئذ.

٥ وفي هذا الوضع علينا ألا ننصدم بالمعنيين المتضادين بخصوص العروب: المرأة المطيعة لزوجها أو الخائنة بفرجها أو العاصية لزوجها. إذ نتلمس في الاثنان تاريخين مختلفين ليس إلّا. إن تحديد طاعة المرأة وعصيانها عبر الفرج يعبر عن موقف قيمي، حيث كان على المرأة أن تدخل في علاقة جنسية مع زوجها في مكان معتبر مقدساً، ولاحقاً تحفظ فرجها بظهور الإسلام، إذ تكون طقوس الجنس

المقدس قد مضت بتأثير من الإسلام وأخلاقياته بهذا الصدد، ليؤجل ذلك إلى يوم موعود (في الجنة تحديداً)، وهنا نتذكر الموقف الذي أفصح عنه «ديورانت» عندما تحدث عن الإسلام ومواجهاته لتلك العلاقات الجنسية التي كانت مباحة، طقوسية، مقدسة، مباركة إلهياً، لأنه فعل الشيء نفسه في دائرته التي انطلق منها، لأن الملذات الجنسية بصورة خاصة غدت في حيز المشتبه في عالم آخر، كاستراتيجية جسدية، وإلا لفقد الكثير من بريقه وجاذبيته عند أتباعه!

فلقد حاول الإسلام وعلى مدى أكثر من عقدين من الزمن (فترة نزول القرآن) وعقود زمنية متتالية أن يظهر للآخرين، لأتباعه قبل كل شيء، أهمية ظهوره وحضوره كدين وعقيدة وسلوك، وللآخرين من أتباع الأديان والمذاهب الأخرى أنه يمتلك ذخيرة معرفية وألقاً بوسعه منافسة أديان ومعتقدات المنطقة وخارجها بها. ولم يكن التركيز على أطايب وملذات الآخرة واعتبار ذلك من الحقائق الكبرى بالأمر السهل، ولقد كان المسعى الجنسي وفي أكثر صورته ومشاهدته جاذبية وسحراً وعجائبية الدور الأعظم في استراتيجياته السردية ودعوته (كما بيئت في كتابي: جغرافية الملذات: الجنس في الجنة).

٦ - ولعل الإفصاح عن شهوات وملذات معتبرة ومتنوعة كان إيقاعاً آخر يضاف إلى جملة إيقاعات الإسلام على وتره الذهني، كما في حال الماء الصافي، هذا الذي كان يطلب في صحراء بلقح، وفي واد غير ذي زرع (في مكة تحديداً).

فالماء عدا عن ارتباطه بالحاجة الفيزيولوجية (في حالة العطش) اكتسب قيمة مركبة، فهو أصل الخلق، ومن ثم فإنه أصل دوام الحياة، وفي الآن عينه يكتسي طابعاً مقدساً وهو لصيق وضمن مكان مقدس حيث تتم طقوس الجنس المقدس. إن النبي هو ماء مميّز ويجاور الماء، وفي كل منهما قيمة قدسية، وهل ماء زمزم سوى التريمة الكونية الكبرى إسلامياً المسكونة بنفحة الروح الإلهية، واستذكار لعملية الخلق الأولى، وكعلامة خصب الكائنات في مجموعها، والحاج وحده من يقدر مثل هذه العلاقة؟

وهذا لا يتم إلا في يوم موعود - إنه يوم الجمعة - وهو اليوم المعتبر عند المسلمين،

والجمعة من الاجتماع، ولكن أن تكون الجمعة مقابل العروبة، وأن تقترن هذه بالنكاح والجنس وما في ذلك من كلمات تقال في لحظة الجماع، فإن ذلك يشكل إحياء رمزياً ومحوراً لتاريخ قديم، أو تذكيراً به، حيث كان اللقاء يتم في ميقات معلوم، وكان الجسد في أوج فاعليته الجنسية المثاب عليها.

٧ ويقى المعنى الأخير الذي خلصنا إلى الاستشهاد به، وهو أن العروب اسم للسماء السابعة، وقد يبدو هذا المعنى غير لافت لأنظار الكثيرين، أو يصعب على هؤلاء إقامة نسبة معنوية وثقافية وحتى نفسية بين الاثنين، ولكن المنابع لثقافات شعوب المنطقة خصوصاً، وكيف أُرُخحت لوجودها، يلاحظ مدى الحضور النجمي في حياتها البرمية والدينية.

إن وجود السماء السابعة يعني وجود اعتقاد ديني متأصل في ذاكرة جمعية ومكان يقابل - عمودياً - منطقة معينة لا يُعلى عليها في السماء. فالاعتقاد بالنجوم وأهميتها عند العرب كان في صلب إيمان العرب، وتجلي ذلك في آيات قرآنية كثيرة<sup>(٨)</sup>.

ولقد كانت السماء السابعة درجة سماواتية مرغوبة، حيث الرقم سبعة يفصح عن أسمی المراتب في التصور القديم. وإذا كان لنا أن نلتم بكل المعاني الحاقفة بالكلمة المذكورة والدلالات الخاصة بها، فإن ذلك يتطلب منا متابعة مكثفة ومعقدة، تمنح ما تقدم حضوراً فعلياً على الصعيد الثقافي وتدفع بنا إلى مقاربة كلمة السر المهجرة في التاريخ، هذه الكلمة التي أفقدت غنى دلاليها كثيراً بفعل أخلاقية الحشمة المولفة، وكان ما كان هو نفسه ما هو كائن وسيكون، رغم معرفتنا التامة بأن أي دين لحظة ظهوره يحتفظ برموز معينة وأثرية قيمة من السابق عليه، ويجب الكثير مما قبله لإثبات مصداقيته وبعنف يُشرعن له.

### ثالثاً: اجتهادات مفتوحة:

لكي أستطيع المضي في اتجاهات مختلفة للملحة شتات أفكارى، ومقاربة ما قيل في المجال الذي يعينني، وهو بنية العلاقة الموجودة بين العرب وجملة معتقداتهم التي أعطيت علامة فارقة كونية، شأنهم شأن أي جماعة أو أمة أخرى، أجد نفسي مندفعاً لاستحضار مجموعة النقاط التي قبلت والتي منها أنطلق وأحاول التوسع فيها قدر المستطاع، ثم

الخلوص إلى مجموعة تصورات تتحرك في السياق المذكور من ناحية، وتسعى إلى تكوين حيّر معرفي يعمق ما أنا بصددده من ناحية أخرى.

١ إن العرب كغيرهم من الشعوب لهم أساطيرهم وخرافاتهم وأوهامهم ومعتقداتهم وحتى أباطيلهم وتزهايمهم.

٢ ثمة علاقة قوية بين العرب (مثلهم في ذلك مثل غيرهم) وعبادة الكواكب والنجوم، وهذه حاضرة نصوصهم الكبرى: حكاياتهم التي تتحدث عن أصولهم، آياتهم، قصصهم.. وكلها تنحو بهم نحو عوالم بعيدة سماوية أو مجزائية.

٣ إن الكثير من القوى التي آمنوا بها كانت ذات علاقة وثيقة بعبادة النجوم والكواكب، ومنها اللات والعزى ومناة، وتعتبر الزهرة (أو كوكب الزهرة) من أهم الكواكب تأثيراً في حياتهم وحضوراً في توجهاتهم ذات الطابع الجنسي، إذ ثمة تداخل بين اللات والعزى ومناة وكوكب الزهرة، وقد وردت أسماؤهن في القرآن باعتبارهن بنات الله، كما زعم المعادون لحقيقة وحدانية الله. ولكوكب الزهرة تاريخ سني كما هو معروف، كما في ربطها بالمرأة البابلية وإغواء الملكين (هاروت وماروت) ومن ثم مسخها، وتداخل الزهرة مع القمر والشمس، وازدواجية الجنس فيها، وكذلك مع (ألفه) اليمينية وبلقيس ذات الأصل الميثولوجي على أكثر من صعيد.

٤ لقد كان ثمة نشاط سنوي، موسمي في أيام محددة (في موسم الحج) يتقاطر فيه الناس من كل فج عميق، فيلتقون في الكعبة لأداء شعائر مختلفة، كالبدء بأساف على الصفا، ونائلة على المروة، وهما اللذان مسخا لأنهما فجرا في الكعبة، وقديماً كانت تجرى طقوس جنسية (ليلاً)، ثم يتم التطهر من ذلك بحركات وابتهالات مختلفة.

٥ إن حقيقة الكعبة ترجع في الكثير من أصولها إلى اليمن، وكذلك الطقوس المرافقة لها، وأصحابها. فاليمينيون هم الذين دشنوا الكعبة والشعائر الخاصة بالطواف وغير ذلك من الطقوس الأخرى، والأوثان أو الأحجار المقدسة ذات مرجعية يمانية، وأول حاج كان (عمر بن لحي الخزاعي) إلى الكعبة وهو الذي نقل إليها ونصب

صنم (بعل) كبير الأصنام. وإن جماع آدم مع حواء حل محل أساف ونائلة، وهذان ينتميان إلى أصول يمانية، مثلما أن قبيلة جرهم هي يمانية، وقيل فيها إنها نتاج بين الملائكة والبشر. ولقد انتقلت إدارة الكعبة وشعائر الحج إلى قريش بتوليفات ميثولوجية، وأصبحت مفردة (عرب) اليمانية رب البيت قريشية وبلهجتها مع محاولة نسيان الأصل.

٦ إن الكعبة هي في الأساس بيت الرب، وتقابل خيمة في السماء، فهي حقيقة ذات تمثيل رمزي تقابل أشرف موقع في السماء، ومن المرجح أن يكون لكوكب الزهرة وعبادة هذا الكوكب علاقة قوية بالطقوس الجنسية المقدسة. فالزهرة رمزت إلى القوة الإخصابية، ولهذا سميت بالنجم الثاقب قرآنيًا، وكان الرسول يلعبها كلما رآها.

وداخل الحرم المكّي يذكر الحجر الأسود الذي قيل فيه الكثير أسطوريًا وتاريخيًا وحكاياتًا، فاعتبر ذا مرجع سماوي أو نيزكاً سقط من السماء وعبد، وكان أبيض، ولكنه اسودّ لأنه لمس كثيراً بدم الحيض، أو بسبب خطيئات بني آدم، وهذا يذكرنا بالطقوس الجنسية، وبالجهاث الأرضية وعلاقتها بحركات الكواكب وشروق الشمس وغروبها.

٧ لقد جاء الحج بطقوسه المختلفة، تعبيراً عما سبق، ولكن بعد إجراء تحويلات في المعتقدات السابقة ليتناسب مع معتقدات الدين الجديد، وذلك دون اختفاء الأصول الأولى للكعبة وحيثياتها مادياً ومعنوياً إفساحاً عن فاعليتها في النفوس حتى الآن<sup>(٩)</sup>.

فهو قرين الحج الرئيس، وهو لصيق الكعبة، والطواف لا يتم إلا بوجوده. ولنا أن نتصور في ضوء ذلك كيف كان الإسلام سيكون بدونها، حيث الحج مقترن به! وهذا يعزز أهمية النظرة الثاقبة للرسول في الإبقاء على الحجر الأسود ومنحه قيمة تصل مرتبة القداسة (كما ولّقت روايات كثيرة عنه)، وهو بذلك يغدو شاهداً على تاريخ رحيب وخصيب. كان للجسد فيه حضور مركزي، وكان يكتسب قيمة معتقدية جليلة، حيث يتم الارتقاء إلى مستوى فاعلية الخلق الإلهية.

تتمة لما سبق فإن الحديث عن التمتع الذي كان حتى عصر الرسول في الحج ثم أبطله

(عمر) يكتسب أهمية معرفية مثلي! فمصادر الحديث المختلفة تذكر أن التمتع في الحج (أي الممارسات الجنسية ضمناً) كان جائزاً أيام الرسول، وكان يتم تقديم نذر لاحقاً، حتى جاء «عمر» وحزم ذلك<sup>(١)</sup>، وهذا يفصح عن عميق اعتقاد أهل مكة والجوار بأهمية وعظيم ما كانوا يمارسونه، وما كان بالإمكان إيقاف الممارسات تلك لتمكنها من نفوسهم. وفي ضوء الإحالات هذه يغدو الجنس كسلوك وموقف ومبدأ رئيس في معتقدات الجاهلية هؤلاء الذين كانوا يتمتعون بحرارة دماثهم واندفاعهم واستطابتهم للملذات تلك!

وربما من هذا المنطلق اقترنت كلمة (العرب) بالنكاح، حيث الصفة غلبت الاسم، وبقيت، ولكن السلوكيات الطارئة غيبت فاعلية ما كان، ومنحت الحج بعداً روحياً، وربطت الكعبة بإله مفارق متعال، ورغبات الجسد البهيمية بعالم ما بعد الموت. ولعل ربط الحجر الأسود بالإله الكلي القدرة، واعتبار الكعبة نموذجاً كونياً وسماوياً مصغراً، له ما يفسره ويوضح أبعاده، إذ ثمة انقلاب ساحق ماحق على مضمون الكعبة والحج والحجر الأسود قبل ظهور الإسلام، إنه انقلاب أو صفة ذكورية محضة، ومن المعلوم أن من يتمعن في تلك الأدبيات الكبرى التي تخص العلاقات بقائمة بين الزوجين، بين الرجل والمرأة (في مصادر الحديث، وما كتب تحت ظلالها) والقصص المؤلفة والحكايات التي صيغت لاحقاً وخصوصاً بعد توطيد أركان الدولة العربية - الإسلامية، سيلاحظ الجهود المبذولة، والمساعي الخيثة التي تنم عن تخطيط دقيق على أعلى المستويات لإحالة المرأة إلى عالم الظلمات، وجعلها قرينة شيطانية، أو التداخل بينها وبين الشيطان والحية، وتضئيل دورها ومكانتها في الجنة، وحتى التضييق عليها وظيفياً في الحياة. والقارئ الحصيف بوسعه ملاحظة ازدواجية المعاني في كل اسم معظم أو ذي خلفية ميثولوجية، ف (ديابوليس) أو (ديابك) تعني الشيطان، ولكن (ديو) هي ذاتها تعني (الله) بالفرنسية، وهكذا بالنسبة لـ (جود) الإنكليزية (مع لفظ ج بالمصرية)، وهي تقابل (خوده) بالفارسية والكردية، والمتغير هنا هو ترتيب الحروف تقريباً، ولنا أن نتذكر (زيوس) كبير آرباب اليونان (زه) بالكردية وهي الحية الكبيرة الكونية، وهي رمز شيطاني بالمقابل. وبالمقابل فإن (دو) أو (ديه) تعني (النين) أي تشير إلى ازدواجية المعنى، أو إلى انشطار الكائن نفسه إلى فلتتين أو قسمين. والله نفسه، كما هو معروف يرجع ككلمة إلى (إيل) أو (إيليبوس) أي الشمس هذه التي تذكر وتؤنث هنا وهناك. وكل يقودنا إلى أثريات الجنسية في حضورها الأنثوي في كل اسم يروج له ذكورياً، عدا عن كلمة (زيوس) التي تقابل (زوا) وهي حيوان باليونانية.



وبوسعنا في الحالة هذه تصور عنف المراهنة، وحيوية الصراع على الرموز المزوجة أو المركبة وكيفية تغليب اسم على آخر من منظور جنساني. لقد كان الميتفى توطيد أركان دين يراهن على الرجل، ويكون هذا علامته الفارقة، وقد تبين ذلك عبر عصور مختلفة، فالذكرة قاسم مشترك يضم في ذاته كل الأسماء المعتبرة من الإله الكلي القدرة مروراً بالوحي ونزولاً وانتهاء بالرسول وصحابته، والذين ساسوا الدولة.. نعم كان ثمة هدف استراتيجي مخطط له، هو كيفية زحزحة الأنثى وتجريدها من مجسّداتها الوثنية والصنمية والمذاكرة الجمعية التي كانت تعظّمها على صعد شتى. طبعاً لسنا بصدد ما كان يجول في ذهن الرسول وهو يخطط لذلك، وكيف كان اللاحقون عليه يفكرون وهم ماضون في هذا الطريق، إنما يمكن القول: لقد كان ثمة وعي حاد بالموضوع وقدرة هائلة على ملمة الأفكار المؤازرة، وعلى تشكيل عالم كامل يتجذر قاعدة وهرماً في عالم اللامادة ومن كل الاتجاهات: الأدبية والاجتماعية والاقتصادية والفقهية والعقلية... إلخ. كان يتوخى خلق دولة (بكل ما تعنيه كلمة خلق من مقومات عضوية واجتماعية وسياسية وفكرية وبيئية مساعدة)، وهي دولة لا يسوسها سوى الرجال، ولا يسمع في جنباتها في تداول القضايا المصيرية سوى أصداء صوت الرجال.. هل كان هناك تمحور حول القضيب، تمركز عقلي وجنسي وتاريخي وإعلامي ووعظي...؟!

ربما أتهم بالإيغال في التطرف إلى درجة معاداة الإسلام بالذات، وهو ديني، وهذا ما أقوله في سياق الكلام!

لندع التقويل على طرف والالتفاف على المعنى، وشهوة عموميات المعنى، واختزال الأحداث والأقوال، إن ما أريده ليس تأكيداً على ما أعنيه، وإنما محاولة قراءة المدونات الإسلامية الكبرى (القرآن بصورة خاصة، وتلك الأحاديث التي وردت حقاً في صحيح البخاري ومسلم)، والمقارنة بين حقيقة المتكّون عن المرأة تاريخياً وبنية النصوص المشيدة الباذخة بذكورتها. ثمة إقصاء للجسد الأنثوي من كل مركز قيادي، مركز يمكن للمرأة فيه أن تتصدى لقضية ما، تحمل محل الرجل، تناقش الآخرين (خارج حدود الدولة الإسلامية) تتبوأ المنصب القيادي دون ضغينة من رجل يشعر بإذلال ذكورته، تشوع وتضع القوانين التي تشمل بنات جنسها وبنى جنس الرجل.

إنها حالة عصاب جليلة تمتلك الرجل وهو ينتشي بكل ما يخص وظيفته (كراع)

كمسؤول تكون زوجته تابعة له، حالة من الوجد الصوفي الذي يشعر الرجل بقيمته الاستثنائية، وهو ينشد إلى مثيله، أو تكون الأنثى شعوراً داخلياً بالسيطرة، بالأصالة، بالقدرة على إدارة السلطة، على اقتسام الميراث أو تركة الآخر: الأب، وهو أب بدوره، وذلك بوجود الأنثى باستمرار، والإحالة المرجعية التي تشرعن لسلطته هي بوجود المعين المبتاقيقي، أو المحمي بامتياز من لدنه، بحضور الشهود (ممثل المذاهب بالإضافة إلى سلسلة الرواة والرجال المعبرين ثقافاً، وأصحاب الخبر في التاريخ، والمفسرين.. إلخ) حيث الأنوثة في كل ذلك في وضعية ممثلة حاضرة ولكن الشبح يسيطر بالتعاون، وجسد هلامي يفتقد التكامل، والقدرة على التمثيل الذاتي فيتحدث عنها ذكورة. هذا الميكانيزم الحيوي الجبار يمكن متابعته في مختلف المواقف التي تشكل بها عالم الإسلام! مادياً ومعنوياً. إذ يبرز الجسد الأنثوي ضاحاً في وضعية ثوران مسكوناً بقوى مهددة للرجل المقيم بالذكوري (أوليس الجسد هذا منسكناً بالقوة الشيطانية، غامضاً، مرعباً، لا يؤمن جانبه، فاعل موت، طليقاً، ذا منبت تيهي، بداواتياً في نقلته، رحالة دون جهات، معتمداً، فوضى قائمة... إلخ.. كما يستخلص من جل الأدبيات الإسلامية التي وضعت أو صيغت بجهود ذاتية أو بناء على تكليف، مقابل إظهار الرجل بكل الصفات التي تجعله مساوياً للانضباط والعقل والحكمة والوضوح والاستقرار، والمسألة، والحياة كما يجب، والتوازن، والمهدد...؟)، فالذكورة من جهة الأنثى هي دائماً مهددة بالانقراض!

إن القرآن هو خير دليل لنا في التأكيد على ما كان يمارس من طلب تمتع واستمتاع وقت الحج سابقاً، حيث كانت كلمة الحج ذات مغزى طقسي جنسي احتفالي ومرتبطة بتقدير وتعظيم الأنثى - كما سنرى - وخصوصاً «اللات»، حيث نقرأ في سورة البقرة ﴿وَأَتَمُوا الْعِمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْبَبْتُمْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أُنْتَمْتُمْ فَتَمْتَعُوا بِالْعِمْرَةِ إِلَىٰ الْحَجِّ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ. الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(١١)</sup>.

لقد أوردنا هاتين الآيتين، وهما من الآيات الطوال في القرآن وفي سورة (البقرة)، هذه

السورة الموغلة باسمها في الميثولوجيا والخصبة بدلالاتها الاسمية نظراً لتداخل مفهوم (البقرة) مع ما هو خصصي (مع القمر) وهذا يذكرنا بـ (الزهرة) ومع الثور من منظور ثنائية الجنس، وبالتالي مع رموز جنسية، كذلك «اللات» وسواها، بغية الإمعان في الإحصائية الجلية التي يراهن القرآن عليها، حيث تقتضي قراءة أي سورة قرآنية التمييز بين ما كان سابقاً (قبل الإسلام) وما حلّ وبرز حين ظهوره وارتبط بتعليماته، إذ إن ما يتعلق بالإجراءات التي كان الحاج (المشارك في عيد احتفالي جسدي جنسي وسرور ومنتعة، سابقاً من حلق للشعر وذبح لشاة سليمة مثلاً والتمتع، كل ذلك كان من سلوكيات الحج ما قبل الإسلام، حيث تلاحظ العلاقات القوية بين كل سلوك حاجي (إن جاز التعبير) ونشدان المتعة: متعة الجسد مع الغير، والمرأة هنا حاضرة بقوة ومعنية بالخطاب القرآني، والزَّفْت يشير إلى الجماع إلى النكاح، حيث تغير كل ذلك إثر ظهور الإسلام. والقرآن لا يتحدث هنا بالمجازيات، أو بالرموز، ليتطلب منا تأويلات مختلفة يُراهن عليها ويُنازع، فالكلمات هي في عمومها واضحة الأبعاد، عدا عن أن المفسرين أنفسهم لم يشاءوا إخفاء معانيها، وقد فعلوا حسناً، ولو طلب منهم ذلك فلربما قدموا تفاسير أخرى، ومعاني مغايرة، ولكنهم لم يقدموا سوى ما اعتبروه تاريخاً لا بد من ذكره، وأن سلوكيات هذا التاريخ لم تعد صائبة، حيث أحلت سلوكيات جديدة. لقد بقي الأثر يشي بما كان نظراً لعميق تجذره سابقاً في النفوس. وفي ضوء هذه الإحالات المرجعية القرآنية والنبوية والتفسيرية، بوسعنا الاستنتاج أن عملية التحوير للتمتع وطلب الملذات قد تمت بناء على المستجدات المرتبطة بالدين الجديد واستراتيجياته العظمى، والتي تلخص - كما أعتقد - في نقطتين:

**أولاهما:** تحويل طريق الحج حيث أصبح عبادياً ومستخراً في خدمة وبتجاه عالم آخر يتجاوز الحياة الدنيا، أي صوب الجنة تحديداً، والخور العين اللواتي يتجاوزن كل وصف الجمالهن وحلاوتهن وجاذبيتهن ومقدار اللذة المحصّلة عبرهن وفيهن. إذا فالتمتع لم يُقَضَّ عليه، وإنما أصبح في حكم المؤجل، ومن ناحية أخرى أبرز إغراء إذ الانتعاش مستمر واللذة لا تتوقف حيث لا قذف للمني.

**وثانيتها:** وهذا التحوير دينوي المسار، وليس أخروياً، فالإسلام في نصه القرآني بداية ومن ثم النبوي أحلّ للمسلم (وأذكر هنا المعتبرين جيش الإسلام، لذلك يجب علينا ألا نتغافل عن أنهم المعنيون الأول بالخطاب القرآني، لأسباب وضحتنا في أمكنة مختلفة في

كتابي: جغرافية الملذات) ملذات جسدية من خلال تعدد الزوجات (وفي هذه ربما لا يوجد ما يثير) وإلى جانب التمتع بالإماء والجواري (وما ملكت أيانكم)، وقد تم ذلك عن طريق غزو الشعوب الأخرى (وهي العملية التي تسمى إسلامياً ب: الفتح)، والحصول على أعداد لا تحصى في كل غزو من نساء الشعوب المغلوبة على أمرها. هكذا كان قانون الغزو ولغة الحرب وما يترتب عليهما من تصفية المعارضين وأسرههم، وسي نسايتهم حتى لو كن متزوجات، فقد أحل الإسلام ذلك، وكل ذلك أثار شهية المحاربين العرب، خصوصاً إذا علمنا مدى الانجذاب إلى الجمال الأخاذ الذي كانت تلك النساء يتمتعن به، وتلك العلاقة الجسدية التي كانت تستثير المحارب باسم الإسلام، وهو يمتلك جارية رومية أو فارسية أو غيرهما، ولا يحتاج كل ذلك إلى ذكر مصادر تتعلق بذلك، فقد امتلأت أرض الحجاز ومكة ودمشق وبغداد مع توطد أركان الدولة العربية بألاف مؤلفة من النساء (أسيرات وسبايا الحرب) فصرن زوجات ومحظيات وإماء العرب، وفي العصرين الأموي والعباسي خصوصاً، وبذلك تشكل مع الزمن أكثر من خبرة كشكولية بالجسد في تكويناته المختلفة على الصعيد الإنسي، ومقدار اللذة والشهوة والمتعة التي يمكن الحصول عليها أو نيلها في كل جسد: حبشياً أو بربرياً أو فارسياً أو رومياً أو كردياً.. إلخ، وبرز فن بكل معنى الكلمة بظال الجسد في مختلف تقاطيعه وثناياه، وحر كاته وردود أفعاله والمسميات الخاصة بذلك وما استحدثت من أسماء أو أطلق من أسماء حول الجسد في العلاقة الإنثنية جنسياً، وكيف يمكن إطالة ذلك هنا وهناك<sup>(١٢)</sup>!

وبالمقابل فقد تشكلت ثقافة مع وفود هؤلاء النساء المسيبات أو جليلهن وأسواق خاصة بهن، ومدربون ومدربات لتعليمهن اللغة العربية والكثير من أصول قول الشعر والغناء والعزف على آلات موسيقية لتعميق المتعة، وتحقيق ربح أكبر من وراء ذلك. وهذا يعني أن مسالك المتعة واللذة كانت تجدد باستمرار أرضية تنجلي وتتعبد من خلالها، ففاعلية الجنس لم تنقطع أو لم تتوقف، والتنظير الجسدي والجنساني ظل يتعمق ويتفرع مع الزمن، حيث صار الجسد موضوع دراسات ذات صبغة تأملية، ووصفيات تستثير الآخر، فالدولة العربية - الإسلامية جعلت من اقتصاد الجسد (لمصادرة المسيبي) حقيقة من حقائقها الكبرى سلوكياً وعلى أعلى المستويات أو الأسواق المخصصة لذلك، وقصور الخلفاء مع الزمن أكدت حقيقة تلك، وبجلاء!

كانت سلعة الجسد تدخل ضمن الاعتبارات المعتددة للدولة العربية - الإسلامية، وهي

العملية التي رافقت نشوؤها، وأثرت في متحولاتها الاجتماعية والسياسية والأدبية والفقهية والحقوقية. وكان النظر في الجسد (الأنثوي: المَشْبِي خصوصاً، ويبدو أنه كان مصدر كل قول ذي قيمة جنسانية من خلال مواقفه وابعثاره مباحاً أكثر هنا، وبغية التمكن منه) مرافقاً للنظر في أي مسألة اقتصادية وسياسية تهم الدولة، فتجارة الأجساد في هذا المنحى وجدت شرعنة لها ودعمًا في أرجاء الدولة هذه!

والسؤال الذي يجدر طرحه هو: وما علاقة كل من اللات والعزى ومناة بالله - ما سر بناتية الله (اعتبارهن بنات له)؟

ثمة جدال عنيف حول جنسانية كل من الملائكة واللات والعزى ومناة مع أولئك الذين يحددون أبوة هؤلاء الإلهية. وأعتقد أن هذه النقطة المؤثرة والحساسة جداً لهما من أكثر النقاط التصاقاً بموضوعنا، بما يسمى بـ (كلمة السر المهجرة في التاريخ)، ومن ناحية أخرى فإنها تضيء سبيلنا إضاءة إضافية نحو ما كان يعتقد فيهن في قلب مكة وفي الكعبة ومن خلال الإيمان بهن! فهناك أكثر من سورة تشير إلى هذه العلاقة وهي:

- ﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون﴾ - النحل - ٥٧.
- ﴿فاستفتهم أربك البنات ولهم البنون﴾ - الصافات - ١٤٩.
- ﴿اصطفى البنات على البنين﴾ - الصافات - ١٥٣.
- ﴿إم اتخذ مما يخلق بناتٍ واصطفاكم بالبنين﴾ - الزخرف - ١٦.
- ﴿إم له البنات ولكم البنون﴾ - الطور - ٣٩.

وبخصوص نسابة الملائكة نقرأ:

- ﴿إم خلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون﴾ - الصافات - ١٥٠.
- ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً﴾ - الزخرف - ١٩.
- ﴿إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى﴾ - النجم - ٢٧.

إن قراءة هذه الآيات بالنسبة للمطلع على الأدبيات القديمة، سوف تجعله يلاحظ عمق الصراع وشدته حول الجنسانية، ثمة عنف يبحث عن مسالك، وعن ضحايا يُنفذ فيهم

ونهايات يتم التطهر منه، ومسار الآيات هذه يرشدنا إلى معرفة تلك الحقيقة الخاصة بموقف العرب، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من شعوب المنطقة، عندما يعدون الأنتى عن أنفسهم، ويجعلون بينها وبين الله نسباً، وهذا التنسيب على الصعيد التاريخي كان موجوداً، ومن خلال طقوس تعبدية كثيرة. ودون الإحالة إلى المصادر لتثبيت ذلك (فما ذكرناه سابقاً يفي بالغرض). وبناء على ما تقدم يمكن القول، إن عبارة (بنات الله) تذكير بتلك الطقوس الخاصة بعبادة الأنتى وتداخلها مع عبادة النجوم والكواكب (ونذكر هنا كوكب الزهرة تحديداً). كان ثمة حضور أرواحي في تصوراتهم ومعتقداتهم، وكانت المواقعة الجنسية ضرباً من ضروب التقرب من الإله.. وهذا ما كان يتم إلا من خلال أماكن خاصة (معابد مقدسة ويُصرف عليها وتُراقب لأهميتها الدينية) وهذه الأماكن كانت شواهد على ممارسة طقوس الجنس المقدس، حيث كان أشرف الناس بمن فيهم الملوك يدفعون ببنايتهم نحو المعابد تلك لإرضاء الآلهة، ولعل (اللات) الرئيسة من بين الآلهات في تداخل معانيها بين الحقيقة الشمسية والزهرية، وكجماعة بين مفهومي الحرب والحب، الموت والحياة، وهي التي كانت تمثل الأنوثة الفائضة والمتجددة، وكأن كل من كانت تمارس الجنس تنهياً للارتقاء إليها كعلامة خصوبة وكمفهوم قرباني. وهذا يعني أن الإله الأعظم الذي حل محل الآلهة، من شأنه زحزحة كل التصورات والمفاهيم التي كانت مرافقة للآلهة (الأنتى)، ويعني ذلك أيضاً حصول تداخل بين الذكورة والأنوثة، فالإبقاء على مركزية البنات المقدسة كان يعني (من خلال الخطاب القرآني) بقاءهن كما هن في ممارساتهن لوظيفتهن، والذين حافظوا على معتقدهم في هذا المنحى إنما كانوا مخلصين لمبادئهم القديمة، ولهذا يكون تقريرهم وتبنيهم إلى ضرورة تغيير ما هم عليه من تصورات وأفكار، فاللات كمفهوم تعبدية قديم وكثقافة قائمة بذاتها لم يعد لها حضور بظهور الإسلام، لقد صفت بتركها الرمزية، فكان لا بد من استئصال كل ما يخصها في الذاكرة الجمعية لعرب الإسلام!

ونلاحظ هنا مدى المقاومة المبذولة من جهة الرسول بغية القضاء على كل أثر للآت ومحو كل أثر لها ومحقق كل رمز يشير إليها في ذاكرة الآخرين. لقد كان الدين الجديد يشر بثقافة جديدة وسلطة رمزية جديدة، همشت المرأة وضعفت من حقيقة حضورها.

وليس الملائكة ببعيدين عن هذا المنحى، إذ يظهر أنهم كانوا يتوسطون العلاقة القائمة بين الإله وبني البشر، ومن يتمعن في تكوينهم الميثولوجي والخلقي يلاحظ كيفية تضخيمهم

حيث يتوزعون بين السماء والأرض، وهم بقدر ما يكونون قريبين من الله، يكونون قريبين من البشر بالمقابل، ولعل الدور المعطى لهم إلهياً هو الذي جعلهم بهيئات ميثولوجية مذهلة<sup>(١٣)</sup>. وقارئ النصوص الميثولوجية يتلمس كيفية تطور مفهوم الملائكة، فقد كان هناك آلهة وأنصاف آلهة، وبشر مقربون من الآلهة وتزواج بين هؤلاء وأولئك. إن (آدم) بصورة ما وليد إلهي، وكذلك (مريم) فهي قدمت بوصفها حملت بقوة إلهية. وهكذا كان (جلجامش) إلهياً في ثلثيه، والملائكة يبدون مختلفي المهمات والنزوعات، فالشيطان - كما لا يخفى على أحد - كان كبير الملائكة، ثم اعتبر ويعتبر ثنائي الجنس، حارقاً في قوته<sup>(١٤)</sup>، وهذه عودة إلى تلك الكائنات الثنائية الجنس. وكل إله في حقيقته يحمل في ذاته مفهوم الذكورة والأنوثة أو آثارهما، وهكذا كان (هاروت وماروت) الملكان المشهوران اللذان تم إغواؤهما من قبل المرأة الحسنة البابلية، وسخط عليهما، وهذه التوليفة تشير إلى تلك المعتقدات البابلية وغيرها لشعوب أخرى، والخاصة بعبادة النجوم والقوى اللامنظورة، أو الكائنات التي صورت مجنحة.

إن الإله (أي إله) باستمرار يمزج رغبات كبيرة وكثيرة عبر الآخرين وهو في عليائه، حيث تتحرك مختلف القوى المؤثرة في الكون بإمرته، وهذا يعني بقاء عملية التواصل بينه وبين هذه القوى، وعبرها مع بني البشر، وفي السياق هذا تغدو مسألة بنية الله، حقيقة تاريخية ميثولوجية الطابع والنشأ والمعتقد!

ومن ناحية أخرى فإن هذا التصور يقيم المسألة جنسانياً، حيث يبرز عنصر الذكورة هو المؤكد عليه والمدافع عنه، والابن كثير يقول حول العلاقة المذكورة «ثم أعطوه (أي الله) أحسن القسمين من الأولاد وهو البنات، وهم لا يرضونها لأنفسهم»<sup>(١٥)</sup>، وهو يعني بذلك مدى الشعور بأهمية الجنسانية، ووضع البنات في الدرجة الثانية بعد البنين، وهذا يعبر عن الدفاع المستमित لعقلية الذكورة في تدشين ثقافة ومجتمع مهيمنين بآثارها دون الأنوثة. فالخطاب القرآني يمارس تصفية مع ماضٍ غير مرغوب فيه، وبهيمىء لواقع آخر ربما برز الملائكة فيه منزوعي الجنس، وهو قول يفصح عن مضمونه الميتافيزيقي، ونابع من جوهر المعتقد، إذ إننا ما زلنا حتى الآن نعتبر الوجه الجميل بغض النظر عن حقيقة جنسه وجه ملاك. هذا ينطبق على الذكر مثلما ينطبق على الأنثى، ويعود كل ذلك تفسيراً إلى المتوضع في ذاكرتنا القصية حيث تتميز كل قوة مرهوبة الجانب، ومتعالية على ما هو بشري بامتلاكها للجنسية المركبة: الذكورة والأنوثة! ومن المعلوم من ناحية أخرى أن

الانتماء الجنسي للملائكة في مضمونه الميثولوجي يحال بدوره إلى تلك التصورات القديمة التي كانت تخص كل ذي منبت رفيع المقام، بأنه أخصب أو هو نتاج نطفة إلهية، فالذين ينتمون إلى مراتب سامية في المجتمع سواء بشرية تماماً أم نصف بشرية، كانت ولادتهم تتم حسب المعتقدات الرائجة ليس عن طريق الإخصاب المنوي، وإنما بتدخل إلهي، وكل من كانت داخله في طقوس الجنس المقدس بدورها، كانت تعتقد كما كان يقال لها وهي تحيل، إن قوة إلهية هي المسؤولة عن ذلك.. وأمثال اللات وعشتار وفينوس وسواهن يتميزن بأبوة إلهية! وما أعتقده هو أن اللغة بوسعها أن تفيدها بالكشف عن مغيبات كثيرة صارت في حكم المحظور أو المنوع، من ناحية دلالاتها وتنوع معانيها وتراكم أبعادها الثقافية، وأعني بذلك ما يخص مفهوم البيت الحرام، والأرض الحرام، والشحرم، والحرم المكي أو سواه، والمحرم، والحرام ككلمة قائمة بذاتها، والإحرام، والحريم، والحرمة.. الخ.

إن أول ما يمكن قوله في هذا المنحى هو أن مفهوم الحرام لا يشير إلى الدنس أو النجاسة، كما يخيل للبعض، بقدر ما يعتبر عن خاصية إقصاء العنف بكل أنواعه، الحرام يستحضر الحلال ضمناً، والأشهر الحرم في هذه الحالة هي التي لا يجوز فيها سفك دم أو ممارسة عنف معين، إنها أشهر مفتوحة زماناً ومكاناً محددين ليغترف الجسد الم لذات الخاصة به. ثمة إعلان عن مناسبة جماعية، واتفاق على ضرورة مهادة العنف، تأجيله في فترة زمنية معينة، فالذين كانوا يأتون من كل فج عميق للمشاركة في هذه المناسبة، كانوا يتهيأون للمشاركة في احتفال جسدي، كون الحج عيداً، والعيد إعادة لزمان يكون الجسد بصفته الجماعية منزوع العنف، حيث يفتح على عموم ملذاته وامتعه مقابل تقديم قربان محدد متفق عليه (هذي)، وللكبش هنا دلالة أسمى باعتباره ذكراً، أما الشاة المطلوبة وهي التي تذبح فتتضمن قيمة أنثوية في الأساس، إنها لا تزال تؤكد نسابتها الأنثوية، لاتيها (إن جاز التعبير) أو (زهريتها)، وليس سفك الدم الحيواني سوى المعادل الرمزي لما كان يسمح بممارسته، ثمناً له، وكل دم هو أضححية بديلة، ولكنها على الصعيد الديني تغيير مسار العنف وتعبير عن شهوة رؤية الدم لتخفيف العنف بشرياً!

التحريم يشير إلى استراحة المحارب، إلى جسد يعطى الفرصة المنتظرة لكي يستعيد توازنه، يستمتع بما هو مسموح له. والبيت الحرام يتضمن خاصيات ملذتية، متعاً محللة، ولا يجوز توقيف هذا الإجراء المتعي الملذتي والمثاب عليه. وتدخل العلاقات الجنسية في



وضعية تقييم وتقويم، فالمرأة هي خاصة حرمية، إنها الأقرب للبيت الحرام باعتبارها المطلوبة كجسد شهوي، حيث كانت ترتبط باللات، بالزهرة المتداخلة، هذه التسمية بالشبق، وفي الآن عينه يستحضر الرحم هنا بكل أبعادها الطقوسية والدينية والدلالية، فالرحم مفهوم جامع خصص يفتح على معانٍ عديدة:

١ الرحم توقيع على ملكية مكان أو زمان ومن يدخل فيهما، كون ما يجري في إطارها يتجلى في وضعية تبعية لها وحضور من خلالها وبها، وهي بالمقابل تفصح عن سيطرة رمزية، باعتبارها الأصل والمنبت أو المبتدأ، ومن هو في إطارها يكون اللاحق والمعروف به! ولعل خاصية الأرض الحرام وكذلك البيت الحرام تشير إلى نسابة أمومية، فهذه تمنح المتعة وتحول دون انتشار العنف.

٢ والرحم التي تفصح عن علاقات قرابة وعن قيمة، فنحن نتحدث عن الرحمة، وهذا يعني أننا نؤكد انتماءنا الرحمي، أي حينئذ إلى ما هو أنثوي، أي نعزز فينا الأنثوي ونعترف به أصالة، فكأن تعاضدنا وتوحدنا بمنوح صفة أنثوية، وكأن الأنثوي هو الذي يلهمنا وهو الذي يشكل علامة كينونة مجتمعية، ورابطة معنوية بالمقابل، والذكورة في هذه الحالة تغدو حالة فوضى (كاوس) أما الأنوثة فالمعادل البليغ للنظام واستتبابه، وهذا لا يتوقف على اليومي، بل ربما يعبر ما نحن فيه عن طوطمية الأنثى في لا شعورنا، أم عن قناعتنا ونحن نتجاهل ذلك؟ وكذلك فإن هناك ما هو أبعد من هذا وذلك وهو المختص بمفهوم الرحمن، فهذه الصفة التي تُعطى لله، وهي اسم من أسمائه الحسنی المعتبرة، ولا تُعطى لبني بشر، تعيدنا إلى المشاركة الأنثوية في الألوهي في عصور غابرة، وحتى لو كانت استعارة، فهي تحتفظ بأثر قيم من آثار الأنثى. وربما جاز لنا الماضي أبعد من ذلك، وهو استحضار ثنائية الجنس في القوي المؤلهة. فالإله دالة نظام هنا، ولكنه كما هو معلوم علامة فوضى، أي قوة مدمرة، فالله يحيي ويميت، وهي صفات كانت تميز الآلهة المزدوجة الجنسية.

٣ والرحم تفصح عن علاقة جنسانية، عن متعية وشهوية الأنثى التي تسع الكوني، عن قدرتها على تغذية الجسد الذكوري بما يلتذ به، وهي في الآن عينه رمز يختصر المرأة، ويعيدها إلى أصول ميثولوجية. وقد تبدت رحماً محضة، ولكنها من

ناحية أخرى تحيل المرأة على ما يجب أن تتميز به في العرف الذكوري، وهي أنها مجرد رحم ليس إلا، ومنذورة للإخصاب بمدد ذكوري، والمرأة تتوضع فيما بيننا على هذا الصعيد باعتبارها رحماً للإنجاب أو لجعلنا نلتذذ بها في اندفاعنا نحوها.

٤ وفي هذا السياق تبرز كلمة (الحرمة)، فأحدهم يقول مشيراً إلى زوجته أحياناً بقوله (هي حرمتي)، وهو بذلك يعبر عن ملكية متوارثة، ملكية طي العنف الذكوري، أو ملكية موهورة به كعنصر ذكري، حيث يجوز له أن يتلذذ بها، فتكون في ضوء ذلك اختصاراً لما كان في عصور سابقة (عندما كان هناك طقس جنسي مقدس)، لا يشاركه فيها أحد، ولا يعتف ناحية ذلك!

٥ وليس المرح (حرم: مرح) سوى الشعور المرافق لعملية التواصل مع الأنثى، فإن يكون الإنسان مرحاً هو أكثر من الفرح، المرح يتجاوز الشعور، ثمّة قيمة نفسية وروحية تقرب بين الذي يمرح والذي يعيش وضعا لذتياً مع من يحب. المرح عنونة لجسد منزوع المادية على أكثر من صعيد، وهذا يمكن تصوره في علاقته مع المرأة، مع جسدها حين مواقعتها! وفي هذه الحالة تتجلى كلمة (العرب) الخصبية بإحالاتها السكسيولوجية لصيقة كنسابة بكل ما أتينا على ذكره!

٦ لقد ربط بين كلمة (زمزم) وعبادة الجنس هنا وهناك (ما قاله سيد القمني مثال على ذلك)، ويمكن المضي في ذلك إلى مسافة أبعد وتوسيع الحيز الدلالي والمعنوي للكلمة، فالكلمة هذه ذات نسابة ميثولوجية ترتبط بحادثة صيغت من لدن «إسماعيل» مع أمه «هاجر» وهما في حالة عطش، وهي تفصح عن مرجعية دينية لاحقاً بعد ظهور الإسلام. إن كلمة (زمزم) لا تعبر عن مفردة لغوية، لا عن فعل زمني ولا عن اسم يُرتكز عليه، أو صفة يمكن ربطها بسواها، بموصوف معين. ثمّة كلمات من نوعها وربما من جنسها منزوعة القيمة الفعلية والتعتية - ولكنها تغتني بالحركة - إنها جامعة أفعال وأسماء ونعوت، إن تهجثتها توحى بوجود رنات مغناطيسية تشدنا إلى عالم يمارس فينا ما لا نكونه في الحياة اليومية، ثمّة اعتناق من المادي عبرها، حيث تكرار الحرفين (ز+م)، ولو عكسناهما نلتقي بحرفين يتكرران ولكنهما يفصحان عن فعل هذه المرة (فعل شرب) يستمتع ويتلذذ به، وهو (مزمز) أو (م+ز) مكررين، وكأنّ الزمزمة هي حالة توحد، ودخول في

سلوك جسدي جنسي صاحب وعنيف ينوع من الوجد (الانجذاب الشديد) الذي كان مطلوباً بفعل اشتياقي أو كطقس تعبدية كان لا بد من الإخلاص لآليته، إلى درجة فقدان الشعور بالمأل، أو فقدان السيطرة على الجسد بفعل آلية الشهوة والشبق الحاصلين من لدن الاثنين، فلا يعود هناك كلام ولا خطاب لغوي سوى خطاب الاهتياج الجنسي، وهذا الإجراء يترافق بزمزمة (بأصوات لا نقول عنها بأنها تكون غريبة، وإنما خافتة أو مسموعة ولكنها منقطعة ذات ايقاعات مختلفة، مادام هناك طقوس للجنس المقدس، ورغبة في التوحد الجسدي الإثنيني، حيث تبدو الأفواه متلازمة عناقية متراشفة في تلذذ محموم).

ويبقى الماء هذا الذي اكتسب اسماً أعطي له لاحقاً وهو (ماء زمزم) ليعبر عن علاقة ميثولوجية، قسمة حياة ورغبة في الاعتناق وفي حياة تتجاوز المادي، وهذا يتم بالماء كرمز، وربما كان في مفردة الماء ما يشي بذلك، فالماء يظهر غنياً بدلالته من الداخل، وليس في قابليته الاشتقاقية الفعلية، فهو كيان علاماتي قائم بذاته، وقد يكون منسوباً إلى (me) وهو الداخل على ما هو أنثوي (سومري) ولكنه رافدي يخص المرأة أو الأنثى الكونية المخصصة والتي تتطلب العنصر الذكري معها!

٧ ولعلنا نتلمس في المفردات تواريخ مختلفة تعودنا إلى مواقع كان لها أهميتها قديماً، كما في مفردة (العرب)، ومن ذلك ما يخص كلمتي (البغي والفجور)، فهما تقدمان لنا تاريخاً حافلاً بالمتحولات في المعنى، وبينهما أكثر من صفة مشتركة:

أ فغي فعل (بغى) يلتقي طلب الحاجة والحال المعنية واشتداد المطر والتعدي والاستطالة والتطاول والزنى.. إلخ، وهي معانٍ تتداخل فيما بينها بقوة وتتلاقى بجلاء، وهي تعيدنا إلى أصولها القديمة، فالذين كانوا يبغون ويبتغون، كانوا يقصدون هدفاً أو أهدافاً، وفي هذه النقطة كان ثمة مزاحمة وازدحام، أو ليس في هذا رجوع إلى الحجج، إلى الاحتكاك ومناولة المراد بالتدافع والاستطالة والتعدي؟ أليس الباغى هو المعتدي على غيره المتطاول عليه؟ ومن ناحية أخرى كيف تكون البغي أمة، ولا يقال لها بغيّة؟ أليس للتمييز بين حركة مرسومة هي حاجة يقوم بها الرجل، وبغي هي أمة وممارسة الزنى أو للفجور تكون هي الأصل، وكأنها مصدر الحاجة، قاعدتها؟ لماذا تكون البغي مجردة من تاء التأنيث لو لم تكن سوى ذلك؟

في فعل (بغى) تعدُّ وتطاول، وفي التعامل مع البغي تعدُّ وتطاول، اعتلاء وممارسة عنف وإجهاد في مواقعتها!

ب أما كلمة (الفجور) فمن فجر، وهي لا تتطلب مجاهدة لغوية ومنافحة قيمية، إذ ليس الفجور سوى إحالة على الفرج، ولجد علاقة لغوية دلالية قوية بينهما، حيث زيد حرف (الواو) تمييزاً عن الفجر، وربما كان ذلك توقيتاً لنهاية ما كان يجب القيام به بالنسبة للذين كانوا يدخلون في طقوس الجنس المقدس، في حجهم، ف (فجر) هي (فرج) أي التفعيل الذكوري بالفرج الأنثوي، أو أن تسلم المرأة نفسها لرجل لا علاقة شرعية بينهما. نُحال هنا إلى مفهوم قيمي هو الفرج، والفرج بذلك يكتسب أكثر من سلطة رمزية وحكم قيمي، فالعفة والطهارة والشرف مفاهيم كانت تقابل الحفاظ على الفرج بعدم الفجور به.

إن آية ﴿والذين هم لفروجهم حافظون﴾ - (المؤمنون - ٥) تشمل الرجال والنساء، ولكن الفرج صار مع الزمن لصيقاً بالمرأة أكثر، ويبدو أن العقلية الذكورية الجهادية، لم تشأ مشاركة ندية في أهم عضو في الجسد عند الاثنين، فحزحت مفهومه ليكون أنثوياً أكثر الفرج علامة أنثوية - أنوثية:

أ أنثوية: باعتباره يعتبر عن كل جسد مميّز أنوثة.

ب وأفوثية: حين يكون صفة هنا، تحويلاً وتحويراً للمعنى بغية السيطرة عليه والتمكن منه.

فالفرج يدل على التقعير، على القعري المثير للشبهات والمخيف، والمجوّف والمعتم، بعكس العضو الذكري الذي يقترن بالبارز أو بالبروز في كل شيء، ويعبر عن الانبساط والسوية.

ولكن لندع ما تحدثنا فيه حتى الآن ولنسأل: ألا يقودنا مفهوم الفرج إلى تيه ميتافيزيقي؟ إلى خاصية تعددية ذات جذور تاريخية موهلة في القدم؟ إلى تلك العبادة الموهلة في القدم، إلى عبدة الفرج بالذات، حيث يقترن بنوع من الرهبة الذكورية تجاهه؟ ترى ما علاقة الجفر بالفرج؟ لندع المواقف الضيقة التي قد تكون صدامية، ولنستنطق ما

وراء هاتين الكلمتين (الفرج: الجفر)، ألا نلاحظ آثارها الحضور الفرجي بكل تجلياته الإحصائية، حيث تكون القبلة الفرجية بالذات عند البعض، وهو حقيقة في مناسبات خاصة وأمكنة سرية تعويذة وتذكيراً بالتقدرات الهائلة: حياة أو موتاً له؟ وهذا يبرز بصورة بديهية في المجسمات المادية (في صنم وورثن أو حجر يحفر فيه بما يرمز إليه)، ثمة حساسية في استنتاجات من هذا النوع (وهل هي استنتاجات فقط؟) بالنسبة لتأكيد علاقة مغيبية بين كلمة (الفرج) و(الجفر)، ولو أننا تمعنا في كبريات النصوص القديمة لرأينا ولاحظنا مدى التناوب بين القضيب والفرج في احتكار معنى ما أو أكثر، أو اقتسامه، وحيوية الرهان والصراع بينهما بخصوص موضوع يتم تجنيسه!

ولنلاحظ جيداً أي طقوس قربانية وكفاحية تدينية تمارس في التعامل مع الفرج المعتبر أنثوياً، من عوذلة وبسمة وعبارات لتحويل الفرج الذي يختصر المرأة في الأعم الأغلب من حالته العمائية (جامع فوضي ورعب) إلى حالته التطمينية النظامية وتأميمه ذكورياً، إذ يبدو الجسد الأنثوي مسكوناً بالشیطان (هكذا تفصح كبريات النصوص الإسلامية، والدلالات الخافة بها)، وكان العوذلة والبسمة والكلمات الأخرى الممهورة بالحضور الإلهي، هي بمثابة فتوحات إلهية، وترميز الجسد المقتحم ووسمه بالمعنى الإلهي. فثمة طرد للشیطان من الجسد بذلك، وعدم اللجوء إلى ذلك يمنح الشيطان حضوراً، ويأتي المولود مشوهاً، ويكون الجماع حاصلًا بمشاركة شيطانية. إن عبارات اللذة والمتعة والشهوة هي في حقيقة أمرها عوالمية شيطانية، قوى شيطانية، وهي تغدو مؤممة إلهياً لحظة التحصن والتحصين بالإلهي، ألا يعني كل ذلك مدى الخوف المضخم من الشيطان، وكيف يمكن مغالته بالإله المحض، بنقيضه؟ ولعل التوقيت للجماع، في أي وقت وكيف يكون، يعبران عن حجم المقاومة التي بذلها الرسول مع أصحابه أو صحابته وهو يحاول منح الفرج كل ما من شأنه أن يكون في وضع رهاني (ممتلك ذكورياً)، وذلك بتثبيت كل العناصر المهذدة لمن لم يلتزم بذلك.

فمن حديث (لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال: اللهم جنبني الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا، فإن كان بينهما ولد لم يضره الشيطان) إلى حديث رائج يحدد أوقاتاً محددة للجماع، ويكره الجماع في ثلاث ليال من الشهر: الأول، والنصف، والآخر، حيث الشيطان يحضر في هذه الليالي، ويقال: إن الشياطين يجامعون فيها.. وقيل: يستحب الجماع أن يكون يوم الجمعة<sup>(١٧)</sup>... إلخ.

والمتمعن الحصيف في هذه الأقوال يلاحظ حديثها ومناخها الإسلامي الترغيبية والترهيبية، فالشيطان هو النقيض الأعظم والأخطر للإله المحض: الآخر، الخير (أي الله)، ويلاحظ فيها كذلك كل ما يتعلق بعبادة الكواكب، وتداخل هذه العبادة مع ما هو شيطاني، فالرجل كذكر هو الذي يمارس الفعل، ويحيل المرأة إلى تصريف، بكسبها هوية أو صفة معينة، وهذا يعني مدى الانشغال الوظيفي والعاطفي والعقلي من جهة الرجل والمرأة، والآليات الإجرائية الكبرى لتطويعها.

وربما من هذا المنطلق نفهم (وآد البنات) في الجاهلية، فهو إجراء كان يمكن تفسيره باعتباره استمراراً للقرايين الأنثوية التي كانت تُقدّم للآلهة أو القوى الطبيعية المؤلمة (للبحار والأنهار أو للنار حيث تحرق مع زوجها مثلاً)، ولأن التخلص منهن والسخط عليهن كان يغتسر باعتباره عاراً (لاحظ العلاقة بين اعتبار جسد المرأة عورة، فهي مجموعة عورات، والعار الذي يستشعره الرجل وهو يرتبط بها)، وخصوصاً في تصوره للحرب أو للغزو، فالخوف من الغلبة كان يعني تحويل النساء في جماعته إلى سببا للطرف الغالب، وقد كانت النساء من بين مغام الحرب، وكان ذلك تحدياً لوجوده، وامتلاكاً رمزياً له كذلك. ومن هنا برزت الفحولة مفهوماً خصباً بدلالاته، وهو يجمع في ذاته بين معان شتى: سياسية واجتماعية ودينية، أي تغدو الإحالة الجنسية فاعلة في هذا المنحى، والشهوة المقترنة باللذة تؤول إلى الجسد، ولهذا كان تحوير (الآخر) باعتباره جسداً ذكراً إلى جسد أنثى، وهجوه أو محاولة امتلاكه جنسياً بمثابة نزع الرجولة عنه، وتجريده من الذكورة، فهل ثمة مبالغة في القول، وهو: إن العرب في اشتغالهم على معانٍ ودلالات جنسية كمفهوم لغوي، ومسرود أنثروبولوجي يفصحون عن عريق ما كانته شعوب كثيرة، وإن تجذر الجنسانية في حالات: الجماع، أو النكاح، أو الفحش في القول (وهو ما تمّ لاحقاً وحديثاً نسبياً) لا يعبر عن وضع استثنائي، أو تجبير لقيمة أخلاقية، وإنما يعني المفهوم بالذات، هذا الذي برز في تطور وتحول مراحلها بهيئة المؤشور الذي يضح بالألوان، وليس بالأبيض كما يعتقد أو يفكر من توهمه نفسه بذلك!

الهوامش

- (١) ابن منظور: لسان العرب (دار صادر، بيروت، ط ١٩٩٠)، ص ٥٨٦ - ٥٩٣.
- (٢) علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (بيروت، بغداد، ج ١، ط ١، ١٩٦٨)، ص ١٤ - ١٦... إلخ.
- (٣) ابن منظور: لسان العرب، م ١٠، ص ٩٠ - ٤٠٢.
- (٤) انظر حول ذلك: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي، (دار الفكر، بيروت، ط ١٩٨٧)، في (بكة) و(مكة).
- (٥) انظر: مجموعة النصوص المتعلقة بالحجر الأسود في أخبار مكة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٠ - ٣٢٩.
- (٦) كما جاء في كتاب ريتيه ديسر: العرب في سوريا قبل الإسلام، ص ١١٢.
- (٧) انظر حول ذلك: صحيح البخاري، (دار إحياء التراث العربي، بيروت)، ج ٢، ص ١٨٣ - ١٨٤. وإرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، لـ «القسطلاني» (دار الفكر، د.ت.١. ولا مكان للطبع)، م ٣، ص ١٦١ - ١٦٢. و شرح الإمام النووي على صحيح مسلم بهامش إرشاد الساري، المصدر نفسه، م ٥، ص ٣٨٩ - ٣٩١.
- (٨) تطرقت إلي ذلك في كتاب صدر عن شركة رياض الرئيس تحت عنوان: تقديس الشهوة: للرموز الفلكية في النص القرآني ط ١، ٢٠٠١.
- (٩) انظر حول ذلك: المسيرة النبوية، لـ «ابن هشام»، حققها وضبطها وشرحها ووضع قهارتها، مصطفى السقا وسواه، (مكتبات دار المنون، بيروت، د.ت. ج ١ - ٢، ص ٧ - ١١٦، وأخبار مكة، لـ «الأزرقعي»، تحقيق رشدي الصالح ملخص (دار الأندلس، بيروت، د.ت. ج ١، ص ٣١ - ١٩٦)، وقصة الحضارة، لـ «وول». ديورات، ج ٢، م ١، ترجمة: محمد بدران، ص ٣٢ - ١٥٨. والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، لـ «جواد علي»، (مكتبات بيروت، بغداد، ط عام ١٩٧٠، ج ٥، ص ١٣٣ - ١٣٤. و: ج ٦، ص ٥٠ - ٦٠ - ١٦٣ - ١٨٠، و ٣٤٧ - ٣٩٧... إلخ. وفي طريق الميثولوجيا عند العرب، لـ «مسعود سليم الخوت»، (دار النهار، ط ٢، ١٩٧٩). الباب الثالث فالتأنيان الخامس والسابع، والحضارات السامية القديمة، لـ «ستينو مومكاني» ترجمة: د. السيد يعقوب بكر (دار الرقي، بيروت، ١٩٨٦ - الفصل الرابع فالثامن - مع شروحات المترجم - ص ٢٦٢ - ٣٧٧ و أفونيس أوتوموز لـ جيسس فريزر). ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية، بيروت ط ٢، ١٩٧٩. والفصلان الثالث والرابع، والإله اليهودي، لـ «ل.غ. يونغ» ترجمة: نهاد خياطة، (دار الحوار، اللاذقية، ط ١، ١٩٨٦ ص ٤٤ - ٧٨. والجنس في العالم القديم، لـ «بول فريشاورة»، ترجمة: فائق حداد (دار الكندي، دمشق، ج ١، ط ١، ١٩٨٨، الفصلان الأول والثاني مثلاً)، والمقدس والمثبوي، لـ «ميرسيا لياده»، ترجمة: نهاد خياطة، (مكتبات العربية، دمشق، ط ١، ١٩٨٧. الفصل الثالث)، والطهر والخطر، لـ «ماري دوغلاس»، ترجمة: عدنان حسن، (دار المدى، دمشق، ط ١، ١٩٩٥)، الفصل السابع، والعشق الجنسي والمقدس، لـ «فيليب كامبي»، ترجمة: عبد الهادي عباس، (دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢)، العصور القديمة خصوصاً، و كيش الفداء، لرنيه جيراردو، ترجمة: جهاد هراش، عبد الهادي عباس، (دار دمشق، ط ١، ١٩٨٩. الفصل الرابع عشر)، والعرب في سوريا قبل الإسلام، لـ «رينيه ديسر» ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، راجعه د. محمد مصطفى زيادة، (دار الحدائق، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥ - الفصل الخامس - والفولكلور والأساطير العربية للمؤلف نفسه - لـ «شرفي عبد الحكيم» دار ابن خلدون - ط ٢، ١٩٨٣. الفصل الخامس)، وموسوعة الفولكلور والأساطير العربية، للمؤلف نفسه، (دار العروة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، الثلاث وغيرها)، وأديان العرب قبل الإسلام، للأب جرجس داود داود، لـ «محمد عجينة»، (دار الفارابي، ط ١، ١٩٩٤ - فروع مختلفة، في الجزئين)،

- والشياطين والعروش، لـ «فاضل الربيعي» (منشورات الرئيس، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٦. القسم الأول)، و«بلقيس: امرأة الألفاظ وشيطانية الجنس، لـ «زياد مني» (منشورات الرئس، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٧. الفصل الثالثة، الأول). والمتعة، لـ «شهلا حاتري»، ترجمة: فادي حسود، (شركة المطبوعات بيروت، ط ٦، ١٩٩٦). المزواج المؤقت والمتعة.. إلخ. و«بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، لـ «يوسف شلحة»، تحرير: خليل أحمد خليل، (دار الطلبة، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، صفحات متفرقة).
- (١٠) انظر حول ذلك في المصادر الأتفة الذكر، «صحيح البخاري، المصدر نفسه، ص ١٧٦ - ١٧٧. وإرشاد السادي، المصدر نفسه، ص ١٣٦ - ١٣٨، و شرح الإمام النووي... المصدر نفسه، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.
- (١١) سورة البقرة، الآيات ١٩٦ - ١٩٧، وانظر ما ورد حولها من تفسير في تفسير القرآن العظيم، لـ «ابن كثير» (دار الحجر، ط ١، ١٩٩٤، م ١، ص ٢٠١، ٢٠٩)، و الجامع لأحكام القرآن، لـ «القرطبي» (دار الفكر، بيروت، ط ١٩٩٣، م ١، ص ٣٤٠ - ٣٨٢). وانظر كذلك ما جاء في صحيح البخاري، مثلاً حول ذلك، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٦ - ١٧٧... إلخ.
- (١٢) لا يمكن إحصاء هذه المصادر الخاصة بالنساء وكيف يتم تقييهن، فهي كثيرة، نظراً للإقبال الشديد على (امتلاكهن)، انظر مثلاً: أخبار النساء، لـ «ابن قيم الجوزية»، والمروضة الفحياء في تواريخ النساء، لـ «ابن خبير الله العمري»، والقيان، لـ «أبي الفرج الأصبهاني»، وما جاء عنهن في: الديارات، والعقد الفريد، والهامن والأضداد... إلخ.
- (١٣) انظر حول ذلك كتاب المعظمة لـ «أبي الفرج الأصبهاني» (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤)، ص ١١٧ - ١٩٠.
- (١٤) انظر مثلاً: قصص الأنبياء المسمى: عرائس الجالس، لـ «ابن إبراهيم النيسابوري الثعلبي»، (المكتبة الثقافية، بيروت، دت)، ص ٢٦ - ٣٧.
- (١٥) انظر: «ابن كثير» في تفسيره، م ٢، ص ٥٢٦.
- (١٦) انظر «الغزالي»: إحياء علوم الدين، (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥)، م ٢، ص ٤٥.





## الفصل الرابع

### تراجم الجسد في نصوصه المتعالية

كيف يمكن تعقب الممنوع والمسموح به في الجسد وفي نصوصه التدشينية، هذه التي أعطيت قيمة ماورائية إلهية؟

يبدو أننا في امتحان صعب، ليس لأن السؤال صعب فقط، وإنما لأن إجابات كثيرة استدعته في نصوصها المختلفة، ولأن ما كتب فيه تكرر هنا وهناك، ولأن متابعة حركية الممنوع والمسموح به في الجسد (في القرآن ومن ثم جاء في التفاسير، فالأحاديث النبوية، فالنصوص الأخرى التي تشكلت في ظلها..) على الصعيد الإسلامي، تتطلب جهوداً مضاعفة، ولأن رغبة مقارنة أعمق من جهة، وتجاوز السائد والمطروح هي التي تطبع بحثي من جهة أخرى، بين التطفل على النصوص والاقتراس منها كثيراً بمثابة سطو لأخلاق!

#### أولاً: استهلال أولي

ما المقصود بالجسد هنا؟ لا يخفى على المهتم أن الجسد هو ما يتجسد به الشيء، ما يبرزه، ويمنحه شكلاً، لكنه يتجاوز هذا! إن «ابن محمد الجرجاني» يعرف الجسد هكذا: «الجسد: كل روح تمثل بتصرف الخيال المنفصل، وظهر في جسم ناري كالجن، أو نوري كالأرواح الملكية والإنسانية حيث تعطى قوتهم الذاتية الخلع واللبس، فلا يحصرهم جسس البرازخ»<sup>(١)</sup>.

ولكن لنحدد التعريف أكثر، ولنحصره في الكائن الحي (الإنساني) فهو عدا عن كونه جسماً جسداً يتميز به، وهذا الجسد علامة فارقة له! وفي هذا السياق فإن أول ما يمكن قوله هو أن الجسد يقدم جنسانياً في الأدبيات العربية - الإسلامية، إنه حاضر على صعيد التجنيس. وهذا الحضور يتجلى تفاوتياً، وهر تفاوت يخلق ثغوراً لا تُملأ، وطبقات وتخلخلات لا تسوى، وتصارعات مفاهيم لا تتوقف، ويرجع ذلك إلى الطبيعي، فالجسد في كل ما يعرّفه ويُعرف به، يستنطق الطبيعي فيه، كأن الطبيعة بتفاوتاتها عناصرياً تستوطن الجسد من خلال ما يتعرض له من قوى وتوترات اجتماعية، ونحيلات رموز، وتشكيلات قيمية، وزحزحة رؤى وتثبيت قيم... وهذا ما سنتعرض له في نصوص تتسلسل في مستوياتها القيمية، وسردياتها المتجلية في الممنوع والمسموح به.

### ثانياً: الجسد في الفضاء القرآني:

بداية لم أستخدم عبارة (الفضاء القرآني) إلا تعبيراً عن لانهي تأويلاته ومعانيه، رغم ورود آيات كثيرة (جداً؟) فيه تفصح عن وضعيات تاريخية، وقواعد لها قيمة اجتماعية يؤرخ لها بدورها، ولكنها شحنت بالمعاني والدلالات.

وأما ما يخص الجسد، فإنه يفتح عبر علاقات أو خلالها، ويتجلى في تصورات، ويتعاطم كحضور مفهومي في ثنائيات وقيم متعارضة، ومشاهد ذات طابع طقوسي (حيث الحرام والحلال يسمانها بمسهما بقوة). التجنيس حاضر في حركية القرآن بقوة. لكن لا بد بداية من سلسلة مجموعة من الكلمات يمكن ربطها أكثر بما تحدثنا عنه حتى الآن، وذلك في مجموعات متمايزة:

- النكاح - الحرث - المحيض - المس - اللمس - الرفث..
- الدم - الحيض - الفائط - الطهارة.
- الفجور - الفسق - الحفظ.
- الذكر - الأنثى... إلخ.

لنكتف قبل كل شيء بهذه القائمة من الكلمات المذكورة والموزعة بحسب مدلولات تجلو أبعادها القيمية المختلفة، فمن النكاح مروراً بالدم وانتهاء بالفجور، تخترق الجسد أو تساهم في تشكيله على صعيد المنظور الإسلامي باتجاهاته المختلفة مجموعة تصورات

تلبس المفردات الآنف الذكر، وهي مشبعة بالجنسانية وبأكثر من سلوكيات طقوسية، فكل كلمة تتجذر في فعل يمارس بطرق مختلفة، أو يتبدى في إطار من التوصيف القيمي، والفرز الجنساني في العمق! ولعل التمعن في الأرضية الحركية التي تتعزز فيها دلالات المفردات هاتيك، وما تفصح عنه عنقياً هو الذي يؤازرنا في ذلك.

إن آلية النكاح أكثر من كونها بيولوجية، فإنها لا تقوم على اختيار إرادي، على شراكة متساوية في القيمة الواحدة المعطاة من لدن الاثنين، ففيها نوع من التضافر الاشتباكي مع معرفة هذين بذلك، لأن البنية الموظفة عضوياً فيها وما أسقط عليها من تصورات لها حضورها. فالذكر يُدرك أنه يمارس سلوكاً إقحامياً، وعى ذلك أم لم يعه، ونلاحظ توكيد هذا في فعل الامتطاء، أو الحركات المبذولة، وهي في مضمونها حالة إجهادية لا تخلو من مشابهة غزوية (حربية) مدهامتية، وما يصحب الإجراء هذا من إعياء. والأنثى تعي أي موقع تحتله وهي تستقبل (شاءت أم أبت) أو تكون في وضعية استقبال له، وما في ذلك من عنف للجسد، مع اتفاق الاثنين. وكأن الشهوة رهينة العنف، وغلبة طرف على آخر، أو رديفة ممانعة معينة، ومصاحبة صراع ونزاع وميكانيزم عمل مشترك منظم. صحيح أن ثمة صورة رائعة للعلاقة الاثنينية في القرآن وهي ﴿هَمَزَ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ﴾ - (البقرة - ١٨٧)، إلا أن اللباس يضع العلاقة في مشهد لبسي التباسي، من خلال تصور كل طرف، في، وللآخر، اللباس إفضاء إلى تفاوت قيمي. فالنكاح تعبير ذو مدلول خاص جداً، مؤسستاي، فقهي، خاضع لقواعده وضوابطه، وهذه تقيم لا تكافؤاً بين الجسدين. يرجع ذلك إلى المصدر الخلقى، فالذكر ذو مصدر إلهي يعتر بأصالته، بالأثر الإلهي فيه (بنفخته) كما هو مألوف، والأنثى في مفردتها بالذات تستشعر ضعفاً وخاصية الوكالة والتفريع. إنها ذات مرجع فرعي، فهي تعود إليه من حيث المنشأ، وفي ضوء ذلك يفصح اللاشعور عن ممارسته الجماعية في تسيير العلاقة المتكافئة من خلال وضع الاثنين لا في حالة تناظر إنما تنافر بشكل ما. والثقافة هي التي ولّفت هذه العلاقة. وبقدر ما يكون الذكر: ذكراً أو تذكيراً وذكراً، بقدر ما تكون الأنثى تقييداً بذكر. إنها حالة نسيان، حالة عماء متصورة، فالموضوع فيها هو أنها رهينة الألم، مساوية فتنه، بل صارتها، والأقرب إلى الشهوة في تجليها الغريزي. فلا ذاكرة للمرأة في ضوء المتقدم، إنها وإن وجدت، وهي موجودة طبعاً ولكنها ناقصة، كما تصورها الثقافة الأمرة والناهية (والأ لماذا كانت شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد؟)، وكأن الجسد الأثوي ينزع إلى ما هو خارج التاريخ، إلى الأسطوري، إلى ما هو ضد الذاكرة في بلورتها القضيبية،

والأنثى انشطارية، حالة تجزيء، وتعقير من الداخل وتجويف، وقد تم إسقاط هذا التكوين الفيزيولوجي بفعل ثقافي على جسدها، فقد صورت نهمة، شبة أكثر، والمفارق الأكبر هنا هو عمل الدلالة المعنوية بالذات، فالذكر يدل على كل ما يبقية في التاريخ، وفي المجتمع، ويجعله مالك كينونة وحركة نظام، ولهذا نلاحظ كيف يقابل الذكور الذكور، أي أن الذكور (العضو الذكري) هو صيغة بالحروف نفسها والحركات مقابلة للذكر كمتجنيس.

وكما ذكرنا سابقاً (لاحظ ما تعنيه كلمة «ذكرنا» وتدل عليه من بعد تاريخي مهور يامضاء ذكورية) فإن الذكر فاعل تاريخي افتخاري، فيه حنين مستمر إلى الأصول حيث البداية المؤسطة لكن المرغوبة التي تمحورت حولها ثقافة ضخمتها أنا الرجل (ثقافة قضيبية بامتياز)، ولكن الفرج لا يقابل المرأة، ثمة قسوة في التسمية، والاسم ذاته فيه لبس مقصود ومتعمد، الفرج الثيني كما هو معلوم في القرآن، يخص الجنسين، ولكنه محوّر ومجبر معنى لاحقاً، ومن خلال حركية النص القرآني يفصح عن دلالة الأنثوية أكثر.

فإذا كان الذكر تجنيساً فإن الفرج يغدو تكريساً لثقافة وتلبساً لدلالة موجهة. الأنثى لا تعند بفرجها، لا تفتخر به كما هو حال الذكر، فهي تدرك لاتاريخية جسدها، هشاشة تكوينها التاريخي، فهي مشغولة بالنسب الإقصائي، بالفاعل التاريخي الذكري، العنف يترص بجسدها، يقرفصها باستمرار، لأنها انقيادية، إنها - سوى في حالات نادرة جداً - تستشعر العنف كلما أدركت من تكون، وكأن فرجها الذي يؤرخ لبداية غير (مشرفة) لها لخطيئة ثبتت عليها بشهادة ذكورية وفضاء ذكوري وتدوين (محضر ضبط) ذكوري. وما يفصح عن ذلك ويؤكد أنه أن الرجل حين يصادر من ذكورته، ويدخل في خاصية التهميش، يُعطى فرجاً ولو على سبيل الاستعارة، إنه - عندما يذم، أو يهجي - يغدو مجهزاً بفرج (بفرج) ليُفعل به - ويعاب بذلك - ولكن المرأة حين تبرز كالرجل (تسترجل)، فهي تدم (أي يُسخط عليها لأنها ارتقت سلماً نوعياً، وارتقت إلى مصاف قيمة ليست لها. حتى إذا أرادت أن تسحق، فإنها تكون منذورة للفرج، ولا تحمل قضيباً، تحمل عقدة ذكورة، وتعبّر عن عقدة نقصها، كما يجري تصويرها هكذا).

وهذا يدفع بنا إلى إثارة مسألة أخرى، وهي: لماذا الكثير من الذكور يحملون اسم (فرج)

ونحن ندرك العلاقة القوية بين الفَرْج والفرج، وليس هناك - كما أعلم وأعتقد - أنثى واحدة (امرأة، أبة امرأة) تحملها اسماً رغم أن الفرج للثنتين؟

قد تبدو المسألة هذه تركيباً، أو توليفاً، ولعباً بالكلمات ليس إلا، ولكن التدقيق في البنية الدلالية (السيمانتية) للكلمة (الفرج) يعزز مكانة التجنيس والتفاوت القيمي فيها - فإذا كان الفرج معطى للثنتين - وهذا صحيح، فإن ذلك يرجع إلى البيولوجيا، ولكن على صعيد الأنثروبولوجيا تغدو تلك مهمشة، بل تسخر في خدمة هذه، أليس الفرج تسكيناً، ضامراً، مُضمراً، في حالة توقيف وتثبيت، بينما الفَرْج فهو في حالة حركة وتحريك، يكون جلياً بحركته ولا ثباته، تاريخياً بالفعل. ثمة تخريج مميز للكلمة من حيث الاشتقاق (أصل الكلمة: الإيتمولوجيا)، فلعل في الفرج رجوعاً إلى ما وراء التاريخ الذكوري، حيث التاريخ الأنثوي هو الذي يتجلى: الأم، المولّد، وأساس الخصب، ولكنه يجيز لاحقاً، لقد تم إقصاؤه، وكما رأينا في بداية الكتاب كيف يُذكر الفرج في هيئته الأنثوية لا الذكورية. وكأن الرجل في الحالة هذه يعيش أنثوية ويظهرها ولكنها مقدمة بالذكورة، بينما المرأة فهي تعيشها ولكن كاستعداد جسدي محض، ومن مرتبة أدنى، فالفَرْج هنا لصيق الذكورة، فيه الانفراج والتفريج، والمرأة تتحرك عبر فرجها، وتخضع للذكر للرجفة التي يعرضها لها وهو (بطؤها).

آلية النكاح هنا تشغل بالعنف من حيث السلوكيات المرافقة. إنه وجه من وجوه الجنس، وجنسانية كنظر غالباً، «فالجنس كان وما زال يعتبر دنساً وانحطاطاً إلى مستوى الشهوة البدائية وسيبقى كذلك»<sup>(٢)</sup> - كما سنرى لاحقاً أكثر - وهذا يقودنا إلى مفردة (الحرث). فالحرث هنا هو الرجل، إنه تذكير بتاريخ آخر، إنها فلاحه في أرض وسقاية لها، ويرجعنا ذلك إلى العلاقة الأولى: اللامتكافئة، حيث يتهاى النكاح لتقبل وجود اثنين: ذكر وأنثى في فعل مشترك لامتساواة بينهما كما تقدم، فهي محروثة، وهو حارث، وهو سقاء وهي مستقية، وهي طبيعة، وهو ثقافة إضافة إلى الطبيعة، وهي تمتد وترتسم، تنسبط وتنطوي وتنفعل، وهو يمد ويرسم أثره ويبسط ويطوي ويفعل. الحرث إذاً إيولوجيا الرجولة بامتياز! والمتمعن في آلية الحرث بدورها، يلاحظ حقيقة متضمناتها القيمية، فالحرث أكثر من كونه نكاحاً أي فعلاً جنسياً مشرعاً له، إنه في حقيقة أمره يتجاوز المتصور عنه ويجلو مجموعة من التوجهات والإرشادات المصاحبة، ثمة إقواء به وتوعية وتخطيط دقيق. وما يدل على ذلك أنه وضع داخل دائرة كبيرة وعميقة وهي غير ناجزة

من خلال ما دوّن عنه ووضع من تفسير وشرح، حيث يتموقع التأويل هنا ويستنطق بالتفسير نفسه، وذلك من خلال تعقب مجموعة الأقوال التي وردت أو حتى أقحمت لتشبيد بناء الحرث المعنوي. كأن الحرث كآلية وسلوك ينتقل من هيئة الطبيعة والفرضي والشهوة الغليظة إلى وضعية النظام والشرع والشهوة المنتجة. ومن ناحية أخرى تقوم العلاقة بين الجسدين ضمن حيز الحارث والمحروث، مع كل استتباعات العلاقة وحيثياتها العنقية.

فالحرثة ليست مجرد عملية جماع، بقدر ما تفصح عن صلابتها، وحدتها، واقتحاميتها للجسد الأنثوي، وبقدر ما يكون الجسد الأنثوي مفصلاً من خلال الفعل الحرثي عن هشاشته وقابليته للتفكك، والتقاذفية، والتعرض للتغير وانفعاليته. وبالمقابل فإن الحرث مفهوم تاريخي، وحامل قيمة اجتماعية، وجمهرة معان طليقة لا تُحد، فالحرث لا يحد ولا يتحدد باتجاهاته. إن جسد المرأة (فرجها) منزوع الحصانة، يفلح فيه بطرق شتى، صحيح أن هناك تفاسير وشروحات قيدت الحرث بإتيان النساء من قبلهن لا من محاشهن، من موضع الولد تحديداً، وليس من الدبر. ولكن المفسرين يقولون بذلك دون قطع، إذ تسرد وقائع وحيثيات تشي بعكس ذلك. وهذا ينزع عن تفاسير الأول كل قيمة محكمة، ويجعل النص المأثري على ذكره ضمن المتشابه. إنه في حقيقة أمره قابل للتدوير وللزحزحة، ولإسقاطات رغبية لا تحصى، خصوصاً إذا علمنا ما كان عليه رجال مكة أنفسهم وتميزهم بأن إتيان النساء من أدهارهن لم يكن محرماً أو مكروهاً (هذا ما حدث مع عمر بن الخطاب مثلاً)، وقد استهجن هذا الفعل نساء المدينة (يثرب سابقاً)، والثقافة اليهودية بكل دينيتها وطقوسها وعاداتها كان لها في ذلك دور. والجدير بالذكر أيضاً هو أن الحرث يبقى وضعاً جنسانياً يخضع لتوجهات الجسد ومتعه ليس على الصعيد الفردي فقط وإنما حتى على الصعيد الجماعي، ولعل المتمعن في كثرة التفاسير حول مفهوم (الحرث) يلاحظ ذلك بوضوح<sup>(٣)</sup>.

هنا لا يعود للممنوع أو المرغوب فيه إلا قيمة اعتبارية حديثة نسبية، فأية الحرث هي في وقع دلالاتها الوظيفية تقودنا نحو مآلات شتى. إنها لا تصدر أوامر أو نواهي، بقدر ما تترك النهاية مفتوحة، وهذا لا يعني أن مضمون الآية يفض النظر عن الإتيان من الدبر كمصدر شهوي أحياناً، بقدر ما تعني تلك ارتباط حركية الآية بالرغبات التي تؤثر في صيرورة الجسد وثقافته. إن القول بأنها تمنع ذلك، لا يصدر إلا عن تفسير بشري، وبأنها

لا تعني ذلك تفسيراً يؤخذ كذلك، ومن يقول بهذه أحياناً وبتلك أحياناً أخرى احتمال ثالث، ومن يخلق تفاوتاً أكبر بينهما إنما يعتبر عما يركبه... إلخ.

وإذا انتقلنا إلى اللمس أو الملامسة والمس فسوف نجد إشكالية تأويل كبيرة هنا بخصوص المعنى المعطى لكل كلمة. فمن بين معاني الكلمتين هاتين: الجماع، فأحياناً تكون الملامسة ما دون الجماع في حين يعني المس حالة زواج، أو نكاح<sup>(٤)</sup>.

ما المغيب في موقع كل كلمة، وهل ثمة حاجة لإدراجها في ففة الممنوع أو المحظور؟ أعتقد أن الموضوع أبعد من ذلك: الرجوع إلى وضع كل منهما، وما كان يفكر فيه ناحيتهما، فإن توضعاً اجتماعياً يمتد على أكثر من صعيد يطال المهمش المشار إليه. أن تكون الملامسة ذات دلالة جنسية حصراً، ومفصحة عن جنسانية بيّنة، يعني ذلك ضرورة تصور ما كان عليه المجتمع وقتذاك من حركية علاقات، إذ كانت الملامسة إفضاحاً عن رغبة اشتهاة جنسية من قبل طرف ما أو من الطرفين. اللمس هنا ذو مدلول خارجي، إنه يراهن على تناظر وشبكية حسية تستثير جسد طرف ما تجاه الآخر، كما رأينا في الصفحات السابقة، حيث كان الجنس يتخذ أكثر من صفة تحرر من الضوابط المقيدة لحركة الجسد. ويحتمل أن تكون الكلمة (اللمس) في أصولها الأولى داخل هذا الحيز، حيث يدخل الاثنان بإشارة لمسية في علاقة جنسية.

أما اللمس فهو إشكالي في الصميم، إنه متعدد في دلالاته إلى درجة التضاد، فبين مس هو وطء زوجي، أو نكاح، ومس هو تعرض أحدهم لخلل في قواه العقلية، تتجلى كلمة (المس) داخلية في حقيقة أمرها، كما في أمر «مريم»:

﴿قالت ربّ أتى بكون لي ولد ولم يمسنني بشر﴾ - (آل عمران - ٤٧).

﴿قالت أتى بكون لي غلام ولم يمسنني بشر﴾ - (مريم - ٢٠).

المس مأثور داخلي، أو مؤثر يتحرك نحو الداخل، وربما جاء هذا المس قاهراً، دون علم الممسوس، وكلمة الممسوس تحيلنا على معنى غائب أو ميشولوجي، وتذكرنا بقوة ماورائية غير منظورة. فإن يصيب أحدهم مس ما، هو أن يتعرض لأذى مفاجئ، ويصدمه بذلك، وفي حال المس الأول الوضع لا يختلف كثيراً عن هذا، فالحمل (عن بعد) أو بقوة



خارجية يتطلب تدخلاً من الخارج ورغبة مؤثرة تفوق طاقة المتلقي، ومن ناحية أخرى فإن «مريم» تعود بنا إلى الوراثة إلى عصور موعلة في القدم، وربما إلى ما تحدثنا عنه سابقاً عن طقوس الجنس المقدس، والنصوص الميثولوجية المصاحبة لها، حيث كانت المرأة منذورة للإله، للإلهة قبل كل شيء ذات القيمة الإخصابية وحارستها، وكأن الحمل الذي كان يتشكل كان يتم - من بين التصورات بقوة من الخارج. فكان (قصة مريم) لم تنزل تحتفظ في ثنيتها بأثرها ما كان يعتقد سابقاً، بل حتى الآن لا زال من يعتقد - هنا وهناك - أن الحمل والعقم من الله، وهذا الاعتقاد لا يعني - من بين توجهاته - أن الفاعل الخلقى ليس إلهياً، وإنما يعني أن مؤثر الحمل هو خارجي تماماً، وليس المادة المنوية، وفي ضوء هذا الاعتبار يكون الإنسان هامشياً في دوره التكويني، ويغدو المس (شيفرة) ذات نسبة إلهية.

والذي يمكن طرحه سؤالاً هنا هو: علاقة ما تقدم بالآية القرآنية ﴿وفي كتاب مكنون. لا يمسه إلا المطهرون﴾ - (الواقعة - ٧٩). هل ثمة علاقة نسبية قديمة ذات صبغة طقوسية لكلمة (المس) في الخالتين؟ لماذا لم ترد كلمة (اللمس) محل (المس) في هذه الآية؟ ألا تفصح الآية أعلاه عن تعديها لحقيقة ما تشير إليه ظاهرياً، وهي أن الكلمة ليست مجرد حالة لمس يدوية مثلاً؟ أتراها تدفع بنا إلى حالة الجماع التي كانت تشغل المسلمين في بداية عهدهم حيث كان يتم مس القرآن (لمسه) وهم دون غسل؟

أم كانوا من الداخل غير مهيين لقراءة القرآن على صعيد الطهارة النفسية؟ هل ثمة معنى ضائع مغيب تاريخياً أهمله مفسرون؟ دون الدخول في عملية ملاحقة لما وراء الأسئلة، فإن ثمة مهمشاً أو محوراً في معنى رئيس يخص دلالة المس ليس كما يشار إليه، خصوصاً وأن ما يكثر هنا وهناك هو أن المس يشير عند العامة (راهنأ) إلى عدم لمسه من قبل من كان على بحسب أي دون غسل! بشكل عام فإن الذي يروج له أكثر من كونه حالة وضوء وطهارة بعد جماع، إنها حالة استعداد نفسي من الداخل، فالظاهر هنا عام ويشمل الذكر والأنثى (أو الأنثى ضمناً)، وهو يأتي مقابل النجس أو القذر أو الرجس، أم يعني أشياء أخرى طقوسية، وقد كان بعيداً عن كل طعام متفق معروف برجس أصله، أو يرجع إليه كعلاقة؟ لقد طغى الشكل طويلاً ومازال على المضمون في فهم حركية (المس).

ولعل في مفردة (الرفث) ما يؤكد علاقة من نوع مماثل، علاقة تتجاوز مجرد حالة

جماع، إذ إن هذه الكلمة ذات أصداء شبقية، تحيل الجسد على كل ما يستثيره من الداخل، ويزيد في شهوته واهتياجه، فقد جاء في سورة (البقرة):

﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ - (البقرة - ١٨٧).  
 ﴿فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾ - (البقرة - ١٩٧).

في الحالتين ثمة عودة بنا إلى تاريخ قديم، حيث كان للجنس بهاؤه الطقسي والمعبدي، وكان يترافق بكلمات تزيد من فاعلية الشبق لدى الاثنين تجمع بين الطقسي والتعبدي، والشهوي، لممارس الجسد فاعلية لذة وإمتاع أكثر، والرفث هو الجماع على أكثر من صعيد مع الإفحاش في القول، لماذا؟ المفسرون لا يتجاوزون التاريخ السابق على الإسلام، وتدوين ما كان يحدث قبله، وكأن في ذلك إساءة إلى الدين الجديد، هل كان ثمة خطر في توجه كهذا؟ خصوصاً إذا علمنا، ومن خلال اكتشافات حديثة (آثارية وظهور نصوص) تعبر عن انتشار طقوس الجنس المقدس في العالم القديم (قبل الإسلام) والميلاد في عموم المنطقة التي ذكرناها سابقاً، فقد كانت ضرورات ملحة في ذلك! وبشكل خاص عندما يجمع المفسر في تحديد معنى (الرفث) بين الجماع والإفحاش في القول، حيث يؤدي إلى دخول الجسدين في شبقية مشتركة، وكأن ذلك كان حالة مفروضة على الاثنين، فالكلمة المقدسة هي ذاتها شهوية بمعنى ما، والمسلمون في بداية عهدهم لم يلتزموا بنصية الآية (ليلة الصيام) إذا كان أحدهم يباشر امرأته، أو يختان نفسه ﴿علم الله أنكم كنتم تختاتون أنفسكم فتاب عليكم﴾ - (البقرة - ١٨٧)، إذ تشي الآية هذه وببلاغة مدى تمكن الشهوة من أولئك الذين لم يستطيعوا تجنب مباشرة نسائهم، وإنما وقعوا في المحذور الإلهي، لذلك سمح لهم بمباشرة نسائهم.

ويعني ذلك أيضاً مدى تمكن الشهوة منهم أو الغلظة أو الشبق، فالرفث يلتقي هنا مع الحرث من حيث الاشتراك في العنف، وما يؤكد ذلك هو أن (الثفر) عكس (الرفث) تماماً، أي قراءتها من الأخير، تعني ما يقابل الحياء للناقة، وتخص السباع، وتستعار لأنثى الإنسان، فنقرأ «الثفر»: ويضم للسباع والمخالب كالحياء للناقة أو مسلك القضيب منها وبالتحريك السير في مؤخر المزوج. والاستفثار أن يدخل إزاره بين فخذه ملوياً..<sup>(\*)</sup>. ويمكن تصور العلاقة بين الرفث والثفر من ناحية، وبين الرجل والمرأة وقتذاك عبرهما من ناحية أخرى هكذا:

لقد كان الرجل يأتي المرأة مسكوناً بشبق جلي، يضع طرف إزاره في فمه، ويواقعها وهو في حالة احتياج، عدا عن كون تسمية فرج المرأة بالثفر أحياناً من قبيل الاستعارة، يوحى بالتداخل بينهما على الصعيد القيمي، وانطلاقاً من البيئة التي كان يعيش فيها.

ويذكر «القرطبي» مثلاً أن «الرفث: الإفحاش للمرأة بالكلام، لقوله: إذا أحللنا فعلنا بك كذا من غير كناية. وقال ابن عباس أيضاً وأنشد وهو مخرم:

وهن يمشن بنا هميماً إذ تصدق الطير نيك ليما

فقال له صاحبه حصين بن قيس: أترفث وأنت محرم؟ فقال: إن الرفث ما قيل عند النساء. وقال قوم: الرفث: الإفحاش بذكر النساء كان ذلك بحضرتهن أم لا... إلخ»<sup>(٦)</sup>. ويعبر ذلك عن نوع من العلاقات الجنسية المفتوحة حيث كانت الرغبة تسمى في هذه الحالة بصراحة وليس بالتلميح، أي يفصح هذا عن حرية جنسية محدودة الضوابط، وليس التداخل بين المرأة والبهيمة الأنثى حيث يستخدم (هنا) سوى التعبير الأمثل عن تداخل الأسماء وغياب الفوارق في المجال المذكور. وربما كان الفحش ككلمة هو ذاته من (الحشف)، أو حشفة القضيب (رأسه)، لأن إظهاره بمثابة فحش، أي خارج كل قاعدة ذوقية. وثم الضبط هذا لاحقاً كما نلاحظ في تطور الآيات القرآنية واحتوائها لضوابط اجتماعية وأخلاقية وعلى مهل وبتؤدة، وليس أدل على ذلك من البيت الشعري الذي استشهد به «ابن عباس» وهو يتضمن فعل الجماع الذكوري صراحة وهو بجوار الكعبة. وإذا توقفنا عند مفردة (الدم) فسوف نجد أنفسنا في مواجهة دلالات كثيرة لها علاقة بمحظورات كثيرة، ففي القرآن لا يشرب الدم، ولا يؤكل فهو محرم مع غيره، ويأتي بعد الميتة ترتيباً في التحريم حصراً، وفي الآية (١٧٣) من سورة (البقرة)، وتكرر ذلك في الآية (٣) من سورة (المائدة)، والآية (١١٥) من سورة (النحل)، وقد كان ينتفع به سابقاً كما يلاحظ في السياق. الدم يرتبط بالحرام النجس، كما جاء في عموم التفاسير. ويرجع ذلك إلى قدسية المضمون الذي يحمل له.

وللدم تاريخ طويل في نوسان مفهومه بين التحليل والتحريم، واليهودية هي التي حرمته، واعتبرته حراماً نجساً، ولعل ذلك يرجع إلى الأرضية الميثولوجية والقدسية المعطاة له. فالدم المهرق يحمل النفخة الإلهية، ولذلك لا يجوز الاقتراب مما هو إلهي مباشر هنا. ومن ناحية أخرى فإن رؤية سفك الدم، وتناوله يفتحان خزان العنف على آخره، ويمدّان في

شهوة الموت دون حساب، فثمة رادع قيمى وأخلاقي، ويتجلى ذلك بعمق في الأشهر الحرم. ولكن يسمح بسفحه في الحج، عند التضحية، فاللحم كمادة للإنسان والدم كقوة للإله. والحيض نفسه لصيق بالدم، ولكنه يشير إلى سلوك جسدي خاص بالمرأة، عندما تكون حائضاً، الحائض هنا تكون في حالة خطيرة، إنها تنزف دماً، تسفحه دون مؤثر خارجي، ولهذا يتم تجنبها، والاقتراب منها يؤذيها ويؤذي مشتبهيها بالمقابل. إنها تغدو مملوكة إلهياً، تُنذر للإله، دمها المسفوح باسمه، عن طريقه، وفيه طاقة، إن استمرار نزفه تهديد بموت الجسد.

وثمة تفعيل للمفهوم من باب تعظيمه والخوف منه في آين كما في مفهوم حياض الوطن، إن من يدافع عن حياض الوطن، هو في حقيقة أمره في حالة خطيرة، يحمي معرضاً للتهديد، فالوطن مفهوم أنثوي في هذا الحيز، وتأنث الوطن هنا له تاريخ طوطمي أمومي كذلك! وليس أدل على هذا من قول أحدهم حين يسخط عليه، فيستخدم عبارة بذينة بقصد النيل منه إذ يؤنثه ليفعل فيه ( ... في هالوطن) <sup>(٧)</sup> مثلاً... ويعبر هذا التشبيه التأنثي عن وضعية تملك ذكورية. فهو إذ يقول ذلك إنما يعبر عن (الآخر الأنثوي، وقدرته على تجريدته من كل قوة!

أما الغائط فيختلف عن هذا. ولكنه يخرج من الجسم، إن خروجه المستمر (في الحالة الإسهالية) وعدم خروجه يعرضان الإنسان للموت. والغائط يرتبط بالنجس والقذر، إنه يعرض الجسم للخطر بدوره، ومع كل ما يرافق الغائط من تصورات خاصة بالنجاسة والقذارة والنفور، فإن ما يمكن تعليقه على ما تقدم هو أن الغائط للكائنين، علامة حياة وموت في آن.. الغائط ذو مفهوم نجاسي عندما يقم بم عزل عن مصدره، ولكنه علامة حياة، فمن لا يتغوط ماله الموت، والغائط بمثابة سماد للأرض، ثمة كراهية تنصب عليه من رائحته، وكذلك البول، والعرق أخف وطأة، رغم أن هناك أنواعاً من العرق منقّرة، ولكن الفارق بين هذا وذاك وغيره، هو أن العرق يتلبس الجسم كله، فالجسم يتعرق من كل نقطة فيه في حالات معينة (عبر مساماته)، إن التعرق الذي يتم في حدود معينة تعبير عن حالة صحية للجسم لأمراضية ومن لا يتعرق يكون احتمال موته قريباً، إن تجاوز نسبة معينة فيه أيضاً خطر.

أما الغائط والبول فمصدرهما سفلي. ويظهر أن كل ما رق وخف في تركيبه وفي أوقات متناوبة أو دورية أقل وطأة وكراهية، فالبول ليس كالغائط تركيبياً ورائحة وتلويناً

وقيمة، ولا كالدّم أو كالعرق، إن نجاسته المفترضة تكمن في أهميته، فلو لم يتبول الإنسان ماذا كان يصيبه؟ لنلاحظ الدور الكبير جداً للكلىة والحالب والمثانة وسواها، فكلها تخدم البول، إنها تطرحه خارجاً إن الجسم هنا يتوسط القيم والعلاقات بين ما هو داخله وما يندو خارجاً، فهو ليس نجساً ما دام كل شيء على حاله في غيبة عن العين رغم أن الفائط والبول والدّم داخله، لكن خروج أي عنصر من هذه العناصر نجس يتطلب الأغتسال، إذ يسقط الوضوء، لاحظ - مثلاً - ومن باب الطرفة كيف تُقيم الفسوة أو الضراط، وهو نفسه فسوة مصاحبة بصوت، إنها تسقط الوضوء بدورها، لماذا؟ لأنها علامة غائبية، ومخرجها الاست. إن كل ما يخرج من الأسفل نجس، الفم نفسه فتحة ولكنه (فوق)، إذ حتى لو نزف الإنسان دماً من فمه أو أنفه أو تقيأ.. لا يسقط وضوؤه، إن ما يعطي الجسد غير ما يأخذ منه كاعتبار!

النجاسة كمصدر تجاور السفلي وعناصره التي تخرج منه، فالسفلي مصدر خوف وتخويف، وتغيير لعلاقات وحتى قيم. فمن يمتلك سواه بفعل لواطى إنما ينطلق من أسفله (إن جاز التعبير)، ويتعرض لنجاسة أو يعبر عن سطوة وعنف. يتأتى ذلك من خلال فعل جنسي (امتلاك الرجل للمرأة وشعوره بتفوقه عليها) أو ضرورة الغسل في حال غشيانها. الأسفل خاصية نجاسة إذاً، فثمة جمهرة دلالات ومعان حافة بموضوعنا، والمفسرون تعرضوا لذلك على صعد شتى، لقد شرحوا فقهياً كل ما يخص الجسد: دخولاً وخروجاً، وسموه باسمه دون حرج، ف «ابن كثير» عندما يتعرض لتفسير الآية (٣١) من سورة (البقرة): ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، ثم يذكر أسماء كائنات وجمادات وسواها كثر، لا يجد غضاضة في ذكر الفسوة والفسية، وعن «ابن عباس»: «قال علمه اسم الصحفة والقدر، قال نعم حتى الفسوة والفسية»<sup>(٨)</sup> طبعاً في جوابه على سؤال أحدهم حول تفسير هذه الآية! إن (حتى) لا تعني تهميش الآتي، بقدر ما تشير إلى أهميته من ناحية ذكره، إن معرفة الجسد فقهياً تتطلب تشريحه وتسمية ما يخصه بوضوح!

ثمة إذاً نظام يضم على جانبيه مجموعات من الأضداد لخلق تنظيم، وإيجاد هوية في ضوئها يتحرك أفراد مجموعة معينة، فالنجاسة التي أشرنا إليها في المفردات التي تنتسب إليها باعتبار هذه حقلها، ليست سوى اتفاق وليس حقيقة مطلقة، بمعنى آخر «إن قدرات النجاسة المتأصلة في بنية الأفكار ذاتها هي التي تعاقب على الفصل الرمزي لما ينبغي ضمه أو على ضم ما ينبغي فصله»<sup>(٩)</sup>. فنحن هنا بصدد حقيقة جنسانية، إذ النجاسة

تنتمي إلى حيز المعتقد داخل منظومة أفكار معينة. وربما ارتبط النجس بالجنس بصيغه - حيث الجنس كفعل أثم عند جماعات متشددة تجاه الاتصال الجنسي يقابل النجس. وفي ضوء هذه الإحالة تبدو مفردة النجاسة مقولة غير ثابتة، رجراجة تخضع لتصورات وتوجهات ومرجعيات ماورائية وارتعائات قيمية في العمق. ولعل الطهارة هي النقيض المباشر للنجاسة، والطهارة هي أبعد من كونها صيغة شكلية وتتطلب حركات جسدية لتحقيقها، إنها تنزع نحو الداخل، رغم أن الفعل الذي يشي بها إقامة هو (الغسل والاعتسال) مترافقاً بمجموعة حركات وكلمات رئيسة. الطهارة قصدية ووضع إسقاطي لتصور أو نية معينة. فإذا كانت النجاسة أبعد من كونها لصيقة بالأشياء (إذ الآخر لا يحتمل أن يكون نجساً، كما جرى تصوره في الأدبيات الاحترافية، وما زال تصور كهذا قائماً، فالعدو والخصم والمعارض مسكونون بها حتى النخاع، إنها إيديولوجيا التمكن المعنوي من الخصم، بينما مصدر الحكم هو ممثل الطهارة، حتى لو كان خلاف ذلك) فإن الطهارة بدورها تضيق حدود الشيء وتوسعها حسب الموقف والموقع منه، والمعتقدات الدينية تقوم على ثنائيات من هذا النوع.

فاعتبار شخص من قبل غيره دونه قيمة، وعندما يتم النيل منه، ربما تأتي مجموعة كلمات مخاطبة إياه وهي ذميمة، مثل (يا خرا، يا زبل، يا شخاخ أو يا بول، يا بصقة... الخ...) تعبيراً عن التوجه القيمي المحقق لرغبة كامنة يفصح عنها، إنها تعني فور النطق بها نجاسة الآخر (المشتوم) قذارته، رجسه، وبالتالي تحويله إلى موضوع تهمة يقتضي التصدي له، وشرعنة ذلك، والشاتم هنا يغدو طاهراً! فهناك إذا إبدال واستبدال عنف وتوجيه له، دال ومدلول. ويظهر أن التقسيمات اللغوية من حيث الدلالة تخضع لرحزحات مفاهيمية دون توقف، ولا ثبات توفيقاً حولها وناحيتها، فالشاتم والمشتوم يغدوان لاحقاً مثلاً مشتوماً وشاتماً، وهكذا...

وفي هذا السياق فإن الفجور الذي يعني فسقاً، دون أن يكونه. فالفسق هو فجور وسواه، إذ الفاسق يتضمن أكثر من قيمة سلبية على الصعيد الديني. الإيمان الظاهري دون الباطني هو في حقيقة أمره فسق - كأن الفسق فقس لما ليس في الداخل - والفجور ذو خاصية جنسانية، إنه نكاح ضد النكاح إن جاز التعبير، خارج الضابطة الفقهية والشرعية، ولذلك فهو يتضمن إحالة جنسانية على ما ليس مقبولاً، ففي الفجور ثمة (فزع) يهتك أو يتم امتلاكه خارج القاعدة الاجتماعية.

والفجور يُذكر هنا مقابل الحرام ومن داخله، ففي الأرض الحرام ليس ثمة فجور. لأن الجسد الحاج مندور لله، والفجور انشغال بلذة الذات! وليس الحفظ سوى إجراء وقائي لتجنب الجسد أي وقوع في المعصية أو الفسق على الصعيدين: المادي والمعنوي.

وتبقى الثنائية الأخيرة في موضوعنا قرآنيًا، وهي التي تخص الذكر - الأنثى. وقد تعودنا أن نقدم الذكر على الأنثى حتى إذا رمنا العكس، أو أردنا مقارنة قيمة بينهما، بحيث لا تعود العبارة المزدوجة (الأنثى - الذكر) مستساغة إيقاعياً، ويرجع ذلك إلى كون الذاقة السمعية، والممارسة اليومية قد جعلتا الكلمات ذات تصنيف وتصنيف محددتين، رغم أن كلمة (أنثى) هي الأسهل لفظاً أو تهجئة باعتبارها بادئة بأول حرف من حروف الأبجدية (الألف)، وقد تعرضنا للموقع القيمي لكل من الذكورة والأنوثة في صفحات سابقة، ولكن يبقى أن نشير إلى أن ورودهما في القرآن جاء في ترتيب جنساني، بحيث يتم تأخير الأنثى من ناحية وإيلاء الذكر قيمة معنوية وزخماً معرفياً واجتماعياً أكثر:

- ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ - (آل عمران - ٣٦).
- ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ - (النساء - ١١).
- ﴿ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى...﴾ - (غافر - ٤٠).
- ﴿ألكم الذكر وله الأنثى﴾ - (النجم - ٢١).
- ﴿أتأتون الذكران من العالمين﴾ - (الشعراء - ١٦٥).
- ﴿يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور﴾ - (الشورى - ٤٩).

تلكم هي مجموعة آيات متفرقة مختارة من سور قرآنية، حيث تفصح تاريخياً عن العلاقات اللامتكافئة قيمياً بين الجنسين:

١ عدم التساوي بينهما، فالذكر الذي يتقدم الكلام في التجنيس يُعطى له الدور الأول، والذكر هنا يتضمن قيمة اعتبارية مقارنة بالمكانة الأقل التي تُعطى لها الأنثى، إن البدء بالذكر، بوصفه غير الأنثى، إحالة للمعروف والمعتبر أكثر على قيمة لا يشك فيها جنسياً أو إنسانياً، والانتهاه بالأنثى حالة تهميشية للمفهوم الجنساني (الأنثوي) هنا.

٢ وهذا يتبدى في اختلاف المرتبة بينهما، وفي ذاتيهما فالذكر يقابل الأنثيين في

- الحظ، في التركة، أو الميراث، وهذا الإجراء أبعد من كونه تاريخياً، لقد تم تأطيره طبيعياً، وليس مرحلياً، أي انطلاقاً من الاختلاف في البنية الجسمية لكل منهما.
- ٣ وهكذا فإن فعل الخطاب يكون مرجهاً أولاً إلى الذكر، وبعد ذلك تأتي الأنثى، فمن يأتي أولاً، قيمته أكبر تكون.
- ٤ ولعل في الصيغة الاستفسارية الاستغرابية والاستهجانية: ألكم الذكر وله الأنثى تعميقاً أكثر للمفارقة بين وضع كل طرف.
- ٥ وثمة استهجان آخر وتقرّيع لأولئك الذين يمتلكون ميلاً مثلياً، فاللواط تحريف لحقيقة جنسانية، وفي الوقت نفسه خلط بين المبدئين المختلفين: الذكورة والأنوثة، وجعل الآخر في وضعية أنثى، ففي ذلك إهانة لمبدأ الذكورة بالذات.
- ٦ وتبقى الآية الأخيرة الجلية بأبعادها، عندما يرتقي الذكر إلى مرتبة المعرفة، والأنثى تكون في مرتبة النكرة، ولهذا جاءت بداية توكيداً على نكرتها بخلاف ورودها في الآيات الأخرى. إن قواعد الجنسانية تخضع هنا لآلية تفكير وعمل دقيقة جداً.

### ثالثاً: الجسد في الأدبيات النبوية:

#### مفارقات التجنيس:

يحتاج الجسد في الأدبيات النبوية وما يخص مفارقات الجنسانية، ومن خلال مدونات مختلفة إلى بحث مستقل، نظراً لسعة وشساعة ما أدرج بشأنه، وما ذكر تعبيراً عن حقيقة أمره وطبيعة نشاطه:

١ على الصعيد التاريخي النسوي، وكيف دوّنت حكايات التكوين، فكان آدم فحواء بكل مكوناتهما القيمية.

٢ على الصعيد المعتقدي: ما هو داخل الجسد وما هو خارجه وكيف يمكن الحفاظ على الجسد طاهراً عفيفاً تقياً!



- ٣ على الصعيد التنجسي: الفارق الكبير بين جسد الرجل وجسد المرأة وما بينهما من اختلافات وتعارضات.
- ٤ على الصعيد الاقتصادي: فثمة اقتصاد دقيق في كيفية إدارة الجسد وكيفية مواجهته لما يهدده وتحصينه باستمرار.
- ٥ على الصعيد الاجتماعي: حيث يحال الاجتماعي على الجسدي بكل القوى المكونة له والأبعاد الصراعية والاحترازية داخله.

سنحاول في هذا الحيز الصغير والمحدود إثارة أفكار تخص ما نحن بصدده:

#### (أ) الشهوة سلوكاً وانضباطاً:

ثمة تركيز كبير على فاعلية الشهوة في الجسد، ولعل المتمعن في سلوك الكائن الإنساني يلاحظ أن ما يحركه ويوقفه أو يصدده عن موضوع أو أمر ما، هو الشهوة. إنها حركة تحدث داخل الجسم بمؤثر ما، فيتحرك الجسد كله صوب موضوع الرغبة. ولذلك فنحن نقرأ في حديث ينسب إليه وهو (الشهوة عشرة أجزاء: التسعة للنساء والعاشر للرجال) ولأن هنا اختلافاً حول مثل هذا الحديث، فإن ثمة حديثاً جاء فيه: (ما تركت بعدي فتنة أضّر على الرجال من النساء)، وثمة حديث ينسب إلى رواية «جابر» وهو (إن المرأة إذا أقبلت أقبلت بصورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأت أهله معه مثل الذي معها)<sup>(١)</sup>، وهذا يعبر عن موقف معتقدي جنساني من المرأة وربطها بالشهوة واستئثارها بالفتنة وتأثيرها في الرجل. إذ نلاحظ مدى الفارق الكبير الذي يوضع بين جسدين هنا: ذكوري وأنوئي، فالجسد الذكوري هو باستمرار المعرض للتهديد، وهو في النصوص ذات الطابع الجهادي التفهيمي يرجعنا إلى مصدر ماورائي، ليؤكد براءته مما حصل لبني البشر. وتبقى المرأة مكشوفة في العراء حاملة التهمة وملاحقة. وهذا ما لاحظناه جيداً في (سفر التكوين) التوراتي، وفي (سورة البقرة) في حد ذاتها تكوينية تتحدث عن خلق الإنسان، وعن كيفية هذا الخلق، ودور آدم في تخفيف الوزر الحوائي، فهو الذي طلب التوبة من الله، وليس حواء - والنزول إلى الأرض - طرداً - عقوبة ذات منشأ حوائي، وكأن آدم ابثلي بحواء نموذج المرأة. إن التوغل بعيداً في تاريخ مجهول، لا يطال إليه، ولم يتأكد منه، ومن خلال مدونات مذهبية أدخلت في صلب التاريخ

وبقيت فوق التاريخ من ناحية يقينية مضمونها لإلهية مصدرها.. هو الذي يدفع بنا إلى المفهوم الماورائي للجسد، وكيف ترسم حوله تصورات، وتشكل بشأنه علاقات، وتنبور أحكام وقيم، إلى درجة الفصل النوعي بين الجنسين، بحيث يمنع أي طعن في المدون، رغم وجود حقائق تاريخية تشي بالأرضية الاجتماعية والمذهبية التي تبث مفارقات قيمة، تمنح الجسد الذكوري حضوراً أول في التاريخ، وتسمح ببناء تصورات غير محدودة عن الجسد الأنوثي المقحم في التاريخ! يتحرك الجسد الأنوثي نارياً، شيطانياً، خلاف الجسد الذكوري، توزيع النسب والتنسيب يؤثر في تقييم العلاقة بينهما، إذ يفصح الجسد الذكوري بالمقابل عن حقيقة ممارساته بنوع من الكفاحية واعتماد العقل. لقد باتت النسب واضحة، فالمرأة تعتبر ناقصة عقل، لأنها تمارس الفتنة، وحليفة شيطانية، وبالمقابل ما على الرجل إلا أن يشغل عقله ليكون بمنجى منها.

ووفق التصور هذا ما على الرجل سوى أن يكون في أوج بقلته العقلية، احتراسه، ألا يكتفي بالسلوك الحركي بل يستعين بالكلمة التي تمثل خالقها (الإله)، إنها قوة خارقة من ناحية تصون جسد القائد ومن ناحية ثانية تقهر الشيطان في الجسد المقابل. والجنسانية تتحرك في فضاء من الشبهات، في متاهة تتطلب بوصلة عقلية دقيقة وقوة احتياطية، فالرجل ساعة رؤيته لامرأة فأعجبته عليه أن يأتي أهله (أي أن يفشاها)، ترى لو لم يكن متزوجاً ماذا يفعل؟

ولعل مفردة (الأهل) التي تعني الزوجة هنا، تشير إلى وحشية المرأة، إلى فوضاها، وتيهيتها. الأهلي نقيض الوحشي، كأن المرأة تشكيل لا يكتبس أبعاده الموضحة له إلا عبر الرجل، حيث يكون هذا حدودها، ضابطتها، أنسيتها، حقل كينونتها. غير أن الذي يدفعنا إلى مساواة موقف كهذا هو: إذا كانت الشهوة أقرب إلى المرأة منها إلى الرجل، فلماذا هذا التشديد على حب النساء ومواقعة النساء؟ إن الرسول - كما يظهر - كان مدركاً للأبعاد الحركية للشبق الرجولي، ودور الذكورة في تشكيل قيم اجتماعية وخلق شخصية مؤثرة، فثمة إرشادات كاملة في هذا المجال، حيث ارتبطت الشهوة بالأجر، عندما يجامع أحدهم أهله، ما دامت تؤدي إلى الإنجاب بعد الحمل. ولذلك ذكرت أحاديث كثيرة في هذا السياق (أربع من سنن المرسلين: السواك والحناء والتعطر وكثرة غشيان النساء) أو (أعطيت قرة بضعة وأربعين رجلاً في الجماع) أو (حبب إلي النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة)<sup>(١١)</sup>... إلخ.

إن التمعن في حركية هذه الأحاديث بما يقودنا إلى دراسة مسألة العلاقة بين التصور الرجولي للشهوة وكيفية تصريفها، وتقييمه لجسد المرأة واشتهائه له، وكيفية تحويله إلى تابع للرجل، إن كل تعليل يخفي في ثناياه قضية هي أبعد مما كتب فيها، فالمرأة في اعتبارها شبقية فاتنة إنما تدفع الطرف الآخر إلى ممارسة سلوك احترازي مبرز، لكي يحيل الجسد الأنثوي إلى ملكية مؤمنة، ويكسب ثواباً إثر ذلك. وقد استطاع «محمد» بقوة نفوذه ومهارته في تسيير الرغبات أن يشكل جبهة مترابطة، من الأفكار التي يتحصن وراءها الرجال (رجالها)، معتدين بفحولتهم ذات الحضور المؤثر!

لم يكن الرسول كما دوّن عنه في مواقفه المختلفة وعبر أحاديثه التي اختلف حولها كثيراً، حيث أضيف إليها الكثير الكثير من الأحاديث التي تظهر الجسد الأنثوي حمال أذى موقوتاً مسكوناً بالشر، بعكس مجموعة أحاديث تعتبر مدهشة في أبعادها الجنسانية لا تقيم فوارق كثيرة بين الطرفين، وقد اكتسب عبر هذه الأحاديث أصوات أولئك الرجال الذين وجدوا فيه قدوتهم، فالرجولة لا بد من ميثلوجيا متعالية تشرعن لها - والأنوثة بدورها تتطلب احتواءً ميثلوجياً، يخدم الأولى!

### (ب) الدم وما يشبه الدم:

ثمة قواعد دقيقة في الاتصال الجسدي للدم فيها دور كبير تشديداً وتخفيفاً، كأن الدم وضع إنذاري للجسد الأنثوي في حالة الحيض، حيث يعيق عملية الجماع، ويمنع الإخصاب، فما يسيل من الجسد ويخرج منه يقضي على فعالية كل داخل إليه. عدا عن ذلك ثمة ممانعة صحية ووقائية، على الرجل عدم غشيان زوجته وهي حائض. فالدم الذي يخرج مستهلك مضر بالجسم، مؤذ، فلا بد من ترك الطريق سالكاً أمامه. إن الاختلاط به يخلق أزمة، إضافة إلى أن المرأة لا تكون في وضعية تسمح لها بالاستعداد النفسي والجسدي، حيث وجود الدم أمام التواصل الإنثيني، والرجل نفسه لا يجد فيه ما يتمتع. إن الثني لا يجد طريقه إلى حيث يجب أن يذهب ويكون، وكان مضمون الخطر يقوم على آلية عنف لا مصالحة فيها، فالثني لكي يكون منتجاً فاعلاً، لا بد من تمهيد الجسد لذلك، ويكون المهبل في حالة استقبال، ثمة ميكانيزم شهوة فاعلة هنا يفرض شروطه.

ولقد حاول الرسول توجيهه لا أصحابه فقط نحو ما يجب القيام به بخصوص التعامل مع زوجاتهم في هذا الحيز، وإنما النساء كذلك، كان الطرفان يتساويان في طرح أسئلتهما

حول الدم الذي يخرج من الفرج وما يكون وكيف، والفرق بينه وبين الآخر (شبيهه)، إذ لا يكون دماً، وإنما يعتبر ذلك عرقاً. إن الأسود الثخين، هو المقصود بالمنع، أما الأصفر المائع، فخارج دائرة الحظر<sup>(١٢)</sup>.

ولكن العلاقة الجسدية كانت مستمرة دون الاتصال الجنسي، المباشرة كانت تتم والزوجة مؤتزرة (من فوق)، بعكس اليهود فقد كانوا يعتزلون النساء كلياً، الذين أدركوا مدى تركيز الرسول على هذا الجانب وإبقاء العلاقة خلافهم.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن تفسير العلاقة الجنسية وتحليلها على صعد عديدة؟

- ١ وعي الجسد يهودياً.
- ٢ تجاوز الوعي ذلك بوعي آخر يستند إلى معرفة أكثر إحاطة بالجسد الأنثوي.
- ٣ وجود رجال أميين في هذا المنحى، فيشكل مرجعهم الأول في كيفية إقامة علاقات أفضل مع نساءهم.
- ٤ أسئلة النساء اللواتي كن يسألن الرسول حول ما كان يتباهن بهن في حالة حيض واستحاضة (وهي الأخف من الحيض)! ودون الدخول في تفاصيل متشعبة، يستنتج القارئ المتابع المدون في ما تقدم وجود أرضية ثقافية متكاملة لدى الرسول، أي اطلاعه على أدق الأمور المتعلقة بالبعد التشريحي للجسد للجنسين، وهذا يتطلب جهداً ومعرفة كتابية لاشفهية، لقد كان الرسول يميز بين الدم الذي يمنع الاتصال الجنسي، والدم الذي لا يمنع، ويقدم تفسيرات مختلفة تضع السائل في حالة من الوعي جديدة. إن هذه الإمكانية العلمية تعرفنا بعلاقاته المختلفة مع ما كان موجوداً في منطقتة، من ثقافات مختلفة، وأذكر هنا ما كان يخص ثقافات أقوام وشعوب وصلت أصدائها إلى المنطقة: مجاورة، عدا المذهبية كاليهودية والمسيحية.

ولعل القدرة على الإجابة عن أسئلة تخص التحولات التي يتعرض لها الجسد (جسد

المرأة خصوصاً) لا تنم عن ثقافة شفوية أو قطرية كما يُظنُّ لها، وإنما ثقافة تحصلت بجهود قرائية وكتابية، وهي مسألة تحتاج إلى دقة نظر، وليس إلى منافحة عقائدية من لدن الذين يحيلون كل الإجابة إلى إلهام رباني، ووضعية إعجاز دون تفریق بين ما هو علمي يتطلب تحريماً وبحثاً واستقصاء مباشراً، أو بالاعتماد على الآخرين وهذا غير ممكن، كون المدوّن هو نتاج ما كان يُعطى من إجابات فورية.

ومن ناحية أخرى، تضعنا طبيعة الأسئلة ذاتها أمام أكثر من تصور، ومن ذلك: ما الذي يسمح لأولئك الرجال في أن يطرحوا أسئلتهم وهي التي كانت تتعلق بأسرارهم الزوجية، بأدق أمورهم العملية، بعويعهم اليومي، حتى لأقرب المقرّبين إلى الرسول (أذكر منهم «عمر بن الخطاب» خصوصاً)؟ هل كان الرسول هو الذي يوجههم في هذا السبيل ليتعرف دقائق ما كانوا يعيشونه ويتفكرونه، ويُشعرهم بنفوذه وسلطته؟ ألا تعطينا العلاقة هذه فكرة عن ذلك المناخ العلمي البائس المعاش وقتذاك؟ عن غياب أي فكرة تتعلق بشؤون الجسد في الأوضاع المذكورة آنفاً، أم أن في ذلك تخطيماً اتبعه الرواة ومدوّنو التاريخ هنا؟

أما عن النساء فالوضع أكثر إشكالية، إذ كيف يمكن تفسير وتحليل توجه النساء بأسئلتهن إلى الرسول حول قضايا وحالات فيزيولوجية تخصهن، كما في الحيض والاستحاضة وغشيانهن...؟ هل كن على جهل مطبق بما كان يتناهن من الحالات المذكورة؟ خصوصاً أن الرسول كانت معلوماته حول ذلك في - إجاباته - وضعية في الصميم! يكتّم حول مصدرها كثيراً!

ما يمكن ذكره بخصوص ما تقدم هو أن الثقافة التي كانت سائدة، لم تكن محظوراتية، فكل شيء كان في صيغة براءة، كان يتطلب تسمية. كان ثمة إباحية جنسية على أعلى المستويات، وتواصل جسدي دون رادع اجتماعي كما يظن الآن. أي أن الجسد في عمومه كان مكشوفاً من ناحية ما كان يذكر ويقال بشأنه في كل نشاط أو سلوك يتم عنه، ولعل الرسول كان مدركاً لجسامة مهمته وخطورة ما كان يقوم به، وهو المرجع الأول في كل شاردة وواردة، حيث لم يكن ثمة أحد سواه في هذا المجال.

هل هذا يعني أن ما يسمى ب (الحشمة) قد تشكل تدريجاً. وأن الجسد أحيط بالأسرار لاحقاً عندما تمّ تشريحه فقهيّاً؟

لا أعتقد أن هذا السؤال يحتاج إلى جواب، فأن تسأل المرأة الرسول عن أمور يخجل منها، من ذكرها حتى بين النساء أنفسهن أحياناً، وتسمي الدم دماً (وليس أي دم) والفرج فرجاً والجماع جماعاً، والإتيان من الدبر باسمه كذلك، وأن يسأله الرجل عما يعتربه وعما يعترى زوجته في حالة الجماع وما يفعله هو، وكيف يكون الموقف.. إلخ، إن كل ذلك يضعنا في قلب ثقافة كانت في طور التشكل. فالأشياء في بداياتها لا تعرف المحظور أو تكون في حيز ثقافي محدد - إن هذا يأتي بعد المعرفة، طقوس الجسد تشكلت إثر معرفته، عدا عن الأبعاد الأسطورية، كما في موقف الرسول من تلك التي طلبت منه تفسيراً لوضعها وهي حائض، ونظراً لأهميته سأورده في مجموعته (عن حمئة بنت جحش (وهي أخت زينب بنت جحش أم المؤمنين) قالت: آتيت رسول الله (ص) فقلت: يا رسول الله إن امرأة استحاضت حيضة كثيرة شديدة فما ترى فيها قد منعتني من الصلاة والصوم؟ قال: أنعت لك الكرسف فإنه يذهب الدم، قالت: هو أكثر من ذلك قال: فاتخذِي ثوباً. قالت: هو أكثر من ذلك إنما أشج شجاً (أصبه صباً لكثرته)، قال: سأمرك بأمرين أيهما فعلت أجزى عنك من الآخر فإن قويت عليهما فأنت أعلم إنما هذه ركضة من ركضات الشيطان فتحيطي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله تعالى ذكره، ثم اغتسلي حتى إذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت (أي تحفظت) فصلي ثلاثاً وعشرين ليلة أو أربعاً وعشرين ليلة وأيامها وصومي فإن ذلك يُجزئك وكذلك فافعلي كل شهر كما يحضن النساء وكما يطهرن ميقات حيضهن وطهرهن، فإن قويت على أن تؤخري وتعجلي العصر فتغتسلين وتجمعين بين الصلاتين الظهر والعصر وتؤخرين المغرب وتعجلين العشاء ثم تغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعلي وتغتسلين مع الفجر فافعلي وصومي إن قدرت على ذلك. قال رسول الله (ص) وهذا أعجب الأمرين إليّ). (رواه أصحاب السنن) (١٣).

يلتقي الميثولوجي بالعلمي بالأخلاقي هنا وفي وحدة واحدة، إن إدخال الشيطان وجه من وجوه الحقيقة العلمية في المسار الديني كما يظهر، إذ ما الذي يفسر استمرار الحيض، كما لو أن نزفاً يدوم سوى إدخال الشيطان في الموضوع؟

ولم يكن ليتم ذلك دون مقدمات. فالشيطان هو علامة نسائية، وصفة أنثوية في العمق المؤلف والخاص بالمرأة، حيث يظهر تاريخ المرأة على الصعيد المعتقدى وفي كبريات الأدبيات الإسلامية، وهو مدون ذكورياً مهموراً بالحضور الشيطاني، من بدء العلاقة

القائمة بين آدم وحواء، حيث الفتنة بجسدها شيطان ما، مروراً بكل شهوة تعتمل في الجسد، وانتهاء بكل حالة إغراء وغواية ووسوسة، وتبرز المرأة منقاداً شيطانياً، وبصورة خاصة أسطوريات الفرج، إذ يعتبر مسكناً شيطانياً، ولهذا تأتي قيمة ومكانة العوذلة والبسلة، والدم الحيضي هنا ذو قيمة قربانية شيطانية المنشأ.

طبعاً لا علاقة للشيطان بدم المرأة أو شهرتها، إذ يلعب التوليف الديني دوره في إخفاء لعبة المناورة وتشويق حقيقة ما، وكل الحركات التي فرضت عليها كانت طقوسية، ولها تأثير نفسي في الصميم، إذا كانت البيولوجيا موجّهة ومركّبة دينياً.

### ج) علامات الجنسانية:

يقف القارئ مندهشاً من حجم التوجيهات النبوية التي تخص علاقة الرجل بالمرأة على الصعيد الجنسي، كيف يجب أن يكون معها، ناحيتها، كيف ينبغي أن تكون معه، كيف ومتى ينبغي أن يتزوج، وما هي الشروط المعيارية المطلوبة هنا؟ ولا يحتاج إلى كبير عناء ليكتشف (أم ليلاحظ؟) تلك الفوارق القائمة في (ماينبغيات) الرجل والمرأة.

إن جسد الرجل هو محور العقل والرشد والهدى والتقدير والاعتبار... وجسد المرأة هو محور النقائص بالمقابل، والآن فكيف نفسر (هل نؤول؟) اعتبار النساء ناقصات عقل لأن شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد، وناقصات دين لحيضهن؟ وهو حديث موثق، أليس في هذا الحديث بثّ لجنسانية مروعة مهمّشة للمرأة حتى الآن، دون مراعاة بعده التاريخي؟ ثمة حركة من - إلى (من الرجل إلى المرأة) في تحديد ما يجب العمل به. وربما العكس يوضح هذا، ولكن بما يرضي الرجل، إذ ثمة جمهرة كبرى من الأقوال والأحاديث التي تجعل المرأة في وضعية طاعة الرجل، تفرحه، وتفرج عنه كره.

هذا إذا راعينا ناحية أخرى، وهي ذلك التفريق بين النساء والإماء. إن الجسد الأنثوي مختلف قيمة.

ولو أننا راجعنا مصنفاً كلاسيماً وتمعنا في الأبواب التي يشتمل عليها، لرأينا علامات الجنسانية بجللاء، إذ إن المدوّن بخصوص الرجل لا يكاد يذكر. وحتى في هذه الحالة

تبقى العلاقة (إحسانية)، كون المرأة توجد بوجوده. والمصنف الذي نعتمده هنا هو (كتاب أدب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية)، حيث العنوان نفسه يشي بحركيته المعتدية بمضمونه، إن كلمة (أدب) تتجاوز بعدها التعليمي، إنها ذات مدلول خطابي وصائي ذكوري، فلو كتبنا عنواناً بالمقابل وهو (كتاب أدب الرجال... إلخ) ترى كيف كان الموقف سيتشكل ناحيته، هل كان سيؤخذ به؟ إن سَلَسَلتَ مجموعة من أبوابه تعطي انطباعاً عميق المدلول في ما ذهبنا إليه:

- ما جاء في فضل المرأة الصالحة.
- ما جاء في المرأة السوء.
- ما جاء في فضل الأبيكار على غيرهن.
- ما جاء في كراهية العاقل العجوز.
- ما جاء في فضل السراري.
- ما ينبغي للمرأة أن تصنعه فيما بينها وبين زوجها.
- ما جاء في فضل شهوة المرأة على شهوة الرجل.
- ما يتقى من فتنة النساء.
- ما يحل من الحائض ومن ابتلي بمس حائض.
- ما ينبغي للمرأة أن تكثفي به من جماع زوجها.
- ما جاء في كراهية السحاق للنساء.
- ما يكره للمرأة من الاستلقاء على ظهرها.
- ما جاء في كراهية تشبه المرأة بالرجل في الهيئة والشكل.
- ما يُستحب للنساء من لبس المصوغ.
- ما يكره للنساء من لبس الخفيف الذي لا يُؤاري.
- ما يُستحب للنساء من لبس السراويل.
- ما يستحب للنساء من تزيين أكمامهن.
- ما يكره للنساء في رفعهن أوساط رؤوسهن.
- ما يكره للنساء من اتخاذ القصص من شعورهن.
- ما يكره للإماء من التشبه بالحرائر في لباسهن.
- ما يكره للنساء من دخول الحمامات.
- ما يكره للنساء من خروجهن من بيوتهن وما عليهن من الإثم.



- ما يجوز للرجال من ضرب نساتهم.
- ما جاء في حق المرأة على زوجها.
- ما جاء في حق الرجل على المرأة.
- ما جاء في المرأة التي تخون زوجها في نفسها.
- ما جاء في إحسان المرأة.
- ما يحق على المرأة من خدمة زوجها وحفظ ماله والقيام بمصلحة بيتها.
- ما يستحب للمرأة من الصبر عن النكاح بعد زوجها.
- ما جاء في قلة من يدخل الجنة من النساء.
- ما جاء في الغيرة للرجال.
- ما جاء في الغيرة للنساء.
- ما جاء في سنة النساء في الخفاض (أي ختان النساء).
- باب في ذكر المرأة تخدم زوجها وما لها في ذلك من الثواب.
- باب في ذكر المحسنات لأزواجهن وما لهن في ذلك من الثواب<sup>(١٤)</sup>.

إن التمعن في هذه الأبواب ومن خلال متضمناتها يعطينا فكرة أكثر من وافية عن الحدود التي يتحرك فيها وعبرها كل من الرجل والمرأة، فهذا التسنين الفقهي الاعتباري يقوم على علاقات متفاوتة، ويحدد هوية المرأة المقررة بشروط لا تمثلها!

إنها جنسانية صارخة فعلاً، حيث يتبدى كل عمل إيجابي نسوي ذا قيمة خارجية تكتسبها المرأة وغير متوقع منها، أي ليس في طبيعتها، بعكس ما هو الحال عند الرجل. فالعمل الإيجابي من بين خصاله وصفاته الضمنية، فإحسان المرأة مفهوم اعتباري مايجبي، بينما إحسان الرجل مفهوم وضعي يومي. ولو أحصينا المطلوب من الطرفين، لرأينا الفروق الكبيرة والكثيرة، فالمرأة حركتها تتجه، كما يجب، صوب الرجل لتكون صالحة عندما تخدمه وتطيعه وتحفظ سره وتسره، إنها وعاءه، صمته، أما الرجل فحركته غير محدودة تتجاوز المرأة ولا تتوقف عندها، فهي من بين مشاغله، فهو لا يكون صالحاً أو محسناً بقدر ما يطيعها، وإنما يسمعها ويخالفها. هذه هي القاعدة، فهو إذاً قانونها، ضابطها، ووعيتها الذي به تكون شخصيتها وحتى كينونتها الماورائية. الأدبيات النبوية تمنح الرجل (وهو محوراً وبؤرة معناها وفحواها، روحها..) كل قيمة اعتبارية يكون حاملها ومجسدها. ويظهر ذلك في الامتيازات الجسدية (إن صحت العبارة) التي

يُعطاها، فهو حقيقة الوجود، حكمته، بطله الملحمي، بروميثيوسه، رغم أن (آدم) كان تابعاً لـ (حواء)، فهي التي كانت تمثل حالة التمرد واليقظة العقلية وبداية تاريخه الفعلي.

فالمرأة هي التي تكون محط أسئلته، معرضة للاختبار، في موقع المساءلة، مشتتهاته، وليس هو المعرض لاختبار محدد من لدنها. إن جسدها وعمرها وعقلها صفات قابلة للتحري. إذ إن الرجل يُطالب أن يتزوج المرأة، وهي مفضّلة بعمرها (أن تكون صغيرة) وأن تكون بكرًا لا ثيبًا، وأن تكون ولوداً ودوداً، وأن تكون كاتمة سره، حيث يكون هو سيدها، أمرها وناهيها، مطاعاً في رغباته. ولو درسنا حقيقة ما دون عن الاثنين، لكان من المفترض (مثلاً) أن تكون المرأة متعددة الأزواج، وهي التي تطالب الرجل زوجاً لها مشفوعاً بعمر فتي وقوة عضلية أو جسمانية معينة، وقادراً على الإنجاب، ويغض البصر، فهو الأضعف من حيث تعرّضه لفتنة النظر، وجاذبية الشهوة التي تتمثل في رؤيته لجسد امرأة، أو لامرأة، ما دامت تسعة أعشار الشهوة متمثلة فيها وهي الفاتنة، لا أن يكون الرجل متعدداً في زوجاته، ويضعف جنسياً مع الزمن خلافها.. هذه المفاضلة الجنسية لا تطالب بقلب المعايير بقدر ما تشكل ضرورة أعمال العقل في البنية اللامنتظية للأبواب المذكورة.

#### (د) حكمانية الطهارة عبر الجسد:

تزخر الأدبيات النبوية بأقوال وأحاديث ومواقف كثيرة، ومضمونها (للطهارة)، وتبرز الطهارة ذات قيمة عملية وسحرية وحكمية في الإسلام، كما جاءت في القرآن، وتحدث عنها وجسدها الرسول بأكثر من طريقة طقوسية. إن كتاب (الطهارة)، يشكل ركناً ثابتاً في كل مصنف فقهي، حيث تحمل كلمة (الوضوء) محل (الطهارة). ولكن الطهارة في السياق النصي تتجاوز الفعل التعبدية الظاهري المتمثل في (الوضوء) فهذا يكون ذا خاصية مرافقة للصلاة وشعائرية، والطهارة بمثابة جنس له.

في ضوء ذلك نتلمس في التوجيهات النبوية تركيزاً على فاعلية الطهارة في الجسد، وربطها بالماورائي، فالطهارة هي إمضاء ربّانية أو توقيع إلهي على الجسد وفيه، ودخول في حيز التحضر، ولهذا ما كان بإمكان الرسول أن يحدث انقلاباً داخل الجسد من حيث الاهتمام به ويوسع حدود رعايته وإبقائه نظيفاً إلا في حقل القدسي والمتعالي، ولعله كان يجد في ذلك تجاوباً، وهناك أساليب مختلفة في الحفاظ على حيوية الجسد، على طهارته، على إبقائه جسداً إلهياً بامتياز:

أ هناك الماء قبل كل شيء: وهو الذي يتميز بتاريخ حافل وخصب باعتباره علامة خصب وطقوسي العلامة، حيث يستعمل في حالات كثيرة، كما في القُسل والوضوء والتعرض لنجاسة معينة، والمرأة أكثر تعرضاً له، نظراً للتحويلات التي تطرأ على جسمها. ثمة معاودة مستمرة في استعمال الماء. ففي حديث جاء فيه (من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطاياها من جسده حتى تخرج من تحت أظفاره). وهناك أحاديث عديدة في هذا السياق، والمدقق في بنيتها يلاحظ علاقة قوية بين التركيب الميتافيزيقي للجسد كما تصوره الأدبيات الدينية، فالماء عنصر رئيس فيه، وهو يحمل نفحة ربانية.

وغسل الجسد يعيد إليه بهاءه، وطابعه البدئي، يعيده إلى ما كان عليه، ولكنه من ناحية أخرى يحرص على ضرورة إبقائه نظيفاً. ويُستتج من المضمون القيمي للأحاديث (المائة) إن جاز التعبير، أن الذين كان الرسول يخاطبهم كانوا بعيدين عن الاهتمام بنظافة أجسادهم، يعيشون في أحضان الطبيعة على سليقتهم، كما في حال الأعراب، فالمدينة لم تتمكن من نفوسهم، عدا عن أن تاريخية الماء وأساطيره وأعرافه السابقة على الإسلام استوجبت تعميق هذا المنحى إسلامياً. وكان الاهتمام يطال جهتين، ما يخص الموقف من الجسد، والموقف من الماء. فالأول تم توضيحه ولو باقتضاب، أما الثاني فقد روعي فيه التقنين وفي الآن عينه حالته: أن يكون نقياً نظيفاً، حيث لا يسرق في استعماله، فثمة ضوابطية في هذه الحالة.

ب وهناك الموقف من الدم والبول والمذى، وفيه اختلاف. إن المنوع أو المحظور والمسموح يخضعان هنا لقواعد صارمة ومقاييس دقيقة، فحدود التعامل مع الجسد هي أكثر من كونه كياناً مادياً، إنه كينونة معني، وذو تمثيل إلهي، ولهذا نتلمس تفاوت علاقات بحسب طبيعة ما يتعرض له، بحسب السن والحالة والجنس، ففي حديث مضمونه أن المرأة التي يصيب ثوبها من دم الحيضة كانت تحته (بأصبعها) ثم تفرسه بالماء (تدلكه مع الماء) ثم تنضحها (تفسله) ثم تصلي فيه<sup>(١٥)</sup>.

وهذا التوجيه كان يفصح عن فاعلية النفوذ النبوي وبدأوة الطرف الآخر، فعن أبي هريرة قال: (قام أعرابي فبال في المسجد فتناوله الناس (صاحوا به ليقطع بوله) فقال

لهم النبي (ص) دعوه وهريقوا (صبوا) على بوله سَجَلًا (دلوًا مملوءًا ماءً)، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين).

فهذا الحديث يقدم لنا صورة مشعة وعميقة في دلالاتها عن البنية الذهنية لأولئك الذين كان الرسول يتعامل معهم، إذ إن المحظور لم يتكون كمفهوم وكقيمة، إلا لاحقاً، خصوصاً أن الأعراب كانوا يشكلون نسبة ملحوظة في المجتمع الحجازي وسواه، وحتى الآخرون (سواهم) ما كانوا في المستوى الذي يُظنُّ نظافة. إن حديث الرسول جللي في ما يعنيه أو يرمي إلى تحقيقه، و«محمد» يؤكد هنا تمايزه ليس بوصفه ممثلاً إلهياً على الأرض ونبياً، وإنما بوصفه رسولاً ونبياً وعالمًا موسوعياً كذلك، رغم أنه ميّز بين صفتين: اعتباره متلقياً لما يأتيه من الله عن طريق الوحي وهو صادق فيه، واعتباره كائناً بشرياً وأن ما يتحدث فيه بخصوص أمور الدنيا لا يؤخذ به في كليته، بل هو محط نظر ومساءلة. ولكننا نجد هنا المرجع الرئيس في كل شيء عن الجسد وسواه.

ولنلاحظ كيف يميز بين بول وبول:

أ فبول الصبي المبلل للثوب ينضح بماء ولا يغسل (أي يصب بدون إسالة)، لأنه صغير، ولم يتناول أطعمة كثيرة أو ينوع فيها، إنه بجسده هنا أقرب إلى حالة الطبيعة والقطرة منها إلى حالة البلورة الاجتماعية والنضج.

ب وبول الذكر مختلف عن بول الأنثى، (إنما يغسل من بول الأنثى وينضح من بول الذكر)، أو (يغسل من بول الجارية ويُرش من بول الغلام ما لم يطعم)... إلخ. ثمة تصنيف فيزيائي كيميائي هنا. وهذا التمييز بدوره لا يخلو من قدرات معرفية وعلمية، فالبنية الفيزيولوجية لجسم كل منهما مختلفة، وبذلك يختلف التركيب الكيميائي من ناحية ثانية. وبالمقابل فإن الأنثى قد تغير في تركيب بولها عندما يختلط مع ما تتعرض له من حالات خاصة (في الحيض مثلاً). ولكن هل هذا ينطبق على الصغيرة كذلك، عندما تكون في فترة الطفولة؟ ألا يوجد ثمة تصور ميشولوجي معتقدي لموضوع كهذا؟ حيث يبدو بول الأنثى (بدون تحديد العمر تقريباً) نافذاً في الثوب، خلاف بول الذكر، كما دون ذلك، ويعني ذلك أن بول الأنثى لا يتخلص من تأثيره إلا بالغسل، بتعريض الثوب المبلل به لأكثر من ذلك

وعصر وغسل. أما بول الذكر المعتبر رقيقاً فهو يكتفي بالنضح لا بالغسل - أي يكتفي بتعميم الماء بدون إسالة داخله - ثمة جنسانية أخرى في هذه الحالة.

ج بخصوص المذي (وهو ماء أبيض رقيق يخرج عند الملاعبة أو تذكر الجماع..) فالرجل المذء يغسل ذكره ويتوضأ. ثمة تساهل تجاه ما يجري، تُرى هل لذلك علاقة بالبنية الذكورية عند الرجل؟ فالرجل الذي يعاني من شبق معين، وقد كانت الشبقية خاصة تتميز بها الأغلبية في المحيط الهجازي، لا يستطيع الغسل باستمرار فجاء الاغتسال والوضوء تخفيفاً للحالة تلك.

د بخصوص المنى الذي يظهر في التعامل معه أخف وطأة من البول، فهذا مائع كما يظهر، أما ذاك فكثيف، ولذلك كان تقيمه مختلفاً. ولكن يبقى الاختلاف، ففي حديث على لسان «عائشة» (كنت أغسل الجنابة/ أثر المنى من ثوب النبي (ص)، فيخرج إلى الصلاة وإن بقع الماء في ثوبه). وفي حديث ثانٍ وعلى لسانها (لقد رأيتني أفرك المنى من ثوب رسول الله (ص) فزكاً فيصلي فيه..)<sup>(١٦)</sup>، اختلاف يفصح عن ورود حالتين يمكن الجمع بينهما على طريقة «ابن فتية الدينوري» صاحب (تأويل مختلف الحديث)، في الحالة الأولى يكون سائلاً فيغسل، وفي الحالة الثانية يجف فيفرك.. ولكن هل يزول الأثر؟ ألا تبقى بقعة تُعلم بالأثر؟ يظهر أنه كان هناك تساهل تجاه ذلك، وهذا يعطينا تصوراً عن كيف كان يتم الجماع عبر اللباس!

ه بخصوص الموقف من القدر، وهو النجس كالعائط وغيره.. حيث يلاحظ في ومن «الأحاديث» التي وردت حول هذا الموضوع أن فكرة النظافة كانت بسيطة جداً، بل كانت شبه معدومة. ويظهر أن مدونيهما كانوا قريبين من الواقع في سردهم لما كان يجري، أم تراهم كانوا يريدون إظهار بدائية ما كان يعيشه المجتمع (الجاهلي) لتبيان مدينية الرسول؟ مهما كان الحال، فإن ما كان يعاش عبر عن أن مسألة الطهارة الجسمية كانت بعيدة عن التداول في المجتمع ذاك.

فثمة بساطة وجهل شبه تام تجاه قواعد النظافة، وحتى غياب كلي تقريباً للإجراءات التي يمكن اتباعها والعمل بها لتجنب القذارة والحفاظ على الجسد لتلا

يتلوث، فامرأة سألت زوجة من زوجات الرسول عما كانت تعانيه (إني امرأة أطيل ذليبي (حتى يجر على الأرض)، وأمشي في المكان القذر) فما الحل؟ والجواب نقلاً عن الرسول (يطهره ما بعده)، بمعنى أن الأرض الطيبة التي لا نجس فيها هي التي تتكفل بمهمة تنظيفها، وهي مهمة سهلة لا تتطلب جهداً إنما توضيحاً لموقف من جهة، ولأن تكليف المرأة مثلاً بضرورة غسلها، ربما كان يثقل عليها من جهة ثانية، إذ إن أثر القذر لا يزول حيثما يكون داخلياً في بنية الثوب، وما يدل على ذلك وبوضوحه: (يا رسول الله إن لنا طريقاً إلى المسجد منتنة فكيف نفعل إذا مطرنا؟) وهذا كان سؤال إحدى النساء، فسألها: أليس بعدها طريق هي أصيب منها؟ قلت: بلى. قال: فهذه بهذه.. وفي حديث ثالث: إذا وطئ أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور، أو في رابع: إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذراً أو أذى فليمسحه وليصل فيهما... إلخ<sup>(١٧)</sup>. إن جملة هذه الأحاديث تضعنا في مواجهة مجتمع يتميز بما يلي:

١ جهله المطبق بقواعد النظافة.

٢ بدائته التامة كما في انتشار القذر في عمق (مدينتهم). ويظهر أن أيأ منهم عندما كان يطلب خلاء، كان يتغوط قرب بيته، أو في الطريق، وهذا يلاحظ في سياق الأحاديث المذكورة.

٣ اعتبار فكرة النظافة (وبالماء) غريبة عليهم. ومن هنا جاء التركيز على التراب باعتباره طهوراً، وهي الخطوة الأولى للتحويل إلى عالم جديد (عالم الماء) الذي يمنح الجسم قيمة مغايرة، وخصوصاً عندما بدأوا بالاحتكاك بالشعوب الأخرى.

٤ إن السؤال عن كيفية التخلص من القذر في طريقهم، ليس بالأمر العادي، بقدر ما يفصح عن عدم نفورهم مما كانوا يرونه، يعبر عن ألفتهم له، لا عن قرفهم، وعن أن ذلك كان (بملا) الطريق والدرب كثيراً، وأنهم كانوا يطؤونه ويتسخون به دون أن يعطوا لذلك كبير أهمية، وأن تعودهم على رائحته النتنة ما كان ينفرهم منه، ولقد أراد الرسول نقلة بالتدريج، أراد أن يعلمهم بحقيقة ما كانوا يعيشونه، أن يذوقهم طعم النظافة ولذتها: في المأكل

والملبس والمشرب وسواه. ولعل أحدهم عندما قال: لقد علمنا الرسول حتى الخراءة، ودون قوله دون حرج، كان يقصد ذلك. وهذا لا ينطبق على الأعراب وحدهم، إنما على عرب آخرين، فقي مجتمع «محمد» كان هؤلاء الذين تعامل معهم الرسول، وهم الذين كانوا محيطين به ويعيش بينهم.

و وبخصوص الموقف من الاستنجاء (أي كيفية الخروج لحاجة كالتغوط أو التبول) ثمة حالتان متكاملتان:

### ١ هناك ما يتعلق بأداب الخلاء:

وهي استمرار لحملة المواقف السابقة، إذ كان لا بد من اتباع قواعد متشددة للتمكن من نفوس من كان «محمد» يريد لهم أصحاباً له، بل أمة يُعتدُّ بها، يترافق فيها السلوك الحركي مع اللفظي. فقد شدد على ضرورة الاستتار، أي إذا أراد أحدهم البراز انطلق حتى لا يراه أحد، لغاية أخلاقية وجمالية كما يظهر:

أ أخلاقية: إذ إن رؤية الآخر وهو يتغوط أو يبول مكشوفاً تثير القرف، إن الاستتار هنا يحول دون ذلك.

ب وجمالية: لأن رؤية الآخر في حالته تلك ليست بالمشهد الذي يسر العين، على المخارج السفلى إذاً أن تحتجب!

ولكن هذا التشديد ما كان يتجنز كحكم قيمة في النفوس دون مصاحبته بما هو معنوي، معتقدي. ولذلك فإن حديث (إذا دخل النبي الخلاء قال: اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث) يخدم هذا التوجه، فالتقصود بهما ذكور الشياطين وإنانهم!

ثمة علاقة مرتبية، هي مفارقة قيمية بين الأدنى والأعلى، السفلي والعلوي، وقد أتقن «محمد» ويقوة مذهلة لعبة التفريق بين ثنائيات كانت موجودة لكنه عمقها وأدخلها بشكل مكثف وفي آلية العمل الشعائري والتعبدي، مع مراقبة دقيقة لها. فالنجس ذو نسب شيطاني، وهو قرين السفلي، ونزله الأسفل، حتى برائحته كما يتصور ذلك، كأن الغائط والبول خريجان سفليان يرتبطان بالدنيوي، بالأرضي، ولم يحصل إلا بعد الهبوط إلى الأرض بفعل شيطاني

كما يلاحظ، أما الطاهر أو المقدس فهو العلوي، الذي يرتبط بالإلهي، وهذا يتم ذكره وتكرار اسمه باللسان ومقره القم، والتّقسّم الإلهي لصيق به. إن لعبة المفارقات هذه لا تخلو من إثارة، وقد احتاجت إلى زمن طويل لتصبح سلوكاً يرمياً وبشكل دوري وعرفاً أبدياً

عدا عن ذلك، فإن الجهات تدخل في صميم هذه اللعبة، باعتبارها ذات تكوين ثنائي، فثمة شرق وغرب، شمال وجنوب، لذلك فإن الحديث النبوي يقول (إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره شرقاً أو غرباً).

إنها طقوسية قديمة، واتشدداد إلى خاصيات المكان حيث يجب على الجسد التكيف معها، فالقبلة تقابل (مقابل) القبلة، وهي تذكير باللامسة الغمية ولكنها إفصاح بالروحي، ولا يجوز في الحالة هذه الكشف عما هو شيطاني في الجسد، فالتغوط في هذا الوضع اختراق للطقوسي، وخروج على القانون الذي ينظم الجسد ويقيّمه عضواً عضواً، ووظيفة وحركة

داخل هذا السياق تبرز ثنائية أخرى وهي (إذا بال أحدكم فلا يأخذ ذكره بيمينه ولا يستنج بيمينه ولا يتنفس في الإناء)<sup>(١٨)</sup>، لماذا التشديد على اليمين، والإحالة على اليسار؟ أليس اليمين بركة، واليسار رخاء، هل البركة ذات مرجعية إلهية، والرخاء ذو نسب دينوي؟ ربما في العمق وجدت علاقة كهذه. ولكن لتتوغل أكثر في حقيقة الجسد وكيفية تصنيف قواه: إننا نجد راحتنا باليمين: نأكل باليمين، ونعتمد على اليمين، وهناك القسم باليمين، ونسير في الجهة اليمنى، وكذلك نخطو الخطوة الأولى باليمنى والمصافحة تكون بالتشديد على اليد اليمنى... إلخ، ولكننا نتجنب اليسار لخطورة موقعه: إننا نسد اعتماداً على العين اليسرى، والنشاط العقلي والمنطقي ينطلق من المخ الأيسر، إذاً نحن تابعون هنا لنشاط فلكي مذهل، فحركة دوران الكواكب حول الشمس يسارية، من جهة اليسار، والطواف حول الكعبة يساري، ونمنح اليسار من جهة اليمين، لأنه المستودع والختام وتصفية الحسابات، والقلب موضعه يساري، والتركيز عليه من حيث المقصد والمأمول (القلوب العاقلة والصماء والخاشعة) من جهة اليسار، ولهذا فإن التحول إلى اليمين ليس تخلصاً من دونية اليسار، إنما من عبئيه الوظيفي، فما يحتويه اليسار (القلب) الذي يتمركز فيه، يتطلب قواعد حركة وتحرك وشعائر تبقيه في مأمن وأمان.

إن الاستنجاء باليسار هو لسهولة الإجراء، وللحفاظ على سلامة اليمين ونظافته في



علاقته بالطعام وغسل الفم وغيرهما. وما يطال ثنائية اليمين واليسار يشمل التنفس في الإناء بالمقابل، لكن الحركة هنا مختلفة، أما الهدف القيمي فتتمة لما سبق. ففي هذا الإجراء ثمة قاعدة صحية مسارها الدخول والخروج، الأعلى والأسفل، فكثيرون لا يحسنون عملية الشرب، إذ إنهم عندما يشربون ويحاولون التنفس، والعمليةتان متعاكستان، فلربما رجع بعض ما ارتشفوه إلى الإناء بالذات، ففي الشرب استهلاك للأوكسجين، وفي الإطالة حاجة إلى طرح غاز ثاني أكسيد الكربون من الجسم، وربما أدى ذلك إلى اختلاط الماء المتجمع في الفم بماء الإناء، وصاحبه قد يكون مريضاً، أو يُنفر منه من قبل التالي. ثمة توليف مدهش هنا إذاً إن الإطار اللحمي العملي للموضوع كله يتلخص في سلوك إرضائي وقائي موظف في خدمة الجسد والنشاط الجسمي، إن ارتشاف الماء على جرعات مع تنفسات فاصلة يكون لصالح النشاط الجسمي، وفي خدمة جهازي الدوران والتنفس، وهذا يركز على وعي دقيق بتشريحية الجسم، بحقيقة أنشطته، إن الدين هنا يستعين بالعلمي، ولكن على العلمي أن يلبس طاقة ديني!

وحين نتقدم في استقصاء ما يمارس عبر الجسد، فسنجد في أنفسنا ثنائيات جديدة، مثلاً: نهى الرسول عن البول في الحجر، لماذا؟ (كان يقال إنها مساكن الجن) أو (إذا أراد أحدكم أن يبول فليرتد لبوله موضعاً)، كيف يمكن التعامل مع ما تقدم؟

ثمة ميكانيزم وقائي بدوره في هذا التوجيه. إن الحجر مكان لا يؤتمن، فربما يكون فيه حيوان مؤذي (عقرب مثلاً). إن هذا الربط بين الحجر والجن تذكير بعنمة المكان، بالخوف من العماء والمجهول، ومساكن الجن سفلية في هذه الحالة، ولا يختلف الحديث الثاني عن الأول، فعلى البول أن يسيل بحيث يمتصه التراب، لأنه نجس، فالمكان العالي والقاسي حين يكون في مهب الريح غير مرغوب فيه، فقد يرتد على صاحبه أو على سواه.

## ٢ وهناك ما يتعلق بأداب الاستنجاء:

إن الماء ضروري هنا، حيث يذهب الرجس والنجس. ثمة تخالف في الوضع إذاً!

لكن ثمة أحاديث تحذيرية في هذا الحيز، وهي ضرورة الاستنجاء بأحجار ثلاثة على الأقل، وعدم الاستنجاء برجيع (روث حيوان) أو عظم.. لماذا (إنه زاد أخوانكم من الجن)، لماذا هذه العودة إلى الجن، وما علاقة هؤلاء بالروث والعظام؟

هل لأن الروث ينزل إلى العالم السفلي، أم لأنه يتضمن خلاصة ما جاء منه؟ إن الروث يتضمن طاقة، ولهذا كان يستفاد منه (في الحرق) أو في إخصاب الأرض، حيث يحلل زبلاً، ويمتزج مع التربة، ليذهب مع السائل إلى الأعماق حيث الجن. هل هذا يعني ضرورة الفصل بين النجو (البراز) والروث، بين الإنساني والحيواني وعدم الخلط بينهما؟ ربما كانت هنا شعيرة كامنة تفصل بينهما، باعتبار البراز قدراً أكثر من الروث. فالروث (عندنا مثلاً) يستفاد منه في تسميد الأرض. أما البراز، فليس في مستواه، وهكذا يكون العظم فهو كان حامل حياة، ولصيقاتاً بالروح، لقد غدا مجوفاً. هل هذا تذكير بما كان بداية (شيطانياً) قبل تأميمه إلهياً؟ العظم بدوره ساكن ظلماتي، فاقد لنفخة الروح - يغدو هشياً مع الزمن - وهو تذكير بالموت بالعممة حيث سكن الجن!

ثمة مسألة أخرى وهي: لماذا الاستنجاء بأحجار ثلاثة؟ هنا عودة إلى سحرية الأرقام قديماً ولاحقاً، تذكير بطقوسيتها ورمزيتها. الرقم (مقر) دلالات، يث قوى، ويختزن دلالات كونية كما يلاحظ، تخرق الجسد وتطبعه بطابعها.

إن الإله نفسه يتضمن أبعاداً ثلاثة، إنه الأنا والأنثى والآخر، وهو القوة الكاملة، الذكورة والأنوثة وتداخلهما (الخنوثة). لكن هناك الرحمن والشيطان وبينهما البشر. وهناك الكائنات الثلاثة: الإنسان والحيوان والنبات. وهناك الفردوس والجحيم والمطهر. الحار والبارد والقاتر. الموت والحياة والبرزخ. الإقراط والتفريط والاعتدال. إن الثالث يأتي بعد الواحد مع الاثنين! وفي الجسد توجه قوى ثلاثية: الشهوية والغضببية والحكمبية، وهناك الحس والشعور والوعي، وكذلك العظم واللحم والدم.. الخ، ثمة مفهوم تكاملي في الرقم (ثلاثة)، وكمال يتجلى ثالوثياً، فالجسد يتجزأ ثالوثيات متكاملة<sup>(١٩)</sup>، فهو إذا جرم صغير، نموذج للعالم أجمع في ذاته!

### رابعاً: الجسد في الأدبيات الظلية: نصوص المحاكاة:

لقد أحيط الجسد بمجموعة كبرى من الأدبيات التي تشكلت بتأثير من القرآن والسنة النبوية، حيث برزت الجنسانية من خلال مفارقات كبيرة لافتة للنظر، فالجسد الذي كان يفصح عن نفسه بدواوتياً وشبه وحشي، إذا به بعد لأي عندما توغل في نسيجه المؤثر القرآني، وما كان يقوله ويمارسه الرسول، ينتقل إلى عالم جديد، عالم الملتذات

والأطايب. لقد تنوع في أسمائه ومسمياته. وتمّ نظير وتحليل شهواته ورغباته وما يخص مفهوم المسموح والممنوع من خلاله من خلال المحيطين به صحابة وتابعين وسواهم، فجرى تعميق مفاهيم جنسانية بعمق كاللواط والسحاق والخنثوية، وتشكيل معالم لغوية متنوعة وهو في وضعيات مختلفة. لكن إلى أي مدى جرى الكلام حوله، ووفق أي آلية عمل وتقنين قيمي تمّ توظيف حركاته، وكيف وجهت أنشطته وفشرت؟ تراجم الجسد في الأدبيات الظلية إسلامياً اغتنت، ولكنها أوجدت معايير مبتدعة لمنح الجنسية قيمة مضاعفة ذكورية، فانوجدت معانٍ في ظل آيات قرآنية تفصح عن ضعف الرجال مقابل فتنة وجاذبية النساء، وبالتالي المطالبة باحتوائهن، كما في هذه الأمثلة «قال قتادة في معنى قوله تعالى ﴿ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به﴾ هو الغلظة، وعن عكرمة ومجاهد أنهما قالا في معنى قوله تعالى: ﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾ أنه لا يبصر عن النساء. وقال فياض بن نجیح: إذا قام ذكر الرجل ذهب ثلثا عقله. وبعضهم يقول: لقد ذهب ثلث دينه، وفي نوادر التفسير عن ابن عباس (ر) ﴿ومن شرّ غاسق إذا وقب﴾ قال قيام الذكر... الخ» (٢٠) ..

هذه الأمثلة تعبر عن تمكن الشهوة من قلب الرجل ونفسه، وليس المرأة، ولكن الإخراج يتم من ناحية أخرى، وهي أن الشهوة ذاتها ذات نسب أنثوي، فالنساء يعتبرن فتنة. وهذه الفتنة - كما يظهر - لا يمكن احتواؤها سوى بالتمكن من مصدرها، على طريقة (وداوني بالتي كانت هي الداء) فانفتحت الذكورة على أتوثة تتصرف بها بغية الارتواء منها والتخلص من وزرها عن طريقها، فأعطيت تعاليم، وقدمت تسهيلات للرجل ليفرغ مكبوتة الشهوي. والذي يتابع المدوّن عن هذا الجانب سوف يفاجأ بالتنوع الهائل في حيّز الشهوة، وفي مجال الجنسية، أي الإكثار من الطرق والوسائل التي يتلمس عبرها الرجل ما يريد: زوجة أو زوجات، أو أمة، أو جارية، أو محظية، إلى درجة اعتبار نكاح الأمة خير من الاستمناء باليد كما شرع لذلك «ابن عباس». وترافق هذا التنوع مع توافد وقدم قوافل النساء السبايا والمحظيات والجواري من الجهات الأربع، إلى الحاضرة الإسلامية وقتذاك (بغداد) إلى درجة الإملال منهن، فظهرت الجوّاري - الغلمان، وهن يلبسن ثياب الغلمان للإقبال عليهن (شراء). وأوجدت تجارة الجسد والاتجار به فرصاً سانحة للمختصين فيه، بإيجاد عارفين بأمر الجسد وكيفية إدارته، وتسمية ما يخصه، عدا ما كان يدون بشأنه من قصص وحكايا ونصوص مختلفة: شعرية ونثرية، ومغامرات راجت في أرجاء الدولة العربية الإسلامية

الأمبراطورية بامتياز، مما خلق مناخاً أفضل ساعد على طلب النساء والتمتع بهن. ولم ييخل الكثير ممن لبسوا لبوس الفقه بإصدار فتاوى، ونشر تعليمات، وإعطاء أوامر تزيد من سلطة الرجل، وتحيل المرأة إلى مجرد كيان يكتسب معنى بوجوده، ولعل التسابق إلى الاستئثار بالنساء من قبل خاصة العرب المسلمين قبل عامتهم كان يفصح عن حقائق عدة منها:

أ لقد أوجد الإسلام تربة خصبة لهؤلاء ليرروا (غليلهم) الشهوي، ويتفننوا في التعبير العملي عن رغباتهم الجنسية. فمن الاتصال الزوجي إلى الاتصال الجنسي بالإماء والجواري والمحظيات.. كل ذلك كان مباحاً بل عملاً يثاب عليه كما يظهر، وللمرء أن يتصور حقيقة هذه الاتصالات الجنسية، وطبيعة الجنسانية، وكيف يمكن أن يكون - هنا بالذات - واجب الزوج نحو زوجته وحق هذه عليه. بمعنى الجدوى الفاعلة التي يمكن التوقف عندها في ظل هذا الكم الزوجاتي، وما فيه من تفارت قيمي جلبي.

ب لم يوجد الإسلام ولم يهيم تربة خصبة لما تقدم فقط، إنما شرع لذلك، ووجد العرب أنفسهم في وضع جديد، وخصوصاً أمام (نعم) الإسلام وهم يجدون (نساء) الآخرين: زوجات وبنات (سبايا) بين أيديهم، وكان ذلك من صلب المبادئ الإسلامية، وهم كانوا يعيشون اتصالات جنسية شبه حرة قبل ذلك، ولكن ظهور الإسلام أباح ذلك وأسبع عليه قيمة دينية مباركة بنوع من المكافأة، فكان هذا دافعاً آخر إلى التشدد في ما هو إسلامي وغزو الجوار، ومن هنا يتطلب مفهوم (الفتح) الكثير من المناقشة

ج ثمة تبرير منفعي ذرائعي في كل اتصال جنسي يجد أصولاً له عند الفقيه، من خلال تعدد النساء المملوكات. وهذا التعدد يعطينا فكرة كاملة عن حقيقة ما كان يعاش بالمقابل، أي من علاقة الرجل هنا بشؤون دينه، وهو بين الكم الهائل من الأجساد المتنوعة. لقد درست الشهوة من جوانب كثيرة، وبسبب التركيز على فاعليتها وآثارها المدمرة وصفت كثيراً، وسمح للرجل هنا بأن يفصح عن (مكبوته) وبشكل أصح عن رغباته الشهوية قدر ما يشاء ويستطيع ويفرغ جسده منها حيثما شاء وفي مختلف الأوقات. «فقد نكح علي (رض) بعد وفاة فاطمة (ع) بسبع

ليال، ويقال: إن الحسن بن علي كان منكاحاً حتى نكح زيادة على مائتي امرأة، وكان ربما عقد على أربع في وقت واحد، وربما طلق أربعاً في وقت واحد واستبدل بهن، وقد قال (٤) للحسن: أشبهت خلقتي وخلقتي. وقال (ص): حسن مني وحسين من علي، فقليل إن كثرة نكاحه أحد ما أشبه به خلق رسول الله (ص) وتزوج المغيرة بن شعبه بشمانين امرأة. وكان في الصحابة من له الثلاث والأربع، ومن كان له اثنتان لا يحصى، ومهما كان الباعث معلوماً فينبغي أن يكون العلاج بقدر العلة فالمراد تسكين النفس فلينظر إليه في الكثرة والقلة» (٢١).

صاحب القول هذا هو «الغزالي» ولا أعتقد أنه من مركزانية ذكورية وهو يبرر بافتخار ووضوح كل ما يخدم شهوة الرجل الجسدية، حيث يسعى إلى البحث في فوائد النكاح «الولد، وكثرة الشهوة، وتدبير المنزل، وكثرة العشيرة، ومجاهدة النفس بالقيام بهن» (٢٢).

في ضوء هذه التبريرات يمكن استيعاب خاصية النظر إلى الجسد وكيف جرى وسمه وتوصيفه، ومن وكيف يحق له الاتصال الجنسي دون اعتبار للطرف الآخر، فالبعد القيمي ليس مهماً هنا، إنما يغدو ملغياً، من خلال العلاقة الزوجية التي يمكن على أساسها أن يقيم الرجل والمرأة عائلة قوية في بنائها، ذات دعامة وجدانية وتكافؤ نسبي في العلاقات، ولكن ما كتب في هذا المجال من وجود حب مشترك ليس سوى هويتوية. فالأمثلة قليلة جداً، وهي لا تصلح للأخذ مقياساً لفهم ميكانيزم الزواج في المنظور الإسلامي في كل وقت، أو (الزواج الإسلامي السعيد) حسب تعبير (الإستانبولي) المعاصر، إذ إن الكم الهائل من الزوجات، أو حتى التنوع القليل لا يفرز علاقات حبية سوية، والرسول نفسه يفيدنا في هذا المجال، وهو يتحدث عن بشريته، وأنه لا يستطيع إلا ما هو قادر عليه، وأن ما كان يعيشه على الصعيد العاطفي والمنقّصات التي سببها له تعدد الزوجات دليل فاعل على ما أكدنا عليه (٢٣).

لنميز هنا بين مفهوم كثرة العشيرة عن طريق تعدد الزوجات، ومفهوم الرابطة العائلية التي تتجاوز الاتصال الجنسي المحض، إذ إن المرأة هنا تفقد طرفيتها (باعتبارها طرفاً في هذه الرابطة)، فالزوجات الكثيرات يشكلن أجزاء من طرف واحد، ومن ناحية ثانية تحيل هذه الأجزاء المرأة إلى مجرد جسد ليس إلا، جسد لا يعرف متى يأتي دوره، إن جاز التعبير

التقني هذا. إن مزاجية الزوج تلعب هنا دوراً كبيراً في تقرير مصير هذا الجسد، رهزه، إغرائه، مكانته.. إلخ، هذه حقائق تُقرأ في دراسة أي علاقة من هذا النوع.

والذي يتمعن في معاني كلمات: امرأة، أنسة، أنثى... إلخ. فسوف يجدها دالة على ما يقيد الاستهلاك الجسدي، على قيمة منقعية. فـ «ابن منظور» وبدون أن يتفكر حقيقة ما يورده في معجمه وأبعاده يقول إن «الإناث: كل شيء ليس فيه روح مثل الخشبية والحجارة»<sup>(٢٤)</sup>. وبالفعل فإنه لا يمزج في قوله هذا، وليس هذا من باب الطرفة، فهو يقول ما تناهى إلى مسامعه، ولأنه يؤكد على ما يعنيه بالمقابل، وربما لا يكون هكذا، ولكنه في حقيقة أمره يكون أقرب إلى الذكورة في تمركز قيمتها منها إلى الأنوثة.

هذا التشديد على خطورة الشهوة وفتنة الأنثى (وهما متداخلتان) هنا، وجد فيه الكثيرون من الذين ابتهجوا بوضع كهذا ضالتهم، حيث مارسوا رغباتهم الجنسية واخترقوا أحياناً تلك الضوابط التي تمنع الاتصال الجنسي إلا في أوقات، ثم يزر لهم ذلك بأشكال مختلفة<sup>(٢٥)</sup>.

وفي ضوء علاقات كهذه، قد يجد الباحث نفسه في وضع حرج من خلال الزخم الكبير في الأدبيات التي تشجع على ضرورة النكاح، وتشجع لكل اتصال جنسي، وساعة يشاء الرجل وفي الوقت نفسه يجري التركيز على خطورة المرأة على حياة الرجل.

«ابن الجوزي» وبكل يقينية الفقيه (المتفقه؟) وحماسته الإسلامية، لا يجد غضاضة في إيراد أمثلة كثيرة عن فتنة النساء، وعلى لسان الرسول، معبراً عن موقف متشدد ومرعب<sup>(٢٦)</sup> تجاه المرأة، وكل ذلك لكي يكون الرجل طليقاً في طريقة إشباعه لرغباته الجنسية. ففي كتاب له، وفي باب مخصص موسوم بـ (في التحذير من فتنة النساء)، وبنوع من الاعتماد على ما هو متواتر وموثق في ما يورده يذكر أحاديث مختلفة، محورها فتنة المرأة، وهذه بعض منها:

- ما تركت بعدي فتنة أضمرّ على الرجال من النساء.
- إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله عَزَّ وجل مستخلفكم فيها لينظر كيف تعملون، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء، وإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء.

- إنكن لأنتن صواحب يوسف.
- إن أخوف ما أخاف على أمتي النساء والخمر<sup>(٢٦)</sup>..

وواضح في سياق هذه الأحاديث أن المقصد هو كيفية التمكن من المرأة أكثر، إذ كيف يقدم الفقهاء، بهذه الطريقة، كل حجة وتبرير وتعليل لجعل المرأة محكومة برغبات الرجل، دون أن يفكروا في البعد النفسي، والنتائج العائلية والاجتماعية المترتبة على ما يؤكدون عليه، ودون أن يقدرُوا أو يتصورُوا ما تعيشه المرأة في داخلها من صراعات ومكبوتات، وهي في انتظار (دورها) هذا إذا أتى في وقت تنهياً له؟ إن الوجه الآخر لعلاقات من هذا النوع هو الذي يشكل حقيقة ما كان يعاش بسبب تغييب المرأة كجسد فيه روح، أي ما كانت المرأة تمارسه حين غياب زوجها، وهي تسلم جسدها لآخرين، وهذا لا يخفى على أحداً

فقد كان لا بد من تفادي العنف في تعدد الزوجات، إذ يؤدي ذلك إلى تفاوت فيمي في ما بين أجسادهن، وفي الوقت نفسه يخلق في ما بينهن حساسية وغيره وأحقاذاً، وفي الآن عينه يهيبء المرأة بأن تكون في وضع آخر من حيث التفكير بكيفية إشباع رغبتها الجنسية سواء في غيبة زوجها، أو في غفلة منه، ولأنها تجد نفسها في حالة نفسية تدفعها إلى ذلك، والرجل ذاته كان يفكر في طريقة من هذا النوع، أي يقتنم فرصة معينة لمواقعة امرأة معينة، عند سفر زوجها أو في غيابه، وفي الليل خصوصاً!

- لا يطرق أهله ليلاً إذا أطال الغيبة مخافة أن يخونهم أو يلتبس عثرتهم.
- كان النبي (ص) يكره أن يأتي الرجل أهله طروقاً.
- إذا أطال أحدكم الغيبة فلا يطرق أهله ليلاً<sup>(٢٧)</sup>...

الرسول كان يقدر أي قوة كامنة في الجسد جنسياً (غريزياً)، وفي الآن نفسه كان يدرك طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، كانت أقواله بمثابة قوانين رغم وطأتها على أولئك الذين اعتبروها قاسية، كما في قول أحدهم ومن باب الاحتجاج أنه حتى يأتي بالشهود الأربعة، يكون الآخر قد تفخذها. والليل منشط الرغبات وفاعل شهوي، خصوصاً في بيئة للقمر فيها حضوره المذهل في تفتح الجسد بلذاته وشهواته، وحيث يكون كثيرون بعيدين عن بيوتهم، أو عندما تكون العتمة أكثر تنشيطاً لغرائز الجسد. فالأحاديث

المذكورة لا تضمن بدلالاتها بقدر ما تفيض بها، إنها تقول لنا فعلاً ما لا يقال مباشرة وفي العمق:

أيها الرجال الذين هم في غيبة توقعوا أن تكون نساؤكم، أو بعض منهن الآن في أحضان رجال آخرين، أو موطوعات، ولتفادي ما لا يحمد عقباه تجنبوا ما لا يسرّ، فلا تدخلوا بيوتكم ليلاً، وإنما عودوا نهاراً، هذه لكم وعليكم.

ثمة بقايا لطقوس الجنس المقدس، آثار للجنس الذي كان مباحاً ومباركاً في صفته الجماعية المعبدية، وهذا يلتبس في ثنايا الأحاديث والقصص والمغامرات التي كان يُستمع بها في ليالي السمر والخلان. والإسلام لم يلغها بل هذبها قليلاً.

ومعروف ما جرى مع «المغيرة بن شعبة» النموذج الفحولي المقدم في الإسلام، ومغامراته مع النساء وشبقة العارم، وخاصة مع «أم جميل» في البصرة، عندما كان والياً عليها في خلافة «عمر بن الخطاب»، فقاضاه لاتهامه بالزنى، ولكن الشاهد الرابع وهو «زيد» وقد خالف الحقيقة، اكتفى بأنه «استبطنها فقط»، ففرح «ابن الخطاب» وأمر بجلده «أبي بكر» وأصحابه، حتى نهاء عن الاستمرار في الجلد «علي بن أبي طالب»: (إن جلده فارجم صاحبك)<sup>(٢٨)</sup>.. وهي حادثة يعرفها كل مطلعاً طبعاً ثمة تكتم على أخبار من النوع هذا، لأنها تفصح عما يحدث ويجري في العتمة ومن قبل أولي الأمر أنفسهم هنا وهناك.

لاحقاً يمكن القيام بجرده كبرى لتلك الأعمال التي وضعت أو دوّنت وتخص الموقع الجسدي في الإسلام. وستغدو الآيات القرآنية التي تخص المرأة، ومن الأحاديث النبوية تلك التي تصف المرأة بنقصان عقلها ودينها وتمحور حولها، مجالاً أثيراً وحققاً خصباً لرؤى وتطلعات وتخيلات الفقهاء والمعتبرين أنفسهم القيمين على الإسلام وصفوة الأمة، فتظهر هنا وهناك مصنّقات وكتب أدخلت في الشرع والفقهاء وروج لها، تبرز المرأة في دنوية ووضعيتها ثمرد وعصيان تتطلب مراقبة لها ووصاية في كل خطوة تخطوها. والمتابع لها لا بد أن يجدها بسهولة عند (ابن قتيبة الدينوري، وابن حزم، وابن قيم الجوزية، وابن الجوزي، والغزالي... إلخ). وستغدو المرأة كموضوع رغبي وشهوي مطلوب من قبل الرجل ذات قيمة متعياً عالية بدئاً الاهتمام بها، حتى خارج



حدود الفقه والشرع، ولكن دون الخروج من دائرته، لقد انشغل بها اللاوعي وما وراء الشعور والعلوم التشريحية التي تعرفنا بالجسد وكيف يمكن تنشيطه، وإثارته ليبقى في أوج فحولته. ولدينا في هذا المنحى مثالان لافتان للنظر:

١ في الحالة الأولى بناء أدبيات جنسانية عبر الجسد انطلاقاً من عالم الأحلام، والنموذج المعتمد هنا هو «ابن سيرين» في تفسيره المشهور، الذي ينسب إليه. ويبقى هذا التفسير معبراً عن البنية الذهنية لطريقة التعبير عن الجسد، في تجنيسه، حيث يتدخل في التفسير توجيهاً وتصنيفاً ومقاماً وقيمة ما يخص المرأة، وما إذا كانت كبيرة أم صغيرة، مسلمة أم سواها، عربية أم لا، جارية، أم وصيفة، مثلاً.

هذه الاعتبارات التاريخية ما زالت عند أولئك الذين يتلذذون بقراءة تفسير كهذا، لأنه يتجاوب مع مكبوتاتها على صعد شتى، ما زالت تفصح عن مكائنها ومتعيتها، بحيث يظل الحنين إلى الماضي، حينئذٍ إلى عالم الأطايب والملاذات والمتع قبل كل شيء.

٢ فإن رأى جارية متزينة مسلمة سمع خيراً ساراً من حيث لا يحتسب، وإن كانت كافرة سمع خيراً ساراً مع خنا، فإن رأى جارية عابسة الوجه سمع خيراً وحشاً (غير مستحب)، فإن رأى جارية مهزولة أصابه هم وفقر، فإن رأى جارية عريانة خسرت في تجارتها، وافتضح فيها. فإن رأى أنه أصاب بكرأ ملك صنيعة مغلّة، وأنجر تجارة رابحة.

والناهد خير مرجو - ومن رأى امرأة حسناء دخلت داره نال سروراً وفرحاً، والمرأة العربية الأدماء المجهولة الشابة المتزينة يطول وصف خيرها ونقلها في التأويل، والسمينة من النساء في التأويل خصب السنة، وأفضل النساء في التأويل العربيات الأدم، والمجهولة منهن خير من المعروفة... ولهن فضل على من سواها من النساء<sup>(٣٩)</sup>.

طبعاً - حتى الآن - لا يُخفى البعد المعتقدي والإثني والمذهبي في تفسير «ابن سيرين».

- ١ بالنسبة لمفهوم الجارية، ينظر إليها كسلعة، كمصدر للذة، ولهذا فهي تقيم بقدر جمالها وامتلائها.
  - ٢ إن أوصاف الجارية سوقية (سلعية)، وهي غير مأخوذ بها باستمرار، ربما كان هناك سلعة للمرأة بطريقة أخرى اليوم، هنا وهناك.
  - ٣ الجارية البكر لها اعتبارها، إنها مطلوبة لأنها تكون مصدر لذة أكبر - وهي ترادف السلمي (التجاري)، الأرض المغلة.
  - ٤ والأوصاف الخاصة بالجارية والناهد وبجمالها، قرينة الشبقية والإثارة، فالشهوة تترافق ضمناً هنا مع الجمال المطلوب.
  - ٥ الانتماء له خاصية قيمية مميزة، كما في اعتبار المرأة العربية أفضل النساء، إنها عنصرية معتقدية وإثنية في آن واحد. والعنصرية المشار إليها يجب ألا تحتمل بالأبعاد الأيديولوجية كما هي حديثاً، إنما المقصود بها: تفضيل جنس على آخر باعتباره لصيقاً بالمذهب الذي يتم تفسير الأحلام من خلاله، ف «ابن سيرين» عاش عصره، وتمثل ثقافته، وتجسدها في كتابته.
- والوصيفة خير محدث فيه ثناء حسن وخير مرجو. ومن رأى كأنه اشترى غلاماً أصابه هم، ومن اشترى جارية أصاب خيراً، وإن رأى العبد غير البالغ كأنه قد أدرك الحلم فإنه يعتقد، فإن رأى كأنه أدرك وطرح عليه رداء فإنه يتزوج امرأة حرة، وإن رأى كأنه طرح عليه رداء أسود فإنه يتزوج مولاة.

إن «ابن سيرين» يبدو مخلصاً لثقافته الدينية، لمذهبه، ولهذا لا يجد حرجاً في إصدار القيم والألقاب والأحكام على أجساد مختلفة بحسب مكانتها، كما في تمييزه بين الوصيفة والعبد، وبين الغلام الذي لا يشتري فهو ذكر، والجارية التي تشتري فهي أنثى، بين عبد متزوج من حرة، وآخر من مولاة، إنها مراتب زوعيت تاريخياً، ولو أن «ابن سيرين» كان ابن اليوم، ماذا كان يقول في ما قاله سابقاً؟ يبقى الكاتب، كما يظهر مسكوناً بأصداء ثقافته، بأوهامها، وسحر العالم المتشكل في مرآتها، باستعاراتها أو

بلاغياتها المنطقية والنفسية والجنسوية والتعبوية، بحركية الأوامر والنواهي فيها، وفاعلية المسيطر المتمركز والمهمش المتنحي، بالصريح أبداً والموحى إليه أحياناً.

«ابن سيرين» يحيل رموز ثقافته ذات الفضاء الأمبراطوري والتي تتجاوز حدود الكوني إلى ما وراء المادي والمحسوس والمسمى، إلى ما وراء الدنيوي والبشري، يحيلها إلى حقائق تمتد عبر الزمن لتغدو خارجه، وتخترق النسبي ناحية المطلق بجهادية فارهة! حيث يخضع الإنسان بأعضائه لأحكامها ومتفرقاتها، فالجنسانية عارمة تتوغل بعيداً في الجسد لترمز كل صغيرة وكبيرة فيه.

- فالرأس في التأويل رئيس الإنسان الذي هو تحت يده، طبعاً لأنه بارز، جلي بما يحمله، تذكيري في العموم.
- وحسن شعر الرأس شرف وعز، بالتأكيد لأنه مكشوف أو لصيق بالشعور من الداخل.
- والدماغ دال على العقل، فهو مركز الأفكار، مكوّنها، إنه ذكوري في هذه الحالة.
- والمجبهة جاه الرجل وهيبته، طبعاً لأنها قرينة الإباء والسمو والهيبة، وهي الأقرب إلى الرجل منها إلى المرأة.
- والعين دين الرجل وبصيرته التي يبصر بها الهدى والضلالة، وهي هكذا عنده لأنها تفصح عن قوته بدورها.
- والأذن امرأة الرجل أو ابنته، وهذه الإحالة إلى الأنثى والأنوثة ليست اعتباطية، بل نابعة من الوظيفة التي تتميز بها الأذن، إنها لصيقة بالرأس بمنطقة الصدغ ومن الجهتين، كأن الرجل بأثائه يسمع أو يفقد سمعه.
- وهذا يخص الثدي فهو امرأة الرجل وابنته، لأن الثدي يتضمن خاصية تمويلية عند الرضاع، ومن هنا جاءت أنوثته؟
- لكن القلب في العمق، لذلك يكون شجاعته وسماحته وجوده وصلاحه.. إلخ، إنه ذكري العلامة، فهو في القلب من الجسد.
- وهكذا يكون الضلع امتداد الأذن والثدي، إذ إنه يحال إلى الميثولوجيا الدينية، فمنه كان خلق حواء.
- والمتمعن في الودي يلاحظ التفسير المرافق لمكائنه، فلأنه ذو علاقة بالنعظ، ولا يفيد

كثيراً، لذلك كان مالاً لا بقاء له مع ندامة، أما المنى فهو مال باق زائد. إنه في جل حالاته الخُلمية يفتح على آفاق رحبة، على قوة وبشارة وفرح.. المال يرتبط به، لأن المنى يتصرف أمنية ورغبة، وانتقالاً من حالة كمون (لمادة حياتية صامتة) إلى حالة حركة وحياء، عندما يتشكل نطفة، ويغدو جنيناً، وهذا كائناً مع الزمن.

- والمضحك اللافت للنظر هو في تفسير الغائط، فهو هنا: رزف من ظلم، وقيل هو دليل الفرج مثلاً، وله حالات طبعاً، لأنه علامة حياة ودالة بقاء، ولأنه يتضمن صفات متعارضة من ناحية التجنيس، إذ إنه يضيّع الجنسية، حيث يكون للذكر أو للأنثى أو للمخنث أو للخنثى، لأي رجل أو امرأة، لذلك تنوع تفسيراته ومراتبه القيمة.

ويدخل التفسير والتقدير والتقييم بالترافق مع طبيعته، و«ابن سيرين» كعالم فذ يتنبه وينبه إلى ذلك (وكل ما خرج من بطون الناس والدواب من الأرواث فهو مال إلا أن تحليله وتحريمه بقدر ريحه وقذره وأذاه للناس، إلا أن يكون شيئاً غالباً كثيراً من عذرة الناس شبه الوصل، فهو هم أو خوف من سلطان) السلطوية قائمة في المفارقات بقرة هنا!

وعلى صعيد العلاقة بين الجسد واللباس، تبرز المرأة شكلاً يكتسب معنى من خلال الرجل، حيث يتعمق البعد الميثولوجي لكيثونة المرأة لوضعها وحقيقتها وجودها عبر الحلم، فالدراعة والسراويل والإزار والملحفة والمطرف والجبّة خاصية أنثوية، بل تقابل المرأة. إنها بذلك تفصح عن قيمة استهلاكية، عن وضع استبدالي تحمل فيه وتمضي، والرجل يبقى الأصل في هذه الحالة.

والتفسير الجنساني يمتد إلى أشياء أخرى وبصورة أكثر فظاعة ومفارقة. فنزع الصندل مفارقة خادِم أو امرأة، وهذا يعني أن المرأة مثلاً هي بمثابة صندل الرجل، الصندل امتداد للباس المذكور، والصندل لا يلبس دائماً، ما بالجسم يبقى وما عليه يبقى. والنعل متعددة قيمياً بحسب تكوينها: النعل من الفضة حرة جميلة، ومن الرصاص امرأة ضعيفة، ومن النار امرأة سليطة، ومن الخشب امرأة منافقة خائنة، والنعل السوداء امرأة غنية ذات سودد.

نحن هنا بصدد ترتيبات معتقدية وموقفية، انطلاقاً من الأدبيات الفقهوية عن المرأة وحكاياتها الكبرى. فالرموز المذكورة تاريخها لا يشترَف في الثقافة العربية - الإسلامية، إنها لصيقة بالأسفل، وبالدونية، بعدم قدراتها على إنتاج السامي والمبهج كما يظهر.

والنعل المتلونة امرأة ذات تخليط، ومن جلود البقر فهي من العجم، ومن جلود الخيل فهي من العرب، ومن جلود السباع فهي من ظلمة السلاطين، والنعل الكتانية امرأة مستورة قارئة لكتاب الله فصيحة... إلخ.

إن قارئاً صينياً أو أميركياً أو إسبانياً لما تقدم سوف يضحك ملء شذقيه بسبب التفاوتات القيمية المبتوثة، فالحيوانات المذكورة، تقيّم بحسب بيئاتها، لذلك تغدو مرتبة بحسب الاهتمام بها، إن الممنوع والمسموح هنا خاضعان لاحتمالات مكانية وزمانية.

ترى ماذا كان سيقول اليوم في النعل المطاطية والنعل الاصطناعية مثلاً؟ إن التفسير مذهبي يثوي ولذلك يسهل تجاوزه وطيه.

على صعيد الرموز الحيوانية ثمة حيوانات كثيرة غير مرغوب فيها قيمياً تقترن بالمرأة، كما في حال البغلة، والحمار، والحجرة، والضبع، فالبحث في تاريخ هذه الحيوانات ومكانتها يعطينا صورة يائسة عن وضعها وعن النظر الدوني إليها.

أما على مستوى الطيور، فثمة رموز تتفاوت بحسب بيئاتها، والنظرة الثقافية المحلية إليها وحالة الجنسانية التي تُجسّد بها، فالقطة امرأة حسناء معجبة بحسنها، والبدرج امرأة حسناء عربية وهكذا هي الحمامة، لكن الطاووس الذكر والأنثى من الأعاجم، والدجاجة امرأة رعناء حمقاء، أما السلحفاة فامرأة تتعطر وتزين وتعرض نفسها على الرجال... لأنها تعيش داخل صدفتها وتحملها معها؟

وإذا انتقلنا إلى رموز النكاح والمواقعة وما يتصل بهما من دلالات، فإن التفسير الموضوع هنا استمرار لما سبق، فقيمة النكاح بحسب إنتاجيته (إن جاز التعبير) إنه يفيد ومرغوب فيه من خلال فاعلية النكاح والناكح بالمقابل، والرجل هو الممثل الفعلي له، ولذلك يستقطب رموز النكاح، فالنكاح في موقعه نيل للمراد، ودلالته قيمة بمقدار جهة الناكح

والمكسوح، حتى على صعيد الرجل مع الرجل، إن علو مرتبة رجل يتكح غيره، هو الذي يسبق على فعله قيمة إيجابية حيث ينفعه بذلك.

وحتى على صعيد اللواط يكون له مدى فعل إيجابي إذا كان أحدهم يلوط بغلام ما مثلاً، فالغلام هنا عدو، أما التخنت فوحده جماع هموم ومصائب ونكد وحزن في جملة حالاته ووضعيته، لأن التخنت في معتقد «ابن سيرين» خاصة اختلاطية، مشوهة، يضيع فيه مبدأ الذكورة والأنوثة، وفي هذه الحالة لا يكون ثمة قيمة عملية من أي جهة، الاعتماد هنا على فصاحة الانتماء، وبلاغة التجنيس. و«ابن سيرين» يتقن لعبة المفارقات، كما رأينا، وفي الآن عينه هو رجل عملي عقائدي حتى النخاع.

أما في الحالة الثانية فثمة توجيه للجسد واتجاه لقوماته الحياتية الشبقية وغيرها عبر تناول أطعمة ومشروبات مختلفة وغيرها!

ثمة بحث تنقيبي وتجريبي يستهدف معرفة أسرار الكائنات الحية والجمادات، وهذه تفصح عن اعتبار الإنسان امتداداً للطبيعة وجزءاً منها، بل هو صورة مصغرة للكون، وهناك ما عرف فيه نسبياً، وما لم يعرف حتى الآن. إن البحاث لم يدخروا جهداً في متابعة خاصيات ما ذكرناه، حيث أرادوا الربط في ما بينها وبين التكوين الفيزيولوجي والحيوي للإنسان، والتمعن في دراساتهم ذات الجانب التطبيقي. ويظهر أنهم كانوا يعيشون تطوراتها وتحولاتها وما يطرأ من تغير فيها، ليصفوا كل حالة، وتمعنوا في فضائل وروايل كل عضو، أو عنصر، وكيفية تعاقبه مع جسد الإنسان. إن الطبيعة تضمن بأسرارها على من لا يخضع لقانونها ويفهمها. هناك تداخلات وتشابكات وتحولات عناصر وأمزجة سلباً وإيجاباً، ردود أفعال على كل تفاعل، لذة أو ألم معين، ولدينا هنا مثالان حيان يتطلبان التوقف عندهما، لتحليل آلية التفكير البراغماتيكية وأدبيات كل مادة من المواد التي درست عملياً: «القرويني» (٦٠٠ - ٦٨٢هـ) في «عجائب المخلوقات، وغرائب الموجودات» و«داود عمر الأنطاكي» (ت. ١٠٠٨هـ) في «تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجائب» وهما يختلفان في ما يذكراهما ويصفانه، ولكنهما يمنحانا فكرة جلية عن طريقة عملهما وبنيتهم الذهنية:

جدول رقم (١)

المادة	الجنس والفصل	القيمة	ملاحظات القزويني	ملاحظات الأنطاكي
أترج	نبته موطنها بلاد الحر	تؤثر في الباه	قشرها يسكن غنمة النساء	حماضها يقوي الشهوة
سندروس	شجرة بأرض الروم	صالحة للباه	بالانتفاع من دخانها	-
صنوبر	نوع من الشجر	حبه يهيج الباه	كما يرى القزويني	يهيج الشهرين
غبيراً	شجرة مشهورة بخشبها	زهرتها تهيج الشهوة	إذا شمت رائحتها المرأة حاجت بها شهوة الوقاع حتى ترمي الحيا والصيانة وراء ظهرها	تهيج شهوة الجنسين وعند المشرق ينعرون النساء الخروج زمن زهرها
فستق	شجرة مشهورة بشمرتها	تزيد في الباه	كما يرى القزويني	-
فلفل	شجرة معروفة	مفيدة للباه	الفلفل يخفف المنى وينبذه وإن احتملته المرأة بعد الجماع منع الحمل	فلفل الماء يهيج الباه مع العسل
كافور	شجرة هندية	الكافور يقطع الباه	كما ذهب القزويني	الكافور يقوي شهوة النكاح
العنب	معروف	يقوي شهوة الجماع	إذا كان مقطوفاً	-
موز	معروف	يزيد في الباه	بحسب القزويني	-
مو	نوع من الشجر	نافع للباه	-	يدر حتى المنى ويهيج بالغا
نارجيل	هو الخبز الهندي	نافع للباه	يزيد في مادة المنى وفي الباه أيضاً	يهيج الباه
نخل	معروف	نافع للباه	يزيد في المنى	-
جرجر	من النبات	نافع للباه	يزره بالعمل بحرك الباه	يهيج الشهوة جداً.

المادة	الجنس والفصل	القيمة	ملاحظات القزويني	ملاحظات الأنطاكي
حزنب	نبات متراكم الأوراق	نافع للباه	-	يهيج الباه
خس	نبات معروف	غير نافع للباه	تأكله النساء اللواتي غاب عنهن أزواجهن بالخل ليقطع عنهن شهوة الوقاع	يضعف شهوة الباه ويقطع المنى
سمسم	نبات معروف	نافع للباه	مقلّوه يزيد في قوة الباه ومادة المنى	-
فجل	نبت معروف	نافع للباه	يزره يهيج الباه	يزره ينعظ ويزيد في الباه
قرطم	نبت	نافع للباه	إذا أكل بيتين أو غسل -	-
قديط	هو الكرب	غير نافع للباه ونافع كذلك	إذا احتلمته المرأة بعد الجماع أفسد المنى	يزره يحرك الباه
كرات	نبت شامي ونبطي	نافع للباه	يحرك الباه	يهيج الباه
أشنان	نبات له ورق أحمر	نافع للباه	-	لا يعدله في تحريك شهوة الباه مفرد
سويه	شراب من أصل نباتي	نافع للباه	يهيج الباه	يهيج الباه
سوطيرا	مصنع	نافع للباه	دهن الذكر منه عند الجماع يمنح لصاحبه لذة عظيمة	دهن الذكر منه عند الجماع يمنح لصاحبه لذة عظيمة
شقافل	نبت نباتي	نافع للباه	يهيج الباه	يهيج الباه
عين النديك	حب صلب أحمر براق نباتي	نافع للباه	إن مضغ أو شرب بسكر هيج الباه وأفرط في الإنعاط	إن مضغ أو شرب بسكر هيج الباه وأفرط في الإنعاط
فرنجمشك	شجر كثير الفروع	نافع للباه	يفتح الشهوة	يفتح الشهوة
قافلي	نبت أخضر	نافع للباه	يحرك الباه بقوة	يحرك الباه بقوة
قرنفل	نبت معروف	نافع للباه	يسخن الرحم ويهيج الباه	يسخن الرحم ويهيج الباه
قطن	نبت معروف	نافع للباه	يهيج الباه عن تجربة	يهيج الباه عن تجربة
كبر	نبت شائك كثير الفروع	نافع للباه	يفتح الشهوة ويعيدها بعد سقوطها	يفتح الشهوة ويعيدها بعد سقوطها



المادة	الجنس والفصل	القيمة	ملاحظات القزويني	ملاحظات الأنطاكي
كهربا	منتج صمغي من شجر جبلي	نافع للباه		إن أربيع شعيرات منه إذا نقش عليها صورة قرد قائم الإحليل في طالع السرطان لم يفتر حامله عن الجماع
ابن عرس	حيوان معروف	نافع للباه	-	يهيج الباه إذا حشي بالكزبرة والملح
أوز	طائر مائي أرضي	نافع للباه	مخه يزيد في الباه	يهيج الباه
تمساح	حيوان مائي أصلاً	نافع للباه	-	أكله يحرك الباه
ذئب	حيوان بري معروف	نافع للباه	مرارته تزيد في قوة الباه وأكل خصيته مشوية يزيد الباه... ومن أخذها معه يأتي النساء كثيراً	إن لطح الذكر بمرارته يفيد في الهجمة
رؤوس المصافير	مختلفة	نافعة للباه	دم العصفور يخلط بدقبتن العدس ويتخذ بناقد ويطلبي القضيبي ولا يضع قدمه على الأرض فإنه يرى شيئاً عجيباً من فرط اللذة وكثرة الشهوة	رؤوس المصافير تهيج الباه وإن خصبت جميع الرؤوس هيجت الشهوة وولدت البخار الغليظ، والحقنة برأس الضأن وكوارعها تهيج الشهوة.
سقنقور	حيوان مستقل	نافع للباه	-	يهيج الباه ويولد الشئ
سحفاة	حيوان برمائي	نافعة للباه	-	لحمها يحرك الباه
سمكة صيدا	حيوان مائي ميمر	نافعة للباه	-	في حال هيجانها يخرج من أشداقها زبد، إذا أخذ من هذا الزبد حبة في بيضة نيمرشت أو مرق الدجاج وشربت هيجت الباه بحيث تقضي بصاحبها إلى الموت من شدة الإنعاض..

المادة	الجنس والفصل	القيمة	ملاحظات القزويني	ملاحظات الأنطاكي
عنبر	حوت مميز	نافع للباه	-	يهيج الشهوتين وإن لوزم بماء العسل أعاد الشهوة بعد اليأس..
ياكزهر	حجر معدني ذو منشأ حيواني	نافع للباه	-	يهيج الباه تهييجاً عظيماً
بورق	ملح ذو منشأ حجري	نافع للباه	-	يهيج الإنعاط بطلاته على المذاكير
قضبان	حيوانية مختلفة	نافعة للباه	إن تحقيف قضيب الأيسل والكلب وسحقهما يكثران من الرقاع، أما قضيب الضبع فيجفد ويسحق ويستف منه الرجل قدر دانقين فيهيج شهوة الرقاع بحيث لا يمل من النساء ولو كن عشرين	قضب الأبل ينعظ شرباً
حمام	حيوان أهلي معروف	نافع للباه	يؤخذ من ذنبه ثلاث طاقات حين نزوته على الأتان ويشد على ساق الرجل ينعظ في الحال	ذكره يعظم مقابله إذا أخذ حياً وأكل في حمام مقلوأ مبرزاً
سنور البر	حيوان بري معروف	للمعالجة الرحبية	يُدخن به بخرج المني من الرحم	-
تيس	حيوان معروف	نافع للباه	يلعابه حين يسقى يهيج الباه	-
حجر الباءة	حجر أفريقي	نافع للباه	إذا قرب من الإنسان ظهر به شهوة الرقاع	-
بيض	أصل كل حيوان	نافع للباه	-	إذا سحق قشره يهيج الباه
ترنجبين	عسل، رطب فارسي	نافع للباه	-	يحرك الشهوة بالملازمة <sup>(٣٠)</sup>

هذه الجداول التي رسمناها وأظهرنا من خلالها كيف تُوزَّع كائنات حية مختلفة وجمادات وعلاقتها بالوضع الجنسي للإنسان، بَمَ تفيدينا؟

١ الاهتمام الكبير بطبائع الكائنات وصفاتها من ناحية، والتمييز بين خاصية كل كائن وما فيه من قوى مخصصة من ناحية أخرى، إن الكثير منها غير مقبولة إما لأنها مستترة في أعضائها كالكلب والضبع، أو لأن فيها ما لا يقبله الذوق ولم يتعود عليه كلعاب التيس، أو لأن هناك ما يهاب جانبه كالذئب في مرارته. وهي في مجموعها تتطلب استعداداً نفسياً وجسماً وعقلياً وحتى تكيفاً اجتماعياً، ومعرفة متبصرة بها.

٢ ثمة خبرات واسعة في المجموع المذكور: حيواناً ونباتاً وجماداً. إنها خبرات لا تتوقف على مجرد تجارب محدودة، وإنما تعتمد على حالات معايشة ومتابعة ومراقبة للتحويلات والنتائج التي تنجم عن التغيرات الطارئة على كل عنصر وفي تفاعله مع غيره.

٣ ثمة أسماء هي سماعية، لقد ورد ذكرها كما يلاحظ من خلال ما هو مدوّن هنا وهناك أو مسموع.

٤ إنها في مجموعها تكوّن كلاً مذهلاً من كائنات الطبيعة سواء في العناصر المؤلفة، أو في الأعضاء التي جرى ويجري التركيز عليها.

٥ ولعل بعض هذه الكائنات تكتسب صفة تاريخية وبيئية، كما في حال الحوت (العنبر) مثلاً، فأهل الجنة أول ما يدخلون من زيت كبد الحوت. وهذا عائد إلى الإمكانيات الهائلة من حيث القوة الإحصائية في كبد الحوت، وفي الحوت إجمالاً، وكذلك الثور<sup>(٣١)</sup>.

٦ لا يوجد ممنوع في أي من هذه الكائنات المذكورة، إنها في كليتها تخدم الإنسان، إن العلم يؤم كل شيء لصالح الإنسان هنا.

٧ الجدير بالذكر هنا هو أن الذي يقوم بالتجارب ويتحقق منها ومن فاعليتها هو الرجل، وفي خدمة آلة الذكورة منه، بينما المرأة فحتى في الحالات التي تفيدها،

فإنما تكون محدودة، ولأن الشبقية المتصورة لها ذكورياً، سمحت له بإجراء كل ما من شأنه تقوية فاعليته الجنسية، ليستطيع المساواة معها، المرأة هنا تولف طرفاً مضاداً للرجل ومعه الطبيعة كاملة بكل كائناتها. إن ميثولوجيا الذكورة المثلومة، تلك التي تعتقد أنها مهزومة ومقهورة، وأن كل ما يُجرى لن يمكنه منها، ثمة حقد تاريخي يتجدد ذكورياً تجاه المرأة!

٨ لقد أوجدت أمبراطورية واسعة الأرجاء تشمل شعوباً وأممًا وتضم لغات شتى، أرضية صلبة لبلورة ثقافة كشكولية، ثقافة تعتبر عصاره ما بلغة الشعوب والأمم هاتيك، وما كان لديها من إمكانات معرفية: علمية وأدبية وطبية، باللغة العربية غالباً، فدخلت في هذه النصوص المذكورة تصورات ومتخليلات ذات أبعاد ميثولوجية. ولكن الأهم من كل ذلك أن فاعلية الإيروتيكا التي ارتهنت لحضارة برزت رجولية (ذكورية) سمة ودلالة ورؤيا ومساراً، هي التي حرضت الكثيرين على ضرورة اختراق الآفاق والمجاهيل بحثاً عن (عشبة الحياة) على طريقة «جلجامش»، ولكن هنا كان البحث عن مقويات الجنس أو معمقات اللذات والمتع، حيث كان السعي المستمر في إيجاد (فياغرا) سحرية، كوسموبوليتية من عناصر مختلفة، أو تجميعية لأولئك الذين وجدوا قرصاً سانحة ليس للاعتناء بأجسادهم كرياضة روحية - كما يظن - ولكن بذكورتهم، كما يلاحظ في أدبياتهم الباقية، أما الكثير مما بقي ويدخل في باب الزهد والعفة والتقوى والخوف من الخطايا، فأعتقد أنه دون للتغطية على حقيقة حياتهم اليومية!

#### خامساً: الجسد ملبساً بالحرم لاحقاً:

عندما تجسد الإسلام في دولة وطيدة الأركان وتوسعت حدودها، وجلبت إلى حاضرتها الجوارى والغلمان من كل الأمم والضرائب والأتاوات، وبدأت الحضارة تنجذر بلذاتها وأطايها في النفوس، بدأت الثقافة تنحو منحى آخر، وتشكلت أدبيات عقيدية تشغل الجسد بتابوات (محرمات) مختلفة، ولكن الأنثى هي التي شكلت الجسد الأكبر الذي قيد على صعد مختلفة. إن جمهرة الأحاديث التي تخص المرأة وكيفية تركيزها عليها باعتبارها معادلة للفتنة خصوصاً ودونيتها لكثيرة جداً!

ولقد خلف «محمد» بعد موته إرثاً كبيراً من المشاغل والهموم، كانت تركته: نساءه

اللواتي اشترط عليهن عدم الزواج من بعده من أي كان، إنه تابو يمس التفاوت القيمي، إن زوجة النبي لا يجوز أن (يواقعها) من هو أدنى مستوى منه، إلى جانب تركته. وضمناً، كانت أحاديثه المودعة في الصدور، وصور ومشاهد عن حياته وحكايا حبه لبعض زوجاته، وبشريته التي أعترف بها، حثانه وعطفه وتواضعه، وفي الآن عينه سخطه وغضبه وقلقه مما كان يجري وعلى المستقبل.

ولأن الذين من بعده كانوا مشغولين بفردياتهم أكثر وبأطايب الحياة وشهوات الجسد، فقد تم البدء بأكثر المهمات خطورة، وتحقيقها، وهي تدوين السنّة، ولكن تلك التي دسّ فيها آلاف مؤلفة من الأحاديث التي يشك فيها، والمقارنة بين كتب الحديث وكتابتها ترينا ذلك، والصراعات المتذبذبة عمقت هذا الاتجاه.. والمرأة كانت الضحية الكبرى في ذلك.

فقد شرح الجسد قيمياً، وبرزت فتاوى تحدّ من نشاط الغريزة، ولكنها لم تقف في وجه من حاول الاستئثار بالدين لصالحه انطلاقاً من نوازع مختلفة. وشيخاً فشيخاً أظهر الإسلام الدين الخالي من المنغصات واعتبر رموزه كولين.

وبين الغيبة والأخرى، كانت دراسات تظهر تخترق المحظور، وتقارب الجسد في نصوصه الكبرى، كما دون عنه فيها اعتماداً على التحليل والمقارنة، ووضع ما جرى في سياقه التاريخي والاجتماعي والنفسي والبيئي والثقافي.

وباسم المحرم، وتحث طائفة العقوبة القصوى، بدأنا نشهد هنا وهناك مطاردات وملاحظات مختلفة للذين ينظرون لما جرى - وكما هو - في حقيقته الدنيوية، ومن خلال وقائمه الموجودة في بطون الكتب المختلفة الأحجام والغايات.

لكن إرادة الحقيقة هي أكثر من كل إرادة تمحيل التاريخ إلى وقائع مختزلة، فما في الجسد لا يغيبه إرهاب كلمة معينة، وما خلفه التاريخ في عهوده المتتابعة خير دليل على ما تقدم. وبدأت دراسات هنا وهناك تنصدر واجهات المكتبات أو يشار إليها همساً، أو تباع مهربة أو في أمكنة بعيدة خارج حدودها المعينة<sup>(٣٢)</sup>.

### الهوامش

- (١) «ابن محمد المرحاني»، الشيخ علي: كتاب التعريفات، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥)، ص ٧٦.
- (٢) «اللبواني، محمد كمال»، الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية، (منشورات رياض الرئيس، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٤)، ص ٤٧.
- (٣) انظر مثلاً: الطبري في تفسيره، (دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠)، م ٢، ص ٢٣١ - ٢٣٧؛ «والفخر الرازي»، في: تفسيره، (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥، ج ٦)، ص ٧٦ - ٧٩؛ «ابن كثير»: في تفسيره، (دار الخيرة، بيروت، ١٩٩٤)، م ١، ص ٢٢٨ - ٢٣٣؛ وما أقرته حول ذلك في كتابي: «نقطة المحظورة»، المصدر نفسه، الفصل الرابع.
- (٤) انظر مثلاً «القرطبي» في تفسيره، (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥، ج ٢، م ٤)، ص ٨٧ - ٨٨؛ «ابن كثير» في تفسيره، المصدر نفسه، م ١، ص ٣٢٠ و ٤٤٦.
- (٥) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، (دار الجيل، بيروت، د.ت. م ١)، ص ٣٦٧، مادة (نفر).
- (٦) القرطبي: في تفسيره، م ١، ج ٢، ص ٣٧٧.
- (٧) الفراغ المنقذ واضح كما أعتقد، إنه يتضمن شيمة ذكورية بامتياز.
- (٨) انظر تفسيره، م ١، ص ١٦٣.
- (٩) دوغلاس، ماري: الطهر والحظر، ترجمة عدنان حسن (دار المدى، دمشق، ط ١، ١٩٩٥)، ص ١٩٤.
- (١٠) الحديشان الأولان من كتاب أدب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية، ل: عبد الملك بن حبيب، ص ١٨٥، والثالث من إحياء علوم الدين، ل: الغزالي، م ٢، ص ٢٧.
- (١١) انظر كتاب أدب النساء، المصدر نفسه، ص ١٧٦.
- (١٢) انظر مثلاً: صحيح البخاري، ج ١؛ كتاب الحيض، ص ٨١ وما بعد؛ والتاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، «للشيخ منصور علي ناصف» (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٦١، ج ١، ص ١١٧ وما بعد)؛ وكتاب أدب النساء، المصدر نفسه، ص ١٩٨ - ١٩٩، إلخ.
- (١٣) انظر: التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، المصدر نفسه، ص ١٢٥.
- (١٤) انظر فهرس الكتاب المذكور، ص ٥٢٥ - ٥٢٨، ويمكن العثور على أشياء الأبواب هذه في معظم الكتب الفقهية التي تخص (التكاح)، كما في تحفة العروس و«معة النفوس»، المصدر نفسه؛ و«زهة التأمل» ومرشد التأمل في الخطاب والتزويج، ل: «السيوطي»؛ تحقيق المذكور، (الترجي، بيروت، دار أمواج، ط ٢، ١٩٨٩، ص ١٣ - ٩٥)؛ و«تحفة العروس، أو اللزواج الإسلامي السعيد»، ل: محمود محمدي الاستانبولي، (مطبعة خالد بن الوليد، دمشق، ط ٢، ١٩٨٥)، في أكثر من ٦٠٠ صفحة من القطع الكبير، والقيمة المنافحة بارزة فيه، والعنوان ذاته بشي بذلك!
- (١٥) انظر التاج الجامع للأصول... المصدر نفسه، ص ٧٩.
- (١٦) حول الأحاديث المذكورة، انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦ - ٨٨، وانظر بالمقابل تعليقات وشروح الشيخ «منصور علي ناصف» في لاحقاً، بخصوص ما تقدم.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٩٠ - ٩١.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٩٢.
- (١٩) انظر حول ذلك الرموز في الفن، الأديان، الحياة ل: «فيليب سيرنج»، ترجمة: عبد الهادي عباس، (دار دمشق، دمشق، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٤٤٤ - ٤٥٠؛ «المسحر في التوراة والعهد القديم»، ل: «شفيق مقاره» (منشورات رياض الرئيس، لندن، ط ١، ١٩٩٠)، ص ٤٧٩ - ٤٨٠؛ و«موسوعة أساطير العرب عن

- الجاهلية ودلالاتها، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٩٦؛ ولغز عشتار، المصدر نفسه، وعصراً ثالثاً (اللات والعزى ومناة)، ص ٨٨... إلخ.
- (٢٠) الغزالي، في المصدر نفسه، ص ٢٦.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (٢٣) انظر نبيل فياض: أم المؤمنين تأكل أولادها، بيروت، دون ذكر المطبعة، ط ١، ١٩٩٩، انقسم الأول مثلاً، ص ١٧ - ٨٢.
- (٢٤) ابن منظور، لسان العرب، م ١٢، ص ٣٤٩.
- (٢٥) انظر مثلاً، تحليل عبد الكريم: مجتمع يثرب: العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين الحمدي والخلفي، (سينا للنشر، القاهرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧)؛ انظر أمثلة من كتاب أدب النساء، المصدر نفسه، ص ١٧٥ - ١٨٠.
- (٢٦) انظر كتابه فم الهوى، صححه وضبطه: أحمد عبد السلام عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣)، ص ١٢٧ - ١٣٠.
- (٢٧) انظر صحيح البخاري، ج ٧، ص ٥٠.
- (٢٨) انظر مثلاً: كدوين السنّة، لـ إبراهيم فوزي، (منشورات الرئس، لندن، ط ١، ١٩٩٥)، ص ٢٢٠.
- (٢٩) «ابن سيرين، محمّد: تفسير الأحلام، تحقيق وتعليق: يوسف علي بدوي، (دار ابن كثير، دمشق، بيروت)، ط ٢، ص ١٩٩٣، ص ١١٧.
- (٣٠) انظر حمول عجائب مخلوقات وغرائب الموجودات، لـ «القزويني»، ضمن حياة الحيوان للكبرى، لـ «الدميري» (دار الأبياب، بيروت، دمشق، د.ت. ج ٢)؛ ولذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجائب، لـ «داود بن عمر الأنطاكي»، (دار الفكر، دون تحديد المكان والزمان).
- (٣١) انظر «ابن قيم الجوزية»: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، (مكتبة المتنبّي، القاهرة، د.ت. ج)، ص ١٠٨؛ وحياة الحيوان الكبرى، لـ «الدميري»، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤١؛ وانظر تحليلنا لذلك في كتاب جغرافية الملذات: الجنس في الجفنة، المصدر نفسه، ص ١٩٦ - ١٩٣.
- (٣٢) أخص بالذكر ما كتبه «فاطمة الرئيسية» كما في كتابها الحريم السياسي: النبي والنساء، وغيره من الكتب الأخرى، فرغم الحظر عليه، فقد ترجم، ويتداول بقوة؛ وانظر أيضاً الكتاب المنتع لـ «جبرالدين بروكس»: الأتولة الإسلامية، ترجمة: «براعم سليمان»، (دار الكنز الأدبية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠)، وعصراً الفصول الأربعة الأولى مع المقدمة، ص ٧ - ١١٠. وما أثاره «نبيل فياض» في: أم المؤمنين تأكل أولادها، المصدر نفسه، دون تبيان حيوية التقديم للكتاب... إلخ.

## الفصل الخامس

### الجسد المضمخ بالمحظور

كما أن مفهوم الاجتهاد نُظر إليه خصوصاً بعد القرن الهجري الرابع بعين الرية والشك وفيد كثيراً، كذلك تشكلت التصورات والقيم الخاصة بالأشياء والكائنات، بكل ما يمس الطبيعة وما يتجاوزها، وضمناً برز الجسد في مختلف وضعياته ومسمياته محفوظاً ومُعَلِّماً بمواصفات وعلامات جنسانية، وتراجعت كلمات وعبارات كثيرة إلى الراء، حيث اعتبر مجرد التلغظ بها سخفاً ومجوناً وضعة، وصارت الأمكنة التي تسودها العتمة ويلقها الصمت أكثر والمنزوية في الأقبية، وتلك التي تفصلها جدران سميكة صماء عن العالم الخارجي هي الملاذ الآمن والمنشود لإطلاق سراح العبارات والكلمات التي تشي بالرغبي والشهوي والمتعي، أي صار المحظور كاسمه يبحث عن عالم سراديب، وليعيش الجسد هواماته وملذاته المحجبة! لكن الكلمات بقيت هي هي في فعلها وفاعلها والمفعول به، في ظرفها وصفتها وحر كاتها وجامدها ومشتقها: تأنيثاً وتذكيراً.

في العالم السراديب كان المحور الرئيسي ويظل هو العلاقة القائمة بين (أبي أيوب وأبي ادراس)، و(أبو أيوب) تسمية بغدادية للذكر، أما (أبو ادراس) فكناية عن فرج المرأة، وفي الخالتين ثمة مفارقة، ففي (أبي أيوب) إشارة تاريخية إلى (أيوب) نفسه وخاصته وهي الصبر، أما في (أبي ادراس) فإشارة بيولوجية إلى الدرس وهو الحيض بالنسبة للفرج. في الأول تسمية ثقافية وفي الثانية إلغاء الثقافي وإسقاطه في آن، حيث تنهض التسمية



البيولوجية لتغدو في الوقت نفسه حقيقة فرج المرأة، ولتكتسي الثقافة اللاحقة علامات جنسانية فارقة.

ولكن المغيب الذي يشتهي في السر يظل يستنطق السلوك اليومي، والمجاز والتلميح، وهذا يعني أن التطرق إليه صراحة يفصح عن هتك لما هو اجتماعي، وسفاهة مسيئة إلى الوقار الاجتماعي، وتمرد على المحظور، وهذا يستدعي ردعاً ليبقى السر مصاناً!

أكتب هذه الكلمة وأنا أستحضر ما كتبه أحدهم في رده الأخلاقي على مقالة نشرها «يحيى جابر» بعنوان (خجل) في مجلة «الناقد». يقول صاحب الرد «إن لم تستح فافعل ما شئت.. لا أدري من الذي قاله. ربما يكون قولاً مأثوراً، أو مثلاً، أو استهلالاً لبيت شعري، قديم أو حديث. المهم أن من قاله، كان يدرك أنه سيكون هناك أناس لا يراعون مشاعر أحد أو أحاسيس أي كان، لأنهم تربوا تربية سوقية (أولاد شوارع) يعني. ومن لا تربته أمه تظلم تربيته ناقصة... ومن ثم، إن الذي لا يملك أي ذرة من الأخلاق والآداب، يمكنه الصراخ كيفما أراد ومتى شاء خاصة إذا كان يكتب عبر صحيفة أو مجلة، لا تنشر إلا للتافهين والعرضحالية وأصحاب الخطوط المنمقة... إلخ»<sup>(١)</sup>.

وقبل أن أتطرق إلى مقالة «جابر» والأبعاد الإيروتيكية لها ودلالاتها، بودي أن أتوقف - ولو قليلاً - عند هذا الرد:

١ بداية إن هذا الرد الأخلاقي لا يتجسد في موقف رجل محدد، هو صاحبه، بقدر ما يمثله الكثيرون في طول البلاد العربية وعرضها، وهم يشتمزون من صدى كلمات في الحيز المذكور، لأنهم يسكنونها أقبية الصمت والمجهول.

٢ وهو في الوقت الذي يمارس وصالته الأخلاقية على ما هو ممكن الأخذ وما هو مرفوض ومحظور، يتجاهل حقيقة ما تتضمنه مقالة كالتى استشارته، من النواحي الجمالية، والخلفية الأدبية والترميز ومتشعباته الفنية.

٣ وهو في الوقت الذي نسف كل قيمة أدبية أو فنية، واعتبار أخلاقي يجلو مقالة «جابر» بدعوى ابتذالها وسوقيتها، (وكلمة سوقية مازالت تستعمل خطأ وكأنها

تخص عالماً لا علاقة لنا به) إذا به ينطلق من المستوى ذاته، فالصياغات الإنشائية، والجمل الوصفية والنزعة الوعظية، طبعت الرد بحيث تبقيه في مستوى أدنى من المقالة التي (سفهها) في كليتها.

٤ وصاحب الرد (ومعه كثيرون) يبدو كأنه غير مطلع على (تاريخه) الأدبي الثري والشعري والإطار النقدي لما كتبه.

لقد كان للأعضاء الجنسية حضور جلي في المدونات القديمة، بل تمّ توظيف الجنسانية لتحقيق أكثر من غرض أو هدف.. فالحديث الذي ينسب إلى الرسول وهو (من تعزى بعزاء الجاهلية فأعضوه بهن أمه ولا تكنوا)<sup>(٣)</sup> يفصح عن أكثر من معنى ودلالة. وقد ذكرنا حالات كثيرة في فصل (العرب) ومدى حضور المفردات اللصيقة بما هو جنسي في الحياة اليومية عند العرب سابقاً! والآن: ما هي لأخلاقية مقالة «يحيى جابر»؟ وهي تدخل في حيز التخيّل الإيروتيكي، ومكاشفة المحظور بعري تام!

إن قراءة (خجل) في صفحاتها الأربع، في المجلة، لا تخفي على أي كان مباشرة ما يثيره الكاتب، فتمّة تركيز مباشر على القضيبي، وإفصاح عميق عن الأهمية الكبيرة التي يوليها له: وصفاً وفخاراً، ولذة، ومؤاساة، وألفة، وتحقيق رغبات... إلخ، وذلك من خلال اثنتي عشرة فقرة، متساوية في طولها نسبياً.. ثمّة تواصل وجداني هيامي شبقني جلي معه:

« ما أملكه... ليس طويلاً كقطار، ولا شاهقاً كعمود روماني، ليس ضخماً كقلعة أو مركبة فضاء، وللأمانة التاريخية هو متوسط الطول والعرض، وقوته لا بأس بها، مع أنه لا يرج الأركان، أو يهز بدن السماء، ولا يدك الكواكب ببعضها البعض لحظة انطلاقه، ومع ذلك كنت راضياً عنه. وكذلك اللواتي تعرفن إليه واستقبلنه. لكنه حين يتشاب ويستيقظ من غفوته أدلله وأغتنجه وأعاتبه: «أوقعتني في هاوية أنثى لا أطيعها. لا تكرر فعلتك ارحم عمري يا رفيق».

- كم من مرة ورطني في علاقات كنت بغنى عنها. لست نادماً أو خائباً لأنني أشعر أحياناً أن النساء يقدنك إلى امرأة واحدة، والمرأة الواحدة تجر خلفها سرباً من النساء، أليس كذلك يا هزاز يا لراز.

- يا عوام، يا دخال.. كم صرخت في منتصف الليل، فكنت أريت على كنفيك، أهدهدك، أهزك.
- يا حمامة، يا هراق، يا حفاش.. مازلت كما عرفتك، أنيقاً، مهذباً، بربرياً، وعرياً نبيلاً.
- يا دماغ، يا حكاك.. كم من عمر بذرتة على عذراء، وكم من راتب ضيعته على فتاة حانة.
- صديقي البكاي والأقرع. عشنا حروباً وأسفاراً وهجرات ومطاردات.
- عزيزي القرطاس والغصيص.
- أه.. يا مستحي، يا مكشف.. أحبك الآن، أحترمك، أسرح شعرك، أشذب حديقتك لتورق وتزهو، تحقق لك الحياة، والعموم في بحيرة من نون النسوة<sup>(٣)</sup>.

إن مجموعة الأخلاقيات المتداولة والقيم التي توجه المكتوب وحركية العالم المعاش من حولنا وفيها تفرض علينا التعامل مع هذا المعاش اليومي: كتابة وقولاً وسماعاً بذوقيات رعوية ووصائية محروسة، كل انحراف عنها يغدو ابتداعاً أو هرطقة!

ومن الملاحظ أن بنية المقالة بقدر ما ترشح الإيروتيكي (ما هو قضيبى أو خاص بالقضيبى) بقدر ما تجلو المراقن عليه، هل حقاً أن الإيروتيكية لا تعاش، ولا يفكر فيها، أو هي غائبة في الواعية العربية؟ هل جرى تغييبها أو إقصاؤها وكأنها نسي منسى؟ لماذا هذه الحساسية تجاه كلمات تشيد بالإيروتيكي وتحتفي به؟ أهناك غيرة على (الصرح) الأخلاقي الذي يشد إليه العامة والخوف عليه من التصدع والانهيار، أم لأن البت في مواضيع لصيقة بالإيروتيكي تضعف فاعلية الميتافيزيقي، وتقلل من شأن من يمنحه جاذبية (سحراً كونياً) في فضاء القدسي؟ أليس الإيروتيكي كشافاً لأكثر من سر جبهوي، هو رأسمال تقوي؟

ثرى هل الكاتب يمارس استعراضاً إيروتيكياً (فحولة باخوسية/ جلجامشية) أمام مرأى من الناس، أم أنه يحيل المكبوت والمغيب المتأجج إلى كلمات تنساب على البياض وعبره، فيغدو المسطور وشماً يقر بحقيقة الجسد من داخله، ويجعله تدويناً لما يتجوفه؟

إن القراءة بوسعها أن تؤثم المكتوب، أن تحيل المدون إلى حالة تجديف وكفر وانحلالية قيم، ولكن ليس بوسعها فرض لغتها التقويلية أو التأويلية على النص. ثمة مناوشات بين النص

وكل قراءة، والأهم من كل ذلك هو كيفية التفاعل القيمي مع النص من خلال راهنه، انطلاقاً من معزاته الجمالية وسردياته الأدبية التي تتوهج شيقاً وافتاحاً على الأعماق.

ليست «حجل» سوى مكاشفة المستور هذا الذي ينتسب إليه وتطول مدائحه ويعظم، لحظة خلوة. هناك خوف (حجل بالتحديد) من رؤية أحدهم لما يعتبره علامة رجولته (رجولته على أكثر من صعيد)، ولكنه رهين هذه الذكورة، يتفاخر بها في الصمت المشبه!

ألا يعني في ضوء ما تقدم أن «حجل» تعرية المستور، انتهاك المزيف، كشف الوقار العملي والوظيفي، والعودة إلى الفطرية التي تكوّن الجسد غير المحتاج إلى تعريف بماضيه؟ إن الحجب يضاعف من فعالية السر للذكوري، ولكنه يتأمر على الحقيقة هنا فهو بقدر ما يزيح الكلمة كدال على مدلول، ويمنحها حضوراً مجازياً، فإن الكلمة تلك توحى بعنف قائم في النفس أو هوى يعمل به كثيراً.

ثمة خوف من الذكورة، أو مشهديات الإيروتيكا بمجرد التعبير عن أوالياتها، وحالة طمأنينة حين يُستر عليها. كأن الأخلاقية تتجاوب عكساً مع غياب أو تنحني الإيروتيكي، أو كأن الإيروتيكي لا يؤكد حضوره إلا في الصمت الملهم للشهوة، وفي أقتية تتسرب الرغبات عبرها.

مقالة «جابر» مخيفة، وقحة، سفيهة، فضائحية، ماجنة.. إلخ، لكنها ليست كذلك إلا لأنها تستوطن بياض الورقة وأمام النظر تكون، بحيث تخرس الخيلة على التفاعل معها، والجسد يكون في وضع مختلف، كأن الفحولة لا (تشمع) إلا حين يكتم عليها!

هل نكون مجانين للصواب إن قلنا إن الإيروتيكي هو الحقيقة المثلى لما عشناه وقرأناه وتمارسه من سلوكات مختلفة؟ دعك من الحشمة المظهرية ومشهديات التقوى، عبر الأجساد الكاتمة للغة، وهي في (حجرة) الشبقية نائرة؟ إن متابعة ما يعاش في العمق كفيلة بإثبات ذلك، وتوكيد عقدة الذكورة، وشهوة الأنا وهي في تماهياها على أكثر من صعيد مع (الفاليك: القضيب)، إذ يمكن لأي كان في العموم أن يتعرض لأي إجراء ردعي عقابي، استئصال عضوي، سوى المعبر عن رجولته، كأن وجود القضيب سابق على وجود الشخصية، وكأن الشعور بالراحة والأمان والفخر يتجلى ويتعاضم بقدر ما

يعتقد المرء هنا أن علامة ذكورته بارزة تستجيب لرغباته. أليست العنانة تمثل الخوف الأكبر الذي يحدق بأولئك الذين يخشون على حياتهم من هدر المعنى فقط لأن هناك (فتوراً) أو (ضعفاً) أو (عجز استجابة) في ذكورتهم، حتى على الصعيدين الاجتماعي والتاريخي؟ فالثقافة هنا إيروسية النزوع!

ولـجـابـر، لم يبتكر شيئاً من عنده، لم يبدع نظرية في الغلمنة، ولكن تكمن (فضيلة) مقالته في كونه كشف عن السر الذي يهيج الباه، نزع عنه طقوسيته، خالف (عقيدة) الجماعة في الإبقاء على السر: أن تبقى دالة الرجولة والفحولة خارج المسمى والمصرح به! وهو لم يتباه بعلامة ذكورته، لم يهدد (به) أحداً، لم يظهر أو لم يستعرض شبقه على الورق، لقد باح بالباحوسية في نزعتها المعتم عليها، وتكلم باسم كل من يخجل من العلامة المذكورة، استنطقه، جعل صمته المشبوه كلاماً صدامياً هو حقيقته التي تسم شخصيته. وبذلك فإن مقالته تشكل مقالة نادرة، استثنائية في الأدبيات العربية المعاصرة والتي تفصح عن الشبق في نسخته العربية والمتجلبية برداء ديني تقوي، وأعتقد أنها فرئت بما فيه اللاكفاية، في مخادع النوم، وفي الأمكنة التي تؤجج الشبق، وتستجوب في العمق هؤلاء الذين تمنعهم حشمتهم من الالتماس علامة الاعتراف بحقيقتهم. ولعل تجوالنا التنقيبي تاريخياً يعبر عن الجسد المضمخ بالمحظور وكيف تم ذلك!

### أولاً: الجسد المصرح بشبقه:

هل نغالي إذا قلنا إن تاريخ الجسد هو تاريخ تفتحه الشبقي؟ ليتابع القارئ ما دؤن فيه وعنه وكيف تحرك التاريخ، لا بد أن يلاحظ تلك الطاقة الإيروسية الهائلة التي تحرك التاريخ وتلون حركة المجتمعات البشرية. أوليست الجنسانية وما فيها من مفارقات الذكورة والأنوثة، وما يخص هاتين من تحليل وتحريم هي التي تسم المدون في التاريخ بغض النظر عن طبيعة ما كان يكتب مباشرة، أو تلميحاً، مجازاً أو رمزاً؟ لقد تداخل الجسد مع الطبيعة واكتسب أسماء ذات أصداء كونية وطبيعية. لذلك كانت القيمة الكبرى كما يلاحظ هي في كيفية الإعلاء من شأن الجسدي وذلك بالإفصاح عن كوامنه المتعبة والتلذذية. وتبدو الذكورة ميتولوجية الصياغات والأمداء والمرمى، بحيث يمتد الجسد الأنوثي طبيعة كاملة متهيبة لتقبل (إبداعات) الذكورة، خصبها، والتفاعل مع عناصرها. ومن ثم لتغزو الذكورة تلك وشماً على جبهة التاريخي في صورة القضيب. واللغة في هذه الحالة كانت تنسل وتنبسط وتغير وتستثير الأخيلة والوجدانات وتتجذر

بأجيج نعظها في ذاكرة جماعية غالباً. كان ثمة احتفاء كرنفالي بالجسدي، حضور في التاريخ وتجاوب معه عبره، وهذا يتضح في نصوص شعرية كثيرة.

إن امرأ القيس لا يخفي شبقيته، حقيقة ما كان يعيشه، والآخرين أنفسهم ما كانوا يبعيدون عن متعيا ما كان يستشعره موقفاً، إن لاميته مشهورة، كما في قوله:

ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة	فقلت لها: سيرى وأرخي زمامه
فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع	إذا ما بكى من خلفها انصرفت له
هصرت بفردى رأسها فتمايلت	مهفهفة بيضاء، غير مفاضة
فقلت، لك الويلات إنك مرجلي	ولا تبعديني من جتناك المعلل
فألهيتهما عن ذي توائم مُقبل	بشق وتحت شقها لم يُحول
عليّ هضيم الكشح ربّما المخلخل	تراثها مصقولة كالسجنجل... إلخ <sup>(٤)</sup>

ثمة أعراسية باذخة في المحيط الجسدي، كان لها مرتع نفسي واجتماعي. ولأن امرأ القيس كان يتواصل مع الأنثى، وقد امتدت أمامه أيضاً خصبة ظمّانة، ومتاهة بيولوجية تتطلب ترميزاً وتعليماً. إنه بذلك يمارس حينياً إلى الأصول تلك التي تخص الجنس في أبعاده القدسية والجماعية ولكنه يتحدث هنا بلسان فرد، يمارس شبقيته بمفردات تكتسي منمنمات جغرافية وأعرافية تخدم المتخيل الجسدي، ويرز المحظور هنا متزوع الإقامة، غير مدرج في تصنيف القول الشعري. بالعكس، فإن الإيروسية تعتبر الميكانيزم الكوني في معمارية القصيدة، وهي ليست مجرد عنفوان اللحم والدم وخفقة الروح، وداخلها توقد الشهوة، وإنما تمتح القصيدة في مجمل أركانها (موضوعاتها) جغرافية ديمومة وأرضية مجلوة متعاً وأطايب.

ثمة انشداد إلى الداخل، صوب النسيج اللحمي وثغراته المشحونة بالشهوة، وبالسر الإلهي، إذ يتجلى تطابق وتناظر في أن بين التكوين الهندسي والفلكي الإلهي والتكوين الجسدي الذي يتأجج حياة. وامرؤ القيس يحن إلى العنقوانى في التكوينين، وفي الوقت الذي تفصلنا عنه مسافة ألف وأربعمائة عام ونيف، وما في هذه المسافة من تحولات واختلافات ثقافية، إلا أن بناء الكلمة عنده تصطبغ بالديمومي، بالحركي الذي يحمل صفة الأنثوي، وكل إشهار بشهوة ناهضة شعور بأبدية اللذة أكثر، إذ يتحول الوصف

إلى بانوراما اشتهاه اللحمي ومخزونه المتعي، والتوصيف إلى تلذذ مرافق يعمق متعية الاتصال اللحمي.

إذا ما الضجيع ابتزها من ثيابها  
حلفت لها بالله حلفة فاجر  
فلما تنازعنا الحديث وأسمحت  
كأنني لم أركب جواداً للنة  
تميل عليه هونة غير مجبال<sup>(١٥)</sup>  
لناموا فما إن من حديث ولا صال<sup>(٢٥)</sup>  
هصرت بغصن ذي شماريخ ميثال  
ولم أتبطن<sup>(٣٥)</sup> كاعباً ذات خلخال

لا تلميحاح في هذه الأبيات، ثمة ابتهاج وغبطة جسديان، توليد للمناخ المؤازر على إبقاء المتعة في الداخل.

لهذا ينسب إلى الرسول حديث فحواه أن امرأ القيس قائد الشعراء إلى النار وفي خبر آخر معه لواء الشعراء إلى النار<sup>(٦)</sup>، وقد يسأل المرء: لماذا هذا التشدد على (جهنمية) شاعرنا، لماذا هذه (الحملة) النبوية في حديث الرسول عليه؟

ما يعتقد هو أن قدرة الشاعر على تذكية الإبروسية في الحافظة الجماعية عربياً كانت قوية، وأن شعره في ظل ثقافة شفاهية، حيث الأداء المنبري والموسمي الطقوسي، كان يتردد على السنة كثيرة، وبشكل بؤرة جمالية عربوية تكتسح المحظور لاحقاً، كان غناء ومرغوباً فيه، ولهذا كان التشديد الرسولي، في محاولة لاستئصال صورته الشبقية مع شعره من ذاكرة من أراد جعلها حيزاً مغايراً ثقافياً ومعتقدياً، أي للإسلام ديناً وعقيدة، وللقرآن سجلاً لا بديل عنه ولا منافس له، كما في حال شعر امرئ القيس، وكما في موقف ابن قتيبة الدينوري المميز بتشدده الأصولي المتمذهب، وفي تقنينه للشعر، ووضع ضوابط له، بحيث يغدو اكتساباً وممارسة يومية داخل عبادة الدين الجديد وفي خدمته، حيث يقول: ويعاب عليه تصريحه بالزنا والديب إلى حرم الناس، والشعراء تتوقى ذلك في الشعر وإن فعلته، قال:

سموت إليها بعدما نام أهلها  
فقلت ميباك الله إنك فاضحي  
فقلت يمسين الله أبرح قاعداً  
حلفت لها بالله حلفة فاجر  
سمر حباب الماء حالاً بعد حال  
ألست ترى السمار والناس أحوالي  
ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي  
لناموا وما إن من حديث ولا صالي<sup>(٧)</sup>

هل يمكننا القول بأن من المؤكد أن نقد «الدينوري» لامرئ القيس أخلاقوي، ويتحرك في ظل ثقافة تمارس فرزاً قيمياً بين ما هو متطابق مع أدبياتها المختلفة، وما يتنافر معها؟ إن (الدينوري) يفصح عن إسلاميته ويلغي حركية التاريخ في نقده. المحذور الملموس في نقده إضافي لاحق، وثمة تضيق على البؤرة الشعرية الشبقية لـ «امرئ القيس» هذا الذي يحتفظ في ذاكرته بحبوية القصيدة وفعاليتها، وقدرتها على توقيف الزمن في الجسد من خلال تأليب طاقاته على الجامد والآني خارجاً. من هنا لا يشعر القارئ الضليع بسحر القصيد بالفاصل الدلالي بين المكاني والجسدي، بين الصيغة الترايبية وجنون التراب حين يشمر عندما يختزن الدفق المطري آخر القطرات المائية المتلاشية بين ذراته، والصيغة البيولوجية الفاعلة للجسد وجنون الحياة وطلاقة الأبدى فيها حين يخرج من صمته المادي، ومن وقاره المثل ويدخل في فضاء الشهوي ولذة المارراني.

ثمة خاصية استلهامية في القول، جنون الكوني، امتياز نبوي في سبك الكلام إيقاعياً، كما في قول «النايفة الذيباني» وهو يتفاعل مع زوجة «النعمان» المنجردة، وقد سقط نصيفها، فانفجر المكشوف فيها عن توقد المكبوت، ودهشة المتخيل، وهو يصف جمالها، وهي سمينه، مع ثدين شامخين، ضاغطين على ثوبها، وأرداف ممتلئة، وحركة مشاعر ورغبات متأججة.

صغراء كالسيرا، أكمل خلقها	كالغصن في غلوائه التأود
والبطن ذو عكن، لطيف طيه	والأثب تنفجه بشدي مقعد
مخطوطة المتين غير مفاضة	رما الروادف بضة المتجرد

.....

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه	فتناولته واتقتنا باليد
بمخضب رخص كأن بنانه	عنم يكاد من اللطافة يُعقد
تجلو بقادمتي حمامة أيكه	برداً أيفّ لشاته بالإتمد

(١٠) مجال: غليظة الخلق.

(٢٠) صالي: مصطل بالناار.

(٣٠) لم أتبتن: لم أباشر، لم ألامس<sup>(٥)</sup>..



زعم الهمام بأن فاما بارد، عذب مقبله شهى المورد<sup>(٨)</sup>..

إن «النابغة» الذي يبعد عنا زمناً قرابة ألف وأربعمائة عام يرسم حياة باذخة بالشبق، حيث يتراعى الجسد حياة مشحونة بالإمكانات المتعينة، إنه لا يهبط إلى مستوى المتعي الرغبي في الجسد من خلال اشتياق ولوعة مؤقتين، بقدر ما يصعد بالحياة بكل مقوماتها الإخصابية وفاعلية المأمول، وشهوة الروحي إلى سريرة الجسد المشعة، وبقدر ما يمنح الجسد حياة أبعد من المشحونة بالمادي والعاير. إنها تجليات الخلود الفردوسية، استمرار في الانتشاء دون توقف. والكلمات تعادل سحر العالم، حيوية المختزن ودفعة المنتظر والطاقي، إذ كل عبارة وصفية بمثابة نفخة متعينة، ووثبة حياة لاحقة على ما قبلها في سلسلة لا تنقطع. الشاعر مخلد بشعره، إنه يؤم الزمن من عناصره المتبدلة، ويخصص الحسي كامل مخبوءه الملهم، وهو في حالة انتظار للمتخيل والمتصور. إن تصوير المتجردة يحيلها إلى المرأة التي باسمها تفسح الأبدية عن ديمومة المتبغى، وهو استدعاء للألوهي بوصفه رمز المأمول، ليشهد المخصب في شعره. «النابغة» لا يستشعر بقدر ما يراهن على المتبدل ويسعى إلى الاحتفاظ بالثراء الروحي لما يشتهي في محيطه!

صاقد هو «النابغة» لذكورته، للامتياز الذكوري الذي يرخص له بالتعبير عنه واستثماره في قصيده، حيث الجسد الممتلئ، واللحم المكتنز والمرتمش ذو الطيات والمربرب، يعادل على صعيد اللحظة الشهوية والاتحاد الجسدي الإنشيني، فاعلية النشوة في كليهما من جهة، وحالة الرهز التي هي موسيقا الجسد الداخلية في أوج هرمونيتها، وهو يلتحم مع غيره. إذ يعبر الوصف هنا عن تضافر الطبيعي في بروز عناصره وثغوره وانفجار الكوني؛ رعداً وبرقاً ومطراً مدراراً، وتحول الجسدي/ الطبيعي إلى مشهد مسكون بامضات الخلق المخصبة، وقد غدا منزوع الصلاة، مستسلماً للذاته التي تغمره من داخله، ولأن العالم هنا يضاء باطناً!

والحديث عن شيطان الشعر يعمق مفهومنا تاريخياً عن حقيقة المحذور، فأن يكون الشعر من سلالة شيطانية إفساح عن كينونته الشهوية، عن تربته الأرضية التي يروبها الشاعر وينميها بقصيده، وعن القيمة الكبرى التي كان يُعطاهما وهو يحيل الآتي إلى مشهد يتنامى ويستمر متدفقاً بإيروسية فارهة، والشيطان هو ذاكرة شهوية، ولصيق بالإنسان الأرضي، ملهمه، ومزوده بالطاقة التي تشده إلى عالم الذات، وليس كما يفهم منه

لاحقاً بأنه الضال والمضل. ثمة تداخل بين الشيطان كحقيقة وجودية: تمرداً وتجاوزاً للمألوف وعصياناً على الجماعي الذي يمنع من الإبداع، بينه وبين الإنسان الذي رغم نسابته السماوية يتجلى ريبياً شيطانياً، حاضراً بالذات، معاشاً لذاته، مشفوعاً بالمتعي، وبالمنحصب بحضوره رمزاً ودلالة حتى في حال رجسه ولعنه والأعشى هو عزاب الشهوة والمتعة ومعلم ذاتي، في جمعه بين الخمر والمرأة، بين شهوة تصعد بالجسدي إلى مصاف الشغافية والروحي، وشهوة تجذر صاحبها في نقيضه المكتمل له في كماله المفصول عنه أي المرأة. إنها حالة الغياب، ونداء الأبدية المفتقد لديه. ثمة تركيز على وصف جسدها المميز بالسمنة والجمادية، على وضع إحصائي يسع الكون يعادل الوفرة في المأمول داخلياً وخارجاً:

نعم الضجيع غداة الدُجن <sup>(١)</sup> يصرعها	للذة المرء لا جاف ولا تفل
هركولة <sup>(٢)</sup> فنق درم مرافقها	كأن أخصصها بالشوك منتعل
إذا تقوم بوضع المسك أصورة	والزئبق الورد من أردانها <sup>(٣)</sup> شمل
.....	
قالت هريرة لما جمعت زائرها	ويلي عليك وويلي منك يا رجل
إلى هدف <sup>(٤)</sup> فيه ارتفاع ترى له	من الحسن ظلاً فوق خلق مكتمل
إذا انبطحت جافي <sup>(٥)</sup> عن الأرض جنبها	وخوى بها راب كهامة جنبيل
إذا ما علاها فارس متبذل <sup>(٦)</sup>	فنعم فراش الفارس المتبذل <sup>(٧)</sup>

ثمة احتفاء بالجسد المكتنز، بالسمنة التي تفصح عن جسم يتدفق شهوة، ويغري بمراقبته ومقارنته وملامسته. الاكتناز هنا ذو خاصية شهوية، إنه يدفع بالمرء إلى المغامرة بغية الاستمتاع. وله صيت مذهل في الذاكرة العربية ما قبل الإسلام، لا بل ووقت ظهور الإسلام وحتى الآن هنا وهناك، فالوطء والمواقعة والملامسة كلمات ذكورية تشي بعنف المعاملة، بالرغبة في فعل هو (الركوب) هو المطية. فالوطء يرتبط بتحويل الآخر إلى خاصية مكانية مريحة، وكذلك المواقعة والملامسة.

ومن ناحية أخرى فإن الأوصاف المذكورة تلغي المسافة بين الجسد المكتنز/ السمين/ الملحم، والأرض وهي هضبية خصبة، وقد تبدت ثمرأ وخضرة وبناعة، ومثل هذا المشهد يسعى إلى توقيف الزمن، لأن المصور والمتخيل هنا يؤيدان رغبة اللذة

الأعشى حاضر في شعره، يحلق بإيروسيته نحو فضاء من رغبات متأججة، وكأنه يقاوم فعل الزمن فيه، والمرأة ليست حالة اشتها وإنما وضعية ارتقاء وانتشاء روحين، كأنها فعل خمري وهو ينتشي إذ يوسع حدود مخيلته، وكأن الخمر فعل أنثوي (لنتذكر العلاقة بين الخمر والخمارة والتخمر إذ يسعى به التوحد مع أنوثة يتحدى نقصه ويعد كل ما يحتاج إليه، ما يبثه في مدى مفتوح. اللحم هنا يقول بلاغته: سمته، السمنة تتعدى اسمها ذاته، لتغدو من ناحية خاصية اشتقاق مستخلصة، ومن ناحية ثانية لتعبر عن فعل طقوسي أو حضور طقوسي، إنه يستحضر الذكورة المخصصة والأنوثة التي تقابل الخير العميم.

هناك انتقال بالكلمة من بؤرة حسية لأخرى، والبؤر كلها تلتقي في جسد بأوصافه المذكورة، وفيه توقيع ذكورة الشاعر، تجلي ملذاته وهي في حالة عري وجودية، مفاخرة بالموصوف، تضمنين له بما لا يخاف منه أو يخشى عليه. ثمة انبثاق ناري كامن في اللحم المكتنز المغطي للجسد، يجلوه لحظة الاقتراب منه وحين ملامسته، استراتيجيا الإيروسية عارمة هنا في ذكورتها.

على صعيد الوصف يلعب الكلام المنقل من ذاكرة لأخرى دور الدليل السياحي، إنه يبرز معالم الجسد: نقاطه الحساسة، مناطق توتره، جموحه، هشاشته، انتفاضاته بمؤثر ما، هيجانه.. إلخ، والوصف حالة تشوير للجسد وإيحاء للعقل أن ما يقال حقيقة الجسد الوحيدة، أنه زحزحة له من وضع تشريحي تركيبى تأملي ذهني، إلى إطار جمالي به تتجلى أبعاده المختلفة، لهذا فإن الكلمة تمارس إيروسيتها (لذاذيتها) على صعيد القول والإلقاء، ما يقدمه الجسد الذكوري من تلذذ ومتع لصاحبه، فاللحم يظل مادة قابلة للتصوير، ولتعميق الشعور باللذة، والاحتيال على المخطور بصور مختلفة وهو في وضعية

(١\*) الدجن: تلبد السماء بالغيوم.

(٢\*) هركولة: ضخمة الردفين. فتق: مرفهة. درم: مكتنزة لحماً.

(٣\*) أردانها: جمع ردن: طرف الكم، شمل: منتشر.

(٤\*) هدف: كل مرتفع من بناء وغيره، والقصد هنا أردافها الضخمة البارزة.

(٥\*) جافي: تباعد عن الأرض. خوى: مال وسقط. جنبل: قدح خشب غليظ.

(٦\*) متبذل: يفعل ما يحلو له، والقارس هنا صاحبها.

اكتناز مشتهاة. وهذا الإجراء لم يتوقف حتى لاحقاً. لقد كانت أثريات الجسد ما قبل الإسلامي، أقوى من أن تكون مشغفية، واللحم الذي يورشف لذائذياً لما كان: مناسبات ومواسم وأمكنة عيدية يخف ضغط المحظور فيها، بقي ينبض بوقائعه وحوادثه، بالقوى المتعية القارزة فيه، رغم الوسائل المستحدثة التي أتبعتم تجاوباً مع أدييات الإسلام الأخلاقية الناشئة.

ومثالنا المؤثر هنا عمر بن أبي ربيعة الذي يعود تاريخ وفاته إلى عام (٧١٢م / ٩٣هـ)، أي شهد فترة طويلة من العصر الأموي، فقد كان شعره الضاحج بالأنثوية، المضمخ برائحة جسد المرأة أتى ذهب وحل، وامتد تأثيره خارج حدود البادية، حيث زواج في سهله الممتنع بين البداواتي والمديني، كان همه الأكبر: المرأة، وكان الآخرين تلمسوا فيه ما افتقدوه على صعيد القول الشعري، فالتع زادت بفضل مناقب الإسلام الكبرى (من رؤوس أموال كانت حصاد الضرائب والجبائيات، ونساء متعددة الجنسيات هن مغام حرب)، والممارسة الجنسية وجدت لكن الاحتفاء الكلامي خفت، وبقي جزراً متحركة معتبر عنها، في أشعار معروفة وعبر أسماء مميزة كما في حال (عمر بن أبي ربيعة):

وكلفت شوقاً بالغزال الأدعج  
متجداً بنسجاد سيف أعرج  
لتفط نوماً مثل نوم المبهج  
فتتنفت نفساً فلم تتلهج  
مني، وقالت، من؟ فلم أتلهج  
لأنبهن الحي إن لم تخرج  
فعلمت أن يمينها لم تخرج  
بمخضب الأطراف غير مشنج  
شرب النريف<sup>(٢٠)</sup> بيردماء المشرج<sup>(٢١)</sup>

لما تعاضم أمر وجدي في الهوى  
فسریت في ديجور ليل حندس  
حتى دخلت على الفتاة وأنها  
فوضعت كفي عند مقطع خصرها  
فلزمتها فلشمتها فتفرغت  
قالت: وعيش أبي وحرمة أخوتي  
فخرجت خرف يمينها، فتبست  
فتناولت رأسي لتعلم منه  
فلشمت فاما أخذاً بقرونها<sup>(٢٢)</sup>

الشاعر هنا هو «ابن أبي ربيعة» بالفعل، ولكن الآخرين الذين استطابوا شعره (وما أكثرهم) هم من كانوا معه في استشعاره، وهو الذي شفع له تاريخ عائلته، كونه حفيد (ذي الرمحين) لطوله، وابن المسمى بـ (العذل) لمساهماته المالية والخيرية، وهو من بني مخزوم، عاش في منطقة شكلت ثالثاً جغرافياً لإبداعه (اليمن - مكة - المدينة)، ولعب غناه وجماله دوراً كبيراً في ممارسة ما كان يهواه: التفزل بالنساء، واغتراف المتع والم لذات

منهن، والتفرغ لذلك حتى في أيام الحج نفسها كما في قوله:

أومت بعينها من الهدرج      لولاك في ذا العام لم حجج  
أنت إلى مكة أخرجتني      ولو تركت الحج لم أخرج<sup>(١)</sup>

هل يحتاج هذا البيان الشعري الشبقي إلى تعليق؟ ألا يعني بما ذهبنا إليه في اعتبار أن الشبق كان يُفصح عنه رغم الحظر عليه؟ قد لا نستطيع استقراء الكامن في واعية «المخزومي» ولن نستطيع ذلك، وربما هو نفسه ما كان بإمكانه الإفصاح عن الهاجس الأنثوي الذي كان يملكه، لكن ثمة ما يمكننا قوله، وهو أن المرأة المخزومية تتجاوز فرديتها، إذ تغدو مفهوماً معمماً يشمل الإمكانات التي تجعل الحياة ذات معنى. فالشبكية أكثر من كونها جنسانية محض، إنها طقس تعبدي، وشعور ماورائي بديمومة الأنثوي ولاتناهي حدوده، وفي ضوء ذلك يبقى المحظور هنا مجرد تسمية عاجزة عن ضبط مفهومها من الداخل. ولا نحتاج من جديد لتكرار ما تقدم، ولكن بوسعكم ملاحظة حركية الآيات القرآنية وكيف تتمحور حول مفاهيم ثنائية وهذه تختصر إلى ذات موحدة من شقين: السمنة، النحافة. إن الشبق يحمل الموعد الأخروي، ويتضمن التيمة الملحمية والغدية في شعور الإنسان بالتفاؤل، والقوة ذات المدد اللامحدود. كان الشبقي هو نفسه حالة سمنة ولكن تتقدم منزوعة الاسم لتعمل في السر، لتفيض في صمت، وحدها النحافة كدلالة صخبية، مهددة، لا تطبق سراً، وهنا لا بد من توضيح موقف، وهو أن السمنة ذات نسابة أنثوية، لأنها هي التي تنفتح على الواعد والموعد، أما النحافة فذات خاصية ذكورية. ولكي يؤكد الذكوري سلطته، فقد جرى تحميل الأنثوي كل قيمة إفشاء السر بطرق شتى، فالنحافة تتضمن تسهيلات علاقة، وتحقيق حالة الإخصاب، وقد زحزحت الدلالة السلبية، عندما قدمت الذكورة باعتبارها خلاف صفتها، فالصراحة حقيقتها، وهي مقروعة، مرآوية ذات شفاافية جاذبة، أما الأنوثة فتترافق مع العمقي، مع السمنة التي تتأهل لتخزين أسرار وبعثرتها من خلال ثغور ومعاير، والمحظور يكون بذلك مهوراً بالسلطة الذكورية.

(١\*) القرون: ذوايب الشعر.

(٢\*) التزيف: الشديد العطش.

(٣\*) الحشرج: النقرة في الأرض يجتمع فيها الماء.

## ثانياً: الجسد المرسوم بالكلمات:

لقد جاءت العقائد (في المنطقة) لتمارس محظوراتها بغية تأييد هيبتها وعنفها المشرعن. فثمة كلام لن يعدو مفوهاً من قبل أي كان، وثمة حركات فقدت إمكانية الظهور بها، وثمة إشارات غدت في حيز الممنوع استعماله... إلخ.

ومورس عنف متنوع الأساليب تعبيراً عن ذكورية متعالية تؤصل لحقيقتها في التاريخ، وفي المرحلة السابقة على التدوين التاريخي، وشغل العنف هذا، النصوص العقائدية الممهورة بما هو إلهي، والمنقذ والمطبق اعتماداً على ذكور ذوي امتيازات، وهؤلاء يؤكدون حضورهم، وبتفاوت في مكائنتهم ووظائفهم في ساحة عريضة وواسعة تمتد علواً بين أجواز الفضاء، ودنواً على البسيطة: بشر أو سواهم (قوى إلهية، رسولية). وحدها المرأة تبرز في دونيتها، الاسم المجهول الذي يستعصي على الحضور، واللغة التي تظل عمائية تُعطي دلالة ومعنى في سياق الذكوري، والمحظور هنا هو سر ذكوري فاعل في الأنوثة!

فالمرأة التوراتية في صيغتها الحوائية والمسيجة بالتابوات تبرز عرضة للخطيئة، ملاحقة، محظوراتية في صيغتها البولسية في المسيحية، ولتغدو المريمية النسخة المضادة لها، وهي في بتوليتها، تنويجاً للجسد المجانب للإثم، كما رسمت لها الأدبيات الطهرانية في المسيحية لاحقاً. وتجلي الجسد الأنثوي طويلاً طويلاً مقرأ ومرمى للعنات وللآثام، من قبل كثيرين من الكنسيين (كالسامرية والزانية)، وكانت «حواء» هي النموذج الرئيس في تشكيل نصوص مرعبة كنسية تتحدث عن الجسد المدنس، والجنس كلوثة ونجس، والمرأة باعتبارها مصدر الآثام. «فقد كتب أودون، رئيس دير كلوني (القرن العاشر) يقول: إن جمال الجسد لا يتخطى حدود البشرية، ولو قدر للرجال أن يشاهدوا ما هو كائن تحت الجلد، فإن رؤية النساء كانت ستسبب لهم الغثيان. ومادما نتأبى عن لمس البصاق أو البراق، ولو بطرف إصبعنا، فكيف تُرانا تُبادر إلى معانقة كيس الجلة هذا؟»<sup>(١٦)</sup>.

نعم كان الجنس مصدراً للخطيئة ولتعاسة البشر، ودائماً كان البحث عن المسبب جلياً بأبعاده (أي المرأة)، ولهذا ظلت هذه تشكل طويلاً مجالاً حيويماً لبلورة عوالم مذهلة، مرعبة للإفك وللأوجاع والمخاطر، رغم اشتقاقيتها، كان ثمة ثنائية فظيعة جنسانياً، حيث حولت المرأة إلى كائن شيطاني كتب في (مستنقعاتها) المتصورة والمؤلفة كل ما يجعلها في القاع، كما في رذائل وسيئات المرأة (الملقة والانتين) التي كتبها راهب فرنسيسكاني

هو (الفارو بيلايو) وتحت عنوان «أوجاع الكنيسة» بناء على طلب البابا (يوحنا الثاني والعشرين)، وقد طبع منذ خمسمائة عام، وللمرء أن يتخيل قائمة الاتهامات الكبرى التي وجهت إلى المرأة، والمحظورات التي اختصت بها، لكن التغييرات اللاحقة، ومع قيام عصر النهضة وهبوب رياح البورجوازية واشتدادها، بدأت رويداً رويداً تؤثر في المفهوم الخطيئة عن المرأة، وفي حقيقة الجنسانية. المحظور لم ينتج، لقد بقي، ولكن لا مجتمع بدون محظورات أو ممنوعات جنسانية، فالجسد محرر نهائياً من التابوت لا وجود له حتى في ذهنية خارج حدود التدوين. فكرة الجسد ترافقت مع المنوعات ككيان عقائدي وثقافي وطبيعي معاً حتى في مرحلة البغاء المقدس، فالجسد الخارج على هذا الإطار كان يعتبر مدنساً، إنها مفارقة كما نرى هنا. ولاحقاً ظهرت نصوص حافلة بالمحظور، حيث بدأ الجسد في النصوص الأدبية يسترجع الكثير من عافيته، من حقيقته الخاصة بكوامنه، اللغة انثالت وتسامت مضمخة برائحة أجساد مختلفة، وهي مشعة بمكبوتاتها، وبرزت أسماء شكلت رموزاً للخطيئة أو للقمع المضاد، لصيقة بالجسد الذي يساوي بين داخله وخارجه، كانت رغباته فصيحة، وقحة، هذيانية، متأججة، الفعل التاريخي أثر فيها كثيراً، وحُتمى الكشف والاكتشاف عن المغيّب وظماً الاشتياق عند الآخرين الذين تنفسوا الصعداء وهم يقرأون ما يعيشونه دون أن يجروا على البوح باسمه، حتى لدن كثيرين عبروا عن قرفهم ظاهرياً من كتابات من النوع المذكور.. كل ذلك سرع في تكاثر ما كان ممنوعاً، حتى على الصعيد القدسي، فالجسد التوراني المنزوع المادية إذا به يضحج باللذات والآثام، الجنسية انفجرت من داخله.

شكلت الإيروسية مصدراً حيويًا ومجالاً خصباً ليس للكتابة فقط، وإنما للتأمل والممارسة الفلسفية والفكرية والفنية، تغير مفهوم التاريخ! فما كان في زمن مباحاً القول فيه، ثم انقطع فيه عن هذا الكلام لاحقاً، استعاد صورته، لم يعد التاريخ هنا تاريخياً (انتقالياً من مرحلة لأخرى دون رجعة)، حركية المجتمعات البشرية تغير في مساره واتجاهه، استعيد صوت أفلاطون وسقراط في حديثهما الموحد عن الجنسانية المؤشطرة عن اللواط المبجل ذكورياً. «فوكو» أفلاطوني المسار في هذه الحالة، لكن تتالي أحفاده، وسلالته من المهللين للجسد وهو ينصح عن مكبوتاته. لقد كان المكبوت هو القاعدة بصورة ما هنا، بروميثيوس المعاصر نازع للوقار المزيّف، إن قارئ «جان جينيه» يتلمس هذه الإيروسية بوقاحة مفرطة، فثمة انتهاك لحرمة المنوع، دخول في لذة المحظور، تأييد للمتعة المنشودة عبر الفواصل والأسلاك المانعة، ابتهاج إلى اللامفكر فيه، والمخالف، ربما لأنه يجاهر بخواء

ما يراه حقيقة. إنه لا يكفي بمجرد الكتابة الأدبية عن المتنوع ذكره، بقدر ما يدخل في مقارنة نفسية وفكرية تحيل الجسد إلى قضية تُحتم عليها كثيراً، يتلمس القوة في المعبر عنه بوصفه كان رهين السر المهيب «يقال إنه حين ينقص طرف من جسد الإنسان، فإن الطرف الباقي ينمو بشكل أقوى. أمثلت لو أن قوة الذراع التي فقدها «ستلتانو» قد تركزت في عضوه، تخيلت لمدة طويلة عضواً صلباً مثل الهراوة، قادراً على أكثر الوقاحات خيالية، مع أن ما سمح لي به «ستلتانو» هو النظر إلى الساق اليسرى لبنطلونه الأزرق القطني حيث يرقد نائماً بفضول، وتسكن أحلامي، لولا أنه في لحظات غريبة يضع يده اليسرى عليه، ويقرص النسيج القطني بخفة بأظافره، لا أعتقد أن لحظة مرت عليه فقد فيها سكينته واطمئنانه، وخاصة معي كان هادئاً جداً، يراقبني وأنا أتشوق له بإتسامة صفيقة غير متحدية، أعرف أنه سيحبني»<sup>(١٣)</sup>.

هذه الانسيابية في النص الإيروتيكي، حيث يترجم في واقع عملي، أو يفصح عنه في سلوك يمتد دون ثنايا أو طيات، إذ إن القدرة على استخدام الكلمات التي تختزن اللحظة الشهوية جلية بسمائها المعنوية والدلالية، و«جينيه» يتعامل مع جسده كبؤر توتر ومناطق إغلاق، لا تستجيب للمؤثر الخارجي إلا عبر نقائص، فهو يسقط رغبته على الآخر، على مثيله، إنه لا يجد فيه حقيقته المشابهة، نسخة طبق الأصل عنه، نسخة، نعم! ولكنها مخالفة (سيمولاكرية، إن جاز التعبير)، وهو في إجراءاته هذا ينسبط بجسده، ويستمتع في تغيير مسميات عناصر مكونة لجسد الآخر، لتفصح شهوة متخيلة عن نفسها فعلياً! إنه لأمر صعب على كثيرين في أن يعبروا بطريقة «جينيه» ويظهروا عريهم الحقيقي، هذا الذي لا يخشى لومة لائم أو توبيخ مقزع، حيث يعيش مع جسده، مع كينونته التي ينتشي بمقوماتها الشبقية، ولا يعود الفصل هنا بين الممنوع والمسموح ذا معنى، إلا إذا استحضرننا الموقع الثقافي لكل سلوك، وحركية القيم في المجتمع على الصعيد الجنساني، فهو في داخله متوازن لا يعيش نهب مشاعر متفشية يخشاها الآخرون، فـ «جينيه» صاحب موقف سياسي بالمقابل، حيث عاش بين صفوف المقاومة الفلسطينية ذات يوم وكتب عنها بشكل لافت للنظر<sup>(١٤)</sup>، وهذا يستدعي الكثير من التأني قبل الإقدام على قول كلمة نابعة من قيمنا المتداولة، أو مما ألفناه عرفياً واجتماعياً، وبذكرنا هنا بـ «ميشيل فوكو» وإن كان هذا أقل صراحة منه. المثلي شخص لا يستطيع المصادرة على حقيقة ما يعيشه باعتباره (شاذاً)، بينما هو يعبر عن عالم آخر كامن فينا يحذر من الاقتراب منه!



وإذا كثيرون منا يتحسسون أجسامهم لاشعورياً خوفاً من المساس بها، حين تسمع أو تقرأ كلمات من النوع المذكور، وتصنع حركات ومواقف تبرز اشمئزازنا من كل ما تقدم، لنكسب ثقة الآخرين ممثلي الجنسية بكامل بهارجها وحشمتها الساندين، فإن «إيمانويل أوسان» الاسم المستعار للكاتب «ماريات روليت أندريان» الآسيوية، ذات المسقط الآسيوي، والنشأة والثقافة الأوروبية، لا تمانع في المصارحة بما لديها من أحاسيس وانفعالات، مذ كانت صغيرة، وهي تعبر عن علاقتها مع جسدها وجسد المختلف، أو جسد الأنثوي. إنها تحيل الأنثوي إلى موضوع كامل تنسج به وحوله حكايتها كامرأة، عريها مع الزمن مع عري سواها كثقافة ومعتقد!

«كنت في السادسة، وكانت أختي في الرابعة، وهذا الفرق في السن لم يمنعنا من الاشتراك في الذوق نفسه والرغبات ذاتها. أذكر بوضوح تام أن أكثر الرغبات التي تملكنا آنذاك هي رؤية الأعضاء الجنسية للإناث. كنا نقضي وقتاً طويلاً كل يوم نتأمل، وفي الوقت نفسه نتفحص العضو الجنسي لكل منا، كما أعجبنا بعضو أمنا كثيراً، ولم نفوت يوماً موعد دخولها للاستحمام، فنندفع ونحنني على حافة «البانيو»، نحملق في المياه الصافية ننظر إلى عضوها وعانتها أكثر مما ننظر إلى وجهها المبتسم بحبة لفضولنا وحماسنا»<sup>(١٥)</sup>.

هذا الحفر في الذاكرة لا بد أن يكون مصدره أكثر من الاهتمام بمفارقات الأعضاء، أكثر من الخفي والمغطى، ثمة إمضاء للغة لا تُقرأ وهي رمز وربما قبلها أو (فوقها) أو بعدها (الاسم) ثم يكون التوقيع، إلا لأن فضولاً يؤكد هذا. إن (انفراجة) الذي يكشف بدوره عن تفاوتات (لحمية)، عن تضاريس غير متساوقة، عن طيات، وانحناءات.. إلخ، قد يعطي للاهتمام المذكور سحره وجاذبيته، ربما لأن ما يحيط (به) وهو يتغير (شعر العانة) أو وهو في طور دون آخر (بالنسبة إلى الجسم ذاته، في حالة حيض مثلاً أو حمل..). إن كل ذلك له فاعليته الدافعة الاستقطابية، لكن الأهم من هذا وذاك هو ما لم يُذكر، ما لم يدون ليبقى مقروءاً بالتابعة، وعبر الكلمات المناسبة، حيث يفصح (ذاك) عن عالم غرائبي وعجائبي، عن لذة معرفية تخص مجهولاً لا يغدو معلوماً ولا يمسى معروفاً به لاحقاً، خلف تلك (البقعة) أو (ذاك العضو). ثمة ميتولوجيات تصور وتخيّل وحكايات ملهمة ومثيرة سردت وتُسرد لكل طفل (لكل أنثى صغيرة لأسباب لا تحتاج إلى ذكرها!) عن عالم مغيب، عن تلك البوابة اللحمية المرنة التي تقول ما لا يشفي

(قلق) السؤال: كيف نتسب ولادة إلى ذلك المكان المجهول، ولم نتعرض للاختناق؟! ربما جميعنا تعرضنا للحالة تلك، لكن حشمة الموقف والثقافة وأخلاقية العلاقة منعنا من السؤال، من المتابعة، ويبدو أن ما عاشته «إيمانويل» قد نتلمسه في سلوك الصغيرات جميعهن في بيتنا، نظراً للوضع الميتافيزيقي الذي يتجاوز المرئي وحتى المسموع كإجابة.

ولعل ما ذكرته بعد ذلك يفضي بنا إلى تشريح ثقافة بأكملها جنسانية حتى في أسسها الماورائية «فالمرأة التي ولدت الرجل تعرفه أفضل بالتأكيد مما يعرف هو نفسه، فلذلك فهي لا تخافه بدرجة خوفه منها»<sup>(١٦)</sup>.

لماذا هذه المفارقة في العلاقة؟ ثمة ما يخص بنية الثقافة ذاتها، خوف الرجل من المرأة هو الذي يقف وراء جمهرة الأدبيات الذكورية التي تقلل من شأن المرأة، من حقيقتها كأنثى، من وضعها كمفهوم بيولوجي، من حالتها كمعاشية سيكولوجية، من سلوكها من الحيز الجنسي وردود فعلها تجاه ذلك، أما خوف المرأة الأقل فيتحدد مقابل خوف الأول، لأنها تعيش في كنفه، وتبقى مهمورة بالسر، إنها قيد الإقامة، أو في وضعية استقرار خلافه، فهو رحالة على أكثر من صعيد من موقع مسؤوليته عنها. لكن هناك ما هو أبعد من كل ذلك، إذ إن الذي يبدو هو كون الرجل في أعماقه يعشق الأنوثة أكثر من عشقه للذكورة، فالليل المثلي هو في حد ذاته حالة إسقاط أو تحويل، وتبقى الأنثى ماثلة في ذهنه وفي متخيله، ويظهر في التفسير أنه أساساً كينونة أنثوية بامتياز. ولعل المؤكد لذلك هو تشديده على حقيقة انتمائها إليه، من خلال الذكورية العقائدية المتعددة الأشكال، والتي تعتبر المرأة حالة اشتقاق (إنها ضلع من أضلاعه)، كما تقول الحكاية الكبرى لتكوينه، ولتكوينها من تكوينه.

وهذا يعني أنه هو الذي (وُلد لها) هو (أمها) (رحمها الميتافيزيقي)، ومن ثم لا يستطيع تحديد البدايات فهي مولفة ومؤسطرة، وعدم التحديد هو فاعل نفسي خلافها. فهي تدرك تماماً أنها منشؤه (رحمه)، والموقع محدد (إنه أنثوي)، وهي بذلك لا تحتاج إلى تدوين تاريخي للنشأة تلك، إنها تعرف عربيه وعراءه، لا تحتاج إلى ميثولوجيا لتوثيق بداية مهيبة، وهذه تضعف خاصية تكوينه!

إن كلمتها (قوة العضو الأنثوي هذه، وهي أكثر ما عرفه النوع البشري صرامة وتطرفاً،

جعلت من الذكر نصف آدمي وإنساناً تعساً، ومع ذلك رفضت النساء أن يفهمن ويعالجن هذه الآلام، واعتبرن أن العالم خلق هكذا وأن ذلك يجب أن يحترم<sup>(١٧)</sup>، تعبر عن هذا التفاوت في المنظور بين موقعين: موقع هش ولكنه دُعم بهوهم تاريخي، أو بخطاب متنفذ يركزه كحقيقة، وموقع صلب يستشرف الآفاق أكثر ولكنه محاصر بأوهام ذكورة مريرة تنزُّ عنفاً، لتمنح كل تحكم بهذا الموقع تبريراً تاريخياً وفقهياً! يفتح الجنس على احتمالات غير محدودة، إنه عراب الخطيئة، وهو في الآن عينه لحظة اكتشاف الفردوس، وفاعلية العري في معنى أن تتحول العين إلى جرس يدق (الجسد) كله ومن الداخل، لجعل الفردوس بداية تكوين، حيث تكشف التفاوتات عن شهوات متجاوبة، والجنس في الحالة هذه يتجاوز حدوده الطبيعية، فثمة دعوات مستمرة يحضر عبرها الرحمن والشيطان، فالإنان يتداخلان والآلما كان هناك جسد، ولا اكتشاف للأرض ولا (عرفات)، ولا الارتقاء البشري لطريق الجنسانية الصعب والذي عرّفنا على تاريخ البشر. علينا ألا نستهيّن بما هو جسدي، بالمضمر فيه، والمعبر عنه، عن (نووية) الأنثوي المشعة، ولكن المضيق لعوالم متداخلة. ثمة مدخل يقود نحو عوالم تأتي حين يتحول الجسد إلى فاعل شهوي والرغبة هي التي تغدو (قائدة أوركسترا) للأفكار والقيم داخل الجسد، ذلك المدخل المشتهي والمبتغى والمدشن به تاريخ الإنسان على أكثر من صعيد هو ما عنته (آسيويتنا) المهاجرة، بخصوص موقعه المؤثر في قدرات الرجل، وذكرته هذه التي تلبستها هومات ومتخيلات. الجسد كان باستمرار يتجاوز ما يكتب عنه، ما يسور به. لعبت الكلمات دوراً كبيراً في إقصائه بيولوجياً، ولكنها بقيت تستمره ملهماً لها، فالجسد هو في حقيقة أمره مفهوم لغوي متعدد الإيحاءات هنا، والخفي هو باستمرار حالة الرغبة المنتظرة فيه وعبره، فثمة أسماء هي التي تحرك ما وراء المعلوم والملاحظ والمسمى الواقعي، كما في نصوص «البيبر مورافيا». فالجنس باخوسي الاتجاه، لكنه لحظات متابعة لحياة لا تقاوم ولا تعاش معاً إلا في ممارسة شهوية مشتركة. التعابير الإيروسية مخيفة، يمنع استخدامها في كل مكان، ولكنها حاضرة في السلوك اليومي، حتى المحتشم، ويبدو أنها تفصح عن وقعها، عن حقيقتها بين الحين والآخر، عبر رغبة إثنية، و«مورافيا» يدرك سر العلاقة الجنسانية من خلالها «تنزع فاوستا سلسلة القفل، فيفتح الباب، وتبدو فاوستا على العتبة بقميص البيت، تنظر إلي ثم تخفض نظرها فتراها»، وتمد يدها من غير أن تنبس بينت شفة، وتمسك به»، كما يمسك المرء بزمام الحمار ليحثه على السير. ثم إنها توليني ظهرها وهي تسحب «هو» وراءها، وتسحبني أنا معه «هو»، وعندما تدخل فاوستا إلى البيت، يلحق بها «هو» وأتبعها أنا كليهما<sup>(١٨)</sup>.

نحن بصدد مشهد جنسي محوّل لخدمة رغبات مشتركة، والأيروسية في تجليها الفرويدي طاغية هنا، حيث يرتفع «هو» الدال على القضيبي، كما لا يخفى على أحد، على الحضور، إنه ليس ضميراً منفصلاً أصيقاً بمجهول، بقدر ما يجعل المعلوم عداه «هو» و«هو» الحاضر.

ثمة استبداد يلون الكتابة هنا، حيث «هو» في صياغة فرويدية، ولا كانية متجلية، يغدو ثقافة بأكملها وقيماً عليها بالمقابل، ربما يغدوها بالذات. ربما كان في هذا التأصيل الإيروسى مفارقة لاعقلانية، حدائة تتجاوز حدودها، وتخرج الرواية بالذات عن حدودها الأدبية، باعتبار الموضوع يعالج ذهنياً ولكن بكلمات أدبية ومتخيّلة، ولكن قدرة «مورافيا» على إلغاء الفوارق النصية، على نبذ علامات الترقيم بين جملة أدبية وأخرى فكرية، وثالثة تاريخية.. ثمة مجتمع يشمخ بحقيقته المسطرة هنا، «هو» صياغة استعراضية تشمل مجتمعاً قائماً بأكمله، جنونه، الإشهار به، محاولة اكتشاف للمخبوء عبر أجساد محكومة بالقمع، تقودها رغبات تعلوها، كما هي الحالة مع «ريكو» نموذج «مورافيا» في روايته هذه، والعنوان يشير بياخوسية رأسمالية، تبتلع فئات وتدوّن قيماً قاهرة وتساهم عليها. الإنسانى هو محور لغة الروائي، لامحظور يحول دون استثمار أي حقل معرفي في الكتابة، إن مجتمعاً بأكمله يُتعمرى أو يعمرى في الكتابة المورافية، وما فيه من بؤس وقهر وألم وتوق وانسحاق، إن «هو» ترسيمة عارمة لمجتمع يضحج بجنسانية مستبدة. وربما كان «هنري ميللر» في عالم ما وراء البحار ندأ مورافياً صحاباً أكثر مما ينبغى ونهاباً للمعاني القارة وراء الكلمات فضائحية لواقعه كاشفاً بوقاحة لامتناهية عن جغرافية إيروسية بكل دلالاتها تعم المجتمع، إن عري الكلمات هو فن مباحثة ما يجري في واقع فعلي.

ولكن ما يميز به «ميللر» هو انسحاره بالجنسي، لا باعتباره موضوعاً قائماً من أجل ذاته، ينشغل به، وإنما حقيقة لأنه يحتكر مجتمعاً بأكمله ويشغله بلا هوادة، إن السفور اللفظي، وعري الباطن، ونبذ المباشرة وتقية الحجاز سمات النص الميللري بقوة.

وقمت بالتفاتة صغيرة وشيئاً فشيئاً تحركت بها إلى الباب وجعلتها تصفقه بمؤخرتها، أوصدته باليد الحرة ثم نقلتها إلى وسط الغرفة وباليد الحرة فككت أزرار بنطالي أخرجت أيري ووضعت في موضعه. كانت متخدره من أثر النوم حتى كأنني كنت أعمل في آلة. وعلمت أيضاً أنها تستمتع بفكرة نياكها وهي نصف نائمة. غير أنني كلما قمت بدفعة قوية ازدادت يقظة. وكلما ازداد وعيها ازداد خوفها. وكان من الصعب إعادتها إلى

النوم من جديد دون فقدان المتعة الجيدة. ولجحت في طرحها على المقعد دون أن أقع وصارت الآن حامية كاللحم، تهتز وتتلوى كالحنكليس. وظللت أقول لنفسي، «نياكة مصرية.. نياكة مصرية»<sup>(١٩)</sup>.

ثمة جمالية عاهرة (إن جاز التعبير) في مشهد كهذا، ولكنها جمالية واقع يعاش وقد جرى تصويره بطريقة مميزة. كأن الجنس الذي يمارس يفصح في كل مرة عن بوابة مغايرة تطل على مجتمع مختلف. الجنس ربما هنا يكون لحظة (بيغ بنغ)، حالة انفجار للمكبوت للمغيب، وهو يطرح أفكاره، ألوانه، أدواته، وهي من نتاج المجتمع. ميللر، الأكثر سفوراً في توجيه الكلمة من «مورافيا» يقدم مجتمعاً على طريقته، أميركياً في الصميم له أمزجته ووقائعه وهلوساته وطقوس عنفه. الجنس قميء هنا، ولكنه خطاب أجساد حقيقية! لتمييز هنا بين الأخلاقي الذي يلزمنا بعدم ذكر كلمات توقظ فينا الشهوي الغابي، حتى لا نغدو خارج إنسانيتنا ونمسي بهائميين، والإيروسى أو الشبقي الذي يخرجنا من الكثير مما يجلو لنا: حشمة ووقاراً أو عصامية، لنلغ التمييز حيث الفاصل ليس سوى الغلالة الرقيقة الملتهبة التي ترينا فضائحية المشهد. ليس في هذا دعوة إلى الاحتفاء بالعري، وإنما إلى مكاشفة العري وكيف يتم. ميللر لا يحب المناورة على الكلمات، لا يراوغ المعاني، ثمة صفاقة تتقدم لغته، تسمها، ولكنها حقيقة واقع في العمق. إن الإصرار على التمسك بالكلمة، الاسم للتعريف الجنسي، والمضي بها إلى نهاية المخطط، يتضمن مغامرة احتواء المشبوه والممؤه وكشفه. العضو يسمى عضواً. لا مجاز قائماً هنا، لماذا إغواء وهل ثمة إغواء اسمي هنا؟ ربما كانت هناك علاقة، علاقة قوية بين الاسم (اسم العضو كما هو) وفاعلية ما يعنيه، ما يتضمن به من إيماعات ومن قيمة متعبية طقوسية حاضرة في القيم. هل ميللر مهووس جنسي، مغرم بالجنسانية، إيروسى الهوية؟ لنختصر: إنه - كما يبدو لي - يتجاوز الجنسي في صورته الغريزية، ربما كان هناك تمحُّدٌ للمعاش، ترصد لوقائعه، هتك للمخبوء والمبهرج، وتمرد على النفعية والذكورة في تجليها ما بعد الرأسمالي. ثمة حدائث مشهدية امرأوية تنذر بالكارثي، إن المنفعي ينحل في الشبقي، في رغبات متأججة تفصل بين جسد وآخر، وفي الآن عينه تلغى حدود الجسدي، تساوي بين الجميع حيث العري هو الواقعة المقروءة، لهذا استنكرت كتابته، ممنوعة طويلاً في بلاده!

أن نعود إلى الجسد ونعاود الكرة تلو الكرة إمعان في التزكية بالمرغوب، أو إعلام بوضع

معين يُلفتت إليه إثرئذ، كأن قراءة الجسدي تحيلنا مباشرة إلى جسدنا (إلى ما يمينا في الصميم). ولأن المؤثر الأكبر فينا يتم من خلاله. وفي ضوء هذا الاعتبار غدا الجنس لعباً بالجسد وفيه، وخطاباً يستقطب كل خطاب، ويميز بين رغبات وحالات، بين المستباح والمستراح وخصوصاً في مجتمع عصي على التعبير عن نفسه مقاوم لكل ما يكشف عنه، والكتابة تصبح في الحالة هذه ضد الصمت، والتوتر الذي يعصف بكل قيمة مجتمعية.

إن قراءة غابرييل غارسيا ماركيز تحيلنا إلى المحذور وكيف ينتهك، إلى العنمي أو الظلامي وكيف تتأجج رغبات ممنوعة تستثمر الجسد، حيث التكوين الاجتماعي والتدوين التاريخي يبرزان جسدياً، كما في حال سفاح القربى، تعبيراً عن أزمة عنف يعصف بالقيم السائدة، كما في العلاقة القائمة مثلاً بين «أوريليانو جوزيه» وعمته «أمارانتا» حيث الاشتواء المتبادل يهدّد حائط المحرم، والكلمة تؤرخ لهذا:

«كان أوريليانو جوزيه لا يستطيع النوم إلا حين يسمع الساعة في غرفة الجلوس تدق فالس نصف الليل، ولا تعرف العانس التي بدأ جسمها يسمر، لحظة راحة، إلا إذا أحست بالمتوم الذي ربه ينزلق تحت كتفها، وما كانت لتعلم أن يوماً يأتي فيصبح فيه الدواء المسكن لوحدها. منذئذ لم يكف عن النوم عارين يتبادلان عناقاً لا يروى...» «واستأنفا منذ تلك الليلة المعارك الصماء الطائشة التي تمتد حتى الصباح. كانت أمارانتا تتمم مجهدة: «أنا عمته. كأنني أمك، لا عمراً فحسب، فلولا القليل كنت أرضعتك». كان أوريليانو يتركها في الصباح ويعود في اليوم التالي قبل الفجر فتزداد ثورته كلما لاحظ أنها لم تضع المزلاج. وما هدأت لحظة واحدة ورغبته فيها. لقد كان يراها في غرف القرى المغلوبة المظلمة خاصة في الغرف الزوية، يتخيل وجودها في رائحة الدم الجامد على ضمادات الجرحى وفي الخوف المقيم من خطر الموت في أية ساعة وفي أي مكان» (٩٠).

هل «ماركيز» داعية سفاح قربي؟ لا ثم لا، ثم لا، إن قراءة روايته، رواية عزلة مجتمع عن التاريخ عن ذاته، عن حقيقة ما يجري في داخله، تكشف عن ذلك. ثمة عنف يستبد بالجميع، كأن الأزمة التي تعصف بالمجتمع الروائي هنا، في انتظار ما يزيحها، ما يجعلها مفهوماً آخر، الاثنان هنا وهما يعيشان شهواتهما التي قد تثير القارئ، تثير سخطه على علاقة كهذه، ولكنهما مسكونان بما يجعلهما ضحيتين في الصميم،

ضحيتي مائة عام من العزلة (عنوان روايته)، وهو عنوان علامة الكثرة، يفتح على المنتظر الذي طال أمده، إن كلا منهما ينفر من الآخر كجسد مشتهى ولكنه يتغيبه ليمسي علامة على المنتظر، وتخلصاً من وضع يضغط عليهما كليهما!

وقد يكون ميلان كونديرا شخصية أدبية خارج سياق العجائبي الماركيزي، ولكنه يظل مسكوناً بجاذبية الجنسي في كشف سواة المتناقضات، وملاحقة المفارقات في المجتمع، وهو المسكون بإرث عنفي تملكه حتى وهو في منفاه.

ثمة بحث عن مكان آمن، رغبة للتخلص من مكان غير آمن، بحث عن الحياة التي تستحق أن تعاش بحق. إن قراءة جزء من رواية له، معنون بـ (الشاعر يستمني) تحيلنا إلى ما لا نستطيع تقبله، إلى هدر المعنى الشعري، إلى صلف الواقع. ثمة خطأ في العنوان، الشعر تخيلي، بروميثيوسي، إحصائي، عنفواني، طقس إحياء وتكاثف، لكن المفارقة المقصودة هنا، فالروائي التشيكي يقود أبطاله (شخصياته) وينقاد عبرهم ومعهم وخلفهم، إلى عالم مسكون بالعنف حيث السدومية والتخريبية تعصفان بالموجود، والملل القاتل من السائد يبتئ العنف في الكائنات الحية «كم من مرة لم تنطرق أشعاره آنذاك إلى موضوع فرج المرأة؟ لكنه بفعل سحر الشعر الخارق (سحر عدم الخبرة) كان «جاروميل» يجعل من هذا العضو التناسلي والتسافدي غرضاً غامضاً وموضوع أحلام لُعبية»<sup>(٢١)</sup>.

هل الجنس في هذه الحالة يفصح عن وضع الجسد، عن سلامته، هل يكشف عن موقعه، عن معاشه اليومي، عن وجوده وعدمه معاً؟ إن كل ذلك جائزاً لهذا تم تغليف الجسد بأكثر من غلاف، يحجب سمياً لئلا يُتسرأى فيه كثيراً، أو يكشف عن قاعه، عن مكوناته الأثير. طويلاً وعرضاً يأتي الجنس فيقطع الجسد، يجعل عاليه سافله، يعين فيه ما يستبطنه، لهذا جرى الاهتمام به، كما في رواية أخرى لكونديرا «خرج هوغو منها وحاول أن يدير لها جسدها. فأدركت أنه يريد أن تقوم له على وضعية الأربع. وفي هذه اللحظة تذكرت أن هوغو كان يصفرها سناً وخجلت من ذلك. ولكنها قامت بجهد لتخفق في ذاتها كل المشاعر ولتطيعه بلا مبالاة كلية. ثم أحست بصدمات جسده القاسية على رديها... إلخ»<sup>(٢٢)</sup>، رغم أن الاثنين يتشابهان، يتداخلان، يأخذ كل منهما بالآخر، لكن كليهما في شغل شاغل عن الآخر، وحده الجسد ينصف به، ينطعج (إن جاز التعبير) في وبالآخر، يُمارس به فعل معين، في شهوة ميكانيكية، شهوة قد تتوزع في

مناطق محددة، يهتز بها الجسد، ويبقى الرئيس فيه مشغولاً بعالم يتقوض، يندكُ عنفاً. هذه الميكانيكية في وعبر الجسد هي التي تنقل إلينا أي محظور فاقد لبراءته، لحقيقة ما نؤه إليه بشأنه، ووحده الجسد يرتقي إلى مستوى الخطاب البليغ عن المعاناة المرعبة. الجسد هنا طفلي في مكاشفاته، وفي الكشف عما يخترن داخله، إنه يُري ما لا يُرى حقيقة، لهذا طاله التحريم على صعد شتى!

وكان هذا التحريم ذاته هو الذي أدى إلى ذلك معاقله، فكل ما يحجب يفصح عن مكبوت معين أساسي أو اجتماعي أو تاريخي. الجسد يُعرف بالجسد، وعبره كان هناك جدال ومناوشات ومباحثات، كما في حالة البيروني «ماريو بارغاس يوسا»، وهو يجعل من أهم عضوين في الجسد (الذكر والفرج) مدخلين لطرح أفكار ومساءلة قضايا كبرى، حيث يُعنون فقرة من رواية له بـ (ثورة البظر)، وبأسلوب مراسلاتي، فنقرأ في رسالة لرمز ذكري إلى رمز أنثوي «أفهم يا سيدتي أن البدائل النسائية التي تمثلينها قد أعلنت الحرب على الأعضاء الجنسية الذكرية وأن فلسفة حركتك تستند إلى القناعة بأن البظر متفوق معنوياً وجسدياً وثقافياً، وإپروتيكياً على القضيب وأن المبيضات أنبل طبيعة من الخصيات»<sup>(٢٣)</sup>. طبعاً لا تدور المعركة حول القضيب والفرج وبينهما، بقدر ما يكونان محوري الصراع الرمزيين، ولعل الرجوع إلى كيفية استخدام الكلمات ودلالاتها بهذا الصدد يفيدنا كثيراً كما رأينا في صفحات سابقة - مثل (الذكر - الأنثى - الرجل - المرأة.. إلخ)، لقد تراكمت المعاني وتكثفت الصور والدلالات مع الزمن وبأشكال مختلفة، وشهدنا انتقالات مستمرة من محظور لآخر، وكل زحزحة هي إبطال محظور وإشغال سواه، والقدسي هو المتقول بمثل هذه المحظورات أكثر من غيره، بل لا تعدو الحياة سوى أن تكون قدسيات متقابلة ومتضادة ومتداخلة.. إلخ. وهذا ما نشهده في نموذج «خوسيه ساراماغون» وهو يحيل مادة دينية شديدة الحساسية جداً طرفاها (يوسف ومريم) وما بينهما من حرب مواقع ورموز، وما في كل منهما من رؤى متخيلة وفقهيات وبيانات استتفارية وكفاحيات نصوص موجهة، كما في هذا المقطع الطويل نسبياً، ولكنه ينبثق إپروسية محرمة، ومتخيلاً عاصياً بامتياز، ومكاشفة للمحظور بلغة أدبية يتقنها البرتغالي الفائز بجائزة «نوبل» في عام ١٩٩٨: «دخل يوسف المنزل وكأنه في دوامة هواء وأغلق الباب خلفه، هناك وقف للحظة، منتظراً أن تعناد عيناه على الظلال. بعث الصباح القريب وهجاً واهناً لا يكاد يضيء. استلقت مريم على ظهرها منتعظة تماماً تصغي وتحدق في الفضاء وكأنها تنتظر. وصل يوسف مختلساً وعاد ليسحب الملاعة



ببطء. أشاحت عينها، وبدأت تشد بقوة حافة رداؤها الذي سرعان ما رفعته إلى مستوى سرتها حتى علاها يوسف ورفع رداءه إلى خصصره. خلال ذلك باعدت مريم ساقها، أو أنهما تباعدتا من ذاتيهما بينما كانت تحلم وبقينا متباعدتين. ربما بسبب هذا الكسل المفاجيء أو مجرد هاجس المرأة المتزوجة التي تعرف واجبها. الله، الكلبي الوجود، كان هناك، ولكن لأن (٤) روح نقية، كان غير قادر على رؤية كيف أن جلد يوسف قد اتصل بجلد مريم، كيف اخترق لحمه لحمها كما قضى الأمر، وربما لم يكن (هو) هناك حين انسكبت البذرة القدسية في رحم مريم العزيز، كلاهما في منتهى القداسة لكونه ينبوع الحياة وقربانها. ففي حقيقة الأمر، ثمة أشياء الرب نفسه لا يفهمها، رغم أنه خلقها. هناك في الباحة لم يكن الرب يسمع اللهاث المتألم الذي يتسرب من شفاه يوسف وهو في الذروة ولا الأنين الرقيق الذي لم تستطع مريم كبحة، استراح يوسف على جسد مريم ليس أكثر من دقيقة وربما أقل من ذلك، أنزلت رداءها وسحبت الملاء بيد وغطت وجهها باليد الأخرى. وقف يوسف في وسط الغرفة، رفع يديه وتطلع إلى السقف، ونطق بأكبر صلاة شكر رهيبة حفظت للرجال: أشكرك يا إلهي العظيم، يا ملك الكون، لأنك لم تجعلني امرأة. عند ذلك لا بد أن الرب كان قد غادر الباحة، ذلك لأن الجدران لم تهتز أو تنهر، ولم تنشق الأرض. كل ما كان يسمع أن مريم كانت تقول للمرة الأولى، بذلك الصمت الخاضع الذي دائماً ما يتوقعه الإنسان من النساء: شكراً لك يا إلهي، لأنك جعلتني وفقاً لمشيئتك<sup>(٤٤)</sup>. هذا المخطور المخترق من لدن كثيرين يفصح عن الهاجس البشري، عن ذلك السؤال الذي يراود المرء عما جرى ويجري حقيقة مع المعتبر مقدساً (شخصية رجل أم امرأة) من خلال إضفاء طابع روحاني ألوهي عليها. يبقى الجسد في كل حال الحامل والحمول للمتخيل، وهذا ما لجأ إليه «أمبرتو إيكو» الإيطالي في رائعته «اسم الورد» ذات الدلالة، فبين الاسم والورد ثمة ارتحال نصوص ودلالات وتوسط قيم وصراع معتقدات وتأويلات، ثمة تاريخ ينبش في ركامه أو بين ركامه بحثاً عن أجوبة تحتاج لها أسئلة وتتطلبها وهي ملحاحة حول الجسد الذي يهر ذاته بالبركات وتقبل الاعتراف ومحو الذنوب. ثمة مفارقة ساخرة في مواجهة تاريخ كهذا، تخترق عصامية الدينني المولفة، وهي تستنطق المغيب، المزيف حقيقة، (ولو أمكن أن يقول أحدهم يوماً (ويُصغى إليه): «أنا أضحك من تجسد المسيح...». عندئذ لن يكون لدينا سلاح لوضع حد لذلك التجديف، لأنه ينادي قوى المادة الجسدية الغامضة إلى التكتل، تلك التي تفرض وجودها في الضراط وفي الجشأ، وسيستأثر الضراط والجشأ بالحق، الذي هو الآن للفكر وحده، في أن يفتنا رائحتيهما حيث يردان... إلخ<sup>(٤٥)</sup>.

صحيح أننا بصدد مفارقة هنا ليست جنسية، ولكنها تنطق من الجسد، من تقسيماته القيمية، من اعتباره مناطق نفوذ للقيم العليا والسفلى وما بينهما، ثمة تسديد صوب الجاري تقدسه من قبل من هم أنفسهم بحاجة إلى توقيف، إلى محاكمة، وتحرير الموقع من كل أثر يدل عليهم، تأميمه وهو ينطق بالقدسي. يبقى الجسد حقيقة ما نكونه وما نصبر إليه، ما يحملنا وما يفرغنا من قوى وإمكانات، ما يسكتنا من أدبيات الإلهي والشيطاني وما بينهما. ويبقى المحظور مستوطناً للجسد باسم الإلهي تارة وباسم الشيطاني تارة أخرى.

### ثالثاً: الجسد الموقع عليه عربياً:

لا يسعني المجال هنا في أن أتحدث عن الجسد في الأدبيات العربية الحديثة والمعاصرة وتحديداً عن الجسد: بناه وقواه ومداخله على الصعيد الجنسي، ولعلي قادر على القول: إن الجسد حاضر بكثافة في النص الأدبي العربي، لأنه في جوهره يشكل لوحاً محفوظاً وإن جاء رمزياً لكل ما في المجتمع من تحولات وإحباطات، من آمال وطموحات وخيبات مختلفة. ولكن الذي يستحق التعليق عليه هو أنه يمكن التمييز بين نص أدبي وآخر من خلال مراحل تاريخية متتابعة، وفي الرواية خاصة. كانت مسألة الجسد تعالج كمفهوم مذوّب داخل قضية أشمل: اجتماعية وسياسية ومعتقدية، رغم أن كل ما كان يطرح أدبياً عني به الجسد في الصميم. لقد روعي في الجسد طويلاً الجانب الحظري، طرحت مواقف وصور مشاهد بحذر وبلغة مجازية. مشاهد في الفراش، قبلة على غفلة، اضطراب مشاعر واشتهاء كل طرف للآخر، وصف الجسد من الخارج (الصدر وما فيه مثلاً)، كان ثمة إيروسية باهظة التكاليف بالمعنى السوسولوجي في وضع كهذا، أقول: إيروسية باهظة التكاليف لأسباب منها:

- ١ إن إيديولوجيا الرجولة وعقدة الذكورة ظلت سارية المفعول، هي المحركة لكل معنى رئيس في النص الروائي أساساً.
- ٢ ولأن الإيروسية جشدت في حقيقتها كل ما من شأنه جعل الرجل المنتقد الاجتماعي والمحور المحرك للتاريخ في النهاية.
- ٣ وبقيت المرأة مصدر إلهام الرجل، ولكنها كانت باستمرار المسكونة بمركزانية الرجولة، بشيق الذكورة لغة وسلوكاً، وتداخلت على صعيد الرمز مع الأهداف

الكبرى التي ناضل من أجلها، فالرجل بقي فارس أحلام المرأة، رغم كل الصياغات التي بدت عقلانية وإنسانية، واشتراكية كذلك، وهناك كم كبير لا يحصى من هذا النوع<sup>(٢٦)</sup>.

لاحقاً، وربما في الثلث الأخير من القرن العشرين تبدلت المواقع وتغيرت الرؤى الفنية، وتمّ التغلغل في محيط الجسد أكثر فأكثر. بوسعنا أن نسمي ذلك مغامرة الجيل الجديد في المجال الإبداعي، وفي الوقت نفسه مقارنة لطواطم مختلفة وتفكيك بناها وتحولها هي ذاتها إلى مادة للكتابة، فإذا كان الجسد البيورة الكبرى والمعبر الأكبر للتفكير والتكفير، للممكن والواقعي والمستحيل، فإنه قد غدا إرثيذ رافعة قوية لاستجلاء ما يتخلله من حالات خطر، ومواقع رصد سرية، وإقامات جبرية لأفكار وتصورات وهوامات.

بدئاً باستثمار الجسد في أسمائه الكبرى التي تميزه على الصعيد الجنساني، وشكلت أقية مختلفة لنشر وتوزيع وقراءة ما يكتب في هذا السياق، لقد توسعت آفاق للكتابة وتعمقت، وبرز عالم مختلف في ظل تحديات مختلفة في زمن الكمبيوتر والإنترنت وقنوات التلفزة الكثيرة والعولمة وامتداداتها. برزت كتابة من نوع آخر، لا تأبه لحياة الجسد المزيف، بقدر ما تكشف عن زيفه وتزهاته وما يراهن عليه في ظله. الجنسانية بكل رموزها ودلالاتها المجتمعية تجذرت في عمق المكتوب.

إن نصوصاً كثيرة تشمخ بوقاحتها، إن جاز التعبير، تعزّي الجسد أكثر، وتنطلق منه، وهي تسبر قاعه، تندغم بكل ما يحركه من الداخل. ثمة تسميات (تخدش) الحياء، عبارات تصدم الذوق العام، مشاهد ليس بوسع كثيرين الإفصاح صراحة عما يعيشونه من مشاعر تجاهها، مشاهد يحتدم فيها الجنسي، ويترجم الجسد في إطاره، الأسماء تكتب، وتتكرر، ثمة عالم سفلي يُستثمر أديباً رغم الخطر المستبد. إن الفرج والقضيب والاست والضرط والشهوة المنطلقة جنسانياً نحو موضوعات مختلفة جسدية، عبارة عن مفردات/ مفاتيح أبواب تستوعب كبريات القضايا وأكثرها خطورة وحساسية في المجتمع!

الظاهر بنجلون؛ يسعى إلى تقديم أكثر من صورة جسدية، أعني بها: مجتمعية عما يجري، حيث ينقلب المشهد المرصوف جسدياً إلى أثر عيني، إلى تاريخ مدوّن، ليس هو تاريخ مدينة فقط، بل تاريخ حقبة، مرحلة وربما أكثر من ذلك ينبع من الداخل

وبوضوح: «كانت رؤية فرج امرأة هوس طفولتنا.. ليس أي فرج، بريئاً أمرد، بل فرج امرأة عاش وعاني وتعب.. فرجاً تتردد صورته في أحلامنا وجساراتنا الأولى، ولا نجرؤ على تسميته إلا في زقاق مقفر.. فرجاً كنا نرسمه في راحة اليد، وبه نتشائم، فرجاً بصنعه وإعادة اكتشافه يحلم الإنسان، طرقات حارتنا تعرفه جيداً، والجدران ألفته. أما السماء، فقد حبت بقعة في فضائها. على صورة هذا الفرج نقذف كلماتنا. نداعب الرائحة الدبقة المتخيلة، على الألم تمرن، ووسط أيادٍ دافئة نباشر تعميد الدم»<sup>(٢٧)</sup>.

يذهب ضمير المتكلم الجمعي إلى أقصى المشاعر والانفعالات، إلى قاع للرغبات، يلامس حدود المحظور اللفظي، يحيله إلى كلمات، وهذه إلى مشاهد ترى، وهذه بدورها إلى حقائق (مضيافة) دسمة بما فيها من حدثيات فعلية، من وقائع مريرة، حيث لا تعود الأجساد وهي تتحول من حال لأخرى وهي تتلوى وتتبدد معالمها إذ تكون في لحظات غيبوبة، وفي المسافة الفاصلة بين المحرم ذكره، والمحتدم ذكره، والمعاش بذكره، لا تعود مجرد كتل لحمية، بل تاريخاً يهجم ببلاغة اليومي والمغيب والمكبوت. الفرج هو أكثر من مدخل جسدي، من إعلان عن جسد منزوع التسمية، معيوش بعنف داخلي، وبألف (حذار من...) ينقلب الأنثوي إلى أكثر من طرف معادلة جنسانية، يغدو وثيقة من لحم ودم وما بينهما عن مكبوتات تظال المنوع ذكره، ويمسي تاريخاً يقرأ بعمق.

وهذا ما يلدجاً إليه «سليم بركات» وهو يستعيد أيام صباه، وتلصصه مع غيره من أنداده على ما يجري في ما يخص شهوات الجسد وهي حقائق الجسد، حقائق واقع المجتمع، تاريخ. إن الجنس يمثل هنا حالة اعتراف عظمى عن تاريخ مديد «كان أدبيو جالساً في حضن «خاتمة» كطفل. كانت تدلله، تضع يدها في شعره أول الأمر: «يا ديكي» ثم ترفع يده من حضنه وتضعها على صدرها: «أيعجبك البطيخ؟». وأدبيو يزداد احمراراً في كل حركة، وحين مدت يدها إلى أزرار بنطاله ضم فخذه في حركة خفية حيية. فهمست: «لا تخف يا ديكي، لن أفتحك»، وأردفت: «فأرك كبير أدبيو. أوه دعني أراه يا ديكي»، وأخرجت عضوه المتدلي، وبدأت تدلكه في تأن: «أوه، أوه، ستذوق الحلاوة يا ديكي، إجلس إلى جانبي».. ونهض أدبيو ليجلس قربها. فتحت أزرار بنطاله كلها، وسحبت البنطال حتى عرت فخذه، وكذلك فعلت بسرواله الداخلي.. إلخ»<sup>(٢٨)</sup>.

«بركات» ينقل إلينا مشهداً من المشاهد التي عاشها مع غيره، وهو في أوج تفتحه

الشبقي، وهو مشهد ليس بريئاً في كل حال، ثمة ما ينطق فيه، أكثر من اللحظة الجنسية، أكثر من الشبق الصبيوي، و(الفجور) الأنثوي، إنه المغيب الشبقي في مدينة هي القامشلي ذات تاريخ، ذات يوم. إنه مشهد يقصص عن جوانبه، و«بركات» لا يسرد تفاصيله ببراءة طفل، إن التفاصيل في نقل مشهد كهذا هي ذاتها مشاركة في الممارسة الجنسية على صعيد التخيل، إichاء إلى المختزن الشبقي، الجنسي، علام المشتبهى والممنوع.

«سالم حميش» يمزج بين الجنسي والسياسي، يوحدهما معاً، اللوحة متكاملة، يغدو الجنس حقيقة سلطة، السلطة ذاتها هي فعل جنسي، بما فيه من بذل حركات معينة، وامتلاك وعلاقات غير متكافئة واستهلاك قدرات، وحالة سلب لحظة العنف.

إن تحدي تلك المرأة المطازدة وهي في زي رجل مع آخرين، حين أمسك بها «مسعود» العبد المدلل والفحل لـ «الحاكم بأمر الله» لمسعود. تأريخ مرير عما كان يجري حينذاك «امرأة أنا بزي الرجل، أبيع الجين والحلوى في النهار، وامرأة أنا بأنوثتي. أسترزق في الليل، فماذا دهاك يا ناكح الرجال؟ هذا استي فتغلب على ضيقه إن قدرت، أو هذا فرجي فطاه لتخرج منه بالزهري العضال. أراك بجثتك القظيعة ترتعش أمامي أنا الخردلة والريشة في الريح العجاجة، فأخبر عني وعن طيشي وعصيانني سيدك الحاكم، والآ أخبرته أنا عن عجزك»<sup>(٢٩)</sup>.

في دولة «الحاكم» المستبد تختلط الذكورة بالأنوثة، يضيع الفاصل. «مسعود» العبد الفحل هو صورة حاكمة غرائزية، المرأة ضياع معالم الجنسانية وتشوؤها، ساحة متجلية لكل ما يجلو تاريخاً من عنف وقمع واغتصاب ونهب وهدر معنى، إعلام عن انهيار وشيك لدولة.

وهذا ما يحسن (قيادته) كصياغة فنية وكسرود روائي صدامي «جنان جاسم حلاوي» العراقي، فشخصياته مقهورة حتى النخاع، ومصدومة حتى المستحيل، ولذلك يغدو عالم الانفلات الجسدي بياناً عميق المغزى عن مجتمع يمارس فيه التخر فعله من كل جهة.

من عاشق اللواط «محمود الطباقي»، وهو (يفعلها) مع صبي لحظة ازدحام الجمهور وهو يدخل صالة سينما (حيث المشهد جلي بدلالاته)، إلى «غصون» المنتهكة بجسدها والمؤمنة، إلى (الطالب) المسكون باللغات وبالشهوات الهائمة في جسده.. إلخ.

الأسماء تكتب دون ردع، ثمة واقع يتطلب ذلك «ثوبها الأرجواني اللماع، ينحشر بين فخذيهما، يمس شفتها السفلى، أصابعه تداعب كرشها، تلمس بظرها، تفرقه، تزيح الثوب، يده تداعب بطنها، تنطوي، إلى ردفها، تخلع ثوبها، تنام على ظهرها، تباعد ساقيها، تفرجهما، تغمض عينيها، كانت هناك سماء بعيدة وألوان غريبة تتوامض نقطاً حمراء، ودوائر تهيجهها المداعبة..»<sup>(٣٠)</sup> ثمة سفاهة في الوصف، سينمائية شهوية بهيمية، ولكنه الواقع الذي يلغى حدود الانضباط العقلي، يفجر المكبوت بقسوة.

«نجوى بركات» أقل هدوءاً في تعابيرها، لكنها تمعن في ذكر الأسماء، وتنتقل بحيوية بين المشاهد الجسدية «تجلو سلام وتمعن مؤخرتها في الكلام، فيعرق لعمان وينتصب «الزميل» كي يرد على مؤخرة سلام.. ما بك تهتاج وتنتصب من دون استئذان؟ أمعن النظر يا «زميل» ولا تخطيء، فهذه التي تراها في هذا المطبخ! ليست سوى سلام! لا بأس! تضع رأسها في كيس نايلون من النوع السميك، فتخفي ملامحها ويُخَيَّل إليك أنها امرأة أخرى سواها؟ أهذا هو عرفانك بالجميل وتعبيرك عن الامتنان؟ حسناً يا «زميل» وماذا بعد؟ تحشرها في المجلى، ترفع الثوب، وتمزق السروال كي...»<sup>(٣١)</sup>.

هل استطاعت «بركات» أن تقول ما يتجاوز الجنسي؟ هناك الكثيراً ثمة أخلاقية إيروسية تشمل الرجولة هنا، الرجل = فحولته، هذه صورة ماضية ما زالت تحيانا، نحياها كرجال، ثمة أنثوية مترجمة ذكورياً وسلول جنسي يقوم على مرتكزات قيمية تفرز عنفاً، حاضر هو الجسد فيها كشهوات، كقهقير، كرجبات مقموعة، مجترة. ثمة مجتمع سائه في واقعه بجلاء.

أين هو المحظور في كل ما تقدم؟ لا محظور في مجتمع يرشح العنف، الموت بطرق شتى، العنف بصور مختلفة. هل بقي للممنوع قيمة معتبرة؟ لا! إنها الطقوسية السلطوية بمعنى عام، تلك التي تدعو إلى الورع، وتعيش الشبق واقعاً هنا وهناك.

ولكن القارئ عندما ينتقل إلى عالم «محمد شكري» الروائي، فإن الوضع يختلف عن كل ما هو مقروء سابقاً، لقد أراد «شكري» أن يفتح الجسد على أغواره، أن يفجر فيه سره وصمته، أن يستطلع حرزه الحريز (أدميته المعقلنة) أن يبدش فيه بهائمته أو غرائزته، وهو في إجرائه، لا يعلن (بكل ما في كلمة إعلان من تسويق أفكار مسلعة) عن حالة

للوقوف عنده تخصه، إنما يشتهر بتلك العصامية المقنعة وأخلاقوية التقية الكامنة داخل (غابة) من الغرائز التي (تفعل) فعلها في الجسد.

ربما كان في كتاباته انتقام مقصود مما يدعيه الكبار (أولو الأمر) من طهرانية وعفة وورع باذخ عندما يتحدثون عن سيرة حياتهم، أو يظهرون نفورهم من كل كلمة لها علاقة بالجنسي دون رياء وحجاب لفظي. ربما مارس في ذلك تصفية حسابات (إن جاز التعبير) مع أولئك الذين يعتبرون أنفسهم في كامل لياقتهم وكبريائهم وتقواتهم النفسية، ولهم طفولة لا يعكر صفوها شيء. ربما أراد فضح زيف من يتجاهل صراخ طفولته المثلومة والمهدورة في العمق.

ثمة احتمالات لا تحصى، ولكنها في مجموعها تدور في خانة الشبقي الذي يؤثر في الجسد، يمارس في تكوينه وخاصة في سنّيه الأولى. طفولتنا عالم توترنا، حقل لغمي لا يُتجاهل أمره، جحيمنا وفردوسنا، ملائكتنا وشيطاننا المتكاملان. «شكري» يشكل الصوت الأكثر نقاء ووضوحاً وجذرية ومكاشفة في الرواية العربية المعاصرة، وهو يولي المغيب الغريزي الأهمية اللائقة. ثمة بصمات متتالية تخصه في ما كتبه، رغم الموقف السلبي من كتاباته، التأفف والاشمئزاز والقرف مكبحة كريمة تلغي ما وراء الوجه الداخلي من عفونة وتشوهات.. نحن «محمد شكري»! هل في هذا مبالغة؟

نحن «» بقدر ما يخاطب فينا الألمي والمنكوب والجاري والمعاش في الأزقة المظلمة وحالات النشوة الغامضة، وللذين عاشوا طفولة سعيدة (محروسة) ثمة مسار آخر لغرائزهم سلوكه. غرائزنا تنطقنا بداية، وترافقنا لاحقاً! ما يعيشه الطفل، ما يقوله، ما يتصرف به وفيه: حركة وسلوكاً مندمجاً مع نفسه، يحوّر فينا لاحقاً. ثمة مخادع سرية، أقبية، مجالس أنس ذات خصوصية معلومة، غرائز تنفتح على ألوان جديدة، ثم تنغلق لاحقاً.

صفحات وصفحات تتالى تتحدث عن المحظور المأثور في الجسد: جسده، جسده، جسدي، جسدها.. بدرجات متفاوتة، يفصح المحظور عن المرقور المعزز والمستقر في الأعماق. هي (وصفات) تذكر لأنها وثائق، أركيولوجيا حياة! تلکم هي سيرة ذاتية وقحة، هادرة، يوميات قدرة، لكنها تعيد القدرة إلى المجتمع، القاذوراتي قيمياً بامتياز:

«أثناء نقاهتي تعلمت كيف أصطاد الطيور في البستان، صنعت أرجوحة بحبل قوي ربطته إلى فرع شجرة التين، التأرجح يلذذي. قضيتي الصغير ينتصب عندما أتأرجح. تعلمت السباحة في الصهريج الذي تسمى بمائه الغرسة. أستيقظ باكراً لأسرق الفواكه من الأشجار. الدجاج وبيضة الحمام. كل مفارخ الغرسة أعرفها. أبيع المحصول لأصحاب دكاكين الحلي. رغبتني الجنسية تهيج كل يوم. الدجاجة، العنزة، الكلبة، العجولة، تلك كانت إنائي، الكلبة أخرج لها الغريال المثقوب في رأسها، أربط العجولة، ثم من يخاف العنزة والدجاجة؟» (ص ٣٣).

المشاهد الجنسية، ساحة المحظور تتسع، تزداد، وهي في حقيقتها معاشة، لكن اللغة المحروسة والمطاردة هي التي تتكتم عليها، كما في وصف جسم (آسية): «زغب أسفل سرتها أسود نحيف وجميل.. يؤلني انتصابي.. تنحني.. على كتفها ينسدل سالفها إلى الأمام. تعرت من الوراء.. ينفث لحمها الأبيض من الوراء عن ظلمتها المخيفة.. يتعسل فمي.. يتدغدغ.. يؤلني جسمي بلذة...» (ص ٣٤). وهذا يطال الطفلة: «خرجت أن أراها ولا تراني.. لماذا شيئا الوردى لا زغب له؟... قضيتي يدغدغني كل يوم...» (ص ٣٥). وفي ممارسة اللواط مع طفل مثله (ص ٦٦)، «وحين أخذه رجل مجهول صاحب سيارة، وأراد الاستمناة في فمه (أي الرجل الأجنبي) وهو يلحسه» (ص ١٠٦)، أو حين ينتقل بين بيوت الدعارة، ويسرد تجاربه في حيثياتها بمجاهرة مرعبة (مثلاً ص ١٣٥) (٣٣).

هذه المباحية يقولها اليومي، المعاش في السر وفي وضع النهار ولكن في حيزات معزولة، وهي ممنوع الإفصاح عنها، ومواضيع كهذه تشكل حقلاً خصباً لدراسات مختلفة: سيكولوجية واجتماعية واقتصادية وسياسية.. الخ (٣٣).

«شكري» كبير، وكبرت معه طفولته، استثمرها في كتاباته، وفي علاقاته التي تجلت بعمق فاعل في أكثر من كتاب، كما في علاقته مع «بول بولز» المصنف لوطياً وهو كاتب، وحديثه عن الأدب والكتابة واللواط، هو وغيره، «كان اللواط يعتبر، بين الأدباء والفنانين، نوعاً من الرياضة القومية في الأربعينيات والخمسينيات خاصة في العالم النيويوركي» (٣٤). ويشمل هذا «بولز» وصديقه الكاتبة «جين» «إن جين ستحب الإناث بشرهة، وبول سيحب الذكور أقل شهوة منها. إنه قدرهما» (٣٥).



يتداخل عالم الرغبات مع الواقعي، والواقعي كلمة أكثر من مزيفة، حين يصور كما يجب، إنه ليس كما نريد، بل كما نعيشه وما يتجاوز ذلك. اللامسميات تعيننا أكثر من المسميات حين ينوء علينا بكلكله، يشوه فينا حقيقة ما نكون. ليس هناك الفصل المزعوم بين الحيواني والإنساني والنباتي، ثمة تداخل، مغالبة لطرف ما، زحزحات مستمرة، العنف يشوه الحدود، يمؤه عليها، يجيّر الإنساني، والقيمة هنا تغدو داعرة تتصنع الحشمة وهي ممثلة.

هذا ما يومي إليه «واسيني الأعرج» وبقسوة مروعة في جل كتاباته، وهذه ليست قاسية، إنه الواقع، إنها القيمة الممثل فيها: الفخ الاعتباري لإعطاء المحظور صفة الإقامة والأمثلة، كما في الوصف الرهيب لمشهد الكلب الألماني ويخص (حارس القيمة تلك) وهو يواقع إحدى النساء تحت الضغط، بينما صاحبه يملذذ برؤية ما يجري، وهو يواقع صاحبته.. وتموت تلك «حين أرادوا فصلها عن الكلب.. خرج الرحم كاملاً بدمه وقيحه.. ورائحته» (٣٦).

#### رابعاً: الجسد المدوّن رسماً:

من المفارقات اللافتة تاريخياً هي أن الكتابة بدت أشكالاً وصوراً، أي أن ولادة الحرف كانت جنيناً شكلياً أو صورياً، وهذا يعني أن ثقافة العين تقدمت على ثقافة اليد، وكان على اليد أن تنتظر طويلاً لكي تحيل المحسوس البصري إلى محسوس رمزي يمر عبر الدماغ، ومن ثم تأتمر به اليد، ولتبقى العين مركز انفعالات شتى. وقد كان الجسد في حقيقة أمره صورة مرسومة، أو حركة مرسومة، أو لونا يستثير الآخر، وفي الوقت نفسه كان الفضول المعرفي مكتشف الشؤر الجسدي وما يليه في الداخل. فلقد ظهرت علامات الجسد الظاهرة مداخل لفهمه، وتجلت العين الآلة النافذة لاستطلاع ما في الجسد ومن خلاله، بكل ما تضمنته من عمق ونفاذ رؤية، أو من بلاغة نظر، حيث دوّن الجسد لا بوصفه مشهداً حركياً من خطوط، أو كلمات وإنما معابر وممرات متفاوتة ومغرية للوصول إلى أبعد نقطة فيه. ولعل تقديمه في (صفائه) وفي وضوح قسماته، وفي وضعيات شتى كان الهدف منه كيفية سير قاعه، أو القبض على السر المحرك له، وبغية تحريره من كل مانع بصري يحول دون مكاشفة حقيقته! وقد كان النظر فيه عارياً بمثابة تحويله إلى موضوع للتأمل، واختراق كل حظر وقيمة استثنائية لجسد دون آخر. أما تعريته فهي تشريحه، نزعه من كل حالة معينة، اعتباره منطوقاً بالبشري، ومحكوماً بالقيمة المعطاة بشرياً، وقد تجلّى في أبعاده الثلاثة: مادة نحتية، فلقد رمي إلى تخليده بكل ما

نميزه خارجاً، وقد جاء إبراز مقوماته الكبرى: وجهاً ويدين وعضواً جنسياً، وبأكثر من وضعية لإبقائه في حيز المؤبد، فنحته هرماً إخراجاً من خانة الزمني من ناحية، وإيداعه فضاء الخلد، وهي القيمة الكبرى التي أعطيها من قبل الإنسان بالذات. من ناحية أخرى. أين تجلّى الأخلاقي؟ لقد تجلّى في فضيلة المعرفي، وفضول المكاشفة المتنامية لكل ما يميزه في عالم الأبدية.

أي لم يكن ثمة محظور يحول دون مكاشفته، أو معاينته في هيئة حجرية، يكون خبراً عن مبتدأ جسدي كان ذات يوم. ثم تطور الجسد المدوّن رسماً بعد المقدم نحتاً، تعبيراً عن رغبة جامحة في الاحتفاظ بعظمة الجسد، أو بانحطاطه. فالقروء بصرياً لغة كونية تغري بالتابعة، وبالانتقال بحرية من منحنى لآخر للتمكن مما لم يُكتشف بعد فيه. ونقرأ في ضوء ذلك تلك التفاوتات القيمية، وداخل البصري بين شعب وآخر، أو جماعة وأخرى انطلاقاً من الجسد المقدم والموقف منه في وضعيات معينة. ولقد لعب حجاب الجسد دوراً كبيراً في التمييز بين ثقافة وسواها، فقد كان نحته ومن ثم رسمه، والاثنان معاً لاحقاً بمثابة المقاومة ضد قانون الاندثار والامتحاء، وكذلك بمثابة رفع الحجاب عن كل ما يعيق معرفة حقيقة ما حيث تتساوى الأجساد رغم تفاوتاتها المعنوية مجتمعياً.

وباتت كلمة (العاري) قيمة ملاحقة ومطاردة بأكثر من معنى، ولكلمة (العار) تاريخ مشير ومرعب في ذاكرتنا الجمعية حتى كتابة هذه الكلمة، فالعار هو في حقيقته النسائية من العاري، هو نزاع الأفتنة القيمية الموضوعة بشرياً من جهة، ومتابعة للجسدي في حالة البراعة، أو في مشهد الطبيعي من جهة أخرى. فالعاري يستثير قوانا العقلية، يستعيد وحدة الأصل فينا، يضعنا في خانة المتشابهين بمعانٍ مختلفة!

والتعرية باتت (أنتي أوديب) ضد كل ما هو تفاوت، طريقاً مؤمنة لملاحقة السر المدع في الجسد وكشفه تماماً! ومن ثم تجلّى الاعتماد على مناطق معينة يُتستّر عليها نقاطاً استراتيجية يراهن عليها، خصوصاً بالنسبة للمرأة في ثقافة تشهد بسلطة الذكورة فيها فإن النهد والحلمة والعكنة والبطن هي من البؤر البصرية الطبيعية للرغبة يزيد خضابها الطبيعي من جاذبيتها. وإذا كنا لا نقر بذلك بالبساطة المطلوبة، وإذا كنا نترك التعبير عنه للرسوم الإباحية على جدران المراحيض، فبسبب وطأة الأخلاقيات الطهرانية الراضحة علينا ليس إلا! (٣٧).

لهذا حورب العري طويلاً هنا وهناك، لئلا يكون مجالاً لكشف المستور، لئلا يكون مقدمة للتعرية (موضوعاً يستثمرة الآخرون)، فوأن يكون الإنسان عارياً يعني أن يتعري لنفسه. أن يكون متعرياً «Nude» يعني أن يكون متعرياً ليراه الآخرون دون الإقرار بالشخص لذاته» كما يذهب إلى ذلك «جون برجر»<sup>(٣٨)</sup>.

وبوسعنا قراءة المجتمع في ثقافته، في ممنوعه والمسموح به في حقل الجسد المدوّن رسماً، بوسعنا مكالفة البعد الثقافي للوحات مختلفة لأجساد عارية أو شبه عارية لفنانين مختلفين، كما في حال «كوريجييو» في (جوبيتر وأنتيوني) و«لوكاس» في (فينوس وكيويد) و«جورجونه» في (فينوس النائمة) و«روبنز» في (فرسافيا) و«يراه» في (القديسة إينيسا) و«امبراندت» في (ضرب المسيح بالسوط وتعذيبه).. إلخ.

وهذا ما نشهده عربياً وحديثاً عند فنانين عرب، كما في لوحات مختلفة لـ «أبي راشد» و«مارون الحكيم»، وفي تلك الأغلفة التي لا تخفي حركية الجسدي المثيرة فيها بوصفها فاعلاً معرفياً وموتيفاً قيمياً ناهضاً وذا دلالة، لدواوين شعرية وكتب بحثية وتراثية، أو لصور مرسومة تتوافق مع المدوّن قصصياً أو روائياً حيث يبرز المشهد الجسدي (طبيعة النظرة، أو الوقفة، أو الإخراج الجسدي) تعبيراً عن نزعة جنسانية فاعلة.

وما يؤكد ذلك، هو وجود صور كثيرة مرسومة داخلياً لروايات وقصص كثيرة لـ (نجيب محفوظ، ويوسف السباعي، ومحمد عبد الحليم عبد الله، وإحسان عبد القدوس.. إلخ) منشورة عن (مكتبة مصر للطباعة)، ولقد لعبت الصورة حديثاً دوراً كبيراً في الترويج للكتاب.

إنها عودة إلى العري والتعرية، اختراق للتأبؤ البصري، تنشيط للذاكرة، وتفعيل للثقافي الذي يستلهم من المحيط الجسدي، مما هو غافٍ فيه وخفي، رغم حالة الخطر التي تعيشها والمتعلقة (بلوثة) العاري.

ولعل الصور التي تواجهنا بإغراءاتها إعلانياً لأجساد تشي بما هو عارٍ فيها بشكل، وفي السينما وسواها تفصح عن بلاغة المرئي، وصلابته وعناقه لإبقاء الجسد عرضة لأكثر من قيمة، في مجتمعنا وغير مجتمعنا.

الهوامش

- (١) انظر «طلال شامين» مقال: (إن لم تسح) في مجلة الناقد، (بيروت، العدد ٨٤، ١٩٩٥، ص ١٥٢. ولو قرأ مثلاً مقالته (رسالة إلى طائفتي الحبيبة) المنشورة في مجلة النقاد، العدد ١٢، ١١ أيلول ٢٠٠٠، هل سيتهمه هذه المرة بالطائفية، أم سيتمن في ما وراء السطور والكلمات في هذه الحالة؟
- (٢) أنظر: «الراغب الأصبهاني»، في محاضراته، م ٢، ص ٢٥٩.
- (٣) جابر، يحيى: عجل، في مجلة الناقد، العدد ٧٧، ١٩٩٤، ص ٢٢ - ٢٥.
- (٤) انظر «ابن أبي الخطاب القرشي» في: «جمهرة أشعار العرب»، شرحه وضبطه وقدم له: علي فاعور، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢)، ص ١٦٥ - ١٦٨؛ وانظر: شرح القصائد العشر، صنعة الخطيب التبريزي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، (دار الأسمعي، حلب، ط ٢، ١٩٧٣)، ص ٤٠ - ٤٥؛ وانظر في دراسة حديثة عنها: في بحوث في المملكات، لـ «يرسف اليوسف»، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، (١٩٧٨)، (تحليل معلقة امرئ القيس)... وراجع ديوانه عن (دار صادر، بيروت، د.ت. حيث تنصده معلقته اللامية المشهورة).
- (٥) انظر ديوان «امرئ القيس» المصدر نفسه، ص ١٤٠ - ١٤٣.
- (٦) انظر: «ابن قتيبة الدينوري»: الشعر والشعراء، أو: طبقات الشعراء، حققه وضبط نصه، د. مفيد قميحة، راجعه وضبط نصه نعيم زوزور، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥)، ص ٦٣.
- (٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.
- (٨) انظر ديوان النابغة الذبياني، شرح وتعليق د. حنا نصر الحتي (دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ص ١٩٩٦)، ص ٧٠ - ٧٢.
- (٩) انظر شرح ديوان الأعشى للكبير، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه، د. حنا نصر الحتي (دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٢٨٠ - ٢٨١ - ٣٠٦.
- (١٠) ديوان عمر بن أبي ربيعة، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه د. فايز محمد، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٩٢.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٩٢؛ وانظر: صورة المرأة في شعر عمر بن أبي ربيعة، الدكتور خليل محمد عودة، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٨)، ص ٧٧؛ وانظر: عن استقلال البيت الحرام في اللقاءات الجنسانية، في المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥.
- (١٢) انظر (القرب والخوف من المرأة)، «جان ديوموه»، في كتاب: نقد مجتمع الذكور، ترجمة هنريت عريدي، (بيروت، ط ١، ١٩٨٢)، ص ٢١.
- (١٣) انظر (يوميات لرس)، الفصل الأول، في مجلة القاهرة، العدد ١٦٢، ١٩٩٦، ص ٤٥.
- (١٤) انظر نص الحوار مع (ولدت في الطريق، وأسأرت في الطريق)، في مجلة الكرمل، العدد الخامس، ١٩٨٢. وكذلك (أربع ساعات في شاتلا) في مجلة الكرمل، العدد السابع، ١٩٨٢، ص ١٤٦ - ١٧٢.
- (١٥) المصدر نفسه، بخصوص سيرتها الذاتية، ص ٦٢.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.
- (١٨) مورافيا، ألبرتو: أنا وهو، ترجمة نبيل المهاني، (دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٧١)، ص ٢٩٦.
- (١٩) ميلر، هنري: ملهوان الجدي، ترجمة أسامة مرزليحي، (دار الحدائق، بيروت، ط ١)، ص ٨٤.
- (٢٠) ماركيز، غابرييل غارسيا: مائة عام من العزلة، ترجمة سامي الجندي، إتمام الجندي، (دار الكلمة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠)، ص ١٢٩ - ١٣٤.

- (٢١) كونديرا، ميلان: الحياة هي في مكان آخر، ترجمة: رنا إدريس (دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٨)، ص ٩٩.
- (٢٢) كونديرا، ميلان: كتاب الضحك والنسيان، ترجمة: أنطوان أبو زيد، (دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٠)، ص ١٣٢.
- (٢٣) برسا، ماريو بارغاس، دفاتردون ريفو بيوتو، ترجمة: صالح علماني، (دار الفارابي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨)، ص ٩٦.
- (٢٤) ساراماغو، خوسيه: الإنجيل يرويه المسيح، ترجمة: سهيل نجم، دار الكتوز الأدبية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٢٣.
- (٢٥) ليكو، أميرتو: اسم الورد، ترجمة: أحمد الصمتي، (دار أوبا، طرابلس، ليبيا، ط ٢، ١٩٩٨)، ص ٥١٣.
- (٢٦) إن أي تحديد يكون اختزالاً، ولكن يمكن الإشارة إلى ما كتبه (نجيب محفوظه الطاهر وطار، حنا مينه، سهيل إدريس، غائب طعمة فرمان، غالب هلستا، جبرا إبراهيم جبرا... إلخ)، أديباً، وما مارسه من نقد كل من (غالي شكري، جورج طرايشي، بوعلوي ياسين، محمد نور الدين أفاية، عبد الله الغدامي... إلخ)، إذ نلاحظ في نصوصه أجساداً تتحرك ولكنها منفردة بحشة واضحة رغم ما يجلوها من صراع رغبات، وقوى متناقضة جنسانياً
- (٢٧) بنجلون، الطاهر: حرودة، ترجمة: رشيد بنحدة، (دار ابن رشد، بيروت، ط ١، ١٩٨٢)، ص ٩.
- (٢٨) بركات، سليم: هاته عالياً، هات النفير على آخره... (سيرة الصبا)، (دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٢)، ص ٤٥.
- (٢٩) حبيش، سالم، مجنون الحكم، (منشورات رياض الرئيس، لندن، ط ١، ١٩٩٠)، ص ٦٠.
- (٣٠) حلوي، جنان جاسم: يا كوكبي، (منشورات رياض الرئيس، لندن، ط ١، ١٩٩١)، ص ١٩٤.
- (٣١) بركات، نجوى، يا سلام، (دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٩)، ص ٣٦.
- (٣٢) شكري، محمد: الحيز الخافي، (دار الساقي، لندن، ط ٢، ١٩٩٨)، والصفحات الواردة في النص أعلاه تخص هذه الطبعة.
- (٣٣) انظر (ملف السحر) في مجلة العرب والفكر العالمي، العددان ١٣ - ١٤، ١٩٩١، وخصوصاً (اعترافات شيطانية)...
- (٣٤) شكري، محمد: بول بولز وعزلة طنجة. (منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط ١، ١٩٩٧)، ص ٣٠.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.
- (٣٦) الأعرج، واسيني: ما تبقى من سيرة حفضر حمروش، (دار المرمى، دون ذكر مكان وتاريخ الطبع)، ص ١١٠.
- (٣٧) برجر، جون، وجهات في النظر، ترجمة: فواز طرابلسي، (مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، نيقوسيا، ط ١، ١٩٩٠)، ص ١٣٨.
- (٣٨) برجر، جون: طوق في الرؤية، ترجمة: رضا حسحس، (منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٤)، ص ٦٨.

## الفصل السادس

### جنسانيات

#### أولاً: الجنسانية عند «ابن سيده»

لافت ما كتبه «ابن سيده» الأندلسي، هذا الذي عاش بين عامي (١٠٠٧ - ١٠٦٦م)، واشتهر كلغوي وهو ضرير، ويعتبر علماً من أعلام اللغة العربية في مصنفه الشهير «المخضص» وكأنه أراد أن يقول خلاصة ما انتهت الثقافة العربية حتى عصره..

«المخضص» في فنون المعارف المختلفة ليس مجرد كتاب لغوي، يفصح عن أسماء وصفات وهيئات الكائنات والجمادات وسواها. إنه يعبر عن رؤية دقيقة ومطلوبة لما تقدم. إن معرفة التمييز تتطلب التمييز بين خاصة وأخرى، وهذا ما تلمسناه في حديثه اللغوي والعلاماتي والدلالي بخصوص الجسد وتقسيماته وأنشطته المتنوعة، فلا سر يستبطن الجسد، ولا معرفة يحظر تداولها وتعميقها، مادامت تعمق المعنى الإنساني والكوني. وقد تطرقنا إلى بعض ما يخص الجسد جنسانياً، في حديثنا عن (جغرافية الدبر) في كتابنا «المتعة المحظورة» كما سمينا ذلك، حيث ذهبنا إلى أن ما قام به ذلك الضرير المبصر والمتبصر هو بمثابة عمل الجغرافي الذي يعين الحدود ويضع العلامات الدالة على المواقع والمفصحة عن التحولات المتعلقة بذلك، ولهذا لن نعيد ما كتبناه سابقاً، إنما سنعمق مفهومنا لحقيقة الجنسانية وقدرة المؤلف على الإحاطة بمعالم الجسد من كل النواحي والمناحي، وذلك في تطرقنا إلى ما يخص الذكر والفرج وحالات النكاح

وضروبه لمعرفة الأبعاد الأنثروبولوجية والرؤية المعتقدية، والحيز الفكري لـ «ابن سيده»، أو لجعل ذلك موضوع بحث لمن يريد التعمق في ذلك أكثر ومناقشته.

### ١ الذكور وما يشغله:

ثمة قائمة متشعبة وموسعة من الأوصاف والصفات التي ذكرها «ابن سيده» حول الذكر، فهو يتطرق إلى جوانب شتى، بحيث يتداخل الاسم مع المسمى، الصفة مع الموصوف، وربما وجدنا تكراراً بين ما يدل على جزء من الذكر وما يعنيه مباشرة أو يكون اسماً له ذا صفة معينة، أو يكون صفة، أو يكون اسماً بالتحويل والاستعارة، كأنني به لم يلجأ إلى ذلك إلا لكي يكون مخلصاً لثقافة عصره، لتلك التداخلات القائمة بين الاسم كعلامة والصفة كدليل والوصف كإشارة.

أ الأسماء: وهي التي ذكرت دون تحديد لها، صفات أو علامات، فنجد هنا:  
الأيور: ويحدد كيفية تهجته، مستعيناً بالشعر:

أنعت أعياراً وعين الخنزرا أنعتهن أيرأ وكمرأ

ويعتبره سواة الإنسان وعورته، وكل ما يُستحيى منه عورة، والنساء عورة، وهو إذ يقول ذلك إنما يتحدث عما يعتقد وينزع إليه وفق ما تضمنته ثقافته العربية - الإسلامية من قيم ومواقف. فالعورة من العار والعارى، وهي لم تكن هكذا وليست هكذا، لدى الناس جميعاً وفي مختلف الظروف والأمكنة، ف رؤية القضيب بارزاً في جسد عارٍ، في منحوتة مثلاً قديماً وفي عصر النهضة الأوروبية، والحديث فيه، تفصح عن قيمة ذكورية. وحتى إبقاء القضيب مخفياً، مغطى، محاولة لإعطاء التخيل دوراً كبيراً في التحريض، وفي إضفاء صفات مرغوبة عليه. إن الذكر بوصفه فاعل شهوة وإنتاج يستحق الإخفاء والستر هنا وهناك، رغم أنه مصدر تفاخر وعلامة رجولة، فكأن الستر زندقة وخداع للذات. ويأتي التعويض في مجال اللغة وفي التعبير عنه في مواقف مختلفة على الصعيد الجنساني، لأن الستر يسمح بالمباهاة به وقد لا يكون هكذا..

الزوب: الذكر،

الذهبذب: الذكر،

اليتقي: الذكر،  
الجوفان: الذكر،  
النضي: الذكر.

العوف - وهناك من ينكر ذلك معتبراً العوف: الحال أياً كانت من خير وشر وخص به بعضهم الشر، ولكنه يكون اسماً دالاً على شخص ما، فهل هذا يعني الإخلاص للذكورة وللفاعل الذكوري، والتباهي بها، أم أن لذلك قيمة ميثولوجية وحينئذ إلى تلك الأصول القديمة حيث الذكر يشكل استعراضاً من ناحية، ويمنح قيمة دينية وقداسية في المعبد (معبد البغاء المقدس)، واحتفالات تكريس الجسد من ناحية أخرى، وعندما نعلم القيمة التي يعطاها (وهي كبيرة) في الجماع والنكاح وعلى أكثر من صعيد؟

أوليس تعبير (نعم عوفك) هو: نعم قضيبك؟ ألم يكن القضيب في أداء (دوره) بدقة جالباً النعمة لصاحبه قديماً خاصة؟ وحتى الآن ثمة تفاخر بالفحولة واعتداد الرجل بنفسه من خلاله. ويبلغ القضيب أوجه في نعوظه المتجدد وتحقيق رغبات (صاحبه) من لذة ومتعة واشتهاء شبق في الجنة الإسلامية مع الحور العين، وكأن النعم الفردوسية تتجاوب مع الفيض الشبقي الذكوري، وقد تطرقنا إلى ذلك في كتابنا «جغرافية اللذات: الجنس في الجنة» من خلال أمثلة وأحاديث مختلفة ترغيبية بامتياز!

الجدل،  
القازح،  
البيزار: وقيل فيه ذلك تشبيهاً إياه بالعصا،  
الفيشة،  
السمهدر.

## ب الذكر محمولاً بصفاته:

في الحديث عن الذكر وصفاته نجد تداخلاً فيما بينهما، فالذكر قد يظهر معرفاً بصفة معينة وقد يسمي هو الصفة بالذات، فيكون المشبه والمشبه به أحياناً، ولكنه يظل باستمرار العنوان والتوقيع، أي المصدر الذي تتمحور حوله الصفات هاتيك،



وهذا لا يعنيه وحده إنما كل الكائنات الموجودة، حيث الصفات هي مجرد علامات وتمثلات قيمة في الواقع:

- ١ الصلب الشديد: نجد هنا القسيري وهو نفسه القسابري والقزيري والقزير. والقرذ، كما في قوله: يمشي بقرذ قد دنا من ركبته. وهناك العرند، والجذل أو الجذل... وربما كان للجذل علاقة بالجذل والمجادلة، أي من الصراع والمنازعة، حيث الجنسانية ذات بنية جدلية (تصارعية)، ولعل المتمعن في العبارة الواصفة للجماع يلاحظ ذلك بجلاء. أما القمء فهو الشديد الصلابة والنعظ، حيث يعتر هنا كقوله:  
تقول إذا أعجبها عتوره      وغاب في قعرتها جذموره  
أستقنر الله وأستخيره  
والمسهز داخل هذا الصنف، من حيث الشدة والصلابة والنعظ.
- ٢ الضخم الغليظ الشديد: الدوسري - والعيسان، كما جاء في شعر أحدهم:  
وقد أكون للنساء صالحاً      إذا تشكّين غراماً أزحاً  
أقبلتهن قيسباناً قاسحاً  
والأزعب: وهذا يكون غليظاً فقط.
- ٣ الشديد النعظ: المتمر والقاسح، وشظ وأشظ.
- ٤ المنتشر: المكرهف.
- ٥ الطويل الضخم: الجعثوم، والفيجر.
- ٦ الغليظ المعجوم: وربما كان العجارم مثله والقسيري.
- ٧ الطويل الرخو: الغرمول، ويعرف هذا بأنه خاص بالحمار، والحوقلة والدوقلة، والأسدل (وهذا يكون مائلاً).
- ٨ إذا أنعظ ولم يشند يكون عللاً وجرداناً.
- ٩ إذا كان منتفخاً فهو فيشة.

جد الذكر عبر عناصره التي تكونه:

ثمة تداخل جلي بين الذكر في أسمائه، والذكر في عناصره المكونة له، فالعنصر قد يكون دالاً عليه، وهو من ناحية أخرى يشكل علامة من علاماته. ولكن المتمعن في

العرض التشريحي له من قبل «ابن سيده» يلاحظ اهتماماً جلياً به، وخصوصاً بالنسبة لما هو ظاهري فيه، وتحديدأ الحشفة أو الكمرة وهذه تكون الفيشة أحياناً أخرى.

فالقلفة: الجلدة الملبسة على الحشفة، ولذلك يقال للغلام قبل أن يختن أقلق، والقلق قطع القلفة. وكذلك أرغل وأرغل بين الغزل، كما في قول الشاعر:

تري أبناءنا غرلاً عليها وتنكؤهم بهن مختيننا

والجلدة التي تقطع هي الغرلة، وهي الكمة والعذرة، والبلف غرلة الصبي، وعذرت الغلام والجارية أعذرهما عذراً وأعذرتهما: خنتهما، والإعذار: طعام الختان، وسحت ختانه وأسحته: إذا استأصله وطحره، وزب مُضخَب إذا لم يختن، وغلام أغلف: لم يختن... إلخ. ويلاحظ هنا مدى اهتمام «ابن سيده» بختان الذكر والأنثى كذلك (كما سنرى)، ولعل ذلك عائد إلى القيمة الفقهية والشرعية لحقيقة الختان. فالإثراء اللغوي هنا ليس من قبيل البطر، إنما يفسره ويرره السلوك المعتقدي والحاجة العملية إليه. فعلاصة الرجولة والانتماء إلى ما هو ديني (إسلامي) وطقوسي تكمن في الختان كون الختون يستكمل به شخصيته كمسلم ويؤكد لها. الختان اتباع لذاكرة جسدية استعراضية مرئية، فهو إظهار بحقيقة صاحبه، تعريف به، وكأنه يلحقه بـ (المؤسسة) الدينية التي ينتمي إليها أكثر.

والكوشلة: الفيشلة العظيمة، والكؤش: رأس الفيشلة.  
والكمرة في الذكر: الكوشلة، والكمرة: طرف قضيب الإنسان خاصة.  
والحشفة: تسمى الفيشة عند البعض أو الفيشلة. وفي مكان آخر تعني الفيشة: الذكر المنتفخ، وكان الجزء هنا يفصح عن الكل، ولأن الفيشة خاصة بذكر الإنسان.  
وتتعدد أسماء الكمرة كما يذكرها صاحب «المختص».

فهناك: الوقوب والضمور والدوقلة (ودوقلة هي كمرة ضخمة إذا أضيفت إليها كصفة)، ومن ثم: القنفاء - والقنيف - والحرقاء - والكبساء - والكباس - والقهبلس - والكمهدة، والكنفرش (وكل ذلك إذا عظمت وأشرفت) أما الكمرة العريضة فتسمى: فلتاساً وفلطوساً، كقول أحدهم:

غمز المغيبات فلتا طيس الكمر

وهو يصف هنا متفاخراً ومتباهياً مشهداً جنسياً، معبراً عن الفحولة الكامنة في طرف

الذكر. وإذا كان من تحليل معين لهذا التدقيق في أسماء الكمرة، فهو في اعتبارها مقدم القضيب ومدخله، وكذلك معتمده في تحصيل اللذة ومدى حساسيته، فهو أول مولج وآخر خارج (بالنسبة لرأس الذكر هنا) عدا عن كونه النقطة الأكثر بروزاً وتعريفاً بالتالي، كأن رويته كافية لإعطاء الناظر (المرأة كذلك، أو حين تجماع) مدى القرة المخصصة والمنتجة للذة. فهل هذا التوصيف مجاني، أو مجرد إعلام وظيفي تشريحي، أم لأن الإيقال في إجراء كهذا تضائفاً مع متعة منشودة؟ فكل اسم هو بمثابة لذة مضافة..

والحوق: طرف الكمرة، أو حلقتها، وفيشلة حوقاء: مشرفة.

والأبظر: الذي لم يختن، كأن التمييز بين الذكر والأنثى لا يتم إلا بقطع الغرلة. وحطاط الكمرة: حروفها.

والوترة: العرق الذي في باطن الحشفة وفيه محامله.

والمتك: العرق الذي في باطنه عند أسفل حوقه.

والخزلة: هي بين منتهى الكمرة وبين مجرى الختان.

والألخن: الذي لم يختن وقيل هو الذي يرى في قلفته قبل الختان بياض عند انقلاب

الجلدة - وكلمة (ألخن) تذكرنا باللخناء، وهي صفة للمرأة التي تصدر عن فرجها ريح

نتنة، وكان هذا إسقاط سلمي يعود إلى المرأة حصراً.

والجذل: أصل الذكر.

وجران الذكر باطنه وكديده: جانباه.

أما الفتطليس والفتنجليس: فهما الكمرة العظيمة. وكذلك القلهيس.

والقفعاء: الفيشلة.

والأصلع: رأس الذكر، كناية عنه وهو الأصيلع، حيث لا ينبت فيه شعر.

أما القمعالة: فهو أعظم الفياشل.

والقمحاة والقمحي: فالفيشة.. وكذلك الكومح.

## ٢ الفرج وما يتضمنه:

الضرير ابن الضرير «ابن سيده» يدقق في الفرج، (بقلبه) تشریحياً، إنه يقدم صورة

تفصيلية عن الفرج، كما كان يُعرف عنه وقتذاك، يتمعن في الأعضاء المكونة ووظيفة

كل عضو أحياناً، وهو في إجراءاته هذا يعبر عن تبصرة لحقيقة ما يتحدث عنه، ثمة تركيز

أكثر على العناصر أو الأعضاء، فالأسماء أقل مما هي مذكورة، والأعضاء وهي تذكر قد

تقوم بوظيفة الدال على الفرج، والعلم هنا يظهر مأخوذاً به دون ارتباك لوازع قيمي..

فالأسماء التي ذكرها نجد منها:

الحر: وقد سبق ذكره، وجمعه أحرأح، وقد حذف حرف الحاء في المفرد للتسهيل، كقوله:

إنني أقود جملاً ممراحاً في قبة مؤخرة أحرأها  
ويقال رجل حرح على النسب. وكأن في ذلك تخصيصاً وتمييزاً.

ركب المرأة: فرجها، وربما يدل على الضخم منه.

الجميش: الذي جاء ذكره في قوله:

قد علمت ذات جميش أبرده أحمى من الستور موقده

المخلوق: وهو يفصح عن جانب وصفي فيه.

جَمَشَه: حلقه، والتجميش يرتبط بعملية الواقعة الجنسية كذلك، كما يلاحظ من المفردة.

هن المرأة: فرجها، أي ما يخصها ويدل عليها كأنثى.

الشُكْر: الفرج، كما في قوله:

ضئاع بأشفاها حَضَان بشكرها هو إديقوت البطن والعراق زاخر

الظبية: الحياء من المرأة ومن كل ذات حافر. المرأة تحمل هنا محل الظبية كاستعارة، ثم تتجلى فرجاً كقيمة.

فتاع المرأة: كناية عن فرجها، ولكن الأهم، هو أنه يفصح عن قيمة ذكورية مسقطه على المرأة كونها تمتع.

المُشْرَح: متاع، حيث نلاحظ تقابل المشرح لمتاع، فالمرأة تنشرح للرجل لتمتعه، وقال أحدهم:

قَرَعَتْ عَجِيزَتَهَا ومشرحها من نَصَّهَا دأباً على البهر

قُبَل المرأة: فرجها، وقيل إنه فوق الفرج، كأنه مقدّمه.

الحشافل: من أسماء الفرج.

وثمة مجموعة مكونة من العناصر التي تعطينا فكرة عن الجانب التشريحي للفرج. ومن ذلك:

الشُكْر: لحم الفرج، وقد كان اسماً له كذلك.

الزرنب: ما ظهر من لحم الجهاز.

شُفر الفرج: حرفه، وهو الشافر.

الأشعران: وقيل هما ما ولي الشعر من شفري الحياء..

والأسكتان والبظارة والقُدتان: جانبا الفرج.

البيظر والحُنْثَب والمُتْكَ: ما تقطعه الخاتنة من الجارية.

الرحم: بيت الولد.

العنق: ما استدق من أدها مما يلي الفرج.

المهيل: مستقر الرحم، وقيل هو بين الخلتين (التي على فم الفرج عند طرفه والتي تنضم

على الماء..).

التيهو: مقبل الولد بين الوركين.

القرنتان: شعبتا الرحم.

الكظامه من المرأة: مخرج البول.

المخلاقى: مضايق الرحم مما يلي الفرج.

لخاقيق الفرج: ما انزوى من قعره. الواحد: لخدق.

النولك: عرق في الخيل والحُمُر والغنم يكون في البظارة غامضاً داخلاً فيها، كقوله:

يا صاح ما أصبر ظهر غنّامٍ      خشيت أن تظهر فيه أورام

من عرلسكين غلسبا بإسلام

والعاذل والعاذر والنوف والعبل والقُتَب: البظر.

الغُمُض: آخر الفرج، كقوله:

حر يملأ الكفين جهم مزعفرٌ      له غمض مستحصف متضرم

أزوم يسطُ الأبر فيه إذا انتحى      أطيط قنّي الهند حين تقوم

ومن صفات الفرج:

إنها صفات مختلفة، حيث تتنوع من حيث الهيئة، ومن حيث الفعل، ومن ذلك:

المنهوش: القليل اللحم.

والأكبس والكباس والكعشب: النائي الممتلىء، كقوله: حياكة عن كعشب لم يمصح.

الكعشم: الضخمة الركب.

أما الأحمم والأجم: فالعريض، كقوله:

جارية أعظمها أجمها      بائنة الرّجبل فما تضمها

قد سئنتها بالجريش أمها      فهي تمنى عزباً يشمها

اللهموم: الذي يلتهم المتاع، كصفة شبقية.

الكوم: الفرج الكبير، ويلاحظ أن الكوم مأخوذ من أنثى الحصان عندما يكومها مقابل النكاح عن الإنسان.

الفرج الأفلج: بعيد ما بين الاسكتين، وهو يفصح عن الفراغ الذي يري ما بينهما.

العفاق: الفرج لكثرة لحمه.

العفل: وهو يجمع بين حياء المرأة والناقة والدابة.

والعفلق أو العفلق: الواسع الضخم الرخو.

والشفلج: الغليظ الحروف المسترخي منها.

ومن عيوب الفرج:

العقل والعقلة: غلظ يحدث في الرحم، وله علاقة بحياء الشاة وسواها.

القرن: وهو كالعفل والعقلة، وكذلك فهو تذكير بما يخص حياء البقر والشاة.

الفلقم: الواسع من الفروج.

الحضون من الفروج: الذي أخذ شفره أعظم من الآخر.

الفلهم: الفرج الضخم الطويل الاسكتين القبيح.

حرفحق: يصوت عند الجماع، أو خضخضة الجماع.

القبل: المضطرب الكثير الماء.

اللخن: قبح رائحة الفرج<sup>(١)</sup>.

### ثانياً: الشبقي في فقه «الثعالبي» اللغوي:

لـ «الثعالبي» (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل ٩٦٢ - ١٠٣٨م) مكانة بارزة في دخول المنوع والممتنع، كما يُسمى ذلك راهناً، حيث نعثر في أديباته المختلفة: التاريخية والأدبية واللغوية على كم كبير من المشاهد المصورة تخص الجسد من خلال ما يميزه جنسانياً، ولعله في كتابه (فقه اللغة وسر العربية)<sup>(٢)</sup> استطاع أن يفيدنا معرفياً كثيراً في هذا الحيز. إن الرغبة في المعرفة تذل كل صعوبة معرفية، وتشق الطريق نحو كل ما يحظر على الاقتراب منه، إذ تحيل المرغوب فيه إلى ما هو لغوي مطروح للدرس وللتأمل والتداول والنقد.

«فقه اللغة» مصنف لغوي كما هو ملاحظ من عنوانه، ولكنه يتجاوز أسماء وصفاته، حيث يستعرض الكائنات، يطلق عليها أسماء ونعوتاً، يمارس وظيفة جنسانية في التمييز بين حالة وأخرى: جسدية.

ويمكن للمتعمّن في ما تقدم قراءة ثقافة عصرٍ بأكملها، أو على الأقل الخلوّص إلى أكثر من تصور يخصّ المشهد الثقافي لما كان يفكر به وفيه «الشعالي»، فالجسد يستعرض تشريحياً ويسمى أنثروبولوجياً ويقدم وظائفاً:

أ في تقسيمه للذكور يخصص فصلاً يميز بين ذكر وآخر حيث نقرأ (أير الرجل - زب الصبي - مقلّم البعير - مجردان الفرس - غرمول الحمار - قضيب التيس - عُقّدة الكلب - بزك الضب - متك الذباب - ص ١٣٠). هذا التقسيم يوضح التمايز والتمييز بين ذكر وآخر. وقد رأينا سابقاً كيف كان ذكر حيوانات كثيرة يستخدم بوصفه آدمياً (بشرياً) كما في حال (المجردان والغرمول) لتأكيد الفحولة أو الاستطاعة الجنسية. ونلاحظ هنا (القضيب) وقد جاء وصفاً وهو يخصّ التيس، ولكنه يُعتمد في الأغلب للرجل، أما (الزب) الذي خصّ به الصبي فربما عُني به حرّكه (حيث يزبّه) دون كماله (قبل أو ان النضج الجنسي). ولكن المتعمّن في هذه الأسماء السالفة وسواها يمكنه القول إن الإنسان استعار أسماء كثيرة لذكور كثيرة: حيوانية، لتأكيد مشهد جنساني، أو لتأكيد قيمة إيجابية (فحولة) أو سلبية (صغر الأير).

ب وهكذا هو الحال في تقسيم الفروج، حيث نقرأ (الكعّيب للمرأة - الحيا لكل ذات خف وذات ظلف - الظبية لكل ذات حافر - الثَقْر لكل ذات مخلب وربما استعير لغيرها، كما قال الأخطل:

جزى الله فيها الأعورين ملامة وفروة ثمر الشورة المتضاجم<sup>(٣)</sup>  
(ص ١٣٠).

فنلاحظ هنا أن المرأة خصّصت بالكعّيب (وهذا وصف لفرج معين، وهو ضخامته وبروزة، وليس اعتباره خاصاً بها). ثم رأينا سابقاً كيف استعيرت أسماء فروج حيوانية أخرى تعبيراً عن أوصاف كذلك كالحيا أو الظبية.. ولو أننا دققنا في الأسماء هنا وهناك لكان ما يلي:

أير الرجل: كعّيب المرأة.

مقلّم البعير: حيا الناقة.

جردان الفرس: ظبية الفرسة.

غرمول الحمار: ظبية الأتان.

## عقدة الكلب: نقر الكلبة.

ج- في معايب الرجل عند أحوال النكاح: حيث يعرفنا (اعتماداً على ابن الأعرابي) بعيوب الرجل الخاصة بالجماع، أو النكاح، وهي التي تقلل من قيمته، لأنه يبقى عاجزاً عن أداء المطلوب منه في الواقعة: إذا كان لا يحتلم فهو مُعزّئل (أي مرتفع ومجتمع). وإذا كان لا ينزل عند النكاح فهو صلود. وإذا كان ينزل بالمحاذنة فهو زملق. وإذا كان ينزل قبل أن يولج فهو رذوج. وإذا كان لا ينعظ حتى ينظر إلى نائك ومنيك فهو صمحي. وإذا كان يُحدث عند النكاح فهو عذيرط. وإذا كان يعجز عن الافتضاض فهو فسيل. وإذا كان يعجز عن النكاح فهو عنين (ص ١٥٧).

إن هذه الحالات تخص أعراضاً مرضية فيزيولوجية وبيولوجية، ولعل البنية العضوية للجسم مسؤولة عما تقدم، حيث ثمة خلل في آلية (الإثارة)، إن جاز التعبير، مع الصلود والمخزئل، أو يكون الشبق مضاعفاً إذ تغدو الكلمات مؤثرة قادرة على إثارة الزملق، وكأنها تمارس فيه نعظاً من الداخل، تضعه في هيئة الجماع أو النكاح.

د- وهنا يخصص «الثعالبي» فصلاً طويلاً يتحدث فيه عن ضروب النكاح أصلية ومكبنة وترتبط بحالات وأوضاع مختلفة للنكاح، كما في: المحت والمسح: النكاح الشديد. الدعظ والزعب: الملء والإيعاب. الدعس والعزد: النكاح بشدة وعنف. الرصاع: أن يحاكي العصفور في كثرة الجماع. الخوق: أن يباضع الجارية فتسمع الجارية للمخالطة صوتاً، ويقال لذلك الصوت: خاق باق. الفهز: أن ينكح جارية في بيت وأخرى معه تسمع حسه، وقد جاء في الحديث النهي عن ذلك.



الإفهار: أن يياضع جارية وينزل مع أخرى.  
 الفخفخة: مطاولة الإنزال.  
 الغيل: أن ينكحها وهي مرضعة أو حامل.  
 الحارقة: النكاح على الجنب.

### ثالثاً: جنسانية «السيوطي» في المعجم الشبقي:

يشكل السيوطي (٨٤٩ - ٩١١هـ) مرجعاً خصباً لا غنى عنه في هذا الفصل، ولهذا أرجأته إلى هذا المبحث الأخير بسبب المكانة التي يمثلها وهي بارزة، خصوصاً أنه ذو باع طويل في هذا الحيز. ولأسباب:

١ لأنه عاش في نهاية العصر المملوكي، وبذلك فهو يعطينا فكرة جلية عن حركية التأليف وطبيعته حتى عصره، وذلك من خلال كتبه في حقول معرفية مختلفة (سبعة)، وهي تفصح عن الأرضية الثقافية لمجتمعه!

٢ ولأنه عبّر خير تعبير عن طبيعة الرؤى الاجتماعية والمذهبية والاعتقادية وعلاقته بفئات مجتمعه!

٣ ولأن اللغة التي استخدمها في مجالات كثيرة حوت أصناف بديع، وتلاعباً بالألغاز، وهذا راجع إلى حقيقة ما كان يعيشه على الصعيد السياسي والديني والاقتصادي والتربوي والفقهي.

٤ وتشبي بنية مؤلفاته بالحضور الذكوري، وبالطفيلان الإيروسي المستج بالشرعي، وهي تعكس التصور المجتمعي لأبناء عصره، وخصوصاً من الماليك. فكان حضور الجسد هو حضور الإيروسي فيه بجلاء.

٥ ولكن رغم كل هاتيك الملاحظات، فإن اندفاعاً إلى الأمام في سبيل الأفضل كان موجوداً، كان ثمة بؤر ثقافية فقهية تروم إصلاح الوضع، والحفاظ على سلامة المجتمع وحمايته من التضعضع، وبتشجيع من أولي الأمر، ولعل ما دونه «السيوطي» من كتب ومصنفات يؤكد ذلك، رغم أن مجموعة من المؤلفات ذات

العلاقة بالجنسانية، من تأليفه ربما تكون ذات بنیان توظيفي - خدمي - ولكنها تبرز انفتاحاً على ما سمي بالمحظور وتذاك.

وقد ذكر أكثر من كتاب له بين تأليف وتصنيف في هذا المجال، وهو الذي لقي تشجيعاً كما يظهر، ومن ذلك:

نواظر الأيك في النيك.

الإفصاح في أسماء النكاح.

ضوء الصباح في لغات النكاح.

مباسم الملاح ومناسم الصباح في مواسم النكاح.

الزنجبيل القاطع في وطء ذات البراقع.

نزهة المتأمل ومرشد المتأهل.

المستطرفة في دخول الحشفة.

نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر.

اليواقيت الثمينة في صفات السمينة.

رشف الزلال من السحر الحلال، أو: مقامة النساء، وهذا مثار موضوعنا هنا<sup>(٤)</sup>.

إن للسجع نفسه وضع طباقي وتصنيفي، وصياغة ذكورية لإقامة علاقة بين مفردات ضمن خانة معنوية محددة. ثمة موزونة موسيقية تترى، تربط بين البداية والنهاية، وبإحكام، الخاتمة لصيقة بالمقدمة، وراجعة إليها، كأن في ذلك إلحاقاً وضماً وتوشيحاً جنسانياً، وتلذذاً في الوقت المتناغم، إن كل طرف يقوم على الآخر ويقوم به، كما في العنوان الرابع «مباسم الملاح»، فثمة انتقاء شهوي لمفاصل الكلمات كمفاصل الجسد، لتحقيق توازن (استراتيجي) متعي لزمن أطول بين عبارة وتلك التي تليها، لأن الجسد تاريخياً تولّف هكذا، وفي لذة طقوسية!

وفي هذا السياق البدعي يسعى «السيروطي» إلى تقديم ثقافته والتباهي بها بذكورية فائضة ومذهلة، حيث يضمّن كتابه كل معارفه. والعنوان ذاته يعبر عن تاريخ وبنیان ثقافي، إنه فقهي تقريرى وشرعي مبرر، إذ يحيل (رشف الزلال) بكل حركيته المتعبية والتلذذية المصانة شرعياً على المرغوب فيه، وذلك هو (السحر الحلال) حيث إن كلمة (الحلال) تمارس تطهيراً لكلمة (السحر)، وتجريدها من عبثها الإثمى والتكفيرى، ويؤمّمها في دائرة المعطى والمعزّز إلهياً

بالمقابل. ولعل العنصر التشويقي الذكوري المشع الذي يميّز الكتاب يفتر من خلال المتضمن: إذ يشير إلى عزوف عن الزواج، أو انتشار مظاهر خلاعة ومجون، وما هو معارض للنكاح. إن الوصف الفائق بمثابة بدعة إعلانية مدهشة عن سلعة ما. والأسلوب المقاماتي يحيل اللغة ذاتها إلى تمتع مكاني، إلى طرب مفتوح، ميسور، حيث تتعدد وتنوع المفردات بشكل لافت، والخاصة بالجنسي، ثمة بهرجة معان ودلالات تقود إلى الهدف المرجو والمخطط (الإقبال على الزواج)، والمتحدث باسمه والمقاماتي لا يخفي حقيقته (أبو الدر النفيس، بن أبي إدريس)، حيث يذكرنا بالخطيب الإمام، وإرشاداته «ودلّ على فضيلة النكاح، وحذر من رذيلة الزنا والسفاح، ونقر عن اللواط كل واط...» (ص ١٦). ليؤكد وجود اللواط عبر التركيز على (روائع) الأنثوي، وأطاييه، واعتماداً على أمثلة عديدة كقوله:

دع اللواط وخل مرد عنك وعج      على النساء بالقُبل والقُبل  
فإنما رجل الدنيا وواحدُها      من لا يعول في الدنيا على رجلٍ  
(ص ١٦).

جاء هذا الكتاب، وكيف يمكننا إدراجه في حيز المعجم الشبقي والجنساني كما هو في مضمونه؟

إن هذا يتم من خلال البنية المعمارية له، واعتماداً على المكونات الداعمة فيه معرفياً. فثمة عشرون مقامة، كل مقامة يسردها عالم يعلم محدد، ويُلاحظ في المساحة المخصصة لكل علم، وهو ينقل إلى الآخرين ما شعر به من متعة ولذة جسدية، وما عبر به عنه في مجال تخصصه تفاوت جلي بين عالم وآخر: مقصود، وبحسب الأهمية المعطاة وقتذاك لكل علم وانتشاره، إذ يأتي في الترتيب المقرئ ثم المفسر فالحدّث فالفقيه (وهذا يحتل المساحة الأكبر لعلة معروفة)، والنحوي بدوره يقابل الحدّث انطلاقاً من جماع العلوم الدينية، أما العروضي مثلاً فرجل له وزنه الاجتماعي، فأبرزه السيوطي بدوره، ليرز عبره.

الجنسانية موضوع عارم بحركته للكتاب، وللتضمنات القرآنية والنبوية حضور لافت فيه كذلك - كما سنرى - عدا عن الأمثلة الخاصة برموز كل علم، ولهذا فإنه يشكل أجراً (وثيقة؟) ومن عالم ديني مميز في صياغته وطبيعة طرحه، ولا يعادله في بنية ما جاء به أي كتاب لاحق، فهل ما يحق لعالم في الدين أن يقوله لا يحق لغيره قوله؟

إن مساحة المحظور في هذا الكتاب (بمفهوم ما هو متداول راهناً عنه) تكاد تكون استثنائية، إذا ذكرنا مثلاً (النفزاوي، والتيجاني، والتيفاشي) في مؤلفاتهم السابقة فالجنسانية الصارخة هي التي تفصح عن (هويتها) الثقافية والمعتقدية، وما سنقوم به عمل مجردة تفصيلية نسبياً، في هيكل توضيحي، والنسب الموزعة جنسانياً، وكيف توزعها، حيث أشير بكلمة الفرج - كما هو متداول - باعتباره خاصية أنثى، أما القضيبة فلا يحتاج إلى توضيح، وهذه علامة جنسانية أخرى ثقافياً!

### جدول رقم (٢)

الملاحظات	أسماء الفرج وما يخصه	الملاحظات	أسماء الفرج وما يخصه
ورد مرة واحدة	قبل: غليظ شديد	ورد تسع مرات	تغثب أضخم: فرج شاخص مكتنز
ورد مرة واحدة	إحليل: مخرج البول، دال عليه	ورد ست مرات	رُكَب، وربما هو لحم الفرج
ورد مرة واحدة	زنبور: قادر على تحقيق الرغبة الجنسية، ويدل على الفرج كذلك	ورد مرة واحدة	عنبل: البظر
ورد سبعاً وثلاثين مرة	أبر: (معروف)	ورد سبع مرات	فرج
ورد ثلاث مرات	الذئكر: (معروف)	ورد ست مرات	قُبَل
ورد مرة واحدة	القنفرش: الذكر أو حشفته	ورد سبع عشرة مرة	أشعار
ورد مرة واحدة	القُرُون: عضو الرجل، على سبيل الاستعارة	ورد ثلاث مرات	جميش: فرج مخلوق
ورد ثلاث مرات	منعظ: عضو منتشر شبقاً	ورد مرة واحدة	مهدف: فرج لحيم
ورد مرة واحدة	الحوق: استدارة الذكر	ورد مرتين	فض الخاتم: فض عذرة المرأة
ورد مرتين	الغزد: الصلب الشديد المنتصب	ورد مرة واحدة	الحيا: وهو خاص بأشئ الحيوان من ذوات الخف والظلف
		ورد مرة واحدة	نُوف: بظر المرأة
		ورد مرة واحدة	إرب: فرج كامل
		ورد خمساً وعشرين مرة	كس: (معروف)
		ورد أربع مرات	أخشم: عريض منبسط ومستدير
		ورد أربع عشرة مرة	جر: (معروف)

أسماء الفرج وما يخصه	الملاحظات	أسماء القضيب وما يخصه	الملاحظات
مخجرتشم: فرج عريض	ورد مرة واحدة		
زنبور: بظر المرأة	ورد مرة واحدة		
القرنتان: رأس للرحم	ورد مرة واحدة		
الكين: لحمه داخل فرج المرأة، أو الغدد داخل قبلها	وردت مرة واحدة		
إرزاب: فرج ضخم	ورد مرة واحدة		
شقلح: فرج غليظ الحروف	ورد مرة واحدة		
زرنب: الفرج إذا عظم	ورد مرة واحدة		
الكوم	ورد مرة واحدة		
العضلك: العظيمة الفرج	ورد مرة واحدة		
عركرك: الفرج الضخم	ورد مرة واحدة		
أهن	ورد مرة واحدة		
بضع: فرج المرأة، كما يسمى أحياناً	ورد مرة واحدة		

بم يفيدنا هذا الجدول الرقمي والإحصائي، وعلامة يدل على الصعيد الجنساني؟!

١ ثمة إفصاح عن الذكورة ومبايعة لها من خلال مجموعة الأسماء الدالة على القضيب مقابل تلك التي تدل على الفرج، حيث نلاحظ أن المتكلم هو ذكر، وأن عنص المفاجأة باستمرار من جهة الأنثوي، وذلك بقصد إثارة الذكري، والخاتمة تتشكك ذكورية بدورها إذ تعتبر الأسماء الكثيرة للقضيب عن غلبة الذكورة في النهاية.

٢ والجدول المرسوم يؤكد خاصية تعليمية فقهية، فالأسماء المعلنة تدخل في حيز المؤجر أو المثاب عليه، إن المعرفة هي مقلم إسلامي، ومن يساهم في تعميقها يثاب على عمله، والأنثى تُعطى أسماء، بقصد التمكن منها.

٣ الحركة المرسومة في الكتاب جنسانية بامتياز، فهناك مجهول ومن ثم فضول واستثار وتحديد أسماء تعمق الشبق، وهي في فاعليتها تمارس وظيفة امتلاكية لجسد الأنثى فكل الذين يتحدث بأسمائهم ذكور معتبرون، وفي هذه الحالة تتتالي الأسماء وينتفم المحظور، فالديني المتكلم يشرعن لكل قول، مهما كانت (بذاعته) صارخة!

## جدول رقم (٣)

الصفات الدالة على القضيبي	الصفات الدالة على الفرج
كأنه من حديد فيه بأس شديد	كأنه بيضة الأذحي: موضع يرض النعام في الرمال
يحاكي في غاظته المعاصم، من المعصم: موضع السوار في اليد	جرمه كبير: أي حجمه كبير
وثبت إليها بحمزة، شبيه الأسد لشدته، وصلابته	صدعه المختوم: لا يزال كما هو لم يمض
وعين الأمير باكية، صفة لما يلي الجماع من إنزال (مائه)	سطحه المشرف الرابي: الزائد، العالي، النائي
وأعطيتها الطلعنات الثقبات: الرماح المستوية	مثل سنام البكرة النائر: كتلة الشحم البينة على ظهر الناقة
بجهم جامع السلاح: غليظ لا يمكن رده	وامتلاً خليج الذكر بالمياه، الفرج خليج للقضيبي
يختال فيه الأمير كالمخترق	أبيض ميلج، سطحه، مستعلي، وكدائرة القمر المنجلي
وسوكت ثغر الفرج بسواك الأمير متلذذاً	لرب كهامة خنبل: كرأس القدح الحشبي الضخم
وضربت لها في غنيمة اللدة بسهم أي سهم	بكس مثل رأس الأسطوانة
ناصباً حباله الاصطياد	فإذا ربوة كجبهة لبوة أو قاعدة مدعجوة
فقتت إليها بأير محكم: متين	داخله مثل فم الإبريق
يزل عنه الأمير في الطعان	وارتضع فم جرها من ثغر أيري خمس رضعات
فأبرزت لها أيراً كدوران العمود	الدرة المكونة: المصونة
ووجهت إلى كسها السماك الرامح	منلمم مستهدف الأركان
وفارها بسافح بكأك: يُجهِد المرأة من الجماع	أدرد لا يضحك عن أسنان
فداكها بمنعظ دواك: منتشر مشبقاً وكثير الجمامة	ارتفع أعلاه وانضم أسفله
ومددت لها أيراً كأنه ألف الندية	يتلع القرن ولا يشع: يتلع القضيبي شبقاً
كأنه علم في رأسه نار	لمحت ثغرها الخضر: الناعم، الأسمر
هل لك فيه نائيء العروق	وكعشب مضطرم وهاج: مشعل، متقد
هامته مثل الغنيق الساطي: المغتلم والخارج من أبل إلى أبل	فائق الارتهاز: كثير التحرك والتردد

ويمكن المضي طويلاً مع لائحة الصفات المذكورة، فهي كثيرة ومتنوعة، وهي تفصح عن حقائق عديدة منها:

١ البعد المعرفي عند السيوطي والإبداع والتمخيلى، وقدرته في الوصل بين صفات متعددة في خدمة موضوعه!

٢ المجال المفتوح على صعيد الاستعارة وتوظيف أي صفة تعبيراً عما هو مراد ومنشود، فالمحظور منشور في أدياته هنا!

٣ انسيابية هذه الصور الوصفية، وهي تشي بحالة الارتياح التي يستشعرها السيوطي في كتابته، فالحرية معطاة له بعمق. ففي دفق التعابير والتوفيق بين حالات الاثنين معايشة آمنة، حيث لا وجود لممنوع ما يُستقرأ، في ثنيات مكتوبه!

السيوطي يمنح اللغة حضوراً إيروسياً، وإذا كان ثمة شبقية إثنية، فهي محوذة ومجيرة ذكورياً، فشبكية الأنثى تتحدد بالذكر، وقد رأينا في (الأسماء) بعداً كشافياً استعرائياً أحياناً، ولكنه يتجلى معتقدياً (في الحوزة الدينية والمذهبية)، فالاسم نزع المجهول عن الغياب عن اللاتمديد، إنه إعلام وتعليم، وضع (تحت اليد)، ويغدو التخيّل هنا استطلاعاً إدراكياً، وفي حيز المعلوم البصري والمعني الداني، مع كل ما يضيفي على ذلك من شعور بالطغيان الجنساني.

أما في الصفات فثمة مقارنة جنسانية أخرى. الصفة ذات انتماء مشهدي، إنها تنزع نحو قيمة تستثير الحواس، وفي الآن عينه تمارس فاعلية تلذذية على صعيد الجسد. الوصف إقصاء عقلي بصورة ما، كون الصفة تغلق على الموصوف، تهبه علامة فارقة، وتسوره بقيمة وكان هذه حقيقته، ثمة خدمية جنسانية مشعة في هذه الحالة.

ونلاحظ في هؤلاء الذين يتحدثون، أو يصفون عبر من ينوب عنهم، وكلهم ممثلون سيوطياً، نلاحظ مرتجى مخططاً له بدقة. المرأة تدخل حقل المرغوب فيه، إنها الأخرى، الآخر، المشتبه، اللامسمى، الجسد المعرف به، إيروسياً، فالساردون جميعهم ذكور، ترى لو كان السرد أنثوياً، كيف كان البيان يمارس حضوره؟ السيوطي يحيل أنثاه إلى

مسروده الذكري، فالجمال استعراض في حدود الجسد الشبقي، وهذا يستعرض الأنثى لمتعة ومتاع ذكورين، والتركيز يتنوع (ولكن المسلك واحد) اعتماداً على الفرج، حيث كل توتر، أو غليان داخلي، أو لا استقرار نفسي ينحل في اللحظة الغلمية، ليعود الجسد هادئاً، بعد أن يقوم القضيب بمهمته كما يجب. ثمة تسويق مدهش لرغبات الجسد الذكورية، بل يمكن القول إن بنية الكتاب هي تسويقية، والمقدمة تشي بذلك، فالصفات تفيض على كل عنصر قواعدي، إنها تحيل المعاني إلى خاصية شهوية، إذ إن قاعدة الجسد تشيد بعلاقات نعتية لخلق وتجديد الرغبات الجنسية. وليس هناك ما (يوضع) جانباً، ما يستثنى في هذا المجال. إن الديني طليق في مغامراته اللغوية والبحثية، وفي إقامة العلاقات المختلفة بين كلمة وأخرى، حيث تنفتح الكلمة على كل معنى يطلقه أو يأسره أو يبته أو يعززه في مدارها، وكأنه ألقها. الاسم عنوان وظيفي، إنه يحمي من الضلالة والتضليل من التويه، والصفة ترغيب في الإقامة في معايشة الاسم وقد تكاثرت مقوماته المتعينة، المحظور في هذه الحالة هو ذاك الذي لم يسم.

إن «فقت إلى حرها المفسوخ، وأذقتها تأثير المناسخ والمنسوخ» (ص ٦٤)، أو «فأدخلته في جرها فإذا مسلك نعم المجاز، بديع الامتياز، فائق الارتهاز، فلم تزل تأتي بالرفث الصريح، إلى أن دنت عسيلتها بالترشيح» (ص ٩٥). أو «فأدخلته في دائرة المتقارب، وأتيت الضرب المتدارك المتراكب، وهي في هزج وهز، ورميل وسريع ورهز» (ص ١٠٩)، أو «وأركزته في مركز الدائرة، ومنطقته بمنطقة الناظرة، وتلذذت بتلك الدائرة المنفرجة، وبالخطوط المنحنية من أشقارها البهجة» (ص ١٢٧).. إلخ، عبارة عن عوالم صفاتية ووصفية محوَّرة، وهي في متنوع ألوانها لا تخرج عن سياق الخطاب الجنساني وتحيل الذكورة حيث تُفصح الأنوثة عن متعتها وتكون مشتهاة ذكورة. إن السيوطي هو أكبر معلم دعائي للشبق الموظف والإنبات فاعلية خلقية، وترشيد اللذة في مسارها المعلوم، واستعراضِي مذهب لمتع الأنثى ونعم الذكر المُجتبي إلهياً

والمتمتع في تضميناته واقتباساته وتحويلاته النصية تعبيراً عما يريد يلاحظ حقيقة الشبقي في ما يكتبه إذ إن تلك التضمينات وسواها تفصح عن الحدود المفتوحة وتداخل العلاقات بين المشاهد الجنسية المولفة والمتخيلة، وهاتيك النصوص التي يحيل إليها هنا وهناك، حيث يقدو نص «النفزاوي» ضعيفاً في متضمنه الديني إزاءه كما هو مُجدول هنا:



## جدول رقم (٤)

الملاحظات	المُدُونُ شقياً	الملاحظات	المفتبس ديباً
ص: ٢٠	ثم استويينا على العرش، وجلسنا على العرش	آية قرآنية	ثم استوى على العرش
ص: ٢٠	كأنه من سكة: سوسي (دون الوقف في حكم القراءات)	من القراء العشرة	كأنه من سكة سوسي
ص: ٢١	فنظرت إلى صدعه المختوم	من ختم القرآن	المختوم
مقطع شعري ص: ٢٢	لا غرو أن نسب التيسير للداني	يخص القرآن	التيسير في القراءات
ص: ٢٣	ثم أطلت المد والإدغام	من أحكام التجويد	المد والإدغام
ص: ٢٥	وتارة أدهره بالإقلاب غير خارج عن الإخفاء في ذلك الباب	من أحكام التجويد	الإقلاب والإخفاء
ص: ٢٧	وتروق كشافاً، ثم كشفت عن ذيلها	تفسير قرآني	الكشاف
ص: ٢٩	وحصلت من أردافها على مجمع البحرين	تفسير قرآني للسيوطي	مجمع البحرين ومطلع البدرين
ص: ٣٠	ثم تعوذت بالله من سوء المنقلب (ومن شر غاسق إذا وقب)	آية قرآنية	ومن شر غاسق إذا وقب
ص: ٣٠	إلى أن تركت ثغر فرجها ضاحكاً	آية قرآنية	وامرأته قائمة فضحكت
ص: ٣٠	وامتلاً خليج الذئمة بالمياه، وكان هذا خبيراً صادقاً	مصطلح في الحديث النبوي	الخبر
ص: ٣١	ورأيت منظرأهبي من البدر السنوي، وحديثاً أحلى من الرطب الجنني	آية قرآنية	تساقط عليك رطباً جنياً
ص: ٣٤	فأخذت في الإرسال والوقف والإدراج	من الحديث النبوي	الإرسال وغيره
ص: ٣٥	فوصلته إلى الأكباد، وأسندته غاية الإسناد	من الحديث النبوي	الإسناد
ص: ٣٦	قواعده موضوعة وأشغاره مرفوعة، مستخرجه ملبح،	من الحديث النبوي	حسن وصحيح وغيرهما

الملاحظات	المُدُونُ شقياً	الملاحظات	المُتَجَسِّسُ ديباً
في الجماع، ص: ٣٧	ولم أزل في نزع ودخول وهي في علو ونزول		علو ونزول
في الجماع، ص: ٣٨	وحصل مستخرج الماء من أبي نعيم، ووصلت الإجازة من جار أبي رديم فكانت وطأة على شرطه الصحيح	فقيهان	أبو نعيم وأبو رويم
عن الجماع، ص: ٤٣	علمت أنها نهاية المطلب، ومنهاج مذهب الأير المذهب وبحره الشامل وروضة الكامل	في الفقه	المطلب والمنهاج وغيرهما
عن فرجها، ص: ٤٤	أبهى من بهجة، من روضة مزهرة، وأعلى قيمة من درة	عن الحديث	الروضة
عن الجماع، ص: ٤٥	يقال عن وصف تموجه هو البحر المحيط بل مجمع البحرين ومطلع البدرين	في التفسير	البحر والمحيط
لذة الجماع، ص: ٤٦	ثم ألقيتها على ظهرها وتيممت الصعيد من مشفرها	آية قرآنية	أو لامتسم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً
في الجماع، ص: ٤٧	وسميت متعوذاً، وسوكت ثغر الفرج بسواك الأبر مثلثاً	معروف بمكانته الدينية إسلامياً	السواك
في الجماع، ص: ٤٩	فخلعت منها خلعة، ناوياً للرجعة، والأخذ بالشفعة	فقه المعاملة	الخلع والرجعة وغيرهما
في الجماع، ص: ٥٠	مضمرأ للكثرة والقرآن بين الحج والعمرة، عازماً بعد التدريس على الإعادة...	في فقه المعاملة	الحج والعمرة وغيرهما
في الزواج، ص: ٥١	وارتضع فم حرها من ثغر إيري خمس رضعات، ويات إيري على باب حرها يناظر ابن الحداد في المولدات	فقيه	ابن الحداد
عن فرجها، ص: ٥٩	زكب أوفى وحاصل مستصفي، وجرم له محصول، وشحم حليل كأنه دقيق منخول..	في الفقه	حاصل ومحصول

الملاحظات	المُدُونُ شبقياً	الملاحظات	المفتبس ونبياً
في الجماع، ص: ٥٦	فقسمت إليها بأير محكم وسلكت تلك المعالم بسهم فغلم	في الفقه	المُتَحَكِّمُ والمَعَالِمُ
في الجماع، ص: ٥٧	وطابت العبرة والقياس، وأذقتها ما سرت لذته في الأضراس، إلى آن التنزيل، وجعلنا على شفاء الغلب من مسلك التعليل	في الفقه	القياس والتعليل وغيرهما
في الجماع، ص: ٦٤	وروجت إلى كُتْمِهَا السِّمَّاكُ الرامح، إلى أن حصل التنزيل ووقع الإثقان على أحسن تأويل	في الفقه	التنزيل والتأويل
عن فرجها، ص: ٩٣	بدا لي جر ريان واليشان، مرج البحرين فيهما يلتقيان..	آية قرآنية	مرج البحرين يلتقيان
في الجماع، ص: ١٢٨	وشهيقها الجاذب للماء من الترائب العجلات، إلى أن جاءت النطفة الحادة وروي قطب الدائرة من هذه المادة	آية قرآنية	خلق من ماء دافق، يخرج من بين الصلب والترائب
عن قضيبه، ص: ١٣٠	وأير له استعملت منه منارة لأسمعت الموثى نداء المؤذن	في الجامع	المنارة
عن فرجها وما يخص الجماع، ص: ١٤٤	غير أن لنا رموزاً وإشارات، هي مفاتيح الكنوز، إنه لما حصل التجلي والكشف، رأيت محاسناً تجل عن الوصف، فطاب المقام وراق المدام، وكشف اللثام	من مصطلحات أهل التصوف	التجلي والكشف وغيرهما

في إثر ما تقدم كيف يتبدى نص السيوطي؟ هل ثمة ما هو مغيب عصي علو الانكشاف في معجمه الشبقي الجنساني بامتياز؟

لقد كان مخلصاً لعصره، معبراً عن الثقافة السائدة، ففي عصر ساد فيه وضع المعاجم والتصانيف، كان كل ذلك يعبر عن وضع سكوني أو مسيحي بمفاهيم وتصورات لا يسمح بتجاوزها، وكان كل ما ظهر يفصح عن حقيقة السائد وحركية المتداول. ولكر

داخل هذا السياق كانت رغبة التجميع تتجاوز مفهومه الحسائي، فهي التي أكدت ثقافة موروثه، وتسمى إلى إثبات شراكتها وإخلاصها لما كان ماضياً، والذين جسدوا السائد كانوا مسكونين ببعض من حيوية الواقع والتطلع إلى الأمام وكسب ودّ الخاصة (جماعة العلماء) والسيطرة على (العوام) عن طريقهم، وفي الوقت نفسه كانوا تواقين إلى المتعي، تاركين زمام المبادرة في تشكيل جمهرة ثقافية تضم فنوناً ومعارف متشابكة لفرض سلطانهم على المحيطين بهم. ولعل الأرضية التي برزت عليها أو غيرها مؤلفات أو مصنقات السيوطي النكاحية (إن جاز التعبير)، تمتد تحت راية الإلحاح اليومي أو متطلبات المستجدات. وربما جاءت بناء على رغبة أولي الأمر لممارسة مسح اجتماعي وترهوي وأخلاقي وتوجيه العقول (عقول النشء ومن يكبرونهم سناً، وهم يفيضون حيوية شباب) نحو المقبول شرعاً.

ويأتي - مثلاً - كتابه الآنف الذكر ليفصح عن هذا المرام والمقام، وإعطاء صورة (متلفزة) مبهرة عن جمالية الجسد وروعة المصور عنه، والمدوّن والمعاش إسلامياً، حيث يُحتفى به وباللذات الموزعة فيه وهو مسخر لتحقيق غاية تتجاوز الأنبي. وفي ضوء ما تقدم يغدو كل ما دوّن في الحيز الديني مباحاً لاستثماره وتجديده العمل به، وإعادة إنتاجه مادام في ذلك بقاء للمرغوب فيه دينياً، وليس كالجنس (النكاح في مفهومه الشرعي) إجراء يُفعل به يحقق هذا المطلوب، ويستثير المكبوت.

إن التضمنات المذكورة، قرآنية ونبوية وفقهية لا يمكن النظر فيها من قبل أي كان، حيث تبدو صدامية وقد حوّرت المعاني وأفصح عنها في حقل الجنساني، وتطوَّب الشهوي معتقدياً، وترسيخ اللذائذي لإصلاح وضع مخطط له! إن القائمة المرسومة بما فيها من تضمينات مختلفة (وهناك غيرها لم تُذكر) تدفع بكل ذي عقل مرن (منفتح) إلى الوقوف تقديراً لعصر السيوطي رغم انحطاطه على صعد مختلفة، ولتلك المجالات التي وسعها الديني دون حرج أو خوف، فصاحب «تفسير الجلالين»، و«الإنتقان في علوم القرآن» وسواهما من الأدبيات الفقهية، الذي يقرأ هنا وهناك، رجل له اعتباره الأثري: معتقدياً وفقهياً وأديباً، وهو يجمع بين أوصاف ذات جذور موعلة في العرافة الإبداعية، وبيانية وبديعية وغيرها تخص الفرج والقضيب إلى درجة الإسهاب والتكرار (بقصد التمكن من المخاطب)، وآيات قرآنية، أو ما يحيل عليها، وعبارات ومصطلحات تخص أدبيات الحديث والسنة النبوية، وغيرها فقهية عامة، وينتقل بين هذه وتلك دون وجود

حسابات معينة يخشى منها في المعيش والحياة اليومية، وكل ذلك يدفعنا إلى القول: إن عبارة المحظور (في ما يخص موضوعنا) لها غريبة حقاً على ما كان سابقاً، بل لم يعمل بها أو يُرتدع بها هي أو المنوع، وهذا يشجعنا على طرح سؤال له مشروعيته (?): تُرى لو كان السيوطي (أقول لوا) من أبناء النصف الثاني للقرن العشرين، وهو بكامل معارفه التي تميز بها، هل كان بإمكانه تأليف وتدوين ما ألف ودوّن؟ تُرى كم مرة كان سيهدد ويهدر دمه ومن جهات مختلفة، أما كان سيطلب حق اللجوء السياسي في دولة من دول الكفرة كغيره؟!

السيوطي لا يسعى في مؤلفه أو مصنفه المقاماتي إلى إقامة علم جنس مميّز به، بقدر ما يؤكد على الجنسانية الباذخة إسلامياً، وهو في عمله هذا وسواه في الحيز الجماعي (النكاحي) يمارس جهاده الديني، فالنكاح وظيفه جهادية جلية، والنكاح فيه توكيد للتكاثر، للكّم الذي يخدم النوع، وبذلك فإن العنصر الشهوي (الشبقي تحديداً) يدخل في إطار الإسلام المقاوم (المجاهد)!

ولعل المقاماتية (كما أسلفنا) تليي الطلب على أكثر من صعيد، إنها موزونة تترافق مع الحركات الجنسية، ثمة رهز وارتهاز فيها، حيث كل عبارة تتداخل مع سواها، تكملها وتستكمل بها، وهي بالمقابل لصيقة بالبنية المعمارية القرآنية ونهايات آياتها.

أكثر من ذلك، يبرز اعتناء السيوطي بكلماته وهي مفخمة تفيض بالأجواء القرآنية بمناخاتها، حيث الانكاء الجلي على كلمات وتصورات إسلامية ذات مصدر قرآني وتبوي وسني خصوصاً بقصد تعزيز الشبقي وتجذيره في القلوب، وهذا ما يفصح عنه أكثر في لفت النظر إلى الفرج المكتنز والقضيب الصلب الشديد أو العرد، لتأكيد المطابقة أو الملاءمة الشبقية بينهما. ولكن الأعمق من كل ذلك هو أن الاكتناز في الفرج وبأسمائه وبصفاتهِ المختلفة، يحيل على القاع الذي لا يسير وعلى المتخيل «الذكوري» الاكتناز الفرجي (إن جاز التعبير) يفيض بالشبق المرسوم، بفتوحات لامتناهية بالنسبة إلى الذكر الذي تُسند إليه مهمة القيام بواجبه، وهو تحويل ذلك المكتنز إلى مدخل للمرغوم فيه، ومخرج للمأمول (للنسل)، وفي الوقت نفسه للقضاء على جموح الشهوة وامتلاك لغتها الشيطانية وتحريمها طقوسياً. المكتنز لصيق بالمتخيل النصي الديني هذا الذي يعتبر فياضاً بالمشتهي، دفاقاً بما لا نهاية له من التأويلات.

ويبقى المكتنز من جانب آخر مليئاً لحاجة ذكورية بما فيه من حرارة قادرة على بث الشبق أو النعظ في الذكر، حيث يؤدي ذلك إلى تحصيل المتعة واللذة سريعاً، فهل كان السيوطي شبقياً عاشق الفرج الكعشب الأختم العنبل؟

وهو في ضوء ذلك يراهن على الذكر الذي يحمل (مورثات) الفحولة - كما يبدو - فالمكتنز يقابل المعجزم العرد السمهدر المتمز، وهو إذا كان يندفع محمولاً بالشبق، ونعظاً، فإنه يكون (مستقطباً) للأنتى مغرباً لها.

جنسانية السيوطي لا تتوقف عند إقامة العلاقة بين القضيب والفرج، بين مكتنزين يتداخلان لإبراز تكوين موحد، إنما يتحدث جنسانية مفرطة يساوم بها وعليها. إنه في كل قول يؤسس لخطابه الجنساني، ويبرز التفاوت الخلاق بين عالمين كانا واحداً ذات يوم كما تعلمنا بذلك النصوص الميثولوجية والدينية (مفهوم النفس الواحدة إعلام بالكائن الواحد قديماً)، حيث كل منهما يُعرف بالآخر، ويدوم به، وفي الآن عينه فإن الجنسية هذه تسند إلى الرجل مهمة مزدوجة: السرد اللفظي والحكائي والتوصيفي، فهو الذي يتحدث عما يرى (والمرئي موضوع ممتلك داخل لغة تتشكل ذكورياً) وعما يؤول إليه المشهد المقدم، والسرد التطبيقي، حيث الحركة موجهة ومرسومة ذكورياً. إن مرشح السيوطي هو ذلك الفحل المؤمن الذي يسخر إمكاناته لتحقيق فاعلية الديني وإثبات الذكورة. والرجوع في كل آن وحين إلى النص الديني لشحن اللغة والجسد بالطاقة الميمونة، وبهذا فإنه يجعل كل نص مدون مهما كان طابعه مشعاً بالشبقي هذا الذي يتجاوز الآني ويتوجه نحو المطلق، نحو الفردوسي!

الهوامش

- (١) ابن سيده وأبو الحسن علي بن إسماعيل السجوي؛ اللغوي الأندلسي: المخصص (المكتب التجاري، بيروت، د.ت.، السفر الثاني)، م ١، ص ٣٠ - ٤٠.
- (٢) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد: فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: سليمان سليم البواب، (مشتورات دار المحكمة، دمشق، ١٩٨٤)، والإحالات المرجعية تخص هذه الطبعة.
- (٣) فروة، اسم رجل والشر بدل منه على أنه لقب دم له؛ والمتضاجم المعوج الفم صفة الشجر، وجرر للسجاورة؛ والثورة، مؤنث الثور، كما جاء في شرح المحقق للكتاب.
- (٤) صدر عن مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط ١٩٩٧، وكل الإحالات المرجعية الخاصة بهذا الكتاب، تعود إلى الطبعة المذكورة، والكتاب يفتقد التوثيق، رغم وجود من قام بتحقيقه، ولكن لم يضع اسمه، وهذا يطرح أكثر من سؤال يخص أخلاقية المسموح والمنوع، وأقمتها الشفعرسة!

## الفصل السابع

### كشكوليات مختارة

#### أولاً: أخلاقيات إيروسية

- ١ قصد رجل من الشعراء باب زبيدة بنت جعفر المنصور بيتين مدحها بهما وهما:  
 أزييدة ابنة جعفر      طوبى لـزائرك المئاب  
 تعطين من رجلك ما      تُعطي الأُكفُ من الرغاب  
 فتبادر الشعراء والغلمان ليقوعوا به فقالت: كفوا عنه فإنه أراد خيراً فأخطأه، ومن  
 أراد خيراً فأخطأه فهو خير ممن أراد شراً فأصاب.  
 «أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٣٧).
- ٢ راودت أعرابية شيخاً عن نفسه فلما دنا منها أبطأ فأعجلته فقال: يا هذه أنت  
 تفتحين بيتاً وأنا أنشر ميتاً.  
 «أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٦٩).
- ٣ قال ابن الأعرابي: تزوج رجل فقيل له: كيف وجدتها؟ قال: رصوفاً، أنوفاً،  
 رشوفاً. الرصوف: التي في فرجها ضيق، والرشفوف: الطيبة المقتبل، والأنوف: التي  
 تأنف مما لا خير فيه.  
 «أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٢٧).



- ٤ قيل للجمّاز: ما بقي من شهوتك للنساء؟ قال: الغيرة عليهن.  
«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٤٥).
- ٥ وقال أبو عثمان الناجم:  
وكم فيشة مالها حُقّة      وكم من جرّ مال له طبّق  
تُعَلّل هذا بسحافة      وذا تُعَمّيرة عند الشبق  
«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٤٥).
- ٦ أنشد ابن الأعرابي:  
ويلك يا عراب لا تبربري      هل لك في ذا العزب المخضّر  
يمشي بعزود كالوظيف الأعجر      وفيشة متى تريها تشفري  
تقلب أحياناً حماليق الحر: (حماليق: حملاق - أي شفرا عورتها).  
«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ٥٧).
- ٧ كان أبو هشام الرفاعي يعشق جارية سوداء سمينة ضخمة وكان يمسّ لسانها،  
ويشم صناتها، ويشتم ريحها، عجباً بها.  
«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٠٨).
- ٨ وكان باكيك التركي اشترى جارية، وكانت قبله لفتى يحبها وتحبّه، فمات عنها  
فجعلت لله على نفسها أن لا يجمع رأسها إلى رأس رجل وسادّ، فبيعت في  
الميراث فلما حصلت بالشراء لباكيك نظرت إلى وجهه وغلقتّه، وكان منكراً  
متفاوتاً، فبكت فقال لها: يا بنت الزانية إي تبكين في جرّ أم أمس، وفي بظر أم  
غد، الشأن في اليوم، قومي حتى نتنايك، ونأكل ونشرب، فوقع عليها الضحك  
واسترخت له وأمكته.  
«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ١١١).
- ٩ قال المهدي لعمارة بن حمزة: من أرق الناس شعراً؟ قال: والبة بن الحباب: قال  
صدقت، قال: فما منعك من منادمته يا أمير المؤمنين قال: قوله:  
قلت لساقينا على خلوة      أدن كذا رأسك من رأسي

وادن وضع رأسك لي ساعة إنني امرؤ أنكح جلاسي  
أفتريد أن ينكحنا لا أم لك؟

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٨٤).

١٠ عُرضت جارية على المتوكل فقال لها: إيش تحسنين؟ فقالت: عشرين لونا من  
الرهز، فأعجبه فاشتراها.

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٧٨).

١١ طالب مزهد امرأته من خلف، فأمكنته، ثم طالبها أيضاً فقالت له أذكر أنك تنيك  
وحدك.

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ٣٣١).

١٢ قال شاعر:

مررت بأير بغل مُشْبَطِرٌ فوق الأرض كالعنق المطرَق  
فما إن زلت أمرسه بكفي إلى أن صار كالسهم المفق  
فلما أن ربا ومذى وأمذى ضربت به جر أم أبي الشمق

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ج، ص ٦٧٣).

١٣ وبعض من يظهر النسك والتقشف إذا ذكر الخبز والأير والنيك تقزز وانقبض.  
وأكثر من تجده كذلك فإنما هو رجل ليس معه من المعرفة والكرم، والنبيل والوقار،  
إلا بقدر هذا التصنع.

ولو علم أن عبيد الله بن عباس أنشد في المسجد الحرام وهو مُحْرِم:

وهن يمشين بنا هميما إن تصدق الطير نك ليمسا  
فقليل له: إن هذا من الرفث! فقال: إنما الرفث ما كان عند النساء.

وقول علي رضوان الله عليه ودخل على بعض أهل البصرة، ولم يكن في حسبه  
بذاك، فقال: من في هذه البيوت؟

فقال: عقائل من عقائل العرب، فقال: «من يَظُلُّ أير أبيه ينتطق به».

فعلى علي في التنزه يعول.

وقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه لبديل بن ورقاء يوم الحديبية، وقد تهدد

رسول الله (ص): «عضضت يبظر اللات، أنحن نخذله؟»  
 وحديث مرفوع: من عذيري من ابن أم سباع مقطعة البظوراء.  
 ولو تتبععت هذا وشبهه وجدته كثيراً.

وإنما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللغة، ولو كان الرأي ألا يلفظ بها ما كان لأول كونها معنى، ولكان في التحريم والصون للغة العرب أن ترفع هذه الأسماء والألفاظ منها.

ولو سمعوا حديث ابن حازم حين زعم أنه يقيم ذكره ويصعد السلم وامرأته متعلقة بذكره حتى يصعد.

وحديث ابن أخي أبي الزناد إذ يقول لعمه: أنخر عند الجماع؟ قال: يا بني إذا خلوت فاصنع ما أحببت. قال: يا عم، أنخر أنت؟ قال: يا بني، لو رأيت عمك يجامع لظننت أنه لا يؤمن بالله العظيم.

وروي عن بعض الصالحين من التابعين رحمه الله، أنه كان يقول في دعائه: اللهم قوّ ذكرّي على نكاح ما أحللت لي.

«المحافظ» في: (رسائله ج ٢، ص ٦٢ - ٦٣).

١٤ قال: كانت عائشة بنت طلحة من المتزوجات، فتزوجها عمر بن عبيد الله، بن مَعْمَر التيمي، فبينما هي عنده تحدث مع امرأة من زوارها إذ دخل عمر فداعبها فواقعها، فسمعت المرأة من النخير والشهيق أمراً عجيباً، فلما خرجت قالت: أنت في شرفك وقدرك تفعلين مثل هذا! قالت: إن الدواب لا تجيد الشرب إلا على الصغير.

«المحافظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٨٨).

١٥ قال: وكانت خُلَيْدَة امرأة سوداء ذات خلق عجيب، وكان لها دار بمكة تكريها أيام الحج، فحج فتى من العراق فاكثرى منزلها، فانصرف من المسجد وقد طاف فأعيا، فلما صعد السطح نظر إلى خُلَيْدَة نائمة في القمر، فرأى أهيأ الناس وأحسنه خلُقاً، فدعته نفسه إليها فدنا منها، فتركته حتى رفع برجليها فتابعته وأرثه أنها نائمة، فناكها، فلما فرغ ندم فجعل يبكي ويلطم وجهه، فتعاربت (تحببت إليه) وقالت: ما شأنك؟ لستك حية؟ لدغتك عقرب؟ ما بالك تبكي؟ قال: لا والله ولكنني نكتك وأنا محرم، قالت: فتبكي وتبكي؟ أنا والله أحق بالبكاء منك قم يا أرعن!

«المحافظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٨٩).

١٦ قال: كان هشام به عبد الملك يقبض الثياب من عظم أيره، فكتب إلى عامله على المدينة: «أما بعد فاشتر لي عكاك النيك» - أي حرارته - قال: وكان له كاتب مديني ظريف، فقال له ويحك، ما عكاك النيك؟ قال: الرصائف. فتوجه إلى النحاسين فسألهم عن ذلك. فقالوا: عكاك النيك الرصائف البيض الطوال. فاشترى منهم حاجته، ووجه بهن إليه.

«المحافظ» (في رسائله، ج ٢، ص ٩١).

١٧ قال: نظر رجل إلى امرأة جميلة سرية، ورجل في دارها دميم مشوه يأمر وينهى، فظن أنه عبدها، فسألها عنه فقالت: زوجي. قال: يا سبحان الله، مثلك في نعمة الله عليك تتزوجين مثل هذا؟ فقالت: لو استدبرك بما يستقبلني به لعظم في عينيك. ثم كشفت عن فخذها فإذا فيه بقع خضراء، فقالت: هذا خطاؤه فكيف إصابته.

«المحافظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٢).

١٨ وشكت امرأة زوجها، وأخبرت عن جهله بإتيان النساء، وعيته، وعجزه، وأنه إذا سقط عليها أحق صدره - والنساء يكرهن وقوع صدور الرجال على صدورهن - فقالت: زوجي عيايا وطباقاء، وكل داء له دواء!!

«المحافظ» في: (كتاب الحيوان، ج ١، ص ١٣٢).

١٩ وزعم البيهقي أنه أبصر رجلاً يكوم كلبة من كلاب الرعاء، ومرّ بذلك الزب العظيم في ثغرها، والثغر منها ومن السبع، كالحر من المرأة والطبية من الأتان والحجر، والحياء من الناقة والشاة، فزعم أنها لم تعقد عليه، ولا ندري أمكنته أم اغتصبها نفسها.

«المحافظ» في: (كتاب الحيوان، ج ١، ص ٣٧٠).

٢٠ وقلت لأعرابي، أيما أشد غلطة: المرأة أو الرجل؟ فأنشد:  
فوالله ما أدري واني لسائل      ألايمز أدنى للفسجور أو الحر  
وقد جاء هذا ثمخياً من عناته      وأقبل هذا فاتحاً فاه بهندر

«المحافظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٧، ص ١١٠).

٢١ وقال أبو الشمقمق، وجعل الأثر أعمى على التشبيه، فقال:

فسلم عليه فاتر الطرف ضاحكاً      وصوت له بالحارث بن عباد  
بأصلع مثل الجرو جهم غضنفر      معارِد طعن جائف وسناد  
أصم وأعمى يُنغص الدهر رأسه      يسير على تَيل بغير قياد  
«الملاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٤، ص ٤١١).

٢٢ وقال ابن سكرة الهاشمي:

عجبت لخمرة النجراء أتى      أقامت مع مؤاجرها زمانا  
وليس لأيمره طول، ولكن      ينيك به فيردفه لسانا  
لحاه الله كيف يدس فيها      لساناً ربما درس القراناً  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٤).

٢٣ وقال في مكان آخر:

يطيل الثُكُث في الاسطبل حتى      يرى أهر الحمار إذا أسبطراً  
فيمرسه ويكثر قول: طوبى      لغمد ضم هذا النصل شهراً  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٨).

٢٤ وقال ابن الحجاج:

جميع مالي صدقة      لأكرم فستقنه  
فبئس كم تهذين يا      سنديه مطلقه  
لا بد للسنندان أن      يصبر تحت المطرقه  
وفيشتي لا بد أن      أسبكهافي البوتقه  
لا بد أن أظعن باليز      ذي صميم الدرقة  
وأن أمر الميبل في      جوف سواد الحدقه  
تريد مني أترك اللحم      وأحسوا المرققه  
ليس الثريد بابتي      بئسي من اللبقه  
أريد لحم الأمست من      أعشقهها مدققه  
أحسب أن لا تشفسقي      عدمت هذي الشفقه  
وكل شاة في غد      برجلها معلقه

لا بد من أن يقع الزرفين جوف الخلقه  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ٥٣).

## ٢٥ وقال في مكان آخر:

أوجع دماغ القرع بالسلق      اليوم يوم القطع والبلق  
اليوم يوم الراح يا سيدي      فاشرب من الراح كما تسمى  
كل سيدي واشرب ونك إنما الحياة بين الشرب والفسق  
وافطر من الصوم على فقحة      زبدتها في طرف الزق  
وابق سليماً ودع الموت لا      يحنو على الخلق ولا يبقي  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٣).

## ٢٦ وقال في مكان آخر:

سرى متعرضاً طيف الخيال      فسؤف لا محالة بالمحال  
ولكنني انتبهت فكان حزني      على ما فاتني أسوأ لحالي  
وما تخليق النساء البظئر إلا      وبالأ حيث كن على الرجال  
عذيري في الزنا من كل تيس      عتيق قد تمرد في الضلال  
بحسن لي الهلال فنحن طول النهار إذا اجتمعنا في جدال  
وليس سوى الزنا همي، ورايي      فبيكار الخصى نيك العيال  
وفي النيك الحرام خزعبلات      قليلاً ما تراها في الهلال  
وسرم مرّ مجتازاً بأيري      كما صلى العشا والدرب خالي  
ولم تختار وصل الخير دوني      وتكرهني وتعرض عن وصالي  
ألم تر أن شكل البدر شكلي      وأن الخير معكوس الهلال  
تأمل تكتني فوقي وأبن الرهاد من الروابي والتلال  
فنگس رأسه أيري طويلاً      وفكر في الجواب عن السؤال  
وفكر ثم قال له: إذا لم      تُوفّق للصواب فما احتيالي  
أبا الوراق ما للجر ذنب      إذا فكرت في غدري، ولالي  
ولكنني رأيت الحر فينا      يُسام الحسف حالاً بعد حال  
فيقطع أنفه طفلاً، وينسو كبيراً وهو منتوف السبال  
وئلكم شذقه في كل وقت      بغير خصومة وبلا قتال

وأنت فَمَيِّ الأخلاق جداً  
 بأول خاطر من غير فكر  
 ومدخلة لها ردق ممين  
 وتعصف ربح عصعصها شمالاً وهل ربح أرق من الشمال؟  
 وقد بادلتها، فما بالها لي  
 كما لابن العميد جميع شكري  
 كما تدري، قليل الاحتمال  
 تشرس من لقيت ولا تبالي  
 ونحصر كالهلال من الهزال  
 ودنيا ابن العميد جميعها لي  
 «الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٥).

## ٢٧ وقال في مكان آخر:

يا سادتي ما استرق ديني  
 لما أراه يزول عقلي  
 وأشتهي أن أغوص فيه  
 وكلمما شلت منه رأسي  
 أغيب شهراً فلا تراني العيون والناس يطلبوني  
 حتى إذا كان بعد شهر  
 فديته كالعروس يُجلي  
 جبينه الصلب من حديد  
 وخير ما يقتنيه أهري  
 شيء كمثّل الحر السمين  
 عني، ويعتادني جنوني  
 من مشط رجلي إلى جبيني  
 رزقت قوساً يخصوصني  
 دل على موضعي أنني  
 في دست ورد وباسمين  
 وشدقه الرنحو من عجين  
 صلابة بطننت بلين  
 «الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٧).

## ٢٨ وقال في مكان آخر:

يا صاح فاشرب واسقني  
 مع أمرد عصعصة  
 أو قينة طنهورها  
 حورية قد شربت  
 من الجنان وجهها  
 لها جرّ كأنه  
 أو شمعة أطرافها  
 أصبح في نيكلي لها  
 من الشراب الشكبري  
 يجيد بئع الكمر  
 المحفوف صلب الرتر  
 بالرطل ماء الكوثر  
 وسرمها من سقر  
 وجهه غلام نخزري  
 شجبه رؤوس الإبر  
 تقدمي تأخري

أحسننت لي هم هكذا مدي وتدي واعصري  
 العيش ما أطيب ذا يا مهجتي يا بصري  
 مثل ذا الرقت أئتفى أو احلقني أو نوري  
 «الثعالي النيسابوري»: (بثيمة الدهر، م ٣، ص ٧٧).

٢٩ وقال في مكان آخر:

يا ويحككم والسخم يُعرض والجزاة على الكنادر  
 قرموا بنا نحشر البظور بفيثنا حشر المساور  
 نبداً بكرأعاتهم ونعود نعشر بالزوامر  
 ثم الحرافظ إنهن عجائز شمط عواهر  
 أحراهم بيض العناقق واللحي سرد المياعر  
 كشيوخ أصحاب الحديث إذا تمشوا بالمحابر  
 «الثعالي النيسابوري» في: (بثيمة الدهر، م ٣ ص ٧٩).

٣٠ وحضر مطيع بن إياس وشراعة بن الزندبوذ ويحيى بن زياد ووالبة بن الحباب،  
 وعبد الله بن عياش المنتوف وحماد عجرد مجلس بعض الأمراء بالكوفة. فاجتمعوا  
 كلهم على مطيع فكايدوه وهجوه، فغلبهم كلهم، ثم بددهم فقال:  
 وخمسة قد أبانوا لي عداوتهم وقد تلظى لهم بغلى وطنجيز  
 لو يقدرون على لحمي تقضمه قرد وكلب وجرواه وخنزير  
 فقطعهم وأقروا له.

واجتمعوا يشربون، فأقاموا على ذلك أياماً. فقال لهم يحيى بن زياد ليلة، وهم  
 سكارى: ويحككم! ما صلينا منذ ثلاثة أيام. فقوموا بنا حتى نصلي، فقالوا: نعم!  
 فقام مطيع فأذن وأقام. ثم قال للمغنية: تقدمي فصلي بنا. فتقدمت، وكانت بلا  
 سراويل، وعليها غلالة رقيقة، فلما سجدت انكشفت متاعها، فوثب إليه مطيع  
 فقبله، ثم قال:

ولما بدا فنها جاثماً كراس حليق ولم تعتمد  
 سجدت له ثم قبلته كما يفعل العابد المجتهد  
 فقطعوا صلاتهم بالضحك، ثم عادوا إلى ما كانوا عليه.

«الشابستي» في: (الديارات، ص ٢٥٣).



٣١ تلاقى مخنث ولوطي فقال: أنا خير منك لأنني فوق فأنا قريب إلى السماء، فقال:  
أنا أشد تواضعاً منك بلصوقي إلى الأرض.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٥).

٣٢ سمعت أعرابية رجلاً ينشد:

وأنعظ أحباناً فينفذ جلده فأعدله جلدي وما ينفع العذل  
فأدخله في جوف جاري وجارتي مكابرة مني وإن رغم الفحل  
فقلت، بئس والله جار المغيبة أنت! فقال: والتي معها زوجها وأبوها وأخوها.  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٩).

٣٣ وقال حسنويه:

أنعظ حتى كأن فحنته مجموعة في زبار بيطار  
كأنه والأكف تلمسه عنق ظليم بغير منقار  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٠).  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٢، ق ١، ص ٢٨٨).

٣٤ سأل خلف الأصمعي عن قول الشاعر:

ولقد غدوت بمشركي يافرخه عسر المكرة ماؤه يتدفق  
مرح يسيل من النشاط لعابه ويكاد جلد إهابه يتمزق  
فقال: يصف فرساً فقال: أرانيك الله على مثله.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦١).

٣٥ وقال مدبني: اللهم ارزقني أيراً سداه عصب ولحمته قصب، ولا يصيبه تعب ولا  
نصب، وبينك من رجب إلى رجب.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٠).

٣٦ وقدمت امرأة زوجها إلى القاضي وقالت: إن زوجي ليس يضاجعني. فقال الزوج:  
إني عنين. فقالت المرأة: هو يكذب، فقال القاضي: ناولني أيرك حتى أمتحنك،  
فتناول أيره بمرسه، وكان القاضي قبيحاً فلم يقم أيره، فقالت للقاضي: لو رأك

ملك الموت منعظاً لاسترخي، ادفعه إلى غلامك هذا، وكان للقاضي غلام صبيح فدفعه إليه، فانتشر سريعاً فقالت: أعط القوس باريها، فقال القاضي: مر يا كشحان ونك امرأتك ولا تطمع في غلمان القضاة  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٩).

٣٧ وكان عراقي يهوى امرأة فجاء على حمار مع غلام، وجاءت المرأة على أتان مع جاريتها، فخلا بها، والغلام بالجارية، والحمار بالأتان، فقال: هذا يوم غابت عداله.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٧٢).

٣٨ قال عماد بن ذي كنار:

أشتهي منك مثل منسك مكاناً بجانب ذا  
فأجسى فيه فسيه فيه بأيسر كمثل ذا  
ليت أيرى وجرك يوماً جميعاً تجابذا  
فأخذ ذا بشعر ذا وأخذ ذا بقعر ذا  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٦، ق ١، ص ٢٦٥).

٣٩ وقال ابن سناء الملك:

يا هذه لا تستحي مني قد انكشف المغطى  
إن كان كمنك ثياب أيرى قد تمطى  
«ابن أبي حجلة» في: (ديوان الصباية، ص ٢٤٨).

٤٠ وقال بعض مشايخ العصر:

أيرى إذا نذيت له حاجة تختص بي  
قال لها بنفسه ما هو إلا عصبي  
«ابن أبي حجلة» في: (ديوان الصباية، ص ٢٤٩).

٤١ وقال آخر:

ويحك يا أير أما تستحي تخجلني ما بين جلأسي

تطلع من طوقي كذا عامداً تنكس العممة عن راسي  
 «ابن أبي حجلة» في: (ديوان الصبابة، ص ٢٥٠).

٤٢ وقال عبد الصمد بن المعدل في جارية سماها ابنته وقتى سماه ابنه، حيث تزوجا،  
 وقد كانا عنده:

بنييتي أصبحت عروساً      تُهدى من ابني إلى عروس  
 زُقت إليه لخير وقتٍ      فاجتمعاً ليلة الخميس  
 يا معشر العاشقين أنتم      بالانزل الأزل الحسيس  
 يزيد أضحى لكما رئيساً      فاتبعوا منهج الرئيس  
 من رام بلاءً لرأس أير      ذلك نفساً كل كمين  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٢، ق ١، ص ١٢٣).

٤٣ وذكر أن ابن أبي الزوائد دخل إلى حماد بن عمران الطليحي، وكان يلقب  
 بـعطعط، وكان له قيان يسمعهن الناس عنده قرأهن ابن أبي الزوائد، فقال فيهن:

أقول وقد صنف البظر لي      البظر أدخلني عطعط  
 فإني امرؤ لا أحب الزنا      ولا يستفزني الجربط  
 ولو بعضهن ابتغى صبرتي      لخالط هامتها الخبط  
 لبئس فعل من قد قرى      وهمت عوارضه تشمط  
 وما كنت مفترشاً جارتني      وسيدها نائم يضطرط  
 آفرغ في جارتني نطفة      حرافاً كما يفرغ السُّطط  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٢، ق ١، ص ٣٦٨).

٤٤ وقال أحدهم:

شفاء الحب تقبيل ولس      وسبح بالبطون على البطون  
 ورهز تذرف العينان منه      وأخذ بالذوائب والقرون  
 «ابن عبد ربه» في: «العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٨»  
 «الأبشيهي» في: (المستطرف، ج ٢، ص ٢٢٧).

٤٥ وقال الراجز:

لا يعقب التقبيل إلا زب      ينزع منه الأبر نزع الصب  
ولا يداوي من حميم الحب      إلا احتضان المركب الأرب  
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩).

٤٦ وأهديت جارية إلى حماد عجرد وهو جالس مع أصحابه على لذة فتركهم وقام بها إلى مجلس له فافتضاها وكتب إليهم:

قد فتحت الحصن بعد امتناع      بستان فإخ للقلع  
ظفرت كفي بتفريق جمع      جاءنا تفريقه باجتماع  
وإذا شملي وشمل خليلي      إنما يلتام بعد انصداع  
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣ ص ٢٤٩).

٤٧ قال أبو محمد: كان عيسى بن عمر أعلم الناس بالقریب، فأتاني قتيبة الخراساني هذا فقال لي: أفدني شيئاً من الغريب أعاني به عيسى بن عمر. فقلت له: أجود المساويك عند العرب الأراك، وأجود الأراك عندهم ما كان متمثراً عجارماً جيداً، وقد قال الشاعر:

إذا أستكتت يوماً بالأراك فلا يكن      سواكك إلا المتمتر العجارما  
يعني: الأبر. قال، فكتب قتيبة ما قلت له وكتب البيت. ثم أتى عيسى بن عمر في مجلسه فقال: يا أبا عمر ما أجود المساويك عند العرب؟ فقال: الأراك يرحمك الله. فقال له قتيبة: أفلا أهدي إليك منه شيئاً متمثراً عجارماً؟ فقال: أهده إلى نفسك. وغضب وضحك كل من كان في مجلسه وبقي قتيبة متحيراً. فعلم عيسى أنه قد وقع عليه بلاء فقال له: ويلك من فضحك وسخر منك بهذه المسألة ومن أهلكك ودمر عليك؟ فقال: أبو محمد اليزيدي. فضحك عيسى حتى فحص برجله، وقال: هذه والله من مزحاته وبلاياه، أراه عنك منحرفاً، فقد ضحك. فقال قتيبة: لا أعاود سؤاله عن شيء.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٢، ص ١٧٧).

٤٨ لقي الفرزدق جارية لبني نهشل فجعل ينظر إليها نظراً شديداً، فقالت له: ما لك تنظر، فوالله لو كان لي ألف جبر ما طمعت في واحد منها، قال: ولم بالختاء؟ قالت: لأنك قبيح المنظر سيئ الخبر فيما أرى. فقال أما والله لو جربتني لعفى

خبيري على منظري. قال: ثم كشف لها عن مثل ذراع البكر. فتضبعت له عن  
 مثل سنام البكر فعالجها. فقالت: النكاح ينسية؟ هذا شر القضية!  
 قال: ويحك ما معي إلا جيتي أفتسأليني إياها؟ ثم تسنمها فقال:  
 أولجت فيها كذراع البكر      مُدْثَلِكِ الرَّأْسِ شَدِيدِ الْأَشْرِ  
 زاد على شهر ونصف شهر      كَأَنْبِيِ أَوْلَجْتَهُ فِي جَمْرِ  
 يطير عنه نَفْيَانِ الشُّعْرِ      نَفِي شَعُورِ النَّاسِ يَوْمِ الشُّخْرِ  
 وأبو الفرج الأصبهاني في: (الأغاني، م ١٩، ق ١، ص ٣٧).

٤٩ ويذكر العمري ما يخص شعر عمار ذي كناز وهو صاحب حماد الراوية ومطيع  
 بن إياس، عندما كان في حضرة الوحيد بن يزيد، وقد روى له قصيدته، حسب  
 طلبه، ويقول فيها:

حُبُّذَا أَنْتِ يَا سَلَا      مَةَ أَلْفَيْنِ حُبُّذَا  
 أَشْتَهِي مِنْكَ مِنْكَ مَكَاناً مَجْنِبِذَا  
 مَفْعَمًا فِي قِبَالَةِ      بَيْنِ رَكْنَيْنِ رُبُّذَا  
 مَدْغَمًا ذَا مَنَاكِبِ      حَسَنِ الْقَدِّ مُخْتِذَا  
 رَابِيًا ذَا مَجْسَمَةِ      أَحْنَمًا قَدْ تَقَنَّفِذَا  
 لَمْ تَرَ الْعَيْنِ مِثْلَهُ      فِي مَنَامٍ وَلَا كِذَا  
 نَامَكَا كَالْمَنَامِ إِذْ      بَدَّ عَنْهُ مَقْذِذَا  
 مَلءَ كَفِّ ضَجِيْعِهَا      نَالَ مِنْهَا تَفْخِذَا  
 لَو تَأْمَلْتَهُ دَهْمَتِ وَعَايَنْتِ جَهْبِذَا  
 طَسِيبِ الْعَمْرِفِ وَالْمَجْسَمَةِ وَالسَّلْمَسِ هَرَبِذَا  
 فَأَجَانِيْبِهِ فِيهِ فِيهِ بِأَيْرِ كَمِثْلِذَا  
 لَيْتَ أَيْرِي وَلَيْتَ جِرْكَ تَأَخِذَا  
 فَنَأْخِذُ ذَا بِشُّعْرِذَا وَأَخِذُ ذَا بِتَقَعْرِذَا

قال فضحك الوليد حتى سقط على قفاه وصرق بيديه ورجليه وأمر بالشراب  
 فأحضر، وأمر بالإنشاد فجعلت أنشده هذه الأبيات وأكررها عليه، وهو يشرب  
 ويصفق، حتى سكر. وأمر لي بحلتين وثلاثين ألف درهم فقبضتها. ثم قال: ما  
 فعل عمار؟ فقلت: حيي كميبت قد غشي بصره وضعف جسمه لا حراك به. فأمر  
 له بعشرة آلاف درهم. فقلت له: ألا أخبر أمير المؤمنين بشيء يفعله لا ضرر عليه

فيه، وهو أحب إلى عمار من الدنيا بحذافيرها لو سيقنت إليه؟ فقال: وما ذاك؟ قلت: إنه لا يزال ينصرف من الحانات وهو سكران، فترفعه الشرط فيضرب الحد فقد قطع بالسياط ولا يدع الشراب، ولا يكف عنه، فتكتب بأن لا يعرض له.. وقد كتب أن لا يرفع إليه أحد من الحرس عماراً في سكره ولا غيره.. وأبو الفرج الأصبهاني في: (الأغاني، م ٢٠، ق ٤، ص ٤١٧).

٥٠. وقيل إن عماراً حضر مع همدان لقبض عطائه فقال له: خالد بن عبد الله: ما كنت لأعطيك شيئاً. فقال: ولم أبها الأمير؟ قال: لأنك تنفق مالك في الخمر والفجور. فقال: هيهات ذلك، وهل بقي لي أرب في هذا وأنا الذي أقول:

أبـر عـمـار أـصـبـح الـيـوم      رـخـواً قـد انـكـمـر  
أـلـيـدءاً يُـرـى بـه      أم مـن الـهـم والـضـجـر  
أم بـه أنـخـذة فـقـد      تُـطـلـق الأـخـذة النـشـر  
فلـئن كـان قـؤـس الـيـوم أو عـضـه الكـبـر  
فـلـقـد ما قـضـى ونـال مـن اللـذة الـرـوطـر  
ولـقـد كـنت مـنـمـظاً أبـداً قـائـم الـذُكـر  
وأنا الـيـوم لو أرى الـسـخـر عـنـدي لما انـتـشـر  
ساقـط رأـسـه عـلى نـجـصـيـتـيـه بـه زُؤـز  
كـلـما شـمـثـة النـهـوض إلـى كـوة عـشر  
قيل، فضحك وأمر بعطائه فلما قبضه قضي منه دينه وأصلح حاله، وعاد لشأنه وقال:

أصـبـح الـيـوم أبـر عـمـار      قـد قـام واسـبـطـر  
أخـذ الـرـزق فـاسـتـشـاط قـياماً مـن الـبـطـر  
فـهو الـيـوم كـالـشـظـاظ مـن النـعـظ والأشـر  
بـنـتـرك الـيـقـون فـي المـكـر صـرـيـعاً ومـا فـتـر  
يُـشـرـع الـمـؤـز لـلـطـعان إذا انـسـاع ذو الـحـؤـز  
سـلـم نـغم الـضـجـيع أنـت لـنا لـيـلة الـخـصر  
لـيـلة الـرـعد والـبـروق مـع القـئـيم والمـطـر  
لـيـتـي قـد لـقـيتـكـم      فـي نـجـلاء مـن الـبـشـر  
فـنـشـرنا حـديـثنا      عـنـدكـم كـل مـنـتـشـر

عالياً ليلة التمام بمسلمى إلى المُخز  
فهي كالدرة النقية والوجه كالقمر  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٢٠، ق ٤، ص ٤٣٣).

٥١ وقال شاعر في اقتضاض المرأة:

أبا حسن قل لي وأنت المصدق: هل انجاب ذلك العارض المتفلق؟  
وهل غاب ذلك الحوت في قعر لجة رأيتك منها تستعن وتفرق؟  
فقد قيل: إن الباب دونك مغلق وإن عليك الرحب منه مضيق  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢١٣).

٥٢ وكتب الصاحب إلى أبي العلاء الحسين بن محمد بن سهلويه لما تزوج بابنة أبي الحسن بن إسحق:

قلبي على الجمرة يا أبا العلاء فهل فتحت الموضع المقفلاً؟  
وهل فضضت الكيس عن ختمه وهل كحلت الناظر الأحوال؟  
إن كان قد قلت نعم صادقاً فابعت نشاراً يملأ المنزلاً  
وإن تجبني من حياء بلا أنفذ إليك القطن والمغزلاً  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢١٣).

٥٣ وقالت هند بنت أبي سفيان ترقص ابنها عبد الله بن الحرث:

لأنك حنٌّ بئس جارية يجذبُ به  
مكرمة محبه تجذبُ أهل الكعبه  
«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ١، ص ١٢١).

٥٤ ومن حديث طويل لـ «الحسن بن هاني» مع الأسود» في طريقه إلى الحج: ثم رفعت ثيابها حتى بلغت بها نحرها وجاوزت منكبيها فإذا قضيب فضة قد أشرب ماء الذهب يهتز مثل كتيب نقا وصدر كالوذيلة عليه كالرمانتين وخضر لو رمت عقده لانهقد منطوى الاندماج على كفل رجراج وسرة مستديرة يقصر فهمي عن بلوغ نعتها من تحتها أرنب جاثم جبهته أسد خادر وفخذان مدملجان وساقان خدلجان يخرسان الخلاخيل وقدمان كأنهما لسانان ثم قالت: أغار أتري لا أبا لك قلت لا

والله ولكن سبب القدر المتاح ومقربي من الموت الذباح يضيق على الضريح  
ويتركني جسداً بغير روح فخرجت عجوز من الحباء فقالت له امض لشأنك فإن  
قتيلها مطلول لا يودي وأسيرها مكبول لا يقدي فقالت لها دعبه فإن له مثل قول  
غيلان:

وإن لم يكن إلا تعلل ساعة قليلاً فإنني نافع لي قليلاً  
فولت العجوز وهي تقول:

وما نلت منها غير أنك نائم بعينيك عينيها وأمرك خائب  
فنحن كذلك حتى ضرب الطبل للرحيل فانصرفت بكمد وكرب خابل وأنا أقول:  
يا حسرتا ممن يجنُّ فؤادي أرف الرحيل بعيرتي وبعادي  
فلما قضينا حجنا وانصرفنا راجعين مررنا بذلك المنزل وقد تضاعف حسنه ونمت  
بهجته فقلت لصاحبي: امض بنا إلى صاحبتنا فلما أشرفنا على الخيام وصعدنا ربوة  
ونزلنا وهداة فإذا هي تنهادى بين خمس ما تصلح أن تكون خادماً لأدناهن وهن  
يجنين من نور ذلك الزهر فلما رأيننا وقفن وقلنا السلام عليكن فقالت من بينهن  
وعليك السلام أأنت صاحبي قلت بلى قلن وتعرفينه قالت نعم وقصت عليهن  
القصة ما خرمت حرفاً قلن لها ويحك ما زودتبه شيئاً يتعلل به قالت بلى زودته  
لحداً ضامراً وموتاً حاضراً فأنبرت لها أنضرن خدأ وأرشقهن قدأ وأسحرهن طرفاً  
وأبرعهن شكلاً فقالت والله ما أحسنت بدأ ولا أجملت عوداً ولقد أسأت في الرد  
لم تكافئيه على الود فما عليك لو أسعفتيه بطلبته وأنصفتيه في مودته وإن المكان  
لخال وإن معك من لا ينم عليك فقالت أما والله لا أفعل من ذلك شيئاً أو  
تشركييني في حلوه ومره قالت لها تلك إذا قسمة ضيزى تعشقين أنت وأناك أنا  
قالت أخرى منهن قد أطلتن الخطب في غير أرب فسلن الرجل عن نيته وقصده  
وبغيته فلعله لغير ما أنتن فيه قصد فقلن حياك الله وأنعم بك عيناً ممن تكون وممن  
أنت وما تعاني والام قصدت فقلت أما الاسم فالحسن بن هانيء من اليمن ثم من  
سعد العشيرة وخير شعراء السلطان الأعظم ومن يديني مجلسه ويتقي لسانه  
ويهرب جانبه وأما قصدي فتبريد غلة وإطفاء لوعة قد أحرقت الكبد وأذابتها قالت  
لقد أضفت إلى حسن المنظر كرم المخبر وأرجو أن يبلغك الله أمنيته وتنال بُغيتهك  
ثم أقبلت عليهن فقالت ما الواحدة منكن غير ملتزمة مرغبة فتعالين نشترك فيه  
ونتقارع عليه فمن واقعتها القرعة منا كانت هي البادية فاتقرعن فوقعت القرعة على  
المليحة التي قامت بأمرى فعلق إزار على باب الغار وأدخلت فيه وأبطأت علي



وجعلتُ أتشوقُ لدخولِ إحداهن علي إذ دخل عليّ أسود كأنه سارية ويده شيء كالهراوة قد أنعظ بمثل رأس الحنيد قلت: ما تريد؟ قالت: أنيكك، ثم صحت بصاحبي وكان متدانياً الجزء أي والله ما تخلصت منه حتى خرجنا من الغار وإذا هن يتضحكن ويتهادين إلى الخيمات. فقلت لصاحبي من أين أقبل الأسود، قال: كان يرعى غنماً إلى جانب الغار فدعونه فوسوسن إليه شيئاً فدخل عليك فقلت أترأه كان يفعل في شيئاً فقال أترك خلصت منه فانصرفت وأنا أخزي الناس قال إسماعيل. فقلت: ناكك والله الأسود فقال مالك أهدك فوالله لقد كتمت هذا الحديث مخافة هذا التأويل حتى ضاق به صدري فرأيتك موضعاً له فبحقي عليك إن أذعته قال إسماعيل: فما فهت به حتى مات!

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٣٦٠ - ٣٦١).

٥٥ وقال أحدهم: جاءت امرأة إلى ابن الزبير تستعدي وتزعم أنه يصيب جاريتها، فأمر به فأمر به فأحضر، فسأله عما ادّعت، فقال: هي سوداء وجاريتها سوداء، وفي بصري ضعف، ويضرب الليل برواقه، فأنا أخذ من دنا مني.

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٣٧٢).

٥٦ وقال رجل للجماز: ولدت امرأتي لسته أشهر، فقال: لقد كان إناؤها ضارباً.

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٣٧٢).

٥٧ وخطب رجل امرأة، فجعل يخطبها وينعظ، فضرب ذكره بيده وقال: مة! إليك يساق الحديث!

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، ج ٨، ص ١٣٠).

٥٨ وأنشد الأصمعي لزيد الطمّاحي:

قال إلى عذراء في التُّطاط	يمشي بمثل قائم الفسطاط
بمكفر اللون ذي خطاط	هامته مثل الفنيق الساطي
نيط بحقوي شبق شرواط	فبكها مرثق النباط
ذو قرة، ليس بذئ وباط	فداكها دوكاً على الصراط
ليس كدوك بعلمها الوطاط	وقام عنها، وهو ذو نشاط

وَأُيِّتَ مِنْ شِدَّةِ الْخِلَاطِ      قَدْ أَسْبَطْتَ وَأَيْمًا إِسْبَاطِ  
«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٧، ص ٢٧٤).

٥٩ وحدث صاحب بن عباد قال عبادة: اختصم الحر والحجر في الجلدة التي بينهما، فكان كل يدعيها فتقدما إلى الأير فقال: ليست لأحدكما، قال: فلمن هي؟ قال: هي لي إذا دخلت حططت عليها رحلي، وإذا خرجتُ استرحت عندها من كربي. وحكى يوماً عن جحظة قال: كانت لي جارية، فحببت فقلت لها: يا ملعونة! من أحبك! قالت: من غرقه يا مولاي!  
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٠٥).

٦٠ وأنشد صاحب بن عباد:  
لا تبطن عن اللذات إن حضرت      لكن تنيك ولا تحفل بتأنيب  
ولا تترق إذا ما نلت ذلك وبت      مع شوزر واقر الأرداف محبوب  
فالصمي والتمتر<sup>(١)</sup> من بعد القشام به      طيب الحياة فلا تعدل عن الطيب  
خذ في القشام وخذ في الصمي بالكوب      فالدهر يمزج تكسيحاً بتهريب  
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٤٥).

٦١ وقال الحسين الخليع:  
أنا الخليع فقوموا      إلى شراب الخليع  
إلى شراب لذيذ      وأكل جدي رضيع  
ونيك أحوى رخيم      بالخنديس صريع  
قوموا تنالوا وشيكا      مثال منك رضيع  
«المحافظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ١١٢).

٦٢ وقيل لخراش الأعرابي: حدثنا ببعض هناتك. قال خرجت في بغاء ذو دلي، فدفعت في عشية شاتية إلى أحبية كثيرة، فضافوا وحيوا ورحبوا، فلما أردت النوم، أقاموا فتاة لهم من موضع مبيتها، وجعلوني مكانها لثلا أنأذى بالغنم. واني لمضطجع، إذا أنا بيد إنسان يجامشني، ويريد في الظلمة مؤاتاتي، فقعدت، فإذا أنا برجل يمد يده، ومعه علبة فيها أرنب مشوية، فأخذتها وجعلتها في شيء كان

معي. ثم مدّ يده ثانياً فناولته يدي، فأقبضني على غرمول كمثل الولد، فلم أنفر منه، ولم أره وحشة، وجررت ما عندي، وتناولت يده، فأقبضته على مثل ما أقبضني عليه فظن، ورمى بملحفة خز كانت عليه، ووثبت مذعوراً، فنغرت الإبل، وهاجت الغنم، وكدت أغشى لما بي من الضحك، وأخفيت ما بي وكنمته!  
«الجاحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ٢٠٥).

٦٣ وقال «ابن الرومي» في المداعبة:

يا طيب الثغر والمُجاجة	إقضى لنا حاجة بحاجة
خذ من دنائيرنا وبعنا	نيكاً ودعنا من اللجاجة
عرج علينا نصب غداء	ونعمل العود والزجاجة
هل مانعي حاجتي مليح	خلو من البعض والفجاجة
وإنما حاجتي إليه	حاجة الديك إلى دجاجة

«ابن الرومي» في: (ديوان ابن الرومي، ق ٢، ص ٣٨).

٦٤ وقال الراجز:

إذا الحريخ<sup>(٥)</sup> العنقفيز الخُدْمة  
يؤرها فحل شديد الصممه

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٨، ص ٦٨).

٦٥ وقال الراجز الآخر:

أولج في كعشبهها الأذافا  
مثل الذراع يمـ<sup>■</sup> في السطافا

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٩، ص ٤).

٦٦ ويحكى أن أبا العتاهية لقي يوماً أبا نواس فقال له: كم تعمل في يومك من الشعر؟ فقال له: البيت والبيتين، فقال أبو العتاهية: لكنني أعمل المائة والمائتين في اليوم، فقال أبو نواس، لأنك تعمل مثل قولك:

يا عُثْبَ مالي ولكِ  
يا لِيـ<sup>■</sup>تني لم أرك

ولو أردت مثل هذا الألف والألفين لقدرت عليه، وأنا أعمل مثل قولتي:

من كف ذات جبر في زي ذي ذكر  
ولو أردت مثل هذا لأعجزك الدهر.  
لها محبان: لوطي، وزناء..  
(ابن خلكان في: (وفيات الأعيان، م ١ ص ٢٢٣).

٦٧

وقال تقي الدين ابن المغربي في الخلاعة والمجون:

الرققت يا نديمي  
الشمس مذ ليالي  
فانهض إلى الحميا  
فسالبيدر والثريا  
والوقت قد تهيا  
فيه كل ما تريده  
مما قد يستسي يعسوزه  
أنهب زمان وصلك  
واسعد بقرب خلل  
فبعد يوم لعلك  
والتذ فالليالي  
لقمة تكون حنظل  
مالك كذي محير  
هل أدخل الصغير  
ادفع ولا تفكر  
دع يشتكي لعمه  
ما ريت قط لوطي  
من وين للمعروس  
لمنسية النفوس  
زها على الشموس  
فاترك كلام سفله  
وادي المعروس عنده

قد طاب واعتدل  
قد حلت الحمل  
واستهض الصحاح  
الككاس والحباب  
ومجلس الشراب  
فانهض على عجل  
غبيرك وقسد كميل  
وأثمة الذي نهك  
وابلغ منه مناك  
لا تستطيع ذاك  
ما بيتنا دول  
وأخرى تكن عمل  
لا تهتدي الطريق  
أو قال ما أطيع  
تايزعق الخريق  
دع يفعل إيش فعل  
مصلوب على دقل<sup>(٥)</sup>  
مثل ذا العذار  
وجره السبحار  
مذ تم واستتدار  
بحرقته اشتغل  
أشرف من الجبل

لا تهر من أضعاعك  
واعتنز باقتناعك  
كن عبد من أطاعك  
فالسوقت سيف مجرد  
والعماقل الجرب  
لا تغفلوا يا ولدي  
وأوصوا بذلك بمعدي  
المغربي جدي  
وقد علمت أنني  
مثل الذي بجهله  
بالقت العمائم  
تعمشق وأنت نائم  
قم واسمع الحمائم  
يا من دنا حبيبه  
واشف الغليل مؤر

لا كان ولا استكان  
إن الهوى هوان  
لا تنظر فلان  
قساطع يسيد بسطل  
يبطش بمن حصل  
عن طيب العناق  
لمساير الرفاق  
وأنا من العراق  
في صنعة الزجل  
يببحر لزحل  
إلا على العقول  
وتدعي الفضول  
فإنها تقول  
إنهض بلا كسل  
بالضم والقيل<sup>(٥)</sup>

«محمد شاكر الكبيي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٣٥ - ٣٦).

٦٨ وجمع «مزيد المدني» مرة في بيته بين متعاشقين، فتعابنا ساعة، ثم إن العشيق مدّ يده إليها فقالت: دع هذا ليس موضعه فسمعها مزيد فقال: يا زانية، فأين موضعه؟ بين الركن والمقام؟ والله ما بُنيت هذه الدار إلا للقحاب والقوادين، ولا اشترى خشبها إلا من دراهم القمار، فأبي موضع أحق بالزنا منها؟

«محمد بن شاكر الكبيي» في (فوات الوفيات، م ٤، ص ١٣٤).

٦٩ فلما سمعت ست الحسن من بدر الدين ذلك الكرم فرحت وتبسمت وضحكت ضحكاً لطيفاً وقالت والله لقد أطفأت ناري فبالله خذني عندك وضممني إلى حضنك فذهبت إليه وكشفت عن نحرها فبان ما قدامها وما وراءها فلما رأى بدر الدين صفاء جسمها تحركت فيه الشهوة فقام وحلّ كيسه الذهب الذي كان قد

أخذه من اليهودي ووضع فيه ألف دينار ولفه في سرواله وحطه بجانبه وخلع عمامته وبقي بالقميص الرفيع مطرزاً بالذهب فعند ذلك قامت إليه ست الحسن وجذبه إليها وجذبها بدر الدين وعانقها وعانقته وكان درة ما ثقت ومطية لغيره ما ركبت فأزال بكارتها وتلمى بشبابها وعانقها ولم يزال على هذه الحالة حتى ناما متعانقين.  
(ألف ليلة وليلة، م ١، ص ٨٣).

٧٠ وإذا باهن الوزير الذي اسمه علي نور الدين قد دخل وسأل عن أمه وعن العائلة فقالت له الجاريتان هم دخلوا الحمام فسمعت الجارية أنيس الجليس كلام علي نور الدين ابن الوزير وهي من داخل المقصورة فقالت في نفسها يا ترى ما شأن هذا الصبي الذي قال لي الوزير عنه إنه ما خلا بصيبة في الحارة إلا واقعها والله إنني أشتهي أن أنظره ثم إنها نهضت على قدميها وهي بأثر الحمام وتقدمت جهة باب المقصورة ونظرت إلى علي نور الدين فإذا هو صبي كاليدري في تمامه فأورثتها النظرة ألف حسرة ولاحت من الصبي التفاتة إليها فنظرها نظرة أورثته ألف حسرة ووقع كل منهما في شرك هوى الآخر، فتقدم الصبي إلى الجاريتين وصاح عليهما فهربتا من بين المقصورة وفتحته ودخل على الجارية وقال لها: أنت التي اشتراك أبي فقالت: نعم، فعند ذلك تقدم الصبي إليها وكان في حالة سكر وأخذ رجلها وجعلها في وسطه وهي شبكت يدها في عنقه واستقبلته بتقبيل وشهيق وغنج ومصر لسانها ومصت لسانه فأزال بكارتها..  
(ألف ليلة وليلة، م ١، ص ١٤٩م).

٧١ قالت: بلغني أيها الملك السعيد أن السيدة زبيدة لما دخلت ذلك المكان يوماً وأنت إلى البحيرة وتفرجت على حسننها فأعجبها رونقها والتفاف الأشجار عليها وكان ذلك في يوم شديد الحر فقلعت أثوابها ونزلت في البحيرة ووقعت وكانت البحيرة لا تستر من يقف فيها فجعلت تملأ الماء على بدننها فعلم الخليفة بذلك فنزل من قصره يتجسس عليها من خلف أوراق الأشجار فرأها عريانة وقد بان منها ما كان مستوراً، فلما أحست بأمر المؤمنين خلف أوراق الأشجار وعرفت أنه رآها عريانة

(٥) ثمة استخدام لكلمات عامية في القصيدة كما هو ملاحظ، كما في (تايزعق) بمعنى (حتى يزعق) أو (فليزعق الحريق) (أيش فعل: أي شيء فعل)، (ما ريمت: ما رأيت)، (مثر: منه).

التفتت إليه ونظرته فاستحت منه ووضعت يديها على فرجها فتعجب من ذلك  
وأشد هذا البيت:

نظرت عيني لحيني وزكا وجددي لبيني  
ولم يدر بعد ذلك ما يقول فأرسل خلف أبي نواس يحضره، فلما حضر بين يديه  
قال له الخليفة أنشدني شعراً في أوله:

نظرت عيني لحيني وزكا وجددي لبيني  
فقال أبو نواس: سمعاً وطاعة، وارنجل في أقرب اللحظات وأنشد هذه الأبيات:

نظرت عيني لحيني وزكا وجددي لبيني  
من غزال قد سباني تحست ظل الدرتين  
سكب الماء عليه بأباريق اللجين  
نظرتني سترته فاض من بين اليدين  
لبتني كنت عليه ساعة أو ساعتين  
فتبسم أمير المؤمنين من كلامه وأحسن إليه وانصرف من عنده مسروراً.

(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ٨١٠).

### ثانياً: أدبيات جوفية

- ١ سمع المازني قرقرة من بطن رجل فقال: هذه ضرطة مضرة.  
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٣٣).
- ٢ ضرط (أبو جحا) يوماً في الكنيف، فقال جحا: على أيري، فقال أبوه: إيش قلت  
ويلك؟ قال: حسبك أمي.  
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ١١٥).
- ٣ وكان أبو الخطاب صاحب المستغلات بسر من رأى، عشق جارية يقال لها عنان،  
فكان يتومها على قفاها ويرفع رجليها ويفرق في جوفها رطل نبيذ، ثم يضع شفتيه  
على شفرها ويمصه حتى يشربه ثم يلتمس بولها وهي حائض.  
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٠٨).
- ٤ وكان ابن الكلبي على بريد بغداد يستطيب الخبز، وكان يقدمه في جام وكان

يأخذ منه بإصبعه ويمسحه على شاربه ثم يقول: كذب العطارون، أنت والله أولى من العنبر الشخري.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٠٩).

٥ وكان كاتب زيرك يعشق يهودية، وكان يمص بظرفها، ثم يدخل إصبعه في استها ويخرجها، ويصير ما خرج عليها على طرف لسانه ويقول: هذا الماح (صفرة البيض) من الراح، أشهى إلي من التفاح.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٠٩).

٦ وأبو أيوب ابن أخت أبي الوزير، أدخل يوماً إصبعه في استه فأخرج شيئاً فدلكه ثم مسح به تحت إبطه وقال: لا يقطع الشر إلا الشر هكذا قال أبو العنيس.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٠٩).

٧ جاء الجماز إلى صديقة له فوجد بابها مغلقاً فقال: افتحي قالت: لا يمكنني، قال لها: فقبليني من خلف الباب، فأدارت استها إليه، فلما قبل فتحها فسيت فقال لها: سيدتي تعشيت بكرشاً!

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١ ص ٣٢١).

٨ وروى الهيثم بن عدي، وسمعه بعض أصحابنا من أبي عبيدة، وقال: تضارط أعرابيان عند خالد بن عبد الله، أحدهما تميمي والآخر أزدي فضرط الأزدي ضعية، فقال التميمي:

حبقت عجيلاً مُخْتَلأً ولو أنني  
حبقتُ لأسمعتُ النعام المشرداً  
فمركمُ المتجنيتِ وصورتهُ  
يبدُ هزيم الرعد، بدءاً عمرداً

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٤، ص ٤١٢).

٩ وقال السري الرفاء في هجاء أحدهم:

قد كانت الدنيا عليك فسيحة  
أسخطتني وجناة عيشك حلوة  
وعلمت إذ كلفت نغمك غايته  
فاليوم أضحت وهي سُم خياط  
فجنيت مر العيش من إسخاطي  
أن الرياح بعبدة الأشواط



أترومني وعلى الشماك محلتي  
 من بعد ما رفع الأكابر مجلسي  
 وغدت صوارم منطقي مشهورة  
 وقد امتحنت دعاويا لك بيت  
 فرأيت علمك من خراً وضراطة  
 وشرفاً، وبين الفرقدين صراطي؟  
 فجلست بين مؤمل وسماط  
 بين العراق تهز والفسطاط  
 عن بحر تمويه بعيد الشاطي  
 ووجدت شعرك من فماً وضراط  
 «الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٢، ص ١٤٩).

١٠ وقال ابن سكرة الهاشمي:

وبات في السطح معي واحد  
 أفسرفيفسور، وهو لي مُشعِد  
 من أكرم الناس ذوي الفضل  
 كأنما أثلي له ويستملي  
 «الثعالبي النيسابوري»، في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ١٢).

١١ وقال في مكان آخر:

لا وصل الروح إلى تربة  
 والضرط والغموعلى قبره  
 تضمنت روح أبي رُوح  
 أولى من التابين والتُوح  
 «الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ١٨).

١٢ قال ابن الحجاج:

مولاي قد أخشنت لما أتى  
 لكتني في صورة للخرا  
 شعرك بالعافية الشافية  
 جعلتها مقنعة كافيه  
 هذا لسلطان الخرافيه  
 «الثعالبي النيسابوري»، في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ٣٦).

١٣ وقال في مكان آخر:

ولقد عهدتك تشتهي  
 وأرى الجفا بعد الرقا  
 قربي، وتستدعي حضوري  
 مثل الفسا بعد البخور  
 يا خربة العدس المصحح السنيء والخبز القطيم  
 في جوف منحل الطبيبعة والقوى شيخ كبير  
 بخري فيخرج سرمه  
 شبرين من وجع الزحير

يا فمسوة بعد العشا      بالبيض واللبن الكثير  
يا ضرطة الشيخ المبجل      بين حشاد حُضُرر  
يا ربح سرقين البغال يذاف في بول الحمير  
يا نمن رائحة الطبخ إذا تغير في القدور  
يا بول صبيان الفطام ويا خراهم في الحُجُور  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٣٧).

١٤ وقال في مكان آخر:

قيل: إن الوزير قد قال شعراً      بجمع الجهل شمله ويُعَمِّنة  
ثم أخفاه فهو كالهر يخرأ      في زوايا البيوت ثم يَطْمُنه  
ليتي كنت حاضراً حين يرويه      فأفسو في راحتني وأشْمُه!  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٧، ص ٣٩).

١٥ وقال في مكان آخر:

أفصح ودعني من الرموز      فدخل الشيخ بالعجوز  
من لي بها حين ضاجعته      في ذلك الموضع الحريز  
فكنت أخرى على زليخا      وهي إلى جانب العزيز  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٣٩).

١٦ وقال في مكان آخر:

قد أصبحوا كما ترى      ما بين نوم وخرأ  
قوم برئت منهم      لأنهم مني برا  
ما إن أرى مثلاً لهم      ولا أرى أنني أرى  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٣٩).

١٧ وقال في مكان آخر:

لي صديق جنسي علي مراراً فأكثرا  
ثم لم عتسبته غسل السبول بالخرأ  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٤٠).

## ١٨ وقال في مكان آخر:

فقدت بختني إنه مازال بخنناً قنثرا  
لو كان شيئاً ناطقاً لكان شيخاً أبخرا  
من حيث ما دُزت به لطح وجهي بالخرا  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٤٠).

## ١٩ وقال في مكان آخر:

يقول قوم أبصروني وقد قم فالحق الظهر ولو ركعة  
فقلت: ما أحسن ما قلتم أقوم والركعة من عند من  
قالوا: فلا نسكر فلمنا نرى والله لولا السكر يا سادتي  
قالوا: فهذا السكر ما حده؟ فقلت: حدُّ السكر أن أخرا  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٤٠).

## ٢٠ وقال في مكان آخر:

ضرطت ونحن بعكبرا فتشوشت سفن الغروب  
وفست على ربح الشما ل فألحقتها بالجنوب  
ومسحت مبقلة إستها فوجدتها ألفني جريب  
جاءت إلي وجوفها بغلي ولا قنر الزبيب  
فسلقت بيضي في إستها وشويت في جرها عميبي  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٩).

## ٢١ وقال في مكان آخر:

قد غضبت ستي وقد أنكرت فرقة تظهر في ظهري  
وليس لي ذنب، ولكنتي أضرط بسالليل ولا أدري  
فليت شعري وهي غضبانة من حجرها أضرط أم حجري  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٨٠).

- ٢٢ وقال أبو أحمد بن أبي بكر الكاتب:  
 إنني وجعفر بعدما جربته  
 كمعيد شاع في خيراً قد أشمه  
 وبلوت في أحواله أخلاقه  
 فأراد معرفة اليقين فذاقه  
 «الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٤، ص ٦٧).
- ٢٣ قال أحدهم: حدثني القاضي أبو المعالي محمد قاضي دندرة (من نواحي مرو)  
 قال: كان عمي القاضي الأسعد حسن قد لحقه قولنج فوصف له الطبيب حُقنة  
 فهبت له فأخذ بعض الحاضرين آلة الحُقنة يتأملها وضحك فأحدث في ثيابه،  
 فقلت أو قال فقال عمي:  
 إن قاضي دندرة  
 مخرج البول والخرا  
 وهما آفة السورى  
 قال بيتين شطراً  
 حيرا كل من يرى  
 غشراً أو تيممرا  
 «ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ٢، ص ٤٧٨).
- ٢٤ وما أورده «الراغب الأصبهاني» في «محاضرات الأدباء»، م ٢، ص ٢٧٤-٢٨٠،  
 باب في الضراط والفسو:  
 زعمت الهند أن حبس الضراط داء دوي، وأن إرساله منتج، وأنه العلاج الأكبر،  
 وكانوا في يوم اجتماعاتهم ومحافلهم لا يحبسون ضرطة، ولا يسرون فسوة، ولا  
 يرون ذلك عيباً ولا ضحكة.  
 وروي عن بعض الكبار أن الضراط شؤم، وكل قوم وقع بينهم الضراط تفرقوا.  
 وفي هذا السياق يقول شاعر:  
 ليس التطارف بالتضارط  
 وإذا تضارط معشر  
 يا سعيد من الفتوة  
 هدموا بضرطهم المروه  
 وقيل لماجن: الضراط إثم، فقال: إن كان الضراط إثمًا فالخراء كفر.  
 وجاء رجل إلى المعتصم فقال: ما بلغ من ضراطك؟ قال: أضربت ضرطة فأفتق  
 السراويل. فقال: إن فعلت فلك مائة دينار، وإن عجزت فمائة سوط. ففعل وأخذ  
 المال، وكان رجل يصفق الباب بضرطة.  
 وقيل:  
 من يضارطني يضارط موسراً  
 يخرج الضرطة كالرعد القصف

وقال رجل لمخنث: لأضربنك حتى تخرأ، فمن أول سوط لطح البساط، وقال: ألسنت تطلب الخراء خذه وخلصني؟

وجاء في حديث نبوي: العين وكاء الشه فإذا نامت العين استطلق الوكاء. وكان أبو عبيد يحدث بهذا الحديث. ويروى أن عمر (ر) كان يخطب فقال: أيها الناس إني ميزت بين أن أخاف الله وأخافكم، فرأيت خوف الله أولى، ألا وإني قد خرجت مني ضرطة، وها أنا أتوضأ وأعود. وضرط الحجاج على المنبر فقال: ألا أن كل جوف ضرط. واستدعى بالماء فتوضأ. وكان بالأهواز عامل به صمم فاجتمع إليه أهل عمله وهو يضرط، فكتب إليه كاتبه أنك تضرط ولا تشعر، فوقع له: إننا استكفيناك أمر كتابتك ولم نجعلك محصباً علينا. فتغافل كما تغافل القوم والسلام.

وغنت مغنية فضرطت فأنشدت:

ضرطت فما أبدعتُ في الناس بدعة      ولم أت أمراً منكراً فأتوب  
إذا كانت الاستاء تضرط كلها      فليس عليّ في الضراط رقيب

وضرط أبو الأسود عند معاوية فقال: اكتبها عليّ يا أمير المؤمنين: قال لك ذلك فلما اجتمع عنده ناس. قال: أعلمتم أن أبا الأسود ضرط آنفاً؟ فقال أبو الأسود، إن من لم يؤمن علي ضرطة لحري أن لا يؤمن علي أمر الأمة.

وصلى الدلال المخنث في جماعة، فضرط في الصلاة فرفع رأسه وقال: سبح لك أعلاي وأسفلي! فضحك كل من في المسجد.

وقال شاعر:

إذا نامت العينان من متيقظ      تراخت بلا شك مشاربخ فقحته  
فمن كان ذا عقل تناسي ضراطه      ومن كان ذا جهل فقي وسط لحيته

وكلمت امرأة هشام بن عبد الملك في حاجة فضرطت، فسكتت وخجلت! فقال: تكلمي ولا تستحيي فما سمعت هذا من أحد أكثر مما سمعته مني.

وحضر بعض الفقهاء مجلس الصاحب فضرط فاشتد خجله، فقال الصاحب:

قل لابن دو شاب: لا تخرج علي خجل      من ضرطة أشبهت نايأ علي عرد  
فإنها الريح لا تستطيع تحبسها      إذ أنت لست سليمان بن داود

وكان أزد مز عند الحجاج يشكو إليه فساد غلته، فبدرت منه ريح، فخجل وأراد الحجاج أن يبسطه فقال: قد وضعت عنك الخراج، فهل من حاجة أخرى؟ قال: نعم، والتفت فرأى أعرابياً يقدمه الحجاج للقتل فقال: تهبني هذا الأعرابي؟ قال:

قد وهبته لك هذه، فخرج الأعرابي وجعل يقبل استه ويقول: بأبي استك التي تحط الخراج وتخلص الأسرى من القتل!  
وكان ابن الرومي في مجلس فضرط بعض الحاضرين فضحك، فغضب الضارط وشمته فأنشد:

بليت بفلتة فضحكك فلتة      فلا تغضب كلا الأمرين بغته  
ولي فضل عليك لأن فعلي      بغير أذى عليك فلم كرهته  
أسمعني الأذى وتسميئنيه      وتشجمني رضا ما قد فعلته؟  
وتغضب إن ضحكك بغير عمد      ولم تسمع أذاي ولا سمعته!  
ودخل أعرابي على المساور الضيبي وهو في عمله بالري فسأله وألح عليه، فسعل المساور فضرط، فجذب سفته، وقال لكاتبه: غلطنا في الحساب. فقال الأعرابي:

أتيت المساور في حاجة      فما زال يسعل حتى ضرط  
وحك ففاه بكرسرعه      ومسح عثنونه وامتخط  
وقال: غلطنا حساب الخراج      فقلت: من الضراط جاء الغلط  
وأمسكت عن حاجتي رهبة      لأخرى تقطع شرح السفظ  
وقال:

وما في الضرط للاستاه ذنب      إذا كانت توسع بالأبور..  
ودخل بعض الكتاب حماماً بأصبيهان وقدر أن ليس فيها أحد، فضرط ضرطة صياحة وقال: ما أطيب الضراط في الحمام! وكان ثم المعروف باهن الهدرة فسعل بعد ضراطه بساعة. فقال: إذا خرجت فالقني قبل كل أحد، فدخل عليه فكتب له رقعة بخمسة أفقرة حنطة وقال: خذها من الوكيل ودع إفشاء ما سمعت. فقال: فديتك ليس ذلك ضراط خمسة أفقرة حنطة، زدني، فقال: أخزأك الله فقد صار ذلك نادراً!

وقال فيها ابن الرومي:

ماهنة عمت بني آدم      فعير الناس بها النامسا  
يعتمد العماد إتيانها      فلا يرى الناس لها باسا  
حتى إذا جاء بها فلتة      نكس من أصواتها الراسا  
وأما في الفساء، فثمة أقوال وأشعار. ومن ذلك:

دخل أعرابي الحمام بالبصرة وكان يفسو فأنكر القيم عليه فقال: الحلقة لي والريح

لله يرسلها، فدع عنك أن للاست نمة وللأنف شمة، وليس كل ما تلقاه حيباً ولا كل ما تشمه طيباً.

وقيل:

ولي صاحب أفسى البرية كلها      يشككني فوه، إذا ما تنفسا  
تحولت الأنفاس منه إلى إسته      فما أحد يدري تنفس أم فسا  
وقيل أيضاً:

لله دز عصابة نادمتهم      من كل خرق في بيوت بلال  
باتوا موترة علي قسيهم      يرمونني رشقاً بخير نبال  
يرمون نبلاً من رياح بطونهم      هطلت مقاتلة لغير قتال  
وسئل أبو حفص الوراق في بعض مداعباته: ما بال القمو لا يبقى والطيب يعلق ويقتى؟ فقال: إن للباطل جولة، ثم يضمحل، وللحق دولة لا ينخفض ولا يذل.  
وقال عبد الصمد بن بابك:

ولحية للمختلي      خبأتها في أسفلي  
حتى إذا ما اختضبت قلت لها: تنطلي

٢٥ وكتب عبد الملك إلى الحجاج: أنت عندي سالم، فلم يعرف ما أراد بذلك، فكتب إلى قتيبة بن مسلم يسأله عن ذلك، وبعث الكتاب مع رسول فلما ورد على قتيبة وناوله الكتاب شرط الرسول، فخجل واستحيا، فقرأه قتيبة وأراد أن يقول له اقعد فقال: اضطرط قال: قد فعلت، فاستحيا قتيبة وقال: ما أردت إلا أن أقول لك اقعد فغلطت، فقال: قد غلطت أنا وغلطت أنت، قال قتيبة: ولا سواء، أغلط أنا من فمي وتغلط من استك، أعلم الأمير أن سالماً كان عبداً لرجل، وكان عنده أثيراً، وكان يُسعى به إليه كثيراً، فقال:

يدبرونني عن سالم وأدبرهم      وجلده بين العين والأنف سالم  
فأراد عبد الملك أنك عندي بمنزلة سالم، فلما أتى الحجاج بالرسالة كتب له عهداً على خراسان.

وقد روي نحو هذا الخبر عن رجل كان في مجلس خالد بن عبد الله القسري فضرط، فلما حضر الغداء قام ذلك الرجل، فقال له خالد: اقعد، فأبى، فقال له: أقسمت عليك لتضرط، قال: قد ضرطت، فخجل خالد، واعتذر إليه، وأمر له بمال. وأهدى إلى عبد الملك أثرسه مكلفة بالدر والياقوت، فأعجبته، وعنده جماعة من

خاصته وأهل خلوته، فقال لرجل من جلسائه اسمه خالد: اغمز منها ترصاً، وأراد أن يمتحن صلابته، فقام فغمزه فضرط، فاستضحك عبد الملك، فضحك جلساؤه، فقال: كم دية الضرطة؟ فقال بعضهم: أربعمائة درهم وقطيفة، فأمر له بذلك، فأشدد رجل من القوم:

أيضرط خالد من غمز ترس      ويحبوه الأمير بها بدورا  
فيا لك ضرطة جلبت غناء      ويا لك ضرطة أغنت فقيرا  
يود الناس لو ضرطوا فنالوا      من المال الذي أعطي عشييرا  
ولو نعلم بأن الضرط يغني      ضرطنا أصلح الله الأميرا  
فقال عبد الملك: أعطوه أربعة آلاف درهم، ولا حاجة لنا في ضراطك!  
«المسعودي» في: (مروج الذهب، م ٣، ص ١٢٧).

٢٦ والصاحب بن عباد إذا مل الشعر قال: قال سعيد بن حميد لأبي هفان: لعن ضرطك عليك ضرطة لأبلغنك إلى فيئد، فقال أبو هفان: زدني أخرى تبلغني مكة فإني خرورن (الذي لم يحج)؟..  
ويقول: ضرب المتوكل على فقحة عبادة فضرط، فقال: ويحك ما هذا؟ قال: يا أمير المؤمنين خليفة يقرع باب قوم فلا يجيبونه!  
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٠٢).

٢٧ وفي عبث أبي حامد يقول «التوحيدي»: حدثني محمد بن المرزبان قال: كنا بين يديه ليلة فنعمس وأخذ إنسان يقرأ «والصافات» فاتفق أن بعض هؤلاء الأجلاف من أهل ما وراء النهر نعمس أيضاً فضرط ضرطة منكرة فانتبه وقال: يا أصحابنا نمنا على «والصافات» وانتبهنا على «المرسلات» هذا من ملاحظاته.  
وحدثني أيضاً قال: انفلتت ليلة أخرى ضرطة من بعض الحاضرين وهو في الجدل فقال على حدته وجنونه: كانت بيعة أبي بكر خذوا فيما أنتم فيه، يعني كانت فلته، لأنه قيل في بيعة أبي بكر كانت فلته.  
وقال له ابن ثابت الجويني يوماً يتملح معه: أنا أكل التمر على أنه كان مرة رطباً أي أميل إلى الحدث وإن تقل وجهه، لأنه قد كان مرة أمرد، فقال له: فكل الخرا على أنه مرة كان هريسة!  
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٥٣).



٢٨ وهجا أبان المعذل بن غيلان فقال:  
 كنت أمشي مع المعذل يوماً  
 فتلفتُ هل أرى ظريباناً  
 فإذا ليس غيره وإذا إعصار  
 فتعجبت ثم قلت لقد أعرف  
 ففسا فسورة، فكدت أطيؤُ  
 من ورائي والأرض بي تستدير  
 ذاك الفساء منه يفسور  
 هذا فيما أرى خنزير  
 «الصولي» في: (أخبار الشعراء، ص ٨).

٢٩ وهجا أبان بن عبد الحميد محمد بن بشير الخثعمي:  
 أقول لابن بشير  
 ونفقه في حشاه  
 يا جاهلاً قوت نخل  
 طوبى لمصاحب نخل  
 وسلحه في عجانه  
 مازل عن ميزانه  
 تزيد في ثمراته  
 خربت في بمتانه  
 «الصولي» في: (أخبار الشعراء، ص ٣٠).

٣٠ وقال «ابن الرومي» في إبراهيم البيهقي:  
 ضرطة إبراهيم في البربخ  
 ربع لها الأحياء من هولها  
 لولا دفاع الله قد زلزلت  
 أنذرت من في داره مطبخ  
 بخ بخ لإبراهيم من ضارط  
 يظل من يسمع أهوالها  
 قل لابن إسحاق: فبين لنا  
 ما طائر ذو بيضة ضخمة  
 عرضي كعرض البين يا بن استها  
 إن رجع الطرف متى رنثي  
 كنفخة النافخ في المنفخ  
 وأفزع الأموات في البربخ  
 بالأرض في أحبالها التُّنخ  
 ضرطة إبراهيم من فرسخ  
 ذي ضرطة مرهوبة بخ بخ  
 من صارخ ذعراً ومستصرخ  
 فأنت في العلم من الرُشخ  
 لكنه ليس بثُشخُفخ؟  
 ذلك الأرت الأنتن الأوسخ  
 وأنت من عرضك لم تُسلخ  
 ديوان (ابن الرومي، ق ٢، م ١٢٣).

٣١ سمعت أبا الحسن علي بن محمد بن معدان الصدفي الركاني، قدم الشغرى، يقول  
 سمعت أبا الحسن علي بن مروان المنكبي بالأندلس يقول: كان لباديس بن

حبوس الحميري صاحب غرناطة وزير يهودي فهلك واستوزر بعده نصرانياً، فقال أبو القاسم خلف بن فرج اللبيري الشاعر المنبوذ بالسميسير ثلاثة أبيات وكتب بها نسخاً عدة ورمها في شوارع البلد والطرق، ومار من ساعته إلى المربة معتصماً بالمعتصم بن صمادح، وطارت الأبيات في أقطار الأندلس ولما وقف باديس عليها أرسل وراءه أصحاب الخيل، فقاتهم ولم يلحقوه والأبيات فهي:

كل يوم إلى ورا      بُذِلَ البول بالحرا  
قزماناً تهردا      وزماناً تصرا

وسيبو إلى الجوس إن الشيخ عمرا

«السلفي» في: (معجم السفر: أخبار وتراجم أندلسية، ص ٨٤).

٣٢ قال رجل لرؤبة: أتهمز الخُرْأ؟ قال: يا بصبعك يا بن الخبيثة.

«أبو حيان التوحيدي في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٧).

### الثالث: أدبيات المغلية

١ قال ابن العريض الكاتب: عشق رجل غلاماً ظريفاً فكتب إليه يسأله زيارته فأجابه الغلام: شدة شكواك تدعو إلى إسعافك، وصيانتنا أنفسنا وإياك تدعو إلى منعك، والمكروه المنع مع السلامة من شناعة القول خير من محبوب الإسعاف مع شماتة الحاسد، وإطلاق لسانه بما يشيننا ويشينك، وإن أجد فرصة أثق معها بالستر، وأمن من سوء الذكر أصم إليك، فأدبل الهوى من الرأي، وأملكه أزمنتنا. ثم إنهما اجتمعا في مجلس فلم يكتنهما المفاوضة فكتب الرجل في رقعة: انظر إلي، فوقع الغلام: نظري إليك فتنة، وإعراضني عنك محنة، فارض باللحظة، واستمتع باللفظة بعد اللفظة، واحذر عادية الحفيظة.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١).

٢ نظر مزبد إلى رجل مديني ينيك غلاماً رومياً فقال: كأن أيره في استه كراع عنز في صحفة أوز.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٣٥).

٣ قال مسعر: حدثني علي بن الحسين العلوي: كان بهمدان رجل يُعرف بأبي

محمد القمي، وكان متصرفاً بها، وكان شديد الحماسة في بغضه معاوية، فورد البلد غلام بغداددي، وكان يكتب الحديث، وبلغ القمي خبره، وأنه صبيح الوجه، موصوف بالملاحاة، فوجه غلاماً إليه بدينارين، ودعاه إلى منزله، فمضى الغلام واحتفل القمي في المائدة والزينة والكرامة حتى إذا كان وقت النوم قام الغلام وطرح جنبه ناحية فنهض وراءه القمي وراوده فلما أجاب كرهاً أقحم عليه أبيه فتأوه الغلام وصرخ، وقال: أخرج أمك بطراء، فقال القمي: دعني من هذا، وأنزل على أحد ثلاثة أمور: إما أن تلعن معاوية، وإما أن ترد الدينارين، وإما أن تستدخل أبيري كله، فقال الغلام: أما لعن معاوية فلا سبيل إليه، وأما الديناران فقد أنفقت أحدهما ولا ترضى ارتجاعه إلا مع الآخر، وأما الصبر على مرادك فأنا أستعين بالله عليه، فغمز عليه (بالحمية) وجعل الغلام يتلوى ويقول: هذا في رضاك يا أبا عبد الرحمن! «أبر حيان التوحيدى» في: (البصائر والذخائر، م ١٤، ج ٢، ص ٢٢٥).

٤ يقول جعيفران الموسوس في قوم لاطه:

كأنهم والأبور عامدة صياقل في جلاية النصل  
«المحافظ» في: (البيان والتبيين، م ١، ج ٢، ص ١٧٧).

٥ وكان قاسم التمار عند ابن الأحمد بن عبد الصمد بن علي، وهناك جماعة، فأقبل وهب المحتسب يعرض له بالغللمان، فلما طال ذلك على قاسم أراد أن يقطعه على نفسه بأن يعرفه هو أن ذلك القول عليه فقال: اشهدوا جميعاً إنني أنيك الغلمان، واشهدوا جميعاً أنني أعفج الصبيان! والتفت التفتاة فرأى الأخوين الهذليين وكانا يعاديانه بسبب الاعتزال، فقال: عنيت بقولي: اشهدوا جميعاً أنني لوطي، أي أنني على دين لوط. قال القوم بأجمعهم: أنت لم تقل اشهدوا أنني لوطي، وإنما قلت: اشهدوا جميعاً أنني أنيك الصبيان.

«المحافظ» في: (البيان والتبيين، م ٢، ج ٤، ص ٨٣).

٦ وقال أبو الرقعمق:

إن نكتته فاستمعن  
كن حذراً كن حذراً  
لأنه من سعة  
نضحك من نحل شفق  
كن حذراً من الفسق  
يصلح للبحر طبق

إن قلت إنني حسن قلنا مقالاً بيتنا  
كل امرئ صوره كن عُصناً كن قمرأ  
كن يوسف الحسن الذي هل أنت إلا خلق  
با أيها العلق الذي خانك في الود الذي  
والحسن مني مسترق لا كذهاً ولا خرق  
خالقه كما اتفق كن شمس دُجُن في الأفق  
من طينة الحسن خلق زدت على كل خلق  
فقحته بلا غلق بوده كنت تشق  
«العالبي النيسابوري» في: (بئمة الدهر، م ١، ص ٣٤٥).

وقال أبو القاسم الواساني:

يا ساكني حلب العوا صم جادها صوب الغمامه  
أنافي مدينتكم غريب لست من أهل الإقامة  
والخان يُحدث للقريب إذا أبى به مآمه  
م بها وأعوزت المدامه  
فقرضت من طول المقامه  
وخرجت في بعض الليا  
وشربت من بئر بها  
ووقعت في خلواته  
فلمحت في بعض الرها  
فسمعت أحسبها عُرا  
وإذا بأسرد كالفنيق بقل أيراً كالدمامه  
وإذا بشيخ تحنته  
والشيخ بعصر تحنته  
فزجرت نايكه فقال له ألمست ترى مقامه  
انهض فديتك علنا  
ونعمود بعد عزوبه  
فسطا عليه وقال نك  
هذا الرقيع بعينه  
لولا فضول فيه لم  
صم جادها صوب الغمامه  
أنافي مدينتكم غريب لست من أهل الإقامة  
والخان يُحدث للقريب إذا أبى به مآمه  
م بها وأعوزت المدامه  
لي قاصداً باب السلامه  
من يأتيها ينقغ أوامه  
وعلوت مرتقياً أكامه  
د وقد عمدت سواد هامه  
بأ أو حداة أو حمامه  
حسن الرسامة والقمامه  
قد بل من عرق حزامه  
نقضي بنهضتنا ذمامه  
عنا وتربحنا خصامه  
لا كان ذلك ولا كرامه  
لي في رقاعته علامه  
بصرف إلى دبري اهتمامه

وبكى وقال لي امض ويحك واسأل الله السلامه  
 واشكره لما صار سر مك لا يريد له صمامه  
 واعلم بأنني كنت من أهل الرياسة والزعامه  
 ثممى إلي إذا عبرت يقال ذا ابن أبي أسامه  
 حتى ابتليت بمعمري فحصلت بين الناس شامه  
 فعجت من تلك الفصاحة وهو يعفج والعرامه  
 والأمر يفرق في إسمته قد غاب في مفساه قامه  
 فتضاحك الحبشي منه وقال: لا تسمع كلامه  
 هذا وعيشك دأبه من قبل مبلغه احتلامه  
 أبداً يباري بإسمته بين الوري صوب الغمامه  
 واستأله من دبره وكأنه عنق النعمامه  
 «الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ١، ص ٣٥٢).

٨ وقال في مكان آخر:

طالبوني بالنيك في آخر الليل  
 وجمع النساء والمردان  
 قم فأسرع فبعضنا يطلب المردان  
 وبعض مستهتر بالفوانيس  
 «الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ١، ص ٣٦٢).

٩ وقال «ابن سكرة الهاشمي»:

أحبتت بدمراً ما له ثغبه  
 أحور في مقلته حجة  
 وفي ارتجاج الردف داع إلى  
 سألته الوصل فلم يحتشم  
 في الحسن لولا أنه جافي  
 للعين والشين مع القاف  
 نون وباء قبل ما كاف  
 وقال: قدّم نقدك الرافي  
 «الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ٦).

١٠ وقال في مكان آخر:

بات سكران لا يحير جواباً  
 وأتاني إبليس يأمر بالسر  
 شيمة الظرف أصون حبيبي  
 عن كلامي، وبثّ ألقم فاه  
 ء فما كان ذاك، لا، وهواه  
 عن قبيح يراه أو لا يراه

أي فرق بين الحبيب إذا نيك ولم يحتمشم وبين سواه؟  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ٧).

١١ وقال في مكان آخر:

قد قلت لما مرّ بي مُغرضاً      كالبدر تحت الغسق الداجي  
يهتز في مشيته متعباً      من كفل كالموج رجراج،  
ويلى على حل سراويله      فإنه شد على عاَج  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ١٠).

١٢ وقال في مكان آخر:

باليلة ليس فيها      إلى الفقاح سبيل  
طالت على ذي اهتياج      له قمدٌ طويل  
مُتَكْرَجٌ تئوالى      دمرعه وتبيل  
رقاده في الديداجي      حتى ينيك قليل  
مرثم مستقيم      عليه رأس ثقيل  
أنزلته خان سوء      عنه يطيب الرحيل  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ١٠).

١٣ وقال في مكان آخر:

قل للكريتب عني:      بأي أمر تنيك؟  
والأمر منك صغير      نضوٌ ضعيف ركيبك  
شارك بأيمرك أيمري      ونك، أقنِغم الشريك  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ١١).

١٤ وقال في مكان آخر:

إذا لم يكن للأير بخت تعدّرت      عليه جهات النيك من كل ناحية  
حرمك الغزال الواسطي لشقوتي      فدمعة أيمري فوق خصيبه جاريه  
وفار به كل البرايا، وربما      غدت عقدي في خدعة المرد واهية  
أقول لأيمري وهو يرقب فشكة      به: خبت يا أيمري وغالتك داهيه

عزاء فقد خاس الرجال بسيدي علي ولاذوا بالدعي معاويه  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١١).

١٥ وقال في مكان آخر:

أيامن كله قمر وككل لحاظه حور  
لقد طالت عداتك لي وأيامي بها قصر  
متى في البرج تحصل كي تزيف ويهدر الذكر؟  
وتنشر بيننا قبل بطير لنارها شرر  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٣).

١٦ وقال في مكان آخر:

وأجر غلماني في واسط جوع، وكانوا لا يرامونا  
جادوا بما كنت ضنيناً به فانسعوا مما يناكروننا  
لو أن رزقي مثل أدهارهم كنت من الإثراء قارونا  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٣).

١٧ وقال ابن الحجاج:

سقاني كأسه سحراً بوقت وكان صبوحنا في يوم سبت  
غلام أعجمي فيه ظرف وجذق بالتلطف والتأني  
سقاني دُروساً وازددت منها على سكري وصبحتي بهفت  
فلما نمت قام وقال بروا لمن حولي خوى خاني بجفت  
وفي باب استه زغب لطاف ملاح مثل ورد الزاد رخت  
ولكن كان لا يقوى لشؤمي وخذلاني به وسواد بختي  
فشدقت الصبي فذته نفسي بدو ديكوي ويتمردم درست  
وكان من استه كالبيت بكرأ مخدرة الحرا ففتحت بنتي  
كما فتحت وحد السيف يدمي من الأعناق قلعة أردمشت  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٩٦).

١٨ وخرج عبادة يوماً في السحر، إلى الحمام، فلقني غلاماً من أولاد الترك، فأعطاه

عشرة دراهم وقال: إقطع أمر عمك! فبينما الغلام فوقه خلف الدرب، إذ أشرفت عجوز من غرفة لها، قرأتها، فصاحت: اللصوص! فقال عبادة: يا عجوز السوء! النقب في إستي، صياحك أنت من أيش؟

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ١٨٩).

## ١٩ وقال مصعب الكاتب:

هجرت مجوني فاسترحت من العذل  
فيا ابن يمان هل سمعت بعاشق  
ألم ترأني حين أغدو مسبحاً  
وأخشع في مشيبي وأضرف ناظري  
وسجاداتي في الوجه كالدرهم البغلي (\*)  
وكيف وقولي لا يصدقه فعلي  
ولو عرفوا حالتي لحل لهم قتلي  
ونعلي بالأسحار أو رائحاً رجلي  
ولكن لديه المرد مجتمعي الشمل  
فلما ثناه الحزم عارضه فعلي  
عليك بهذا إنه من ذوي العقل  
كمن فرّ من حر الجراح إلى القتل  
وكنت له في الخفض والدين كالبعل  
كما لين الرواض مستصعب الإهل  
«الشابشتي» في: (الديارات، ص ١٩٥).

## ٢٠ وقال في مكان آخر:

كل حياة بلا دين ففاسدة  
كم توبة بعدها أخرى استتبّ بها  
لو أمنتني الذي نفسي تخوفه  
وقد سألت خبيراً من تجارهم  
فقال: بالصين ألوان تلين لها  
وقائل: عذ ببيت الله قلت له:  
إذا بدت كُثِبَ ليثت (\*) بها أرزُّ

والمرد يا ابن يمان أفسدوا ديني  
فليس دهري على ديني بمأمون  
منهم ببغداد يوماً غدت بالصين  
فظل منه بحسن الوصف ينييني  
صلب القلوب وأمر ليس بالدون  
من لي من المرد في الإحرام ينجيني  
وقفت نصباً لمن باللحظ يرميني



من لي إذا زاحموني في طواقهم  
من لي من الرد إلا الله يعصمني  
هناك بيدي ضميري كل مكنون  
رب المثاني وطه والطرأسين  
قد كنت في التسك قبل اليوم منغمساً يشوب حبي لهم سمت ابن سيرين  
أدنو بعين تقني حشو فعلتها  
حب لكل نقى الخد ذي لين  
فالآن تبت، فحسبي منهم نظري  
أستغفر الله، والتقبيل في الحين  
«الشابشتي» في: (الديارات، ص ١٩٦).

٢١ كتب يحيى بن زياد يوماً إلى مطيع: أنا نشيط للشرب، فإن كنت فارغاً فصر إلي.  
وإن كان عندك نبيذ طيب وغناء جنتك! فجاءته الرقعة وعنده حماد الراوية وحكم  
الوادي وغلاد أمرد، فأجابه:

نعم، لنا نبيذ  
وعندنا واديننا  
وخيبرنا كثير  
ولهنونا لذيذ  
أوتشتتهي سفساد  
أوتشتتهي  
ما إن به الزواء  
وعندنا حماد  
وهو لنا عماد  
والخير يمتزاد  
لم تلته العباد  
فعدنا ففساد  
غلاماً فعندنا زياد  
عنا ولا بعماد  
«الشابشتي» في: (الديارات، ص ٢٥٣).

٢٢ واجتمع الجرشي وسباه اللوطيان فقيل لأحدهما: ما بلغ من لواطك؟ فقال: أنيك  
كل ذكر. وقيل لآخر فقال: أدلك على كل ذكر.  
وقيل لشيخ تعاطى اللواط: ألا تستحي؟ فقال: أستحي وأشتهي.  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، ٢م، ٢٤٣).

٢٣ وقيل: وجد مؤذن على ظهر صبي نصراني بالمسجد، فقيل:  
ما تصنع؟  
فقال: أليس الله يقول:

ولا يطؤون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح، فأني موطئ أغيظ للكفار من هذا؟

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٥).

٢٤ وقال جحظة:

يقول لي يوماً وقد جئته:      تلوط بي بعد الثلاثينا؟  
فقلت: إن دمت كذا طيباً      نكناك من بعد الثمانينا

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٩).

٢٥ وقال الشاعر:

من يمشق المرد له حجة      وعذره في الناس مبسوط  
ولست أدري ما يقول السورى      في حب ذي اللحية تخليط

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٩).

٢٦ وقال ابن أبي البغلة:

تعشقت الرحال يدل عندي      على أن الرحي قلبت ثفالاً  
والأ فالصغار ألدّ طعاماً      وأحلى إن أردت بهم فعلاً

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٩).

٢٧ واحتال عبد الصمد على غلام حتى أدخله الدار وترفق له حتى قضى منه وطره، فقال:

قد علونا على الكفل      واسترحنا من الخجل  
لم يزل في تمنع      وإبساء ولم يزل  
فبلغت الذي بلغث      به غاية الأمل

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٩).

٢٨ ورؤي سياه ينيك غلاماً أسود، فقيل له في ذلك فقال: الأسود طيب النكهة لين

(٥) ليث: لبست.

الأفخاذ ملتهب الجوف رخيص الجذر سريع الإجابة. لأنك تدعوه لتنيكه فيظن  
أنك دعوته لينيكك!

والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٩).

٢٩ وقال صاحب:

يظهر الإنعاط والعادة      منه أن يسطاطي  
والذي يشهد بدري      من يلي وجه البساط

والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥١).

٣٠ وقال اليعقوبي:

ولقد أكون إذا الشباب بمائه      طوع الصبا وشفاء كل سقام  
أيام أمشي للهورى عرضية      وأناك من خليف ومن قدام  
وأعير من يدنو إلى صباية      وأبيت بين غلامه وغلام  
فأنيكها وأنيكه وينيكني      لا ترعوي للامه اللوام

والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٢).

٣١ وقال شاعر:

الأير لا يخرج من قبضتيه      إلا إذا ما صار في فقحتيه

والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٣).

٣٢ وقال أحدهم:

قالوا التحى فما محا      سن وجهه نبت الشعر  
الآن طباب وإتبابا      ذاك النهار على السحر  
لولا سراد في القمر      والله ما حسن القمر

والثعالبي النيسابوري في: (رسائله، ص ١٦٤).

٣٣ وقال ابن المعتز:

وشادان أفسد قلسبي      بسعد حسن تسويته  
جاء بجيش الحسن في      عديده وعدته

فماتت التسوية لما      إن بدا من هيبتته  
وجاء إبليس بهنى      نظري بطلعته  
ولم يزل يذكرني      ربي وعفو قدرته  
وقال لي ما قبله      وغيرها في رحمته  
«الثعالبي النيسابوري» في: (الكناية والتعريض، ص ٢٣).

## ٣٤ وقال في مكان آخر:

وجاءني في قميص الليل مستتراً      يستعجل الخطو من خوف ومن حذر  
فبت أقرش خدي في الطريق له      ذلاً وأسحب أذنه على الأثر  
وكان ما كان مما لمت أذكره      فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر  
«الثعالبي النيسابوري» في: (الكناية والتعريض، ص ٢٥).

## ٣٥ وقال أحدهم:

إنني إذا حان سكري      وكان وقت مقيلي  
أدخلت اصبع بطني      في عين ظهر الخليل  
«الثعالبي النيسابوري» في: (الكناية والتعريض، ص ٢٥).

## ٣٦ وقال الصلاح الصفدي:

رشفت ريقك حلواً      فلم يكن لي صبر  
وسرف أحظى بومل      وأول الغيث قطر  
«داود الأنطاكي» في: (أخبار العشاق، ص ٤٧٧).

## ٣٧ وقال النواجي:

لله ثغر للحبيب جمعت      في ضمنه للعاشقين نفائس  
فيه الرحيق وخاله المسك الختام      وفيه فليتافس المتافس  
«داود الأنطاكي» في: (أخبار العشاق، ص ٤٧٧).

## ٣٨ وقال شيخ الشيوخ بحماسة:

سألته من ريقه شربة      أشفى بها من كبدي حرّة

فقال أحشى يا شديد الظما أن تتبع الشربة بالجره  
«داود الأنطاكي» في: (أخبار العشاق، ص ٤٧٨).

٣٩ وقال مدرك بن علي الشيباني الفقيه في نصراني هو «عمرو يوحنا البغدادي» توله  
به، وقد كان يعلمه مع غيره في مجلس له، مات في إثره:

من عاشق ناء هواءه دان ناطق دمع صامت اللسان  
موتق قلب مطلق الجسمان معذب بالصد والهجران

طللىق دمع قلبه في أنثر  
من غير ذنب كسبت يده غير هوى نمت به عيناه  
شوقاً إلى رؤية من أشقاه كأنما عافاه من أضناه

إذ كان أصل نفعه والضرر  
إلى غزال من بني النصرارى عذار خديه سبى العذارى  
وغادر الأسد به حسيارى في ربقة الحب به أسارى

ننشد قول مدرك في عمرو  
ريم بدار الروم رام قتلي بمقلة كحلاء لا عن كحل  
وطرة بها استنار عقلي وحسن وجه وقبيح فعل

وعظّم ردف ونحوه  
ما أبصر الناس جميعاً بداراً ولا رأوا شمساً وغصناً نظراً  
أحسن من عمرو فديت عمراً ظبي بعينه سقاني خمراً

فما أفقت ساعة من مكري  
إن كان ذنبي عنده الإسلام فقد سعت في نقصه الآثام  
واختلت الصلاة والصيام وجاز في الدين له الحرام

يا خبيبتى إن لم أفز بفخر  
يا ليتني كنت له صليباً أكون معه أبداً قريباً  
أبصر حسناً وأشم طيباً لا واشياً أحشى ولا رقيباً

ولا أخفاف أبداً من غدر  
يا ليتني كنت له قرباناً أشم منه الشجر والبنانا  
أو جائليقاً كنت أو مطراناً كيما يرى الطاعة لي إيماناً

فلا يزال الدهر طروع أمري

يا ليتني كنتُ لعمرو مصحفاً      يقرأ مني كل يوم أحرفاً  
أو قلماً يكتب بي ما ألفا      من أدب مستحسن قد صنفا  
ويجمع عمل الريق بيديل الجبر      ويديرني في الخصر كيف دارا  
يا ليتني كنت له زناراً      صرت له حيثنذي إزارا  
حتى إذا الليل طوى النهارا      أضمه إلى طلوع الفجر  
يا عمرو بالحق من اللاهوت      والروح روح القدس والناسوت  
ذاك الذي في مهده المنحوت      عرّض بالنطق من السكرت  
وأنشُر الميت ببطن القبر      وأنشُر الميت ببطن القبر  
بحق ناسوت ببطن مريم      حل محل الريق منها في الفم  
ثم استحال في قنوم الأقدم      فكلم الناس ولما تفظم  
مصرحاً عن أمه بالعدو      وعالجوا طول الحياة بوسا  
بحق قنوم حلقوا الرؤوسا      مشمعلين يعبدون عيسى  
وقرعوا في البيعة الناقوسا      قد أنحلصوا في سرهم والجهر  
بحق ماري مريم وبولس      بحق شمعون الصفا وبطرس  
بحق دانييل بحق يونس      بحق حزقييل وبيت المقدس  
وكلل أبواب رحيب الصبر      وعيد أشموني وعيد القطر  
بحق أعياد الصليب الزهر      وعيد مرماري الرفيع الذكر  
وبالشعانين العظيم القدر      خصب البلاد في السنين الغبر  
بحق معمودية الأرواح      والمذبح المشهور في النواحي  
ومن به من لا يسمي الأمساح      وعاهد باك ومن نواح  
بنشُر عقداً من دموع جمر      وبعض أركان التقى والحلم  
شيخان كانا من شيوخ العلم      موتهما كان حياة الخصم  
لم ينطقا قط بغير فهم      قدسه القس مع الشماس  
بكل قداس على قداس      وقدموا الكاس لكل حاسي  
وقربوا يوم الخميس التناسي      تروق في راحتته كالجمر

ألا رغبت في رضا أديب      باعده الحب عن الحبيب  
فذاب من شوق إلى المديب      أعلى مناه أيسر التقريب  
من بسط أخلاق وحسن بشر      محنسباً في عظيم الأجر  
فانظر أمير في صلاح أمري      في نشر ألفاظ ونظم شعر  
مكتسباً في جميل الشكر      ففنيك نظم في أبدأ ونثري  
«داود الأنطاكي» في: (أخبار العشاق، ص ٣٤٨)،  
وهو أبو فرج الأصبهاني، في: (الديارات، ص ٦٣).

٤٠ وقال والبة بن الحباب وهو سكران في (عُمى) وهي قرية بغدادية:  
شربت أوقاتك مثلي جموح      بغمى الكؤوس وبالباوطي  
يعاطيني الزجاجة أزيحي      رخيماً الذلُّ بورك من معاطي  
أقول له على طلب: أظني      ولو بمراجر عالج يناطي  
فما خير الشراب بغير فاسق      يتابع بالزناء وباللواط  
جعلت الخمر في غمى وبني      وفي قُطربلُّ أبدأ رباطي  
فقل للخمس آخر ملتقانا،      إذا ما كان ذاك على الصراط  
«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ٤، ص ٢٠٨).

٤١ وذُكر أن «يحيى بن أكرم» كان متقدماً في الفقه وأدب القضاء، ولآه المأمون قضاء  
القضاة، وكان «يحيى» ألوط من ثغر (ضرب من الطيور لا تفارق دبر الدابة)  
وكان إذا رأى غلاماً يستشرطه (يفسده)، وقعت عليه الرعدة، وسأل لعابه، وبرق  
بصره. وكان لا يستخدم في داره إلا المرء الملاح، ويقول: قد أكرم الله تعالى أهل  
جنته بأن أطاف عليهم الغلمان في حال رضاه عنهم لفضلهم على الجوارى، فما  
بالي لا أطلب هذه الزلقى والكرامة في دار الدنيا معهم!  
وقيل إنه احتكم إليه غلام، كما يقول هو: في نهاية الملاحاة والظرف واللباقة،  
فأخذته عيني، وتعلقه قلبي، فلم أفصل الحكم بينه وبين خصمه إشاراً مني للقائه  
ومعاودته إياي في حكومته، فدخل إلي على حين خلوة، ومثله لا يحجب عني،  
فلما وصل إلي قال: أيها القاضي أعدني (أعنتي) على خصمي، فقلت له: ومن  
يعديني (من يعينني) على عينيك يا بني؟ قال، شفتي، وأدناها مني، فلما شممت

الخمر من فيه وفيته حداً من القبل، وقلت له: يا بني، ما بال شفيتك متشقتين، فقال: أحلى ما يكون التين إذا تشقت، ثم قلت له: ويدي في ثيابه: يا بني، ما أنحك! فقال: كلما قصب السكر كان أحلى.

«الشعالي النيسابوري» في: (ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، م ١، ص ٢٧٢).

٤٢ وذكر أن مطيعاً أصبح يوم عرفه وشرب يومه وليلته، وأصبح يوم الأضحى وكتب إلى يحيى من الليل بهذه الأبيات:

قد شربنا ليلة الأضحى	وساقينا يزهد
عندنا الفهمي مسرور	روزگار مجيد
وسليمان فتانا	فهو يبدي ويعيد
ومعاذ وعياذ	وغنير وسعيد
وندامى كلهم يقلز	والقلز <sup>(٥)</sup> شديد
بعضهم ربحان بعض	فهم مسك وعود
غابت الأنحس عنهم	وتلقتهم سعرد
فترى القوم جلوساً	والخلى عنهم بعيد
ومطيع بن إياس	فهر بالتصف وليد
وعلى كرا الجديدين وما حل جليد	

«أبو فرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٢، ق ١، ص ١٧٨).

٤٣ وذكر أنه كان بالكوفة رجل يقال له أبو الإصبع، له قيان، وكان له ابن وضىء حسن الصورة يقال له: «الإصبع» لم يكن بالكوفة أحسن وجهاً منه، وكان يحيى ابن زياد ومطيع بن إياس وحماد بن عجرد وضرباؤهم بألفونه ويعشقونه ويستظرفونه، وكلهم كان يعشق ابنه إصبع، حتى كان يوم نوروز وعزم أبو الإصبع على أن يصطحب مع يحيى بن زياد، وكان يحيى، قد أهدى له من الليل جداء ودجاجاً وفاكهة وشراباً. فقال أبو الإصبع لجواريه: إن يحيى بن زياد يزورنا اليوم فأعدن له كل ما يصلح لثله، ووجه بغلمان له ثلاثة في حوائجه، ولم يبق بين يديه أحد فبعث بابنه إصبع إلى يحيى يدعوه ويسأله التعجيل، فلما جاءه استأذن له الغلام فقال له يحيى: قل له يدخل، وتتح أنت وأغلق الباب ولا تدع الإصبع يخرج إلا بإذني، ففعل الغلام ودخل الإصبع فأدى إليه رسالة أبيه، فلما فرغ راوده



عن نفسه فامتنع، فتاوره يحيى وعاركة حتى صرعه ثم رام حل نكته فلم يقدر فقطعها وناكه. فلما فرغ أخرج من تحت مصلاه أربعين ديناراً أعطاه إياها فأخذها، وقال له يحيى: امض فياني بالأثر.

فخرج إصبع من عنده. فوافاه مطيع بن إياس فرأه يتبختر ويتطيب ويتزين فقال له: كيف أصبحت؟ فلم يجبه، وشمخ بأنفه وقطب حاجبيه وتفخّم فقال: ويحك ما لك؟ نزل عليك الرحي؟ كلّمك الملائكة؟ بويح لك بالخلافة؟ وهو يومي: لا لا في كل كلامه. فقال له: كأنك والله قد نكث إصبع أبي الإصبع. قال: أي والله الساعة نكته وأنا اليوم في دعوة أبيه. فقال مطيع، فامرأتي طالق إن فارقتك أو تبين لي، فأبداه له يحيى حتى قبله. ثم قال له: كيف قدرت عليه؟ فقال يحيى ما جرى وحدثه بالحديث وقام يمضي إلى منزل أبي الإصبع، فتبعه مطيع فقال له: ما تصنع معي والرجل لم يدعك وإنما يريد الخلوة؟ فقال: أشيعك إلى بابه ونتحدث، فمضى معه.

فدخل يحيى ورد الباب في وجه مطيع فصبر ساعة ثم دق الباب فاستأذن فخرج إليه الرسول، وقال له: أنا اليوم على شغل لا أتفرغ معك لك، فتمذّر. قال: فابعث إليّ بدواة وقرطاس. فكتب إليه الإصبع:

يا أبا الإصبع لا زلت على	كل حال ناعماً مُتبعاً
لا تصيرني في الود كمن	قطع التكة قطعاً شنعاً
وأتى ما يشتهي لم ينته	خيفة أو حفظ حق ضيّعاً
لو ترى الإصبع مُلقى حوله	مستكيناً خجلاً قد خضعاً
وليه دفع عليه عجل	شبق شاك ما قد صنعاً
فادع بالإصبع واعلم حاله	سترى أمراً قبيحاً شنعاً

قال، فقال أبو الإصبع ليحيى: فعلتها يا ابن الزانية؟ قال: لا والله. فضرب بيده إلى نكة ابنه فرأها مقطوعة وأيقن يحيى بالفضيحة، فتلكأ الغلام فقال له يحيى: قد كان الذي كان، وسعى بي إليك مطيع ابن الزانية، وهذا ابني وهو والله أفره من ابنك، وأنا عربي ابن عربية، أنت نبطي ابن نبطية، فنك ابني عشر مرات مكان المرة التي نككته فتكون قد ربحت الدنانير وللواحد عشرة. فضحك وضحك له الجوّاري وسكن غضب أبي الإصبع وقال لابنه: هات الدنانير يا ابن الفاعلة.

فرمى بها حجلاً وقال يحيى: والله لا أدخل مطيع الساعي ابن الزانية. فقال أبو الإصبع وجواربه: والله ليدخلن فقد نصحتنا وغششتنا. فأدخلناه وجلس يشرب ومعهم يحيى يشتمهم ( ) وهو يضحك.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٢، ق ١، ص ٢١٢).

٤٤ ودخل سعيد بن حميد يوماً على أبي العباس بن ثوبة، وكان أبو العباس يعاتبه على الشغف بالغللمان المرد، فرأى على رأسه غلاماً أمرد حسن الوجه عليه منطقة وثياب حسان. فقال له: يا أبا العباس:

أزعمت أنك لا تلوط فقل لنا هذا المقرط<sup>(٥)</sup> قائماً ما يصنع  
شهدت ملاحته عليك بريئة وعلى المريب شواهد لا تُدفع  
فضحك أبو العباس وقال: خذه لا يورك لك فيه حتى نستريح من عتبك.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٧، ق ١، ص ٤).

٤٥ فقال دعبل بن علي في رجل يدعى حوى بات في بيت دب إليه صاحبه وهو شيخ كبير فان، وهو نائم:

لولا حوى لبيت لهياني ما قام أير الخراب الفاني  
له دواة في سراويله يليقها الشاذح والداني  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ١، ص ٨٥).

٤٦ زامل المأمون في بعض أسفاره بين يحيى بن أكثم، وعبادة المخنث فقال إبراهيم بن أبي محمد:

وحاكم زامل عبادة ولم يزل تلك له عاده  
لرجاز لي حكمٌ لما جاز أن يحكم في قيمة لجاده  
كم من غلام عز في أهله وافت قفاه منه سجاده  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٣، ص ٢١١).

٤٧ ومما قاله يوسف بن الصيقل يعتر فيه جهازاً عن لواطيته:

أ تشيعه للواطئة:

لا تبخلن على النديم برذق ذي كشح هضم

بمعلو وينظر حسرة      نظر الحمار إلى القضميم  
 وإذا فرغت فلا تقم      حتى تصوت بالنديم  
 فإذا أجاب فقل لهم إلى شهادة ذي الغريم  
 وأتبع للذئب الهوى      ودع الملامه للمليم  
 ب وقوله في صديق له رآه قد علا غلاماً فخاطبه به، ومن مشهور قوله في هذا  
 المعنى:

لا تنيكن ما حبيت غلاماً مكابره  
 لا تمرن باسسته      دون دفع الموماره  
 إن هذا السراط دين تراه الأساوره  
 وهم فيه منصفون بحسب المعاشره  
 ج وقوله في مناشدة من يميل إليه:

ضع كذا صدرك لي يا سيدي      واتخذ عندي إلى الحشر يدا  
 إنما ردفك سرج مُذهب      كشف البزبون عنه قبا  
 فأعزنيه ولا تبخل به      ليس يبليه ركوبي أبدا  
 بل يصفيه ويجلسه ولا أثر تراه فيه أبدا  
 فادن يا حب وطب نفساً به      إن ذاك الدين مئقضاء غدا  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني م ٢٠، ق ٣، ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

٤٨ وقيل: سمعت أبا موسى عيسى الضمري يقول: دخلت الحمام فإذا بأعمى قد  
 ركب أعمى! فقال له: ما هذا؟ قال: ظلمات بعضها فوق بعضها.  
 «ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، ج ٨، ص ١٣٢).

٤٩ ومن نوادر الصاحب بن عباد، يقول، قال: أبو العيناء لحجاج الكاتب: أنيك في  
 أي شيء هو من النحو؟ قال: هو في باب الفاعل والمفعول، قال: هو إذا في باب  
 والديه، ويقول:  
 قيل لأعرابي: اشترى الأمير سراويل من قنك. فقال: التقى الثريان (شعر العانة ووبر  
 الفروة)، وينشد:

شيخ لنا يُعرف بالخلدي يريده في غلظ المُزدي<sup>(٥٠)</sup>  
أدخلني يوماً إلى داره فناكني والأير من عندي  
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١١١).

٥٠ ومن سخفه قوله: قال الخثعمي: وهل مداره إلا على السخف، والجبه، والمكابرة،  
والبهت، يقول فيمن هو أكتب، وأعفُ وأسرى:  
حجر أبي نصر بن كوشاذ أوسع من مصر ويغداد  
قلت له: هل لك من فيشة فقال مولاي وأستاذي  
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١١٦).

٥١ وقيل لابن ماسويه: الباقلي بقصوره أصح في الجوف، فقال: هذا من طب الجياح،  
وقيل للوطي: إن اللواط إذا استحكّم صار مُحلاقاً (ألا تشيع الأتان من السفاد ولا  
تعلق على ذلك وكذا المرأة)، قال: هذا من وليد أصحاب القحاب!  
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٢٢).

٥٢ وقال ابن عباد:

من عملي من عملي نيك الرجال البُزّل<sup>(٥١)</sup>  
وإنما أنيكهم لأنني معتزل  
تلميذ شيخ فاضل ملتئب بالجعل  
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٤٤).

٥٣ وردّ إبان بن عبد الحميد اللاحقني على ابن نواس بقوله:

إن يكن هذا النراسي بلا ذنب هجانا  
فلقد نكناه حيناً وصفعناه زمانا  
هانئ الجون أبوره زاده الله هوانا  
سائل العباس واسمع فيه من أمك شاننا  
عجنوا من جلسنا ليكيسدوك عجاننا  
«الصولي في: (أخبار الشعراء ص ١٢).

٥٤ وقال نعيم بن عبد الله الشعناني عن أبيه قال: قال الوليد بن عبد الملك: لولا أن الله ذكر قوم لوط في القرآن ما ظننت أن ذكراً يفعل هذا بذكر (قلت: فنفي عن نفسه هذه الخصلة القبيحة الشنيعة، والفاحشة المذمومة، التي عذب الله أهلها بأنواع العقوبات، وأحلّ بهم أنواعاً من المثليات، التي لم يعاقب بها أحداً من الأمم السالفات، وهي فاحشة اللواط التي قد ابتلي بها غالب الملوك والأمراء، والتجار والعمام والكتّاب، والفقهاء والقضاة ونحوهم، إلا من عصم الله منهم، فإن في اللواط من المفساد ما يفوت الحصر والتعداد، ولهذا تنوعت عقوبات فاعليه، ولئن يقتل المفعول به خير من أن يؤتى في دبره، فإنه يفسد فساداً لا يرجي له بعده صلاح أبداً، إلا أن يشاء الله، ويذهب خير المفعول به، فعلى الرجل حفظ ولده في حال صغره وبعد بلوغه، وأن يجنبه مخالطة هؤلاء الملاحين، الذين لعنهم رسول الله (ص).

لاين كثيره في: (البداية والنهاية، ج ٩، ص ١٦٢).

٥٥ وأنشد صاحب بن عباد:

انظر إليه كأنه	شمس وبدر حين أشرف
وألطف محاسن حسنه	تعنّز دمرعي حين تذرف
فكأنها الراوات حين	يخطها قلم محرف
وشادن أصبح فوق الصفه	قد ظلم الصبّ وما أنصفه
كم قلت إذ قبّل كفي وقد	تيمني: يا ليت كفي شفّه
إن كنت تنكره فالبدر يعرفه	أو كنت تظلمه فالحسن ينصفه
ما جاء الشعر كي يحو محاسنه	وإنما جاءه غمداً يغلفه
ومهفّف حسن الشمائل أهيف	تُردى النفوس بفترتي عينيه
ما زال يبعدي ويؤثر هجرتي	فجذبت قلبي من أسار يديه
قالوا: تراجعته؟ فقلن بديهته	قولاً أقيم مع الروي عليه:
والله لا راجعته ولو أنه	كالشمس أو كالبدر أو كبويه

ديوان (الصاحب بن عباد، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٣٠٥).

(\*) خشبة للدفع في السفينة.

(\*\*) جمع بازل وهو الرجل الكامل في تجربته.

٥٦ وقال ابن الرومي في غلام:

رب غلام وجهه لا يفضحه  
كأنما مساءً قدماً مصبحة  
أبركه طوراً وطوراً أبطحه  
أسره من أدوائه وأجرحه  
مفسدة يحسبها تستصلحه

ديوان (ابن الرومي، ق ٢، ص ١١٠).

٥٧ وقال أبو فراس الحمداني:

سكرت من لحظة لا من مدامته  
وما السلاف دهنتي بل سوافه  
ألوي بعزمي أصداغ لوبن له  
من لي بكتيمان هوى شادين  
عرضت صبري وشلوي له،  
غلام فوق ما أصف  
وإذا ما مال يُرعبني  
وأشفق من تأوده،  
سروري عننده لمع،  
وأمرري كلاله أمم<sup>(١)</sup>  
يا غلامي، بل يا سيدي لن أملك  
خوف أن يصطفيك غيري بعدي

شرح ديوان (أبي فراس الحمداني،

ص ١٦٤ - ٢١٥ - ٢٧٦ - ٢٨٠).

٥٨ وقال ابن المعتز:

وحلو الدلال، مليح الغضب  
سقاني، وقد سل سيف الصبا  
عقاراً، إذا ما جعلتها السقا  
يهيم إلى كل ما يشتهي،  
يشوب مواعيده بالكذب  
ح، والليل من خوفه قد هرب  
ة، ألبسها الماء تاج الحب  
وإن رده العذل لم ينجذب

وبسخرو بما قد حوت كفه  
فكم فضة فضها في سرور  
جعلت عقلي لشهوتي عبداً  
وصادني شادن كلفت به  
حين درى ما الهوى وأحسنت  
عذرت شوقي إليه حين بدا  
من معيني على السهيز  
وإيلائي من شادن  
قام كالغصن في النقا  
غافلاً عن بليتي  
قد سقاني المدام والليل  
صاح إن أمكنتك  
وئققدم، ولا تقف  
كم عذول على الخطيئة والله قد غفر  
غدا باحمرار الخد للحسن جامعاً  
فأبدي لنا من ثغره ورضابه  
ديوان (ابن المعتز، ص ٦٤ - ١٦١ - ٢٢٦ - ٤٤٤).

٥٩ وقال «ابن خفاجة»:

وأغيد في صدر الندي لحسنه  
من الهيف أما ردفه فممنعم  
يرف بروض الحسن من نور وجهه  
وغازلنا جفن هناك كخرجس  
فلله ذيل للتصابي سحبتة  
ومهف هف طاوي الخشا  
ملأ العيون بصورة  
فلإذا رنا وإذا مشى

تحلي، وفي صدر القصيد نسيب  
خصيب وأما خصره فجديب<sup>(١)</sup>  
وقامتة نؤارة وقضيب  
ومبتسم للأقحوان شنيب<sup>(٢)</sup>  
وعيس بأطراف الشباب رطيب  
خنث المعاطف والنظر  
تليت محاسنها سُوز  
وإذا شدا وإذا سففر

فضح الغزالة والغمامة والحمامة والقمر  
تعلّقت نشوان من خمير ريقه  
ترقرق ماء مقلتاي ووجهه  
أرقّ نسبي فيه رقة حسنه  
وطبنا معاً شعراً وثغراً كأنما  
أبجني على مهجتي طرفه  
وتلدغني تارة حية  
ويرشف دوني لثام له  
أما وهوى مثله جؤذراً  
له نظر فائن فاتر  
لئن هز أعطافنا حسنه  
وأقوم من رمحه قدّه  
وكلّ هناك صريع به  
ألا شفّ صدري عن سره  
فهل من سبيل إلى زوره  
وقد كنت أزري على عفة  
ديوان (ابن خفاجة)،  
ص ٢٢ - ٧٠ - ٧٢ - ٨٧ - ٩٦.

٦٠ وقال «ابن زيدون»:

يا غزالاً، أصارني  
إنني مذ هجرتني  
ليت حظي إشارة  
شافعي يا معذبي  
كنت خلواً من الهوى  
كان سري مكتماً  
مرثقاً في يد المحن  
لم أذق لذة الرسن  
منك أو لحظة عين  
في الهوى وجهك الحسن  
فأنا اليوم مرتهن  
وهو الآن قد أعلن

(١٥) جديب: ضد الخصيب.

(٢٥) شنيب: البارد الريق.



فكما شئت لي فكن  
يا راحتي وعذابي؟  
في شرحه عن كتابي؟  
أصبححت فسيك لما بي  
وحجة التصابي  
عن ناظري بالحجاب  
على رقيب السحاب  
أضياء تحت النقب  
وواصل حبلى صدي  
بطول بتي ووجدي  
مثل الذي منك عندي  
وبت مثلك بعدي  
من الحسن فنرون

أنت في القرب وفي البعد من النفس مكين

وبحُبِّك أدب  
قد دنت مني المنون  
لست والله أصون  
قد أذابته الشجون  
ديوان (ابن زيدون،

ص ٢٠ - ٥٠ - ٦٦ - ٧٤).

ليس لي عنك مذهب  
متى أبئك ما بي  
متى ينوب لساني  
الله يعلم أنني  
يا فتنة المتقري<sup>(٦١)</sup>  
الشمس أنت توارت  
ما البدر شفا سناه  
إلا كـوجـهـك لما  
يا قاطعاً حبلى ودي  
وسالياً ليس يدري  
لو كان عندك مني  
لبت بعدي مثلي  
.. يا غزلاً جمعته فيه

بهواك الدهر ألهر  
منية الصب أغشني  
واحفظ العهد فياني  
وارحمن صياً شجياً

٦١ وقال «المتنبي»:

وشادن روح من بهواه في يده  
ما اهتز منه على عضو ليبتره  
ذم الزمان إليه من أحبته  
لم أعرف الخير إلا منذ عرفت فتني

سيف الصدود على أعلى مقلده  
إلا اتقاه بترس من تجلده  
ما ذم من بدره في حمد أحمله  
لم يولد الجود إلا عند مولده  
ديوان (أبي الطيب المتنبي، ص ١٠٢).

٦٢ وقال «العباس بن الأحنف»:

ويا غزال الذهب

تركنتي في لعب

أليس هذا عجباً  
أول ما جرّيتكم  
مالكم لم تكتبوا  
قد شك فيما جاءه  
فنفسه موقوفة  
بين الرضا والغضب

بوشك أن يقتلني الحب ولا يشعري  
يا رب رد علينا  
من الأسر يعيش  
يا من أتبع لقلبي  
ما زلت مذغبت عني  
ما كان حجك هذا  
ديوان (العباس بن الأحنف، ص ٤٧ - ٢٩٦).

## ٦٣ وقال «ابن سناء الملك»:

قلت لقلبي وقد صبا كلفا  
إلى متى؟ قال لي مغالطة:  
لا تحسبوه إذا التحى  
كلا ولا خجل الهوى  
ما أعدمته ملاحه  
والليل يستر عاشقاً

هي لحيه خلقت علينا من ملاحته الحى

وقال متغزلاً في صبي أصابه حجر فنثر أسنانه:

نثر الدهر عقد نغر  
كل سن كالأقحورانة  
فأثنه الأحجار عشقاً  
كيف يسالو الفؤاد ذكر  
حبيبي فدموعي تحكي انتشاره  
كانت فغدت بالماء كالجلناز  
وزارته فلا مرحباً بتلك الزياره  
حبيب حسنتني عليه الحجارة

ديوان (ابن سناء الملك، ج ٢، ص ٣٧٢ - ٣٧٧ - ٤٠٣).

٦٤ وقال «ابن سهل»:

أيطمع في التقبيل من يعشق البدر؟  
أنزّهه أن أذكر الجيد والشغرا  
ومن لي بعهد منه أشكو به الغدرا؟  
أغار حفاظاً أن أبيع له السرا!  
ليلهمني في سوء تخييله الصبرا!  
فقلت: أما تروى: لعل له عذرا؟  
ديوان (ابن سهل، ص ١٣٥).

يقولون: لو قبّلته لاشتفى الجوى  
ولو غفل الواشون قبّلت نعله!  
ومن لي برعد منه أشكو بخلقه؟  
وما أنا من يستحمل الريح سره،  
يقول لي اللاحي، وقد جدّ بي الهوى،  
ألم تروى قط: اصبر لكل ملعة؟

٦٥ وقال «بهاء الدين زهير»:

سيدي أوحشت عبدك  
متى تنجز وعذك  
مثل ما أذكر عهدك  
مثل ما أحفظ ودك  
أو أكن إن شئت عندك  
فتفضل أنت وحدك  
ديوان (بهاء الدين زهير، ص ١٠٥).

سيدي قلبي عندك  
سيدي قل لي وحدّثني  
أترى تذكر عهدي  
أم تُرى تحفظ ودي  
قم بنا إن شئت عندي  
أنا في داري وحدي

٦٦ وقال مصعب الماجن والكاتب المعروف:

على أن فيه قلب حديد  
سود اللحى ببيض الحدود  
واني لمن بهوى الزنا لمجانب  
إذا ما بدا للعين والعقل عازب  
مقال امرئ أعييت عليه المذاهب  
يرأي كريم لم تصبه النوائب  
«المرزباني» في: (معجم الشعراء، ص ٣٢٨).

لو يحل الهوى بجسم من الصخر  
فعل الحب والهوى فيه ما يفعل  
وقال:

أدين بدين الشيخ يحيى بن أكثم  
ومثل قضيب البان في زي شاطر  
وقال وقد عضّ الزنار بحلقه  
كريم أصابته من الدهر نوبة

٦٧ وقال «شعر الزنج» في غلامه البغدادي المشهور به:

يا قمرأ في سعد أبراجه  
ويا قضيباً مائلاً مائلاً  
أبصرته في مجلس ساعة  
في فتية كلهم سيد  
بعض تفاحاً بتفاحه  
«محمد بن شاكر الكنتبي» في: (فوات الوفيات، م ١، ص ٢٨٣).

٦٨ وقال «ابن المؤدب» في قصته مع غلام بلغ إربه منه:  
وظبي إنيس عالجت حبالتي  
وكان رجال حاولوا ففاتهم  
فتكت به إن شاء في بيت ربه  
ليعلم أهل القيروان بأنني  
فيا لغزال ألجأته كلابه  
«محمد بن شاكر الكنتبي» في: (فوات الوفيات، م ٢، ص ١٥٦).

٦٩ وقال «ابن بسام البغدادي»: كنت أتعشق غلاماً لخالي أحمد بن حمدون، فقامت ليلة لأدب عليه، فلما قربت منه لسببتي عقرب، فصرخت فانتبه خالي وقال: ما تصنع ها هنا؟ فقلت: جئت لأبول، فقال: صدقت، في امت غلامي، فقلت لوقتني:  
ولقد سريت على الغلام لموعده  
فإذا على ظهر الطريق مُعَدَّة  
لا بارك الرحمن فيها عقرباً  
فقال خالي: قبحك الله، لو تركت المحجون يوماً لتركته في هذا المجال.  
«محمد بن شاكر الكنتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٩٣).

٧٠ وقال «النور الأسعدي»:  
ولقد بليت بشادن إن لمته  
متبذل في خسة وجهالة  
وقال في أحول لائظ:  
يا ظريفاً يكاد يقطر من عطفه  
في قبح ما يأتيه ليس بنافع  
ومجاعة كشهود باب الجامع  
ماء اللواط في كل واد

عش هنيئاً فإن عينيك يغني عوّل فيهما عن الفؤاد  
 «محمد بن شاعر الكندي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٢٧٢ - ٢٧٦).

٧١ وقال «شرف الدين القدسي» في مליح اسمه سالم:  
 وأهيف تهفر نحو بانه قده قلوب تبث الشجو فهي حمام  
 عجبت له إذ دام توريد خده وما الورد في حال على الغصن دائم  
 وأعجب من ذا أن حية شعره تجول على أعطافه وهو سالم  
 «محمد بن شاعر الكندي» في: (فوات الوفيات، م ٤، ص ٤٣).

٧٢ وخرج مطيع بن إلياس ويحيى بن زياد حاجين، فقدمَا أُنْقَالَهُمَا وقال أحدهما  
 للآخر: هل لك أن تصير إلى زرارة فنقصف عنده ليلتنا ثم نلحق أُنْقَالَنَا؟ فقال:  
 نعم، فما زال ذلك دأبهما حتى انصرف الناس من مكة، فركبا بعيرين وحلقا  
 رؤوسهما ودخلا مع الحجاج، فقال مطيع:

ألم ترني ويحيى إذ حججنا وكان الحج من خير التجازة  
 خرجنا طالبي خير وبر فمال بنا الطريق إلى زراره  
 فعاد الناس قد غنموا وحجروا وأبنا موقرين من الخساره  
 «محمد بن شاعر الكندي» في: (فوات الوفيات، م ٤، ص ١٤٦).

#### رابعاً: أدبيات المختنين

١ قال الجمّاز: دخل مختنّ الحمام فرأى رجلاً كبير الأبر، فقال: انظروا إلى الخليقة  
 في القטיפه (دثار مُخْمَل).

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٩).

٢ نظر نهاره المختنّ إلى جارية سوداء في رجلها خلخال من الفضة فقال: انظر إليها  
 كأبر مضيب (حديده عريضة).

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢١٤).

٣ قال إسحاق: لا تصادق مختنّاً فإنه يعد من الجفاء مؤانسة بلا نيك.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٢٨).

- ٤ وقال مخنث لامرأة: معشر النساء، ما لكنّ همة إلا طلب النيك، لا تؤثرن عليه شيئاً. فقالت: إن أمراً انتقلت من شهرته من طبع الرجال إلى طبع النساء حتى عفرت لحيتك له، لحقيق ألا تلام عليه.  
«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٨٧).
- ٥ قال إسحاق الموصلي: نظرت إلى شاب مخنث حسن الوجه جداً قد هلب لحيته فشان وجهه، فقلت له: لم تفعل هذا بلحيتك، وقد علمت أن جمال الرجال في اللحي؟ فقال: يا أبا محمد، أيسرك بالله أنها في استك، قلت: لا والله! فقال: ما أنصفتني، أتكره أن يكون في استك شيء وتأمروني أن أدعه في وجهي..  
«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٨٧).
- ٦ قال: توأصف قوم الجماع، وأفاضوا في ذكر النساء، وإلى جانبهم مخنث فقال: بالله عليكم دعوا ذكر الحُر لعنه الله! فقال له بعضهم: متى عهدك به؟ قال مذ خرجت منه!  
«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٨٨).
- ٧ وقال المتوكل لعباده ذات يوم: دع التخنث حتى أزوجك. قال: أنت خليفة أو دالة؟ «الشابشتي» (في: الديارات، ص ١٨٧).
- ٨ قال سعد بن إبراهيم الكاتب: قلت له يوماً: أيكون مخنث بغير بغاء؟ قال: نعم. ولكن لا يكون مليح، يكوم ثل قاضي بلا دتية (وهي كفلنسوة).  
«الشابشتي» (الديارات، ص ١٨٨).
- ٩ - وقال يوماً لأبي حرملة المزيّن: حدّثني. قال: يا مخنث، أضع يدي على وجهك وأنا أضعها على وجه أمير المؤمنين؟ قال: فأنت أيضاً تضعها على باب استك كل يوم خمس مرات!  
«الشابشتي» (في: الديارات، ص ١٨٩).
- ١٠ وقال بعض المخنثين: زعم الأطباء أن الطبائع أربع: الصفراء والسوداء والبلغم والدم،

وإنما هي عندي الأكل والشرب.

والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥١).

١١ وقيل كان سكران يبكي ويقول: لو عرفت قتلة عثمان! فقال له مخنث: ما كنت تفعل بهم؟ كنت أنيكهم! فقال المخنث: أنا قتلته. وجعل يقول: يا ثارات عثمان! والمخنث يقول من تحته: إن كنت ولي الدم وهذه عقوبتك فإني أقتل كل يوم عثماناً!

وغضب رجل على مخنث فقال: لأحملن عليك عشرة، فشفعوا إليه حتى سكن فتنفس المخنث وقال: لو قضي أمر كان! وممر الطائف فرأى مخنثين فأراد أن يقول خذوهما فقال: نيكوهما، ثم قال: اضربوهما، فقال له أحدهما: سبقت الرحمة العذاب فلا ترجع!

والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٣).

١٢ - قال مخنث: نحن خير قوم إن حدثنا ضحككم، وإن غنينا طربتم، وإن نمنا ركبتم! والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٥).

١٣ قيل لمخنث: أي الأسماء أحب إليك، قال: الزبير لاجتماع زب وأير فيه، وقيل: أي الأنبياء أحب إليك؟ قال: لوط. قيل: فأبي الفقه أحب إليك؟ قال: باب النكاح، قيل: فأبي النحو؟ قال: باب الفاعل والمفعول!

والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٢).

١٤ ذكر: رأى مخنث خادماً من بعيد فظنه أمرد فلما دنا منه قال: يا ناقص هذا صلف من له أربعة أيور، وأنت فارغ السراويل. ورأى مخنث رجلاً يتبختر فقال له: أعلوي أنت أم قرشي؟ قال: أنا فوق ذلك إني أير! فقال: تبختر ثم تبختر. وسمع مخنث رجلاً يذم ابنه ويقول: ومع ذلك له أير في طول المنارة فقال: ابنك كله فضيلة وأنت لا تشعر... إلخ.

والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٠).

١٥ رفعت امرأة زوجها إلى القاضي وقالت: بعلي هذا ليس يضاجعني فقال الرجل:

صدقت ولكنني مؤاخذ عنها. فقال القاضي: الحكم فيه أن تؤخر سنة فقال: الحكم أحق أن يتبع. فلما خرجت إذا هي بمخنت. فقال لها: أما تستحين أن تقولي للقاضي ليس بينكيني! فقالت: إن شيئاً نقلك من طبع الرجال إلى طبع النساء حتى عفرت لحيتك في التراب حقيق أن لا يستحي منه.  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٨).

١٦ أخبرني الحسين بن يحيى، عن حماد، عن أبيه قال: حدثني حمزة التوفلي قال: صلى الدلال المخنت إلى جانبي في المسجد، ففرضت ضبطة هائلة سمعها من في المسجد، فرفعنا رؤسنا وهو ساجد، وهو يقول في سجوده رافعاً بذلك صوته: سبح لك أعلاي وأسفلي، فلم يبق في المسجد أحد إلا فتن وقطع صلته بالضحك.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٤، ق ١، ص ١١٩).

١٧ سأل رجل الدلال أن يزوجه امرأة فزوجه، فلما أعطاهما صداقها وجاء بها إليه فدخلت عليه، قام إليها فواقعها، ففرضت قبل أن يطأها، فكسل عنها الرجل ومقتها وأمر بها فأخرجت، وبعث إلى الدلال، فعرفه ما جرى عليه، فقال له الدلال: فديتك! هذا كله من عزة نفسها! قال: دعني منك، فإني قد أبغضتها فأردد عليّ دراهمي، فرد بعضها، فقال له: لم رددت بعضها وقد خرجت كما دخلت؟ قال للروعة التي أدخلتها على إستها. فضحك وقال له: اذهب فأنت أفضى الناس وأفقههم.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٤، ق ١ - ١٢٣).

١٨ ألقى القبض على الدلال وغلّام أعجب به، نتيجة تصلب من فته، وهما في حالة سكر، فأخذنا فأتي بهما أمير المدينة، فقال للدلال: يا فاسق! فقال له: من فمك إلى باب السماء! قال جأوا (اضرب) فكه، قال: وعنقه أيضاً، قال يا عدو الله! أما وسعك بيتك حتى خرجت بهذا الغلام إلى الصحراء تفسق به؟ فقال: لو علمت أنك تغار علينا وتشتهي أن تفسق سراً ما خرجت من بيتي، قال: جردوه واضربوه حداً، قال وما ينفعلك من ذلك، أنا والله أضرب في كل يوم حدوداً؟ قال: ومن يتولى ذلك منك؟ قال: أيور المسلمين، قال: ابطحوه على وجهه واجلسوا علي



ظهره، قال: أحسب أن الأمير قد انتهى أن يرى كيف أنك، قال: أقيموه لعنه الله واشهروه في المدينة مع الغلام. فأخرجنا يدار بهما في السكك، فقيل له: ما هذا يا دلال؟ قال: انتهى الأمير أن يجمع بين الرأسين فجمع بيني وبين هذا الغلام ونادى علينا، ولو قيل له الآن: إنك قواد، غضباً فبلغ قوله الوالي فقال: خلوا سيبلهما، لعنة الله عليهما!

«أبو الفرج الأصبهاني» (في: الأغاني، م ٤، ق ١، ص ١٢٤).

١٩ قال: وكان بالبصرة مخنث يجمع ويعشق بعض المهالبة، فلم يزل المخنث به حتى أوقعه، قال: فلقيته من غد فقلت له: كيف كانت وقعة الجفرة عندكم البارحة؟ فقال: لما تدانت الأشخاص، ورقّ الكلام، والتفت الساق بالساق، ولطخ باطنها بالبزاق، وقرع البيض بالذكور، وجعلت الرماح تمور، صبر الكريم فلم يجزع، وسلم طائعا فلم يخذع، ثم انصرف القوم على يسلم، بأفضل غنم، وشفيت الصدور، وسكنت حرارة النفوس، ومات كل وجد، وأصيب مقتل كل هجر، واتصل الحبل، وانعقد الوصل.

«أبو حيان التوحيدي» في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٣).

### خامساً: أدبيات قيمة

١ قيل لابن سيابة: ما تقول في فلان؟ قال: فيه كباد مخنث وحسد نائحة، وشره قوادة، وملق داية، ودل قابلة، ويخل كلب، وحرص نتاش.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٣٩).

٢ قال ابن عباس: غضب العربي في رأسه فإذا غضب لم يهدأ حتى يجرح بلسان أو يد، وغضب النبطي في إسته فإذا خري ذهب غضبه.

«أبو حيان التوحيدي» في: (الذخائر والبصائر، م ٢، ج ١، ص ٦٢).

٣ قال شاعر:

كتب الفرزدق في السجل بأيره ثم استمد به امت جرير  
فسلوا جريراً ما مداد دواته أمدادُ بُرِّ أم مداد شعير

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ١٥٣).

٤ قال ابن سيابة: نيك البغاء الغفير زكاة الأير.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ١٦٢).

٥ قال رجل للفرزدق: إني رأيت في المنام كأنك قد وُزنت بحمارك فرجع الحمار

بك، فقطع أير الحمار، وجعل في استك، فرجحت بالحمار فقطع لسانك، وجعل في است الحمار فاعتدلتما، فقال الفرزدق: إن صدقت رؤياك نكت أملك.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٦٠).

٦ نظر حمصي إلى ابنته وأعجبهت عجزتها فقال: يا بنية طوبئنا لو كنا مجوسين.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٢٧).

٧ دخل مزيد بيته يوماً وبين رجلي امرأته رجل ينيكها، وباب الدار مفتوح وقد علا

نفسها، فقال: سبحان الله! أنت على هذه الحال وباب الدار مفتوح، لو كان غيري أليس كانت الفضيحة!

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢١٨).

٨ دخل الجواز على صاحب قيان وعنده عشيقته فقال له الرجل: أتأكل شيئاً؟

قال: قد أكلت، فسقاه نبيذ (عسل) فلما كظّه (ملاه حتى لا يطيق النفس) جعل يأكل الورد كأنه يتنقل به، ففطنت الجارية فقالت لمولاها: يا مولاي أطعم هذا الرجل شيئاً وإلا خرج خراه جلنجيين (معسل): «معجون يعمل من الورد والعسل».

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٢٤).

٩ خطب مدائني عراقية فأبته وكرهته، فقيل لها لِمَ امتنعت؟ قالت: لأنهم يُقلون

الصُّدّاق، ويمجلون الطُّلاق ويعتري النساء من نيكهم محلاق. (الحلاق: أن لا تشبع الأنان من السقاد ولا تعلق على ذلك وكذا المرأة وقد استحلفت).

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٧٨).

١٠ أضلّ أعرابي غلاماً له فنشده فقيل له: صفه، قال: في رجله جنف (ميل) وفي أيره

قلف (جلدة الذكر من فوق) وفي أنفه ذلف (صغر الأنف) وفي مشيه ذلف (مشية تقارب الخطو).

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ٢، ص ٥٥٣).

١١ قال جعيفران الموسوس:

ما جمع فر لأبيه ولا له بشبيهه  
أضحى لقوم كثير فكلهم يدعيه  
فذاك يقول بنبي وذلك يخاصم فيه  
والأم تضحك منهم لعلمها بأبيه

«المحافظ» في: (البيان والتبيين، م ١، ص ١٧٧).

١٢ وقال عمر بن عثمان: شيعت عبد العزيز بن المطلب المحزومي وهو قاضي مكة إلى منزله، وبباب المسجد مجنونة تصفق وتقول:

أرق عيني ضراط القاضي هذا المقيم ليس ذاك الماضي  
فقال: يا أبا حفص، أتراها تعني قاضي مكة؟

«المحافظ» في: (البيان والتبيين، م ١، ج ٢، ص ١٧٩).

١٣ وقال قائل:

أغاضبه عمرو بن شيبان إن رأته  
فلو شاء ربي كان أمير أبيكم  
عديدين من جرثومة ودخيس<sup>(١)</sup>  
طويلاً كأمر الحارث بن سدوس

«المحافظ» في: (البيان والتبيين، م ٢، ج ١، ص ١٠٢).

١٤ قال: وكانت بالمدينة امرأة ماجنة يقال لها سلامة الخضراء، فأخذت مع مخنث وهي تنيكه بكبيرنج (نموذج لقضيب الرجل)، فرفعت إلى الوالي فأوجعها ضرباً وطاف بها على جمل، فنظر إليها رجل يعرفها فقال: ما هذا يا سلامة؟ فقالت: بالله اسكت، ما في الدنيا أظلم من الرجال، أنتم تنيكونا الدهر كله فلما نكناكم مرة واحدة قتلتمونا.

«المحافظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٢).

١٥ قال سيبويه، وكان مردة اللاطة، واسمه ميمون بن زياد بن ثروان، وهو مولى لحزاعة:

أخزاع إن غدَّ القبائل فخرهم  
 فضعوا أكفكم على الأفواه  
 إلا إذا ذكر اللراط وأهله  
 والفتاقون مشارج الأستاه  
 فهناك فافتخروا فإن لكم به  
 مجداً تليداً طارفاً بسمياه  
 «المحافظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٣).

١٦ قال: ومن ذلك قولهم في البغي المكتسبة بالفجور: قحبة، وإنما القحاب السعال.  
 وكانوا إذا أرادوا الكتابة عن من زنت وتكسيت بالزنى، قالوا قحبت أي سعلت،  
 كناية، وقال الشاعر: إن السعال هو القحاب.  
 وكذلك كان كنايةهم في انكشاف عورة الرجل، يقال كشف علينا متاعه وعورته  
 وشواره، والشوار: المتاع. وكذلك الفرج وإنما (يعنون) الأير والحيز واللاست.  
 «المحافظ» في: (كتاب الحيوان، ج ١، ص ٣٣٤).

١٧ يقال فرج المرأة والجمع فروج، وهو القُبيل، والفرج كناية، والاسم الحيز وجمعه  
 أحراج، وهو الكعشب والأجم والشُكر، ويقال له الظبية والتفر:  
 كقول الفرزدق:

إنني أقرد جملاً ممراحاً  
 في قبة مُرْقرة أحراجا  
 أو كقوله:

إذا بطحت فرق الأنافي رفعتها  
 بشدين مع نحر كريم وكعشب  
 أو في:

جارية أعظمها أجسها  
 قد سئنتها بالسويق أمها  
 أو في:

وكنت كليلة الشيباء هبت  
 بمنع الشُكر أناتها القبيل  
 أو في:

فجاء بخرمول وفلك مثلك  
 فخرق ظبيها الحصان المشبق  
 أو في:

وما عمرو إلا نعجة ساجمية  
 تحرك تحت الكبش والثفر وارم...  
 «المحافظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٢، ص ٢٨٠ - ٢٨٣).

١٨ ويقال: إن الناس لم يجدوا مثل نشاط الحمام في وقت فترة الإنسان إلا ما وجدوه في البغال، فإن البغال تحمل أثقالها عشية، فتسير بقية يومها وسواد ليلتها، وصدر نهار غدها، حتى، إذا حطوا عن جميع ما كان محملاً من أصناف الدواب أحمالها، لم يكن لشيء منها همة، ولا لمن ركبها من الناس إلا المراغة (التقلّب) والماء والعلف، وللإنسان الاستلقاء ورفع الرجلين والغمز والتأوه، إلا البغال فإنها في وقت إعياء جميع الدواب وشدة كلالها، وشغلها بأنفسها مما مرّ عليها، ليس عليها عمل إلا أن تدلي أهرها وتشظ (تنعظ) وتضرب بها بطونها، وتحطها وترفعها، وفي ذلك الوقت لو رأى المكاري امرأة حسناء لما انتشر لها ولا هم بها. ولو كان منعظاً ثم اعتراه بعض ذلك الإعياء لنسي الإنعاض. وهذه خصلة تخالف فيها البغال جميع الحيوان. وتزعم العملة (العاملون بأيديهم) أنها تلتمس بذلك الراحة وتتداوى بها. «الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٣، ص ١٦٠).

١٩ ورأيت الحمامة تقمط الحمام الذكور، ورأيت الحمامة تقمط الحمامة، ورأيت أنثى كانت لي لا تقمط إلا الإناث، ورأيت أخرى تقمط الإناث فقط، ولا تدع أنثى تقمطها، ورأيت ذكراً يقمط الذكورة، وتقمطه.. ورأيت هذه الأصناف كلها في السحاقات من المذكرات والمؤنثات، وفي الرجال الخنثيين واللوطيين، وفي الرجال من لا يريد النساء، وفي النساء من لا يريد الرجال. «الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٣، ص ١٦٦).

٢٠ وفي سياق الحديث عن غزوة بدر العظمى، قال ابن اسحق: فسلك رسول الله (ص) طريقه من المدينة إلى مكة على نعب المدينة ثم على العقيق ثم على ذي الحليفة ثم على أولات الجيش ثم مرّ على تريان ثم على ملل ثم على غميس الحمام، ثم على صحيرات اليمامة ثم على السبالة ثم على فج الروحاء ثم على شنوكة وهي الطريق المعتدلة حتى إذا كان يعرق الظبية لقي رجلاً من الأعراب فسأله عن الناس فلم يجدوا عنده خبراً، فقال له الناس سلم على رسول الله (ص) قالوا نعم! فسلم عليه ثم قال: لئن كنت رسول الله فأخبرني عما في بطن ناقتي هذه، قال له سلمة بن سلامة بن وقش لا تسأل رسول الله (ص) وأقبل عليّ فأنا أخبرك عن ذلك، نزوت عليها ففي بطنها منك سخلة. فقال رسول الله (ص) مه أفحشت على الرجل. «ابن كثير» في: (البيداء والنهاية، ج ٣، ص ٢٦١).

٢١ قال ابن هشام وحدثني مسلمة بن علقمة المازني، قال: لما اشتد القتال يوم أحد جلس رسول الله (ص) تحت راية الأنصار وأرسل إلى علي أن قدم الراية فقدم علي وهو يقول: أنا أبو القصم فتاداه أبو سعد بن أبي طلحة وهو صاحب لواء المشركين: هل لك يا أبا القصم في اليراز من حاجة؟ قال: نعم، فبرزوا بين الصنفين فاختلفا ضربتين فضربه علي فصرعه ثم انصرف ولم يجهز عليه. فقال له بعض أصحابه: أفلا أجهزت عليه؟ فقال إنه استقبلني بعورته فعطفتني عليه الرحم وعرفت أن الله قد قتله. وقد فعل علي (ر) يوم صفين مع بسر ابن أبي أرطأة لما حمل عليه ليقتله أبدى له عورته فرجع عنه. وكذلك فعل عمرو بن العاص حين حمل عليه علي في بعض أيام صفين أبدى عن عورته فرجع علي أيضاً. ففي ذلك يقول الحارث بن النضر:

أتى كل يوم فارس غير منته وعورته وسط الصحابة بادية  
يكف لها عنه علي سنانه ويضحك منها في الخلاء معاويه  
(ابن كثيره في: (البداية والنهاية، ج ٤، ص ٢٠).

٢٢ وقال ابن قتيبة: كتب عبد الملك إلى الحجاج، لما قال لأنس ما قال: يا ابن المستقرمة عجب الزبيب لقد هممت أن أركلك ركلة تهوى بها إلى نار جهنم، قاتلك الله أخيفش العينين، أفتيل الرجلين، أسود العاجزين، ومعنى قوله المستقرمة عجب الزبيب - أي تضيق فرجها عند الجماع به..  
(ابن كثيره في: (البداية والنهاية، ج ٩ - ٩١).

٢٣ وقال القاضي أبو يوسف: كنت عند الرشيد فدخل عليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين رأيت الحجاج البارحة في النوم، قال: في أي زي رأيته؟ قال: في زي قبيح. فقلت ما فعل الله بك؟ فقال: ما أنت وذاك يا ماص بظر أمه.  
(ابن كثيره في: (البداية والنهاية، ج ٩، ص ١٣٩).

٢٤ قال «أبو نواس»: دعاني يوماً بعض الحاكة وألح علي ليضيفني في منزله، ولم يزل بي حتى أجبته فسار إلى منزله وسرت معه فإذا منزل لا بأس به، وقد احتفل الحائك في الطعام وجمع جمعاً من الحياك، فأكلنا وشربنا ثم قال: يا سيدي أشتهي أن تقول في جاريتي شيئاً من الشعر، وكان مغرمًا بجارية له، قال فقلت

أرنيها حتى أنظم على شكلها وحسنها، فكشف عنها فإذا هي أسمع خلق الله وأوحشهم، سوداء شمطاء ديدانية يسيل لعابها على صدرها. فقلت لسيدها: ما اسمها؟ فقال: تسنيم، فأنشأت أقول:

أسهر ليلتي حبّ تسنيم جارية في الحسن كالجوم  
 كأنما نكهتها كامخ أو حزمة من حزم الثوم  
 ضرطت من حبي لها ضرطة أفزعت منها ملك الروم  
 قال فقام الحائك يرقص ويصفق سائر يومه ويفرح ويقول: إنه شبهها والله بملك الروم.

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ١، ص ٢٣١).

٢٥ وقال محمد بن أبي عمر: سمعت أبا نواس يقول: والله ما فتحت سراويلي لحرام قط، وقال له محمد الأمين بن الرشيد: أنت زنديق. فقال: يا أمير المؤمنين لست بزنديق وأنا أقول:

أصلي الصلاة الخمس في حين وقتها وأشهد بالتوحيد لله خاضعا  
 وأحسن غملي أن ركبت جنابة وإن جاءني المسكين لم أك مانعا  
 واني وإن حانت من الكأس دعوة إلى بيعة الساقى أجبته مسارعا  
 وجوذاب حوّاري ولوز وسكر ومازال للخمار ذلك نافعا  
 واجعل تخليط الروافض كلهم لنفخة بختيشوع في النار طائعا  
 فقال له الأمين: ويحك! وما الذي ألجأك إلى نفخة بختيشوع؟ فقال: به تمت القافية. فأمر له بجائزة وبختيشوع الذي ذكره هو طيب الخلقاء.

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ١، ص ٢٣١).

٢٦ وقال ابن سكرة الهاشمي:

وقد كنت قبل الشيب أعشق خمرة وتفرط في عشقي، وتضرط من حبي  
 إلى أن عفا حرها، ودبب منعظي وصارت قفا نبيك، وصرت ألا هُتبي  
 «الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٥).

٢٧ وقال في مكان آخر:

حسبي سراك وبستي من وصالك لي شغلّت عنك بمن أهواه، فاشتغلي

لا تعذليني على ما كان من ملل  
هرمت حتى تناسيت اللحون معاً  
إن كنت أبصرتُ أشنا منك في بصري  
البحر أنت، وأبيري ليس من سملك  
من ذا يراك فلا يصبر إلى الملل  
وصرت مفرغة الألاحظ والمقل  
فلا بلغت الذي أهواه من أملي  
وليس بيني وبين البحر من عملي  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ١٥).

٢٨ وقال ابن الحجاج:

ألست تعلم أنني  
مازلت فيك بمدحي  
في غيبتني وحضوري  
أنيك أم جريسي  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ٣٤).

٢٩ وقال في مكان آخر:

كأنما باب استها  
بين سطور كاتب  
يصك لي بين يدي  
باللحم والخيز الذي  
يا من به قد فتحت  
وقغ لمن عننمه  
شكله كاف مطنقة  
حروفه محققه  
سيدنا في ورقه  
روحي به معلقه  
أبواب رزقي المغلقه  
جودك حذف الفقعقه  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٣، ص ٩٧).

٣٠ وقال أبو الطيب الظاهري:

بخارى من خرى لا شك فيه  
فإن قلت: الأمير بها مقيم  
إذا كان الأمير خراً فقل لي:  
يعزُّ بربعها الشيء النظيف  
فذا من فخر مفتخر ضعيف  
أليس الجزء موضعه الكنيف؟  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٤، ص ٧٠)،  
و«هاقوت الحموي» (معجم البلدان، م ١، ص ٣٥٤).

٣١ ويروي لأبي أحمد:

فقحة الدنيا بخارى  
ولنا فيها اقتحام



ليتها تفسر بنا الآن، فقد طال المقام  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٧١)،  
«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ١، ص ٣٥٤).

٣٢ وقال الغريامي:

ما بلدة فتنة من خرا وأهلها في جرفها دود؟  
تلك بخارى من بخار الخرى بضيق النُدِّ والعمود  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٧١)،  
«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ١، ص ٣٥٤).

٣٣ وقال أبو علي الساجي:

باء بخارى فاعلمن زائده والألف الأولى بلا فائده  
فهي خراً محض وسكانها كالطير في أقفاصها أبده  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٧١)،  
«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ١، ص ٣٥٤).

٣٤ وقال أبو بكر محمد بن عثمان النيسابوري الخازن:

وعتّين يريد قيام أمير بأدوية لأوقات الجماع  
فقلت له: هلاك الزق يوماً إذا ما احتيج فيه إلى الرفاع  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٨٤).

٣٥ وقال أبو الحسن علي بن الحسن، اللحام، الحراني:

لقبت أشأم طيرٍ وسرّث أنكد سير  
مواصلاً كل شرٍ مجانباً كل خير  
طارت عليك نحوس تجري بأشأم طير  
فأنت خنزير خلق تغدو بأخلاق غنيري  
وليس يعرف ما قذ حوى قميصك غيري  
إن ساء فيك مقالبي فسوف يرضيك أيري  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ١٠٩).

٣٦ وقال أبو علي الروزني الكاتب:

وقصير من قري زو      زن في قامة شبر  
يدعي الكتابة إلا      أنه في فهم غير  
ولقد فكرت فيه      وكذا فكر غيري  
كيف يستدخل أيراً      وهو في قامة أير  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٤، ص ١٤٤).

٣٧ وقال أبو محمد العبدلكاني:

يا رب وفقني للخير      واقتل عدوي بيدي غيري  
وتول أيري فإن الفتى      لذته في قوة الأير  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٤، ص ٤٤٩).

٣٨ وقال في مكان آخر:

يا سيدي نن في زمان      أبدلنا الله منه غيره  
كل خميس وكل نذل      متع بالطيبات أيره  
وكل ذي فطنة وكيس      يجلد في بيته عميره  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٤، ص ٤٤٩).

٣٩ وقال في مكان آخر:

يا كاسباً من استه      ومنفقاً على الذكر  
استك تشكرك فلا      تفرح إذا الأير شكز  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٤، ص ٤٤٩).

٤٠ وقال في مكان آخر:

يا مباح الشعر جهلاً      أعيّن أخاك بصميت  
لو كان في الشعر خير      ما كان ينبت في استي  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بتيمة الدهر، م ٤، ص ٤٤٩).

٤١ وقال أبو العيّن: عشقتني امرأة من البصرة من غير أن تراني، وإنما كانت تسمع

عذوبة كلامي، فلما رأني استقيحتني، وقالت قبحة الله، أهذا هو؟ فكتبت إليها:  
 ونبتتها لما رأني تنكرت      وقالت: دميم، أحول، ما له جسم  
 فإن تنكري مني أحولاً فيأني      أديب، أريب، لا عبي ولا فلم  
 فوقعت في الرقعة: يا عاض بظر أمه، لديوان الرسائل أردتك؟  
 «الشابستي» في: (الديارات، ص ٨٧).

٤٢ وقال له دعبل يوماً: والله لأهجونك! قال: والله لئن فعلت لأخرجن في الخيال  
 (أي يجعلها في هيئة تمثيل).  
 «الشابستي» في: (الديارات، ص ١٨٨).

٤٣ وخرج أبو المضرجي وسلام بن غالب بن شماس وأبو البصير الشاعر، يريدون  
 الحج. فلما قدموا الكوفة، بدا لأبي البصير ولسلام، ثم مضى أبو المضرجي فقال  
 أبو البصير يخاطب سلاماً:  
 خذ برأس القطا واستخر الله إلى دار قينة الرماح  
 حيث لا تنكر المعارف والخمر      ووضع الأيدي على الأحرار  
 «الشابستي» في: (الديارات، ص ٢٥٠).

٤٤ وطرز ابن جمهور مندبلاً بأبيات مرسله إلى قينة أحبها تدعى زادمهر، يقول فيها:  
 أنا رسول من فتى عاشق      أدمعه في خده جاريه  
 هذا ابن جمهور فجودي له      منك بما يهواه يا فاسيه  
 وليست النفس وإن شغفها      حبك يا مولاته ساليه  
 فردت المندبل، وقد طرزت في وسطه: أم من يسخر بنا حتى ينيكنا زانيه.  
 «الشابستي» في: (الديارات، ص ٢٦٩).

٤٥ وقال لها يوماً: يا قحبة! قالت له: يا ابن القحيتين! فقال لها: ويملك أقول لك  
 يا قحبة، فتقولين لي يا ابن القحيتين؟ فقالت: نعم! أنا شمس، أرد بالزوج.  
 «الشابستي» في: (الديارات، ص ٢٦٩).

٤٦ وقال عباس بن البصري:  
 أتشط للشرب يا سيدي      فيومك هذا دقيق الدرور

فعندي لك اليوم مشويتان  
 وخمسون بيضة مثل النجوم  
 فغافلتها وتناولتَهنَّ  
 أتَنشط عندي على نبتين  
 ونقصد نهياً وديراً لها  
 ونشرب فيها برطل وجام  
 وأما الطيور لقرط السرور  
 فهذا يصيح على الحادثات  
 وحشف أنا راخيم الدلال  
 ويظفر مني بشيخ مليح  
 فزرني تجدني وفي المقال

سرقتهما من دجاج العجوز  
 خبتهنَّ في جرف كوز  
 ولم تنتفع بالمكان الحريز  
 على لوزتين على قطرميز  
 به مطرح الورد والمرنجوز<sup>(٥)</sup>  
 وكبيرة وأنخاب كوز  
 فبين الرياض وبين الغرور  
 تنحى، وهذا بنا: لا تجوزي  
 نشا في النعيم ولبس الخروز  
 ظريف أديب ضحوك طنوز  
 والأفني، فاكسع اليوم طيزي  
 الشابستي في: (الديارات، ص ٢٩٦).

## ٤٧ وقال شاعر:

وعامل يعرف بالقمي  
 حتى إذا خفت من شره  
 فحط عن كل حساب له  
 فبت ممنوعاً على رغمه

وجه مشاحاً إلى كرمي  
 أريتَه الأصلع من كمي  
 كل عراج ثابت باسمي  
 وبات منكوحاً على رغمي

الراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٥).

## ٤٨ وقال سليمان لرجل، بلغني أنك مأبون فقال: مكذوب علي وعليك!

إن في الكتاب شيخاً  
 يا سليمان بن وهب

بشتهي في الجوف داخل  
 في جرأم المتغافل

الراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٤).

## ٤٩ وقيل لقضاة، ما تقول في القبض؟ قال: أصحابنا فيه على مذهبين، والقبض أحب إلي!

الراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٣).

٥٠ قال أبو سعيد راوية بشار: رأيت بشاراً يوماً، وهو يضحك فسأفته فقال: تفكرت في شيء، ليس على وجه الأرض رجل إلا يود أن أيره أكبر مما هو عليه، ولا امرأة تود أن جرّها أضيّق مما هو عليه ولو أعطي كل واحد طلبته لبطل التناكح، فمنع سؤليهما لطف من الله تعالى!

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦١).

٥١ وتفاخر قوم بكبير الأيور، فقال أعرابي، لو كان كبير الأير فخرأ لكان البغل من قريش.  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٠).

٥٢ وقالت جارية لمخنث: ما أعظم بليتي بك! قال: بليتي في جرك أعظم: سود وجهه وشق وسطه وقطع لسانه، وحفر إلى جانبه كيف...  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ١، ص ٢٦٠).

٥٣ سئل الأحنف: ما بال أستاذ الرجال عليها شعر وأستاذ النساء لا شعر عليها؟ قال: لأن أستاذ الرجال حمى وأستاذ النساء مرعى!  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦١).

٥٤ وقال دعبل: كان جعيفران لا تقيم عليه امرأة فتزوج امرأة، فأقامت عليه، فسأته فقال: إنها مثلي وقد قلت فيها:

لما ضربت بغمرمولي مضارطها	بالت فقلت أسلحي إن شئت أو بولي
إنني سأخرى إذا أنعظت من سبق	فإن خريت فقد أعطيتني سولي
سلح أتى بين عذيوطين شككني	منها أتى أو أتى من تحت غرمولي
وسالحتني فلم أشعر بما فعلت	حتى وجدت خراها في سراويلي

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٧).

٥٥ وقيل لمدني: كيف حالك؟ فقال: إذا أوري إذا فقد قام، وإذا وجد نام.

لي أير أراحنى الله منه صار همي به عريضاً طويلاً  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٧٠).

٥٦ وقال أبو حكيمة من مرثية لأير مما لم يسبق إليه:  
أبحسطني إبليس داعين أصبحا برأسي وجسمي دقلا وزكاما؟  
فليتهما كانا به وأزیده زمانة أير لا يطيق قياما  
إذا انتبهت للنيك أزياب معشر توسد لإحدى خصيتيه وناما  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٧٠).

٥٧ ومن قوله وهو أحسن ما قيل في ذلك:  
ينام على كف الفتاة وتارة له حركات ما يحس بها الكف  
كما يرفع الفزخ ابن يومين رأسه إلى والديه ثم يدركه الضعف  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٧١).

٥٨ وأنعظ رجل أير فعرض أيره على بغى فقالت: يا رقيق، اعرض هذا على من لم يز  
أيراً قط. وأما أنا فعندي من الأيور أكثر من التكبير يوم الضحى!  
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٧١).

٥٩ عندما جاء الوليد بن يزيد خبير موت عمه هشام بن عبد الملك من جهة الرصافة،  
وكان يكرهه، فرح بذلك كثيراً، وسمع صياحاً، فسأل عنه، فقيل له: هذا من دار  
هشام يبكيه بناته، فقال:

إنني سمعت بليل ورا المصلى برتنة  
إذا بنات هشام يندبن والدهنه  
يندبن قرماً جليلاً قد كان يعضدهنه  
أنا الخنث حتماً إن لم أنيكهنه

«أبو فرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٦، ق ١، ص ٢٢٢)،  
«المسعودي» في: (مروج الذهب، م ٣، ص ٢٢٦).

٦٠ وتذاكروا يوماً كبير الأهور بحضرة بعض أمراء المدينة فأطالوا القول، ثم قال

بعضهم: إنما يكون كبير أير الرجل على قدر جر أمه، فالتفت الأمير إلى دحمان فقال: يا دحمان كيف أيرك؟ فقال له: أيها الأمير أنت لم ترد أن تعرف كبير أيري، وإنما أردت أن تعرف مقدار جر أمي. وقيل إن رجلاً مرّ به يوماً، فقال له: أير حماري في جر أمك يا حيم. فلم يفهم ما قاله، وفهمه رجل كان حاضراً معه فضحك، فقال: من م ضحكت؟ فلم يخبره. فقال له: أقسمت عليك ألا أخبرتني، قال: إنه يشتبك فلا أحب استقبالك بما قاله لك. فقال والله لتجدني كائناً ما كان، فقال له: قال: كذا وكذا.. من حماري في جر أمك، فضحك ثم قال: أعجب وأغلظ علي من شتمه كنايةك عن أير حماره وتصريحك بحر أمي لا تكني.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٦ - ق ٢، ص ٢٨٦).

٦١ وما قاله جرير في هجاء راعي الإبل وقد أهاته:  
 أجنبدل ما تقول بنو تمير إذا ما الأير في است أبيك غابا  
 وأخيراً قوله:  
 ففض الطرف إنك من تمير فلا كعباً بلغت ولا كلابا  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٧، ق ١، ص ٨٩).

٦٢ وما قاله في هجائه للفرزدق:  
 يا زيق قد كنت من شيبان في حسب يا زيق ويحك من أنكحت يا زيق  
 أنكحت ويحك قيناً باسته حمم يا زيق ويحك هل بارت بك السوق  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٧، ق ١، ص ١٣٦).

٦٣ وفي مكان آخر يقول، بعد زواجه من حدراء:  
 أثائرة حدراء من جرّ بالنقا وهل لأبي حدراء في الوثر طالب  
 أتشار بشطاماً إذا ابتلت استها وقد بؤلت في مسمعيه الشعالب  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٧، ص ١٣٧).

٦٤ وفي مكان آخر يقول:  
 لو قد بعثت على الفرزدق ميسمي وعلى البعيث لقد نكحت الأخطلا  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٧، ق ١، ص ٣٦٣).

٦٥ وهجا الحزين الكناني كثيراً في بيته الشعري وهو:  
قصير القميص فاحش عند بيته      بعض القراد باسته وهو قائم  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٨، ق ١، ص ٥٩).

٦٦ وهجا الحصين أبا كلدة رداً على هجائه له:  
عض أبو كلدة من أمه      معترضاً ما جاوز الأشكتين  
بظراً طويلاً غاشياً رأسه      أعقف كالمنجل ذا شعبتين  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٠، ق ١، ص ٢٣٩).

٦٧ وقال أحدهم:  
فما لسليم شئت الله أمرها      تنيك بأيديها وتعيأ أيورها  
«المسعودي» في: (مروج الذهب، م ٣، ص ٢٨٨).

٦٨ وقال غيره:  
لعمرك ما البحار ولا الفيافي      بأوسع من فجاج بني لقيط  
لقيط شرمز ركب المطايا      وأنذل من يدب على البسيط  
ألا لعن الإله بني لقيط      بقايا سبية من قوم لوط  
«المسعودي» في: (مروج الذهب، م ٣، ص ٢٨٨).

٦٩ وقال نوشروان البغدادي، يعتذر لأهل إربل عن هجائه لهم:  
قد تاب شيطاني وقد قال لي      لا عدت أمجر بعدها إربلا  
كيف؟ وقد عابنت في صدرها      صدداً، رئيساً سيداً مقبلاً  
مولاي مجد الدين، يا ماجداً      شرفه الله، قد حوّلها  
عبدك نوشروان، في شعره،      ما زال للطيبة مستعملاً  
لولاك، ما زارت ربي إربل      أشعاره قط، ولا عوّه  
ولو تلقّاك بها لم يقل!      تباً لشيطاني، وما سؤلاً  
هذا، وفي بيتي، مُنتُ إذا      أبصرها غيري انثنى أحولاً  
تقول: فصل كازروني، وأنطاكي، وألا ناطح الأيملا  
فقلت: ما في الموصل اليوم لي      معيشة، قالت: دع الموصل  
واقصد إلى إربل وأربع بها،      ولا تقل ربعاً قليل الكلا



وقل: أنا أخطأت في ذمها،  
 وقل: أبي القرد، وخالي وأنا  
 وعمتي فادت على خالتي،  
 وأختي القلفاء شجاره،  
 فربعنا ملآن من فسقنا،  
 وكل من وجهتا وجهه،  
 يا إربلين اسمعوا كلمة،  
 فالآن عنكم قد هجا نفسه،  
 هيح ذاك الهجو عن ربكم،  
 وحط في رأسك خلع الدلا  
 كلب، وإن الكلب قد خولا  
 وأمي القحبة رأس البلا  
 ملاحها قد ركب الكوثلا  
 وقط من ناكيتنا ما خلا  
 سخم فيه، بالسخام، الطلا  
 قد قال شيطاني واسترسلنا  
 بكل قول يخرس الميقولا  
 كل أخير ينقض الأولا  
 «ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ١، ص ١٤٠).

٧٠ ذكر أن أبا الشبل كان يهوى خنساء (جارية هشام الضريع) ثم هجاها، فهجرته  
 فعدل عنها إلى فضل الشاعرة.. وكان سبب القطيعة بينهما، أنه سكر عندها  
 فخطبها مغلظاً في شيء فقالت له: بم تدل على الناس بأكثر من شعرك، وإنه لغير  
 طيب والله لئن شئت لأهجونك بما يبقى عاره، ففضب، وقال فيها:  
 خنساء قد أفرطت علينا      تزعم أن ليس لي مجير  
 تاهت بأشعارها وصالت      كأنما ناكها جرير  
 فخلجت ولم تجبه وتقاطعا      قالت فيه مبتدئة:  
 قل لأبي الشبل إن أتاه      مقلد سب له مجير  
 هيهات ما أن له مجير      ولا نصير ولا ظهير  
 فقالت خنساء في فضل:  
 تقول له فضل إذا ما تخوفت      ركوب قبيح الذل في طلب الوصل  
 جز أم فتى لم يلق في الحب ذلة      فقلت لها لا بل جر أم أبي الشبل  
 ما ينقضي فكري وطول تعجبي      من نعمة تكني أبا الشبل  
 ركب الفحول على مثانتها      فتمردت كتمرد الفحل  
 لما كنيت مما كنيت به      وتسمت النقصان بالفضل  
 كادت بنا الدنيا تميد ضحى      وترى السماء تذبوب كالمهل  
 ففضب أبو الشبل وهجا مولاها فقال:  
 نعم ماوى العزاب بيت هشام      مسعف بالحرام أهل الحرام

من أراد المبيت ببغى سفاحاً  
فهبشام يبيحه في دجى الليل  
ذلك جر دواته لا تعزى  
أبو الفرج الأصبهاني» في: (القيان، ص ١١٨).

٧١ قال زيد بن الحسن الإحاطي في سلطان شاحط (مدينة عينية):  
قالوا لنا السلطان في شاحط  
قلت: هل السلطان أعلاههما؟  
يأتي الزنا من موضع الغائط  
قالوا: بل السلطان من هابط  
«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ٣، ص ٣٠٤).

٧٢ وقال شاعر بهجو مصر:  
مصر دار الفاسقين  
فلذا شاهدت شاهدت  
وصفاعة وضراطاً  
وشيوخاً ونساء  
فهي مروت الناسكينا  
يستفر السامعينا  
جنونا ومجنونا  
وبغاء وقرونا  
قد جعلن الفمق دينا  
وحياة النائكينا  
«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ٥، ص ١٤١).

٧٣ وما قيل في «بحى بن أكنم» المشهور بلواطه، وهو قاضي القضاة في بغداد زمن المأمون:

وكنا نرجي أن نرى العدل ظاهراً  
متى تصلح الدنيا ويصلح أهلها  
وكنت ألوم الشيخ فيك ولا أرى  
فلما رأيت الحسن ألقى رداه  
خربةً بحى لين رأسها  
يحشوا بها المرد إذا ما خلا  
ينحط من فوق إلى أسفل

«الثعالبي النيسابوري» في:

(ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، م ١، ص ٢٧٣).

٧٤ وهجا مروان الأصغر علياً بن الجهم:

إن ابن جهم في المغيب يعيبي  
ضُغرت مهايته وعظم بطنه  
وبح ابن جهم ليس يرحم أمه  
فإذا التفتينا ناك شقري شعره  
وقال فيه في مكان آخر:

يا ابن بلدر يا علييه  
قلت ما ليس بحق  
اسكتي يا بنت جهم  
قلست إنسي قسرشييه  
فاسكتي يا نبطيه  
اسكتي يا حلقبيه  
وأبو الفرج الأصفهاني، في: (الأغاني، م ١١، ق ١، ص ٥ - ٦).

٧٥ وهجا ابن البرصاء ابن علقمة، ومما قاله:

ألا ابلغ أبا الجرباء عني  
فلا تذكر أباك العبد وافخر  
أبا الحفاث<sup>(١)</sup> شر الناس حياً  
رفعت مُسامياً لتتال مجدداً  
وأبو الفرج الأصبهاني، في: (الأغاني، م ١١، ق ١، ص ١٧٣).

٧٦ وقال عيسى بن زبيب في دفاق المغنية وقد مات ثلاثة تزوجوها بعد مولاهما يحيى بن الربيع بعد أن ولدت له ولداً:

قلت لما رأيت دار دفاق  
حلّروا الرابع الشقي دفاقاً  
الهُ عن بضعها فإن دفاقاً  
لم تضاجع بعللاً فهبّ سليماً  
حمنها قد أضر بالعشاق  
لا يكونن نجمه في محاق  
شوم جزها قد سار في الآفاق  
بل جريحاً وجرحه غير راق  
وأبو الفرج الأصبهاني، في: (الأغاني، م ١١، ق ١، ص ١٨١).

٧٧ ومما قيل فيها، ما جاء أولاً على لسان أحمد بن علي بن جعفر قال: حضرت مرة مجلساً وفيه ابن دفاق، وفيه النصراني المعروف بأبي الجاموس اليعقوبي البزاز قرابة بلال، قال: فعبث ابن دفاق بأبي الجاموس، فلما أكثر عليه قال: اسمعوا مني ثم

حلف بالحنيفية أنه لا يكذب وحدثنا وقال: مضيت وأنا غلام مع أستاذي إلى باب حمدونة بنت الرشيد، ومعنا بز نعرضه للبيع، فخرجت إلينا دفاق، أم هذا، تقاولنا في ثمن المتاع، وفي يدها مروحة على أحد وجهيها منقوش (الحير إلى أيرين، أحوج من الأير إلى جرين) وعلى الوجه الآخر (كما أن أحرحا إلى بغلين أحوج، من البغل إلى إحروين). قال فأسكتته والله سكوتاً علمنا معه أنه لو خرس لكان الخرس أصون لعرضه مما جرى.

وقال أحمد: وفي دفاق يقول عيسى بن زينب: وكان لها غلامان خلاسيان يروحانها في الخيش، فتحدث الناس أنها قالت: لو أحد منهما أراد أن ينيكها فعجز، فقالت له: نكني وأنت حر، فقال لها: نيكيني أنت وبيعيني في الأعراب، فقال فيها عيسى بن زينب:

أحسن من غنى لنا أو شدا      دفاق في خفض من العيش  
لها غلامان ينيكانهما      بعللة الترويح في الخيش  
وقال أبو موسى الأعمى في يحيى بن الربيع مولاها:

قل ليحيى نعم صبرت على الموت ولم تخش سهم ريب المنوي  
كيف قل لي أطق ويحك يا يحيى على الضعف منك حمل القرون  
ويح يحيى ما مؤ باست دفاق      بعدما غاب من سياط البصون  
«أبر الفرج الأصهباني»، في: (الأغاني، م ١١، ق ١، ص ١٨٢ - ١٨٣).

٧٨ وكان يحيى بن عبد السميع الهشامي يعاشر عبد الصمد بن المعذل، ويجتمعان في دار رجل من بني المنجاب له جارية مغنية، وكان ينزل رحبة المنجاب بالبصرة، ثم استبد بها الهاشمي دون عبد الصمد، فقال فيهم عبد الصمد:

قل ليحيى ملكت من أحبائي      فلينيكهم ما شاء من أصحاب  
قد تركنا تعشق المرد لما      أن بلونا تنعم العزاب  
وشنعنا المراجرين فملنا      بعد خير إلى وصال الفحاب  
حبذا قينة لأهل بني المنجا      ب حلّت في رحبة المنجاب  
صدقت إذ يقول لي حلق      الأحراج ليس الفقاح للأزباب  
حبذا تلك إذ تغنيك يا      يحيى وتسقيك من ثنايا عذاب

ذكر القلب ذكره أم تريد  
 حينذا إذ ركبها فتجافت  
 رب، شعر قد قلته بتساه  
 قد تركتُ الملتحين إذ ما  
 والمطايا بالشهب شهب الركاب  
 تتشكى إليك عند الضراب  
 ويُغزى به ذرو الألباب  
 ذكروا قاموا على الأذئاب  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٢، ق ١، ص ١٢٦).

٧٩ وقال يهجو آخر:

أبوك أمير قرية نهر تيري  
 وأرزاق العباد على إله  
 فكم من رزق ربك من فقير  
 ولست على نمائك بالأمير  
 لهم وعليك أرزاق الأيور  
 وما في أهل رزقك من فقير  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٢، ق ١، ص ١٣٩).

٨٠ وهجا بشار حماد عجرد وصاحبه سليم:

أمسى سليم بأرض السوس مرتفعاً  
 ليس النعيم وإن كنا نزنُ به  
 ناكاً ونيكاً ولم يشعر بذا أحد  
 فنشب الشر بين حماد وبشار.  
 في حدها بعد غربالي وأمداد  
 إلا نعيم سليم ثم حماد  
 في غفلة عن نبي الرحمة الهادي  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٣، ق ١، ص ١٤٠).

٨١ وذكر أن بشاراً سمع بقول عجرد:

دعيت إلى بُزْد وأنت لغيره  
 فقال بشار لراويته ههنا أحد؟ قال: لا، فقال: أحسن والله ما شاء ابن الزانية.  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٣، ق ١، ص ١٤١).

٨٢ وهجاه في مكان آخر بقوله:

لقد صار بشار بصيراً بديره  
 له مقلة عمياء وامت بصيرة  
 على وده أن الحمير تنيكه  
 وناظره بين الأنام ضريز  
 إلى الأمير من تحت الشياح يشير  
 وأن جميع العالمين حمير  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٣، ق ١، ص ١٤٦).

٨٣ وفي مكان آخر يقول:

من كان مثل أبيك يا  
أنت ابن برد مثل بُر  
زجرتك عن حجر استها  
من حيث يخرج جعد مننته  
أعمى كمت عينيه من  
خنزيرة بظراء مننته  
وشماء خضراء المقابن  
عذراء حبلى بالقرومي  
مَرَقَتْ فصارت قحبة  
ولقد أقنتك يا ابن برد

أعمى أبوه فلا أبالة  
وفي النذالة والردالة  
في الحش جارية غزالة  
مدنسة مُذالاه  
ودح استها وكمت قذاله  
البداهة والعلاله  
ريحها ريح الأهاله  
للمخانة والضلاله  
بجمالة وبلا جماله  
فاجترأت فلا إقاله  
(أبو الفرج الأصبهاني، في:  
(الأغاني، م ١٣، ق ٢، ص ١٥٨).

٨٤ وأنشد أعرابي من بني أسد:

تمنيك لو عاد شرخ الشباب  
وكنت مكيناً لدى الغانيات  
فأما للحسان فيؤبني

ومن ذا على الدهر يعطى المنى  
فلا شيء عندي لها ممكنا  
وأما القباع فأبى أنا

(ابن عبد ربه، في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٨).

٨٥ ودخل عيسى بن موسى على جارية فلم يقدر على شيء فقال:

النفس تطمع والأسباب عاجزة  
والنفس تهلك بين اليأس والطمع

(ابن عبد ربه، في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٨).

٨٦ وقال الفرزدق:

أنا شيء ولي امرأة عجوز  
وقالت رقّ أيرك مذ كبرنا

تراودني على ما لا يجوز  
فقلت لها بل اتسع القفيز

(ابن عبد ربه، في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩)،  
و(الأبشيبي، في: (المستطرف، ج ٢، ص ٢٢٧).

- ٨٧ وقال أعرابي حين كبر وعجز:  
عجبت من أهرى كيف يصنع      أدفعه بإصبعي ويرجع  
    يقوم بعقد النشتر ثم يصرع  
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩).
- ٨٨ وقال هشام بن عبد الملك للأبرش الكلبي زوجني امرأة من كلب، ففعل وصارت  
عنده فقال له هشام ودخل عليه: لقد وجدنا في نساء كلب سعة. فقال له  
الأبرش: إن نساء كلب خلقن لرجال كلب.  
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩).
- ٨٩ وقال شاعر:  
لم يوافق طباع هذا طباعي      فأنا وهي دهرنا في صراع  
وتحريت أن أنال رضاها      فأبت غير جفوة وامتناع  
فتفكرت لم بليت بهذا      فإذا أن ذا لضعف المتاع  
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩).
- ٩٠ وقيل من ناك لنفسه لم يضعف أبداً ولم ينقطع، ومن فعل ذلك لغيره فذاك الذي  
يضنى وينقطع. يعنون من فعل ذلك ليلبغ أقصى شهوة المرأة ويطلب الذكر عندها.  
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩).
- ٩١ وقال والبة بن الحباب في هجائه لأبي العتاهية:  
قل لابن بايعة القصار      وابن الدوارق والجرار  
تهوى عنيبة ظاهراً      وهواك في أبر الحمار  
تهجو مراكيب الألسي      فككوك من ذاك الإسار  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٦، ق ٢، ص ٣٠٥).
- ٩٢ ويروى في مجلس للشاعر ابن منذر أن حجج الصواف الأعور أراد لقيه،  
فتجاهله.. حتى ذكر بما قاله فيه:  
إذا أنت تعلمت      بحبل من أبي الضلت

تعلقت بحبل واهن القوية منبئت  
قال فتغافل عني وأقبل عليهم ساعة ثم أقبل علي فقال: من أي البلاد أنت؟ قلت  
من أهل البصرة. قال: وأين تنزل منها؟ قلت: بحضرة بني عائش الصوافين قال:  
أتعرف هناك ابن زانية يقال له حجاج الصواف؟ قلت نعم تركته بينك ابن أم ابن  
زانية يقال له ابن مناذر، فضحك وقام إلي فعانقني.  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٧، ق ١، ص ٤٠).

٩٣ وقد هجا ابن مناذر الصواف في قصيدة يقول فيها:

إن ادعاء الحجاج في العرب  
وهو ابن زان لألف زانية  
ولو دعاه داع فقال له  
أبوه زان والأم زانية  
تقول عجل ادخل لناكها  
من ناكني فيهما فأوسعني  
هم جري النيك فابتغوا لحري  
إذا سمعت النهيق هاج جري  
بأخذني في أسافلي وحرري  
شكك إلى نسوة قتلن لها  
كفي قليلاً قالت وكيف وبني  
أرى أيور الرجال من عصب  
عند ثقيف من أعجب العجب  
وألف عالج معلهج الحسب  
من المعلى في اللؤم؟ قال: أبي  
بنت زناة مهتوكة الحجب  
اتركه في إستي إن شئت أو ركب  
رهزاً دراكاً أعطيته سَلْبِي  
أبر حمار أقضي به إربي  
شوقاً إليه وهاج لي طربي  
مثل اضطرار الحريق في الخطب  
وهي تنادي بالويل والحرب  
في جوف صدعي كحكة الحرب  
ليت أيور الرجال من خشب  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٧، ق ١، ص ٤١).

٩٤ وقال ابن مفرغ يهجو ابن زياد ويرميه بالابنة:

أبلغ قريشاً قضاها وقضيضها  
إنني ابتليت بحية ساورتهم  
جمعدت أنامله ولام نجماره  
قالوا يذاك فقلت في جوف استه  
لم يبتق أير أسود أو أبيض  
أهل السماحة والحلوم الراجحة  
بيد لعمري لم تكن لي رابحه  
ولم تخبرنا الظباء السانحه  
وبذاك تخبرني الصدوق الغاضحه  
إلا له استك في الخلاء مصافحه  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٧، ق ١، ص ١٣٩).



٩٥ وقال دعبل بن علي في هجاء مالك بن طوق:

لأحد أخشاه علي      من قال أمك زانية  
 يا زاني ابن الزاني ابن      الزاني ابن الزانيه  
 أنت المرّد فسي الزنا      علي السنين الخاليه  
 ومرّد فيه علي      كثر السنين الباقيه  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٢، ص ١٤٠).

٩٦ وهجا دعبل بن علي ابن أبي دؤاد بقوله:

إن هذا الذي دؤاد أبوه      وإياد قد أكثر الأبناء  
 ساحقت أمه ولاط أبوه      ليت شعري عنه فمن أين جاء  
 جاء من بين صخرتين صلوردين      عقامين ينبتان الهباء  
 لا سفاح ولا نكاح ولا ما      يسرجب الأمهات والآباء  
 «أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ١، ص ٩٥).

٩٧ وقال إسماعيل، وحدثني أبي قال: كنت ذات يوم جالساً أكتب كتاباً فنظر فيه

سلم الخاسر طويلاً ثم قال:  
 أير يحيى أخط من كف يحيى      إن يحيى بأيره لخطوط  
 فقال أبو محمد يحيى:

أم سلم بذلك أعلم شيء      إنها تحت أيره لضرور  
 ولها تارة إذا ما علاها      أرمل من وداقها وأطيط  
 أم سلم تُعلم الشعر سلماً      حبذا شعر أمك المنقور  
 ليت شعري ما بال سلم بن عمرو      كاسف البال حين يذكر لوط  
 لا يصلني عليه فيمن يصلني      بل عند ذكره تشبيط

فقال له سلم: ويحك وما لك خبثت! أي شيء دعاك إلى هذا كله؟ فقال أبو محمد: بدأت فاتصرت واليادي أظلم.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٢، ص ١٧٣).

٩٨ وهجا دعبل بن علي المطلب بن عبد الله وبغته بغلامين: علي وعمرو، وكان يتهم بهما:

فأبر علي له آلة      وفتححة عمرو له رثه  
فطوراً تصادفه جعبة      وطوراً تصادفه حربه  
«أبو الفرج الأصبهاني»، في: (الأغاني، م ١٨، ق ٢، ص ١١٧).

٩٩ وهجا أبا سعد الخزومي:

يا أبا سعد قوصرة      زانني الأخت والمرة  
لو تراه مجيباً      خلته عقد قنطره  
أو ترى الأبر في استه      قلت ساق بمقطره  
«أبو الفرج الأصبهاني»، في: (الأغاني، م ١٨، وق ٢، ص ١٢١).

١٠٠ وقال أبو سعد الخزومي في دعبل:

لدعبل مئة يمين بها      فلمت حتى المات أنماها  
أدخلنا بيته فأكرمنا      ودس امرأته فنكناها  
«أبو الفرج الأصبهاني»، في: (الأغاني، م ١٨، ق ٢، ص ١٢٣).

١٠١ كان أبو محمد التيمي يهوى غلاماً، وكان الغلام يهوى جارية من جواري القيان، فكان بها مشغولاً عنه، وكانت القينة تهوى الغلام أيضاً فلا تفارقه، فقال التيمي:

ويلى على أغيد مكور      وساحر ليس بمسحور  
تؤثره الحور علينا كما      تؤثره نحن على الحور  
علّق من غلّق فيه هوى      منتظم الإلفة مغمور  
وكان من يهواه في أمره      مقلّب صفقة مقمور  
«أبو الفرج الأصبهاني»، في: (الأغاني، م ١٨، ق ٣، ص ٢٨٥).

١٠٢ تزوجت أخت أبي نخيلة برجل يقال له ميار، وكان أبو نخيلة يقوم بمالها مع ماله، ويرعى سوامها مع سوامه، ويستبد عليها بأكثر منافعها، فخاصمته يوماً من وراء خدرها في ذلك فأنشأ يقول:

أظلل أرعى وتراً هزبنناً      ململمأ ترى له غضونا  
ذا ابن مقوماً غثنونا      يطعن طعنأ يقضب الوتينا

ويهنك الأعفاج والريتنا      يذهب ميار وتقمدينا  
 وتفسدين أو تبذرينا      وتمنحين استك آخرينا  
 أهر الحمار في است هذا ديننا  
 وأبر الفرج الأصهباني في: (الأغاني، م ١٨، ق ٣، ص ٣٤٢).

١٠٢ ودخل عقال بن شبة المجاشعي على المهدي فقال له: يا أبا الشيطان، ما بقي من حبك؟ قال: بنات آدم. فقال وما يعجبك منهن، هل التي عصبت عصب الجان وجدلت جدل العنان واهتزت اهتزاز البان؟ أم التي بيدتت فعظمت وكملت فتمت؟ فقال: يا أمير المؤمنين أحبهما إلي التي وصفها أبو نخيلة، فإنه كانت له جارية صغيرة وهبها له عمك أبو العباس السفاح فكان إذا غشيها صغرت عنه وقلت تحته فقال:

إنني وجدت الأبرزان الكودكا      غير منيك فابغني منبكا  
 شيئاً إذا حركته تحركا  
 قال فوهب له المهدي جارية كاملة فائقة متأدية بديعة فلما أصبح عقال غدا على المهدي متشكراً فخرج المهدي وفي يده مشط يسرح به لحينه وهو يضحك، فدعا له عقال وقال له: يا أمير المؤمنين مَ تضحك أدام الله سرورك؟ قال: يا أبا الشيطان إنني اغتملت أنفاً من شيء إذا حركته تحرك. وذكرت قولك الآن لما رأيتك فضحكت.

وأبر الفرج الأصهباني في: (الأغاني، م ١٨، ق ٣، ص ٣٤٣).

١٠٤ وقال الأغلب العجلي في سجاح لما تزوجت مسيلمة الكذاب:

لقد لقيت سجاح من بعد العمى      ملوحاً في العين مجلود القزى  
 مثل العتيق في شباب قد أتى      من اللجيمين أصحاب القزى  
 حتى شتا ينتع زفراه الندى      خاظلي البضيع، لحمه خطايطا  
 كأنما جمع من لحم الخصى      إذا تمطى بين بُرديه صأى  
 كأن عرق أهره إذا وذى      حبل عجوز ضفرت سبع قوى  
 يمشي على قوائم خمس زكا      يرفع وشطاهن من بزود الندى  
 والخلق السفاف يردي في الردي      قال ألا ترينه قالت أرى  
 قال ألا أدخله قالت بلى      فثال فيها مثل محراث الفضا

يقول لما غلب فيها واستوى      مثلها كنت أحثيك الحسا  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٣، ص ٣٨٥).

١٠٥ وعندما تزوج الفرزدق ابنة عمه نواراً، وجاء بها البصرة وقد أحبلها قال جرير في ذلك:

ألا تلکم عرس لفرزدق جامحاً      ولو رضيت وُزع استه لاستقرت  
فأجابه الفرزدق وقال:

أمك لو لاقيتها بكمرة      وجاءت بها جرف استه لاستقرت  
وقال الفرزدق وهو يخاصم النوار:

تخاصمني وقد أولجت فيها      كرأس الضَّبِّ يلمس الجرادا  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٩، ق ١، ص ١٤).

١٠٦ وابنتي الفرزدق من امرأة فعجز عنها فقال:

يا لهف نفسي على نغظ فجعت به حين التقى الركبُ المخلوق والرُكْبُ  
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٩، ق ١، ص ٣٨).

١٠٧ وقال في أم ابنته وهي زنجية:

يا زُبُّ خود من بنات الزنج      تحمل تنوراً شديد الوهج  
أقعب مثل القَدَحِ الخلنج      يزداد طيباً عند طول الهزج  
مخجتها بالأيراي مخج

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٩، ق ١، ص ٣٩)  
و«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٢٨).

١٠٨ وكانت أم خالد رومية نصرانية فبنى لها كنيسة في ظهر قبلة المسجد الجامع بالكوفة، فكان إذا أراد المؤذن في المسجد أن يؤذن ضرب لها بالناقوس، وإذا قام الخطيب على المنبر رفع النصارى أصواتهم بقراءتهم، فقال أعشى همدان يهجوهم ويعيره بأمه، وكان الناس بالكوفة إذا ذكروه قالوا: ابن البظراء. فأنف من ذلك، فيقال إنه ختن أمه كارهة فعيّره الأعشى بذلك حين يقول:

لَعَمْرُكَ ما أدري واني لسائل      أبظراء أم مختونة أم خالد

فإذا كانت الموصى جرت فوق بظرها  
يرى سواة من حيث أطلع رأسه  
فما ختنت إلا ومضان قاعد  
تمر عليها مرهفات الحدائد  
«أبو الفرج الأصبهاني في: (الأغاني، م ١٩، ق ٢، ص ١١٩).

١٠٩ وقال فيه يرميه باللواط:

ألم تر خالداً يختار ميماً  
ويغض كل أنسة لعوب  
ويترك في النكاح مشق صاد  
وينكح كل عبد مستعاد  
ألا لعن الإله بني كزيز  
فكرز من خنازير السواد  
«أبو الفرج الأصبهاني في: (الأغاني، م ١٩، ق ٢، ص ١٢٠).

١١٠ وقال عون بن عبد الرحمن بن سلامه، وسلامه، هو رجل من بني تميم بن مرة  
قيس: ما قلت؟ تشاهر الناس يشتم قريش، فقال أبو حزابة الشاعر: إني لم أعم،  
إنما سميت رجلاً واحداً فأغلظ له عون حتى انصرف عن ذلك الموضع. ثم أمر  
عون ابن أخ له فدعا أبا حزابة فأطعمه وسقاه وخلط في شرابه شبرماً. فسلح.  
فخرج أبو حزابة وقد أخذته بطنه فسلح على يابه وفي طريقه حتى بلغ هدفه.  
ومرض أشهراً ثم عوفي فركب فرساً له ثم أتى المرید فإذا عون بن للأمة واقف  
فصاح به، فوقف، فقال أبو حزابة:

يا عون قف واستمع الملامه  
زنجية تحسبها نعامه  
لا سلم الله على سلامه  
شكاء شان جسمها دمامه  
ذات جبر كريشتي حمامه  
بينهما بظفر كراس الهامه  
أعلمتها وعالم العلامه  
لو أن تحت بظرها صمامه<sup>(٥)</sup>  
لدفعت قدماً بها أمامه

فكان الناس يصيحون به (أعلمتها وعالم العلامه).

«أبو الفرج الأصبهاني في: (الأغاني، م ١٩، ق ٤، ص ٣٢٩).

١١١ وقد رد أبان بن عبد الحميد على أبي نواس في هجائه له فقال:

إن يكن هذا النراسي بلا ذنب هجانا  
فقد نكناه حيناً وصفعناه زمانا  
هانئ الجون أبوه زاده الله هوانا

سائل العباس واسمع فيه من أمك شانا  
عجنوا من جلنار ليكيدوك عجانا  
«أبر الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٢٠، ق ٢، ص ١٨١).

١١٢ وقال جرير هاجياً:

إذا سعلت فتاة بني تميم      تلقم باب عضرتها الترابا  
ترى برصاً بأسفل اسكتيها      كعنققة الفرزدق حين شابا  
وتقول إذا نزعوا الأزار عن إستها      هذي دواة معلم الكتاب  
استرطنت بي سجايا من بني مطر      وخاطرت بي عن أحسابها مصر  
هياثم عمراً حامي دياركم      كما تهباً لإست الخارئ الحجر  
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ١١٠).

١١٣ وقال زيد بن عمير في أمه:

أعابتها حتى إذا قلت أقلعت      أبى الله إلا أخزيها فتعود  
فإن طمئت قادت وإن طهرت زنت      فهي أبداً يُزنى بها وتقرود  
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٣٦).

١١٤ وكان أبو الشمقمق صار إلى منصور بن زياد يسأله أن يبره، وكان منصور ضيقاً  
بخيلاً، فوهب له عشرة من الدراهم، وبلغ الخبر محمد بن منصور، فأرسل إليه  
محمد بمئة درهم، وأمره بالعودة إليه ليبره، فأخذها وقام وهو يقول:  
لولا ابن منصور وأفضاله      سلحت في لحية منصور  
فبلغ ذلك محمداً فقال: إنما خفنا هذا، وما أفلتنا منه  
«الجهشياري» في: (كتاب الوزراء والكتاب، ص ١٤٤).

١١٥ وأنشد سيبويه لجرير الضبي:

يا أضبعاً أكلت أهار أحمرة      ففي البطون، وقد راحت قراقير  
هل غير أنكم جعلان ممدده      دُئِم المرافق، أنذال عواوير

وغير همز ولمز للصديق ولا  
وأنكم ما بطنتم لم يزل أبداً  
يُنكي عدوكم منكم أظافير  
منكم على الأقرب الأدنى زناهير  
«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٤، ص ٣٦).

١١٦ ومن هجائيات «جريرة»:

(١) هجاؤه تيم:

وأخبرت تيمناً نادمين فسرني  
وتيمية يجزي محل إزارها  
وتيمية تدعو أم أيسر خالها  
ولولا لثا تيمية تحت قنباها  
إذا أغفلت تيمية فرج درعها  
ولو أن قيناً كان أشر بظورها  
وقال فيها أيضاً:

وجدنا أم الثقلين تيماً  
تعيّرني الحجاز عجوز تيم  
(٢) وقال في هجاء الراعي النميري:

أتنسون الزبير ورهط عرف  
ألم تر أن جعثن وسط سعد  
تمرحز حين جاوز ركبتها  
إذا سعلت فتاة بني تميم  
تري برصاً بجمع اسكتيها  
تواجه بعلمها بغضارطي  
وخور مجاشع تركوا لقيطاً  
فإن مجاشعاً جمعوا فياشاً  
وكم لك يا عراد من أم سوء  
عرادة من بقية قوم لوط  
أجنبدل ما تقول بنو تميمير  
(٣) وقال في هجاء الفرزدق:

وقد كان نجماً طهرت من جماعه  
وأب إلى شر المضاجع مضجعا

هي الجفربل كانت من الجفربل<sup>(١٠)</sup> أوسعا  
طروقاً وضيغها الدخيلان يفرعا  
وجار بني زغد إستها كان أحنيفا  
ترى بين رجليها مناحي أربعا  
فأير حمار في جر أم الفرزدق  
منه مراهنة ولا مشوار  
والسخ ممتخر الهنائة رار  
رضعوا الأهور على الخبر فحاروا  
رثة المغذ يُبينها الجزار  
صدرت ومون بظرها الأصدار

(٤) وقال في البيث:

أشبهت منها شَبهاً يخزبها  
أما ترى الحمرة في بنسبكا  
كأن بين أسكتبها ديبكا  
تقول لما ملئت التوريبكا  
عال أخاك العبد عن أببكا

أنت ابن هاتيك وتيك تيبكا  
أشبهت حُفيران وعصل كيبكا  
يا بن التي كانت تمشي حيبكا  
فرج استها مثل مشق فيبكا

ألبلاً نكت أمك أم نهارا

نشدتك يا بيعث لتخبرني  
(٥) وقال في ميجاس:

يا ليت أير عتير جذع فُحال<sup>(٢٠)</sup>

قالت عجوزك يا ميجاس واتكات  
(٦) وقال في يحيى بن عقبة الطهوي:

من قبل فاقرة وموت عاجل  
وتركتها غرضاً لكل مناضل...

يا يحيى هل لي في حياتك حاجة  
أخزيت أمك إذ كشفت عن إستها

(شرح ديوان جرير: ٦٩ - ٧٠ - ٢٠٧ - ٢٢٢ - ٣٣٦ - ٤٠٨ - ٤٣٠ ... الخ).

١١٧ وأنشد ابن الأعرابي:

لا سلّم الله على سلامه زنجية كأنها نمامه  
مُثفرة برهشتي حمامه<sup>(٥)</sup>

(ابن منظور في: (لسان العرب، م ٤، ص ١٠٥).



١١٨ وأنشد أبو عمرو لأبي السوداء العجلي:

تعرضت مُزَيَّعة الحِيَاك      لناشئ دمكك نِيَاك  
الْبَهْتَر المَجْدُر الرِزْوَاك      فأزها بقاسح بكَاك  
فأوزكت لطلعنه الدِرَاك      عند الخلاط أيمَا إِيْرَاك  
وبركت لشبق بَرَاك      منها على الكعْثب والمْنَاك  
فداكها بمنعظ دَوَاك      يذلكها في ذلك العرَاك

بالقنفر يش أيمَا تذَلَالِي

الحِيَاك: الذي يحيك في مشيته فيقاربها. والْبَهْتَر: القصير. والمَجْدُر: الغليظ، وكذلك الجادر والدمكك: الشديد. وأزها: نكحها. والقاسح: الصلب. والبكاك: من البك، وهو الزحم. وداكها: من الدوك وهو السحق، يقال: ذُكْتُ الطيب بالقهر على المدرك. والقنفر يش: الأير الغليظ، ويقال: القنفر يش أيضاً، بغير ياء، قال الراجز:

قد قرونني بعجوز حجمرش      تحب أن يُغمز في القنفرش  
(ابن منظور في: لسان العرب، م ٤، ص ١٢٤).

١١٩ وأنشد شمر:

رب فتاة من بني العِيَار      حياكة ذات هن كِنَاز  
ذي عضدين مكلز نازي      تَأْسُ للقبلة والمحَاز  
(ابن منظور في: لسان العرب، م ٦، ص ٢٦٤).

١٢٠ قيل: خطب رجل من بني كلاب امرأة، فقالت أمها: دعني حتى أسأل عنك، فانصرف الرجل فسأل عن أكرم الخي عليها، فدل على شيخ منهم كان يحسن التوسط في الأمر، فأتاه يسأله أن يحسن عليه الثناء، وانتسب له فعرفه، ثم إن العجوز غدت عليه فسألته عن الرجل، فقال: أنا أعرف الناس به. قالت: فكيف لسانه؟ قال: بمذرة قومه وخطيبهم! قالت: فكيف شجاعته؟ قال: منيع الجار حامي الذمار! قالت: فكيف سماحته؟ قال: يُمال قومه وريبعهم!

(١٥) الجفر: البئر غير المطوية.

(٢٥) أي فحل النخل.

وأقبل الفتى، فقال الشيخ: ما أحسن والله ما أقبل! ما انثنى ولا انحنى. ودنا الفتى فسلم، فقال: ما أحسن والله ما سلم! ما جأر ولا خار، ثم جلس، فقال: ما أحسن والله ما جلس، ثم دنا ولا تأى. وذهب الفتى ليتحرك فضرط، فقال الشيخ: ما أحسن والله ما ضرط! ما أظنها ولا أغتها، ولا يَزْبِرُها ولا قرقرها. ونهض الفتى خجلاً، فقال: ما أحسن والله ما نهض! ما انفتل ولا انخزل. وأسرع الفتى، فقال: ما أحسن والله ما خطا. ما ازورّ ولا اقطوطى. فقالت العجوز: حسبك يا هذا، وجهه إليه من يرده، فوالله لو سلح في ثيابه لزوّجناه!

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣ ص ٣٧٢).

١٢١ واستشهد أعرابي على رجل وامرأة زنيا، فقبل له، رأيته داخلاً وخارجاً كالجروود في المكحلة فقال: والله لو كنت جلدة استها ما رأيت هذا.

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٣٧٣).

١٢٢ وأبو سويد قال: كان لحبيب بن أوس حمار حصان، وغلّام مؤنث، فإذا نزل أخذ الحمار ينهق والغلّام يمجن في كلامه، فقلنا له: إنما أنت فضيحة، فهل قلت فيهما شيئاً؟ قال:

لبي حمار وغلّام وهما مختلّفان

أبرذا يُنْعِظُ لَلنّيك وذا رخو العنان

لو بهذا عف هذا لا متراح الشّعلان

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٨، ص ١٣١).

١٢٣ ووجدت رسالة لأبي هفّان إلى ابن مكرم وهي: أما بعد يا بن مكرم ضد اسمه، وخطيئة أبيه وأمه، يا سُبّة العار على سُبّته ولعنة إبليس على لعنته، ما أظنك من نطفة، ولا كانت لو اضععتك عذرة (بكاراة)، أفرغك من سلّحة على سلّحة، وأجرارك من أمك من فقحة إلى فقحة، فأنت كما قال الشاعر:

لعنة الله على ننتهما شعرتين احتكتنا في طلبه

أولك زينة، وأخرك أبنة (عيب)، فكلك لعنة في لعنة، تقصع القمل بأسنانك، وتمسح مخاطك بلسانك، وتستنزل منيئك بينانك، ومني غيرك بعجانك (الاست والقضيب الممدود من الخصىة إلى الدبر). عبدك يصفعك، وخادمك يقمعك، وكلبك يقطعك (يلحسه بلسانه ويضرب مؤخره برجله)، وصديقك يقطعك، نَفْسُك فساء، وجسمك خراء، وريقك ماء العذرة (ماء الغائط)، وكل خلالك قدرة، وأنت للأحرار عثاب، وبين الكرام ثمام.. فأنت الديوث الصفعان، عتق لاسن الشيطان. ولقارئ مثالبك وكتاب معايك ثواب معتق الرقاب، يوفى أجره بغير حساب، فله فيك من الثواب، أكثر مما لك من العقاب، لك خلقت سقر، ومن أجلك يعذب البشر، أحسن في عينك من القمر، ما تستدخله من الكَمَر (محرقة: رأس للذكر والجمع كُمر)، تعيب المؤمنات والمؤمنين، وتقذف المحصنات والمحصنين.

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ٤٦).

١٢٤ وكان ينشد وهو يلوي رقبتة، ويجحظ حدقتة، وينزّي أطراف منكبيه، ويتسائل ويتمايل كأنه الذي يتخبطه الشيطان من المس، ثم قال: يا أبا علي لا تعول على أير في سراويل غيرك، لا أير إلا أير تمطى تحت عانتك، فإنك إن عولت على ذلك خانك وشانك، وفضح حالك ومانك!

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ٧٣).

١٢٥ ويقول الصاحب بن عباد: جمع مزبّد بين قحبة وصديقها في بيت فتعاتبا، فأراد أن يجامعها فامتعت وقالت: ليس هذا موضع هذا، فسمعها مزبّد فقال: يا زانية! فأين موضعه؟ أين القبر والمنبر، والله ما بني هذا البيت إلا من خدر القحاب ولا وزن ثمن خشبه إلا من أثمان نعالٍ اختطفت في شهر رمضان من المساجد، وما اشترت أرضه إلا من السرقة، وما أعرف موضعاً أحق بالزنا فيه منه!

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٠٢).

١٢٦ كان الصاحب بن عباد لا يدع الأقطع لينصرف إلى منزله، وكان يشكو الشبق، وكانت امرأته تأتيه في كل قليل إلى دهليز الباب وتغير ثيابه، وتصلح أمره وتحدته،

وتنصرف بشيء معه قد جمعه، فصادف الأقطع يوماً الدهليز خالياً، وكانت الهاجرة منعت من الحركة، فراودها، وطرحها في المكان المتخبطي وتقممها، وأخذ في عمله، فرمقه بعض الستريين فغدا ورفع الحديث إلى ابن عباد وذكر الحال والصورة، فهاج من مقيله البارد، ومكانه الظليل، وحيثيته التي قد استلقى عليها حاسراً حافياً قد جعل طرف كفه على رأسه بلا سراويل، ولقط قدمه لقطاً حتى وقف على الأقطع وهو يكوم، يولج ويخرج ويرهز ذاهب العقل فقال له: يا أقطع! ويلك يا ابن الزانية إيش هذا في داري؟ فقال: أيها الصاحب اذهب ليس هذا موضع النظارة، وهذه امرأتي بشهود عدول، وعقد، وقبالة، اذهب اذهب [فأخذ] يهدي ولا يعقل حتى أفرغ وسيدي على رأسه يضحك ويصفق، ويرقص ثم أخذ بيده على تلك الحال وهو يشد تكته وابن عباد يعينه وأدخله إلى مقيله يعاتبه ويسأله عن العمل والحال وكيف استطابه، وكيف هاج، ثم خلع عليه ووهب له، ووهب لامرأته ثياباً وطيباً

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٣٠).

١٢٧ وسمعتة ينشد في الشاعر الملقب بالمشوق:

ودبيرث يقال له المشوق له من عرسه كسب وسوق  
فكم خير يساق إليه منها وكم أمير إلى جريها يسوق  
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٥٣).

١٢٨ وأحب أبو نواس أن يخجل الجارية عناناً وعندها بعض وجوه أهل بغداد، فقال لها:

ما تأمرين لصب يكفيه منك قُطْبِيره  
فقال: إياي تعني بهذا عليك فاجلد عميره  
فقال: إني أخاف وريي على يدي من عُبَيْره  
فقال: عليك أمك نكها فإنها كندبيره  
«الجاحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ١١٤).

١٢٩ وقال حمدان بن أبان بن عبد الحميد في هجاء ابن رباح:

يا ابن رباح أنت في صورة تورث من دب وخنزيرة

ما زلت ترعى بين أعفاجها سلاح مخمور ومخموره  
 حتى بدا رأسك من فرجها يشبه قبحاً رأس سنوره  
 من قحبة قواده لم تزل معروفة بالسحق مشهوره  
 كأن نبت الشعر حول إستها ذرايزين حول مقصوره  
 «الصولي» في: (أخبار الشعراء، ص ٥٦).

١٣٠ وقال ابن الرومي في هجاء «ابن الخبازة»:

يا بن بوران يا تجعلت فدائي عشت في غبطة وفي نعماء  
 بخ بخ لأملك ما أسور هماتها إلى العلياء  
 ناقضت مريم العفاف فلما قاومتها سمت إلى حواء  
 فانتحيت في الزنا تكائر حواء عديد البنات والأبناء  
 كيف أهجو من فيه مجتمع الأنساب طراً وملتقى الأحياء  
 إنما أستطيب كدك في شعرك يا بن الخبازة البظراء  
 وقال في «شئط الكراعة»:

زلقت رجل شئط في خراها تطلت في ندينا فاستحقت  
 قحبة كلبة نخور<sup>(١٠)</sup> صبور حين تلقى طعن الأيور كُلاها  
 سقطت ملطاة شروخ ربوخ<sup>(٢٠)</sup> شئط صدق التي سماها  
 وقال في «البحري» الشاعر المعروف يرد عليه:

يعيب شعري وما زالت بصيرته عمياء عن كل نور ساطع اللهب  
 مجتنباً لغوي قد تجلله والعرد من ثغر منه إلى لبب  
 ما أسمع ابن عبيد حين تفجؤه والردف في سعد والرأس في صيب  
 فم كمفسئ ومفسئ واسع كفم ومنخران قد أسودا من الذهب<sup>(٣٠)</sup>  
 أقول إذ قال: نكتني كي أحاجزه من نيك، ويحك لم يكرم ولم يهب  
 فقال: كم من منيك قد بصرت به مخي ثميت مرجي للغوث مرتقب  
 هذا السنان منيكاً في استه أبداً وكم نقيذ بهاديه ومنشعب  
 يا عاهر الزوجة المخلوف في حرها خلافة السوء والمخلوق بالغييب  
 وقال في هجاء «ابن يوسف»:

قالوا: ابن يوسف مستوه فقلت لهم: قلتم بظن وبعض الظن مذكوب

ما زلت ترعى بين أعفاجها سلاح مخمور ومخموره  
 حتى بدا رأسك من فرجها يشبه قبحاً رأس سنوره  
 من قحبة قواده لم تزل معروفة بالسحق مشهوره  
 كأن نبت الشعر حول إستها ذرايزين حول مقصوره  
 «الصولي» في: (أخبار الشعراء، ص ٥٦).

١٣٠ وقال ابن الرومي في هجاء «ابن الخبازة»:

يا بن بوران يا تجعلت فدائي عشت في غبطة وفي نعماء  
 بخ بخ لأملك ما أسور هماتها إلى العلياء  
 ناقضت مريم العفاف فلما قاومتها سمت إلى حواء  
 فانتحيت في الزنا تكائر حواء عديد البنات والأبناء  
 كيف أهجو من فيه مجتمع الأنساب طراً وملتقى الأحياء  
 إنما أستطيب كدك في شعرك يا بن الخبازة البظراء  
 وقال في «شئط الكراعة»:

زلقت رجل شئط في خراها تطلت في ندينا فاستحقت  
 قحبة كلبة نخور<sup>(١٠)</sup> صبور حين تلقى طعن الأبور كُلاها  
 سقطت ملطة شروخ ربوخ<sup>(٢٠)</sup> شئط صدق التي سماها  
 وقال في «البحري» الشاعر المعروف يرد عليه:

يعيب شعري وما زالت بصيرته عمياء عن كل نور ساطع اللهب  
 مجتنباً لغوي قد تجلله والعرد من ثغر منه إلى لبب  
 ما أسمع ابن عبيد حين تفجؤه والردف في سعد والرأس في صبب  
 فم كمفسي ومفسي واسع كقم ومنخران قد اسودا من الذهب<sup>(٣٠)</sup>  
 أقول إذ قال: نكتني كي أحاجزه من نيك، ويحك لم يكرم ولم يهب  
 فقال: كم من منيك قد بصرت به مخي ثميت مرجي للغوث مرتقب  
 هذا السنان منيكاً في استه أبداً وكم نقيذ بهاديه ومنشعب  
 يا عاهر الزوجة المخلوف في حرها خلافة السوء والمخلوق بالغييب  
 وقال في هجاء «ابن يوسف»:

قالوا: ابن يوسف مستوه فقلت لهم: قلتم بظن وبعض الظن مذكوب

ولا محالة أن الفيل مركوب  
كلُّ طويل قناة الظهر معصوب  
ماء الفياشل منها الدهر مسكوب  
سوط ابن سظام حتى السوط مخضوب  
وأنها باب نيك فيه منقوب  
وأن أهر أبي العباس محبوب<sup>(١٠)</sup>  
عجز الفياش من اليايين والحب<sup>(٢٠)</sup>  
أهر غليظ ومأكول ومشروب

قال: إني مخنث  
ليلة لا ثشلت  
أرضها كيف تحرك  
تتلظي وتلهث  
فوقها أم مؤنث؟  
فحلتي لا تخنث  
لي بها يوم يبعث  
عن مخازيه يبحث  
بن العباس:

قيد والقار والسبع  
نسبجا فوقه ثبج  
عدم الروح والفرج؟  
من عشق إستها خرج؟  
طالبه به بمن فلج  
تتلظي لها وهج  
بفساء له رهج

في جثة الفيل مكنياً بكنيته  
وحوله غلثة شقر طماطمة  
لا قدست من أبي العباس جاعرة  
فاضت منياً وسلحاً يوم عزرها  
ود ابن يوسف لو جئت مذكوره  
يا ليت نقر التي أدته كان له  
كيما يكون له بابان تدخله  
ما المحامد ممن جلُّ همته  
وقال هاجياً بعض من زعم أنه عين:  
عاقب الله كل من  
بمبيتي مع أمه  
لو رأى ثم، ويحبه  
وهي من حرّ فيشتي  
لدري هل مذكر  
وغدا حالفاً على  
شاهداً عند ربه  
أيها الباحث الذي  
وقال في هجاء أبي القاسم بن عبيد الله

هب على رأسك العنا  
هب على رأسك السدجى  
أين وجة كأنه  
أين رأس كأنه  
أيها الناس ويحكم  
بازد الرأس وإسته  
ويحيي جليسه

(١٠) النخور: التي تنخر وتمد صوتها.

(٢٠) ربوخ: التي يغشى عليها عند إتيانها.

(٣٠) الذهب: جفاف.

نكهة تقطع الودج  
 في دبره انزلج  
 اقتضاء مع الدلج  
 رحم الله من عنفج  
 فيشة سُزُّ وابتهج  
 يتغنى لها الهزج  
 ليس في مته عرج  
 شق مفساه أو سحج  
 وجلبد إذا ولج  
 حمل اللحم فاعتلج  
 حُفْن المزد فانتفج  
 من هراقاتهم ليج  
 فحج أيمافحج  
 قد وصفنا وما قلج

بل تعاطيته بلا مفتاح  
 فاصح عنها فقلبها عنك صاحي

هي تهوي النكاح والدلك مجهودك فيها والدلك زور نكاح  
 قلب وذاه باكسير الجناح؟  
 حائل اللون جامد المصباح؟  
 غير مبق فاجتيع أي اجتياح؟

أنت لا من ذوي الأيور فتهاوك ولا من ذوي الوجوه الصباح  
 من عذيري من جوركم معشر الخصيان إذ تطلبون وصل الملاح؟  
 إنما أنتم فقاح فمهلاً ما غناء الفقاح للأحراج؟  
 إن من يعشق النساء بلا أير كممثل الغازي بغير سلاح  
 أنت تُهدي وتلك تُهدي هداياك إلى كل أير نكاح

حسبه من فسائه  
 بزكه لو بزَلج الفيل  
 تقضضينه الأيور  
 فينادي على إسنه  
 فإذا أبرزت له  
 واستخفته طربة  
 بثتهي الأير قيماً  
 وصبور عليه إن  
 يلتوي من خروجه  
 شاهدي جسمه الذي  
 نجعت في علاجه  
 قسماً إن في إسنه  
 وبه من طعامهم  
 خاب من فيه بعض ما  
 وقال في نُجج الخادم:

قل لنجح: أخطأت باب النجاح  
 إن ود أن لا تورد خصياً

ليت شعري بما تظنك تُصبي  
 أبرجه كأنه وجه قرد  
 أم بأير أتى الخصاء عليه

أنت لا من ذوي الأيور فتهاوك ولا من ذوي الوجوه الصباح  
 من عذيري من جوركم معشر الخصيان إذ تطلبون وصل الملاح؟  
 إنما أنتم فقاح فمهلاً ما غناء الفقاح للأحراج؟  
 إن من يعشق النساء بلا أير كممثل الغازي بغير سلاح  
 أنت تُهدي وتلك تُهدي هداياك إلى كل أير نكاح



وقال في هجاء سوار بن أبي شراعه:  
أرى العصفور يعبث بالفخاخ  
له أنثى تزني لمن يراه  
تبيت إذا أنيخ قعود عبد  
تعاهر عرسه في كل بيت  
ولو في بيته نيكت جهازاً  
نعم ولظل يرفع نائكيها

وما لحناقه فيها مُراخي  
وتأخذه بتربية الفراخ  
يهب عليه كالفحل القُلاخ  
وما سبق الحبيشة بالمباخ  
لكان كأنه رجلٌ بخاخ  
هناك إلى الصدور عن النخاخ  
(ديوان ابن الرومي،

ص ٧٦ - ١٠٠ - ٤١٨ - ٤٥٨ - ق ٢، ص ٢٥ - ٣٩ - ٨٧ - ١٢١).

١٣٠ ومن هجائيات «بشار بن برد» هجاؤه للباهاي:

يفخر الباهاي أن جعل الله له وحده جزءاً من وراء

تالله في استك البخراء  
واسأل أحتيك عن لذيد الزناء

خبرتني القنفاء عنك بشيء  
لا تدع زنية ودع زب يحيى  
وقال فيه أيضاً:

وساء بك المقدم والوراء  
وهذا إذ جمعتهما دواء  
أصابك في استك الداء العياء  
وأملك كلبة فيها بذاء  
يرى أن الكمار له شفاء  
وأنت مخنث فيك التواء  
وليس لمن يملك أبا حياء  
وصوت في است أملك ببغاء

أفرخ الزنج طال بك البلاء  
تنيك وتستيتك، وما لهذا  
كفى شغلاً تتبج كل أير  
أبوك إذا غدا تخنزير وحش  
نتيج بين تخنزير وكلب  
أفرخ الزنج كيف نطقت باسمي  
رضيت بأن تناك أبا بنات  
إذا نيكت حشيشة صاح ديك  
وقال فيه أيضاً:

وتعود من شوه ما استطعنا  
لو تراه خربت ما قد أكلنا  
في حر جئت منه واستأن سكتنا  
صدقات فضحن بنتاً وأختنا  
خبرتنا عن استه نُخبث إستا

قل لفرخ الزنجي: لا تشك ليثاً  
أنت خنثى تناك والليث فحل  
إن ليث القصباء لائقك فارجع  
لنساء الزنجي فيمن يُصلّي  
وعلى وجهك المحنث سماً

وقال كذلك:

يا بن خُلَيْقٍ قد أتاك<sup>(١٠)</sup>  
هل لك في أتى فتى  
عَسْرُد إذا قام عَسْتَا<sup>(٢٠)</sup>  
شُخْن إذا جاء الشَقَا  
فعلت فيك القَلْنَى<sup>(٣٠)</sup>  
قال: متسى؟ قال: متسى؟  
فُتت قلبي فُتْنَا

ذَرُّ خُلَيْتَا ذر خُلَيْتَا  
ذر خُلَيْتَا ذر خُلَيْتَا  
ذر خُلَيْتَا ذر خُلَيْتَا  
ذر خُلَيْتَا ذر خُلَيْتَا  
ذر خُلَيْتَا ذر خُلَيْتَا  
ذر خُلَيْتَا ذر خُلَيْتَا  
وقال في هجائه حمادَ عجرد:

خنزيرة يرغشها راغث<sup>(٤٠)</sup>  
عجزاء منها الأنت<sup>(٥٠)</sup> الآنث  
بخفى ويبدو أجرد نابت

وعجرد ينزو على أمه  
سامى برجلينا وطابت له  
كان أبرأ في استها في استه  
وقال فيه:

ملك الحب واعتدى  
لعن الله عجردا  
يبتغي باسته ندا

يا خليلي أَمْعَدَا  
لا تكونا كعجرد  
ابن نهيا كأمه  
وقال فيه:

وفي إستك ورد لمن تورد  
أشيب ومفرقها يجمد  
مجوناً كما ينحت المبرد  
بحب الرقود ولا يرقد  
عياء من الداء لا يُفقد  
وأما المثني فلا يُبعد  
كما جال في المقلة المبرود

أبوك شبير فأكرم به  
وأملك من نسوة هُكهن  
وبنتك بلوا قشرت استها  
ألوم ابن نهيا على أنه  
وكيف ألوم امرأ باسته  
وثبعد إن لم أنك أمه  
لقد جال جروانه في استها  
وقال فيه أيضاً:

وإن جدُّ بك الأمر  
ويلقى قُبْلِكَ الصقر  
فأنت المسهب الكُبر<sup>(١٠)</sup>  
بداء في استه ذُكِر

أبا الحشيفان أتيتك  
سيلقى دبرك الصلث  
إذا جازاك لسطي  
لقد شعاع لحماد

أعندي تطلب النُيك      ونيك الرجل النُكر  
وما قبلك مشقوق      ولا في إستك لي أجر  
فدعني واكتسب صبراً      فنعم الشيمة الصبر  
ولأ فاحششها جمرأ      سيثفى ما بك الجمر  
فقد أعطأت الجذّي      فكل خصيك يا وِبر<sup>(٢٠)</sup>

(ديوان بشار بن برد، ج ١ ص ١١٩ - ١٢٠،

ج ٢، ص ٤٧ - ٤٨ - ٦٧ - ٢١٢ - ج ٣، ص ١٢٣ - ٣٠٥ - ٣٠٦).

١٣٢ قال ابن الأعرابي وغيره: نزل المخبل السعدي، وهو في بعض أسفاره، على خُلَيْدَة ابنة الزبيرقان ابن بدر وكان يهاجي أباهما فعرفته ولم يعرفها، فأته بغسول فغسلت رأسه وأحسن قراه وزوّدته عند الرحلة فقال لها: من أنت؟ فقالت: وما تريد إلى اسمي؟ قال: أريد أن أمدحك فما رأيت امرأة من العرب أكرم منك! قالت اسمي زهُرٌ (والرهُو: الفاجرة أو الواسعة الهن)! قال: تالله ما رأيت امرأة شريفة سميت بهذا الاسم غيرك، قالت: أنت سميتني به، قال: وكيف ذلك؟ قالت: أنا خليدة بنت الزبيرقان. وقد كان هجاها وزوجها قزلاً في شعره فسماها رهوة، وذلك قوله:

وأنكحت هزلاً خليدة، بعدما      زعمت برأس العين أنك قاتله  
فأنكحتم رهواً، كأن عجانها      مشقاً إهاب أوسع المسلخ ناجله  
فجعل على نفسه أن لا يهجوها ولا يهجو أباهما أبداً، واستحى وأنشأ يقول:  
لقد زل رأسي في خليدة زلة      سأعيب قومي بعدها فأتوب  
وأشهد، والمستغفر بالله، أنني      كذبت عليها، والهجاء كذوب

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ١٤، ص ٣٤٢).

(١٥) (أي اترك صحبتي).

(٢٠) أعتا: جاوز الحد.

(٣٠) القلني: ربما يكون الهلاك.

(٤٥) رغث: رضع.

(٥٠) الأنث: من الأبت: النشاء والقفز.

١٣٣ وقال الأغلب المعجلي:

رب غلام قد صرى<sup>(١)</sup> في فقرته ماء الشباب، عنوان سنبته  
أنعظ حتى اشتد سم شمتته

(ابن منظور) في: (لسان العرب، م ١٤، ص ٤٥٧).

١٣٤ وقال بعض الشعراء: أتيت بشاراً وبين يديه مائتا دينار فقال لي: خذ منها ما شئت، أوتدري ما سببها؟ قلت: لا، قال: جاءني فتى فقال: أنت بشار؟ قلت: نعم، فقال لي: كنت آليت على نفسي أن أدفع إليك مائتي دينار، وذلك أني عشقت امرأة وجعت إليها وكلمتها فلم تلتفت إليّ فهمت بأن أتركها ثم ذكرت قولك:

لا يؤسبك من مخبأة قول تغلظه وإن جرحا  
عسر النساء إلى مياسرة والصعب يمكن بعدما جمحا  
ولما بلغ المهدي هذان البيتان استدعاه فلما قدم عليه استنشده فأنشده إياهما،  
وكان المهدي غيوراً، فقال: تلك أمك يا عاش كذا وكذا من أمه، تحض النساء  
على الفجور وتقذف المحصنات! والله لئن قلت بعد هذا بيتاً واحداً فيه تشبيب  
لآتين على نفسك! ولم يحظ بشيء منه فهجاه في قصيدة فقال:

خليفة يزني بعمتاه يلعب بالدبوق والصولجان  
أبدلنا الله به غيره ودرس موسى في جر الحيزران  
(ابن خلكان) في: (وفيات الأعيان، م ١٣، ص ٤٢٧).

١٣٥ وقال الصابوني في هجاء له:

أذاب وال بسوسة تُحكي يُعرف بين الأنام بالفرخ  
يزعم عبد العزيز والده وأير عبد العزيز مسترخي  
(محمد بن شاعر الكندي) في: (وفيات الوفيات، م ١، ص ٢٢٣).

١٣٦ وقال «الزوزني»:

يا سيدي نحن في زمان أبدلنا الله منه غيرة

(١٠) الكبير: كبير القوم في السن.

(٢٠) وير: دوية تشبه السنور.

كل سيدي وكل نذل      متع بالطيبات أيره  
 وكل ذي فطنة وكيس      يجلد من فقره عميره  
 «محمد بن شاكر الكتيبي» في: (فوات الوفيات، م ٢، ص ٢٣٠).

١٣٧ وقال «ابن المسجف» في جماعة بدمشق:

تسعة رهط في جلق جمعوا      ليس لهم في الفساد من عاشر  
 الأعور التاج والشقيشة الصغار      وابن الخطيب والكافر  
 ... القسوة الشعاعر  
 يخفي بغاء دليله ظاهر

وقال:

قالوا علام رفضت الشعر مطرحاً      فقلت من قلة الإنصاف في زمني  
 لا المدح يورثني مالا أسر به      ولا الهجاء إلى سؤلي يقريني  
 حتى يقال أديب شاعر فطن      جر أم كل أديب شاعر فطن  
 «محمد بن شاكر الكتيبي» في: (فوات الوفيات، م ٢، ص ٢٨٦).

١٣٨ وكان «أبو القاسم التنوخي» قاضياً ظريفاً نبيلاً، جيد النادرة، وقد دفع إليه رجل رقعة وهو راكب، فلما فضَّها وجد فيها:

إن التنوخي به أبسنسة      كأنه يسجد للفيث  
 له غلامان ينيكانه      بعلة الترويح في الخيش  
 فقال: ردوا زوج القحبة، فردوا فقال له: يا كشخان يا فرنان يا زوج ألف قحبة، هات زوجتك وأختك وأمك إلى داري وانظر ما يكون مني، وبعد ذلك احكم بما يكون مني، فغاه! فصغوه.

وكان يوماً نائماً، فاجتاز واحد غتُّ وأزعجه مما يصيح، شراك النعال، شراك النعال، فقال لغلامه: اجمع كل نعل في البيت وأعطها لهذا يصلحها ويشتغل بها، ثم نام، وأصلحها الإسكافي واشتغل بها إلى آخر النهار ومضى لشأنه، فلما كان في اليوم الثاني فعل كذلك ولم يدعه ينام، فقال للغلام: أدخله فأدخله فقال له: يا ماص بظر أمه، أمس أصلحت كل نعل عندنا، واليوم تصيح على بابنا، هل

بلغك أننا نتصافح بالنعال ونقطعها؟! قفاه، قفاه، فقال: يا سيدي أتوب ولا أعود  
أدخل إلى هذا الدرب أبداً.

«محمد بن شاعر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٦١ - ٦٢).

١٣٩ ومن شعر «ابن بسلام البغدادي» في وزارة بني الغرات:

إذا حكم الخياري في الفروج      وتاهوا بالبغال وبالسروج  
فقل للأعور الدجال هذا      أوانك إن عزمتم على الخروج  
«محمد بن شاعر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٩٢).

١٤٠ وقال «السراج الوراق»:

قام فلما دنوت منها      نام، وما مثل تلك خجلة  
وكل كسفي لفرط جنهبي      له وما للنجبان حمله  
فزرجت وانتشنت وقالت:      قوموا انظروا عاشقاً بوضلة  
فقلت هذا لفرط حبي      قالت دع الترهات بالله  
قلت أقيم الدليل قالت      لو قام ما احتجت للأدلة  
«محمد بن شاعر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ١٤٣).

١٤١ ومن شعر «ابن شرف القيرواني»:

كأنا حمامنا فقحة      النتن والظلمة والضيق  
كأنني في وسطها فيشة      الرطها وألعق الريق  
فبلغ ذلك «ابن رشيق» فقال مجيراً:  
وأنت أيضاً أعور أصلع  
«محمد بن شاعر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٣٦٠).

وقال أيضاً:

إذا صحب الفتى جد وسعد      تحامته المكاره والخطوب  
ووفاه الحبيب بغير وعد      طفيلياً وقاد له الرقيب  
وعد الناس ضرطته غناء      وقالوا إن فسا قد فاح طيب  
(المصدر نفسه، ص ٣٦١).

١٤٢ من شعر «صريع الدلاء»، وهو يقول في مقصورة يعارض بها مقصورة «ابن دريد»:  
 من أكل الكرش ولا يفسله      سال على شاربه منه الخرا  
 والذقن شعر في الوجوه نابت      وإنما الإمست التي تحت الخصى  
 «محمد بن شاكر الكنتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٤٢٥).

١٤٣ وكان «الوليد بن يزيد» قد انتهك محارم الله تعالى، فرماه الناس بالحجارة، فدخل القصر وأغلقه، فأحاطوا به وقالوا: لم ننقم عليك في أنفسنا شيئاً لكن ننقم عليك انتهاك ما حرّم الله تعالى وشرب الخمر ونكاح أمهات أولاد أبيك واستخفافك بأمر الله تعالى، فقال: حسبكم قد أكثرتم، ودخل الدار وأخذ المصحف وقال: يوم كيوم عثمان، وفتح المصحف يقرأ، فتسوروا عليه، وضربه عبد السلام اللخمي على رأسه، وضربه آخر على وجهه فتلف، وجزّوه وجزوا رأسه، وأتى يزيد الناقص بالرأس فسجد، وكان قد جعل لمن يأتيه بالرأس مائة ألف درهم، فنصبه على رمح بعد صلاة الجمعة، فلما رآه أخوه سليمان قال: بعداً له، أشهد أنه كان شروباً للخمر ماجناً ولقد راودني عن نفسي، وقال الشيخ شمس الدين: ولم يصح عنه لغز، لكنه اشتغل بالخمر واللباطة، فخرجوا عليه لذلك..  
 «محمد بن شاكر الكنتبي» في: (فوات الوفيات، م ٤، ص ٢٥٧).

١٤٤ وقيل إنه صبّ على «مزيد المزني» الماء يوماً، فسأته امرأته عن ذلك فقال: جلدت عميرة، ثم إنه رآها بعد أيام تصبّ عليها الماء، فسألها عن ذلك فقالت: جاءت عميرة فجلدتني.  
 «محمد بن شاكر الكنتبي» في: (فوات الوفيات، م ٤، ص ١٣١).

١٤٤ وقال الشاعر:

أصبحت من سفيل الأنام	إذ بعث عرضي بالطعام
أصبحت صفعناً لثيم	النفس من قوم لثام
في إمت أم ربات الحيا	م ومن يحن إلى الحيام
شيخ يصلي قاعداً	وينيك عشراً من قيام
ويعاف نيك الغانيات	ويشتهي نيك الغلام
وتراه يُرعدُ حين يذكر	عنده شهر الصيام

خوفاً من الشهر المعذب نفسه في كل عام  
 سلس القياد إلى التصابي والملاهي والحرام  
 من للسمح والرماح لدى الهز هز والحمام  
 من للسرائر وللخلاق<sup>(٥)</sup> وللملتمات العظام  
 «أبو حيان التوحيدي» في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٢).

١٤٦ وقدم رجل مع امرأة إلى القاضي ومعها طفل، فقالت: هذا ابنة، فقال الرجل: أعزُّ  
 الله القاضي ما أعرفه، فقال القاضي: اتق الله فإن النبي (ص) يقول: الولد للفراس،  
 وللعاقر الحجر، فهذا وأمه على فراشك، قال الرجل: ما تنايكننا إلا في الإست،  
 فمن أين لي ولدا؟ فقالت المرأة: أعزُّ الله القاضي، قل له: ما رأيت؟ يعزفه، فكف  
 الرجل، وأخذ بيد ولده وانصرف.

«أبو حيان التوحيدي» في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٥).

١٤٧ وقال أبو فرعون العدوي:

ما الناس إلا نبط وخوزان ككهمس أو عمر بن عمران  
 ضاق جرابي عن رغيف سلمان أمير حمار في حر أم قحطان  
 وأبر بغل في امت أم عدنان

«أبو حيان التوحيدي» في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ٨).

## سادساً: أديبات الضلع الأعوج

١ وقال: المرأة كالتعل يلبسها الرجل إذا شاء لا إذا شاءت.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٤).

٢ قال بعض السلف: فضل نساء السند على سائر النساء: طول الشعور، ورخص  
 المهور، ودقة الحصور، واستواء النهود، وعظم الأكفال، والصبر عند الجماع،  
 وحرارة الأرحام.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ١٩١).

٣ قدم أشعث بغداد أيام المهدي فقال: سمعت ظلمة القروادة تقول: إذا أنا متُّ  
 فاجمعوا رمادي في صرة، وترثوا به الكتب بين المتحايين فإنهم يجتمعون، وأعطوا





٩ قال نغلة: اجتزت في درب الزعفران يوماً فرأيت بين يدي جاريتين تمشيان وتماجانان ولا تشعران بمكاني، فضرطت إحداهما وقالت: غلالة شرب (نوع من الثياب) وضرطت الأخرى وقالت: رداء إصبع الأصل، وعادت الأولى فضرطت وقالت: سراويل نيلي، وضرطت الثانية فقالت: طاق فستقي، قال نغلة: فضرطت أنا من خلفهما فالتفتت واحدة وقالت: هذا إيش؟

قلت: مندبل ديبقي (نسبة إلى بلد في مصر) تشدون فيه الثياب.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٤٨).

١٠ قال الحسن بن يزيد العلوي: مرت بي امرأة وأنا أصلي في مسجد رسول الله (ص) فائقيتها بيدي فوقعت يدي على فرجها، فقالت: ما أتيت أشد بما أتقيت.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٧٧).

١١ طالب الجماز امرأته بالجماع فقالت: أنا حائض، ثم تحركت فضرطت فقال لها: قد حرمتينا خير حرك، فاكفينا شر استك.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٧٨).

١٢ قال أبو العيناء. اشتريت جارية مليحة ماجنة، فلما قمت إليها، لم يقم فأخذته بيدها وقالت: يا مولاي هذا يصلح للمضيرة (مريقة) قلت كيف قالت: أليس هو البقلة الحمقاء.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٧٩).

١٣ قيل لابنة الخس: أي الشيعين أحب إليك؟ قالت: الشديد عبثه، القليل قطره، البطيء قره، الصغير ضميره، العظيم نشره في عيس جمل، في حر كبش، في رهز كلب، في حقو رجل.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٣٢٣).

- ١٤ قال الجمّاز: اشتريت جارية ظريفة فأنشدت يوماً بيت أبي نواس:  
 خل جنبك لرام وامض عنه بسلام  
 مث بداء الصمت خبير لك من داء الكلام  
 فقالت ليست الرواية هكذا، قلت: كيف هي؟ قالت:  
 خل جنبك لرام وامض عنه بسلام  
 مث بداء النيك خبير لك من داء الحمام  
 وأبو حيان التوحيدي<sup>٥</sup> في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٣٥٤).
- ١٥ تزوجت امرأة زبّاء (كثيرة شعر الذراعين والحاجبين والعينين) رجلاً أصلع، قرأها  
 تنظر إليه وتفكر، فقال لها: ما لك؟ قالت: كنت أشتهي أن تكون صلعتك على  
 جري ويكون شعر حري على صلعتك فأستريح من التنف.  
 وأبو حيان التوحيدي<sup>٥</sup> في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٣٨٦).
- ١٦ لأعرابية في زوجها:  
 يحب النكاح أبو مسهر وليس بطاوعه أيزرة  
 وقد أمسك البخل من كفه فأصبح لا يرتجى خيره  
 فيا ليت ما في حري بإسته ويملكني رجل غيره  
 وأبو حيان التوحيدي<sup>٥</sup> في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٣٩٦).
- ١٧ قال أبو العيناء: رأيت جاريتين ماجنتين قد طلع عليهما رجل حسن الوجه فقالت  
 الواحدة لصاحبتها: رأيت أملح من هذا الفتى؟ قالت: هو مليح ولكنه درنوق،  
 فتقدمتُ وقلت: قد سمعت ما قلتما فما معنى درنوق؟ قالت: نعم، الكبير البطن  
 الذي إذا قبّل لا يدخل، وإذا أدخل لا يقبّل، فبقيت مبهوتاً من قولها ومجونها.  
 وأبو حيان التوحيدي<sup>٥</sup> في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٤٧٣).
- ١٨ قالت مجزوبة: لو أن حية اقتضت امرأة لنزعت نفسها إليه.  
 وأبو حيان التوحيدي<sup>٥</sup> في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٤٧٣).
- ١٩ دخل رجل على امرأة وهي نائمة ودفع فيها فانتهبت مذعورة فقال لها: إيش

تأمرين؟ أخرجه؟ قالت: دعه يذهب ويجيء حتى أفكر في شيء.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٤٧٣).

٢٠ قال الجماز: أقبلت أنيك جارية، فقالت: الكلوة، الخاصرة، الطحال، فقلت لها: إن كنت تريدين النيك فهذا هو، وإن كنت تريدين التعشير (التقطيع إلى أجزاء) فعليك بالقصاب.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٤٧٤).

٢١ قال لي بعض الفقهاء: ما أشبه الدنيا وخداعها إلا بقحبة حسناء تغازلك وتشير إليك، وترغب فيك حتى إذا أجبتها ودنوت منها صاحت بالوالي، وصرخت بالناس، وأسلمتكم إلى الفضيحة، وزودتكم الندم وعض الأنامل من الغيظ.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٣٠٤).

٢٢ رأى فيلسوف معلماً يعلم جارية الخط فقال: لا تزد الشر شراً. ورأى جارية تحمل ناراً فقال: نار على نار، والحاملة شر من المحمولة.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ٢، ص ٣٥٤).

٢٣ كان لرجل جاريتان فأرادت إحداهما أن تكيد الأخرى، وكان قد واقعها مولاها فصاحت: يا مولاي ليس لنا دقيق، وقد فني الخبز، فنام أيره ونهض عن الجارية.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ٢، ص ٦٦٠).

٢٤ قالت ماجنة لجارة لها: اعلمي أن صديقي يوافقني غداً، قالت: ومن أين علمت؟ قالت جري يختلج، قالت ومتى صار حرك معبر الرؤيا.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ٢، ص ٧٢٩).

٢٥ وقال ابن حبيبي لأمه: يا أمة، أي الحالات أعجب إلى النساء من أخذ الرجال إياهن؟ قالت: يا بني، إذا كانت مستة مثلي فأبركها وألصق خدها بالأرض ثم أوعبه فيها (أي أدخله كله فيها). وإذا كانت شابة فأجمع فخذيها إلى صدرها

فأنت تدرك بذلك ما تريد منها وتبلغ حاجتك منها.

«المحاطة» في: (رسائله، ج ٢، ص ٨٩).

٢٦ قال: نظر رجل بالمدينة إلى جارية سرية ترتفع عن الخدمة، فقال: يا جارية، في يدك عمل؟ قالت: لا، ولكن في رجلي..

«المحاطة» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٠).

٢٧ قال: وكانت بالمدينة امرأة جميلة وضية، فخطبها جماعة وكانت لا ترضى أحداً، وكانت أمها تقول: لا أزوجه إلا من ترضاه. فخطبها شاب جميل الوجه ذو مال وشرف فذكرته لابنتها وذكرت حاله وقالت: يا بنية إن لم تزوجي هذا فمن تزوجين؟ قالت: يا أمة: هو ما تقولين، ولكنني بلغني عنه شيء لا أقدر عليه. قالت: يا بنتي لا تحتشمي من أمك، اذكري كل شيء في نفسك. قالت: بلغني أن معه أيراً عظيماً وأخاف ألا أقوى عليه. فأخبرت الأم الفتى فقال: أنا أجعل الأمر إليك تدخلين أنت منه ما تريد وتحبسين ما تريد. فأخبرت الابنة فقالت: نعم أرضى إن تكفلت لي بذلك. قالت: يا بنية والله إن هذا هو لشديد علي، ولكنني أتكفله لك فتزوجته. فلما كانت ليلة البناء قالت: يا أمة، كوني قريبة مني لا يقتلني بما معه فجاءت الأم وأغلقت الباب وقالت له: أنت على ما أعطيتنا من نفسك؟ قال: نعم، هو بين يديك. فقبضت الأم عليه وأدنته من ابنتها فدست رأسه في جرحها قالت أزيد؟ قالت زيدي فأخرجت إصبعاً من أصابعها فقالت: يا أمة زيدي، قالت: نعم، فلم تزل كذلك حتى لم يبق في يدها شيء منه، وأوعبه الرجل كله فيها، قالت: يا أمة زيدي. قالت: يا بنية لم يبق في يدي شيء. قالت بنتها: رحم الله أبي فإنه كان أعرف الناس بك، كان يقول: إذا وقع الشيء في يديك ذهب البركة منه. قومي عني!

«المحاطة» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٢).

٢٨ قال: تزوج رجل امرأة وكان معه أير عظيم جداً، فلما ناكها أدخله في حرها، ولم تكن تقوى عليه امرأة، فلم تتكلم، فقال لها، أي شيء حالك خرج من خلفك بعد؟ قالت: بأبي أنت وهل أدخلته؟

«المحاطة» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٢).

٢٩ قال: تزوج رجل امرأة فقيل له: كيف وجدتها، قال: كأن ركبها دارة القمر، وكان شفريها أير حمار مثني.

«المحاطة» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٢).

٣٠ ابن الأعرابي: قالت امرأة لزوجها، وكانت صغيرة الركب، وكان زوجها صغير الأير: ما للرجل في عظم الركب منفعة، وإنما الشأن في ضيق المدخل، وفي المص والحارة، ولا ينبغي أن يلتفت إلى ما ليس من هذا شيء. وكذلك الأير، إنما ينبغي أن تنظر المرأة إلى حر جلدته، وطيب عُميلته، ولا تلتفت إلى كبره وصفره. وأنعظ الرجل على حديثها إنعاضاً شديداً، فطمع أن ترى أيره في تلك الحال عظيمًا، فأراها إياه، وفي البيت سراج، فجعل الرجل يشير إلى أيره، وعينها طامحة إلى ظل أيره في أصل الحائط، فقال: يا كذابة، لشدة شهوتك في عظم ظل الأير لم تفهمي عني شيئاً، قالت: أما أنك لو كنت جاهلاً كان أنعم ليالك! يا مائق، لو كان منفعة عظيم الأير كمنفعة عظم الركب لما طمحت عيني إليه. قال الرجل: فإن للركب العظيم حظاً في العين، وعلى ذلك تتحرك له الشهوة. قالت: وما تصنع بالحركة، وشك يؤدي إلى شك؟ الأير إن عظم فقد ناك جميع الحبر، ودخل في تلك الزوايا التي لم تزل تنتظم من بعيد، وغيرها المنتظم دونها، وإذا صغر بينك ثلث الحر ونصفه وثلاثه. فمن يسره أن يأكل بثلاث بطنه، أو يشرب بثلاث بطنه؟ قال اليعقوبي: أمكنها والله من القول ما لم يمكنه.

«المحاطة» في: (كتاب الحيوان، ج ٦، ص ٤٥٢).

٣١ وقال أبو الحسن المدائني: قال أبو دهمان الغلابي عن الواقصي. قال: وحدثني بذلك الغنيدقي عن الواقصي قال: قالت جارية لأمها ليلة زفافها: يا أمة، إن كان أير زوجي مثل أير الغيل كيف أحتال حتى أنتفع به؟ قال: فقالت الأم: أي بنية قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها سألت عنها أمها فقالت: لا يجوز إلا أن يجعلك الله مثل امرأة الغيل. قال: فسكتت حولاً ثم قالت لأمها: يا أمة، فإني إن سألت ربي أن يجعلني مثل امرأة الغيل أتطمع أن يفعل ذلك؟ قالت: يا بنية، قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها سألت عنها أمها، فقالت: لا يجوز ذلك إلا أن يجعل الله جميع نساء الرجال مثل نساء الفيلة، قال: فسكتت عنها حولاً ثم قالت: فإن سألت ربي أن يجعل نساء جميع الرجال مثل نساء الفيلة، أتطمع

أن يفعل ذلك؟ قالت: يا بنية، قد سألت عن مثل هذه أمي فذكرت أنها سألت أمها عنها فقالت: لا يجوز ذلك إلا أن يجعل الله جميع رجال النساء مثل رجال نساء القبيلة. قال: فسكتت عنها حولاً ثم قالت: فإن سألت ربي أن يجعل جميع رجال النساء مثل جميع رجال نساء القبيلة أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت: يا بنية، قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها قد سألت أمها عنها، وأنها قالت: يا بنية، إن الله قد جعل جميع النساء فيلة لم تجد امرأة الفيل مع عظم بدنها من اللذة إلا مثل ما تجدين أنت اليوم مع زوجك من اللذة، ثم تذهب عنك لذة الشم والتقبيل والضمم والتقليب والعطر والصيغ والخللي والمشطة والعتاب والتفدية وجميع ما لك اليوم. قال: فسكتت عنها حولاً ثم قالت: يا أمه، إن سألت ربي أن يجعل أير الفيل أعظم أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت الأم: أي بنية، قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها سألت عنها أمها، وأنها قالت: أي بنية، إن الله إن جعل أير الفيل أعظم، جعل حر امرأة الفيل أوسع وأعظم، فيعود الأمر كله إلى الأمر الأول. قال: فسكتت عنها حولاً ثم قالت: يا أمه، فإن سألت ربي أن يجعل أير الفيل أشد غلمة فيصير عدد أكوامه أكثر أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت: أي بنية، قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها سألت أمها عنها، وأنها قالت: أي بنية سلي الله أن يجعل زوجك أشد غلمة مما هو عليه، ولكن لا تسأليه ذلك حتى تسأليه أن يزيدك في غلمتك، قالت: يا أمه، فإن سألت ربي أن يجعله في غلمة التيس أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت: أي بنية، قد سألت عن مثل هذه المسألة أمي فذكرت أنها سألت عنها أمها، وأنها قالت: لا يجوز أن يجعله في غلمة التيس حتى يجعله تيساً، قالت: يا أمه، فإن سألت ربي أن يجعله تيساً أتطمعين في ذلك؟ قالت: يا بنية، إنه لا يجعله تيساً حتى يجعلك عنزاً. قالت: أي أمه، فإن سألته أن يجعله تيساً ويجعلني عنزاً أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت: أي بنية قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها زارت أمها لتسألها عن هذه المسألة فوجدتها في آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة، وما أشك أن يومي قد دنا، فلم تلبث الأم إلا أياماً حتى ماتت!

الملاحظه في: (كتاب الحيوان، ج ٧، ص ٢٣٧ - ٢٣٩).

٣٢ وقال ابن سكره الهاشمي:

وتأملت شَمَطاً يلوح بعارضي  
بُجْدُودٍ من ثمر عمرك حامض

لما رأته كَلَفِي بها وصبابتي  
قالت: أكلت جناك ثم أتيتنا

أفحين نام الأمير منك وصلتنا  
لا تعرضنْ لمهرة إن لم ترض  
تبغي النكاح بغير أمير ناهض؟  
كل الرضى كسرتْ ضلوع الرائض  
«التمالي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٢).

٣٣ وقال في مكان آخر:

عشقت للحن قينة عطفث  
ورمت نيكا لها، فكيف به  
قلت: ارفقي بالشريف فابتسمت  
عجبا وأبدت كالفغب عض له  
وصفقت فرقه محترني  
حتى إذا ما رنا له ذكري  
قالت: بحقي عليك تطمع أن  
تالله لا نكسنتي بقافية  
وأسبلت ثوبها عليه، فلم  
فعلج عنها والأمير ينشدني  
قال لي الشوق قف لتلثمه  
«التمالي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٢).

٣٤ وقال في مكان آخر:

وسوداء بورك في بضعها  
نزوت عليها ولا علم لي  
وكدت من الحر أن أشتوي  
وألفيت من جسدنا معاً  
فإن أخذجت قرطست بالني  
ولا نال بؤساً، فما أضيقتا  
بأن لها كعشناً محرقا  
ومن شدة الضيق أن أحنقا  
لبصرنا شبحاً أبلقا  
وإن تممت ولدت عقمقا  
«التمالي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٣).

٣٥ وقال في مكان آخر:

لخمرة عندي حديث بطول  
فلما نهضت أتاني الكتاب  
رأتني أبول فكدات تبول  
وجاء الهدايا ووافى الرسول



وقالت: تقول بنا يا فتى فقلت وأنعظت: لم لا أقول..  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٣).

٣٦ وقال في مكان آخر:

يا سائلي عن ليلة لي مضت  
وكيف غُتت خمرة لا تسل  
كف على الطيبل لإيقاعها  
وربما مرت لها فمسرة  
وطيبها عند أبي الجيش  
غُتت فأغننتنا عن الجيش  
وكفها الأخرى على الفيش  
من فمها عفت على العيش  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٤).

٣٧ وقال في مكان آخر:

رب عجوز مستعينييه  
عاجية الشُعر إذا استضحكت  
ذات جرٍ عنبله بارز  
وشعرة بالقمل منظومة  
يفترُّ ذاك الصدغ عن بظرها  
مُينة تصبر إلى أمرد  
سلقية اللون سلوقية  
أهدت ثنايا أبنوسيه  
كمرقب في وسط بزيه  
كالودع في عقصة كرده  
كقنفذ عض على ربه  
فهي على العاهة لوطيه  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٤).

٣٨ وقال ابن الحجاج:

فحمية السرم ولكنها  
قالت لأبري بعدما صب  
أوحشت عشٌ إستي فقل لي:  
فقال: هيهات وهل يرجع  
البظراء شيرازية المفرق  
في دواتها أكثر من دورق  
متى تؤنسه يا عتق اللقلق؟  
اللس إذا فر من المُطَبَّق!  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٥).

٣٩ وقال في مكان آخر:

جارية أرض بنات إستها  
تسبح في جانب مَفساتها  
رقبيقة التمرينة خسواره  
عين خرا بالعرض خراره

كأن لي منها على عاتقي كراع شاة فوق قناره  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٥).

٤٠ وقال في مكان آخر:

وقينة كل من يعاشرها مغبطة بالسماع مسرور  
مبرودة الريق بعد هجعتها وجوفها في الفراش محرور  
كأن تنورها الشديد حمى بقرب عهد الشباب مسجور  
تشم ريح امتهأ الزناة كما تشم ريح اللحم المنانير  
فجوفها قربة، وفي جريها خندق بول، وبظرها مور  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٥).

٤١ وقال في مكان آخر:

صبية بظورها بجنوبي يبيت مثل الصبي المخضّب  
مفعول باب استها بأيري الفاعل فوق الفراش يُنصب  
وسرمها كان أحس غراً لم يتفقه ولا تأذب  
فاليوم قد صار منذ قاسى أمور أهل الزنا وجرب  
إذا رأى الأمير من بعيد بوق في وجهه ودبذب  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٧).

٤٢ وقال في مكان آخر:

غطت البظراء لما عاينت مفتاح دثري  
ورجت مني خيراً قلت: لا ترجين خيري  
اقعدي عندي، وهذا فافعله عند غيري  
أنت في دعوة أذني لست في دعوة أيري  
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٨٠)، «الراغب الأصبهاني»  
في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٦)، وهي هنا لـ «ابن الحجاج».

٤٣ وذكر الصاحب بن عباد عن شاعرة قولها:

أبرك أمير ماله عند جري هذا فرج

فاصرفه عن باب حري وأدخله من حيث خرج  
«الثعالبي النيسابوري» في: (بيمة الدهر، م ٣، ص ٢٥٣).

٤٤ قالت ابنة الكميت لأمها: أي الأيور أحب إليك؟ قالت: أير فرس في حرارة قيس،  
في لينه فنك في استداره فلك في حقو رجل صمك. وقالت جارية: ما شيء  
أحب إلي من رجل ينيكني بأيره في حري، وخصيته تدق على باب إستني فتهيج  
شهوتي.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦١).

٤٥ سعلت بنت الحسن أي الأحراج أطيب فقالت: الذي إذا دخلت فيه غصّ، وإذا  
أخرجت منه مص.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٢).

٤٦ وقال رجل لجارية:

ما أوسع حرك؟ فقالت: فديت من كان يملأه ثم قالت:

وقال لما خلونا أنتِ واسعة وذاك من عجل مني تغشاه  
فقلت لما أعاد القول ثانية: أنت الفداء لمن قد كان يملاه

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٢)، و«ابن عبد ربه» في:

(العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٨)، و«الأبشيهي» في: (المستطرف، ج ٢، ص ٢٢٧).

٤٧ وقال ماجن لجارية: لأنيكنك بأير مثل صومعة حصين، قالت: إذا والله أمكنك من  
جر مثل صحراء نجد، ثم قالت تفخر بحرها:

تدل بطول الأير منك وعرضه ولي كعشب أخفيك في شطر بعضه  
ولو أن عوجاً فوق فيل فاقبلا إليه لمر الفيل فيه بركضه

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٣).

٤٨ ورأى رجل رجلاً يبول بأير حمار، فقال له: كيف تحمل الأير؟ فقال: أكبير هو؟  
قال: نعم، قال: إن امرأتي تستصغره.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٣).

٤٩ وفتت امرأة وكتبت إلى صديقتها:

فديتك سهلتُ السبيل الذي جوادك فيه للحفا من خشونته  
فإن كنت تهوى أن تزور جنابنا فلا تبط عنا فالهلال ابن ليلته  
والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٣).

٥٠ وكان للرشيد مائتا جارية تبلغ، النوبة إلى كل جارية في مائتي ليلة فصعد ليلة فإذا جارية تغني:

ألا يا دار كم تحمر ين من كسر ومن غلمنة  
آيسر واحد يشسفسى تسراه مائستي حرمه  
مئى يصلح طيان ضعيف مائتي ثلمه؟  
فاستدعاها واستعاد أبياتها وقال: نزيد في زيارتك؟ فقالت: لا أريد، أكانت كما قال أبو حكيمة:

أتت بجرايها تكتال فيه فقامت وهي فارغة الجراب  
فقال: لا بل لا نرد الجراب فارغاً وقام فواقعهما، وقال لها: يا لحناء جعلتني طياناً  
ضعيفاً فقالت: لو لم أجعلك هكذا لم أكل هذا الرغيف على هذا الجرع الصادق.  
والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٤).

٥١ استعرض غلام وضيء جارية نقاشة، فعلمت الجارية أنه يدل بحسنه فقالت له: إن كنت يوسف الحسن وليس معك أير ذو عروق صلبة، وهامة رجة، يدخل غضبان ويخرج سكران، لم أعدك إلا شيطاناً مريداً أو قرداً عنيداً.  
والراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٤).

٥٢ اجتمع بنات حي المدينة عندها فقالت للكبرى: كيف تحبين أن يأخذك فقالت: أن يقدم من سفر فيدخل الحمام ثم يأتيه زواره المسلمون عليه فإذا فرغ أغلق الباب وأرخى الستر فحينئذ أتى ما أرومه، فقالت لها اسكتي فما صنعت شيئاً. فقالت الوسطى: أن يقدم من سفر فيأتيه زواره، فإذا جاء الليل تطيبت له وتهيأت ثم أخذني على ذلك، فقالت: ما صنعت شيئاً. فقالت الصغرى أن يقدم من سفر، وكان قد دخل الحمام وأنطلى، ثم قدم وقد شول فيدخل عليّ ويغلق الباب ويرخي الستر، فيدخل أيره في جري ولسانه في فمي، واصبعه في استي، فينيكني

في ثلاثة مواضع. فقالت: اسكتني فأمك الساعة تبول!  
 «الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٥).

٥٣ وقيل: تزوج رجل بامرأة فجعل يقبلها ويشمها ويلاعبها فقالت:  
 ليس بهذا أمرتني أمي والله لا تمسكني بضمي  
 ولا بتقبيل ولا بشم إلا بززعزاع يسلي همي  
 لمثل هذا ولدتني أمي  
 «الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٥).

٥٤ وقال أبو حكيمة:  
 وضاحكة إلي من النقب  
 كشفت قناعها فإذا عجوز  
 فما زالت تجمشني طويلاً  
 تحاول أن تقيم أبا إياد  
 فقلت لها: حللت بشرّ واد  
 متى تشفى العجوز إذا استاكت  
 تلاحظني بطرف مستراب  
 مسوذة المفارق بالخضاب  
 وتأخذ في أحاديث التصابي  
 ودون قيامه شيب الغراب  
 كرهه المجتني قحط الجنب  
 بأير لا يقوم على الشباب؟  
 «الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٥).

٥٥ وذكر ابن الجوزي أن جعفرأ (جعفر البرمكي) كان له جارية يقال لها فتينة مغنية،  
 لم يكن لها في الدنيا نظير كان مشتراها عليه بمن معها من الجوارى مائة ألف  
 دينار فطلبها منه الرشيد فامتنع من ذلك، فلما قتله الرشيد اصطفى تلك الجارية  
 فأحضرها ليلة في مجلس شرايه وعنده جماعة من جلسائه وسماره، فأمر من معها  
 أن يغنين فاندفعت كل واحدة تغني، حتى انتهت التوبة إلى فتينة، فأمرها بالغاء  
 فأسبلت دمعها وقالت: أما بعد السادة فلا، فغضب الرشيد غضباً شديداً وأمر  
 بعض الحاضرين أن يأخذها إليه فقد وهبها له، ثم لما أراد الانصراف قال له فيما  
 بينه وبينه: لا تطأها، ففهم أنه إنما يريد بذلك كشرها، فلما كان بعد ذلك،  
 أحضرها وظهر أنه قد رضي عنها وأمرها بالغاء، فامتنعت وأرسلت دمعها وقالت:  
 أما بعد السادة فلا، فغضب الرشيد أشد من غضبه في المرة الأولى، وقال: النطع  
 والسيف، وجاء السياف فوقف على رأسها فقال له الرشيد، إذا أمرتك ثلاثاً

وعقدت أصابعي ثلاثاً فاضرب. ثم قال لها عَن. فبكت وقالت: أما بعد السادة فلا. فعقد إصبعه الخنصر ثم أمرها الثانية فامتنعت، فعقد اثنيتين. فارتعد الحاضرون وأشفقوا غاية الإشفاق وأقبلوا عليها يسألونها أن تغني لثلاث تقتل نفسها، وأن تجيب أمير المؤمنين إلى ما يُريد. ثم أمرها الثالثة فاندفعت تغني كارهة:

لما رأيت الدنيا قد درست أيقنت أن النعيم لم يعد  
قال فوثب إليها الرشيد وأخذ العود من يدها وأقبل يضرب به وجهها ورأسها حتى تكسر، وأقبلت الدماء، وتطايرت الجوار من حولها، وحملت من بين يديه فماتت بعد ثلاث.

(ابن كثيره في: (البداية والنهاية، ج ١٠، ص ١٩٢).

٥٦ وقال الشعبي وغيره: أصابت معاوية في آخر عمره (لوقه) وروى ابن عساكر في ترجمة خديج الخصي مولى معاوية قال: اشترى معاوية جارية بيضاء جميلة فأدخلتها عليه مجردة، ويده قضيب، فجعل يهوى به إلى متاعها، يعني فرجها ويقول: هذا المتاع لو كان لي متاع، وذهب بها إلى يزيد بن معاوية، ثم قال: لا ادعُ لي ربيعة بن عمرو الجرشي، وكان فقيهاً. فلما دخل عليه قال: إن هذه أتيت بها مجردة فرأيت منها ذاك وذاك، وإنني أردت أن أبعث بها إلى يزيد، قال: لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإنها لا تصلح له، فقال: نغَم ما رأيت، قال: ثم وهبها لعبد الله بن مسعود الفزاري مولى فاطمة بنت رسول الله (ص) وكان أسود فقال له: يبيض بها ولدك، وهذا من فقه معاوية وتحريمه... (ابن كثيره في: (البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٤٠).

٥٧ ومُرُّ الحجاج متنكراً فرأته امرأة فقالت: الأمير ورب الكعبة! قال: فمن أعلمك أنني الأمير؟ قالت شماتلك؟ قال: هل عندك من قرئى قالت: نعم الخبز والشعير والماء الهميرا! فأكل وشرب ثم قال: هل لك أن تصحبيني وتصلحي بيني وبين امرأتي؟ قالت: هل عندك من جماع؟ قال: نعم، قالت: فهو يصلح بينكما إذا.  
(الراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٦).

٥٨ وقال رجل «لشعبي»: ما تقول في امرأة تقول لزوجها إذا وطئها قتلتي أوجعتني؟ قال: يقتلها بذلك، وديتها في عنقي!  
(الراغب الأصبهاني في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٦).

٥٩ وقد قال يوسف بن الصقيل في القيان هاجياً:

احذر فديتك ما حبيت حبالل المتشاكلات  
 فلهن يفلن الفتى وكفى بهن مفلسات  
 ويل أمرئ غرّ تجيبه رقاعهن مختمات  
 ورقاعهن إليهم برقى القحباب مسطرات  
 وعلى القيادة وشلهن إذا بعثن مدريات  
 بهدمن أكياس الغني من المؤونة والهبات  
 حفر العلوج سواقياً للماء في الأرض الموات  
 فيصير من إفلاسه ومن الندامة في سبات  
 وشاعت هذه الأبيات وتهاداها الناس وصارت عبثاً بالقيان لكل أحد، فكانت  
 المغنية إذا عثرت قالت: تعس يوسف.

وأبو الفرج الأصبهاني، في: (الأغاني، م ٢٠، ق ٣، ص ٢٣٧).

٦٠ وكان لهمام بن مرة بنات لا يزوجهن من شدة الغيرة فاجتمعن يوماً وتشاكين  
 فقالت الصغرى: أنا لكن! فقالت لأبيها:

أهمام بن مرة حن قلبي  
 فقال: تريدن سراويلاً؟ فقالت:

أهمام بن مرة حن قلبي  
 فقال: تريدن ناقة؟ فقالت:

أهمام بن مرة حن قلبي  
 فقال: قاتلكن الله! وزوجهن.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٠٦).

٦١ وقالت عجوز لبنيتها:

أيا بني إنني لناكحة  
 هان عليكم ما لقيت البارحة  
 وإن أسيتم إنسي لجامحه  
 من الحكاك والعروق الطامحة

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٠٧).

٦٢ وتزوج مزيد مولاة لأبي المننى الخزاعي فجاءت إلى أبي المننى فشكت إليه كثرة

جماعه فلقبه أبو المثنى فعاتبه فقال له مزيد: كن بيني وبينها كف عني ضررها أكف أبري، أتراني أعلف ولا أركب؟ ورفعت امرأة زوجها إلى القاضي تشكو جماعه، فقاره القاضي على عشرة كل ليلة، فقال: أيها القاضي سلها تسلفني متى شئت فأجابه إلى ذلك، فعادت المرأة بعد ثلاث فقالت: أيها القاضي لا صبر لي عليه فقد استلف في ثلاث لحمس.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٨).

٦٢ وقع بين مزيد وبين رجل خصومة، فقال الرجل: أتخاصمني وقد نكت امرأتك كذا وكذا مرة. فرجع إلى امرأته فقال: أتعرفين فلاناً، فقالت: أبو فلان، فقال: ناكك والله.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤١).

٦٤ وقال آخر في امرأته:

تصاحب في اليوم القصير ثلاثة      فإن زاد شيئاً أكملتها برابع  
وكنت اسمها النوار فأصبحت      لديّ وقد كثيبتها أم جامع

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤١).

٦٥ وتشاجر رجلان من حمص في امرأتهما أبتهما أحسن، فراهما القاضي فأقبل على أحدهما فقال: نيك امرأتك في استها أحب إلي من نيك امرأة هذا في جرها، فأقبل المحكوم له على رفيقه وقال: ألم أقل لك؟

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤١).

٦٦ رأت صبية صبياً كشف لها عن أيره فقالت: من طوقه؟ قال: أبي، قالت: فمن خرقه؟ قال: أبي! قالت: فمن عرقه؟ قال: أبي. فكشفت عن حرها وقالت: لعن الله أبي ما زاد علي أن شقه وتركه!

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦١).

٦٧ وقيل لأشعب: هل خلق خلق أطمع منك؟ قال، نعم، أمي. فإني كنت إذا جئتها بفائدة قد أعطيتها قالت: ما جئت به؟ فأنهجي لها الشيء حرفاً حرفاً! ولقد أهدي



لنا مرة غلام، فقالت: ما أهدي لنا؟ قلت: «غين»، قالت: ثم ماذا؟ قالت: «لام»،  
وقالت: ثم ماذا؟ قلت: «ألف»، قالت: ثم ماذا؟ قلت: «ميم» فأغمي عليها  
وجعلت تضطرط، ولو أجملت لها الحروف لماتت فرحاً!  
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، ج ٨، ص ١٢٣).

٦٨ وكتب وجد على منطقة جاريتها منصف الكوفية:  
تَكْتِي من غمزة العين إذا ما يمشك تنجمل  
وفؤادي رق حنتى كاد من صدري ينممل  
بعض ما يسي يصدع القلب فما ظنك بالسكل  
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، ج ٨، ص ١١٩).

٦٩ أخبرنا أبو الطيب الكاتب أن أمير المؤمنين هارون الرشيد كان ليلة بين جاريتين:  
مدنية، وكوفية، فجعلت الكوفية تغمز يديه، والمدنية تغمز رجله، فجعلت المدنية  
ترتفع إلى فخذه، حتى ضربت بيدها إلى متاعه، وحركته حتى أنعظ. فقالت  
الكوفية: نحن شركاؤك في البضاعة، وأراك قد انفردت دوننا برأس المال وحدك،  
فأنيلي منه! فقالت المدنية: حدثني مالك عن هشام بن عروة عن أبيه قال: «من  
أحيا أرضاً مواتاً فهي له ولعقبه»! قال: فاستقبلتها الكوفية ودفعتها، ثم أخذته بيديها  
جميعاً وقالت: حدثنا الأعمش عن خيشمة عن ابن مسعود أنه قال: «الصيد لمن  
صاده لا لمن أثاره»!

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، ج ٨، ص ٩٩).

٧٠ وحكي عن عالج، جارية مكشوح، أنها حدثت مولاتها أنها كانت تغتسل كل يوم،  
فسألته عن ذلك، فقالت: «يا هذه! إنه يجب على المرأة بعد احتلامها». قالت:  
«أو تحلمين؟»، قالت: «إنه لا تأتي علي ليلة لا أجامع فيها إلا وأحتلم»، قالت: «فكيف  
يكون ذلك؟» قالت: «أرى كأن رجلاً يجامعني. ولقد رأيت ليلة كأتي مررت بدكان  
أبي مالك الطحان ويغل له واقف قد أدلى، ورماني تحته، وأولجه، فاحتلمت، ثم  
انتبهت، وأنا أجد معكة في مراقي بطني، ولذة في سويداء قلبي. وكان هذا البغل إذ  
أدلى، حك الأرض برأس أيره، وضرب في بطنه، فترى الغبار يتطاير عن يمينه وشماله».  
«الجاحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ٢٠٨).

٧١ ودب رجل على قينة في مجلس، فغنت:

ماذا يشوش طررتي يا قوم في وقت السحر  
ماذا يعالج تكتي ويلاه عذبي السهر

«المحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ٢٠٨).

٧٢ وكانت مهدية بنت جبير التغلبية تقول:

ما في بطن الرجل بضعة أحب إلى المرأة من بضعة تناط بعقد الحالبين،  
ومنفرج الساقين. وحدث جهم قال: قلت لامرأة من كلب: ما أحب الأشياء  
من الرجال إلى النساء؟ قالت: ما يكثر الأعداد، ويزيد الأولاد، حربة في  
غلاف تناط بحقوي رجل جاف. إذا غامس أوهي، وإذا جامع أنجي، قال:  
وقال أبو ثمامة لامرأة من زبيد، وهي تبكي عند قبر من الميت: لم تبكين؟  
قالت: كان يجمع بين حاجبي والساق، ويهزني هز الصارم الأعناق، والله لولا  
ما ذكرته لك، ما استهلته بالدموع عينا، وقد كذبتك امرأة تبكي على  
زوجها لغير ما أعلمتك!

«المحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ٢٠٩).

٧٣ قال بعضهم: تزوج العجاج امرأة يقال لها هناء بنت مسحل، فلم يقدر عليها،

فشكت ذلك إلى أهلها، فسألوه فإراقها، فأبى وقال لأبيها: تطلب لابنتك الباه؟  
قال: «نعم، عسى أن ترزق ولداً، فإن مات كان فرطاً، وإن عاش كان قرعة عين».  
فقدموه إلى السلطان، فأجله ثم قال:

قد ظئت الدهنا وظن مسحل أن الأمير بالقضاء يُعجل  
عن كسلاتي والحصان يكمل عن السفاد وهو طرف هيكل

ثم أقبل على امرأته، فضمها إلى صدره، فقالت:

تبخ لن تملكني بضم ولا بتقبيل ولا بشم  
إلا بزعزاع يسلي همتي يسقط منه فتحي في كمي

بَطِيرَ مِنْهُ حَزَنِي وَغَمِّي

«المحظ» في: (المحاسن، والأضداد، ص ٢١٠).

٧٤ وشكت امرأة زوجها، وأخبرت عن عجزه أنه إذا سقط عليها انطبق، والنساء

يكرهن وقوع الرجل على صدورهن، فقالت: «زوجي عباياء، طباقاء، وكل داء له دواء. وقيل في ذلك:

جزاك الله شراً من رفيق  
رماك الله من عرق بأفعى  
إذا بلّغت من ركب النساء  
ولا عافاك من جهد البلاء  
ونفطاً حين تغير في الخلاء؟  
«المحافظ، في: (المحاسن والأضداد، ص ٢١١).

٧٥ وقال «ابن الرومي» في هجاء «ذُرْبُورَة» جارية بغواها:

ويلك يا قد القَرَشْتوجَة  
يا كعبة للنبيك منصوره  
نكنا فنكنا منك ذُرَاعَة  
قد أفضي الطير إلى فتحة  
فأنت في الفتحة مجروحة  
وأنت إن غنيت مثلوجه  
وإن تمشيت فدحرجة  
لقد لفظنا منك ملفوظة  
يا جبهة جلحاء مقبوبة  
أمن مسوخ الله مسروقة  
فبالقناني أنت محذوفة  
إليك يا من فمها قرربة  
وقال في كُنَيْزَة:

وقينة أبرد من ثلجه  
ما أكذب المطيب في وصفها  
قطيعة، فالخلق في سكتة  
خالصة النتن ولكنها  
كأنها في ننتها ثومة  
تبدو بوجه قحل يابس  
ذات فم أخطأ من كلبة  
تفاوتت خلقتها فاغتدت

تظل منها النفس في ضجة  
لا صدق الله له لهجه  
وطننها الغرفار في رجه  
في ريقها من سلحها مجه  
لكنها في اللون أتربجه  
قد تُزعت من صحنه البهجه  
ومضرب أوقع من قبجه  
لكل من عطل محتجه

لا تلکم الأوصال مهتزة  
 ما جئن من عشق فؤاد بها  
 رسم محيل بان سكانيه  
 قد كتبت في بدن ناحل  
 خُراجة للفسق دخاله  
 تسابق الوعد بإنجازها  
 تفيض الأمواه في دبرها  
 سوداء باب الحجر شمطاؤه  
 كأنما فتحتنا فحمة  
 ما نهضت عن مجلس ساعة  
 لو حدثت عن فيشة ضخمة  
 أو قيل: من تهوين؟ قالت: فتى  
 ما كشفت عن عطم فيشة  
 تقول إن هاجرها ساعة  
 لا تياسى يا نفس من عودة  
 ما حق أير ناك أمثالها  
 بل حقه الرحمة إن الفتى  
 أستودع الله فتى ناكها

ديوان (ابن الرومي، ق ٢، ص ٣٧ - ٥٥).

٧٦ وقال «ابن الرومي» في القيان:

إذا تعاصت قينة مرة  
 لكن بدشثورية ضخمة  
 فلانها تذعن في لحظة  
 ولن يفك القفل عن كعشب  
 وقال في مثل ذلك:

تتجمل الحسناء كل تجمل  
 نسيت هناك حياها وخلائها شبقاً وعند الماح ينسى الداخ  
 ديوان (ابن الرومي، ق ٢، ص ٦٥).

٧٧ وقال الشاعر:

أقبلن تقربياً وقامت ضلفعا<sup>(٥)</sup> فأقبلتهن هبلاً أبقعا  
عند استهما مثل استهما وأومعا  
«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٩، ص ٢٢٨).

٧٨ وقال «ابن البقي»:

الكس للججر غدا معانداً من قلم  
فانظره ببكي حمداً في كل شهر يلم  
«محمد بن شاكر الكندي» في: (فوات الوفيات، م ١، ص ١٥٢).

٧٩ كان «أبو القاسم التنوخي» قاضياً في عدة نواح. وكان ظريفاً نبيلاً جيد النادرة،

اجتاز يوماً في بعض الدروب فسمع امرأة تقول لأخرى: كم عمر ابنتك يا أختي؟  
فقالت: رزقتها يوم صُفَع القاضي وضرب بالسياط، فرفع رأسه إليها وقال:  
يا بطراء صار صفعي تاريخك، ما وجدت تاريخاً غيره!  
«محمد بن شاكر الكندي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٦١).

٨٠ اعلموها يا أخواني أنني لما كنت صغيراً جاء بي الجلاب من بلدي وعمري خمس

سنين فباعني لواحد جاويش، وكان له بنت عمرها ثلاث سنوات فتربيت معها  
وكانوا يضحكون عليّ وأنا ألاعب البنت وأرقص وأغني لها إلى أن صار عمري  
اثنتي عشرة سنة وهي بنت عشر سنين ولا يمنعوني عنها إلى أن دخلت يوماً من  
الأيام وهي جالسة في خلوة وكأنها خرجت من الحمام الذي في البيت لأنها  
كانت معطرة مبخرة وجهها مثل القمر في ليلة أربعة عشر فلاعيتني ولاعبتها فنفر  
إحليلي حتى صار مثل المفتاح الكبير فدفعتنني على الأرض فوقعت على ظهري  
وركبت على صدري وصارت تحك به أشفار فرجها من فوق لباسها فهاجت  
الحرارة عندي وحضنتها فشبكت يدها في عنقي وقرطت عليّ بجهدتها فما أشعر  
إلاً وإحليلي قد فتق لباسها ودخل في فرجها، وأزال بكارتها...

(ألف ليلة وليلة، م ١، ص ١٧٥).

٨١ فلما رأته ضحكت وقالت: كيف انتبهت ولم يغلب عليك النوم؟ وحيث سهرت

الليل علمت أنك عاشق لأن من شيم العشاق سهر الليل في مكابدة الأشواق ثم

أقبلت عليّ وضمتني إلى صدرها وقبّلتني وقبّلتها ومصت شفّتي التحتانية ومصصت شفّتها الفوقانية ثم مددت يدي إلى خصرها وغمرته وما نزلنا في الأرض إلاّ سواء وحلت سراويلها فنزلت في خلال رجلها وأخذنا في الهراش والتعنيق والغنج والكلام الرقيق والعض وحمل السيقان والطراف بالبيت والأركان إلى أن ارتخت مفاصلها وغشي عليها ودخلت في الغيبوبة وكانت تلك الليلة مسرة القلب وقرّة الناظر.

(ألف ليلة وليلة، م ١، ص ٣٦١).

٨٢ ثم أعطته الموائيق والعهود وحلفت بواجب الوجود أنه لا يقع بينها وبينه هذا الفعل إلا مرة في الزمان وإن ألجأها غرامه إلى الموت والخسران فقام معها على هذا الشرط إلى محل خلوتها لتطفئ نيران لوعتها وهو يقول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ذلك تقدير العزيز العليم. ثم حلّ سراويله وهو في غاية الخجل وعيونته تسيل من شدة الوجل فتبسّمت وأطلّعت معها على السرير وقالت له لا ترى بعد هذه الليلة من نكير ومالت عليه بالتقبيل والعناق والتفاف ساق على ساق ثم قالت له مدّ يدك بين فخذي إلى المعهود لعله ينتصب إلى القيام من السجود فبكى وقال أنا لا أحسن شيئاً من ذلك، قالت بحياتي تفعل ما أمرتك به، فمد يده في زبير فوجد فخذاً ألين من الزبد وأنعم من الحرير فاستلذ بلمسها وجال بيده في جميع الجهات وقال في نفسه لعل هذا الملك خنثى وليس بذكر ولا أنثى ثم قال أيها الملك إنني لم أجد لك آلة مثل آلات الرجال فما حملك على هذه الفعال؟ فضحكت الملكة بدور حتى استلقت على قفاها وقالت: يا حبيبي ما أسرع ما نسيت ليالي بتناها وعرفته بنفسها فعرف أنها وجه زوجته الملكة بدور بنت الملك الغيور صاحب الجزائر والبحور...

(ألف ليلة وليلة، م ١ ص ٥٦٩).

٨٣ قالت: بلغني أيها الملك السعيد أن الجوهري قال إنها مالت عليّ وقبّلتني وإلى جهتها جذبتني وعلى صدرها رمتني وعلمت من حالي أنني أريد وصالها فقالت: يا سيدي أتريد أن تجتمع بي في الحرام؟ والله لا كان من يفعل مثل

هذه الآثام ويرضى بقبح الكلام فإنني بكر عذراء ما دنا مني أحد ولست مجهولة في البلد أتعلم من أنا؟ فقلت لا والله يا سيدتي، فقالت: أنا السيدة دنيا بنت يحيى بن خالد البرمكي وأخي جعفر وزير الخليفة، فلما سمعت ذلك أحجمت بخاطري عنها وقلت لها، يا سيدتي ما لي ذنب في التهجم عليك أنت التي أطمعتني في الوصول إليك، فقالت: لا بأس عليك ولا بد من بلوغ المراد بما يرضي الله، فإن أمرى بيدي والقاضي ولي عقدي والتقصّد أن أكون لك أهلاً وتكون لي بعلاً. ثم إنها دعت بالقاضي والشهود وبذلت المجهود فلما حضروا قالت لهم: هذا هو محمد علي بن الجوهري وقد طلب زواجي ودفع لي مهري في هذا العقد وأنا قبلت ورضيت، فكتبوا كتابي عليها ودخلت بها... ونزعت ما عليها من الثياب وخلوت بها خلوة الأحباب فوجدتها درة لم تنقب ومهرة لم تتركب ففرحت بها ولم أز في عمري ليلة أطيب من تلك الليلة.

(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ٦٩٢).

٨٤ قالت: بلغني أيها الملك السعيد أن المرأة الواعظة لما وصفت الفتاة قالت: ولها شفتان حمراوان ألين من الزبد وأحلى مذاقاً من الشهد ثم قالت بعد ذلك: ولها صدر كالجمادة الفجاج فيه ثديان كأنهما حقان من عاج، وبطن لطيف الكشح كالزهر الغض قد انعطفت وانطوى بعضهما على بعض، وفخذان ملتقان كأنهما من الدر عمودان وأرداف تموج كأنهما بحر من بلور أو جبال من نور ولها قدمان لطيفان وكفان كأنهما سبائك العقبان فيا مسكين أين الإنس من الجان؟ ومن قال إن الدنيا عبارة عن النساء كان صادقاً، وأما ما ذكرت من الحديث الشريف فهو حجة عليك لا لك لأن النبي (ص) قال: «لا تدعو النظر إلى المرد فإن فيهم لحة من الحور العين» فشبه المرد بالحور العين ولا شك أن المشبه به أفضل من المشبه فلولا أن النساء أفضل وأحسن لما شبه بهن غيرهن وأما قولك إن الجارية تشبه بالغلام فليس الأمر كذلك بل الغلام يشبه بالجارية حتى قالوا إنها تصلح للأمرين جميعاً عدولاً منهم عن سلوك طريق الحق عند الناس كما قال كبيرهم أبو نواس:

مشرقة الحصر غلامية      تصلح للوطي والزاني

(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ٨٣٤).

٨٥ وقال أبو العيتا: كان عندنا في الدرب امرأتان إحداهما تعشق رجلاً والأخرى تعشق أمرد، فاجتمعنا ليلة على سطح إحداهما وهو قريب من داري وهما لا يعلمان بي، فقالت صاحبة الأمرد للأخرى يا أختي كيف تصبرين على خشونة اللحية حين تقع على صدرك وقت لك وتقع شواربه على شفطيك وخذيك؟ فقالت لها يا رعناء وهل يزين الشجر إلا ورقه، والخيار إلا زغبه؟ وهل رأيت في الدنيا أقيح من أقرع منتوف؟ أما علمت أن اللحية للرجل مثل الذوائب للمرأة؟ وما الفرق بين الذوائب واللحية؟ أما علمت أن الله سبحانه وتعالى خلق في السماء ملكاً يقول: سبحان من زين الرجال باللحى والنساء بالذوائب، فلولا أن اللحي كالذوائب في الجمال، لما قرن بينهما يا رعناء؟ ما لي وفرش نفسي تحت الغلام الذي يعاجلني إنزاله؟ ويسابقني إغلاله، وأترك الرجل الذي إذا شم ضم، وإذا أدخل أمهل، وإذا فرغ رجع، وإذا رهب أجاد وكلما خلص أعاد، فاتعظت صاحبة الغلام بمقاتلتها وقالت سلوت صاحبي ورب الكعبة!

(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ٨٣٦).

٨٦ فنظر حسن إلى الجارية الكبيرة وهي عريانة فيان له ما بين فخذيهما وهو قبة عظيمة مدورة بأربعة أركان كأنه طاسة من فضة أو بلور فلما خرجن من الماء لبست كل واحدة ثيابها وحليها وأما الجارية الكبيرة فإنها لبست حلة خضراء ففاقت بجمالها ملاح الآفاق وزهت ببهجة وجهها على بدور الإشراق وفاقت على الفصون بحسن التثني وأذهلت العقول بوهم التمني... لها فم كأنه خاتم سليمان وشعر أسود من ليل الصدود على الكتيب الولهان وغرة كهلال عيد رمضان وعيون تحاكي عيون الغزلان... وبطن طيات وأركان يبتهل فيها العاشق الولهان وسرة تسع أوقية مسك طيب الأردن وأفخاذ غلاظ سمان كأنهما عواميد رخام أو مخداتان محشوتان من ريش النعام وبينهما شيء كأنهما أعظم العقبان أو أرنب مقطوع الآذان وله سطوح وأركان هذه الصبية فاقت بحسنها وقدها على غصون البان وعلى قضيب الخيزران وهي كاملة.

(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ١٢٧١).

٨٧ فقال لها حسن إن زوجتي ذات وجه جميل وعنق طويل وطرف كحيل وخطود كالشقيق وفم كخاتم من عقيق وثغر لامع البريق يغني عن الكأس والإبريق في



هيكل اللطافة وبين فخذها تحت الخلافة له حرمة بين المشاعر...  
(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ١٣٢١).

٨٨ قال جحظة: قرأت على فص ماجنة: ليلة عرسي، ثقبوا بالأبهر كشي، وعلى فص ماجنة أخرى: السحق أخفى، والنيك أشفى.  
«أبو حيان التوحيدي»، في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٧).

٨٩ فلما سمعت قولها مع ما رأيت من فعلها نزلت إليها وأنا خائف، فلم تكلمني بكلمة واحدة حتى بدرت إليّ واعتنقتني والتزمتني فلما التصق جلدي بجلدها تحركت بي الشهوة ورأت ما نزل بي من الشوق إليها والشهوة لها فمكنتني من نفسها فوطئت موطأ ما رأيت مثله من اللذات فسلبت عقلي ولبى...  
من كتاب «الحكايات العجبية والأخبار الغريبة» (تحقيق «هانز فير» - ص ١٠٦).

### سابعاً: عن الأمثال التي لا تهدأ

لـ «عبد الكريم الخطيبي» بحث طريف يخص الأمثال، حيث الجسم عنده كوكبة الأمثال. فثمة شبقية في المثل<sup>(١)</sup>، ولكن ما يمكننا التوقف عنده هو الوجه الآخر: الوجه البليغ، العاري، المسافر المثلي، عندما تتحول منطقة معينة لا يكشف عنها دائماً، من الجسم إلى أضمومة أمثال، وهي التي تضم الاست والفرج والذكر وما يخرج من كل عنصر من مادة، فثمة أديبات كاملة: قيمة تتجذر في الأعضاء تلك، ولعل الكتابة ما زالت تعيش حالة استحياء من ذكرها، وما دون محدود، كأن المتعة المرافقة لكل ما يحال على عنصر ما هنا تأتي الركون إلى السر الصامت، وتغدو طي الصفحة، والمقابل فإنها تعيش وضعها المشع، والحيوي عبر اللسان والشفة ودغدغة الأعضاء السفلية، وملامسة التخيل. ذاكرة الشفاعة غنية، خصبة بالأمثال الدالة، الوقحة، التي تطل كل حالة وموقف. إنها تسمو إلى المعياري، وتضم إلى حيزها ما يخص الاجتماعي والنفسي والنسبي والعقلي والمادي والمعنوي. والمثل الممنوع خارق، ولهذا يُداول شفهاً أكثر. إن عملية العثور على الأمثال التي تخص موضوعنا ليست بالأمر السهل، ولم تتم بسهولة قبليد.

ولقد حاولت إيراد أمثال في مجالات مختلفة من ناحية، وتصنيفها من ناحية ثانية، ثمة

تجاهل لما نحن بصدده في الكتب المختصة بالأمثال المتداولة، وهذا يخص أخلاقيات التقية، رغم أن المتداول واليومي والمستعاد كثيراً هو المثل (الشقي، المتبوذ، الصدامي..).

فمن بين الأمثال التي يوردها «الخطيبي» والتي تغطي الجسم، ثمة مجموعة منها تخص ما نحن بصدده، وهي:

- قحبة وبصاقها من عندها.
- يدا القوادة في المسبحة.
- لم يجد ما يشبع به بطنه فكيف يتبع القحبة.
- علمناهم الشذوذ فسبقونا إلى الذكور الكبيرة.
- فرج البربرية مملح.
- ذكّر المعارف يوسع الشرج.
- لم تلم رجليها إلا بعد خروج الريح<sup>(٣)</sup>.

ومن المعلوم أن هذه الأمثال هي في أصلها بالعامية المغربية، ولهذا فقد أوردت مجموعة من الأمثال المتداولة في بيتنا (بيئة منطقة القامشلي التي أعيش فيها) وذكرتنا بالعربية الفصحى، وبعدها ثمة أمثال موزعة ومصنعة حسب المواضيع التي تتمحور حولها جسمانياً وجنسانياً<sup>(٤)</sup>.

- ١ زرع محل الضراط ذرة: يقال لمن ساءت سمعته، وفعل شائناً، ثم أراد فعل خلاف ذلك، ليعلو شأنه كما كان سابقاً.
- ٢ أين الضراط من المنجل: يقال لمن يتحدث في أمر ما، أو يجيب على سؤال لا علاقة له بالمطلوب.
- ٣ جعل ضراطه فسوة: يقال لمن يصغر شأنه من قبل غيره بعد تحدُّ.
- ٤ أطلق ريحاً بين فخذيه: يقال لمن يعتقد أنه قال ما يزيه، فإذا به يشينه.
- ٥ هو أيضاً شرط ضرطة: يقال لمن يريد القيام بأمر ما ليعلو شأنه كغيره، فإذا به في سوء سمعة.
- ٦ الاست التي تعلمت الضراط، لا مكان لها على بساط وثير: يقال لمن افتضح أمره، حيث لا يستحق جلوساً بين الشرفاء!

- ٧ الاست أيضاً تضطرب وتقول: لقد تفوهت بكلمة: يقال لمن يعتقد أنه يتحدث كغيره بفضيح الكلام وهو ليس كذلك!
- ٨ لقد أضطره: يقال لمن يقهر سواه ويفضحه بين الآخرين!
- ٩ حتى الضرطة لا تستقر فيه: يقال لمن لا يحفظ قولاً أو سرّاً، مهما كانت قيمته!
- ١٠ لم يبق له تلك الضرطة: يقال لمن يقهر سواه، عندما يكون معجباً بنفسه متباهياً.
- ١١ إنه ضراط يسبق الضرب على أخصم القدم: يقال لمن يرتبك مفصحاً عن خوفه من الآتي وهو لا يسر.
- ١٢ يا له من ضراط: يقال هنا للفخور صاحب الخيلاء، مادام الضراط قرين الامتلاء والبطر.
- ١٣ أوه، هذا الضراط! يقال للصغير شأنه هنا، والمعروف بسمعته السيئة!
- ١٤ أضطره ضرطة حديدية: يقال لمن يتمكن من غيره كثيراً وبهينه.
- ١٥ ضراط، مجنون: يقال للمأفون المنبوذ، والمهمش اجتماعياً
- ١٦ مثل من يضطر: يقال لمن يصدر عنه قول أو فعل، يذهل المحيطين به، ولا يتوقعون منه ذلك سلباً طبعاً!
- ١٧ يخشى أحدهم من ضرطة: يقال لمن يترصده سواه ويريد الإيقاع به بأي وسيلة.
- ١٨ يضطر ويحرد: يقال لمن يظهر الخنق والسخط من أبسط فعل، وهو القائم به.
- ١٩ عمل ضراطاً: يقال لمن يفشل في أمر يدّعي أنه سهل تنفيذه، ويمكن جعله مضارعاً (يعمل ضراطاً) تعبيراً عن فشل متوقع وخيبة.
- ٢٠ كالعنزة التي تحرد من إستها: يقال لمن يأتي متكرراً وهو سببه، كما العنزة التي تضطر بسبب سعلتها!
- ٢١ واحد ضراط، وآخر فشاء: يقال لمن يتصاحبان في سوء، ويتميزان به.
- ٢٢ إنه ذو فشاء نتن: يقال لمن تكون أخلاقه منحطة!
- ٢٣ هو عود النساء: يقال للهزيل الضعيف.
- ٢٤ الفشاء كاشف أمره: يقال لمن يكشف عن نفسه بنفسه!
- ٢٥ لا معبر لضرطته: يقال لمن يتباهى وهو أدنى من ذلك، حيث يستحق ذمّاً!
- ٢٦ كفساء الكدش: يقال لمن يطاق اجتماعياً لرداءة أخلاقه وسوء سلوكه!
- ٢٧ خراً على حاله: يقال للمهزوم والجبان والمرعوب.
- ٢٨ هو كالعذرة، كلما حركتها انتشرت ريحتها: يقال للسيء السمعة الذي كلما تمّ التعامل معه أو مناقشته ساء تصرفه أكثر.

- ٢٩ الجربان يتغوط في نبع القرية: يقال لمن يقوم بفعل سيء لئلتفت إليه، ظناً منه أنه قام بفعل حسن.
- ٣٠ أسفله خرا وعاليه خرا: يقال للذي لا أمل منه، أو لموضوع شائك منقر لا يعرف كيفية معالجته.
- ٣١ خراء في خراء: يقال في نتيجة ميؤوس منها تماماً أو في عاقبة محققة!
- ٣٢ لا يُقابل حتى بالخراء: يقال لمن هو أقل اعتباراً حتى من الخراء، بمعنى أنه سيء جداً!
- ٣٣ هذا الخراء من ذاك الخراء: على قياس هذا الجرو من ذاك الكلب.
- ٣٤ كالخراء الذي يُغطى: يقال لمن يحاول تمويه سوء فيه بحسن لا يفلح فيه.
- ٣٥ يخاف على إسته: يقال للجبان غير الواثق من نفسه.
- ٣٦ إست خرائية: يقال لمن هو همجي فاقد للذوق والأدب.
- ٣٧ هو مانح إسته: يقال لممارس اللواط، للوطي.
- ٣٨ كالعنزة التي تمرد من إستها: يقال للذي يأتي شائناً ويسخط، وهو المسؤول عن ذلك؟
- ٣٩ لا تمسك إسته الأرض: يقال للذي لا يستقر في مكان معين، ولا يعتمد عليه.
- ٤٠ حاشا إسته: يقال من باب السخرية لمن يدعي ما ليس فيه من مناقب، ويفعل منكراً ويتجاهله!
- ٤١ من إسته: يقال ذماً لمن ليس في مستوى ما يرغب في نيله أو تحقيقه!
- ٤٢ لم يدعه يذهب بإست ناشفة: يقال لمن يستطيع التمكن من شخص ما وتحقيق مأرب له من خلاله.
- ٤٣ ذو است مبلولة: يقال لمن فيه نقيصة.
- ٤٤ لم تسلم استه من أيّ كان: يقال لمن يكون فريسة سهلة لأيّ كان ويهان بذلك.
- ٤٥ لقد خرق استه: يقال لمن يهزم غيره شر هزيمة!
- ٤٦ لقد انمحت استه: يقال لمن يتعرض لمناقب كثيرة ويمارس أعمالاً شاقة.
- ٤٧ لقد تثبت على استه: يقال لمن يصاب بخسارة كبيرة، ويتعرض لإفلاس كامل.
- ٤٨ الأمير الذي تضخمه ليخرق الآخرين لا نفع منه. يقال لمن يتباهى ويتقوى بسواه.
- ٤٩ هو كالأمير المرتخي: يقال للإنسان الحامل البليد.
- ٥٠ هو كالأمير المستعنى: يقال لمن هو في حالة إعياء وتضعضع.
- ٥١ عقله في حشفته: يقال لمن هو عبد لشهواته.

- ٥٢ إنه لم ير حتى الآن خصية سوداء فوق رأسه: يقال لمن لم يواجه بعد من هو أقوى منه ليتعظ به.
- ٥٣ إنه يملك ثغر الذئبة: يقال لمن تتالي فرص حظله.
- ٥٤ فرجها معسول: يقال لمن يشتبهها الآخرون أكثر من سواها.
- ٥٥ فرجها محتى: يقال للمرأة المتمايزة.
- ٥٦ إن ناراً في فرجها: يقال للشبهة.
- ٥٧ كأن فرجها لم يخرج منه ولد: يقال للمرأة التي لا يظهر عليها أثر الولادة.
- ٥٨ لقد جرت كل الأيور: يقال للمرأة التي تمنح نفسها لأي كان!

\* \* \*

- ١ زدها على حبل نيكاً.
- ٢ أنكح من ابن ألفز - رجل مُختلف في اسمه. وكان أوفر الناس متاعاً وأشدهم نكاحاً، زعموا أن عروسه زفت إليه، فأصاب رأس أميره جنبها، فقالت له: أتهددني بالركبة؟ ويقال: إنه كان يستلقي على قفا وثم يُعبط فيجيء الفصيل فيحتك بمتاعه يظنه الجذل الذي يُنصب في المعادن ليحتك به الجرتي، وهو القائل:
- ألا ربما أنعظك حتى إخاله سينقذ للإنعاض أو يتمزق  
فأعمله حتى إذا قلت: قدوني أبي وتمطى جامحاً يتمطق
- ٣ أنكح من خوات.
- ٤ أنكح من خوزنة: هو رجل من بني عبد القيس، واسمه ربيعة ابن عمرو، وكان في طريق ابن ألفز ووُفور كمرته، حتى لقد قيل: أعظم أيراً من هوثره...
- ٥ يُحبل بنظره وينيك بعينه.
- ٦ ينيك محمر الحاج.
- ٧ أنكح من الفراء.
- ٨ من ينك العيز ينك نياكاً.
- ٩ نعم عوفك - للبانى بأهله.
- ١٠ أنكحنا الفراء فسوف نرى - لمن سأل رجلاً عظيماً حاجة.
- ١١ فلان كالديك، يأكل ويشرب وينيك.

(الملاحظ في: (كتاب الحيوان، / ٢، ص ٢٥٦).

- ١٢ به حاجة الديك إلى الدجاجة.  
 ١٣ فإذا حكت الدجاجة بالنقر ديكها فاعلمن أن حكها شهرة أن ينيكها  
 ١٤ لقوة صادفت قبيساً - في موافقة الشيعين. واللقوة الناقة السريعة اللقح والحمل،  
 والقبيس: الفحل السريع الإلقاح.

\* \* \*

- ١ إذا لم يكن لك است فلا تأكل الهليلج.  
 ٢ إيش في الضرطة من هلاك المنجل.  
 ٣ أجين من المنزوف ضرطاً.  
 ٤ جعل بطنه طبلًا وقفاه اصطبلاً.  
 ٥ جزاء مقبل الاست الضراط.  
 ٦ أخيل من واشمة استها.  
 ٧ الخصي ابن مائة سنة واسته بنت عشرين.  
 ٨ ارقع باسته محجر ذات ولد.  
 ٩ رأسه في القبلة، واسته في الخربة.  
 ١٠ است البائن أعلم.  
 ١١ است لم تُعوذ المِجْمَز.  
 ١٢ استه أضيّق من ذلك.  
 ١٣ است المسؤول أضيّق.  
 ١٤ أضحك من ضرطة ويضرط من ضحكة.  
 ١٥ أضرطاً وأنت الأعلى.  
 ١٦ ضرط ذلك.  
 ١٧ ضرطُ البلقاء حالت في الرّسن.  
 ١٨ ضرط وردان بواد في.  
 ١٩ ضرطُ البقاء وخواخ تيق.  
 ٢٠ ضيق الغزو استه.  
 ٢١ أضرطاً آخر اليوم قد زال الظهر.  
 ٢٢ أضرط من غير، ومن «عنز» و«من غول».  
 ٢٣ ضرطت فلطمت عين زوجها.

- ٢٤ فسا بينهم الظَّربان.
- ٢٥ فَمَشَّاشٍ فِشْيِهِ من استه إلى فيه.
- ٢٦ في است المغبون عود.
- ٢٧ أفسى من ظربان.
- ٢٨ أفسى من خنفساء.
- ٢٩ أفسى من نمس.
- ٣٠ هو أضرب الناس في دار فارغة هبت ريحه.
- ٣١ هذا حتى تعلم أن الميت يضرب.
- ٣٢ من يبنيدق البعر في است الحمل.
- ٣٣ لا يقوم عطرها بفسائها.
- ٣٤ قال أبو العيناء: سمعت كناساً في ركن دار يقول لصاحبه: يا أخي، علمت أن المأمون سقط من عيني منذ قُتل أخاه، كما تسقط البعرة من است الحمل.
- ٣٦ الكأس تظهر ما بالاست من دنس إذا تمشت حميتا الكأس في الرأس.
- ٣٧ فلان كالإبرة، تكسو الناس واستها عارية.
- ٣٨ أخطأت استه الحفرة، لمن وضع الأمر غير موضعه.
- ٣٩ طار باست فرعة - للجبان.
- ٤٠ هو كالمصطاد باسته: لمن يطلب الأمر فينال عن قرب.
- ٤١ رأس مقنّع واست عارية.
- ٤٢ عجبت من الحسناء تستر وجهها وتبدي استها، هذا حياء مخالف.
- ٤٣ فلان لا يمسك ضراطه، فرعاً.
- ٤٤ قول ابن الحجاج:
- لي صديق جنى علي  
ثم لما عتبتته  
وقائل مالِك لم تهجه  
٤٥  
٤٦ فلا تحسد الكلب أكل العظام  
وعما قليل ترى بإسته  
٤٧ أمتع من است النمر.
- ٤٨ قال غلام أعرابي لمن راوده عن نفسه: لا تمح حول است النمر فقد علمت منعتها.
- ٤٩ عند الخنازير تنفق العذرة.

٥٠. الجبارى بيلاحها سلاخها.

\* \* \*

١. أحنث من دلال.

٢. أحنث من مصفر استه.

٣. أحنث من طويس.

\* \* \*

١. ابنك ابن أمرك، ليس ابن غيرك.

٢. قدم خيرك ثم أمرك.

٣. خصي يلعب بزب مولا.

٤. من مجب زبه ذهب لبه.

٥. أعجل من أمر دخل نصفه.

٦. يقوم أمره وبنيك غيره.

٧. وشر منيحة أمر معار.

\* \* \*

### ثامناً: الكلمات في جنسيتها

لا تخلو لغة من كلمات تفصح عن الحضور الجنسي فيها: سلوكاً متنوعاً، وأداءً لفظياً، وتعبيراً لغوياً، وصياغة دلالية، أو منحى وصفياً أو مجازياً، وهي إذ تتضمن كل هاتيك الأنشطة فلأنها تؤرشف لتاريخ حضورها داخل داعية (إنسانها) هذا الذي يبشها، أو يودعها ما يعيشه ويفكر فيه، ويكون عليه قواعد أخلاق، وأعراف لذة وشهوة ومتعة، وبإمكان القارئ المتابع لما حملته إلينا المعاجم والقواميس اللغوية العربية ملاحظة ذلك الفتى الدلالي للكلمات، وإحالاتها المتنوعة على المعاش والمرغوب فيه والمشتهى في المنحى الجنساني.

إن جمهرة كبرى من الكلمات التي أوردتها وهي ذات تفرعات تعطينا فكرة جلية عن حضور البيئي والمعاش والمؤمل فيها، وفي الوقت نفسه، تمنحنا ما من شأنه مقارنة ما تحويه من تصنيفات دلالية وفي مراحل تاريخية مختلفة ولكنها تعيش وتنفس وتسمع



وتتوسع مداراتها القيمية وتتداخل من خلال متكلميتها، وكذلك فإنها تخضع لتغيرات في معناها من جيل لآخر، أو من عصر لآخر، وهذا يعطينا فكرة عن تعدد طياتها وتراكم وتداخل طبقاتها المعنوية والوظيفية. كما في هذه الأبيات، وهي لـ «ابن دريد» وقد أنشدتها لبعض حمير:

مازلت أبكي عند بظر أم واهب      ودمعي على زُبي وزُبي شائب  
عجبت لحسن الفتحتين على الخصى      وأندب أيريهما وتلك الحقائب

وقد قال دريد: حمير تسمي القبر بظراً وما نتأ من شيء. والزب اللحية، يقول: أبكي الحدود، والأيرين: الذوابين<sup>(٤)</sup> ويوسعنا، وبيننا وبين قائل هذه الأبيات زمن طويل، مقارنة التحول الدلالي، والتغير الوظيفي لكلمات مثل: الزب، والبظر، والأيرين، والخصى... والعلاقة القائمة فيما بينها، والبعده الوصفي وتجليه الجنساني في ذلك!

إن ما أوردته من كلمات هنا، هي لقراءة يمكن توظيفها في أكثر من موضوع أدبي أو اجتماعي أو تاريخي، وقد نقلتها من (لسان العرب، تاج العروس، قاموس المحيط...)<sup>(٥)</sup>.

ومن اللافت أن كثيراً من القواميس اليوم (وهي مدرسية وجامعية) بالكاد تذكر الكلمات الدالة على ما هو جنسي، وكان بعضاً مما في الجسد يحظر على القارئ (الطالب خصوصاً) معرفته، وهذه مفارقة مذهلة، تعطينا فكرة مرعبة عن مساحة المغيب والمقموع فينا، حيث لا يخفى على أحد، بل يعاش بصورة مختلفة. وفي الآن عينه، فإن هذه الوصائية الأخلاقية تتجذر في ذات سلطوية رعوية منذورة لأنانيتها التقوية، وخارج حياتها الفعلية، نقيض ما نعيشه، فاللغوي فاعل وظيفي أيديولوجي، وعلامة بارزة دالة على حقيقة المعيش فينا.

**الهرج:** دال على الاختلاط، والفتح للباب والإفاضة، والشدة.  
**البوح:** الأصل والذكر والفكر والنفس والاختلاط في الأمر والباحة: قاموس الماء.  
**الدهج:** الدس والانتساع، وهما ملازمان للجماع، فكأن هذا يعمدها في سلوكه الجنسي.  
**فاتح:** جهة الجماع، حيث يعبر هذا الفعل عن الفتح وما فيه من دفع وإبلاج ومواقعة.  
**فشح:** الفرج ما بين الرجلين، وهذا يشير إلى الاستعداد للجماع.  
**جلخ:** ملأ السيل الوادي، وصرع وسحج ومد... وكل ذلك من (لوازم) الجماع، فالتشبيه قائم هنا بقوة.

زخزح: أوقع ووثب وفتح. وهي أفعال تخدم الممارسة الجنسية.

سلخ طلع: كشط ونزع سلخ جلد الشاة. وهذا يشير إلى قوة الممارسة الجنسية في هذه الرضعية!

فتخ: انتزع الشيء من موضعه، وقطع وضرب وارتفع... إلخ. ويشير ذلك إلى الجماع وما يعقبه من حركات.

طلع: سار سيراً شديداً وجذب الشيء قبضاً وتثنى وتكسر. والجماع كسلوك حركي داخل في هذا الحيز.

الجههد: ويدل على التعب المبذول بغية التمكن من الهدف. ويفصح عن الطاقة المستهلكة جسدياً لتحقيق ذلك!

سغد: من السفاد، وهو خاص بالحيوان - كما في تسافد السباع - ولكنه يستعار في علاقة الذكر مع الأنثى للإنسان.

عزد: شد وضغط وغلب ودفع.. وهي كلمات تؤدي المعنى المطلوب في الجماع هنا وهناك.

عسد: قتل الجبل قتلاً شديداً.. كأن القتل هنا يشير إلى خاصية الجماع الفعلية، في حالة الإبلاج.

عصد: لوى العنق، والعصد: المثني، ثمة وصف حركي في هذا الفعل كما هو ملاحظ! المصد: الرضاع والمص والرعد.. وكلمتا: المص والرعد داخلتان في صلب العملية الجنسية.

مغد: مص الشيء، والبدن سمن وامتلاً، والفعالان بليغان بدلاتهما الجنسية لكل مطلع. الأثر: وله علاقة بالأثر (بقية الشيء)، وبإكثار الفحل من ضراب الناقة. الأرز: الطرد وإيقاد النار. والاسم يخص ما هو وصفي داخلي من خلال الشبق الذي يتملك الجسم في الجماع.

باشر: وليه بنفسه، وصار هو والمرأة في ثوب واحد، كأنه يخص البدء بالجماع هنا ابتارها: من البور، وهي الأرض قبل أن تصلح للزرع، وبازره جزبه، والناقة عرضها على الفحل لينظر ألاح أم لا؟ وهذا يعني أن الابتيار هو تصور المرأة جسداً (خاماً) يُغيّر فيه بفعل الواقعة الذكورية، ومن هنا كان الباري: الخالق.

حطو: وثر القوس، وهو الفعل بشكل توصيفاً لما هو جنسي من شدة ولي والتفاف وضم. حفو: إشارة إلى ما هو وصفي في الجنس، فالمرأة هنا هي المحفورة والرجل هو الحفار، إنه فعل امتلاكي بامتياز.

**الدُّسْر:** الطعن والدفع، وإدخال المسمار في محله، فهو بدوره استعارة، إن الجسم الأنثوي المثقوب يُسَدُّ هنا بما هو ذكوري! ولهذا يقال: هو مُدسّر جماع: نيك - أي يتميز بفعل جماعي ويتملكه!

**المُدْرِية:** ولد الرجل، وذرٌّ: طلع وذرٌّ وتخدّد - وهذا يدل على النتيجة المترتبة على العملية الجنسية.

**الزُّعر:** في الشَّعر: قل وتفرق، وفي الخلق السوء.. هل هذا يعني ذلك أنه يعبر عن إرغام على المواقعة الجنسية؟

**المسر:** ويخص السريرة، ويقابل الذكر والفرج والإفصاح بالنكاح والزنا والأرض الكريمة.. إلخ. ويظهر أن هذه الكلمة ذات دلالة ثقافية، كونها حملت بمعان لم تكن فيها، فهذه لا تمارس إلا في خفاء وفي صمت، لذلك اقترن النكاح بالسر، والفرج والذكر والزنا في الأصل أدوات (العمل) الجنسي!

**الشِّبِير:** يقابل طرف الجميل وضرايه، إنه يشير إلى سلوك جنسي مشابه لضراب الجميل وطرقه. شغور: يشير هذا الفعل خصوصاً إلى رفع الكلب إحدى رجله، والرجل هنا يرفع رجلي المرأة لنكاحها، فكان المرأة في هذه الحالة كالأرض الشاغرة، أو المكان الشاغر، تضبط وتحمى بالرجل، وتملأ بمائه، المرأة هنا تستملك بهائماً بعنف جلي!

**الشُّكْر:** كما في امتلاء ضرع الناقة، فهي شكرة، وشكرت الدابة: سمنت.. إن الجماع - كما يلاحظ - (يفغذي) رحم المرأة ويسمنها.

**الطَّعْر:** الإجبار، إنه يعتبر عن إكراه الرجل المرأة بالاستسلام له جنسياً، أو الرضوخ له ولرغباته.

**الطَّحْر:** من الرمي والقذف والسرعة والطول في السهم والنصل، وهذه إحالة على مجازات تخص ما هو أدواتي فعلياً.

**المثْر:** القمع ومد الحبل والرمي. وهذا وصف يشير إلى الذكر حين إنعاظه، فدون ذلك لا يتم الجماع وتحصيل اللذة.

**المشْرَة:** الجماع بنشاط وفرح باديين، وكان هذه الكلمة تفصح عن اللذة المرغوبة التي يُحصِّلها طرف أو الطرفان.

**الأزُّ:** من الغليان الشديد للقدر ووقد النار، والحركة الشديدة، وكل ذلك يعبر عن الجماع العنيف، أو الحركة العنيفة المصاحبة له.

**الحفْز:** الدفع من الخلف والطمع. والمعنى واضح في دلالته، فثمة امتلاك أو تمكن المرأة من الخلف ومواقعتها.

الحوز: الحيازة والاحتياز والسوق اللين والشديد، كأن في جماع المرأة امتلاكاً هنا وتنوعاً في الحركة من لين وشدة حسب الحالة.

المدحز: الصلب الشديد: إحالة على الذكر ومنعته وإشهار به من حيث فاعليته في الجماع، والمرأة هنا خاضعة لفعله المذكور.

المدعز: الدفع، وهو لا يختلف عن سابقه، فليس الدفع بناجز دون متعة وصلابة وشدة ووجود قابلية ونشاط لذلك.

رعز: هل يشير الفعل هذا إلى استضعاف الآخر (الأنثى؟)، أو إلى تضج الأنثى وقدرتها على الجماع والاستجابة له؟

الشعز: الفزع والخوف، هل له علاقة بالوضع الجماعي الذي يخيف طرفاً من قبل الآخر (الأنثى هي الخائفة غالباً؟)!

الشكز: الطعن، وربما أدى ذلك إلى الإنزال قبل المخالطة الكاملة.

الضعز: الوطء الشديد، كأنه يعبر عن العنف المصاحب للجماع.

الضغز: لقم البعير والدفع والوثب والقفز.. إنها حركات مألوفة في الجماع.

ضهز: الوطء الشديد وما يصاحبه من عض وعنق حركة من قبيل الغلظة والتلذذ.

الطبتز: ركن الجبل والجمل ذو السنامين، والملء لكل شيء، وهذا يشير إلى فعل القضيب في الفرج.

الطحز: بمعنى جامع.

لعز: بمعنى جامع.

لطرز: بمعنى جامع.

محز: بمعنى جامع.

مطرز: بمعنى جامع.

طحس: بمعنى جامع.

طعس: بمعنى جامع.

طفس: بمعنى جامع.

الطعز: الدفع، وهو يعبر عن فاعلية عنف قضيبية تجاه المرأة في الجماع.

الكيس: الجرد والعقل والغلبة، وهو أمر بالجماع أو فهي عن المبادرة إليه بالعقل.

اللمس: كلمة معروفة قرآنيًا، ففي اللمس مس، وفي المس مطابقة ومواقعة جنسية!

معس: ذلك بشدة وطعن وتمكن، وهي أفعال دالة على حركات تصاحب المواقعة الجنسية.

المساس: الالتصاق والالتقاء، وهي كلمة تصور طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة والاستعداد للجماع.

حمرش: حك وقشر وذلك.. هل هذه الأفعال تحتاج إلى توصيف لإظهار بلاغتها الدلالية جماعاً؟

حمرش: صاد وحرك وخدش وترك أثراً، والمواقعة جنسياً باستلقاء المرأة على ظهرها. الخوش: الطمن والأخذ والحثي في الوعاء.. وهذا يقود إلى تصور ما يرافق الفعل الجنسي من حركات ونتائج!

الطفش: إنه يرتبط بفعل السيطرة والمغالبة والتمكن الذكوري من المرأة، واشتهاء ذلك: كما في قول الشاعر:

قال لها، وأولعت بالنمش هل لك يا خليلتي في الطفش؟

كاش: أكل، وهذا الفعل تذكير بتحويل الدلالة القولية، فالجنس في حد ذاته اشتهاة وتغذية على صعيد الجسد!

المحش: الشدة في النكاح والأكل والقشر.. ثمة أكل مجازي شبقى (نهمي) في الحالة هذه ولكن (سقلياً)!

المش والنش: يتداخلان، ففيهما الخلط والتشابك والغليان والسوق والطررد.. وكلها مفردات وُجّهت جنسياً

النقش: تلوين الشيء بلونين، واستقصاء الشيء للكشف عنه، وهذا يخص صلب الجماع باعتباره اثنتين، يُبحث فيه عن اللذة!

القرفصة: الجلوس على الإليتين والصاق الفخذين بالبطن، إنها عملية مشهدية تخص الجماع، كما يجري تصويرها هنا!

خرط: كأن ينتزع الورق من الشجر، وجذب وأرسل. كأن في الخرط انتزاعاً للذة بجماع يتغيبه الرجل مصحوباً بعنف.

خالمط: يذكرنا هذا الفعل بمخالطة الفحل للناقة، والرجل يُفحل، والمرأة تنوّق، حيث ثمة سيطرة ذكورية على المرأة.

القطايط: الجماع مصحوباً بأصوات مختلفة، وهي أصوات خاصة بالجماع من فرط اللذة والشبق الغالب.

القرفطة: وهي حالة الانقباض والاجتماع، وهي حالة تستدعيها وضعية الجماع المصوّرة.

مقط: ضرب وشدّ وكتف وصرع، وهو يصور بذلك حركية الجماع وما يصحبها من الإنزال إثرئذ!

**البضع:** يخص الجماع والفرج والمباشرة، وهو في كل حال يتوجه نحو (هن) المرأة ويعني امتلاكها واعتبارها موضوعاً للرجل!  
**رذع:** كف وضرب بنعله الأرض، وترك الطيب أثره، وهذا يشير إلى صفة الجماع ووصفه وما فيه من (ضراب).

**رطع:** جامع

**زدع:** أسرع في الأمر، كأنه يعبر عن السرعة في عملية الجماع ومن لدن الرجل.  
**زمع:** سرعة ورعدة تمتلك الإنسان شبقاً، وممارسة الجنس في مشهد حركي عنيف على الأطراف.

**السباع:** ويظهر أن مفهوم السباع يفصح عن مدة زمنية للرجل يقضيها مع امرأة ما (زوجته مثلاً) هي سبعة أيام، أو يترف في الزواج أو يفصح عن قوته وهو (بواقعها)، المهم أن في السباع قيمة ذكورية وطقوسية جلية.

**طرع وطمع:** وفيهما حدق وحرص وشدة في النكاح.

**الكمع:** أن يضاجع الرجل زوجته أو امرأة ما في ثوب واحد، هل هي لزيادة اللذة وللتحكم فيها؟

**الكشف:** الإظهار، حيث تظهر المرأة لزوجها بقصد إثارته، وربما تجاوباً مع شبقه. والكلمة تخص الفحل في واقعة الناقة المكشوفة، أو الكيش وهو ينزو على أثناء حين يكشف عنها، أي يُكشف عن الفرج كثيراً!

**الطروق:** تذكير بطرق الفحل للناقة، وهي على وشك أن تضرب، وهكذا بالنسبة للمرأة المنزقة هنا!

**لزق:** لصق والتصق، وهذا تصوير لوضعية الواقعة بين الرجل والمرأة.

**ملق:** ضرب وشد وتلطف.. والجماع يعتمد على كلمات كهذه.

**بك:** ضرب وأجهد، وهذا يفصح عن الحمية المصاحبة للجماع، وخصوصاً حين يكون الرجل شبقاً.

**غسل:** ضرب فأوجع، وهو تذكير بالفحل في ضرابه للناقة، وكل غسل قد يستثير العضو الجنسي لمواقعة جديدة!

**دحم:** دفع دفعاً شديداً، وهذا يعتمد على العنف المصاحب في عملية الواقعة.

**رطم:** دفع بعضوه إلى آخره، وهو تذكير بفعل الفحل في الناقة، حيث البيعة تفعل فعلها في وصف الجنسي.

**سقم:** وهو أن يتلذذ الرجل بإدخال عضوه وإخراجه غير راغب في الإنزال.

- الباءة والباء: من الرجوع إليه، والإقامة في المكان، والتعادل، حيث الاثنينية تتم هنا.  
 ثطأ: فعل دال على وطء وامتلاك وغلبة طرف على آخر، إنه قريب هنا من الواقعة.  
 حتا: من ضرب وأدام النظر وحط المتاع عن الإبل وخيط الكساء، فالفعل فيه وطء وترك أثر.  
 حزا: رفع وجمع الإبل، فقيه جمع واجتماع وسوق.  
 حشا: ضرب بالجانب والبطن وإصابة الجوف، وفيه حشي، وامتلاك وتحكم.  
 خطا: صرع وضرب ودفع، فالفعل هنا يقوم على صراع ومغازلة وتداخل اثنيين.  
 حلا: حك وذاق الحلوى، والفعل وصف المشهد الجنسي وما يتميز به من احتكاك جسدي وتلذذ.  
 حنا: وفيه اخضرار والتفاف النبات. والفعل يفصح عن سقاية وإنبات إثر الممارسة الجنسية.  
 حجا: ضرب وانقمع ومال الليل، ويقى الفعل الجنسي مميراً بسلوكه العنفي اللامتكافي.  
 رشا: قرين لظبية والتفجج والاستعداد لفعل الجماع.  
 رطا: رمى بسلحه وفيه استعداد لقذف المنى، تشبيهاً بسلوك الغير.  
 زكا: ضرب واستند ولجأ إليه، والناقة بولدها رمته عند رجلها، والفعل يفصح عن حركة من طرف واستقبال من طرف آخر.  
 سطا: من السطو، وهو لا يحتاج إلى تفسير لما فيه من صراحة ومصارحة بخاصية الجماع وتملك طرف لآخر.  
 فجا: هجم مباغتة، وفجئت الناقة: عظم بطنها، هل يدل الفعل هذا على عنصر المداهمة في السلوك الجنسي أحياناً؟  
 فطأ: شدخ وركب، وحمل على البعير حملاً ثقيلاً، إنه يدل على حركات موصوفة في الفعل الجنسي.  
 قضا: فسد وتهافت واسترخى وعيب، وهو بذلك يعبر عن تقصير في السلوك الجنسي وضعف.  
 كشا: أكل وشوى وقطع وضرب، إن الجماع يتضمن مجموعة حركات دالة على استهلاك طرف لآخر.  
 لتأ: دفع ورمى وحدد النظر، وهذا الفعل لا يختلف عن غيره في دلالة العنفية وعلاقته اللامتكافية.  
 متأ: ضرب، والحبل: مده، إنه يتضمن وصفاً لفعل إيروسى ذكوري بدوره.  
 صراً: طعم وطلب وتلذذ. إنه يحيل الجسد الأنثوي إلى مادة استهلاكية ذكورية، ومن هنا كان اسم المرأة.  
 مطأ: إنه يشير إلى الوطاء حيث الرجل يمارس فعل المطء، أي التحرك تجاه جسد المرأة.

وجأ: ضرب، وهو فعل تيسي في نزوه.

وطيء: داس، وهو يشير إلى سلوك ذكوري عندما يحيل جسد المرأة إلى مادة شيعية خاضعة له.

دحب: دفع بعنف، وهو يظهر المشهد العنفي المرافق لعملية الجماع.

دعب: دفع ومازح ولعب، وهو يضم أكثر من حركة تصاحب السلوك الجماعي من مغازلة ومداعبة ومواقعة..

زعب: ملأ الإناء، والقربة ممتلئة: والمرأة جومعت فامتلات منياً، والبعير بحمله مر مثقلاً.

الزكب: جماع مع قذف المنى في الرحم.

العراية والإعراب: النكاح بما يرافقه من كلمات تستثير الطرف الآخر جنسياً.

العزلية: وهي تدل على النكاح بما فيه من ضراب وشبق.

القزب: النكاح الكثير، وما فيه من شدة وصلابة.

المحجب: الطريق الواضح، ولحب: وطيء وجامع وصرع، وكلها تحيل على عنصر الغلبة والتمكن والمغالبة.

لخب: لطم وهو يعبّر عن مشهد وصفي في عملية النكاح أو الجماع بين الرجل والمرأة.

النخب: الاختيار وفيه العض والنزع غلطة.

الوظب: الوطاء، وهو من المداومة، أي الاستمرار والمعاودة في المواقعة الجنسية.

الوعب: الإيلاج للجماع كاملاً وهو الاستملاك الكلي في عملية المواقعة الجنسية.

مَصَّت الجارية: نكحها، والناقاة: قبض على رحمها فأدخل يده فاستخرج ماءه.

مقتت: نكاح بغيبض، أو هو تذكير بنكاح المقتت، حيث يتزوج أحدهم امرأة أبيه، كما

كان الحال في الجاهلية

نحت: ضرب وأنضى السفر البعير وصرع.. وهو يشير إلى الإجهاد في عملية الجماع.

الحزوث: وفيه الكسب والجمع بين أربع نسوة، والتهيفة، ويذكرنا بحراثة الأرض، وما فيها

من قلب وحفر وبذر.

الحلج: وهذا مكون من ضرب وفرز وتكوين وإنجاز عمل مشترك.

الوفث: وفيه الفحش في القول للاستثارة، ويقال: الرفث يكون في الفرج بالجماع. وفي

العين بالغمز للجماع، وفي اللسان المواعدة به.

الطمث: ويشمل الجماع كذلك، ففيه المسّ الدال على العملية الجنسية، والافتضاض.

الملث: تطيب النفس بكلام، ويقابل الجماع المرغوب فيه، والذي لا يُشبع.

الخبيج: الفحل الكثير الضراب والضرب والحبق، وهو الشبق باستمرار.



- الحج:** الدفع والشبق والالتواء، إنه دال على حركات مختلفة في الجماع.
- والحججخجة:** الريح الشديدة والانقباض والاستخفاء وسرعة الإناخة.
- الحفج:** من الميل وما يؤديه إلى الجماع.
- الحلج:** الجذب والانتزاع والتحريك والانفعال والطنن واللذة، وكلها مفردات للجماع.
- الدحج:** السحب، وهو الجذب كسلوك معبر عن فعل جماعي.
- الذعج:** الدفع الشديد، وهذا من (مستلزمات الجماع: الواقعة) كما يبدو.
- الطعج:** ويدل على الالتفاف والالتواء والطي وهي حركات ترافق آلية الجماع.
- العرفج:** دال على النكاح، ويمارس فيه العنف، كما يلاحظ في المفردة.
- عزج:** دفع، والأرض بالمسحاة قلبها، وهذا الفعل يدل بدوره على ما في الجماع من حركات تسوية ودفع وقلب.
- اللحج:** الأكل بأطراف الفم، وفيه إسقاط على الجماع، فمشتهى الطعام مشتهى الجماع!
- محج:** ذلك اللحم ومخض اللين، وحول ذلك إلى الجماع كحركة وسلوك ونتيجة.
- مخج:** الدلو: جذب بها ونهزها حتى تمتلئ، وحرك الماء، أليس الجماع يفضي إلى ذلك؟
- معج:** أسرع، والملمول في المكحلة: حركه... وهذه إشارة إلى الخاتمة المترتبة على الجماع.
- مهج:** رضع وانتزع، وهما صفتان أدخلتا على ما هو جنسي.
- لتح:** دفع وضرب وجذب.
- مطح:** عنف ودفع وغلب.
- نهرج:** طريق واسع، وهذا يشير إلى جماع ذات الفرج الواسع.
- نيرج:** تذكير بالنورج (سكة المحراث) وما في ذلك من دوس وضغط.
- متخ:** شد ودفع وجذب، وهي حركات دالة على الفعل الجماعي.
- كعم:** قَبِل الرجل المرأة وجامعها في ثوب واحد، وجعلها وعاء له، حيث يُنزل (فيها).
- كام:** من الكوم، صفة القرس وهو ينزو على أنثاه، والرجل هنا يضم امرأته، ويقبها في (متناوله).
- جفن:** من الجفن، غطاء العين من أعلى وأسفل. ثمة استعارة هنا، إذ يغطي الرجل المرأة، وهو يضامعها كثيراً.
- شفتن:** ضرب ودفع ونكح... ثمة تصوير للفعل الجنسي كأفعال سابقة كثيرة!
- المتن:** الضرب الشديد والمد، وهو يشير إلى الجماع باستلقاء المرأة على ظهرها أو على بطنها ومجامعتها بشدة!
- صحن:** ضرب واختبر.. كأن الجماع فيه امتحان للمرأة من قبل الرجل، أو يختبر الرجل فيه فحولته.

المشئ: الحدس والضرب والإصابة.. المرأة في هذه الحالة تغدو (مرمئ) للرجل. هدفه جنسياً!

### صور الجماع البليغة:

في سياق المفردات الدالة على الجماع، أوردنا مفردات كثيرة، وهي تعبر عن صور جماع مختلفة، وبوسع القارئ الحصيف التمعين فيها، وملاحظة ذلك التنوع الكبير فيما بينها. فقائمة المفردات تلك تعبر عن أن كل مفردة هي كيان لغوي، ومعلم تصوري، وحيّز جنساني متمايز، وهي في مجموعها تشير إلى حضورها القوي في الثقافة العربية، والثقافة العربية - الإسلامية، وتشي بجنسانية عارمة في تنوعاتها الثرة.

صحيح أنها (جميعها) تخدم هدفاً واحداً، ولكنها تعتبر تمثيلية وتوصيفية وتعطينا مشاهد حركية جنسية مختلفة، ولدينا على سبيل المثال هذه المفردات التي تعبر عن أوصاف ومقامات جنسانية (إن جاز التعبير):

التياء: من يحدث عند الجماع أو ينزل قبل الإيلاج، وقيل في مكان آخر، هو العذبوط (عندما يحدث عند الجماع). إنها حالة مميزة بشبق جنسي جلي من ناحية، وباستثارة الجسد وتوتره التي تمتد حتى منطقة الدبر.

الخجأة: الكثير الجماع، والمرأة المشتبهة لذلك مع تكلم بالفحش، رغم أن العزبة والرفث بدورهما مستغرقان بكلمات فحش تخدم الجماع، لكن العلاقة الجسدية تختلف، وطبيعة الموقف تختلف.

الزُبُوخ: وهو يخص المرأة أيضاً، حيث تجامع فيغشى عليها، وتضطرب وكأنها مجنونة! النحافة: المرأة التي تجامع هنا، يكون لفرجها صوت، لوجود مادة مُفرزة في رحمها.

الشرح: الاقتضاض للأبكار، أي أنه يخص جماع البكر حصراً ولمرة واحدة، وبعدها لا يعود للجماع شرحاً.

المباشرة: وتخص الرجل الذي يعاود الجماع المرة تلو الأخرى، حيث يخرج من المسجد إلى البيت فيجامع ويعود إلى المسجد

التحميض: ويعني حصراً التفخيز في الجماع.

- وفي حال الرجل الذي يدخل ذكره كله في فرج المرأة تستخدم كلمات مثل: الدعظ والرطم والتبطن والوعب.

- والذي يطأ جارية بعد شرائها حتى تحيض عنده، يسمى ذلك الاستبراء، أي عندما تُستبرأ.
- ولكنّ ثمة جماعاً خاصاً بالفاجرة تلك التي كانت في الجاهلية تؤذن طلابها بقحابها وهو سعالها.. ومن هنا جاءت كلمة القحبة، ولعل كلمة (كُحبة) لها علاقة قديمة بها. إنها علامة على فعل جنسي يمارس على الخارج الانتباه إليه.
- والذي يقدر على الجماع ويقوى يسمى بـ (الكفيت). وثمة كلمات أخرى كثيرة لها دلالة على الشبق، كما في: المتؤؤ؛ ولها علاقة بالأبهر، والأز، والقفط، والهك، والهرج، والنيك (وهذه تذكرنا بالمطر الذي يغلب على الأرض) فكأن المواقع غزير بنيه وهو مسكون بغلطة أو شبق كثير، والتجفين.. إلخ.

### المرأة في المنظور الجنساني:

ثمة قائمة طويلة تضم مفردات جمّة تفصح عن البنية الثقافية التي تخص المرأة منظور إليها جنسانياً سلباً أو إيجاباً، وهاتيك المفردات لا تعرفنا بـ (العالم) الجنساني للمرأة فقط، قدر ما تشي بالبعد الذكوري المتجذر في البنية تلك؛ أو عرفت بها المرأة، حيث تشكل علامات فارقة تدل عليها من الناحية الفيزيولوجية والسيكولوجية وليس الثقافية فقط! تقنيات: تعرضت لبعلها وألقت نفسها عليه، وهذا فعل يذكرنا بالإقياء والتقيؤ. فكأن المرأة عبء على الرجل هنا!

الشريفة: سميت كذلك لأنها موضع سرور الرجل، والسر ذكر الرجل، ومثل هذا الاشتقاق يفصح عن إمبريالية التسمية، حيث تحال المرأة (وهي الأقل من الحرة قيمة طبعاً) إلى خاصية ذكورية، أي تكون موضوع متعته بامتياز.

الشفيرة: وهي التي تجد شهوتها في شفرها فيجيء ماؤها سريعاً، والمرأة هنا تغدو رهينة دليل ومعزفة به، أي تتلاشى كحضور جسدي إنساني، لتمسي جزءاً هو المطلوب فيها، وتعنون وتسمى به.

الشيياء: المرأة البكر ليلة افتضاضها لا تنسى بعلمها الذي افترعها أبداً، لكن أليس في تسمية الشيياء ما يفصح عن تصور ذكوري مسقط على المرأة؟ عندما نعيد الشيياء كصفة إلى الشيب والاشيياب!

المعصير: الجارية أول ما تحيض لانعصار رحمها، والكلمة وصفية تماماً!

الاستملاق: وهو يخص المرأة التي ترتضع ماء الرجل (منيه).

المصوص: المرأة التي يمتص رحمها الماء.

الحائض: هي المرأة التي تتميز بضيق في فرجها، وتجعد صعوبة في إدخال القضيب، وهذه تقابل بالناقاة التي لا يجوز فيها قضيب الفحل كأن بها رتقاً: المرأة منوّقة هنا فهما متداخلتان ثقافة ومعرفة!

القبعاء: المرأة التي اسكتها في فرجها إذا نكحت وهو عيب تعاب به.

المستغاضة: المرأة التي يصبح مسلكها عند الافتضاض واحداً.

المؤاجرة: من أجرت، وهي المرأة التي تبيع نفسها بأجر.

الخزور: المرأة الكثيرة ماء القبل، وهو معيب ومن الناس من يستحسنه، ولعل في ذلك تقويماً للرجل، فالذي يعيب عليها، ربما لأنه يجد سهولة في إبلاجها ولا يتلذذ، بينما الثاني فلعله ينهي ما يريد سريعاً، حيث يسهل الإبلاج.. وفي كل طرف ثمة معتقد جنساني وتصور ثقافي خاص كما يلاحظ.

اللطلاء: المرأة التي تشكو يوسة في فرجها أو التي يكون لحم فرجها قليلاً.

استخبت المرأة: أي طلبت أن تجماع، فالنخب هو الجماع، وهذا الفعل يسقط عليها شبقاً مولفماً كما يُعتقد!

يطماع: المرأة التي تطمع الآخر فيها ولا تتمكن نفسها، كأنها تمارس الإغراء والغواية دون تحقيق الهدف من باب الإيلام!

المخنأ: التي لفرجها ريح ننتة منفرة، ومن هنا كانت (يا بن اللخنأ)، كأن التسمية تقدر من خلال هيئة الفرج وبنيته فيزيولوجياً!

المكامة: هي جماع المرأة مع المرأة في ثوب واحد، وكذلك الرجل مع الرجل.

الهرعة: وهي المرأة التي ينزل ماؤها حين يخالطها الرجل قبله شبقاً وحرصاً على الرجال. القرم: وهي المرأة التي تعالج فرجها لبضيق أكثر، بغية تحقيق لذة أكبر.

المقورة والمقيرة: خلال الشفيرة والشفرة: أي المرأة التي تجعد شهرتها في فعر فرجها، إن هذا يخص التركيب الفرجي وبنيته، والبعد الفيزيولوجي والهرمون الجنسي للمرأة في كل حالة!

الشروم أو الشريم: المرأة المفضاة، حيث يصير شق سلكيها واحداً.

المتفشخة: المرأة التي تباعد بين رجليها في حالة الجماع!

الللخجم: المرأة التي تشكو برودة في فرجها، أو هي الباردة جنسياً!

المتلقجة: المرأة ذات الفرج الحار، هذه تكون خلاف المرأة الللخجم.

العقر: دبة الفرج المغصوب أو عقر المرأة، ثواب تثابه المرأة من نكاحها، وصداق نكاحها.

المُفبيلة: المرأة التي إذا أريد غشيانها قالت أنا حائض، والكلمة هي صفة.. كأن المرأة تمنع أو تعبر عن نفورها مما تقدم!

**الأرقم:** المرأة التي يلتهم فرجها كل شيء أو يصوت فرجها عند الجماع، والأرقم هي الحية، والصفة ذات بعد ميثلولوجي جلياً  
**الاسكتين:** قبح في فرج المرأة، حيث يكون منفرجاً، أي يكون بارزاً إلى الخارج.  
**الأحجى:** المرأة الفاسدة القعور البعيدة المسبار.. كأنها تمنع الرجل المواقع لها من تحقيق المتعة التي يطالبها بها!  
**الرهوى:** وهي المرأة التي لا تمتنع عن الفجور، أو ليست محمودة عند الجماع.

### الفرج في دلالاته الكبرى:

من الصعب إحصاء الأسماء الدالة على الفرج، وإذا كان بالإمكان القول: هنا بشر مختلفون في جنسياتهم وأعراقهم وألوانهم وأشكالهم، وبالمقابل هناك نساء مختلفات في أحجامهن وألوانهن وطبيعة أجسامهن حتى داخل المجتمع الواحد، فالطبيعة والطبيعة الاجتماعية ثم الثقافة قد أضفت على كل منها طابعاً متميزاً، فهذا يعني وجود فروج يصعب كثيراً وضعها في خانات متميزة: صفات وعلامات، لتنوع صفاتها. ولكن ثمة أرشيفاً عربياً كاملاً بذلك، ليس من السهل مسحه، فالأسماء كثيرة جداً. ولذلك سأورد أسماء دالة على الفرج متنوعة ومتميزة على أكثر من صعيد، ولعل المتمعن فيها يدرك القيمة الإجرائية والوظيفية لكل منها، والتصور المحدد المرافق لذلك، إضافة إلى الأجزاء التي تكونه أو تدل عليه، بمواصفاتها أو نعوتها، وهي تفصح عن مواقف وتصورات بدورها: قيمة وسلوكية:

**الأزب والإزبة** تعني النكاح، والإرب: الغاية والمبتغى.. كأن الجماع هو حقيقة المنشود ذكورياً ومجازياً في هذه الحالة.

**الأسب:** شعر الفرج أو الاست، وقد يكون الفرج من باب الدلالة!

**الركب:** الرُكْبُ محرّكة، وهي قد تعني العانة كذلك، ومنبتها وما انحدر عن البطن فكان فوق الفرج. ولعل الركب دالة على الركوب، ووصفية، حيث ترتبط بالركبة، فكان الركب في استدارة وبروز الركبة.

**الزرنب:** الحر، أو بقر الوحش، وهو الفرج إذا عظم أو لحمه الظاهر فيه، ثمة تمثيل وتشبيه في العلاقة هذا!

**البوح:** يخص الفرج والذكر والجماع والنفس، وفي حال البوح فرجاً. كأن الفرج يبوح بسرّه، بمتعته ولذته، إنه بوح الجسد، سره الغاوي، متعته الجاذبة، مدخل إليه، أس التوالد والتكاثر، وكأنه يبوح لغيره، ولهذا كان باحة!

البظر: ما بين الإسكتين من المرأة.  
الثفر: حياء لجميع ضروب السباع، وربما للمرأة، والثفر موضع الرفث، ثمة تداخل قيمي كذلك في الحالتين، والشاعر يقول:

لا سلم الله على سلامة زنجية كأنها نعامه  
مشفرة بريشتي حمامه...

الحر: أحراج، وحر: كس، والمولع به، كأنه يصف ما يغطيه ويتضمنه شهوياً.  
الشوار: ويخص عضوي الذكورة والأنوثة.  
الشرح: وقد يعني الفرج ومجرة السماء ومنسفع الوادي.. إن كل معنى يحيل على الآخر ويستحضره وصفاً  
العناب: البظر، كقول الشاعر:

إذا دفعت عنها الفصل برجلها بدا من فروج البردتين عنابها  
وثمة تصوير هنا، فالبظر مشبه بحبة العنب بروزاً.  
الخافضة: الفرج الذي يختن.

البضع: كأن هذه الكلمة هي مثار شهوة الرجل، وهذا (يتبضع) ملذتياً في حالة الجماع.  
العضارطي: الفرج الرخو.

شُرَيج: وهذه كلمة وصفية، إذ يكون الفرج شروحاً أي مفتوحاً لذكر الرجل، الذي يكون مقابله رميحاً جميعاً (رافعاً رأسه).  
الشُفلح: الحر الغليظ المسترخي والواسع..

الشُلخ: يجمع بين النطفة والفرج، وهذا التوحيد يحيل إلى فعل ذكوري مؤلف يتحكم بفرج المرأة، أو تكون هذه في خدمته.  
القُنْب: بظر المرأة، والكلمة جاءت من باب التشبيه كما يلاحظ.

الكعشب: وهو الفرج أو قُبُل المرأة البادي أو البارز.  
الجدجد: الحر العظيم، والجدجد تعني في حقيقتها الأرض الصلبة المستوية.  
الجزد: للفرج والذكر، وكلمة (جرد) نسبة إلى مكان جرد وأجرد وكأرض جرداء، أي لا نبات فيها، فكان الفرج ومعه الذكر مشبهان بالمكان الأجرد، بل ثمة استعارة وصفية بليغة في هذه الحالة وهذه كسابقتها.

البصروف: الجارية قبل أن تخفض (تختتن) والبضرة بطلان الشيء، وقولنا: ذهب دمه بضرأ أي هدرأ، فكان المختتن لا نفع فيه، أم أن عبارة الهدر واللامعنى تشمل الجارية في كليتها؟ وعبر فرجها ولأنها جارية!

الزردان: من (زَرَد) بلع اللقمة، وهذا تصور ذكوري، لأن الحر هنا يزد الأيور أو يزردها لضيقه.. كما جاء على لسانها: إن هني لزدان معتدل.. ثمة خوف مؤلف تجاه المرأة وعنهما ومنها، كأن الخصاء الرجولي يخشى عليه عن طريقها! الأَشْعَر: نسبة إلى الشعر، وهو جانب الفرج، باعتباره مشعراً! الشُّكْر: وهو فرج المرأة أو لحم فرجها، والدابة الشكور: الدابة التي تسمن على قلة العلف، وشكرت الناقة امتلاً ضرعها فهي شِكْرَة.. فالتصور البهائمي مسقط على فرج المرأة الذي (يسمن) بذكر الرجل.

العُتْر: الفرج المنعظ، ويذكرنا هذا بالخشية المعترضة في المسحاة يعتمد عليها الحافر برجله، وينصاب المسحاة.

العُذْرَة: الكلمة معروفة، إنها تشمل الغائط (العاذر) والبظر والختان.. كأن هناك نقصاً كامناً في الفرج، ومنه جاءت كلمة أو اسم أو صفة العذراء، فهي تحمل عذراً (عيباً) وهي صفة قديمة، ما كانت تتجاوز عذرها (عذريتها)، إلا عندما كانت (تفتض)، وهذا يذكرنا بمرحلة تاريخية كان البيداء المقدس وفي المعابد ساري المفعول.

المسران: للفرج والذكر، وهذا مجاز. فكأن كلاً منهما يشكل الحقيقة المرامن عليها في العمق. إن السر يوح بثقافة فعلية. هنا تمنح الجنساني قيمة كبيرة من ناحية، وتعتبر عن سلوكيات معاشة وسائدة.. إنه سر يغطى حتى لا يُهدر، أو لا يستهلك! وقد جاء في ذلك:

لا يمدن إلى سرّي يدا والى ما شاء الله فليمد..

الشَّفْر: حرف الفرج، وربما كان هناك علاقة بين الشفر هنا ومشفر البعير.

الكُظْر: حرف الفرج، وله علاقة بمحزّ القوس تقع فيه حلقة الوتر. ثمة تشبيه جلي هنا!

الهبير: تشبيه بهبير الأرض (ما كان مطمئناً منها وما حوله ارتفع).

البيزياز: وهذه لها علاقة باليز وبسرعة الحركة.

الحوزة: من الجمع وضم الشيء كالحيازة والسوق اللين والشديد، وهناك المحاوزة أي الاختلاط، وأول ليلة توجّه الإبل إلى الماء ليلة الحوز... أي كأن الفرج حيازة ذكورية، فالرجل هو الذي يحوزه، يمتلكه ويتحكم فيه.

القحفليز: خاص بالفرج.

الضلفع: الواسعة الهن، كقول الشاعر:

أقبلن تقربياً وقامت ضلفعاً فأقبلتهن هبلاً أبقعاً

عند إستها مثل إستها وأومعاً..

اللطعاء: اليابسة الفرج أو القليلة لحم الفرج.  
متاع المرأة: منها، ولعل هناك تداخلاً قيمياً بين مفهوم المرأة والمتاع بالذات، فكثيراً ما ربطت المرأة بالمتعة والمتاع (الدنيا متاع وخير الدنيا المرأة الصالحة) حيث حوّرت المرأة ووجهت لتكون ممتعة للرجل.

التنعع: الفرج الطويل الرقيق! كقوله:

سلا نساء أشجع أي الأهرور أنفـع؟

هل الطويل النعنع أم القصير القصرع؟

ويقال لبظر المرأة إذا طال (تُنعع)! وهذا تشبيه مادي ومعنوي متعي كقول الشاعر:

ولآ جئت تُنععها بقول يصيره ثماناً في ثمان

الودقة: بظارة المرأة.

العفاق: الفرج لكثرة لحمه.

العفلق: الفرج الواسع والرخو معاً

الفتقاء: المنتفخة الفرج.

الاسكتان: جانبا الفرج.

الثك: من المرأة، عرف البظرة، والمتكاء: البظراء.

التيذج: جهاز المرأة إذا نزا بظره.

الرطوم: المرأة الواسعة الفرج. كقوله: يا ابن رطوم ذات فرج عفلق.. والرطوم الضيقة

الحياء من النوق.

الغَيْلِم: المرأة الواسعة الجهاز.

الفلهم: فرج المرأة الضخم الطويل الاسكتين القبيح، أو من جهاز النساء ما كان منفرجاً

كقوله:

يا ابن التي فلهمها مثل فمه كالحفر قام ورده بأسلمه

الكين: لحمة داخل فرج المرأة.. والكين: البظر، وقد يدل على الفرج نفسه.

الهن: فرج المرأة، ما يخصها.

الحياء: للحيوان كالناقة، وللمرأة كذلك. وهو معروف بدلالته القيمية فهو من الحياء.

الحي: هو نفسه فرج المرأة، أي كأنه مصدر الحياة.

الظبية: تذكير بالغزالة، وثمة إسقاط قيمي وتصور دلالي للكلمة، وهي ذكورية المنشأ.

سعف الحي: جهاز فرج المرأة.



## الذكر في دلالاته الكبرى:

كما هي حال الفرج في تعدد وتنوع دلالاته، انطلاقاً من الفروق الموجودة بين فرج وآخر على أكثر من صعيد، هكذا يكون حال الذكر، فهو متعدد ومتنوع في دلالاته وربما برزت له أسماء ومسميات أكثر انطلاقاً من الثقافة التي تتمحور حوله بأكثر من معنى، فالذكر قيمة حياتية، ويفصح عن حركية في كل الاتجاهات تنطبع به، وهو الجلي والبلغ في حقيقته، ويمكن في هذه الحالة إيراد أسماء ومسميات كثيرة تعبر عن الذكر وما يخصه كتكوين وهيئة وصفة.

**الزُّب:** وهو من الزُّب، من الحركة التي يتميز بها، ويرتبط به الإخصاب، ويخص الإنسان. إن الزببية تعبر عن قوة ممنوحة ومتصورة يُعطاهها من ناحية، وقدرة على التحرك من خلال نعظه كعنصر فحولي يفتخر به الرجل ويؤكد فيه ذكورته، وأهميته في المجتمع!

**القَتِيب:** الصلب الشديد، وذكر قيسبان: مشدد غليظ. والقسيب الشديد الطويل.

**والقاسب:** الغرمول المتمهل. وهو في كل الحال يفصح عن القوة والشدة والطول والغلظ.

**القَضِيب:** هو والغصن سواء ولصيق بالسهم والسيف، والقَضِيب: القطعة من الإبل. وهذا يحيل إلى مجموعة تصورات تشبيهية وتمثيل معنوي من تجويف وصلابة وفاعلية وحركة!

**السملج:** رجل ذو ذكر طويل ومدوره.

**الجُمِيح والرميح:** صفتان مترافقتان للذكر، ففي الأولى يجمع أي ينطلق، وينتشر، وفي الثانية يرفع رأسه ويتصب.

**العزود:** الذكر الصلب الشديد والمنتشر المنتصب، ويعني الحمار كذلك.. فهل هذا يرجع إلى صبره وجلده؟

**العهد:** الذكر الغليظ والصلب من الأبور.. ترى هل هناك علاقة بين العمود والقضيب هنا؟

**العوف:** كما في قول الشاعر:

جارية ذات من كالنوف مملم تستره بحرف

بالييتي أشيم فيه عوفي..

**الفيشلة:** هي حشفة الذكر.

**الأطرة:** حرف الذكر، وربما الذكر.

**البيزار:** الذكر مشبهاً بالعصا.

**الأقلف:** الذي لم يختن.

الدَّؤْسِر: الذكر الضخم، وكذلك الجمل الضخم والأسد الصُّلب. والاستعارة جلية هنا! أبو الورد: الذكر لحمرة لونه من ناحية، ولأنه يحمل هنا علامتين من ناحية ثانية: علامة الأبوة، أي الإخصاب والإنتاج، وعلامة التوريد، وهذه تخص بهاءه ومظهره الجمالي، كشبيهه.

السُّمهدِر: الكثير اللحم وسمينه، ومن البلاد الواسع.. وهو الذكر على التشبيه.

السُّنْمَهَر: الذكر إذا اشتد واعتدل وقام، وهو نفسه الرمح الصلب.

الضفنداد: الذكر الضخم.

الأير: معروف.. ويخص الأرز: الجماع. والأيارى: عظيم الذكر.

القسبري: الذكر الطويل، وقسبرها: جامعها. وهذه تعود إلى فعل الذكر.

القسطير: الذكر، هكذا ورد بدون صفة.

الأمدر: الأقل.

الوترة: العرق في باطن الحشفة!

العكمز: الذكر المكتنز، كقول الشاعر:

وفتحت للعرد بئراً مُزْمُزاً فالتقمت جزدانه والعكمزاً..

القنفر: الذكر..

العكيز: حشفة الإنسان، والعكوز للذكر المكتنز.

الفيخم: العظيم الذكر من الناس. وهو المردان والفرس الضخم الجردان، ثمة تشبيه

بهائي هنا!

الغرمول: الذكر أو الضخم الرخو.

الغلعل: الذكر إذا ما أنعظ.

الذكر في صور مختلفة:

استعسب فلان استعساب الكلب: إذا ما هاج واغتم.

القسيح والقساح والقسوح: بقاء الإنعاض أو شدة الإنعاض.

جفر الرجل عن المرأة: إذا انقطع عن الجماع.

الخنصور: الذي لا يأتي النساء.

الشظشظة: فعل زب الغلام عند البول.

المبدال: المبداء: وأن يقلق الرجل بفراشه الذي يضاجع فيه خليلته ويتحول عنه حتى

يفترشها غيره.

## الذكر الرجيم:

قد يغدو الذكر في صور أخرى، حيث ينقطع عن أداء دوره كما هو مطلوب منه اجتماعياً، فيرى (فحولته) في الآخرين، عندما يمسي منزوع الذكورة الفعلية، ويترك الساح للآخرين. وهنا يكون القواد. إنه من ناحية يجد (متعته) كما يظهر في البحث عن (زبائن) للمرأة (واحدة أو أكثر) مقابل تعويض مادي أو سواه، وقد تكون هي ذاتها زوجته، فيكون منزوع الغيرة. الجسد هنا يفقد صفته المجتمعية، يتحول إلى جسد آخر، يعتم ولكن سلباً، يباح تحت أسماء مختلفة، فلا يعود حافظاً لسره، أو صاحب سر. إنه الجسد المرئي والمخترق برغبة ذاتية، والرجل هنا يفقد شرطه الاجتماعي، حضوره، إنه ذاته يكون منزوع المكانة. فهو في خدمة الأثينية: الفرج والقضيب، دون غيرة منه. القواد يقوم نحو ما هو فيه. إنه يكون الموطوء بالمقابل. وقد وردت كلمات كثيرة تفصح عن هذا السلوك والقيمة السلبية، ومن ذلك:

القرطبان: الديوث الذي لا غيرة له، أو القواد.

الكشخان: الديوث.

الديوث: الذي لا غيرة له على زوجته. ومن الملاحظ أن كلمة (الديوث) تمتلك النقيضين: الذكورة والأنوثة. فهو يدرك فاعلية الذكورة، يعرفها، ولذلك يعرف كيف يستقطب الذكور. إن ذكورته في الآخرين، وكذلك الأنثى: فهو يعرف درجة احتوائها على الملذات، وهكذا يجعلها مثيرة مغرية عند الآخرين (ليقبلوا) عليها، إنه ناكح ومنكوح عبرهم.

وكلمة (ديوث) من (دية) أي الاثنان.. و(ديو) و(ديابل) إلها الخير والشر. إنه يعيش فيما بينهما، فالأنثى تلحقه بها والذكر يجرده من رجولته، حيث يمسي فاعل إثارة، في خدمة الاستهلاك الجسدي. إنه في خدمة الغريزة من الجهتين.

ما يخص الاست:

من الملاحظ أن الاهتمام بالاست قد تجلّى كثيراً، وتبيان ذلك القيمة التي يعطاها، ولأنني قد تطرقت إلى ذلك في كتابي «الثمة المحظورة» أي ما يتعلق بـ (جغرافية الدبر)، فإن ما يمكنني قوله هنا، هو الإشارة إلى تلك المفردات الأخرى، وهي كثيرة، من خلال نماذج منها تشير إلى (مناشط) مختلفة لصيقة بالاست، وتعتبر عن سلوكيات، متنوعة:

أبدأ الرجل: كناية عن النجو (القدرة).

حطاً: شرط.

الفطيفة: السلاح (العدرة).

العاذر: الغائط.

النجو: ما يخرج من البطن من ريح أو غائط.

النجج: ضرب من الضراط.

التخاجي: تورم استه، ويخرج مؤخره إلى ما وراءه.

الأفسأ والمفسوء: الذي كأنه إذا مشى يرجع استه.

الفقع: الضراط.

الخرء: العذرة.

الفسو والفسوة: معروفان.

عفت: شرط.

العصار: الفساء.

### تاسعاً: ما تريد العين بثه

الفصل التالي مخصص، كما هو معلوم، للأدبيات العينية، فالرؤية لها تاريخها الموغل في القدم، والعين النفاذة لها بلاغة زمكانية حيث تحيل الجسد المتفتن في رسمه إلى خطاب مرئي إدهاشي مبهر، عندما تخرق اللغة، فهي أقوى من اللغة كونها لا تحتاج إلى ترجمان. ليس هناك آخر يتوارى وراء نصه المدون، فالآخر هنا ممزوج مع لوحته، مع أثره الإبداعي الفني، إنه يفتح بشكل ما على القارئ: الناظر الرائي، وإذا كان من آخر في موضوعه، فهو متخيله، هو حقيقته العسية على التدوين والتبيين. ثمة مكاشفات صدامية في هذا الفصل، فالجسد يتجلى بياناً من نوع ما، يُقرأ ويُقرأ من الجهتين: يُقرأ بألوانه وكتلته وحجمه الناظر حيث لا يمتلك سوى أن يعتبر عما تحرك في داخله، من لعبة تناظرية، والمكان يتم تقاسمه تاريخياً ومعتقدياً عبر العمل الفني، ويُقرأ لأن العين الناظرة تستثير القوى الأخرى: المعرفية. الجسد المنحوت أو المرسوم يتداخل مع الجسد الحي الناظر. لقد أردت لهذه (النصوص): اللوحات، الآثار، أن تكون عيّنات أو نماذج، يتقدم فيها العربي كاشفاً ما وراء الحجاب البصري، ومكاشفاً الأبعاد المعتقدية المكونة للعين الناظرة، فإن نرى هو فإن نرى بالمقابل.

ثمة تواريخ تتداخل في المختارات هذه، وألوان وكتل تتحدث بصرياً، مواضيع مشتركة وتعابير لونية وكتلية مختلفة، ما كان، هو ما يكون، هو الكائن، هو الآن من حيث اللحظة الإبداعية، والقيمة الفنية للأثر المشاهد. ثمة أكثر ممانعة تخلق اضطرابات داخل الحيز البصري، تصدم شبكة المرئيات وما وراء الرئيس قيمياً.. أجساد في وضعيات مختلفة: منزوعة اللباس، نصف عارية، أو أكثر أو أقل، ولكن يبقى العري ناطقاً لحقيقة ما يتزحزح في كل الاتجاهات، فتغور الجسد مرصده، ومدخله، وهي بالمقابل مشاغل الناظر. أردت حضوراً لتواريخ عدة، تواريخ لا تحافظ على تسلسلها (عن قصد) لمعرفة مدى الحساسيات التي يمكنها أن تستثيرها في داخل الناظر، فالأثر المختار إذا كان يؤرخ له بزمن، فهو نفسه لا يتأطر في زمن محدد، إنه نص بصري رحال إلى الأمام، أو إلى الوراء، المعاشة البصرية في كل منا هي التي تقدم قراءتها على أساس المرئي، انطلاقاً من تعرية تطلنا، ومن عري داخله نستشعره عميقاً.

فالمرئي عارياً هو معرٍ بصورة ما، إننا رحالون بدورنا مع ما نرى في الزمن، عجزنا يرعانا ويكشفنا أمام ذواتنا، ويتحدانا بالمقابل كي نخرج إلى العالم، إلى الآخرين، نبذ المتعري لأنه يشكل تحدياً لنا، لأنه يضع الجسد في حيزه الفعلي. وحده الفن الذي يتركنا في مواجهة حقائقنا الكبرى، ونحن في حجراتنا الخلفية، هائمون في تموجات الموعر، في الصورة يلفنا الاضطراب، ويحترث فينا فترتعد خشية افتضاح ما طويناه طويلاً داخلنا. والمعروض هنا أكثر من كرسي اعتراف في الذات!

١ إن التمعن في الآثار القديمة، خصوصاً الأعمدة، يفصح عن الاحتفاء اللافت بما هو جسدي، احتفاء بالذكورة، كأن العنصر الذكري هنا هو حامل كوني، إنه يجسد الدعامة الإحصائية التي تحمي وتجدد وتقاوم، كون العضو الذكري يشكل رمزاً بليغاً للقوة والسيطرة والعنفوان.

ومن ناحية أخرى فإن التمعن في تمثالي (كليوبس وبيتون) اللذين يرجعان تاريخياً إلى ما بين عامي ٦٠٠ - ٥٩٠ ق.م. والمعروضين في متحف «دلقي» برينا بلاغة الحجر وقدرته على بلورة خطاب مرئي مدعم بقوة المحمول. فإن انتصاب قامتيهما، ومشاهدة عينيها مغمضتين، بينما تتدلى خصيتاهما، يعززان من وضع، وفي أهمية الذكورة. الذكورة هي التي تبصر، وهي التي تشكل الدليل على ما وراء

إغماض العينين. فالقامة المشوقة هي في حد ذاتها دالة على حضور جنساني، وقد كان اليونان حريصين على هذا الاحتفاء بما هو جسدي، وهذا يمتد في رؤية شاب منحوت ما بين ٦١٥ - ٥٩٠ ق.م، ومعرض في متحف «الميتروبوليتان»، حيث رشاقة القوام، والعين التي ترينا اهتماماً لا تخلو من ثقة بالنفس وإحالة إلى الشهوي الكامن في الأعماق، وما يتقدمه جنسانياً يؤكد ذلك.

هذه المنحوتات الناطقة تمارس انقلاباً على الأنبي والفاني حيث تنسلخ من اللحمي وتستقر في الحجري، إذ يكون الحجر ذاكرة أمينة، قادرة على حفظ ونقل الأمانة طويلاً، رغم أنه منزوع اللحمية، لا ينبض، لكنه بسمائه المنتصب، وفي العراء وأمام الملأ يمارس بلاغة بصرية، وتحدياً للمتحول والزائل.

إنه يحيل كل عين ناظرة إلى عين مسكونة بروعة المرئي، بحقيقة المكشوف. فالناظر لا يتوقف هنا عند حدود المنظور بقدر ما يتجاوزه، إنه هو ذاته يحل في الحجر، بكونه، يقيم حواراً مع النصب (هذا الذي حورب ويحارب لأكثر من سبب، كونه يتجاوز مادية الزمن، يمد فيه، يُسزّمده، يسائل جسده عما وعمّن يكون). وهذه هي حكمة من سبقونا في درسهم الأثري والأحفوري الذي يعيننا دون علم منا!

حتى المعروف ألوهياً وفي حدوده يتجلى شامخاً ممتداً بكل بلاغته، إذ يفصح الجسد عن أناقة مظهره، ويبدو التناسق الجسدي مأخوذاً به بدقة، كما في تمثال «أبوللو بيومبينو» وهو من البرونز، ومن العصر العتيق اللاحق حوالي ٤٣٠ - ٤٠٠ ق.م. وفي متحف «اللوفر» معرض.

إن التوازن الهندسي يمنح الجسد كينونة متخمة بالقيمي، بالحركي، والعينان مصوبتان إلى الأمام تقريباً، كأنما تمارسان امتلاكاً للمكان والآتي، وتسيطران على القادم، وتبقيان حركة الجسد خارجه.

ويوسعنا بلوغ بلاغة الجسد في استعراض ذكورته، من خلال تمثال صغير من البرونز لساتير، من مجموعة «كارابانوس» (٤٧٥ - ٤٥٠ ق.م.) ومن متحف أثينا القومي.

هذا التمثال هل يقوم باستعراض إيروتيكيته علينا؟ هل يخاطب فينا ما نعيشه من جسدانية معينة، وجنسائية: ذكورة وأنوثة؟

إن عضو الذكورة بليغ، مبالغ فيه، يخرج عن لوحة المنحوت. ثمة زهو واعتزاز بذلك. فاليد تبدو في هيئته، إنها قضيب منتصب مرفوع نحو الأعلى، بنوع من الخيلاء، أو نحو الأسفل بنوع من التثبیت تعبيراً عن عنفوانية جليلة، وهي تسند الورك في عملية دفع استعراضية والعين موزعة بينهما.

لكن تبقى القدمان (الحافرتان) في إشارة إلى فحولة باذخة سخية. إنها تعزز من حضور الجنسي في التاريخ، حيث يلتقي الإنساني والحيواني في وحدة مهيبة! وتبدو حقيقة الجسدي هنا، وفي سواها، مما يسهم في تعميق الإغراء.

وهذا التشريح البصري ليس مجاناً بقدر ما يدخلنا في بهو المعاش من الداخل، في (أنفسنا)، فنحن على أكثر من سعيد نعيش جنسانيتنا، نمارسها، وفي رؤية المعروض نعيش قدرها، حدودها. فالتاريخ هنا يحيل اللغة إلى صورة منحوتة، إلى نحت لا يتطلب ترجماناً لفهم أكثر من حقيقة داخلنا!

٣ والمتعمق في منحوتة (امرأة عارية تنفخ في مزار مزدوج) لـ «دوفيزي» يتلمس عمق العلاقة بين الهيئة التي برزت فيها المرأة جانبية وهي في أوج فنتتها وأنوثتها، وتتخذ وضعية جلوس، وقد ألفت رجلاً على أخرى في شبه ملامسة، بينما برز النهدي كاعباء، والبدان تندغمان مع المزار. والتجسيد على لوحة حجرية باذ للعيان، إذ يضخ الجسد حركة، كأن الصوت هو منطوق المنحوتة، والمزار هنا رديف أنثوي، فالموسيقا ذات إحالة ميتافيزيقية كونية، إنها تستقطب بإيقاعاتها مثلما هو الجسد الأنثوي بطياته. وليس التكوّن القاعدي سوى الإفصاح الأبلغ عن مركزية اللذة، ونداء إلى الأعماق المغيبة جانبياً ومنها. والامتلاء اللحمي هو ذاته صعود الصوت الأنثوي من الحجر، ودعوة إلى الارتحال صوب المنشود، والالتحام بالمتغنى الدفيء.

٤ وهذا ما يتضح بصورة أجلى في (أفروديتي من الكابيتول) حوالي ٣٢٠ - ٢٨٠ ق.م.، وهي تفصح عن دلالة الأنثوي من خلال عضو الأنوثة المغطى بيد

مفعمة بالإثارة لنعومتها البادية، أو من خلال ظهر عار (وقد سقط النصف)، ويمتد خط النخاع الشوكي إلى الأسفل، مبرزاً المؤخرة الضاوية، إذ تكون في مواجهة أنوثة موظفة لتلذذ بها العين، التي تشكل أحياناً مجالاً خصباً لتفريغ الشحنات! ويتضح أكثر في منحوتين لـ «فينوس» إحداهما في متحف اللوفر والأخرى في روما، لا رأس لهما، أو فقدتا رأسيهما، ولكن المؤثر الأنثوي باق تعبيراً عن الرهان الذكري على المنشود في جسد الأنثى.

أما «جيورجونى» فقد قدم لنا في لوحته (فينوس النائمة) كل ما من شأنه إيقاظ الفرائز، وتفجير الرغبات. «جيورجونى» ليس غرائزياً في لوحته هذه، إنما يخاطب فينا طبيعتنا البشرية المقترنة بعالم النوم، إذ إن وضعية «فينوس» المضطجعة، حيث انسيابية جسدها الأبيض البض المتماسك، تشد إليه الرغبة بالانفتاح، عدا عن الغطاء ذي الطيات بجانبها، حيث التوق إلى اللذة يعادل تحقيق الأمنيات الدفينة!

ثمة تمجيد إذن للجسد الذي يتحرر من ضغط رغباته ليغدو طليقاً، أثرياً، وبمباركة من الدينى، كما في منحوتة «أفروديتى من كنيديوس» لـ (براكستيليس) حوالى ٣٥٠ - ٣٣٠ ق.م. وفي متحف الفاتيكان، فـ «أفروديت» وهي عارية باستقامتها المنحنية قليلاً، ويدها اليسرى وشاح يكاد يغطي جرة فخارية، تشعل الرغبة فيها، وفي الوقت نفسه بمعايتها، حيث تغطي بيدها اليمنى فرجها، لإبقاء السر في حالة صمت متوثبة، وللتصعيد باللذة صوب الماورائي من جهة أخرى.

الجسد هنا معروض للذكوري، وهو المعنى به، والمعاينة فعل تشريحي، وفتحي واستباحي لمكونات الجسد الأنثوي.

٥ وإذا كانت المعاينة تستمد مشروعيتها مما هو ذكري، فإن الجسد الذكري الذي يغدو موضوعاً لها، يتخذ وضعية مغايرة على الصعيد الدلالي وفي المنحى القيمي، فهو إذ يعاين إنما ليؤكد سيطرته، بخلاف الجسد الأنثوي فهو يعاين ليدخل به في خاصية الذكورى، في الممتلك الذكورى.

ففي تمثال معروف باسم الرياضى «وشتماكوت» نرى أنه بقدر ما يتوحد الرياضى



مع ذاته بقدر ما يمسي خارج جسده لأنه بكل بيانه المرئي يشدنا إليه، فالنحات لا يهمله من عمله إلا الآخر، ذلك المغيّب الذي يقدم من الآتي هو (نحن) وهنا يكمن خلوده، خلقته الأبدية.

ولا يختلف فنان مثل «رمبراندت» وهو يحيل جسد المسيح المشيع بالسياط، وهو مقيد، وهو مغطى في وسطه، حوالى عام ١٦٤٦م، إلى موضوع تأمل معتقدي، ولكن كأمثولة تتجاوز حدود الجسد المنكسر المأساوي، فالجسد المنكوب بفعل خطيئة أنثوية - كما يعتقد - بشكل أضحية باتت رمزية ذكورياً.

٦ ولكن في موضوعة العري، كيف يمكن التجاوب مع انطباعية عامرة محلقة كما يجسدها، «رينواره»، انطباعة أخاذة، ولكن بمنطق إخراجي يعود إليه نسبياً؟ ليس الجسد العاري، كما في لوحته (عارية) المضطجعة الملهمة المثيرة في وسطها تجسداً لرغبة قائمة تتجدد أبداً، وفي ضوء الشمس سوى المدخل الرغبي لمقاربة شبقية الفنان، مغامرته نحو ما وراء العري، إنه لا يعزّي إلا لكي يكتشف ويعيش لذة حقيقة الطبيعي في الجسد. في «العارية» شبه استسلام، دعوة إلى التلاشي في الجسد، في الثانية وهي في ضوء الشمس قائمة وقد تكعب نهداها، دعوة إلى التأمل إلى الإيروتيكية بالنظر لاستقراء مفاثن الجسد، وفي الحالات جميعها تبقى التعرية الرينوارية: المدينة الإيروتيكية المثلى للفنان، فالأنثوي مثار إبداعه، وضوحه نحو اللامحدود، وتجاوز للنسبي، كأن الجسد المتعري مشروع أولي للالتحام بما يعنيه خارجه رمزاً ودلالة وبقاء.

أما «كوريجيو» فهو يحيل الميثولوجي إلى مادة تقييم في الأبدى، ثمة أنوثة - باستمرار - في وضعية نداء، استقطاب، إقامة في السحر، وذخيرة عمقية مشتهاة من لدن الرجل، كما يسعى الفنان إلى شدنا نحو ما يفكر فيه، فالوضعيات الغنية تعطي الذكوري سيادة الرغبة وعنق الاكتشاف وحيوية الامتلاك، ومسرات التوحد، وكأن امتلاك جسد الأنثى هو دخول في اللامتناهي.

٧ وإذا كان الجسد المتعري يمارس حضوره الوظيفي، الميثولوجي، القيمي، الشبقي في العين والفكر، فإن الجسد المستحم: الجسد المائي، أو التوحد بالماء وفي حيز الحمام

حيث تشتعل الشبقية أو يفتح الجسد على مغيبه، على مهمشه ومكبوته ولا مستيه، يتقدم كل تصور، أو على الأقل يؤكد فاعلية وجوده. كما في (امرأة تستحم) لـ «رينوار» وقد كشفت عن وركها المربرب ونهديها المتخدين.. ترى ما الذي دفع رينوار إلى الاهتمام بموضوع الجسد الاستحمامي (إن جاز التعبير)؟

هل الجسد في وضعيته تلك يفصح عن العلاقة المتداخلة بين حيوية وانسيابية الماء وهو يغسل الجسد ويتلبسه، وللجسد وهو يتميز بليونته وانسيابيته اللحمية، لتتحول العلاقة هذه بالتالي إلى التمهيد لرغبة اشتهاء مدفونة بالظهور؟ أليس التركيز على الجسد الاستحمامي غوصاً في عالم خَلْقِي، حيث الولادة الناضجة تتكرر؟

لماذا يحرص على تقديم الجسد بتلك الهيئة من الأنوثة الجاذبة، في فضاء تأمل ملغز؟ ألا توحى تكويرة الورك واستدارة النهدين وهما في كامل كاعبيهما، وتكوكبهما، واستدارة الوجه والقم الضام على لذة كامنة.. بأن «رينوار» يعرفنا بعالم الحمام، باستشراق كل ما يخفيه الجسد، وخروجه إلى الطبيعة؟ ولعل الشعر الذي يسربل الظهر يضفي أنوثة مجتباة أكثر على جسد يُنمذج له! فالاستحمام انفلات من القواعد، من المؤلف، دخول في فضائيات هواميات وأسرار الجسد، وهو يستعرض كوامنه!

وإذا كان «رينوار» ضليعاً بعالم المستحم، فإن «إدغار ديغا» أكثر ضلوعاً في ذلك أو مثله. إنه يعتبر هنا فناً حمامياً بامتياز، وذلك من خلال مجموعة اللوحات التي رسمها عن الجسد الأنثوي وهو في وضعيات مختلفة (بداية ونهاية)، ومن خلال عنوان «المستحمة».

إن الحمام ساحة استعراض النظر، استباحة لا اعتراض عليها في مراقبة الجسد الأنثوي الذي يفيض شبوية. الحمام دعوة مكشوفة إلى عالم الطبيعة التي تبوح بكوامنها، إنه الاعتراف بكل أثرياته الكامنة التي كان اللباس وأدبيات الحشمة تغطيه، وفي الآن عينه تجسيد للطفولي، ولهو بقدراته، واستمتاع بطاقاته، ومكاشفة لمغيباته، حيث العالم ينساب خارج قيوده. ففي أخلاقية الماء والجسد وفي الحيز

المادي (الجداري) تبرز الرغبات في كل منافذ الجسد، وتتالي مع رعشاته كما البخار أو القطرات المدرورة، والمتسلسلة، في هيئة كرنفالية، وخصوصاً عندما تتداخل وتتعاقد أعضاء الجسد مع بعضها بعضاً، خلال اليدين والقدمين، وانثناءات الخصر، وتجاوب النهدين وسواهما مع كل ملامسة ذاتية، كأن ثمة اعترافاً لكل عضو مع سواه بحقيقة الكامن فيه، وفي المجموع بالتالي.

وهذا هو سر العلاقة بين مفهوم الحمام ودلالته في بعده التكويني، وبيان عن توضعات الجسد، والماء يغدو شاهداً على جسد يتمظهر بهيئات شتى.

الحمام عالم توحدي، والمستحمة تعانين جسدها، تشكوه وتشتكيه، في مرافعة منه وعليه، تتوحد معه، تعيد خلقه من جديد. وترتبه برغبات وأحيوات جديدة، لعناق حياتي جديد. ولكن الفنان وحده يستطيع إزالة الحاجز الكتيم (رغم ثغوره المتعددة ومسامياته وهي أعينه الداخلية السحرية)، وهو يكشف الستار عما يجري.

ففي كل لوحة ثمة عيون تقنحم الجسد، وتمتلكه بالمزيد من تركيز النظرة لتغدو هي المملوكة والمشغوفة بطياته الملهمة. وهذا يعبر عن لذائذية الرجل الحمامية، ودعوة متخيلة للدخول مع وفي جسد مشتهى إلى حيث اللذة المنتظرة.

ولكن ماذا عن أجساد فنانا الآخر (محمود سعيد)؟ ماذا عن «مستحماته» التي رسمها عام ١٩٣٤؟ ثمة أفق يمتد أمامنا وهو يحتضن عارياته، أو لنقل متعرياته، كموضوع فني يفيض دلالات! فمستحماته هنا في عالم مفتوح: بحري! ثمة توق إلى المغامرة، رغبة في التحرر من قيد اللباس، والبحر حمام المغامرة، وطقس المسافات الطويلة واللذيذة، وأفاق تنفتح على أفاق، وتظهر من المادي، إذ ليس الماء هنا سوى الكاهن الميثولوجي الذي يغمر الجسد ويحمه حيث العالم المنتظر: الأجساد لها عنفوانها الشهوي، وملامحها المكتنزة، حيث السمات الأفريقية بكل زخمها الميثولوجي والطقوسي الاستوائي واللغزي تطبعها بطابعها الوحشي الطليق. ولعل ما قام به (سعيد) هو مخاطبتنا بلوحته هذه، تنص على ضرورة الارتحال إلى أجساد تبتغي الارتقاء إلى مستوى البحري، والحرية التي تنمهي مع اللامتناهي وتفتح عليه في العمق!

والفنان «محمود سعيد» لا يخفي اهتمامه بالجسد الأنثوي. إذ ثمة انغمار بجاذبيته، وهذا يرجع كما هو ملاحظ في لوحته «عروس البحر» - ١٩٣٢ إلى الدلالات الثرة لذاك الجسد، فهو يتجاوز حدوده المرئية، ويتلبس الأسطوري والواقعي والرمزي معاً، ويحفل بمعان ثرة، فهو يتداخل مع الأرض والسماء والمخيلة والعجائبي.

وليست اللوحة المذكورة سوى فكرته في نسيجها الشرقي الشعبي، الواقعي والرمزي معاً، حيث تبدو محمولة بالبحر بالإغراء، بالاستعراض، بالانتباه إلى ناحية أخرى، لإفساح المجال لنظر المتفرج، وهي تعكس شبقية شهية تتلبس مساحة المرئي، كأن الفنان إذ يقدمها، فلكي يعزي ما في ذاته، يفصح عن رغبته بدوام النظر، والنظر هنا امتلاك بليغ للميثوث في الأثر المرئي باعتباره نصاً برمائياً، يخيل المفهوم التكويني الميثولوجي من الماء والتراب، ويحيل مفهوم العروس إلى مدى رغبتي شبقية يغطي أو يتلبس الجسد كله!

وخلافه أو مقابله ألا يكون (لورنز) مسكوناً بعالم (سعيد) الرؤيوي؟ إن المنظور الثقافي له وبعده، يحيل موضوعه المعنون بدوره «عروس البحر» - ١٩٤٥، وهو نصب يخترق الزمن، إلى حيز الميثولوجي. فالمنحوتة تنتصب أمامنا: تحلل الورك المستدير المكتنز الكثيبي الذي يحتفظ بإغرائه، وكاعبية النهدين كذلك، والخصر الضامر كدعوة للانغواء والانقصاف إثر موجة الشبق. ويبقى الرأس في دائرة المعكوس معتقدياً، بينما القدمان الزعنفتان، فتفصحان عن بلاغة العجائبي، والمائي في عمرانه لمنحوته وهي بليونتها النسابة عالياً والصلبة، والرأس في غياب ملامحه إذ يختفي في فضاء المتجلي، ربما كل ذلك يحيل الجسدي إلى خانة المشتهى الذكوروي، إلى رغبة الفنان في امتلاك السر وما بعده. إن فنتة الأنثوي هي بمثابة توقيع خلود للفنان هنا!

لكن مع الفنان (جاكوب جوردانز) - ١٥٩٣ - ١٦٧٨ م وفي لوحته (زوجة الملك كاندوليس) ملك ليديا، لماذا يظهر العربي بفصاحته العامرة؟ لماذا المكان يفيض بألقه وكأنه يريد عبره توقيف الزمن بجاذبية المثير في الجسد؟ ما الذي كان يدفع بالفنان لكي (يقول) بريشته وألوانه عبر جسده (المرسوم) المكتنز أو المرئي والمضاء ساطعاً؟

هذه اللوحة المرسومة من الخلف، ومن ثم الالتفاتة، والوشاح أو اللباس الذي ينزلق على الساعدين، وصورة الكلب الذي يبدو لاهئاً وهو ينظر في الساق المرمرية الشفافة، واللوحة الخلفية بكل عتمتها لتعكس رغبة مسعورة فياضة في الجسد.. كل ذلك تنويعات شبقية، لأن الجسد الأنثوي كان يمثل وقتذاك اكتشافاً مستمراً أوروبياً تنامي مع خاصية الأنثوي في امتلاك العجائبي والغرائبي؟ هل ثمة دعوة إلى ما وراء الجسد المعروض عبر نظرة تشمل التحدي والدعوة إلى (مأدبة) لذة عامرة لاحقاً، أم أن الفنان يريد أن يتحدث رسماً عن عظمة ما كان (يمتلكه) «كاندوليس»: جمالاً واغراء وجاذبية؟ إذ امتلاك جسد مكنتز يعادل امتلاك سلطة فارهة، أم ليستقرئ حقيقة ما كان فيه وعليه عصره في هذا المجال؟ الجسد الأنثوي ومن الخلف هو المكشوف، أما الآخر الذي بالكاد يُشاهد فهو يمثل وضعية مراقبة، كأن في ذلك تعبيراً عن واقع مرغوب فيه، يحيل الأنثى إلى جسد افتتاني، هو جماع رغبات ذكورية؟

وبعدده فإن (كوراجيو) (١٤٨٩ - ١٥٣٤م) بقدر ما يستعرض «ليدا» الأسطورية وهي في هيئة مغرية ومن حولها، وتستند إلى شجرة وتقتعد عتبة ماء، مستسلمة لمداعبات زيوس الذكوري الشبقي في هيئة بجعة أو تم، برقة طويلة ومنقار مدبب تعبيراً عن فحولة تتناسب وخاصية الألوهية في زيوس رب الأرباب اليوناني، وقد انفرج ما بين فخذيها، وهي في حالة انتشاء وتلذذ، لتنتهي اللوحة بتحويلات الإله الذكري، وقدرته على المغامرة، وتحقيق المرغوب فيه، من الفضاء الذكوري إلى الحيز الأنثوي. لكن الجنسانية الفارطة هنا تنسكن في تعرية الجسد الأنثوي، وكما يتمنى الفنان بدوره، حيث الجسد بقدر ما يرتقي إلى مستوى المثال إلا أنه يبقى مسكوناً بسلطة الذكوري، وكأن كل ما في الجوار يعيش حالة الإيروسية التي يعيشها ويبتها زيوس ذو القدرات الحارقة، وهو ينقلب من هيئة لأخرى لإشباع نزواته، وكأنه في جماعه إپروتيكيا كونية وموجود من أجلها!

وتظهر «فينوس» ربة الحب والخصب، الأكثر حضوراً ولقت نظر مقارنة مع «كيوبيد» ابنها كما اعتقده الهلنستيون. لكن المهم هنا هو هذا الحضور الجسداني لفينوس، في لوحة «فينوس وكيوبيد» بريشة لوكاس كرانش الأصغر (١٥١٥ - ١٥٨٦م) وهي تتجلى أمامنا هيفاء وسيمة كموضوع تأمل، وفي وجهها كما في

تناسق جسدها تختفي ابتسامة عارية غامضة مع انفلاق لسرٍّ، وربما استواء العلامة المرتسمة تعبيراً عن حب يحرك فينا نوازع مختلفة، ومن خلال نهدين لا يظهران بوضوح، لكن استدارة الفخذين، وما بينهما تستنطق أكثر من حالة وتؤوّل بأكثر من صفة.

وربما أراد «غويا» المعروف في (المائة العارية) ممارسة (حنكته) الفنية ومهارته في تقديم امرأة كاسية أساساً، قد تجلت مميزة بأكثر من خلل جسدي: في نهديها وعضديها وفخذيها ووضعيتها ساقها، لأنه قدمها كما كان يعتقد حقيقتة، وليس لأنه لم يكن يعرف التناسق الجسدي كما اعتقد نقاده؟ إن (المائة العارية) هنا هي المرأة التي تفكرها على صعد مختلفة!

أما في لوحة (فينوس) لـ «تيسيانو» فقد فعل الفنان مبدعها حسناً، وهو يرسمها في وضعية ممددة ومثيرة في آن، ومن الجهة التي يمكن متابعتها أن يتخيل جاذبية الموقف عندما يقابلها ممددة، أو يستلقي معها، وليترك اليد اليسرى مادة لأكثر من سؤال، إذ تظهر الأكثر التفاتة في اللوحة، وكأنه بذلك يستقرئ شعور الناظر، وهو يفكر في اليد ذات الأصابع الموسيقية التي غطت عضوها الجنسي، وتبقى ملامحها وشعرها المنسدل على الكتف، مع الفراش الوثير والمحيط الدفيء المتناغم، وما تحمله في يدها اليمنى علامات فارقة أخرى، تعمق حقيقة الرغبة التي تمتلك المشاهد، وتعريه بصور شتى!

وتبقى (أولبيا) وهي لوحة لـ «مانيه» مثلاً آخر في حيز الإيروتيكي، تبقى المرأة العارية المستلقية أو في السرير النموذج الأكثر إغراء في مخيلة أو في اعتبارات الفنان. فالسرير كشاف الحقيقة العارية، وما يعادل السر الذي يفتح على الداخل الدفيء، والمسرة المرتقبة، والجسد العاري لا يبقى مستوراً. وهذه الهيئة المرسومة بدقة فائقة، تفصح عن نظرة الفنان إلى العري كحقيقة لا تخلو من تحدٍ بالنسبة إلى الناظر، حيث المواد الداخلة في اللوحة تساهم في تعميق حركية الجسد لمن يعاينه. ثمة استقطاب وجاذبية، يتجاوزان حدود الغريزي، ويجاوران الكامن والمحفي والذي لا تستطيع اللغة التعبير عنه بدقة!

لكن «موديليان» في لوحته (عارية) وخلاف لوحات كثيرة، يُظهر العارية نموذجاً

للتأمل، فالأبعاد ليست دقيقة، حيث الجسد يخضع لموقف ولموقع الفنان، وقد غير في مقاساته وألوانه. هل الفنان في هذه الحالة يُخضعنا للاختبار اللوني، لاختلاف مقاساتنا في الداخل؟ أليس اللاتناغم يرعبنا، يفكرنا في ما نحن فيه، يعيدنا إلى داخلنا عبر عريننا: هو عراؤنا المكشوف باطنياً وتعربنا قصد مساءلة ما نعيشه ونعيشه بمعان شتى؟ ثمة عارية، إنها امرأة نائمة، لكي توظف في الناظر كل ما هو غاف وبشكل خاص تجاه القسم الأسفل. حيث منطقة الفرج تلفت النظر تعبيراً عن أكثر من رغبة وقيمة.. كأن سر الجمال كامل في تجاوز ما هو مرئي هنا!

لكن «يان هانا» التشيكوي في (العارية الملتفة) يأتمنا على سر لا يهدأ، ففي الجسد المنحوت، ومن الخلف لا يدعنا لحظة واحدة غافلين عنه، ونحن نتمعن في تكوينه: كتلة وحجماً وحركية.. ثمة تكور، مع تركيز على منطقة الورك الأكثر بروزاً، وكأنها الحاجز الناري الذي يعلم بما يتقدمه. تبدو الحركة عنيفة هنا، حيث تتجلى مغايرة لما عداها، وكأن الفنان أراد استفزاز المشاهد أو الناظر، أو التعبير عما يفكر فيه تجاه المرأة، إذ يبرز الجسد الأنثوي مأخوذاً، مستلباً، مصوراً وفق الرغبة ذكورية دون أي اعتبار لعقل المرأة، أم أن «يان هانا» يهتئ الحجر المنحوت للانفجار مقابل شقية الذكرى المأخوذة بالكتلة المشككة على ملء الفراغ المحيط؟

ولكن ماذا عن علاقة الوشم بالجسد؟ إلام يحيل الوشم الجسد وهو يحفر فيه توقيعه الذي يتوغل في نسجه إلى درجة التمزج فيه والتوحد معه، فيكون الفصل صعباً جداً؟

ففي جسد موشومين كما أوردهما الدكتور عبد الكبير الخطيبي في كتابه «الاسم العربي الجريح» الأثير عندي، يسمي من خلالهما، وهما مغربيان، ومن الجهتين يظهر الوشم كلباس مكتوب، ورمزاً، وحالة وسطى بين الصوت والصورة، بين الموسيقى والكتابة، حسب تحليل الخطيبي المشع للوشم. لكن ما يظهر لنا بالمقابل هو أن الجسد الموشوم هنا، وهو أنثوي، يخضع للتحويل! إنه يُنزع من عالميته، من طابعه الجنسي العام، ليغدو محمولاً بعلامة، بوسم، أو باسم يكونه، يدل عليه، ينزع من جندره لتتم تحييته بصفة ملاصقة له، هي قيده، فكأن الوشم طقس تررويضي يدخل الجسد في (حظيرة) المرغوب فيه اجتماعياً. ثمة ذاكرة مرئية

معلومة تطارد صاحب الجسد، تبقية في حظيرة واشمية، ثمة تأميم جنساني موجه لجسد كهذا، واحتكار له وهو منزوع الاسم والدلالة، فلا مفر إذا من البقاء تحت مظلة الواشمين وهم جماعة، ففة، أهل الجسد المشوم، قبيلته، عصبته.. وربما يُدخل بالجسد المشوم رغم الرفض الديني له - كما هو معلوم - إلى حيز المعتقدي، حيث الوشم يغدو كلمات دالة، وموسيقا علاماتيّة مرافقة، والجسد محكوماً بآثاره، بسطة أركيولوجية تستبد به، حتى ما بعد الموت، إذ يكون الجسد خارج طبيعته، مراقباً أئى حل وبقرة.

وهذا التنعيم الصامت والمرئي، وهو ترقيم لإعادة بنونة أو تشكيل الجسد وفق معتقد ما، يؤكد في سعيه اللوني الأحفوري على مدى خضوعه للتبدل والتمحور، واعتباره مجالاً واسعاً رجباً لأكثر من صراع رموز وقيم وعلامات معلنة وسرية!

ولكن (بيكاسو) يخلق جسده الخاص ويفرز فيه، وشمه اللوني المميّز به، كما في عمل فني من أعماله الأخيرة، عام ١٩٨٦، فثمة عناق وتداخل و بروز لافنت جسدياً. وهذا المزج الجسدي الاثنيني، عبر النفخة الروحية، وفقدان المعالم النوعية بين الاثنين يكشف عن القوة الشبقية الهائلة التي أراد بيكاسو التعبير عنها. وذلك من خلال خاصية التوحد الجلية بين الرجل والمرأة. ولعل في وضعيتهما أكثر من دلالة، حيث كل جسد متداخل مع الآخر يرغب بالتلاشي فيه، إنها شبقية (بيكاسو) بالذات، مع إعطاء مجال أوسع للمرأة بجسدها العاري، وكبر النهذ المعبر عن شبقيتها، واستسلامها أكثر للجسد الذكري، رغم أن المظهر الأنثوي يتلبس الجسدين. ولعل غياب التفاصيل الدقيقة في الجسدين وتداخلهما وطغيان الأنثوي، وتداخلهما يظهر كل ما هو لافنت للنظر ويطليل المعاينة، وكأن «بيكاسو» أراد التعبير عما يشتهي في نهاية عمره بمثل هذا الحضور الأنثوي الاثنيني التوحد!

لكن لباس زيات في لوحته «العارية» رغم في رسم امرأة عارية من الخلف، وهي جالسة وقد انسدل شعرها إلى الأسفل (بنداء خصوبة الجسد) ويدها تشكيلان دلنا وقد تداخلتا مع شعرها. وربما كل ذلك يمنح منظور «زيات» ما يعتقد مؤثراً في الناظر، وقدرة أكثر في معاينة ما يكونه هذا الجسد، ما (يتقدمه)، وكان «زيات» بلغته الفنية تقصد تقديم لوحة كهذه، ليفسح المجال واسعاً لكل من يتمعن في



جسده المرسوم التصفي في الكشف عن مخزونه المعرفي من جهة، وإظهار بلاغته الفنية من جهة ثانية، والإفصاح بشكل ما عن معتقده وموقعه بما يعاين من جهة ثالثة، ليكون المنظور مسكوناً بمعان جمّة، ومتضمناً أكثر من رمز يشمل الحياة والأرض والخشب، ولكن يبقى استمرار التأويلات ناحيته هو الأول والأخير.

أما أدهم إسماعيل فثمة حركية واضحة في لوحته، وزخرفة مؤثرة، هي نص شبقي تكويني، تجسد لوحته «عارية» - ١٩٦٣. أتراه كان يريد من خلال تقاطيعه رفع الجسد من مستوى طبيعته إلى مستوى الرمز، أم ليقيه في حيز التخيل كما اعتقده في لعبة الظل والنور، وليبقى لغزاً لا يسير قاعه، وجواباً على سؤال يخص حقيقته لا يمنح لصاحبه؟ أم أراد رسم الجسد وهو مشاهد ومعاش في أنثويته المتداولة، حيث التركيز جارٍ على النصف الأسفل منه أكثر؟ ثمة معاينة للمحظور، واستنطاق بصري له بأكثر من معنى، لأن نص الجسد الغني يفيض بتأويلات مبدعة لا متناهية!

لكن ماذا نستنتج من منحوتات (القبلة) لـ «رودان» و(عناق) لـ «فؤاد دحدوح» و(العشق) لـ «جبران خليل جبران»؟ ثمة اتفاق غير معلن عنه، هو اتفاق الإبداع الذي يبرز الزمني، ويخترق المكان، ولو اختلفت الأشكال، من ناحية التأكيد على التوحد الإثني. ففي اللوحات الثلاث رغم التجلي النحتي أو بروز الخلق الحجري، ثمة رغبة في تجاوز النوع الواحد، وبلورة تكوين جسدي موحد: ذكري - أنثوي، حيث تظهر الأنثى الأكثر امتحاء في اللوحات، أكثر قابلية للذوبان والامتلاك، كون الأنثى تتميز بالكرم التلذذي، تتصف بالعطاء، إنها تعيش خارج سرها، تفيض باللذات، رغم اعتبارها مجموعة طيات لا يسير لها قاع، والمجازية الأنثوية تعكس شبكية الرجل أو جرأته في التحرك صوب الجسد الأنثوي، وكأن الجسد الأنثوي هو الذي يفسح عن رغبته في الذوبان مع النقيض المكتمل معه، فالحالات الثلاث تضع الجنسية باستمرار في حيز الموجه ذكورياً، رغم أن جذوة الحياة تتقدمهما معاً - ولكن تأييد الموقف يبقى مهوراً بالذكورة، فمبدعوها هم ذكور، وكان الحجم واللون وكل ما يلزم للإبداع يُحوّر ذكورياً وهو اعتراف معكوس بعقوبة الأثر الأنثوي!

وتبقى موضوع «ليوناردو دافنشي» في لوحته (ليدا والبجعة) مختلفة، من ناحية

اهتمامه بما هو أسطوري، وربما كان ذلك لتأكيد حقيقة ما، هي أننا كائنات نعيش الميثولوجيا في العمق، وأن جسد (ليدا) العاري الغاتن هو حقيقة ما نصبو إليه، ونسعى إلى معاشته، هو حقيقة فاتنة تشدنا إليها، وليست البجعة إلا رمزاً ذكورياً لـ «زيوس» اليوناني العظيم، وليست الرقبة الطويلة للطائر سوى التعبير الأمثل عن ذكورية الرجل، حيث الممانعة الليدية هي في جوهرها تحريض أنثوي على المزيد من التقرب إليها والمقاربة منها، كما يعتقد «ليوناردو»، أو كما يتجهياً لي ذلك، إذ الغني قد يتوقف عند تأويل معين، ولكنه يتجاوز ويشع من جهات مختلفة دون توقف!؟

لكن «ميكيل أنجلو» في موضوعته الجدارية التعبدية (آدم وحواء): كنيسة السكستين، يمنح العري بعداً تاريخياً ليس هو التاريخ الفعلي وإنما التأريخ لما كان يعتقد كذلك من منظور قني - ديني!

ترى ماذا كان يريد «أنجلو» أن يقول، وهو يفصح عن الكثير الكثير من الرغبات المتوشحة دينياً تحت سقف كنيسة يوم القيامة؟

لماذا منح الجسد هذا الحضور المرئي المذهب وهو في كامل يفاعته العريوية؟ تبدو حواء كجسد والمفتنة الأكثر بروزاً في اللوحة، والحركة تنطلق منها، حتى الرغبات تقول ما تقوله انطلاقاً منها، بفيض لا يخفى على الناظر، بعكس آدم الذي يبدو مغموراً بحركة هي مصدرها، ورغبات مبهوثة وبائة فيها ومنها، إنه مأخوذ بها، لكن الشجرة تحيل اللحظة الافتتاحية إلى ديمومة والحياة إلى حياة.. ثمة قيمومة حوائية وخطاب أنثوي مهيمن يعكس موقف الفنان، أو كما يطلب منه، باعتبار المرأة أصل الخطيئة، وكان العري المجسد فيها بداية، يشكل طرساً محضراً لتوقيع تاريخ موجه ذكري اتهامي ضدها عليه، وإن جلوس آدم بشكل ما، مظهر عجز، فيه نوع من التوسل والمحااجة العاجزة بتوقيفها، وهو يعبر عن معاشة المأساة التي حدثت أو كانت وشيكة الوقوع، والجسدان في تأخذ، كأنهما كانا يعبران عن لحظة كان لا بد لها أن تحصل لأزخنة الخليقة، وكل مشاهدة هي معاشة لأصل ما.

أما جنسانية «جيورجيانى» (١٤٧٧ - ١٥١٠م) في لوحته (حفلة موسيقية ريفية)، فهي لا تخفي معتقدها وخلفية المعتقد الدينية الثقافية. إن الجسد الممتلىء لصاحبة

الآلة الموسيقية يتماهى مع السحر المتمكن، ومن الجهتين: أماماً وخلفاً، العري الأنثوي هو حقيقتنا المنشودة والمرفوضة معاً ولكن من خلال أثنانا التي نتصورها، حقيقتنا التي بها نفتح عما نريد في العمق، رغم إدانتنا الصاخبة والمتعددة الأشكال للوضع الذي حللنا فيه تاريخياً ودينياً، ويقى الجسد الذكري كاسياً ما يحجبه عن المكاشفة. إنه مغطى، الحشمة هنا مسقطة ذكورياً على اللوحة. والأنوثة هي المعروضة لمن في اللوحة ولمن يعاينها، لكي نمارس طهرانية ذكورية بمكر جلي، فكأن الحقيقة باستمرار تمتلكها الأنثى، وكأن الإغراء هو فعل من أفعال الحقيقة والتي تتخذ صبغة الأنثى اللعوب وهل ثمة أنثى لم تُعتبر لعوباً؟ والمنوع يتخذ علامة أنوثية. أليس هذا كامناً في لوحة «جيورجياتي»؟

ويبدو أن موضوعه (آدم وحواء) قد استأثرت باهتمامات المعنيين من مؤرخين وفنانين وسواهم، كما في حال فنان مأخوذ بسحر الدينبي هو «ميكيل أنجلوه» ففي لوحة (آدم وحواء والتفاحة) حيث العري الاستنطائي، تبدو الحركية الصاخبة والواضحة في لوحته الموسومة تلك، فهي التي ترينا عمق الدلالات في الجسد، وكيف يؤرخ لوضع معيش، ومن خلال حدث مفصلي في التاريخ، إذ يظهر الجسد الحوائي أكثر حضوراً بالإثم، وأكثر تعرضاً للعصف، وشعوراً بفداحة الموقف في قراءة ذكورية موجهة للحدث التوراتي للإنجيلي لاحقاً. وتغدو التفاحة بدلالاتها الميثولوجية وقيمتها الانثروبولوجية مفتاحاً للدخول نحو عالم ضارج بالمعاني. فالتفاحة أكثر من كونها مادة طعامية، إنها دنوبية وتعزي الجسد على آخره، وتفتح على الشهوي والإخصائي والتناسلي وباسم المرأة!

أما في لوحة (آدم وحواء) لـ «دورر» الألماني، التي قُدمت حفرأً بالمنقاش، يظهر «دورر» مأخوفاً بالهاجس الجنساني، وهو يعزز من قيمة الشهادة الذكورية في تأييم الجسد الأنثوي بالمطلق، فالجسد الآدمي يبدو في قامته أكثر انتصاباً، ولكنه مأخوذ بإغرائية الحركة التي ينغذها الجسد الحوائي. وفي ضوء ذلك يبدو الفعل المحرك للتاريخ أنثوياً بامتياز، والتأريخ ذكورياً، حيث يتم تحويل الحدث لصالح الذاكرة الذكورية، وتبقى الشجرة الدالة على فعل الديمومة شاهدة على هذا الحدث، ولكنها تتداخل مع حركة الحية وأبعادها الشيطانية المغربية والغاوية بعكس الجسد الآدمي كما يعلوه البيغاء.. أهي إدانة لما جرى، أم توليف مستمر لحدث يؤثم المرأة؟

أما «غوغان» في لوحته (كلمات من الشيطان)، فيظهر مستنطقاً للعري بدوره! جنسانياً. ترى من أين جاء «غوغان» بفكرة الشيطان في لوحته هذه التي يمتزج فيها التعبيري بالسريالي والانطباعي؟ ما سر هذا التشويه للجسد الأنثوي، هذا الذي يتمدج هندياً حيث عاش فترة من الزمن بين الهنود؟! إن النظرة مع حركة اليد اليمنى بمثابة رسالة عن بلاهة معينة، وعن شيطانية تستقر في ملامح الوجه ونظرة العين الجانبية، حيث تغيب الفوارق الجنسية، إفصاحاً عن حضور شيطاني يحمل علامتي الذكورة والأنوثة معاً، والجسد المرسوم ذو إيهاء خفي ومحرك للمشاعر، وبما هو مبثوث في داخله من خارجه. كان «غوغان» يسخر من كل ما وصل إليه عن (الحكاية) ومن مجتمعه ويرفضه!

ولعل «لوكاس كراناخ الأكبر» في لوحته (الفردوس) مسكون بجاذبية العري لتجسيد الحقيقة، فالحقيقة كما يبدو عارية، والجسد العاري يمثل الحقيقة التي لا تحتاج إلى توضيح، وفي اللوحة المذكورة ثمة أجساد عارية كما خلقها الله، تسيح في متعة ولذة وتعيش جبراً وسعادة غير محدودتين. أجساد متحررة من الخوف ومن ثقل اليومي والجاذبية الأرضية، وكل الكائنات الأخرى في خدمتها، وهي جملة الحيوانات التي كان يفكر فيها، حيوانات توجد بوجود الأجساد تلك، فالجسد هنا هو الذي يعيش عريه دون أي حجاب.

وبدوره «بوش» يقدم لوحة فنية عن الجنة، ولكن ثمة حضوراً طاغياً لحيوانات مائية، وحيوانات أسطورية، وكل ذلك لتعميق سعادة ولذة الجسد الفردوسي. وهو التعبير الأقصى عن الرغبات البشرية في العيش حيث لا خوف ولا قلق ولا موت.. إنما انعتاق من الهموم جميعها!

لكن الجسد «البلاكي» يبدو مخيفاً بالفعل، وخصوصاً المثل الشيطاني في الوسط! أهو يعبر عن موقفه من القضية الماورائية، لفكرة الشيطان بهيته حيث ملامح الحزن والغضب والاحتجاج والأسى تغطي وجهه، وحركته التمثيلية وهي حقيقة تفسح عن طغيان المؤثر الشيطاني، بينما الآخرون، يعيشون رعبهم وهلعهم من ناحية، والقهر الذي يمتلكهم من الداخل من ناحية ثانية، وعدم القدرة على تحمل ما يقال، ويمثل من حركات رفضية أمامهم من ناحية ثالثة. كأن «وليم بلاك» في

لوحته (الشیطان یثیر الملائكة)، یعیش التمرد الشاعري الشیطاني، التمرد الأدبي، ویتعاطف معه، أو یصوره كما وصلته الأدبیات المختلفة عن الشیطان وجنوحه، هذا الرمز الكوني المطلق للشعر، ولكنه فی لوحته هذه، وكشاعر من طرف آخر، لا یخفي شعوره التعاطفي مع التمرد الكوني، حیث تمتد یداه الشجرتان، وخصره الشجري نحو جهتي الكون.. وكأنه یعیش حالة التمرد هذه، والأهم من كل ذلك، فإن حركية الأجساد تستقرئ الناظر، وتواجهه فی معتقده، وهي عنيفة لا تهدأ، تعبيراً عن صراع أبدي لا یتوقف فی كوننا هذا!!

٩ ليس العري تعرية للمغطى فقط، إنما إفصاحاً عن المغيّب، ولسان ما یمكن قوله من خلاله، حیث تعجز الكلمات عن اقناع الذات بما یعاش. إن زوجة «روبنز» الفنان المعروف فی لوحة له، تبدو مثيرة لاهتمام كل معني بالفن والتحليل النفسي والواقع اليومي. إن (فرسافيا) فی الصورتين المرسمتين، الواقعة والجانبية الجالسة واحدة، وفي الحالتين تابعة، تكون لنظرة الفنان الزوج من الداخل.. ما یعجبه هو الجسد الأنثوي الذي ینظر إليه، دون أن یكون الناظر منظوراً، تعبيراً عن إرادة امتلاك المعنى لكل ما یحرك الجسد. ففي (فرسافيا) تبدو النظرة هائمة حاملة ثملة نوعاً ما، جانبية، وثمة ولة شفاف بذلك، أو ابتساماً «جوكنديّة» مرافقة لشعاعية العري المكشوف، تعبّر عن موقف دفين قد یخص الفنان بالذات، هذا الذي أرادها أن تكون كما یرغب، لیتحكم فی جسدها، وليست تعرية الصدر ومفاتيح التهدين، وهما «منبعا اللذة ونقطة تحكم استراتيجية بالجسد بمعان شتى حتى لو كان ذلك رمزاً تجاوز الجسد كمفهوم بيولوجي، وخاصيتنا الخصب والأمومة» والقخذين وما يليهما نحو الأسفل سوى التعبير المفضل عن شبقيته، عن نظرتة إلى الجسد الأنثوي، فالرجل هنا یرى ولا یريد أن یرى.. ویبقى القسم المستور محكوماً بالمكشوف ومن خلاله تعميقاً لخاصية الرغبة ومغامرة التأویل البصرية أو لیبرز مفاتيح الجسد لسواه تأكيداً لما هو فيه من شعور بالقوة ومعايشة للذة خاصة به، وتبقى صورة الكلب الصغير ذات دلالة، حیث الشبقية تعمق من خاصية النظرة وتوججها، بينما تكشف الأخرى، وقد رسمت دون تناسق وهي واقفة، وكاد الجسد أن یتعری من انزلاق اللباس، على طريقة «النابغة الذیاني»:

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه فتناولته وأتقتنا باليد

وذلك في وصف (المتجردة) زوجه النعمان. والفارق هنا هو أن الفنان نفسه أسقط هذا النصيف، ليبقى الجسد كما أراد رسمه، وذلك من خلال التنوعات الموجودة في الفخذين والساقين ولا تناسقهما، وليظهر الفارق كبيراً بين لذة النظر إلى القسم الأعلى، والنفور من القسم الآخر (المشوه) ليس لأنه لم يتقن رسمه، وإنما لأنه عبث عما في واعيته، أو ليحرك دوافع مختلفة في واعية الناظر، فالجسد هنا كتاب مفتوح متعدد اللغات والأصوات، مختلف في متضمناته، غير قابل لتأويل محدد، بحيث تغدو (فرسافيا) خارج حدودها الزمكانية، مؤولة دون تحديد أو تأطير لها، ولهذا يبقى الجسد هنا قرين أبدية غير معلومة... لامتناهية! واقتصاد إرادة مسيطرة يتجدد باستمراراً

والسؤال الذي يطرح هنا هو: هل هناك علاقة بين الموسيقى والجسد الأنثوي (هنا خصوصاً)؟ الموسيقى في بعدها الفيشاغوري - الأورفيوسي - إذا كان الجسد الأنثوي متميزاً تاريخياً بخاصية تحريرية، يحظر النظر إليه، فلأن ذلك ينبع من إضفاء البعد القدسي عليه في الحقيقة إذا بحثنا عن الأصل الذي يغيب تاريخياً، فإن الموسيقى هي ذاتها جسد مناسب ذو وقع عذب مفر يشدنا نحو هاوية لا قرارة لها، إن كلاً من الجسد والموسيقى يشد الآخر إليه، ويكشف عن عمق نافذ، ويستجلي الكوامن، فالصوت الموسيقي ترتيل سماوي، تجويد نغمي ينطلق خارج المحدود، والجسد الأنثوي يتحرك خارج المؤطر، إنه أكثر من الحيز المحجوب، ومن هنا كان الخوف والخشية من الاثنين. أم يسمى «نتورتو» في لوحته (الجوقة) إلى مراجعتنا بهذه العلاقة، لينبش فينا المغيب تاريخياً، حيث العين تختبر صاحبها ذاتياً، بنزوع فيشاغورثي يهندس كون الجسد، وأورفيوسي يشحن فراغاته بالميلوديا الشبقية؟ و«نتورتو» في لوحته (المرأة التي تكشف عن نهدها) يقدم لنا صدراً - ربما عادياً - بل أكثر من ذلك، إنه يركز على النهدي وعن طريق المرأة السمينية بالذات، حيث اليدان تفصحان عن ذلك. المرأة تبدو لامبالية، وهي تشيح بنظرها ناحية اليسار وكأنها مرغمة على ذلك، أو تترك المجال مفتوحاً وعلى وساعته في مشهد بصري مثبت في التاريخ للتمعين فيها دون خشية.

والعين تنتقل بين النهدي المتوج بحلمة شبه منتصبية تعبيراً عن شبق جلبي، وصدر يتسع ويشع ببياضه الناري، ووجه كأنه منفصل عما يخصه، مع إظهار القليل من

النهد الآخر (اليساري)، والفنان في كل ذلك يمارس سلطته الفنية على الناظر، ودوره الذي يعتقد في الكشف عن مكنون المشاهد، مانحاً العري الجسدي دلالة إضافية من خلال سياسة الحجب والكشف، وكل منهما يبوح بسر المكنون بالآخر. كم من (حقائق) تتجمهر في أمعاء الجسد وثناياه!!؟

١٠ «فائق دحدوح» الفنان السوري الأقرب إلى الواقعية أكثر من أي اتجاه آخر مع مسحة من الرمزية تتخلل لوحاته، يراهن على الجسد الأنثوي كثيراً والعارى خصوصاً في معظم لوحاته... فالعري الجسدي هنا يتجاوز ذاتية المرأة وفيزيائية الموضوع، ليغدو رمزاً ودلالة.. ففي (فتاة وأشجار) يتداخل الجسد العاري بكل دلالاته مع الأشجار المتسامقة مع سوقها الطويلة. إنه أشبه بشجرة رمزاً لديومة حياة ويدل على حيويته في الوجود، وفي الآن عينه ثمة ظلال ميتولوجية معتقدية ذات شفافية كامنة في التجسيد الفني، من خلال الترابط الجسدي الشجري: التكويني.

لكن كل ما في اللوحة يبقى الجسد العاري في حيز المنظور الاستهلاكي الغريزي. فالقطة الموجودة على سبيل المثال تضع الجسد ذاك في حدود الغريزي، والهيئة التي رسم بها وفيها الجسد تنزع عنه حركته الذاتية وتسلبه حرمة، ثمة جسد ينطق بكأبته، بمحكومية تاريخية استعراضية منظورة.. فنحن لا نعرف في بيتنا عن الشجر سوى كونه مادة زينة واستهلاك، وهكذا هو الجسد العاري بالنسبة إلى المرأة، حيث يؤرخ لحقيقة مؤلمة تعيشها المرأة خارج كينونتها مقهورة في العمق!

ولا تختلف لوحته الأخرى (عائلة) عن سابقتها من حيث دلالات الرسم. فالمفارقة الموجودة بين الرجل الجالس، وهو يفصح عن رجولة ظاهرة، ومن خلال شاربيه اللذين يتجاوزان محيط وجهه تعبيراً عن فحولة يعتز بها، وثقة بالذات، تبدو المرأة (زوجته) بجسدها العاري نموذج المرأة كما يفكر فيها، فهي ليست سوى الجسد العاري الذي يتمتع ويطرب، وكل ما في حركة الجسد ووضع يدها اليمنى على رأسها يعبران عن الوضع الاستلابي لها، فالرجل ينظر إلى الأمام، وهي تعيش بؤساً جلياً، وتكاد لا تبصر أمامها، لتعتبر عن حقيقة ما يعتقد الزوج ناحية زوجته.. ولتغدو اللوحة نموذجاً للعلاقة البائسة والمرعبة بين أي رجل وأية امرأة في مجتمعنا،

ويبقى الجسد العاري توقيماً على تاريخ منظور، وإدانة للحشمة المثلثة والرجولة الفارطة في مجتمع محكوم بذكورة شبه معتمة!

فتعرية الجسد الأنثوي هي انتهاكه، تحويله إلى فضاء مفتوح لرغبات جنسانية متجددة، جفله عراء، وفي الآن عينه محكوماً بالنظر الذكوري، وليس على المرأة كجسد عارٍ إلا أن تمتسلم لسيولة شهوانيات الذكري!

١١ ولعل المتمعن في لوحة (سالومي) لـ «فانخ المدرس» يلاحظ حيوية ما كان وفداة رموزه وقيمتها.. إن العودة إلى التاريخ والرموز والأحداث الدينية تشكل معينا لا ينضب للكاتب والشاعر والفنان، والفنان «المدرس» يعود بنا القهقري إلى حدث ذي طابع ديني يخص (سالومي) الجميلة والمرعبة التي طالبت عن طريق أمها وبتحريض منها برأس «يوحنا المعمدان».

إن رمزية الصورة تتجاوز حقيقة الحدث. فجسد (سالومي) مشوه، وملامحها باهتة، إنها تجمع بين الذعر في الهيئة والغباء في النظرة والتفاصيل. وحركة اليد اليمنى توحى بما تحقق، أما اليد اليسرى فهي تحمل الرأس المطالب به، هذا الذي يشع في ملامحه الهدوء والسكينة والدعة... فيمنح الناظر انطباعاً باستسلامه لقدره ليدين (سالومي) ومن حرضها.

ما يهم هنا هو الحركة التي بثها أو أوجدها الفنان في الجسد المنمذج، جسد لا يستحق أهمية ذات وزن، ولكنه يختزن تاريخاً وحقداً موجهاً حيث العينان تنظران ببلاهة وبعقدة ذنبية جانباً لتشعر بتورطها في ما حصل!

وهذا الأسلوب السوربالي - التعبيري يمتد ليتجلى في لوحته الأخرى (العروس)، وجسد العروس خلاف ما يكونه ويظهر به وعليه، فهو في الهيئة المرسوم فيها يعيش حالة اغتراب مسكوناً بالقهر، منزوع الاهتمام بما يجري. تغيب ملامح أو صفات الأنوثة من الجسد وفيه هذا المعروض رسماً، هذا الجسد الذي يحيل لحظة الفرح إلى تقيضها، وهي اللحظة المنتظرة من قبل أية فتاة في مجتمعنا، وإلى تاريخ بؤس، فثمة لامبالاة تجاه اللحظة هذه.. والنهدان مطموسان للناظر وثمة قرط في



الأذن اليمنى يفصح عن سلبية الجسد، الذي يشكل تاريخاً بصرياً. وفي الطرف الآخر صورة العروس الحقيقية، حيث تظهر منزوعة الإحساس مؤطرة، ليشير الفنان بطريقته اللافتة إلى مآسي المرأة في مجتمعنا وليظهر الجسد العاري بياناً أفصح من أي بيان مقروء، حيث العين الناظرة هي الذاكرة هنا.

ألهذا كان الجسد العاري يشغل أهمية كبرى، وما زال في حيز المحظور والمخيف والمهدد قيمياً ومجتمعياً؟!

ويبرز ذلك بوضوح في العودة المتكررة إلى النموذج الجسدي الأصلي (المفترض كذلك طبعاً)، أي الجسد الحوائي، كما في لوحة (حواء والتفاحة) للفنان «نشأت زعبي»، حيث يبدو الجسد هنا في لوحته، في صورته الحوائية أصغر مما هو فيه، ويفتقد التناسق وهو مقصود فنياً، كأنه يمثل الصورة التاريخية والدينية والشعبية المتداولة لحواء وفي الذاكرة الشعبية، وكما يروج لها. لذلك فإن «زعبي» يقدم جسد (حواء) من خلال عناصره الأكثر حركية وبروزاً، فهناك اليدان وهما تمثلان ثلث اللوحة وأداة فعلية، حيث تبدو التفاحة علامة الخطيئة والفتنة المقدسة، الثمرة النجمة الفواكهية في القبضة اليمنى، ويبرز النهدان مع استدارتهما الأكثر من كل ذلك حضوراً، وكذلك تركيز الفنان على القسم الأسفل من الجسد وقد حوَّره ليمنح انطباعاً مضاعفاً للناظر بحركية لوحته. وثمة خصوبة في الحوض بامتلائه مع وضوح الفرج كبؤرة للشر في التصور الميثولوجي المضاد للمرأة، مع تشويه الوجه عن عمد، ليحاكي الفنان الصورة المختزلة عن الجسد الأنثوي عموماً، وعن جسد حواء خصوصاً هنا وهناك!

أما في لوحة «جبران خليل جبران» (المراحل الثلاث للحياة) فثمة بلاغة جسدية فيها، فالعري الثالثي وهو يتنامى، يتوافق مع مراحل الحياة الثلاث كما سماها: ثمة تكوُّر واستقامة ناقصة وتكامل في صيغة أنثوية.

إن المفهوم الجنساني للحياة عند «جبران» في حضوره اليتشوي يقيه لصيقاً بحيوية الجسد، بخصوبته، بديونيسيته.. والعري البارز في اللوحة يكشف عن النظرة الفنية لـ «جبران» وكان ثمة جسداً واحداً هو الذي يشكل حقيقة اللوحة. ودون

الدخول في تفاصيل اللوحة هذه، يبقى التركيز على المراهن عليه في الجسد الثالثي وهو في كامل عريه الحقيقة الجلدية. كأن الفنان الشاعر والناثر أراد اختصار الحياة في الجسد، ويبقى العري كما في اللوحة والتعرية كما يريدها الفنان استشرافاً فنياً ليفصح عما يفكر فيه، وهو يمنح أجساده المتكاملة مسحة من القداسة والكرم بالمعنى الإناسي، حيث تتعدد الدلالات وتتنوع!

لكن ما يجسده «رفيق شرف» في لوحاته يبقى مختلفاً، تُرى هل يتحدث بلغته المولّفة فنياً عن لعبة الأنوثة والذكورة، أم يقدم الرجل والمرأة كما خلقهما (ربهما) مسكونين بجنسانية تميزهما عن بعضهما بعضاً؟ أم يقدم لنا ما ترسّب ويتجذر معتقدياً ويتداول في لاشعورنا وشعورنا أيضاً؟

إن التصاق المرأة بالرجل وتجليها عارية، وهي تحمل مرثياً عناوين فنتتها، وبروز الرجل في لحيته الكثة، أو يتداخل مع الحصان، يؤكدان مفهوم الفحولة على صعد شتى في حياتنا اليومية، حيث يتوزع الجسد بين حذّي الرغبة العارمة إيروسياً، والمنع الأخلاقي تعبيراً عن طهرانية ضد إيروسية، وثانية تبدو المرأة كجسد فصيح في دائرة اهتمامات الرجل فهي تلح عليه أو تغدو موضوعاً له، رغم كل ما يلاحظ من أنفة وعصامية!

وكذلك فإن الفرس الذي يغطي أغلب لوحة من لوحاته ويبرز الرجل كجسد، مؤسّطراً في حجمه، يعاين فينا الفحولة التي لم يخبث أوارها بعد، منذ آلاف السنين، أهي إداة لها، أم تثببت رغم كل ما يقال عن حداثة لا تعنينا إلاً ككلمة دهمتنا في عقر دارنا بصيغ مختلفة؟!

إن لوحات «شرف» وهي تجسد العري في هيئات مختلفة وبإخراج ميثولوجي، حيث يُستحضر ويستثمر تاريخ، كان يشع بحضوره القيمي، تاريخ ما بين النهرين، بأشكاله وصوره السومرية وسواهما تعبيراً عن علاقة ثقافية بين الجنسين، مروراً بأثرينات الحضور المعتقدي، تخاطب فينا عرينا الآخر: المشوّه، والمغطى، والمعيوب، وتمتحن فينا ما هو تاريخي وقيمي، لتؤكد وحدة التاريخ وكيفية تخلخله في مفاصله الكبرى من خلالنا!

١٢ حديثاً كيف تمّ التعامل مع الجسد العاري؟ هل أعيد إليه اعتباره، حقيقته التي مؤهت كثيراً؟ ثمة مداولة للجسد على الصعيد الاستهلاكي، ولكنه فنياً كنموذج للدراسة مازال يقاوم موانعه، حججه!

في لوحتين حديثتين لـ «سمير أبي راشد» محاولة لدفع العري في الجسد إلى أقصى مدى له لمعايته عن قرب، لكي يبصر فيه كبريات الحقائق الكونية إنسانياً. إنه يعتبر الجسد العاري امرأة ذات طيات، تموجات يبصر بها حقيقة ما يعتمل في نفوسنا من مشاعر، ولأنه يقول «نحن لم نخلق مرتدين أثواباً أو شراريف نستتر بها عوراتنا، فلا وجود لشيء اسمه العورة في الجسد البشري، فكل عضو من جسد الكائن البشري مقدس وله إشاراته الأساسية»، كما جاء ذلك في حوار معه في صحيفة («الكفاح العربي» - ٢٨/٦/٢٠٠٠) كأنه يريد مواجهة الآخرين بما يخفونه، ومن هنا كانت التعرية فنياً أركيولوجيا المغيب في النص، إذ لا سر وراء المعرى سوى أن يواجه العاري ما لا يريد الإفصاح عنه.

ولا يختلف «مارون الحكيم» عن مواطنه اللبناني، ففي حوار معه في الصحيفة ذاتها (٨/٧/٢٠٠٠)، يعتبر الجسد العاري للمرأة كموضوع رسماً أو نحتاً من أكثر الموضوعات الجمالية المرغوبة لدى الفنانين. كأنني به يريد أن يقول إن لدى كل فنان رغبة في جعل العري موضوعه الاستشراقي، عالمه الأثري لاكتشاف كنوزه المغيبة فيه، فهو يعتبر المرأة عنده مكمله لاستمرار الحياة من ناحية رجلها أو من ناحية أبنائها، فعنده يتقدم الجسد الأنثوي بطاقات تختصر كل الموضوعات الأخرى، وسواء كان الحال مع «أبي راشد» الذي يسلك سبيل سواء من اللبنانيين في مجال التعامل مع الجسد العاري (الأنثوي) حيث تتعدد وتنوع متاهاته وأغواره وتضاريسه ومناخاته كما في حال (قرم وجبران وعمر الأنسي وقيصر الجميل ورشيد وهبي وبول غيراغوسيان... الخ)، كما يسميهم هو نفسه، أو مع «الحكيم»، فإن اتخاذ الجسد العاري نموذجاً فنياً هو بمثابة مقاربة الأغوار الإنسانية المحجبة، ونوع من تأكيد الذات، ولأن الفنان لا ينسى - ولا شعورياً - خاصيته الذكورية، إنه يحيل موضوعه إلى رمز يستحوذ عليه، ليواجه به الآخرين، فهو لا يرسم لكي يراه الآخرون فقط، إنما لكي يهزّ فيهم ما هم خائفون من ذكره ومشاهدته، فثمة محاولة لا يستطيع غيره التفكير حتى يتجاوزها!

١٣ ولعل التدقيق في مجموعة معروفة من أغلفة الكتب التي صدرت عربياً، وما فيها من حضور جنساني مرئي، يعتبر عن هذه النقلة الحيوية، وجعل الخطاب المحجّب مقروءاً بصرياً.

كما في حال ديوان «نزار قباني» الموسوم بـ (أشعار خارجة على القانون) (بيروت، ط ١، ١٩٧٢)، والذي صمم غلافه «وجيه نحله» حيث تظهر الأشكال المرسومة جلية بإيروتيكيتها الحيوية.

وكان هذا الديوان الإيروتيكي جاء ليعبر عن رفض لما كان، وما حدث في هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، حيث ثمة توافق بين الغلاف الذي يصدم الذوقيات المتداولة (المحافظة منها خصوصاً) وما جاء في الديوان تماماً، كأن التعرية الجسدية إعلان احتجاجي على ما يغطيه من زيف، واختراق للوهم الذي يغشى البصر والبصيرة، وهو غلاف يختفي في الطباعات اللاحقة للديوان... شبقية الرسوم تتداخل مع شبقية القصائد المذكورة، فالجسد يفصح هنا عن الرغبة المتأججة ولذلك تحرك المكبوت.

بينما نلاحظ في لوحة «مايكل لويس» التي شكلت غلافاً لكتاب «التجاني» الصادر عن شركة رياض الرئيس، قبرص، ١٩٩٢، حضوراً أقل للعري الجسدي الأنثوي، ولكن المرأة السمينية والعارية في الأعلى (النحر)، تقدم الشبقية.. إذ ثمة امرأة سمينية تبدو بلهاء استعراضية معاً، وهي تعكس نظرة البيئة الاجتماعية إليها، وكما يراد لها أن تكون، فالسمنة إرجاع لها إلى حقيقة بهائميتها إلى (وليمة) جسدية مشتهاة، وكما يطلب منها تماماً.

وفقاً لهذا التصور يمكن التمعن في لوحة «فارس غصوب» التي شكلت غلافاً لديوان «جوزيف حرب»: (السيدة البيضاء في شهوتها الكحولية) الصادر عن شركة رياض الرئيس، ٢٠٠٠. وكذلك لوحة «دورا هولدنزاندلر» التي شكلت غلافاً لكتاب «سلام خياط» (البغاء عبر العصور) الصادر عن شركة رياض الرئيس - ١٩٩٢ - حيث التعبير عن البعد الاستهلاكي الذي يغلف ويتضمن الجسد الأنثوي، تلبية لرغبة الذكري حتى يندثر في الداخل.. ولكن أليس المستهلك هو المستهلك مادام يحيل ما يكمله إلى الاستهلاكي؟

### الهوامش

- (١) الخطيبي، د. عبد الكبير، الاسم العربي الجريح، (دار العودة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠)، ص ٢٧ - ٤٦.
- (٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣ - ٤٦.
- (٣) الجدير بالتنويه أن هذه الأمثال المذكورة، هي كردية صرف، وهي تتداخل مع أمثال أخرى عربية وغيرها في المنطقة، حيث نستخدمها في لغتنا اليومية.
- (٤) انظر الدكتور، إبراهيم السامرائي، في اللهجات العربية القديمة، (دار الحدائق، بيروت ط ١، ١٩٩٤)، ص ١١٧.
- (٥) اعتمدت على طبعة العام ١٩٩٠، من لسان العرب (دار صادر، بيروت)، و(طبعة حكومة الكويت، لقاچ العروس، في (٢١) جزءاً، والتي طبعت بشكل متسلسل، على مدى عشرين عاماً تقريباً (١٩٦٥ - ١٩٨٤)، و(طبعة دار الجيل، بيروت)، لـ القاموس المحيط، دون تاريخ، وعلى مصادر لغوية، كما في كتاب: التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، لـ أبي هلال العسكري، تحقيق د. عزة حسن، (دمشق، ١٩٦٩)، وغيره.

## حياته - مؤلفاته

إبراهيم محمود

باحث من سورية

مواليد القامشلي ١٩٥٦

صدر له

- البنوية كما هي، مركز الدراسات الاشتراكية في العالم العربي - دمشق، ١٩٩٢.
- البنوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينايع - دمشق، ١٩٩٤.
- الجنس في القرآن، رياض الرئس للكتب والنشر (بيروت، لندن)، ١٩٩٤.
- الهجرة إلى الإسلام، دار الفكر - دمشق، ١٩٩٥.
- أئمة وسحرة، رياض الرئس للكتب والنشر (بيروت، لندن)، ١٩٩٦.
- جغرافية الملذات، رياض الرئس للكتب والنشر (بيروت - لبنان)، ١٩٩٧.
- الفتنة المقدسة، رياض الرئس للكتب والنشر (بيروت - لبنان)، ١٩٩٨.
- المتعة المحظورة، رياض الرئس للكتب والنشر (بيروت - لبنان)، ٢٠٠٠.
- تقديس الشهوة - الرموز الفلكية في النص القرآني، رياض الرئس للكتب والنشر (بيروت - لبنان)، ٢٠٠٠.
- إيقاعات مدنية: فصول من سيرة مدينة القامشلي، دار الينايع، دمشق ٢٠٠٠.
- صدع النص وتحولات المعنى، مركز الأبحاث الحضاري، حلب، سورية ٢٠٠٠.

## المراجع

### (١)

- التوحيدى، أبو حيان، البصائر والمذخائر، تحقيق وتعليق د. إبراهيم الكيلاني، (مطبعة الإنشاء، دمشق ١٩٦٤).
- التوحيدى، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين، وأحمد الزين، (دار مكتبة الحياة، بيروت د.ت).
- التوحيدى، أبو حيان، مثالب الوزيرين.
- الجاحظ، البيان والتبيين، دار إحياء التراث العربى، (بيروت، ط ١٩٦٨).
- الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرحه وقدم له وعلق على حواشيه عبد أ. مهنا، (دار الحدائث، بيروت، ط ١، ١٩٨٨).
- الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، (دار إحياء التراث العربى، بيروت د.ت).
- الجاحظ، المحاسن والأضداد، المنسوب للجاحظ، (الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، ١٩٦٩).
- الشعالبي، أبو منصور عبد الملك، يتيمة المدهر في محاسن أهل العصر، حققه وفصله وضبطه وشرحه محمد محيي الدين عبد الحميد، دون ذكر المكان والتاريخ.
- الشعالبي، رسائل الشعالبي، (دار صعب، بيروت، د.ت).
- الشعالبي، الكناية والتعريض، ضمن مجلد رسائله.

- الثعالبي، نهار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق وشرح إبراهيم الصالح، (دار البشائر، دمشق، ١٩٩٤).
- الشابستي، الديارات، تحقيق كوركيس عواد، (دار الرائد العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨٦).
- الأصبهاني، أبو الفرج، الأغاني، (دار الفكر ومكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٥).
- الأصبهاني، أبو الفرج، القيان، تحقيق جليل العطية، (منشورات رياض الرئيس، لندن، ١٩٨٩).
- ابن أبي حجلة، ديوان الصبابة، (دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٠).
- ابن عبد ربه، العقد الفريد، (أكثر من طبعة معتمدة) منها طبعة (دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت).
- الأصبهاني، الراغب، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، (منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د.ت).
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (دار صادر، بيروت، د.ت).
- الكتبي، محمد شاكر، فوات الوفيات، تحقيق د. إحسان عباس، (دار صادر، بيروت، د.ت).
- الصولي، أخبار العشاق، المسمى كتاب الأوراق، عني بجمعه ج. هيوارث، د.ت.
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت، دارالمعرفة، د.ت).
- الحموي، ياقوت، معجم البلدان، (دار صادر، بيروت، د.ت).
- الأنطاكي، داوود، تزيين الأسواق في أخبار العشاق، (دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت).
- ابن كثير، البداية والنهاية، (مكتبة المعارف، بيروت - مكتبة النصر، الرياض، ط ١، ١٩٦٦).
- ديوان «الصاحب بن عباد»، في المصدر نفسه.
- ديوان «الأعشى الكبير»، في المصدر نفسه.
- ديوان «امرئ القيس»، في المصدر نفسه.
- ديوان «عمر بن أبي ربيعة»، في المصدر نفسه.
- ديوان «ابن المعتز»، (دار صادر بيروت، ١٩٦١).
- ديوان «ابن سناء الملك»، تحقيق محمد إبراهيم نصر، مراجعة د. حسين محمد نصار، (دار الكاتب العربي، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٩).
- ديوان «ابن خفاجة»، شرح كرم البستاني، (مكتبة صادر، بيروت، ١٩٧١).
- ديوان «بشار بن برد».
- ديوان «ابن الرومي»، مع شرح الشيخ محمد شريف سليم، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت).
- ديوان «أبي الطيب المتبي»، مع شرح اليازجي، (دار صادر، بيروت، ١٩٦٤، م ١).



- ديوان «جريره» مع شرح «الصاوي»، (مكتبة النوري، دمشق، د.ت.).
- ديوان «أبي فراس الحمداني»، (مع شرح منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.).
- ديوان «بهاء الدين بن زهير»، (دار صادر، بيروت، ١٩٦٤).
- ديوان «ابن سهل»، (مكتبة صادر، بيروت، د.ت.).
- ألف ليلة وليلة، (طبعة دار العودة، بيروت).
- ديوان «العباس بن الأحنف»، (دار صادر، بيروت، ١٩٦٧).
- المسلفي، أنجبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر، أعدها وحققها د. إحسان عباس، (دار الثقافة، بيروت، ط ١، ١٩٦٣).
- المرزباني: معجم الشعراء، (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٠).
- ديوان «ابن زيدون»، شرح وتحقيق كرم البستاني، (دار صادر، بيروت، ١٩٦٤).

## (٢)

## المصادر الخاصة بالأمثال المذكورة:

- الميداني، معجم الأمثال، حققه وفصله وضبط غرائب، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد (دار القلم، بيروت، د.ت.).
- الثعالبي النيسابوري، أبو منصور عبد الملك، ثعار القلوب في المضاف والنسب، تحقيق وشرح إبراهيم الصالح، (دار البشائر، دمشق، ط ١، ١٩٩٤).
- الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلوة، القاهرة، (دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦١).
- ابن منظور، لسان العرب، (دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٠).
- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (مطبعة حكومة الكويت).

## (٣)

- مجموعة أعداد من مجلة: الحياة التشكيلية السورية، وهي: ٤ - ٦ - ١٠ - ١٢ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٨.
- ستولنيتز، جيروم، النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة: فؤاد زكريا، (المؤسسة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨١).
- برجر، جون، طرق في الرؤية، ترجمة: رضا حسحس، (منشورات وزارة الثقافة السورية،

دمشق، ١٩٨٤).

برجر، جون، وجهات في النظر، ترجمة: فواز طرابلسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، (نيقوسيا، قبرص، ط ١، ١٩٩٠).

فولينسكي، ليونيد، سبعة أيام، ترجمة: غائب طعمة فرمان، (دار التقدم، موسكو، ١٩٧٩).

البهنسي، د. عفيف، موسوعة تاريخ الفن والعمارة، الفن في أوروبا من عصر النهضة حتى اليوم، (دار الرائد العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٢).

ريختر، جيزيلا، مقدمة في الفن الإغريقي، تعريف: د. جمال الحرامي، (دار ماني، طرطوس، سوريا، ط ١، ١٩٨٧).

عكاشة، ثروت، الفن الإغريقي، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢).

مولر، جوزيف إميل، الفن في القرن العشرين، ترجمة: مهة فرح الخوري، مراجعة: عدنان البني، (وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٦).

ريد، هريت: الفن والمجتمع، ترجمة: فارس متري ضاهر، (دار القلم، بيروت د.ت).

شرف، رفيق: كتاب رفيق شرف ١٩٧٨ - ١٩٧٩، (دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠).

سلامه، د. يوسف: قصائد ونصوص من الأدب الإيروسي (نقل إلى العربية بتصرف)، (دار نلسن، السويد، ط ١، ١٩٩٩).

الخطيبي، د. عبد الكبير: في مصدره المذكور.

## أ - الكتب التاريخية والنقدية والفنية:

إبراهيم السامرائي، في اللهجات العربية القديمة.

إبراهيم فوزي، تدوين السنة.

إبراهيم محمود، جغرافية المذات، الجنس في الجنة.

إبراهيم محمود، الجنس في القرآن.

إبراهيم محمود، المتعة المحظورة.

الأبشيبي، المستطرف في كل فن مستظرف.

ابن أبي حجلة، ديوان الصباية.

ابن الجوزي، ذم الهوى.

ابن خلكان، وفيات الأعيان في أبناء أبناء الزمان.

- ابن عبد ربه، العقد الفريد.
- ابن سيرين، تفسير الأحلام.
- ابن قيم الجوزية، أخبار النساء.
- ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح.
- ابن كثير، البداية والنهاية.
- ابن هشام، السيرة النبوية.
- الأصبهاني، أبو الشيخ: كتاب العظمة.
- الأصبهاني، أبو الفرج، الأغاني.
- الأصبهاني، الراغب، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء.
- الأزرقي، أخبار مكة.
- أ.س. كون، الجنس والثقافة.
- ألف ليلة وليلة.
- البخاري، صحيح البخاري.
- فريشاور، بول، الجنس في العالم القديم، ج ١، الحضارات الشرقية.
- التجاني، تحفة العروس ومنتعة النفوس.
- التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة.
- التوحيدى، البصائر والذخائر.
- التوحيدى، مثالب الوزيرين.
- التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب.
- ثروت عكاشة، الفن الإغريقي.
- الثعالبي، إبراهيم النيسابوري، قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، التمثيل والمحاضرة.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، رسائل الثعالبي.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، فقه اللغة.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، الكناية والتعريض.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر.
- الجاحظ، البيان والتبيين.

- الجاحظ، وسائل الجاحظ.
- الجاحظ، كتاب الحيوان.
- الجاحظ، المحاسن والأضداد.
- جان ديومو، في نقد مجتمع الذكور.
- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات.
- جرجس داوود، أدبيات العرب قبل الإسلام: وجهها الاجتماعي والحضاري.
- الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب.
- د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.
- جوزف إميل مولر، الفن في القرن العشرين.
- جون برجر، طرق في الرؤية.
- جون برجر، وجهات في النظر.
- جيرالدين بروكس، الأثوثة الإسلامية.
- جيروم سوليتنز، النقد الفني، (دراسة جمالية وفنية).
- جيزيلا ريختر، مقدمة في الفن الإغريقي.
- جيلبر دوران، الأنثروبولوجيا: رموزها أساطيرها، أنساقها.
- جيمس فريزر، أدونيس أو تموز.
- الخطيب التبريزي، شرح المعلقات العشر.
- خليل عبد الكريم، مجتمع يثرب.
- خليل محمد عمدة، صورة المرأة في شعر عمر بن أبي ربيعة.
- دايفيد لوبروتون: أنثروبولوجيا الجسد والحدائة.
- داوود الأنطاكي، تذكرو أولي الألباب من الجامع للمعجب العجائب.
- داوود الأنطاكي، تزيين الأسواق في أخبار العشاق.
- الدميري، حياة الحيوان الكبرى.
- الدينوري، ابن قتيبة، الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء.
- رفيق شرف، كتاب رفيق شرف.
- رينه جيرار، العنف والمقدس.
- رينه جيرار، كبش الفداء.
- رينه ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام.

- زياد منى، بلقيس: امرأة الألفاظ وشيطانة الجنس.  
 سبتينو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة.  
 سلام خياط، البغاء عبر العصور.  
 السيوطي، جلال الدين، رشف الزلال من السحر الحلال.  
 السيوطي، جلال الدين، نزهة التأمل ومرشد المتأمل.  
 الشابشتي، الديارات.  
 شفيق مقار، السحر في التوراة والعهد القديم.  
 شهلا حائري، المتعة.  
 شوقي ضيف، الشعر والفناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية.  
 شوقي عبد الحكيم، الفولكلور والأساطير العربية.  
 صموئيل كريم، إينانا ودموزي.. طقوس الجنس المقدس عند السومريين.  
 صموئيل كريم، من ألواح سومر.  
 الصولي، أخبار الشعراء.  
 عبد الله الغدامي، ثقافة الوهم.. مقاربات حول المرأة والجسد واللغة: والمرأة واللغة.  
 عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح.  
 عبد الملك بن حبيب، كتاب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية.  
 العسكري، أبو هلال، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء.  
 عماد العبد لله، الأرض الحرام.  
 الغزالي، الإمام، إحياء علوم الدين.  
 فاتسيانا، وجيز علم الجنس الهندي.  
 فاضل الربيعي، الشيطان والعرش.  
 فاطمة المنيسي، الحريم السياسي «النبي والنساء».  
 فراس سواح، كنوز الأعماق «قراءة في ملحمة جلجامش».  
 فراس سواح، لغز عشتار.  
 فهاد دفتري، خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيلية.  
 فيليب، سيرنج، الرموز في الفن، الأديان، الحياة.  
 فيليب كامبي، العشق الجنسي والمقدس.  
 ف. فولينسكي، سبعة أيام.

- القرشي، ابن أبي الخطاب: جمهرة أشعار العرب.  
 القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات.  
 ماري دوغلاس، الطهر والخطر.  
 محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات.  
 محمد شكري، بول بولز وعزلة طنجة.  
 محمد كمال اللبواني، الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية.  
 د. محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني.  
 محمود سليم الحوت، الميثولوجيا عند العرب.  
 محمود مهدي الإستانبولي، تحفة العروس أو الزواج الإسلامي السعيد.  
 ميرسيا ألياد، المقدس والديوي.  
 المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر.  
 الشيخ منصف علي ناصيف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول.  
 ميشيل فوكو: إرادة المعرفة.  
 ميشيل فوكو: استعمال اللذات.  
 ميشيل فوكو، الانهماج بالذات.  
 الشيخ ناصيف البازجي، العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب.  
 نبيل فياض، أم المؤمنين تأكل أولادها.  
 النفزاوي، الروض العاطر في نزهة الخاطر.  
 النوري، شرح صحيح مسلم بهامش إرشاد الساري لـ «القسطلاني».  
 هانز فير، الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة (تحقيق).  
 هربرت ريد، الفن والاجتماع.  
 ول. ديورانت، قصة الحضارة.  
 يوسف شلحد، بني المقدس عند العرب.  
 يوسف اليوسف، بحوث في المعتقدات.

ب - الكتب المقدسة:

القرآن الكريم.

الكتاب المقدس.

## ج - معاجم وقواميس وموسوعات

- ابن سيده، المخصص.  
 ابن منظور، لسان العرب.  
 الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس.  
 السلفي، أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر.  
 شوقي عبدالحكيم، موسوعة الفولكلور والأساطير العربية.  
 د. عفيف البهنسي، موسوعة تاريخ الفن والعمارة، الفن في أوروبا..  
 الفيروزآبادي: القاموس المحيط.  
 د. محمد عجبنة، موسوعة العرب عن الجاهلية ودلالاتها.  
 محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.  
 المرزباني، معجم الشعراء.

## د - الروايات لـ:

- ألبيرتو مورافيا، أنا وهو.  
 أميرتو إيكو، اسم الوردة.  
 جنان جاسم حلاوي، يا كوكتي.  
 نخوسيه سارامافو، الإنجيل يرويه المسيح.  
 غابرييل غارسيا ماركيز، مائة عام من العزلة.  
 سالم حتميس، مجنون الحكم.  
 سليم بركات، هاته عالياً هات النفير على آخره.  
 الطاهر بن جنون، حرودة.  
 ماريّا فارغاس بوسا، دفاتر دون ريفو بيرتو.  
 محمد شكري، الخبز الحافي.  
 ميلان كونديرا، الحب في مكان آخر.  
 ميلان كونديرا، كتاب الضحك والنسيان.  
 هنري ميللر، مدار الجددي.  
 واسيني الأعرج، ما تبقى من سيرة خضر حمروش.

هـ - دواوين شعر لـ:

- ابن خفاجة.
- ابن الرومي.
- ابن زيدون.
- ابن سناء الملك.
- ابن سهل.
- ابن المعتز.
- أبو الطيب المتبي.
- أبو فراس الحمداني.
- أبو نواس.
- امرؤ القيس.
- بشار بن برد.
- بهاء الدين زهير.
- جرير.
- الصاحب بن عباد.
- العباس بن الأحنف.
- عمر بن أبي ربيعة.
- الناطقة الذبياني.

و - المجلات والجرائد

- الحياة التشكيلية، مجلة، سوريا.
- روز اليوسف، مجلة، مصر.
- السفير، صحيفة، لبنان.
- العرب والفكر العالمي، مجلة، لبنان.
- القاهرة، مجلة، مصر.
- كتابات معاصرة، مجلة، لبنان.
- الكرمل، مجلة، فلسطين.
- نداء الوطن، صحيفة، لبنان.



الناقد، مجلة، لبنان.

النقاد، مجلة، لبنان.

## ز - الكتب الأجنبية:

Jacques Lacan, *Ecris*.

George Bataille, *La Littérature et le mal*.

Gilles Deleuze, *Logique du Sens*.

Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité*.

*La Volonté de savoir*.

## ح - المجلات الأجنبية:

*Le Nouvel Observateur*, Paris.

## فهرس الأعلام

## أ

- آدم ٤٣، ٧٥، ٩١، ١١٨، ١٥٨، ١٦١  
 إبراهيم النبي ٥٠  
 إبراهيم بن أبي محمد ٣٠٥  
 الأبهسي ٢٦٦، ٢٤١  
 أبقراط ٦٨، ٧٠، ٧٢  
 ابن أبي اليغل ٢٩٧  
 ابن أبي حجلة ٢٦٥، ٢٦٦  
 ابن أبي ذؤاد ٣٤٤  
 ابن أبي الزوائد ٢٦٦  
 ابن الأعرابي ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٩، ٣٥١، ٣٦١  
 ابن البرصاء ٣٣٨  
 ابن البصري، عباس ٣٣١  
 ابن البظراء ٣٤٧  
 ابن البقعي ١٧، ٣٨٧  
 ابن ثابت الجوزي ٢٨٧  
 ابن الجوزي ١٧٣، ١٧٥، ٣٧٩  
 ابن الحجاج ٢٦٠، ٢٨٠، ٢٩٤، ٣٢٧، ٣٧٥، ٣٩٧  
 ابن الحبازة ٣٥٦  
 ابن خفاجة ٣١٠، ٣١١  
 ابن خلكان ١٧، ٢٧٥، ٣٦٢  
 ابن رباح ٣٥٥  
 ابن الرومي ٢٧٤، ٢٨٥، ٢٨٨، ٣٥٦، ٣٨٥، ٣٨٦  
 ابن الزبير ٢٧٢، ٣١٨  
 ابن زيدون ٣١١، ٣١٢  
 ابن سكرة الهاشمي ١٧، ٢٦٠، ٢٨٠، ٢٩٢، ٣٢٦، ٣٧٣  
 ابن سناء الملك ٢٦٥، ٣١٣  
 ابن سهل ٣١٤  
 ابن سهلوية، أبو العلاء الحسين بن محمد ٢٧٠  
 ابن السوادي ١٧  
 ابن سيابة ٣٢١  
 ابن سيرين ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١  
 ابن الضحاك، أبو علي الحسين ١٧  
 ابن عباس ١٤٦، ١٧٠، ٣٢٠، ٣٥٧  
 ابن عبد ربه ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٢، ٣٠٦، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٥٣، ٣٨٣  
 ابن عربي ٦٦  
 ابن علقمة ٣٣٨  
 ابن قتيبة الدينوري ١٦٤، ١٧٥، ٣٢٥  
 ابن قيم الجوزية، ٦٤، ١٧٥  
 ابن كثير ١٢٦، ١٤٨، ٣٠٨، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٨٠

- ابن الكلبي ٢٧٨  
 ابن المسجف ١٧، ٣٦٣  
 ابن المعز ٢٩٨، ٣٠٩، ٣١٠  
 ابن المعدل، عبد الصمد ١٧  
 ابن المغربي، قتي الدين ٢٧٥  
 ابن مناذر ٣٤٢، ٣٤٣  
 ابن منظور ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ٢٧٣، ٣٤٢، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٦٢  
 ابن المؤذب ١٧، ٣١٥  
 ابن ناقيان ١٧  
 ابن هشام ٣٢٥  
 ابن يوسف ٣٥٧  
 أبو الحسن بن إسحق ٢٧٠  
 أبو حكيمة ٣٣٣، ٣٧٨، ٣٧٩  
 أبو الدر الفيس، بن أبي إدريس ٢٤٢  
 أبو الرقمق ٢٩٠  
 أبو الزناد ٢٥٨  
 أبو سعد الخزومي ٣٤٥  
 أبو السرداء العجلي ٣٥٢  
 أبو الشعمق ١٧، ٢٦٠، ٣٤٩  
 أبو الطاهية ٣٤٢  
 أبو عثمان الناجم ٢٥٦  
 أبو العيلاء ٣٢٩، ٣٦٩، ٣٩٠  
 أبو فراس الحمداني ٣٠٩  
 أبو القاسم خلف بن فرج ٢٨٩  
 أبو القاسم الرواساني ٢٩١  
 أبو المنشي ٣٨١  
 أبو محمد القمي ٢٩٠  
 أبو المعالي محمد ٢٨٣  
 أبو نواس ١٧، ٨٩، ٢٧٠، ٢٧٤، ٣٢٥، ٣٤٨، ٣٥٥  
 أبو هريرة ١٦٢  
 أبو هشام الرفاعي ٢٥٦  
 أبي راشد، سمير ٤٤١  
 أبيقور ٦٨  
 أرسطو ٦٨، ٧٢  
 إسماعيل بن إبراهيم ١٠٦  
 الأسود ٢٧٠
- الأصبهاني، أبو الفرج ١٧، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٠، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٨١  
 الأصبغي ٢٦٤، ٢٧٢  
 الأعرج، واسيني ٢٢٤  
 الأعشى ٣٤٧  
 الأغلب العجلي ٣٦٢  
 أفروديت ٦٩، ١٠٩  
 أفلاطون ٥٣، ٦٨، ٧٢، ٢٠٦  
 امرؤ القيس ١٩٧، ١٩٩  
 أنجلو، ميكيل ٤٣٢  
 الأندلسي، ابن حزم ١٧٥  
 الأندلسي، ابن سيده ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٤  
 الأنسي، عمر ٤٤١  
 الأتطاكي، دارد عمر ١٨١  
 أودون ٢٠٥  
 أوزيريس ٤٨، ١٠٩  
 إيزيس ٤٨
- ب
- 
- البحري ٣٥٦  
 برجرج، جون ٢٢٦  
 بركات، سليم ٢١٩، ٢٢٠  
 بركات، نجوى ٢٢١  
 بروميشيوس ٢٠٦  
 بزيع، شوقي ٩٧، ٩٨  
 بشار بن برد ٣٥٩، ٣٦١  
 بشار حماد ٣٤٠  
 البغدادي، ابن بسلام ١٧، ٣٦٤  
 البغدادي، عمرو بن يوحنا ٣٠٠  
 بلقيس ١٠٩  
 بوش ٤٣٤  
 بولز، بول ٢٢٣  
 بيروسوس ٤٤  
 بيكاسو ٤٣٠  
 البيهقي، إبراهيم ٢٨٨

## ت

جيرار، رينيه ٥١، ٥٢  
جيورجوني ٤٢٢، ٤٣٢

## ح

حبيب بن أوس ٣٥٣  
الحجاج ٢٨٦  
الحراني، أبو الحسن علي بن الحسن ٣٢٨  
الحسن بن علي ١٧٢  
الحسن الخليل ١٦  
حسوبة ٢٦٤  
الحسين بن علي ١٧٢  
الحسين بن يحيى ٣١٩  
الحسين الخليل ٢٧٣  
الحسين الخياط ١٧  
حصين بن قيس ١٤٦  
الحكيم، مارون ٢٢٦، ٤٤١  
حماد عجرد ١٦، ٢٦٣، ٢٦٧، ٣٦٠  
حنة بنت جحش ١٥٧  
حمدان بن أبان بن عبد الحميد ٣٥٥  
حواء ٩١، ١١٨، ١٥٨، ١٦١

## خ

خالد بن عبد الله ٢٧٩  
خالد، خالد محمد ١٠١  
الخطمي، محمد بن بشير ٢٨٨، ٣٠٧  
الخرزاعي، عمر بن لحي ١١٧  
الخطمي، عبد الكبير ٩٢، ٩٤، ٣٩١، ٤٢٩  
خياط، سلام ٤٤٢

## د

داود الأنطاكي ٥٠، ٧٦، ٣٠٠، ٣٠٢  
دحدوح، فائق ٤٣٧  
دويدا، جاك ٥٣  
دعل بن علي ٣٠٥، ٣٤٤، ٣٤٥  
ديقريطس ٦٨  
الديوري ١٩٩  
ديوتي ٢٨  
ديورانت ٢٩، ١١٥

تاييس ٢٨

التجاني، محمد بن أحمد ١٧، ٨٦  
التركي، أحمد بن سلمان ٨٥

تسيوس ٢٩

التميمي ٢٧٩

التنوعخي، أبو القاسم ١٧، ٣٦٣، ٣٨٧

التوحيد، أبو حيان ١١٧، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٧٣،

٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٧، ٢٨٩، ٣٠٧، ٣١٦، ٣٢٠،

٣٢١، ٣٢٢، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٦، ٣٦٨،

٣٧٠، ٣٩١

التيجاني ٢٤٣

التيفاشي، أحمد بن يوسف ١٧، ٨٥، ٢٤٣

## ث

ثارجليار ٢٨

الثعالي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل

٢٣٧، ٢٣٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣

الثعالي النيسابوري ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩١،

٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٢٧، ٣٦٨، ٣٢٩،

٣٣٧، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٧

## ج

الجاحظ ١٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٩٠،

٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣،

٣٨٥، ٣٨٤، ٣٨٣

جيران، جيران خليل ٤٣٩، ٤٤١

جحظة ٢٩٧، ٣٩١

الجرجاني، ابن محمد ١٣٧

جرير ٣٣٤، ٣٤٩

جعفر البرمكي ٣٧٩

جعفر بن سليمان ٣٦٧

جعيفران الموسوس ٢٩٠، ٣٢٢، ٣٣٢

جمعة، جمال ٨٧

الجميل، قيصر ٤٤١

الجهشياري ٣٤٩

جوردانز، جاكوب ٤٢٦

جوزيه، أوريليانو ٢١٣

## ر

- الراجز ٢٧٤  
الراغب الأصبهاني ٢٧٠، ٢٨٣، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨،  
٣١٨، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٧٧، ٣٧٨،  
٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢  
راهبراندت ٤٢٣  
الرشيد ٣٢٥  
رينوار ٤٢٤

## ز

- زسيون الإيلي ٦٨  
زغبى، نشأت ٤٣٩  
زهير، بهاء الدين ٣١٤  
الزوزني، أبو علي ٣٢٩، ٣٦٣  
زيات، إلياس ٤٣٠  
زياد الطماحي ٢٧٢  
زيد بن عمير ٣٤٩  
زينب بن جحش ١٥٧

## س

- السايجى، أبو علي ٣٢٨  
سافر ٢٩  
السباعي، يوسف ٢٢٦  
ستفانو ٢٠٧  
السراج الوراق ١٧، ٣٦٤  
السرري الرفاء ٢٧٩  
سعيد، محمود ٤٢٥، ٤٢٦  
سقراط ٦٨، ٧٠، ٧٣، ٢٠٦  
سلام بن غالب بن شماس ٣٣٠  
سليمان ٧٦  
مولتر، فيليب ٢٥  
سيويه ٣٤٩  
سيد القمني ١٢٩  
السيوطي ١٧، ٨٥، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٢،  
٢٥٣

## ش

- الشابشتي ٢٦٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣١٧، ٣٣٠، ٣٣١

شرف، رفيع ٤٤٠

الشعاني، نعيم بن عبد الله ٣٠٨  
الشياني، مدرك بن علي ٣٠٠

## ص

- الصابوني، بكر بن علي ١٧، ٣٦٢  
الصاحب بن عباد ٩٠، ٢٧٣، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٥٤،  
٣٧٦  
الصفدي، الصلاح ٢٩٩  
الصولي ٣٥٦

## ض

الضمري، أبو موسى عيسى ٣٠٦

## ط

- الطاهري، أبو الطيب ٣٢٧  
الطباقي، محمود ٢٢٠  
الطليحي، حماد بن عمران ٢٦٦  
الطهوي، يحيى بن عقبة ٣٥١

## ع

- عائشة ١٦٢، ٢٥٨  
العباس بن الأحنف ٣١٣  
عبد الله بن عياش ٢٦٣  
عبد الله، محمد عبد الحليم ٢٢٦  
عبد الصمد بن بابك ٢٨٦  
عبد الصمد بن المعتز ٢٦٦  
عبد القدوس، إحسان ٢٢٦  
العبدلكاني، أبو محمد ٣٢٩  
عبد الملك بن مروان ٢٨٦  
عشتار ١٠٩، ١٢٧  
عكرمة ١٧٠  
العلوي، علي بن الحسين ٢٨٩  
علي بن أبي طالب (الإمام) ١٧١  
علي بن الجهم ٣٣٨  
علي بن الخطاب ١٧٥  
علي، جواد ٥٣  
عماد بن ذي كمار ٢٦٥

عمارَة بن حمزة ٢٥٦  
 عمر بن أبي ربيعة ٢٠٣  
 عمر بن الخطاب ١٥٦، ١٧٥  
 عمر بن عثمان ٣٢٢  
 عمرو الوراق ١٦  
 العمري ٢٦٨

## ك

الكاتب، علي بن نصر ٨٥  
 الكندي، محمد شاکر ٢٧٦، ٣١٥، ٣١٦، ٣٦٢  
 ٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٣  
 الكلبي، وزين ١٧  
 كوريجيو ٤٢٣، ٤٢٧  
 الكوفي، علي بن الخليل ١٧  
 كولديرا، ميلان ٢١٤

## ل

اللاحقي، إبان بن عبد الحميد ٣٠٧  
 لوط ٥٠  
 لويس، مايكل ٤٤٢  
 ليوتنوم ٢٨

## م

ماروت، ١٩٧، ١٢٦  
 المازني، مسلمة بن علقمة ٢٧٨، ٣٢٥

## المتنبي ٣١٢

## المغال ١٧

## مجاهد ١٧٠

## محفوظ، نجيب ٢٢٦

## محمد بن أبي عمر ٣٢٦

## محمد بن المرزباني ٢٨٧

## محمد (النبي) ١٥٤، ١٦٦

## المدائني، أبو الحسن ٣٧٢

## المدرس، فالح ٤٣٨

## المرزباني ٣١٤

## المرنيسي، فاطمة ٢١

## مروان الأصغر ٣٣٨

## مريم ٢١٦

## المسعودي ٢٨٧، ٣٣٣، ٣٣٥

## مصعب الكاتب ٢٩٥، ٣١٤

## مطيع بن أياس ١٦، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٩٦، ٣١٦

## المعدل بن غيلان ٢٨٨

عون بن عبد الرحمن بن سلامة ٣٤٨

عيسى بن زينب ٣٣٨، ٣٣٩

عيسى بن عمر ٢٦٧

عيسى بن موسى ٣٤١

## غ

غارسيا ماركيز، غابرييل ٢١٣

الغذامي، عبد الله محمد ٥٥، ٦٣، ٦٤

الغريامي ٣٢٨

الغزالي ١٧٢، ١٧٥

غصوب، فارس ٤٤٢

الغلابي، أبو دهمان ٣٧٢

غوغان ٤٣٤

غيراغوسيان، بول ٤٤١

## ف

فاطمة بن الرسول ١٧١

الفرزدق ٢٦٧، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٣٤، ٣٤١، ٣٤٧، ٣٥٠

٣٥٠

فرويد ٧٦، ٩٢، ١٠١

الفضل الرقاشي ١٦١

فياض بن نجيج ١٧٠

فينوس ١٠٩، ١٢٧

## ق

قائيل ٤٣

قباي، نزار ٤٤٢

قصادة ١٧٠

قتيبة بن مسلم ٢٨٦

القدسي، شرف الدين ١٧، ٣١٦

القراطيسي، إسماعيل ١٧

القرطبي ١٤٦

هانا، يان ٤٢٩  
 هشام بن عبد الملك ٢٥٩  
 الهشامي يحيى بن عبد المسيح ٣٣٩  
 هند بنت أبي سفيان ٢٧٠  
 الهيثم بن عدي ٢٧٩  
 هيراقليطس ٦٨

## و

الواسطي، داود بن رزين ١٦  
 والبة بن الحباب ١٦، ٢٥٦، ٢٦٣، ٣٠٢، ٣٤٢  
 الوحيد بن يزيد ٢٦٨  
 الوليد بن يزيد ٣٣٣، ٣٦٥  
 وهبي، رشيد ٤٤١

## ي

ياقوت الحموي ٣٠٢، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٦، ٣٣٧  
 يحيى بن أكرم ٣٣٧، ٣٠٢  
 يحيى بن زياد ١٦، ٢٦٣، ٢٩٦، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١٦  
 اليقربي ٢٩٨، ٣٣٩  
 اليقري ٢٥٩  
 يهوه ٥٠  
 يوسف بن الصبقل ٣٠٥  
 يوسف (النبي) ٢١٦

المغربي، السمؤال بن يحيى ٨٥  
 المغيرة بن شعبة ١٧٥  
 منصور بن زياد ٣٤٩  
 مهدية بنت جبير ٣٨٤  
 موديلاني ٤٢٨  
 موشيمسو ٣١  
 ميللر، هنري ٢١١

## ن

النايفة الذبياني ١٩٩، ٢٠٠  
 النعمان ١٩٩  
 النغزاي ٥٥، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٦، ٨٩، ٩٢، ٩٣، ٢٤٣  
 النواجي ٢٩٩  
 النور الأسعدي ٣١٥  
 النور الأسود ١٧  
 نور الدين، علي ٢٧٧  
 نو شروان، البغدادي ٣٣٥  
 النيسابوري، أبو بكر محمد بن عثمان ٣٢٨

## هـ

هايل ٤٣  
 هاروت ١١٧، ١٢٦

إبراهيم محمود

# الشَّيْقُ المَحْرَمُ

ثمة أناس لا يتوانون عن ارتكاب أكبر الجرائم، أو عن تعريض أنفسهم والمحيطين بهم لقوضى عارمة، وللتهلكة، عند التلصق بكلمات نابية لأنها ببساطة تخدم حياءهم، وتقلل من قيمتهم، بينما هم لا يدخرون جهداً في انتهاب الملمات، والاستئثار بأكثر الكلمات بذاءة وفحشاً والانتشاء بها.

لقد سعى المؤلف في العديد من أعماله إلى مقارنة اللغة (الهازبية) والمجموعة بأشكال مختلفة، رغم تصنيفها حلالاً أو حراماً، تعبيراً عن حيويتها وأصالة وجودها فينا!

وحتى ما قام به في الكتاب هو تعميق تلك المواضيع التي شكلت دروساً تخص الجسد في مختلف أنشطته الممتوعة والمشروعة، ومن خلال مصادر تراثية مختلفة، ومقاربة بنية المواضيع تلك، التي لم تحل، ولم يتعامل معها إلا باعتبارها سخيفة أو لترجية الوقت.

ورغم أن ما يطرحه إبراهيم محمود من أفكار، قد يصدم الكثيرين بدعوى أنه يسيء إلى أدبيات الأخلاق المتداولة، إلا أن رسالته تبقى واضحة في إيصال المغيب، والإفصاح عن حثقة محاربة ومجموعة حتى من قبل أصحابها، وهم عاجزون عن مكاشفة حقيقة ما هم عليه وفيه.



بالتعاون مع  
BAOTIL BOOKS

ISBN 9953-21-095-0



9 789953 210957